Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

Fachbereich 03: Gesellschaftswissenschaften

Bachelorthesis

Ethnographie in einem Raum der Stille -
Zur praktischen Organisation interreligiöser Begegnung

eingereicht von:

Korchmar, Patrick
Matrikel-Nr.: 5099814
Soziologie, 9. Fachsemester
E-Mail: patrick.korchmar@gmail.com

eingereicht bei:

Prof. Dr. Thomas Scheffer (Erstprüfer)
Dr. Eva Sänger (Zweitprüferin)
Institut für Soziologie

Abgabe: 25.10.2016 (WS 2016/2017)

Ethnographie in einem Raum der Stille -
Zur praktischen Organisation interreligiöser Begegnung

1. Eine Ethnografie im *Haus der Stille* ... 1
2. Zur praktischen Organisation eines interreligiösen *Raums der Stille* ... 6
   2.1 Die materielle Gestalt des *Haus der Stille* ... 12
   2.2 Die Nutzung des *Haus der Stille* ... 16
      2.2.1 Nutzungsweisen und Nutzertypen ... 25
      2.2.2 Das islamische Gebet ... 32
   2.3 Raumsynthese als Voraussetzung der Geschlechtertrennung ... 39
      2.3.1 Das abstrakte Ganze ... 41
      2.3.2 Das muslimische Gebetshaus ... 44
   2.4 Nutzungskonflikte im *Haus der Stille* ... 47
   2.5 Die permanente (Re-)Organisation der Geschlechtertrennung ... 50
      2.5.1 Das Darstellen und Erzeugen von Unbehagen ... 53
      2.5.2 Der fragende Blick ... 57
      2.5.3 Die verbale Wiederherstellung der Geschlechtertrennung ... 59
   2.6 Fazit: Zur muslimisch dominierten Raumorganisation im *Haus der Stille* ... 65
3. Einige politische Überlegungen zum *Haus der Stille* ... 67
4. Literaturverzeichnis ... 70
5. Internetquellenverzeichnis ... 72
6. Anhang ... 73

1. Eine Ethnografie im *Haus der Stille*

Die Einrichtung von *Räumen der Stille* ist schon seit den 1990er Jahren ein Thema an deutschen Universitäten. Die Tatsache, dass es an einigen Hochschule schon seit zehn Jahren entsprechende Einrichtungen gibt, zeigt, dass der Wunsch nach interreligiösen Räumen an öffentlichen Bildungsinstitutionen keineswegs neu ist (vgl. Matthias 2015: 126). Doch erst seit kurzem beschäftigt dieses Thema auch eine breitere Öffentlichkeit. Vor allem die Geschehnisse an der Technischen Universität Dortmund haben in den deutschen Medien großes Aufsehen erregt. Dort sollen einige muslimische Männer eigenständig eine Geschlechtertrennung eingeführt und zudem religiöse Symbole in den religiös-neutral zu haltenden Raum eingeführt haben. Da dieses Verhalten der Nutzungsordnung widersprach, wurde die betreffende Räumlichkeit geschlossen. Daraufhin wurde „dem Rektorat Diskriminierung unterstellt", so Alexander Jürgens in der Welt[1]. In der Debatte um die Vorfälle an der TU Dortmund wurden gleichzeitig aktuelle gesellschaftspolitische Themen diskutiert. In der Welt geht es um die Gleichberechtigung von Frau und Mann[2] und sogenannten antiislamischen Rassismus[3]. In der *Frankfurter Allgemeine* beschäftigt man sich diesbezüglich mit dem Thema Toleranz[4] und im *Spiegel Online* geht es um die „Trennlinie zwischen der Universität und Religion"[5]. „Multireligiöse Räume", so die treffende Annahme von Bernadette Schwarz-Boenneke, „bringen beispielhaft den Aushandlungsprozess zum Ausdruck, den unsere Gesellschaft führt und noch stärker führen sollte" (Schwarz-Boenneke 2015: 10). Während in der deutschen Medienlandschaft mit abstrakten und allgemein gehaltenen Begriffen jongliert wird, geht ihr der Blick fürs Detail verloren. Wie die Konflikte in den konkreten Situationen tatsächlich entstanden und Aushandlungsprozesse auf dem Weg dorthin scheiterten, ist selten bekannt. Man begnügt sich damit die verschiedenen

1 Online unter URL: https://www.welt.de/vermischtes/article152169223/Kulturkampf-um-den-Raum-der-Stille-an-der-TU-Dortmund.html [Stand: 18.10.16].
2 Online unter URL: https://www.welt.de/vermischtes/article151935578/Im-Raum-der-Stille-sollten-Frauen-kein-Parfuem-tragen.html [Stand: 18.10.16].
3 Online unter URL: https://www.welt.de/regionales/nrw/article151890758/TU-Dortmund-schliesst-nach-Religionsaerger-Raum-der-Stille.html [Stand: 18.10.16]
4 Online unter URL: http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/haus-der-stille-an-goethe-uni-offen-fuer-alle-religionen-14160771.html [Stand: 18.10.16].
5 Online unter URL: http://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/raum-der-stille-so-beten-muslime-und-christen-an-unis-zusammen-a-1076376.html [Stand: 18.10.16]

Perspektiven der beteiligten Akteurinnen und Akteure darzustellen. Was im Journalismus eine legitime Vorgehensweise ist, stellt für die wissenschaftliche Auseinandersetzung ein großes Problem dar, zumal für die soziologische. So erschöpft sich die Analyse sozialer Praxis keineswegs in der Aufzählung unterschiedlicher individueller Narrative[6].

Die „bisher vorliegenden Literatur zum Thema“ (Schroeder 2015: 28) besteht überwiegend aus „konzeptuelle[n] Überlegungen“ (ebd.). So beschäftigt sich Sabine Kraft[7] in „Räume der Stille“ (Kraft 2007) fast ausschließlich mit deren Typologie und den dazugehörigen Nutzungskonzepten (ebd. vgl. 29). Es existieren kaum empirische Befunde darüber, ob und wie die Nutzungskonzepte der jeweiligen *Räume der Stille* angenommen werden. Markus Schroeder ist einer der wenigen deutschen Soziologen, die sich mit diesem spezifischen Phänomen auseinandersetzen[8]. Ihm zufolge sollten sich empirische Studien über *Räume der Stille* damit beschäftigen, „ob und in welchen Ausmaß die Räume angenommen werden, ob und wie die gleichzeitige Benutzung funktioniert, ob und wie hier dennoch – entgegen des eigentlichen Vorhabens – wieder Grenzen eingezogen werden“ (Schroeder 2015: 28). Im Folgenden wird eben diese alltägliche Praxis in interreligiösen Räumen am Beispiel des *Haus der Stille* auf dem Campus der *Goethe-Universität* in Frankfurt am Main[9] im Zentrum einer ethnografisch orientierten Analyse stehen. Da es noch keine ethnografische Untersuchung von bzw. über *Räumen der Stille* gibt, hat die vorliegende Arbeit den Charakter einer „explorative Untersuchungen“ (Knoblauch

6 „Man will soziale Praxis im Vollzug und damit zeitgleich beobachten und nicht nur Erzählungen haben, in denen Teilnehmer über ihre Praxis berichten und sie mit ihren Interpretationen, Kommentaren etc. verschließen, verstellen und versiegeln“ (Breidenstein/ Hirschauer/ Kalthoff/ Nieswand 2013: 41).

7 Sabine Kraft ist Kunsthistorikerin und Architektin. Sie ist die Autorin der einzigen, deutschsprachigen Monographien zum Thema *Räume der Stille* (Kraft 2007).

8 Im deutschsprachigen Raum gibt es lediglich zwei Sammelbände zum Thema, in denen auch soziologische Positionen und Perspektiven eingenommen werden. In „Viele Religionen – ein Raum?! - Analysen, Diskussionen und Konzepte“ (Beinhauer-Köhler/ Roth/ Schwarz-Boenneke 2015) kommen immerhin zwei Soziologen zu Wort. In „Die ganze Welt am Campus!? - Kulturelle und religiöse Diversitäten: Situationen und Perspektiven“ (Rötting 2012) beschäftigt man sich mit den allgemeinen gesellschaftlichen Gründen für die Entstehung von *Räumen der Stille*.

9 Ich habe mich dazu entschieden das Forschungsfeld unverschlüsselt zu benennen. Es scheint nicht möglich den Ort der Erhebung so zu verfremden, dass er einerseits wirklich nicht identifiziert werden könnte und anderseits wichtige inhaltliche Punkte nicht verfälscht werden. Schon allein die räumliche Beschreibung des Feldes, sowie die zitierte Literatur lassen eindeutige Schlüsse auf das Frankfurter *Haus der Stille* zu. Personen, die sich im Feld bewegen, werden jedoch

2003: 36). Die hierbei verwendeten Methoden mussten dabei „sozusagen ad hoc im Zuge der Durchführung der Untersuchung selbst entwickelt werden“ (Knoblauch 2003: 36). Ein allgemeiner Methodenteil scheint daher unnötig, wenn nicht gar unangebracht zu sein[10]. Es sei lediglich auf die zwei Werke verwiesen, die dieser Arbeit maßgeblich zur Orientierung dienten. Zunächst und vor allem ist „Ethnografie – Die Praxis der Feldforschung“ (Breidenstein/ Hirschauer/ Kalthoff/ Nieswand 2013) zu nennen. Aber auch die Überlegungen von Hubert Knoblauch in „Qualitative Religionsforschung“ (Knoblauch 2003) waren in dieser Arbeit ein wichtiger Leitfaden bei der Erhebung und Auswertung des Forschungsmaterials. Ich möchte daher mit meinen eigenen Überlegungen den Forschungsaufbau in aller Kürze darstellen um daran anschließend meine Forschungsfrage ausführlich, in einem eigenen Kapitel vorstellen. Meine Beschäftigung mit dem *Haus der Stille* beginnt 2014 im Rahmen eines Seminars „Einführung in die Ethnografie“ bei Prof. Dr. Thomas Scheffer. Schnell stellte sich heraus, dass das auf dem Campus gelegene *Haus der Stille* ein hervorragendes Forschungsobjekt für eine Hausarbeit sein könnte. Die Vorgänge im Feld waren mir völlig fremd. Ich besuchte zum ersten Mal einen *Raum der Stille.* Die dort verfügbare Menge an soziologisch relevanten Forschungsgegenständen war schon auf den ersten Blick offenkundig. Dennoch zog ein Phänomen schon damals meine besondere Aufmerksamkeit auf sich. Im *Haus der Stille* wird eine räumliche Trennung der Geschlechter praktiziert. Die Frage, wie diese Geschlechtertrennung organisiert wird, wurde dann zur leitenden Frage meiner Hausarbeit. Weil ich die zahlreichen Mikro-Praktiken, die für das Funktionieren der Geschlechterordnung von zentraler Bedeutung sind, damals in ihrer Tragweite noch nicht erkannte, versuchte ich mittels einiger Krisenexperimente etwas über die Ordnung der Geschlechter zu erfahren. Meine These lautete: Wenn die Geschlechtertrennung verletzt wird, dann versuchen ihre Vertreterinnen und Vertreter diese offensiv und direkt wiederherzustellen und durchzusetzen. Es kommt zu Situationen des Konflikts und Streits. Mit dieser Annahme lag ich, wie ich später herausfinden musste, völlig falsch. Die Erhebung der Daten für die nun vorliegende

---

weitgehend anonymisiert.

10 „Die Ethnografie ist keine Methode“ (Breidenstein/ Hirschauer/ Kalthoff/ Nieswand 2013: 34).

Arbeit begann zum und endete mit dem Sommersemester 2016. Durch die Rahmung des Semesters erhoffte ich mir, einen besonders guten Blick auf den sozialen Prozess und die Veränderungen im *Haus der Stille* zu bekommen. Schon während meiner ersten Erhebungsphase, die die ersten zwei Wochen des Semesters umfasste, musste ich feststellen, dass auch weitere Annahmen meinerseits über die Geschlechtertrennung größtenteils falsch waren. Viele Erstsemester und Neuankömmlinge an der *Goethe-Universität* besuchten in dieser Zeit das *Haus der Stille* und missachteten dabei häufig die Regel der Geschlechtertrennung. Doch es kam zu keinen Konflikten oder gar zu Streitereien. Je weiter das Semester fortschritt, konnte ich aber feststellen, dass die Trennung der Geschlechter immer häufiger eingehalten wurde. Offenbar war diese Entwicklung aber nicht durch das Austragen verbaler oder körperlicher Auseinandersetzungen zu erklären. Aus ethnografischer Sicht lag deshalb der Schluss nahe, dass es das *Haus der Stille* selbst sein musste, dass als soziales Artefakt eine Wirkung auf die Nutzerinnen und Nutzer ausübt, genauer: seine räumliche Organisation. Wie die Herstellung der Geschlechtertrennung durch die räumliche Organisation des *Haus der Stille* funktioniert, ist deshalb eine der Frage, welche ich im Verlauf dieser Arbeit klären werde. Es stellte sich jedoch schon während der ersten Erhebungsphase heraus, dass ich, um die Ordnung der Geschlechter verstehen zu können, auch die allgemeine soziale Ordnung im *Haus der Stille* besser verstehen musste. Statt mich also weiter allein auf die Geschlechtertrennung zu konzentrieren, versuchte ich mich im Verlauf der Feldforschung auch für andere dort anzutreffende Phänomene einer sozialen Ordnung und nicht zuletzt für Unvorhergesehenes zu öffnen. Ich begann immer mehr die Geschlechtertrennung als Musterbeispiel für die allgemeine „Lösung von Handlungsproblemen und der Handlungskoordination“ (Breidenstein/ Hirschauer/ Kalthoff/ Nieswand 2013: 33) im *Haus der Stille* zu begreifen. Da sich in dieser Phase aber nicht alle Fragen klären ließen und in ihr kaum eine verbale Kommunikation[11] mit Anwesenden stattfand, entschloss ich mich, in eine zweite, größere Feldphase einzutreten. Diese unterschied sich von der ersten Erhebungsphase vor allem durch mein Bemühen zahlreiche ethnografische Interviews zu führen.

11 Das Problem der verbalen Kommunikation wird im Kapitel „Die Nutzung des *Haus der Stille*“

Diese fanden meist vor dem *Haus der Stille* statt. Die daraus hervorgegangenen sieben informellen Interviews, die ich mit Männern und Frauen verschiedener Religionszugehörigkeiten geführt habe, habe ich *Gespräche im Schatten der Stille* genannt. Ziel war es, meine Fragen bezüglich der sozialen Ordnung durch „das Wissen der Interviewten“ (Knoblauch 2003: 117) zu beantworten. Vor allem die Gespräche mit weiblichen Personen waren dabei von besonderer Bedeutung, da sich der Zugang zum Frauenraum für mich als Mann besonders schwierig gestaltete. Zwar verbrachte ich auch viele Stunden in der Galerie, doch wurden die Vorgänge dort durch meine Anwesenheit dermaßen stark beeinflusst oder verändert, dass mir der Blick auf die vielen Aspekte des dortigen Alltags weitgehend verstellt blieb[12]. Ein Großteil der Beobachtungen und Annahmen über das *Haus der Stille* stammen daher aus dem Haupt- bzw. Männerraum[13].

Meine primäre Methode der Datenerhebung war die Teilnehmende Beobachtung[14]. Während meiner Präsenz im Feld sind über 50 Protokolle und Feldnotizen, 35 ethnografische Memos, sowie das Material aus 7 Interviews entstanden[15]. Dabei ist zu erwähnen, dass sich das gesamte Material nur auf die regulären Öffnungszeiten des *Haus der Stille* bezieht. Von acht bis achtzehn Uhr steht der Frankfurter *Raum der Stille* allen Mitgliedern der Universität offen. Danach finden verschiedene Veranstaltungen von Einzelpersonen oder Gruppen statt, die geschlossen[16] oder auch

---

ausführlich erörtert.

12 Abgesehen von den Problemen, die mir die Geschlechtertrennung bei der Erhebung von Daten mir bereitete, stellte der Feldzugang keine Schwierigkeit da. Das Feld ist allen Studierenden, also auch mir, frei zugänglich. Zudem kann man im *Haus der Stille* jeder Individuellen Tätigkeit nachgehen, also auch herumsitzen und Beobachtungen anstellen. Zunächst stellte ich offene Beobachtungen an, da sich aber manche Menschen von Stift und Papier etwas irritiert zeigten, ging ich später immer häufiger zu einer nicht offenen Erhebung über. Dies zeigte sich vor allem im Frauenraum als richtig heraus. Auf Fragen über den Grund meiner Anwesenheit antwortete ich jedoch immer offen und ehrlich. Ich erklärte also, dass ich Soziologie studiere und meine Bachelor-Arbeit über das *Haus der Stille* schreibe. Dies wurde überwiegend positiv aufgenommen.

13 Der einzig adäquate Umgang mit dieser Problematik scheint die Reflexion auf diese Leerstelle zu sein.

14 Die Teilnehmende Beobachtung „stiftet die soziale Form, in der alle möglichen Daten erst gewonnen werden“ (Breidenstein/ Hirschauer/ Kalthoff/ Nieswand 2013: 34).

15 Im Verlauf des Schreibprozesses dieser Arbeit habe ich mich dazu entschieden, alle verwendeten Beobachtungen aus dem Feld direkt in den Fließtext einfließen zu lassen. Dieses Vorgehen scheint mir sowohl für Lesefluss und Lesegenuss, als auch für die Verständlichkeit der Argumentation dienlich und damit legitim zu sein.

16 Hier wäre das *Campus Gebet* der *Jesus Disciple Movement* am Dienstagabend zu nennen.

offen[17] sein können. Die Fokussierung bzw. Einschränkung scheint aus zwei Gründen angebracht. (1) Einerseits würde die Beobachtung und Analyse aller dieser verschiedenen Gruppenveranstaltung den Rahmen einer Bachelor-Arbeit sprengen. (2) Andererseits scheinen diese Veranstaltungen zudem wenig über den multireligiösen Charakter des *Haus der Stille* auszusagen. „Bei einem multireligiösen Raum im strikten Sinne handelt es sich nur um einen Raum, der von Menschen aller religiösen Überzeugungen und spiritueller Bedürfnisse gleichzeitig und gleichberechtigt genutzt werden kann und soll“ (Schröder 2015: 27). Die Gruppenveranstaltungen hingegen sind zumeist klar einer bestimmten religiösen oder spirituellen Gruppierung zuzuordnen. Für die Untersuchung des *Haus der Stille* als interreligiös genutzter Raum erscheinen sie daher nicht besonders relevant. Nach diesen Überlegungen zum Untersuchungsgegenstand, zur methodischen Herangehensweise sowie zum räumlichen und zeitlichen Rahmen der Erhebung, gilt es nun noch die Fragestellung schärfer zu formulieren. Diese könnte im Kontext dieser Arbeit wie folgt formuliert werden: Wie funktioniert und organisiert sich der interreligiöse Begegnungsort im *Haus der Stille* in der alltäglichen Praxis der Nutzerinnen und Nutzern? Diese Frage geht zwar weiter als die oben erwähnten journalistischen Zugänge zum Thema, als Ausgangspunkt für die empirische Forschung bleibt sie jedoch ihrerseits zu allgemein. Insofern die erste Aufgabe einer guten Ethnografie darin besteht, die richtigen Fragen an das Feld zu stellen, wird der Formulierung und Präzisierung der Forschungsfrage im Folgenden ein eigenes Kapitel gewidmet.

2. Zur praktischen Organisation eines interreligiösen *Raums der Stille*

Wie bereits in der Einleitung angedeutet, ist die praktische Organisation eines interreligiösen *Raums der Stille* in vielfacher Hinsicht mit Schwierigkeiten verbunden. Besonders zwei Momente sind hierbei zu berücksichtigen, durch die sich interreligiöse Begegnungsräume grundsätzlich von anderen öffentlichen Räumen unterscheiden.

17 Zum Beispiel das *Taizé-Gebet*, das von Studierenden selbst organisiert wird, am Donnerstagabend.

(1) Zunächst ist davon auszugehen, dass hier Religion[18] eine Relevanz erhält, die ihr in den meisten anderen öffentlichen Räumen fehlt bzw. dort verloren gegangen ist[19]. Individuen, die sich in eine interreligiöse Situation begeben, setzen sich spezifischen Problemen aus: So kann die religiöse Dimension eines Raumes gängige Verhaltensweisen in der Öffentlichkeit sowie ihre sozialen Deutungsmuster überlagern. Wird das an den Tag gelegte Verhalten gemeinhin als negativ oder sozial unerwünscht eingeschätzt, so erhält dieses im interreligiösen Kontext als Verletzung oder Missachtung religiöser Gefühle eine zusätzliche negative Bedeutung, die von betroffenen Personen auch als besonders unangenehm erfahren werden kann. Wird zum Beispiel jemand im öffentlichen Raum angerempelt, so entschuldigt oder erklärt sich der oder die Schuldige schnell. Beide Beteiligten versuchen die Situation so schnell wie möglich hinter sich zu lassen und weiter ihrer Wege zu gehen. Im *Haus der Stille* hat so ein alltäglicher körperlicher Kontakt aber eine weitere Bedeutungsebene als nur die Verletzung des persönlichen Raums. Dies wird beispielsweise mit Blick auf die muslimische Gebetspraxis deutlich. Wird ein Mann nach seiner rituellen Waschung von einer Frau berührt, so muss dieser seine rituelle Waschung wiederholen. Die Unannehmlichkeit besteht also nicht nur im bloßen Körperkontakt, sondern auch in einer rituellen oder religiösen Verunreinigung. Auf einen Fauxpas dieser Art können zumindest theoretisch harte Sanktionen folgen. Die schlimmste mögliche Deutung eines solchen Übertritts wäre, dass er durch Intoleranz gegenüber religiösen Gefühlen motiviert ist[20]. Dies kann im Extremfall zum Ausspruch eines Hausverbots und damit zum Ausschluss aus dem gemeinsamen

18 Für den Begriff Religion sind in der vorliegenden Arbeit zwei Dimensionen relevant. Zum einen wird damit ein objektives Geltungssystem einer Glaubensgemeinschaft mit entsprechender Theologie und kulturellen Praktiken angesprochen, zum anderen aber die subjektive Religionszugehörigkeit von Individuen, die sich sowohl in der Eigen- als auch in der Außenwahrnehmung mit gesellschaftlichen Statuskategorien wie der Ethnie oder der geographischen Herkunft vermischen kann.

19 Die verschiedenen Statuskategorien können jedoch nicht alleinstehend betrachtet werden. Sie bilden ein „Raster sich überschneidender Linien“ (Goffman 2001a: 93). Vor allem die Kategorie des Geschlechts erfährt durch die Betonung des Religiösen, ebenfalls einen Bedeutungszuwachs.

20 Während kleinere Fehltritte in den meisten profanen Feldern der Öffentlichkeit lediglich dazu führen, dass die betreffende Person als unhöflich oder unverschämt bezeichnet wird, verhält es sich in sakralen oder religiösen Feldern anders. Verletzt eine Person religiöse Normen oder Gefühle, besteht die Gefahr nicht nur als unhöflich, sondern zugleich als intolerant wahrgenommen zu werden.

interreligiösen Raum führen[21].

(2) Zum anderen potenziert sich die eben beschriebene Gefahr, religiöse Territorien des Selbst zu verletzten, in einer interreligiösen Situation, insofern hier eine Vielzahl verschiedener religiöser Normen parallel und gleichzeitig existieren. „[J]edes heilige Ding von einer Bedeutung bildet ein Organisationszentrum, um das eine Gruppe von Überzeugungen und Riten oder ein Sonderkult kreisen“ (Durkheim 1994: 67). Weil jede im interreligiösen Raum anwesende Person streng genommen ein eigenes Organisationszentrum ausbilden kann, wenn es sich als Teil einer heiligen Gemeinschaft begreift, werden die religiösen Riten in Kombination für alle Anwesenden zu einem „weitgespannte[n] Netz von Stolperdrähten“ (Goffman 1982: 152) um die jeweiligen Territorien des Selbst[22].

In interreligiösen Begegnungsräumen treffen also Individuen aufeinander, die unterschiedliche Glaubensvorstellungen vertreten und unterschiedlichen rituellen Handlungen nachgehen. Vor allem wenn sich rituelle Handlungen widersprechen oder sich in ihren Ansprüchen auf den interreligiösen Raum überlagern, ist wie eingangs erwähnt, zunächst davon auszugehen, dass eine Vielzahl an Konflikten entsteht. Während die wissenschaftliche Literatur über *Räume der Stille* ausschließlich interreligiöse Konfliktursachen betrachtet, sei an dieser Stelle schon auf die Tatsache verwiesen, dass es durchaus und vor allem andere Ursachen für Konflikte gibt. So sind z.B. die Konflikte um die Einrichtung und Einhaltung einer religiösen Geschlechtertrennung, nicht nur auf die Kategorie der Religionszugehörigkeit zu reduzieren. Die Geschlechtertrennung kann als religionspolitischer Gegenstand zwar auch eine Frage zwischen Christen und Muslimen sein, als soziale Praxis aber ist sie primär eine Frage zwischen Frauen und Männern. Es sind daher bei der Analyse von *Räumen der Stille* immer auch andere Statuskategorien, vor allem die Kategorie des Geschlechts, mit einzubeziehen. Wie

21 Diese Information stammt aus einem Gespräch mit dem für das *Haus der Stille* zuständigen Pfarrer.

22 „Territorien weisen verschiedene Arten der Organisation auf“ (Goffman 1982: 55). Goffman unterscheidet prinzipiell drei Arten der Territorien des Selbst. Es gibt ortsgebundene, situationelle und egozentrische Territorien, wobei er sich selbst vorrangig mit dem situationellen und dem egozentrischen Territorium beschäftigt. Den Begriff des Territoriums entlehnt er der Ethnologie. Dies „erscheint deshalb angemessen, weil dieser Anspruch keine deutlich unterschiedene und partikulare Sache betrifft, sondern eher einen Bereich von Dingen […], und weil die Grenzen des

oben beschrieben, haben diese Konflikte stets eine individuell-subjektive und eine kollektiv-objektive Seite, die sich gegenseitig verstärken können. Im Gegensatz dazu kommen in anderen Räumen der Öffentlichkeit vor allem individuelle Konflikte zum Tragen, deren Aufladung durch religiöse, ethnische oder andere soziale Deutungsmuster und kollektive Ansprüche eine eigene semantische Leistung verlangen. Dies folgt laut Goffman einem gesellschaftlichen Konzept in der Organisation öffentlicher Räume. „Das Problem, denselben physikalischen Raum als Rahmen für mehr als einen sozialen Anlass und damit als Ort zu verwenden, der mehr als einen Komplex von Erwartungen zu erfüllen hat, ist der Gesellschaft bekannt, und deswegen beugt sie ihm vor“ (Goffman 2009: 37). Während potentiell konflikthafte Überlagerungen kollektiver Interessen und Nutzungsansprüche also in der Regel gesellschaftlich vermieden werden, gehören sie in multireligiösen *Räumen der Stille* zum Konzept. Dies, so lautet eine Arbeitsthese der vorliegenden Untersuchung, stellt die interne Organisierung dieser Räume vor große Herausforderungen und kann zu einem existenziellen Problemen werden, wie am Beispiel der TU Dortmund dargestellt wurde.

Das *Haus der Stille* in Frankfurt scheint von solch schwerwiegenden Problemen frei zu sein. Wohl auch deshalb gilt „[d]as Frankfurter Modell […] als Vorbild“[23] für andere *Räume der Stille*. Joachim Valentin, Mitglied des vereinseigenen Kuratoriums, erklärt diesen Erfolg durch „[e]ine freundliche, aber klare Kontrolle“[24]. Diese eher unkonkrete Aussage erscheint auf den ersten Blick wenig überzeugend. Wie sieht die Kontrolle aus? Und die Einhaltung welcher Regeln soll überhaupt kontrolliert werden? Die Skepsis gegenüber dem Postulat der erfolgreichen Kontrolle konnte auch in der Feldforschung nicht beseitigt werden. Im Gegenteil waren unmittelbare, d.h. persönliche Kontrollmaßnahmen in den drei Monaten im Feld nicht zu beobachten[25]. Eine Kontrolle durch Kuratorium oder Verein erscheint zur Befriedung

---

Bereichs gewöhnlich von dem Ansprucherhebenden bewacht und verteidigt werden“ (ebd. 54f).

23 Online unter URL: http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/haus-der-stille-an-goethe-uni-offen-fuer-alle-religionen-14160771.html [Stand: 18.10.16].

24 ebd.

25 Dass der Kontrollanspruch mehr den Wunsch der Verantwortlichen ausdrückt als die soziale Realität, wird an der Aussage des zuständigen Pfarrers, Eugen Eckert, deutlich. So sei ihm besonders wichtig, „dass [...] Deutsch gesprochen wird“, (ebd.). Würde dieser Regelanspruch tatsächlich auf seine Einhaltung kontrolliert, so wäre die Situation dort sicherlich konfliktreicher.

oder Lösung der möglichen Konflikte im *Haus der Stille* zudem praktisch kaum realisierbar[26]. Auch kann die Hausordnung, in welcher Toleranz und Pluralität verankert sind, kaum das friedliche Miteinander erklären, insofern auch andere *Räume der Stille* über entsprechende Hausordnungen verfügten, ohne dass dies diejenigen Konflikte verhindert hätte, die letztlich zur Schließung führten[27]. Will man also wirklich verstehen, wie im *Haus der Stille* mit potentiell existenziellen Problemen umgangen wird, d.h. wie die interreligiöse Situation und der interreligiöse Raum praktisch organisiert werden, so reicht der Verweis auf die geltende Hausordnung und auf die Aussagen des Kuratoriums keineswegs aus. Letztere stellen lediglich normative Ansprüche einer eher außenstehenden Gruppe dar, denen der Charakter eines frommen Wunsches deutlich anzumerken ist. Allerdings sagen sie nichts über die konkreten Umgangsformen und diejenigen Normen im *Haus der Stille* aus, die sich erst in der sozialen Praxis der Nutzerinnen und Nutzer manifestieren[28]. Die präzisierte Forschungsfrage dieser Arbeit muss also lautet: Wie organisieren die verschiedenen Individuen die Nutzung eines interreligiösen *Raums der Stille* auf weitgehend friedliche und damit erfolgreiche Weise? Dabei wird ein besonderer Fokus auf der Organisation der Geschlechtertrennung liegen. Anhand dieser Problematik soll dann die allgemeine und konkret wirksame soziale Ordnung des *Haus der Stille* analysiert werden.

Wie bereits angedeutet, orientiert sich die Untersuchung theoretisch an den zentralen Schriften Erving Goffmans[29]. Dessen Analysen der Interaktion im öffentlichen Raum bilden das begriffliche Instrumentarium und gleichermaßen die inhaltliche Kontrastfolie zur Beschreibung der Interaktion im interreligiösen Raum. Unterstützt

---

Denn während der dreimonatigen Feldforschung gehörte zu den durchgängigen Ergebnissen der Beobachtungen, dass kaum jemand im *Haus der Stille* Deutsch spricht.

26 Eine Fachkraft in Vollzeit, die sowohl im Erkennen als auch im Lösen von interreligiösen Mikrokonflikten geschult ist, dürfte den Trägerverein des *Haus der Stille* durchaus vor eine finanzielle Herausforderung stellen. Gleichzeitig besteht die Gefahr, dass eine persönliche Kontrolle durch Außenstehende den sozialen Verkehr im *Haus der Stille* zwar gerechter gestalten würden, diesen jedoch gleichzeitig zum Erliegen bringen würde.

27 So gab es auch an der TU Dortmund eine Nutzungsordnung für den *Raum der Stille*, in dem die Werte der Toleranz und der Pluralität schriftlich niedergelegt waren.

28 Dabei werden uns vor allem die Überlegungen des „*Theorie* of co-presence“ (Knoblauch 2001: 33), Erving Goffman, und die Raumsoziologie Martina Löws begleiten.

29 1. Das Individuum im öffentlichen Austausch – Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung (1982)
2. Interaktion im öffentlichen Raum (2009)

werden Goffmans Analysen sozialer Räume, durch die raumsoziologischen Überlegungen von Martina Löw. Nutzt Goffman den Raum vorwiegend als abstrakte Metapher für den Handlungsrahmen sozialer Praktiken, beschäftigt sich Löw mit konkreten, d.h. materiellen Räumen, die auch durch die physische Materialität ihrer Nutzerinnen und Nutzer geprägt sind. Raum umfasst in diesem Sinne „eine relationale (An)Ordnung von Körpern, welche unaufhörlich in Bewegung sind, wodurch sich die (An)Ordnung selbst ständig verändert“ (Löw 2015: 131)[30]. Insofern sich, so eine Arbeitsthese meiner weiteren Forschung, die öffentliche Ordnung im *Haus der Stille* durch seine stetige Nutzung in einer spezifischen räumlichen Anordnung artikuliert, erscheint die theoretische Engführung von Goffmans Analyse öffentlicher Ordnung mit der zeitgenössischen und genuin raumsoziologischen Perspektive Löws als besonders geeignet, um die Leitfrage nach der Organisation des Raums im *Haus der Still* durch seine Nutzerinnen und Nutzer am empirischen Beispiel der Geschlechtertrennung zu verfolgen.

Zur Beantwortung der Forschungsfrage sind zunächst die wichtigsten Koordinaten für die empirische Forschung und ihren Gegenstand zu benennen, die zugleich die einzelnen Schritte der folgenden Untersuchung abbilden. So soll im ersten Kapitel "Die materielle Gestalt des Haus der Stille" der Ort des Geschehens in seiner räumlichen Dimension beschrieben werden, um den Leserinnen und Lesern die besondere Beschaffenheit der Architektur, des Standortes und der Inneneinrichtung vor Augen zu führen. Diese sind auch im weiteren Verlauf der Arbeit im Hinterkopf zu behalten. Im darauf folgenden Kapitel „Die Nutzung des Haus der Stille“ geht es um die Frage, wer das *Haus der Stille* auf welche Weise nutzt und welche Aneignungsprozesse damit einhergehen. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass die verschiedenen Akteurinnen und Akteure in sozialen Situationen den institutionalisierten Raum und seine Ordnung selbst hervorbringen und verändern können. In „Raumsynthese als Voraussetzung der Geschlechtertrennung“ wird anschließend untersucht, wie soziale Situationen gerahmt und Räume synthetisiert

---

3. Interaktion und Geschlecht (2001)

30 „Durch den Begriff der ‚(An)Ordnung‘ mit der hier gewählten Schreibweise wird betont, daß Räume sowohl eine Ordnungsdimension, die auf gesellschaftliche Strukturen verweist, als auch eine Handlungsdimension, das heißt der Prozeß des Anordnens, innewohnt“ (Löw 2015: 131)

werden. Damit sind vor allem Definitionen des Raumes durch die ihn nutzenden Akteurinnen und Akteure angesprochen, die einen starken Einfluss auf die Formulierung und Verteilung bestimmter Nutzungsansprüche haben. Wie noch zu zeigen sein wird, entstehen aus den unterschiedlichen und widersprüchlichen Situations- oder Raumdefinitionen, sowie den unterschiedlichen Praktiken im Raum selbst zahlreiche potentielle Konfliktfelder. Erst auf Basis dieser allgemeinen Beschreibung wird eine tragfähige, empirisch gestützte Auseinandersetzung mit den „Nutzungskonflikten im Haus der Stille“ zu führen sein. Dabei geht es zunächst lediglich darum, mögliche Konfliktursachen und die Möglichkeiten der Konfliktführung zu beschreiben. Im fünften Kapitel „Die permanente (Re-)Organisation der Geschlechtertrennung “ geht es darum, wie das beobachtete Problem der Geschlechtertrennung in konkreten Konfliktsituationen bearbeitet wird. Dieses Problem war auch und gerade im Frankfurter *Haus der Stille* von Beginn der Planungen an vorprogrammiert. Das sechste Kapitel „Fazit: Zur muslimisch dominierten Raumorganisation im Haus der Stille"“ stellt abschließend das Fazit dieser Arbeit dar.

Der Anstoß für das Projekt war, so lautet die Einschätzung des ehemaligen Universitätspräsidenten Rudolf Steinberg[31], die „Schwierigkei[t] muslimischer Universitätsmitglieder […] einen Platz für ihre Gebete zu finden“ (Steinberg 2015: 149). Diesem Problem sollte mit einem eigens dafür errichteten Gebäude Abhilfe geschaffen werden[32]. Man entschied sich für „einen neuen Gebetsraum“ (ebd. 149), der allen Mitgliedern der *Goethe Universität* offenstehen und von eindeutigen religiösen Symbolen frei sein sollte. Wie sieht nun dieser neue Gebetsraum aus?

2.1 Die materielle Gestalt des *Haus der Stille*

Dieser Frage widmet sich dieses Kapitel. Der amerikanische Anthropologe James

31 Rudolf Steinberg war in seiner Funktion zudem Vorsitzender des Kuratoriums für das *Haus der Stille*. In seiner Amtszeit wurde das *Haus der Stille* gegründet. (vgl. Steinberg 2015: 151).

32 Diese Annahme deckt sich auch mit dem Befund Matthias', der sich in seiner Masterarbeit mit dem Entstehungsprozess von *Räumen der Stille* an deutschen Universitäten befasst hat. Ihm zufolge war das „Bedürfnis nach Stille in der heutigen Gesellschaft kein expliziter Grund für die Einrichtung “ (Matthias 2015: 141).

Spradley stellt das „physical setting“ (ebd. 40) als die Basis einer jeden sozialen Situation dar. Es scheint daher sinnvoll die Beschreibung des physical settings, der sozialen Situationen vorauszuschicken. Anders als Spradley, der den Raum primär als den Ort des Geschehens beziehungsweise als passives Objekt von Handlungen und Akteuren begreift (vgl. Spradley 1980: 82f), betont Löw, dass Räume „eine eigene Wirkung im Kontext menschlicher Nutzung“ (Löw 2015: 138) entfalten. Die Materialität eines Raumes kann gewisse Handlungen ermöglichen und fördern, während sie andere behindert oder verhindert (ebd. vgl. 166). Löw verweist damit auf eine „Ordnungsdimension“ (ebd. 131) von materiellen Räumen. Dies ist unter anderem deswegen von Bedeutung, weil davon auszugehen ist, dass sich das *Haus der Stille* eben nicht zuletzt auch in seiner Architektur von anderen *Räumen der Stille* signifikant unterscheidet. Statt nun jedoch die Beschreibung aus der Perspektive der beiden Architekten Ludwig Karl und Markus Probst nachzuerzählen, sollen die räumlichen Begebenheiten in einem ersten Rundgang durch das Feld aus der Perspektive einer Nutzerin oder eines Nutzers erschlossen bzw. beschrieben werden. Die ethnografische Raumbeschreibung sowie das beigefügten Bildmaterial soll es den Leserinnen und Lesern ermöglichen, den Raum in ähnlicher Weise zu erfahren, wie er sich mir selbst bzw. anderen Nutzerinnen und Nutzern darstellt. Dabei ist der zunächst durchweg subjektive Erfahrungsgehalt des Autors in Rechnung zu stellen. Der folgenden Argumentation dient er zudem als grobe räumlichen Orientierung[33] im *Haus der Stille.*

> Ich umrunde zunächst das *Haus der Stille.* Es hat die Form eines abgerundeten Dreiecks, seine Fassade besteht aus Holz. Schon durch sein Äußeres grenzt es sich von seiner Umgebung, die aus massiven und großen Steinbauten besteht, ab. Nach einer Runde betrete ich das Haus. Die Eingangstüre, an der zahlreiche Plakate befestigt sind, fällt krachend hinter mir ins Schloss. Eine unpraktische Tür für einen *Raum der Stille*. Sie ist viel zu schwer und fällt ungebremst und nicht gerade still ins Schloss. Nun stehe ich im Flur. Auf der rechten Seite befindet sich eine Holztreppe nach oben. Auf der linken Seite ist ein relativ schmaler Durchgang, an dessen Ende sich eine weitere Glastür befindet. Ich gehe erst einmal einige Schritte gerade aus.

33 Neben der subjektiven Beschreibung soll auch der Grundriss des *Haus der Stile* der besseren Orientierung dienen. Siehe dazu im Anhang „1. Abbildung: Grundrisse des *Haus der Stille*“.

Auf der linken Seite befindet sich ein kleiner Einbauschrank. Ich öffne die beiden Türen. Im Schrank befinden sich vor allem Gebetsteppiche, lange Röcke und Kopftücher. Manche sind fein säuberlich zusammengelegt, andere hingegen eher schlampig. Zudem sind mehrere Bücher im Schrank gelagert. Es befinden sich dort mehrere Fassungen des *Korans* und der *Sunna*, auf Arabisch wie auch auf Deutsch. Zudem gibt es eine Version des *Neuen Testaments* und eine des *Alten Testaments*. Im untersten Fach befinden sich zahlreiche Gebetsbänke. An einem Regalbrett befindet sich ein kleiner Zettel, der darum bittet, die Utensilien nach dem Gebrauch wieder ordnungsgemäß zu verstauen. An der Innenseite der linken Türe ist ein weiterer Zettel angebracht. Auf dem Zettel befindet sich ein „Waschliste [für] Gebetsteppiche", in die sich die „Geschwister im Islam" eintragen sollen. Die Waschliste wurde von der Islamischen Hochschulgruppe (IHG) aufgehängt. Auf der Innenseite der rechten Schranktüre ist ein Schaubild angebracht, auf dem der Grundriss des *Haus der Stille* abgebildet ist. Mit einem roten Dreieck ist die „Gebetsrichtung im Haus der Stille" markiert. Nachdem ich den Einbauschrank ausführlich begutachtet habe, setzte ich die Erkundungstour fort. Ich gehe also weiter Richtung Glastür. Wenn man den Blick nun nach rechts wendet, sieht man eine Treppe, die in den Keller führt. Auch diese Glastür fällt donnernd zu. Ich stehe nun in einer kleinen Einbuchtung. Dreht man sich nach links, so kann man nun den ganzen Raum wahrnehmen[34]. An den Wänden des abgerundeten Dreiecks stehen massive Holzbänke. Mitten im Raum stehen drei ebenfalls massive Holzhocker. In Relation zu seiner Fläche und der Höhe der Wände wirkt er auch aufgrund der sparsamen Möblierung sehr leer. An der Wand direkt gegenüber dem Eingangsbereich ist ein Kunstwerk befestigt. Dieses besteht aus zwölf vergoldeten, viereckigen Tafeln. In der gegenüberliegenden Wand sind zwei Wandschränke eingebaut. In ihnen befinden sich Stühle und ein Feuerlöscher. An derselben Wand ist ein weißes Pult aufgestellt, auf dem ein Buch mit der Aufschrift „Gästebuch" liegt. In der Wand, die laut dem Hinweisblatt im Einbauschrank in Richtung Mekka liegt, befindet sich eine Notausgangstüre. Der Raum wird durch zwei nach innen versetzte Fenster, die auf Höhe des ersten Stocks liegen, sehr dezent beleuchtet. Die hoch liegenden Fenster machen es unmöglich, dass das *Haus der Stille* von außen eingesehen werden kann. Bei guten Lichtverhältnissen wie jetzt, wirkt die natürliche Beleuchtung freundlich. Die durch die Beschaffenheit der Fenster entstehenden Farben empfinde ich als relativ warm. Ich verlasse nun den Hauptraum und gehe die Holztreppe nach oben. Dort angekommen kann ich den gesamten Hauptraum einsehen. Die beiden Räume sind also nicht vollständig voneinander getrennt. Ich

34 Siehe dazu im Anhang „2. Abbildung: Hauptraum".

> drehe mich noch einmal nach links, und sehe einen relativ schmalen Gang, der am Ende etwas breiter wird[35]. Dort steht ein einzelner Holzhocker, sonst nichts. Es gibt drei kleine Türchen in der Wand. Öffnet man sie, entsteht ein kleines, vergittertes Fenster. Die Galerie ist wesentlich kleiner als der untere Raum und kaum durch die beiden großen Fenster beleuchtet. Mehr gibt es in der Galerie nicht zu sehen. Ich gehe also in den Keller. Am Anfang der Treppe in den Keller ist an der linken Wand ein kleines Schildchen angebracht, das auf die „Toiletten und Waschräume im Untergeschoss" hinweist. Im Keller verliert das *Haus der Stille* für mich seinen Charme. Alles wirkt hier sehr funktional und eher kühl[36]. Von den sechs Räumen, die es im Keller gibt, sind lediglich vier geöffnet. Die beiden verschlossenen Räume sind ein Technik- und ein Lagerraum. Die geöffneten Räume sind wie auf dem Schild beschrieben die Toiletten und Waschräume. Es gibt je einen Waschraum und eine Toilette für Männer und Frauen. Zudem befinden sich neben den Türen jeweils Schilder mit der Raumbeschreibung. Die Toiletten sehen aus, wie die meisten öffentlichen Toiletten. In den Waschräumen befindet sich ein relativ langes Waschbecken mit drei Wasserhähnen auf Fußhöhe. Davor liegt ein kleiner Badevorleger. Nun gibt es nichts mehr zu sehen. Ich verlasse das *Haus der Stille*.

Nun ist es in der Tat der Fall, dass sich aus dieser Beschreibung wenig über die konkreten Praktiken im *Haus der Stille* sagen lässt. Dennoch bietet die ethnografische Raumbeschreibung mehr als die bloße Orientierung der „zentralen Lokalität" (Breidenstein/ Hirschauer/ Kalthoff/ Nieswand 2013: 47). Vergleicht man die materielle Dimension des Frankfurter *Raums der Stille* mit dem der TU Dortmund kann man einiges über unterschiedliche Handlungsressourcen und Handlungsmöglichkeiten erfahren. Drei architektonische Besonderheiten des *Haus der Stille* sind mir bei meiner ersten ausführlichen Begehung des *Haus der Stille* aufgefallen: (1) Der Frankfurter *Raum der Stille* ist zweigeteilt. Im Erdgeschoss befindet sich der große Hauptraum des *Haus der Stille*. Im ersten Stock befindet sich eine kleine Galerie. Dies ermöglicht es muslimischen Männern und Frauen, räumlich getrennt voneinander zu beten[37]. (2) Ein Einbauschrank im Flur dient der

35 Sieh dazu im Anhang „3.Abbildung: Galerie".

36 Im Verlauf unserer Forschung wird sich dieser architektonische Bruch als passende Metapher für das Haus der Stille herausstellen. Das Fundament ist funktional.

37 Auch wenn Steinberg leugnet, dass damit beabsichtigter Weise „der Segregation der Geschlechter Vorschub" (Steinberg 2015: 154) geleistet würde. Nicht nur widersprüchliche Äußerungen aus dem Verein selbst, lassen an dieser Aussage zweifeln. Es stellt sich auch die Frage, wieso man

Aufbewahrung ritueller Gebetsutensilien vor Ort. Damit soll verhindert werden, dass religiös eindeutig besetzte Gegenstände im Raum verteilt herum liegen und die religiöse Neutralität des *Raums der Stille* gestört wird. So hat die Lagerung von rituellen Gegenständen in den *Räumen der Stille* an einigen Hochschulen bereits zu Konflikten geführt[38]. (3) Auch mit der Einrichtung von rituellen Waschräumen sollten von Beginn an Konflikte um die Benutzung der öffentlichen WCs vermieden werden, wie sie in anderen Städten zu Tage traten. Nachdem nun ein grober Überblick über die Architektur des *Haus der Stille* gegeben wurde, gilt es im Anschluss zu beschreiben, wie dieser Raum tatsächlich genutzt wird. Dabei wird im folgenden Kapitel zunächst das offiziell erklärte Nutzungsziel mit der tatsächlichen Nutzung im universitären Alltag konfrontiert, um sich von irreführenden Annahmen zu befreien. Davon ausgehend werden die hier tragenden Handlungen des interreligiösen Umgangs anhand von Felderfahrungen in ihrer raumsoziologischen Dimension erfasst. So sollen erste praktische Anhaltspunkte und entsprechende analytische Kategorien für die Organisation des Raumes im *Haus der Stille* erarbeitet werden, um im weiteren Verlauf zu einer detaillierten Analyse der Nutzertypen und der verschiedenen Nutzungsweisen im *Haus der Stille* überzugehen.

2.2 Die Nutzung des *Haus der Stille*

In Bezug auf die Feldforschung ist zunächst eine deutliche Diskrepanz zwischen dem offiziell erklärten Ziel und der tatsächlichen Nutzung des Gebäudes festzustellen. So hofft die *Goethe-Universität* durch die Errichtung des *Haus der Stille* „modellhaft zu Toleranz und zu einem vertieften Austausch zwischen den Religionen und Weltanschauungen in Deutschland beizutragen“ (Steinberg 2015: 153). Wohl auch deswegen wird der *Raum der Stille* als „interkultureller Begegnungsort“ (Goethe Universität 05.10.10) bezeichnet.[39] Durch diese und ähnliche offizielle

---

einen Gebetsraum für Muslime schaffen sollte, in dem man nicht nach den religiösen Vorschriften beten darf.

38 Die TU Dortmund sah die „weltanschauliche Neutralität und Vielfalt der Nutzung“ (Online unter URL: http://www.ruhrnachrichten.de/staedte/dortmund/44227-Barop~/Raum-der-Stille-TU-schliesst-Ruheraum-wegen-Geschlechtertrennung;art930,2938401 [Stand: 10.10.16]) durch das Einführen von rituellen Gegenständen gefährdet.

39 Interessant dabei ist zunächst eine diskursive Verschiebung bzw. ein Chargieren zwischen den

Beschreibungen des *Haus der Stille* wurde schon früh die Erwartung geweckt, dass es in dem für mich neuen Raum regelmäßig zu irgendeiner Form des interreligiösen oder interkulturellen Austauschs kommen müsse. Im Laufe des Forschungsprozess musste jedoch festgestellt werden, dass es im Alltag kaum und nur unter sehr spezifischen Umständen zu einer positiven zentrierten, interreligiösen Interaktion[40] kommt. Die meisten Nutzerinnen und Nutzer scheinen vielmehr so sehr in ihr Kern-Engagement[41] versunken zu sein, dass sie für eine interreligiöse Interaktion kaum bzw. überhaupt nicht zugänglich sind. Ihre religiösen Handlungen schließen andere Aktivitäten und Personen[42] notwendig aus. Die religiös Engagierten isolieren sich gegenüber ihrer Umwelt und äußeren Sinneseindrücken. So schließen viele Menschen die Augen beim Beten oder Meditieren. Um auch akustische Reize auszublenden, benutzen manche Besucherinnen und Besucher sogar Ohrstöpsel oder Kopfhörer. Während des islamischen Gebets ist beispielsweise jedes Neben-Engagement unerwünscht oder sogar verboten, wie aus einem *Gespräch im Schatten der Stille* hervorgeht.

Neben der praktischen Schwierigkeit durch das religiöse Engagement zeigen viele Besucherinnen und Besucher des *Haus der Stille* aber auch kein grundsätzliches Interesse an einem Austausch mit anderen Kulturen oder Religionen. Stattdessen besuchen sie den *Raum der Stille* um zu beten, zu meditieren oder anderen in sich geschlossenen Aktivitäten nachzugehen. Die wenigen Anderen, die an einem solchen Dialog interessiert sind, sehen sich durch die Aufforderung zur Stille in ihren Möglichkeiten eingeschränkt:

> Auf die Frage, ob er denn im Haus der Stille schon mit Andersgläubigen ins

---

Begriffen „Religion“, „Weltanschauung“ und „Kultur“, die in der öffentlichen Debatte zwar oft synonym gebrauchst werden, aber mitnichten die gleichen gesellschaftlichen Geltungs- und Gegenstandbereiche umfassen.

40 Zentrierte Interaktionen sind jede Form der Interaktion bei den Personen „offensichtlich […] kooperieren“ (Goffman 2009: 40). Die Aufmerksamkeit liegt auf einem „einzigen gemeinsame Brennpunkt“ (ebd.). Mit dem Zusatz „positiv“ soll ausgedrückt werden, dass es dabei nicht um koordiniertes Meidungsverhalten gehen soll, wie zum Beispiel sich koordiniert auszuweichen.

41 Das Kernengagement beansprucht „den wesentlichen Teil von Aufmerksamkeit und Interesse des Einzelnen“ (Goffman 2009: 59).

42 Eine Ausnahme bildet das islamische Gruppengebet, das im weiteren Verlauf noch einer genaueren Betrachtung unterzogen werden soll. Dieses wird ausführlich im Kapitel *Das islamische Gebet* erörtert.

> Gespräch gekommen ist, antwortet der junge muslimische Mann: „Nein, ich komme hier nur zum Beten hin. Das Haus heißt ja Haus der Stille, da muss man doch leise sein. Es ist irgendwie kein guter Ort um Bekanntschaften zu machen oder über Religion zu diskutieren.“

Diese Aussage bestätigt auch die Beobachtungen aus dem Feld. Während des gesamten Beobachtungszeitraums kam es im *Haus der Stille* nur zu vier positiven interreligiösen Interaktionen. Diese ergaben sich allerdings folgerichtig aus Situationen, in denen lediglich zwei Personen im Raum anwesend waren und sicher gestellt war, dass keine andere Person durch das Gespräch in der Ausübung ihrer Religion gestört wird.

Damit stellt sich Personen, die eine solche soziale Situation betreten, ein Problem: Wie begrüßt man Menschen, die ihre Augen geschlossen haben, in einem Raum, der die Anwesenden zum Schweigen auffordert? Diese Schwierigkeit der sozialen Realität lastet offenkundig schwer auf der proklamierten interreligiösen oder interkulturellen Interaktion im *Haus der Stille*. „Eine Begegnung wird eröffnet, wenn jemand einen Eröffnungszug macht“ (Goffman 2009: 105). Wenn aber schon der Eröffnungszug scheitert, kann nur schwerlich eine Begegnung zustande kommen. Dabei ist die Frage nach der richtigen Begrüßung kein rein technisches Problem. Vielmehr scheinen die meisten Beteiligten geradezu darum bemüht zu sein, die Gefahr „einander ins Gespräch [zu] ziehen" (ebd. 103) zu minimieren. Die meisten Nutzerinnen und Nutzer sind in einen terminlich geplanten und z.T. routinierten Tagesablauf[43] eingespannt und haben daher im universitären Alltag keine Zeit für interkulturellen oder interreligiösen Smalltalk. Die Anwesenden, auch wenn sie an einem Dialog interessiert sind, sind verpflichtet „den Standpunkt des Gegenübers einzunehmen“ (ebd. 119). So kommt es auch im *Haus der Stille* relativ häufig vor, „dass jemand die anderen behandelt, als seien sie überhaupt nicht da, als Objekte, die keines Blickes würdig sind, von tieferem Interesse an ihnen gar nicht zu sprechen"

43 Vor allem viele Muslime, denen fünf Gebetszeiten am Tag vorgeschrieben sind, haben oftmals zwischen zwei Seminaren nur wenig Zeit um zu beten und sind daher besonders gehetzt. Eine junge Muslimin erzählt in einem *Gespräch im Schatten der Stille* folgendes: „Jeden Dienstag um 13.45 laufe ich vom anderen Ende des Campus zum *Haus der Stille*. Auf dem Weg versuche ich noch irgendwie etwas zu essen. Um 14.15 beginnt dann mein nächstes Seminar und ich muss wieder über den ganzen Campus laufen. Nächstes Semester wird es hoffentlich wieder besser, aber

(ebd. 97) [44]. Der Besuch im *Haus der Stille* muss nicht nur erholsam und andächtig sein oder das religiöse Bedürfnis befriedigen. Es muss auch funktional geplant und in einen universitären Tagesablauf integriert werden.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass der zugedachten interreligiösen Nutzung in der sozialen Praxis vier zentrale Probleme entgegen stehen: (1) Der tendenziell abgeschlossene Rahmen der religiösen Handlung; (2) die subjektive Motivation zum Besuch des Hauses; (3) die Vorgabe sich im *Haus der Stille* leise zu verhalten und (4) die in der Regel knapp bemessene Dauer des Aufenthalts im eng getakteten Alltag der Studierenden. Die Gesamtheit dieser vier Probleme macht den spontanen interreligiösen Austausch auf dem Campus nahezu unmöglich.

Obwohl es also kaum zu zentrierten und positiven[45] interreligiösen Begegnungen kommt, scheint es dennoch sinnvoll zu sein, von einem interreligiösen oder multireligiösen Feld bzw. Raum[46] zu sprechen. Schließlich wird der *Raum der Stille* von verschiedenen religiösen und spirituell orientierten oder auch nicht-religiösen Individuen genutzt, die sich zwar kaum im Sinne der Verlautbarungen der *Goethe-Universität* begegnen, dennoch aber miteinander umgehen müssen. Gemeinsam stellt sich ihnen damit die Aufgabe, das begrenzte und geteilte Gut so zu organisieren, dass möglichst alle Nutzerinnen und Nutzer ihren individuellen Motivationen nachgehen können, ohne dabei aneinander zu geraten[47].

Diese weitestgehend friedliche soziale Ordnung, die man im *Haus der Stille* beobachten kann, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die verschiedenen Nutzerinnen und Nutzer durchaus in einem Konkurrenz- und Machtverhältnis zueinander stehen[48]. Dieses resultiert, wie später noch zu zeigen sein wird, aus der

---

im Moment habe ich nur diese 30 Minuten um zu essen und mein Mittagsgebet zu machen."

44 Dies führt, wie wir später sehen werden, zu einer besonderen Betonung des sanktionierenden Blicks.

45 Über negative interreligiöse Rituale, d.h. die Vermeidungsstrategien und Vermeidungstechniken von interreligiösen Interaktionen und vor allem Konflikten wird später ausführlich zu sprechen sein.

46 „Den Begriff des sozialen Raumes verwendet Bourdieu häufig synonym mit dem Begriff des Felds" (Löw 2015: 180f). Da es in dieser Arbeit nicht nur um den metaphorischen oder konstruierten Raum, sondern auch um den konkret-materiellen Raum geht, wird vornehmlich der Begriff des Raums Verwendung finden.

47 „Es geht also darum, gemeinsam einen Raum zu gestalten – und sei es, dass man sich auf ein friedliches Nebeneinander einigt" (Schwar-Boenneke: 2015: 11).

48 „Grundsätzlich ist für Bourdieu das soziale Feld ein Bereich sozialer Kämpfe. Die Akteure streben

Vielzahl an Parteien und Engagements, die denselben Raum für sich beanspruchen und sich in ihren Tätigkeiten gegenseitig behindern können. Wie weiter oben bereits angedeutet, wird im alltäglichen Umgang im *Haus der Stille* auch um „das Anrecht, nämlich die Berechtigung, das Gut zu besitzen, zu kontrollieren, zu gebrauchen oder über es zu verfügen“ (Goffman 1982: 54) konkurriert. Der Erfolg mit dem eine Partei ihr „Anrecht geltend macht“ (ebd.) hängt von unterschiedlichen Faktoren ab. Ein Artikel von Lilith Becker, in dem auch die Studierendenpfarrerin Ruth Habermann zu Wort kommt, kann diesen Sachverhalt für das *Haus der Stille* verdeutlichen.

> „»Von Anfang an kamen junge Frauen zu mir, die von betenden, muslimischen Männern auf die Galerie geschickt wurden«“, erzählt Ruth Habermann. Ihr wurde sehr deutlich, wie unsicher sich viele Christen über ihre theologische Tradition sind: „»Die Studis kamen zu mir und fragten mich: »Was sollen wir denen sagen? Wo steht etwas über Gleichberechtigung in der Bibel? « Eine junge Frau habe sich mitten in den Raum gesetzt und laut das Vater unser gebetet, weil sie sich nicht hinaus schicken lassen wollte“[49].

Interessant ist, wie die junge Frau aus dem Bericht versucht hat, sich gegen die muslimischen Männer durchzusetzen bzw. ihr Anrecht auf freie Platzwahl im *Haus der Stille* geltend zu machen. Nicht etwa durch den Verweis auf die Gleichberechtigung von Mann und Frau, welche im Grundgesetz verankert ist, sondern durch das laute Aufsagen des *Vater unser*, durch die offene Demonstration ihres Glaubens also, versucht sie ihrem Anspruch Legitimität zu verleihen, ganz so, wie es die muslimischen Männer getan haben, als sie sie des Raumes verweisen wollten[50]. Daraus folgt folgende Arbeitshypothese: Wollen sich Akteurinnen und Akteure im Konkurrenzkampf um das begehrte Gut durchzusetzen, greifen sie im *Haus der Stille* auf die Darstellung von Religiosität zurück[51]. Im *Haus der Stille* wird

---

nach den bestmöglichen Positionen auf dem Feld“ (Rehbein/ Saalmann 2014a: 101).

49 Online unter URL: https://www.evangelisch.de/inhalte/4721/05-07-2012/einer-fuer-alle-alle-fuer-einen [Stand: 18.10.16].

50 Es muss angemerkt werden, dass in dieser Konfliktsituation auch die Kategorie des Geschlechts eine zentrale Rolle für den Ausgang gespielt haben dürfte. Es fehlt jedoch das geeignete Material um dies genauer beschreiben bzw. analysieren zu können.

51 „Grundsätzlich ist für Bourdieu das soziale Feld ein Bereich sozialer Kämpfe. Die Akteure streben nach den bestmöglichen Positionen auf dem Feld. Zu diesem Zweck setzten sie alles ein, worüber

das religiöse Bekenntnis selbst zum Mittel der Darstellung oder auch der Durchsetzung von eigenen Interessen. „Bourdieu erkannte“, so Rehbein und Saalmann im Bourdieu Handbuch, „dass in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft unterschiedliche Kapitalformen wertvoll sind und daher unterschiedliche Strategien verfolgt werden müssen“ (Rehbein/ Saalmann 2014b: 136)[52]. Im *Haus der Stille* ist es dementsprechend primär das religiöse Kapital, das Individuen oder auch Gruppen zur „Gestaltung des Feldes“ (ebd.) in die Waagschale werfen[53]. Durch ein religiöses und dabei auch effektives Engagement, d.h. ein als solches erkennbares Engagement, erwirbt das Individuum Kapital. Gleichzeitig wird dieses religiöse Kapital im *Haus der Stille* auch in der religiösen Praxis artikuliert. Das religiöse Kapital lässt die Person als in religiösen Angelegenheiten versiert erscheinen und verleiht ihm somit religiöse Autorität. Die Fähigkeit, religiöses Kapital zu akkumulieren und dieses Kapital auch erfolgreich einzusetzen, ist bei den verschiedenen Individuen aber durchaus unterschiedlich gelagert. Je nachdem, welcher religiösen Praxis eine Person nachgeht, kann es mehr oder weniger Kapital generieren und umsetzen.

Den Beobachtungen und den Berichten aus dem Feld lassen sich an dieser Stelle vier Faktoren zur relativen Bemessung der Kapitalakkumulation in den jeweiligen religiösen Praktiken im *Haus der Stille* bestimmen: (1) Die Sichtbarkeit, d.h. zum einen die physische Anwesenheit wie auch die Sichtbarkeit der religiösen Handlung, (2) die Komplexität des religiösen oder spirituellen Rituals[54]; (3) der intrinsische Antrieb, d.h. die Häufigkeit und Notwendigkeit mit der dem Engagement nachgegangen wird und (4) die Anzahl der praktizierenden Individuen. Jörn

---

sie verfügen und was auf dem Feld zählt“ (Rehbein/ Saalman 2014a: 101).

52 Unter Kapital versteht Bourdieu eine objektive oder verinnerlichte Macht oder Fähigkeit, die soziale Umwelt nach den eigenen Vorstellungen zu bewahren oder zu verändern. Je mehr Kapital eine Person oder Gruppe besitzt, desto größer ist der Einfluss auf die soziale Ordnung in einem spezifischen Feld (vgl. Rehbein/ Saalmann 2014b: 132).

53 Rehbein und Saalmann formulieren die Annahme, dass es für Bourdieu „so viele Formen von Kapital wie Felder“ (Rehbein/ Saalmann 2014b: 138) gebe. Zwar spricht Bourdieu selbst nicht explizit von einem religiösen Kapital, dennoch geht aus seinen Analysen über die Spezifika von Feld hervor, dass es ein solches Kapital geben muss. Rehbein und Saalmann gehen in ihrer Interpretation Bourdieus sogar so weit zu sagen, dass es so „viele Formen von Kapital wie Felder“ (Rehbein/ Saalman 2014b: 138).

54 Im physischen Ritual drückt sich das religiöse Kapital in einer verkörperten Form aus. In Anschluss an Bourdieu könnte man daher vom inkorporierten religiösen Kapital sprechen.

Tiehlmann schließt eine erweiterte Perspektive an Bourdieus Überlegungen zur Analyse des Raums an. Er bezieht zum einen auch „nicht-religiös[e] oder anders-religiös[e] Gruppen“(Tiehlmann 2012: 160) in seine Analyse der religiösen Felder mit ein, wodurch das Analyseraster Bourdieus auch für einen multireligiösen Raum brauchbar wird. Die größere Heterogenität der Akteure und ihrer Praktiken im diesen multireligiöse Feld macht auch eine Erweiterung des Begriffs vom religiösen Kapital nötig. Thielmann schlägt daher vor, eher von spirituellem Kapital zu sprechen. Diese Erweiterung macht auch Phänomene und Praktiken greifbar, die sich nicht explizit auf einen Gott und oder ein bestimmte Kirche beziehen[55].

Für die im Rahmen der Arbeit zentrale Frage nach der praktischen Organisation der sozialen Ordnung im *Haus der Stille* ist, wie eingangs erläutert, aber nicht nur das Nutzungsverhalten der Besucher und Besucherinnen selbst relevant, sondern insbesondere, die damit einhergehende praktische Raumgestaltung. So dienen die eben beschriebenen spirituellen Praktiken in ihrer Konkurrenz um das Gut nicht nur der subjektiven Akkumulation von religiösem Kapital, sondern sie gestalten in ihrer Gesamtheit auch den Raum auf eine sakrale Art und Weise. So erhält der Raum durch spirituelle bzw. sakrale Praktiken eine Ordnung, die die topographische Wirklichkeit übersteigt (vgl. Durkheim 1994: 65)[56]. Löw vertritt in diesem Zusammenhang eine „handlungstheoretische Konzeption von Raum“ (Löw 2015: 132) und beleuchtet dabei, wie durch die Praktiken des Spacings und der kognitiven Synthese Räume konstruiert werden. Als Spacings bezeichnet Löw alle Handlungen, die Objekte oder Körper platzieren und anordnen. Im Akt der Synthese werden die verschiedenen Objekte zu einem einheitlichen Raum zusammengefasst. In Adaption dieser Perspektive gehe ich davon aus, dass das Kapitalvolumen der Akteurinnen und Akteure einen nicht zu geringen Einfluss auf die körperlichen Praktiken der Raumgestaltung hat. Diese Annahme gründet maßgeblich auf der Beobachtung der muslimischen Nutzerinnen und Nutzer, in den oben benannten Faktoren zur

55 Mit Knobloch erscheint diese Erweiterung gerade im deutschen Kontext sinnvoll, in dem das Bekenntnis zu einer christlichen Kirche zunehmend verstummt, von einer gänzlich säkularen Bevölkerungsstruktur jedoch keine Rede sein kann: „[E]eine wundersame Wiederbelebung des religiösen Lebens geht vor sich, wenn schon nicht innerhalb, so doch am Rande und vor allem außerhalb der etablierten Kirchen“ (Knoblauch 2003: 17).

56 In den Worten von Sabine Kraft: „Der neutrale Ort wird nur während seiner Nutzung zum

Anhäufung von religiösen Kapital allein durch die vorgegebenen täglichen Gebetszeiten mehr Einfluss auf die Raumgestaltung haben als anderen Nutzergruppen[57]. Dass durch ihr spezifisches Spacing der Raum als muslimisch synthetisiert wird, wird in der Beobachtung der muslimischen Gebetspraxis deutlich[58].

Da das islamische Gebet nicht im Sitzen ausgeführt werden kann, platzieren sich Muslime eher in der Mitte des Raumes. Während des Gebets soll gleichzeitig keine Person an der betenden Person vorbeigehen, da diese ihr Gebet ansonsten unterbrechen müsste. Deswegen legen die meisten muslimischen Männer ihren Teppich direkt vor der Wand bzw. den davorstehenden Bänken aus[59]. Der Ausrichtung des Raumes durch die Ausrichtung der Körper gen Mekka wird durch das Auslegen der Gebetsteppich Ausdruck und Legitimität verliehen.

> Ein junger Mann betritt den Hauptraum. Er geht langsam in die Mitte des Raumes und holt dann einen kleinen Kompass aus seiner Tasche. Er betrachtet den Kompass kurz und bewegt sich dabei leicht nach rechts. Dann schaut er auf und betrachtet kurz die Notausgangstüre, auf welcher es sich langsam zubewegt. Kurz vor der Türe legt er seinen Teppich aus. Er blickt nochmals auf seinen Kompass und verschiebt mit seinen Füßen den Teppich leicht nach links. Dann erst beginnt er zu beten.

Durch die Ernsthaftigkeit und Professionalität, mit der der Gebetsteppich ausgelegt wird, erhält die Raumausrichtung eine besondere Bedeutung. Die Ausrichtung der Teppiche wird zur Ausrichtung der sozialen Situation und in der stetigen Wiederholung des Gebets durch Richtung Mekka platzierte Körper auch zur

---

Sakralen Ort, wenn Meditationen, Gebete und religiöse Feiern stattfinden“ (Kraft 2007: 33).

57 Thielmann formuliert diesbezüglich einen interessanten Gedanken. Während Bourdieu den christlichen Laien als im doppelten Sinne profan (vgl. Rehbein 2014: 359) und abhängig von der Priesterschaft beschreibt, sei der muslimische Laie „die zentrale Figur. Denn auch er kann große Mengen an religiösen Kapital akkumulieren, ohne auf Vermittler angewiesen zu sein, die dieses religiöse Kapital verwalten und zuteilen, und darüber hinaus einen religiösen Habitus ausbilden, der gesellschaftlich wirksam wird jenseits des Bourdieu' schen Machtkampf zwischen religiösen Professionellen“ (Tiehlmann 2012: 158f).

58 Zusätzlich trägt auch das Verhalten nicht muslimischer Nutzerinnen und Nutzer entscheidend zu diesem Spacing bei, wie im weiteren Verlauf der Argumentation noch deutlich werden wird.

59 Wenn direkt vor der Wand keine Plätze mehr frei sind, dann werden häufig die Holzhocker „als Schutz vor Unterbrechungen“ verwendet, wie mir ein junger Mann erklärt hat. Durch die rituelle Ausrichtung und Platzierung wird der Holzhocker und der Raum, in welchem er sich befindet,

allgemeinen Ausrichtung des Raumes. Die Platzwahl der Muslime beeinflusst auch die Platzierung von Nicht-Muslimen. Diese setzten sich meist in den hinteren Teil des Raumes und blicken Ebenfalls in Richtung Mekka[60]. Mekka wird somit zur klaren Vorderseite des Raumes[61].

Anhand dieses Beispiels einer unterschiedlichen Kapitalverteilung und einer entsprechend unterschiedlichen Fähigkeit, mit bestimmten Praktiken den Raum zu gestalten bzw. einer Raumordnung Legitimität zu verleihen, wird auch die notwendige Unterscheidung zwischen dominantem und untergeordnetem Engagement ersichtlich. Je mehr Kapital das Engagement akkumuliert und darstellt, d.h. je größer der Einfluss der Aktivität auf den Raum bzw. die soziale Situation ist, desto dominanter tritt das Engagement auf. „Dominant ist ein Engagement, wenn der entsprechende soziale Anlass den Einzelnen zwingt die im Engagement implizierten Forderungen voll und bereitwillig anzuerkennen“ (Goffman 2009: 59f). Durch die rituellen Praktiken werden indirekt Forderungen an den Raum artikuliert und das religiöse Kapital der Engagierten verpflichtet die Anwesenden, diese Ordnung anzuerkennen. Erfährt eine rituelle Praxis Anerkennung oder Wertschätzung bei den Anwesenden und beeinflusst damit ihr Verhalten, so hat sich das religiöse Kapital in symbolisches Kapital verwandelt. „Symbolisches Kapital sind Autorität und Legitimität der Weisung“ (Rehbein/ Saalmann 2014b: 138). Dem untergeordneten Engagement wird nur Platz im Raum eingestanden, bis es in Widerspruch zum dominanten Engagement gerät, wie im Beispiel der christlichen Studentinnen deutlich wurde, die auf die obere Etage verwiesen werden sollten. „Untergeordnete Engagements gehen gedämpft, abgestimmt und diskontinuierlich vonstatten, ständig wird Beachtung und Rücksicht der offiziellen und dominanten Aktivitäten gegenüber spürbar“ (Goffman 2009: 60). Was Goffman in diesem Zitat als generelles Phänomen in der Gestaltung öffentlicher Räume beschreibt, soll im Folgenden anhand der spezifischen Arten der Nutzung durch die verschiedenen Nutzergruppen im *Haus der*

---

selbst Teil einer Rituellen Raumordnung.

60 Würden sie sich auf die vorderen Bänke setzten, so säße man sich mit relativ wenige Abstand den Betenden gegenüber. Dies führt, wie später noch genauer zu sehen sein wird, zu einem gewissen Unbehagen auf beiden Seiten.

61 „Die Choreographie orientiert den Betenden (oder die Betende) körperlich und geistig in Richtung Mekka“ (Henkel 2012: 54).

Stille einem genaueren Blick unterzogen werden.

2.2.1 Nutzungsweisen und Nutzertypen

Aufbauend auf den Überlegungen zum interreligiösen Raum und dem spirituellen bzw. symbolischen Kapital sowie auf die Konzepte Löws zur Raumgestaltung und Goffmans zur Unterscheidung zwischen dominantem und untergeordnetem Engagement, werden nun die im Feld beobachteten Nutzungsweisen und die Nutzertypen beschrieben. Diese stellen wesentliche Faktoren für die soziale Ordnung im *Haus der Stille* dar. Die Nutzertypen werden dabei anhand ihres sichtbaren Verhaltens im Raum in vier Gruppen unterteilt. Die Beschreibung der Nutzung durch die verschiedenen Typen orientiert sich an fünf Punkten. An erster und wichtigster Stelle steht die (1) Tätigkeit, der im *Raum der Stille* nachgegangen wird. (2) Auch die Motivation des Besuchs und die Gründe für den Aufenthalt im *Haus der Stille* gehen in die Typisierung ein. Die beiden ersten Punkte führen zur Frage, (3) welche Voraussetzungen der Raum überhaupt erfüllen muss, um dort der gewünschten Aktivität nachgehen zu können. (4) Wie gestalten die Akteure die soziale (Raum-)Ordnung durch ihre jeweiligen rituellen Praktiken und (5) welche habituellen Voraussetzungen bringen sie mit.

1. Der Typ der Museumsbesucherinnen und Museumsbesucher

Dieser Typ ist nicht im eigentlichen Sinne ein Nutzer des *Haus der Stille*. Er besucht es vielmehr als es zu benutzen. Seine Tätigkeit ist dabei der einer Museumsbesucherin bzw. eines Museumsbesuchers nicht unähnlich, wie an der folgenden Beobachtung aus dem Feld sichtbar wird.

> Ein Mann betritt den Hauptraum des *Haus der Stille*. Zunächst verweilt er kurz im Eingangsbereich. Er blickt sich einmal ganz um, von links nach rechts. Langsam, die Hände hinter dem Rücken verschränkt geht er nun in den Raum hinein. In der Mitte des Raumes angelangt, dreht er sich bedächtig um die eigene Achse. Während er mir kaum Aufmerksamkeit schenkt, verweilt sein Blick kurz auf dem betenden Mann. Dann dreht er sich erneut im Kreis, diesmal ist sein Blick jedoch nach oben gerichtet. Die Öffnung zur Galerie betrachtet er etwas ausführlicher. Danach betrachtet er eingehend das Kunstwerk. Er geht etwas näher auf es zu und versucht – so scheint es – jede der zwölf Tafeln im Einzelnen zu betrachten. Dann geht er

> langsam zurück, die Augen noch immer auf das Kunstwerk gerichtet. Er nimmt sein Handy und beginnt Fotos zu schießen. Dabei ist er darum bemüht, möglichst viele verschiedene Positionen und Perspektiven einzunehmen. So bewegt er sich langsam wieder Richtung Ausgang. […] Nachdem er den Hauptraum verlassen hat, betritt er nun die Galerie. Dort legt er ein ähnliches, beschauendes Verhalten an den Tag. Dabei gibt es auf der Galerie wesentlich weniger zu sehen. Daher scheint auch hier sein Fokus auf dem Hauptraum zu liegen.

So oder so ähnlich sieht die Tätigkeit vieler Museumsbesucherinnen und Museumsbesucher im *Haus der Stille* aus. Manche schenken den anwesenden Nutzerinnen und Nutzern mehr Beachtung, andere interessieren sich in besonderer Weise für das Gästebuch und wieder andere setzten sich auch einmal hin, „um die Atmosphäre der Stille zu erfahren“[62]. Diese Besuche sind in der Regel von kurzer Dauer. Die oben beschriebene Situation dauerte etwa sieben Minuten. Als Grund für ihren Aufenthalt geben die meisten an, dass sie sich für den Raum und das dahinterstehende Konzept interessieren oder dass sie es aus einfacher Neugierde besuchen. Wohl auch deswegen werden solche Besuche eher selten wiederholt. Durch den flüchtigen und einmaligen Charakter, der solchen Besuchen anhaftet, beeinflussen Museumsbesucherinnen und Museumsbesucher die soziale Ordnung oder Raumordnung kaum. Es ist häufig zu beobachten, dass einmalige Besucherinnen und Besucher nicht genau wissen wie sie sich in einem interreligiösen *Raum der Stille* zu verhalten haben. Die darin angelegte Unwissenheit, führt gleichzeitig zu einer besonderen Bedachtsamkeit, vielleicht sogar Vorsicht im Verhalten. Weil die Museumsbesucherinnen und -besucher diese Vorsicht und Unwissenheit stets möglichst offensichtlich zur Schau zu stellen, sind sie in der Regel auch leicht zu erkennen[63]. Wenn sie dennoch ein Engagement stören, d.h. in irgendein Territorium des Selbst eindringen, kommt es zu keiner Konfliktsituation oder gar sozialen Sanktion. Allen Anwesenden ist bewusst, dass dieser einmalige und unabsichtliche

62 Zitat eines Museumsbesuchers.

63 Relativ schnell wurde der Umgang von Individuen mit der Glastür zum Erkennungszeichen von Museumsbesucherinnen und Museumsbesucher. Wenn sie die Glastür zufallen lassen und sich daraufhin peinlich berührt reagieren oder sich gar entschuldigen, dann steht fest, dass es sich um eine Person handeln muss, die noch nie im *Haus der Stille* war. Personen, die regelmäßig im *Raum der Stille* sind, schließen die Türe entweder leise oder wissen, dass es kein Problem ist die Türe laut zu schließen.

Übertritt keine Veränderung der sozialen Ordnung im *Haus der Stille* nach sich ziehen wird.

2. Der Typ des Profanen

Der Typ des Profanen stellt ein Sammelbecken für all jene Personen dar, die offensichtlich nicht-religiösen oder nicht-spirituellen Tätigkeiten nachgehen. Deswegen sind die konkreten Tätigkeiten äußerst unterschiedlich, jedoch immer relativ leicht zu bestimmen, weil alle relevanten Informationen in ihrem Engagement selbst enthalten sind. Sie reichen vom Yoga übers Schlafen bis hin zum wissenschaftlichen Arbeiten. Die Gründe für ihren Aufenthalt sind daher äußerst unterschiedlich. In den meisten Fällen hängen sie aber nicht mit dem *Raum der Stille* im Besonderen zusammen. So erklärt uns ein junger Mann, der im *Haus der Stille* regelmäßig Yoga macht, Folgendes über den Grund seines Besuchs:

> „Ich mache häufig, vor allem wenn ich wegen der Uni gestresst bin, Yoga. Im Sommer gehe ich, wenn es nicht zu heiß ist, dafür in den Park. Aber im Winter ist das *Haus der Stille* ein ganz guter Ort für Yoga.“[64]

Es ist davon auszugehen, dass auch jeder andere multifunktionale Raum dafür geeignet wäre. Eine andere junge Frau kam immer in das *Haus der Stille*, wenn sie in der Bibliothek keinen Platz mehr gefunden hat. Sich dieser Tatsache wohl bewusst, sind die Profanen und ihre Tätigkeiten in einem doppelten Sinne anspruchslos. Gerade weil sie eigentlich auch an einem anderen Ort lesen oder arbeiten könnten, erscheint es ihnen als unangebracht, große Ansprüche oder gar Forderungen an den Raum zu stellen. Zudem sind sie bzw. ihr Engagement kaum dazu in der Lage, durch den Erwerb von spirituellem Kapital die Legitimität ihrer Anwesenheit zu unterstreichen. Hinter ihrer Aktivität stehen in der Regel keine sakralen Regeln oder Normen. Profane Aktivitäten genießen im *Haus der Stille* kaum Ansehen und sind damit als klassisches Neben-Engagement einzuordnen. Der Typ des Profanen hat solange ein Anrecht seiner Aktivität nachzugehen, bis es in Widerspruch zum

dominanten religiösen oder spirituellen Hauptengagement und dessen Regeln und Normen gerät. Wohl auch darin ist die Ursache dafür zu suchen, dass er kaum einen Einfluss auf die Definition der sozialen Situationen hat. Dies sieht man zum Beispiel am Umgang mit einem Schlafenden.

> Als ich den unteren *Raum der Stille* betrete, sehen ich einen jungen Mann auf einer Bank schlafen. Es ist die Bank, welche links neben der Notausgangstüre steht. Ich setzte mich auf die gegenüberliegende Bank. Nach einigen Minuten kommen zwei Männer mit Gebetsteppich in den Raum. Als sie den Schlafenden sehen, tuscheln die beiden kurz. Dann legen sie ihre Teppiche vor dem Notausgang aus. Kaum einen Meter von der schlafenden Person entfernt, beginnen sie ihr Gebet mit einem lauten „Allahu akbar". Der schlafende Mann schreckt sofort hoch. Er setzt sich kurz auf und reibt sich die Augen. Dann betrachtet er kurz die Ruhestörer. Er lächelt kurz, schaut auf seine Uhr und verlässt den Raum. […] In einem *Gespräch im Schatten der Stille* erklärt er mir seine Gelassenheit in der Situation folgendermaßen. „Naja, das kann schon mal passieren. Aber ich beschwere mich nicht. Wenn man in der Bahn schläft, darf man sich auch nicht ärgern, wenn die Leute um einen herum zu laut sind."

Personen dieses Typs fallen dennoch durch eine relative Selbstsicherheit auf. Sie sind sich über ihre irrelevante Stellung im Feld bewusst und konkurrieren daher nicht um die Deutungshoheit über den Raum.

3. Der Typ des diffus Andächtigen

Diese Gruppe genau zu bestimmen bereitet einige Probleme, wie schon ein *Gespräch im Schatten der Stille* zeigt.

> Ich frage den jungen Mann, wie er denn seine Zeit im *Haus der Stille* meistens so verbringt. Worauf er mir antwortet: „Ich meditiere, bete und manchmal geißele ich mich auch selbst." Etwas verwundert und verunsichert frage ich ihn: „Wie sieht das denn genau aus, wenn du meditierst?" Er erklärt mir, dass er sich meistens auf eine der Bänke setzt. Dann richtet er den Rücken auf, schließt die Augen und legt die Hände in den Schoß. „So sitze ich da und versuche an nichts zu denken, um so zu mir selbst zu finden." [...] Ich frage weiter: „Wie sieht es dann aus wenn du betest

64 Zitiert aus einem *Gespräch im Schatten der Stille*.

> oder dich selbst geißelst?“ Auf diese Frage liefert er mir eine ganz ähnliche Beschreibung. Nur das, woran er dabei denkt, unterscheidet sich dabei. Beim Gebet führt er einen Dialog mit Gott und bei der Praxis der Selbstgeißelung zieht er gegen sich selbst ins Gericht. [...] Als ich ihn eines Tages im *Haus der Stille* antreffe, sitzt er genau wie beschrieben auf einer Bank. Den Rücken hat er aufgerichtet, die Hände im Schoß und sein Gesicht ist irgendwie ausdruckslos. Ob er gerade meditiert, betet oder sich selbst geißelt, ist beim besten Willen nicht zu sagen.

Es gibt also einen Nutzertyp, welcher zwar ein effektives Engagement teilt, dabei jedoch recht unterschiedlichen Dingen nachgeht. An einem Beispiel soll versucht werden, die typische Praxis des andächtig Sitzenden zu beschreiben.

> Ein junger Mann sitzt auf einem Holzhocker, den er in die Mitte des Raumes gestellt hat. Seine Hände hat er auf seine Oberschenkel gelegt. Der Rücken ist durchgestreckt. Fällt die Körperspannung mal in sich zusammen, richtet er sich gleich wird auf. Die Augen sind geschlossen. Seine Atmung ist ruhig und tief. So verweilt er über eine halbe Stunde ohne große Bewegungen. Danach streckt er sich einige Minuten gekonnt und verlässt dann den Raum.

Vier Momente teilen die Handlungsweisen der Andächtigen in der Regel: (1) Sie sitzen, falls es ihnen gelingt, über einen längeren Zeitraum still und fast bewegungslos da. (2) Dabei sind sie dennoch stets um eine aufrechte Haltung bemüht. (3) Die Augen sind geschlossen und die Atmung ist meistens tief. (4) Die ganze Erscheinung ist Ausdruck des Versuchs sich unter Ausblendung der Umwelt auf sich selbst, auf Gott oder eine spirituelle Kraft zu fokussieren. Wohl auch dieser Rückzug von der Umwelt führt dazu, dass die Andächtigen leicht übersehen werden. Dabei können sich aber die Form und der Ort des Sitzens stark unterscheiden.

> Ich sitze im Hauptraum. Eine völlig in Weiß gekleidete Frau sitzt seit mindestens 20 Minuten regungslos da. Ihre Augen sind geschlossen, ihr Hände gefaltet und ihre Rücken aufgerichtet. Ein junger Moslem betritt den Raum. Da ich gegenüber vom Eingang sitze, nickt er mir zur Begrüßung kurz zu. Dann legt er seinen Teppich direkt vor dem Notausgang aus und beginnt zu beten. […] Nachdem Gebet dreht er sich kurz um, um mich zu verabschieden. Als er sich umdreht, sieht er die Frau im

> hinteren Teil des Raumes. Etwas überrascht und vielleicht sogar etwas erschrocken macht er einen Schritt zurück. Er lächelt mich kurz verlegen an, schüttelt den Kopf und geht dann.

Die Aktivität dieser Gruppe ist zuerst als stark selbstbezogen zu kennzeichnen. Obwohl den Andächtigen ein gewisser spiritueller Schein anhaftet, haben sie damit keinen großen Einfluss auf die Raumordnung. Die Frau in Weiß ist so unauffällig, dass der junge Mann sie glatt übersehen hat. Die Fähigkeit, spirituelles Kapital zu akkumulieren und dieses zu Raumorganisation auch nach außen darzustellen, ist bei den Andächtigen sehr unterschiedlich verteilt. Je zentraler die Person sitzt und je eindrucksvoller die Form der Meditation oder des Gebets, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass auf die betreffende Person und ihre spirituellen Bedürfnis Rücksicht genommen wird. Ich habe beschrieben, dass diese Gruppe durch einen – auch physischen – Rückzug versucht, in Kontakt mit sich selbst oder ihrem Gott oder dergleichen zu kommen. Dafür ist es notwendig, dass es möglichst wenige äußere Reize existieren. Stille und Ruhe im *Haus der Stille* werden damit zu der Voraussetzung für das Gelingen des Engagements der Andächtigen. Häufig konnte ich beobachten, dass Andächtige ihre Tätigkeit abgebrochen haben, als der Lärmpegel anstieg. Dem Anspruch bzw. der Notwendigkeit kann von den Andächtigen kaum Legitimität verliehen werden, sodass es keine effektive Wirkung auf das Verhalten der anderen Anwesenden hat. Türen werden unachtsam und donnernd geschlossen, das islamische Gebet wird nur selten wirklich still vorgetragen und auch ansonsten wird sich im *Haus der Stille* eher selten leise unterhalten. Die Andächtigen besitzen also durch ihre Handlungen durchaus die Möglichkeit den *Raum der Stille* zu prägen, vielen scheint es aber oftmals an der Fähigkeit oder am Antrieb zu fehlen, dies auch zu tun.

4. Der muslimische Typ

Der muslimische Typ ist mit Abstand am leichtesten zu bestimmenden. Personen dieses Typs teilen nicht nur eine rituelle Praxis, sondern auch ein gemeinsames

Glaubenssystem[65]. Obgleich Muslime keine homogene Einheit darstellen, ist in den verschiedenen Glaubensausprägungen gleichermaßen genau vorgegeben wie das rituelle Gebet ablaufen muss und welche Vorkehrungen dazu getroffen werden müssen. Trotz individueller und kultureller Modulationen des Gebets[66], ist es möglich, gemeinsam zu beten[67]. An den Voraussetzungen des rituellen Gebets orientiert sich auch der muslimische Anspruch an das *Haus der Stille*. So ist es für alle Muslime, ob Mann oder Frau, eine religiöse Pflicht, fünfmal am Tag zu bestimmten Tageszeiten ein rituelles Gebet auszuführen. Diese Pflicht ist der Grund für ihre häufige Präsenz im *Haus der Stille*. Muslime, die ihren Alltag an der *Goethe-Universität* bestreiten, besuchen den *Raum der Stille* täglich, manche sogar mehrmals am Tag. Weil Kapital unter anderem als akkumulierte Arbeit zu verstehen ist, sind diejenigen, die am meisten religiöse Arbeit verrichten auch im Besitz des meisten religiösen Kapitals: „Mit anderen Worte, die strenge Aufforderung regelmäßig und einer ganz bestimmten Choreographie folgend zu beten, nötigt Muslime dazu, sich regelmäßig zur islamischen Tradition zu bekennen“ (Henkel 2012: 54). Es sind jedoch nicht nur die Gebetszeiten genau vorgegeben, es gibt auch spezifische Regeln für die Ausführung des rituellen Gebets. Um also ein islamisches Gebetsritual zu verrichten, bedarf die ausführende Person eines gewissen religiösen Wissen und bestimmter Fertigkeiten. Anders als der Typ des diffus Andächtige schafft es dieser Typ seine inneren Glaubensvorstellungen durch dessen Verkörperung nach außen zu kehren (Göle 2004: 27) und damit sein religiöses Kapital auch zur räumlichen

---

65 Sie sind nach der Definition Durkheims eine religiöse Gemeinschaft (vgl. Durkheim 1994: 75).

66 Individuelle Modulationen des Gebets kann man besonders gut erkennen, wenn man zum Beispiel ein Gruppengebet beobachtet. Der folgenden Ausschnitt aus einer Feldnotiz zeigt dies relativ deutlich:
Die Beobachtung beginnt, als schon vier Männer zum Gruppengebet aufgestellt sind: „Der Vorbeter beginnt das Gebet indem er mit beiden Daumen seine Ohrläppchen berührt und dabei ein lautes „Allahu akbar“ ausruft. Die anderen Männer erwidern die Gebetsformel mit einem „Allahu akbar“. Schon in dieser relativ kleinen Gruppe lassen sich Unterschiede in der Ausführung des religiösen Ritus feststellen. Im Gegensatz zum Vorbeter berührt einer der Männer seiner Ohrläppchen mit nach unten zeigenden Daumen. Dafür muss er seine Hände leicht verdrehen. Ein anderer Mann berührt seine Ohrläppchen gar nicht, sondern deutet dies nur an. Zwischen Daumen und Ohr sind einige Zentimeter. Der vierte Mann versucht erst gar nicht seine Ohrläppchen zu berühren. Zwar erhebt auch er die Hände gen Himmel, doch eher an seinem Körper vorbei. Nach dieser Positionierung des Körpers legen drei der Männer ihre Arme überkreuzt auf ihrer Brust ab. Ein anderer Mann legt sie auf seinen Bauch.“

67 „[E]s [ist] gerade die Formelhaftigkeit des Gebets, die es ermöglicht, dass das Gebet praktizierende Muslime mit ganz unterschiedlichen Weltanschauungen in den gemeinsamen

Organisation im *Haus der Stille* einzusetzen.

Durch die relative Häufigkeit und die habituelle Artikulation des religiösen Kapitals gelingt es den Muslimen fast durchgängig ihre Ansprüche auf und Vorstellungen über das *Haus der Stille*, d.h. ihre Definition der Situation, gut sichtbar und erfolgreich darzustellen. Wird diese Darstellung von den Anwesenden Nicht-Muslimen nicht nur erkannt[68], sondern erfährt auch Anerkennung oder Wertschätzung[69], dann hat sich religiöses Kapital in symbolisches Kapital verwandelt. Wohl auch deswegen wirkt ihr Auftreten im *Haus der Stille* in den meisten Fällen sehr selbstbewusst und selbstsicher. Es ist naheliegend, dass sich Muslime in Deutschland in einer Öffentlichkeit bewegen, deren räumliche Organisation nicht auf ihre religiösen Bedürfnisse ausgerichtet ist. Eben weil sie es daher gewohnt sind, in ihrem Alltag unter eher widrigen Bedingungen ihr Gebet zu verrichten, erfahren sie die besondere architektonische und gestalterische Rücksichtnahme auf ihre Religionsgemeinschaft als Einladung, den Raum nach den besonderen Vorschriften ihres Engagements frei zu gestalten.

In diesem Prozess der räumlichen Organisation ist für den Nutzertypus der Muslime besonders die Möglichkeit der Geschlechtertrennung relevant, die als religiöse Norm vor allem für weibliche Muslime, von zentraler Bedeutung ist. Im weiteren Verlauf wird dieser Faktor der Organisation des Raumes im *Haus der Stille* noch einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Zunächst aber soll die von der eben beschriebenen Nutzergruppe geteilte religiöse Praxis, das islamische Gebet, im Vordergrund stehen.

2.2.2 Das islamische Gebet

Im Vergleich der verschiedenen Nutzertypen und Nutzungsweisen hat sich in der Feldforschung das islamische Gebet als das klar dominante Engagement im *Haus der*

Rahmen der islamischen Tradition integriert“ (Henkel 2012: 56).

68 Dafür bedarf es einer gewissen Lesefähigkeit nichtverbaler Kommunikation, für verkörperte Informationen und Sinnesinteraktionen“ (Göle 2004: 29) unter den anwesenden Nicht-Muslimen.

69 Dies zeigt sich zum Beispiel auch in der Bewunderung, die den muslimischen Nutzern und Nutzerinnen im *Haus der Stille* zu Teil wird. Die Aussagen einer jungen Christin sollen dieser Faszination beispielhaft illustrieren: „Ich finde das voll toll. Die [gemeint sind die muslimischen Besucher und Besucherinnen des *Haus der Stille*] kommen hier jeden Tag zum Beten. So viel

Stille erwiesen. Es scheint mir deshalb gerechtfertigt, dieses besondere Engagement auch ausführlich zu diskutieren. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass im *Haus der Stille* gewiss keine islamisch-sakrale Ordnung wie z. B. in einer Moschee vorherrscht. Dennoch aber schaffen es die muslimischen Nutzerinnen und Nutzer durch ihre eigene religiöse Praxis gewisse Regeln des Verhaltens und der Anordnung des Raumes durchzusetzen. Dabei ist das rituelle Gebet von tragender Bedeutung. Trotz verschiedener Ausführungsarten, wird hier durch die physisch artikulierte Gebetspraxis zumindest ein Teil der religiösen Regeln des Islam für alle anderen Nutzerinnen und Nutzer sichtbar. Wegen seiner relativen Häufigkeit und Regelmäßigkeit wird auch die Wahrnehmung des Raumes vorrangig durch das islamische Gebet geprägt. Die besondere Sichtbarkeit der muslimischen Praxis im *Haus der Stille* ist dabei zwar eine formale Voraussetzung für die herrschende Ordnung, jedoch nicht deren Inhalt. Die konkrete Praxis muss vielmehr auf etwas verweisen, dass eine gewisse Ordnung vorgibt oder zumindest auf diese schließen lässt. Anders als bei der Tätigkeit der *Profanen* verweist das islamische Gebet auf den Islam und damit auch auf gewisse ihm eigene Ordnungsregel[70].

„Während die Akteure (rituelle) performative Handlungen vollziehen, indem sie sich selbst oder Objekte im Raum bewegen, indem sie sprechen oder singen, erzeugen sie eine bestimmte Qualität von Körperlichkeit“ (Walsdorf 2013: 87). Nach Hanna Walsdorf kann diese körperliche Praxis auch die Außen- und Innenwahrnehmung eines Raumes bestimmen und diesen markieren. Der islamisch betende Mensch im *Haus der Stille* wird in dieser analytischen Perspektive zum menschlichen Körperzeichen des Islam und kann damit gerade im Kollektiv den Raum als einen islamischen Ort markieren[71]. Diese Eigenschaft ist, wie später noch genauer zu sehen sein wird, auch für die Organisation der Geschlechtertrennung zentral. Doch das islamische Gebet drückt neben seines symbolischen Gehalt auch etwas Unmittelbares, d.h. in der sozialen Situation konkret Spürbares aus

---

Disziplin hätte ich auch gerne. Die nehmen ihren Glauben noch richtig ernst“.

70 Dies „erfordert eine Lesefähigkeit für nichtverbale Kommunikation, für verkörperte Informationen und Sinnesreaktionen“ (Göle 2004: 29) bei den nicht-muslimischen Anwesenden im *Haus der Stille.*

71 Auch Goffman erkennt im Körper eine „zentrale Markierung verschiedener Reservate“ (Goffman 1982: 71).

Ein junger Mann legt seinen Teppich in Richtung Mekka aus. Dabei verschiebt er ihn immer wieder um einige Zentimeter. Als er endlich mit der Ausrichtung seines Teppichs zufrieden ist, macht er eine kurze Pause. Dann beginnt er mit dem Gebet. Er stellt sich vor seinen Teppich, hebt beide Hände nach oben und berührt damit seine Ohrläppchen. Währenddessen ruft er „Allahu akbar“. Dann verschränkt er die Hände vor dem Bauch. Dabei bewegt er seinen Mund als würde er ein Gebet sprechen, doch ohne dabei wirklich einen Laut zu produzieren. Nachdem die Hände erneut seine Ohren berührt haben, folgt eine Verbeugung. Dabei sind die Beine und der Rücken durchgestreckt, die Hände liegen auf den Knien und der Blick ist nach unten gerichtet. Nachdem erneut ein Gebet wortlos gesprochen wurde erhebt sich der Mann und berührt erneut mit seinen Händen die Ohrläppchen. Danach werden die Arme seitlich am Körper angelegt. Wieder wird ein stilles Gebet aufgesagt, welches von einem lauten „Allahu akbar“ beendet wird. Nun wirft sich der Betende nieder. Dabei lässt er sich so unsanft nieder, dass man das Aufsetzen der Knie deutlich hören kann. Nicht nur seine Stirn berührt den Boden, sondern auch sein Gesicht bzw. seine Nase. So verweilt er ca. zwei Minuten. Es ist die Haltung, in der er die längste Zeit verharrt. Auch diese Haltung wird durch den Ausruf „Allahu akbar“ beendet. Daraufhin setzt er sich aufrecht kniend hin. Die Hände liegen auf den Oberschenkeln. Auf diese Position folgt eine erneute Niederwerfung. Auch diese Haltung wird durch das „Allahu akkbar“ beendet. Der Mann steht wieder auf, hebt die Hände zum Himmel und legt sie danach gleich wieder auf dem Bauch ab.

Nun wiederholt sich die gesamte beschriebene Gebetsabfolge. Jedoch mit einer kleinen Veränderung in der Position des Kniens. Dort wird erneut ein Gebet gesprochen, jedoch wippt der Zeigefinger der rechten Hand auf und ab. In dieser Position verweilend, wendet er zum Schluss seines Gebets den Kopf. Er steht auf, legt seinen Teppich zusammen und verlässt das *Haus der Stille.*

Das Gebetsritual folgt einem streng vorgegebenen Ablauf. Dieser wird in der Regel konzentriert abgearbeitet. Durch die Fähigkeit, dieses durchaus komplexe Gebetsritual und die dazugehörigen Gebete ausführen zu können, erhalten die muslimischen Gläubigen von anders oder weniger gläubigen Menschen im *Haus der Stille* Anerkennung. Anders als zum Beispiel die meisten christlichen Nutzerinnen und Nutzer, platzieren muslimische ihren Glauben deutlich sicht- und hörbar im Raum. Das körperliche und verbale Ritual erzeugt für Außenstehende eine gewisse sakrale oder religiöse Atmosphäre, die es, wie im obigen Beispiel der Raumausrichtung um die Betenden herum, zu bewahren bzw. nicht zu unterbrechen

gilt. „Durch solche Praktiken [gemeint ist hier das Ritualgebet; Anmerkung von P.K.] grenzen sich muslimische Akteure ab; sie arbeiten kollektiv ein religiöses Selbst heraus und schaffen sich neue, eigene Räume, die in Einklang mit den Erfordernissen ihres Glaubens und eines islamischen Lebensstils stehen“ (Göle 2004:11). In dieser Beobachtung haben vor allem das Sich-zu-Boden-Werfen und die teils laute Aussprache der muslimischen Gebetsformeln einen besonders bleibenden Eindruck hinterlassen.

Man sieht es in der deutschen Öffentlichkeit nicht häufig, dass sich ein Mensch wiederholt zu Boden wirft. Aus einem *Gespräch im Schatten der Stille* geht hervor, dass mit dieser Haltung die Demut vor und Unterwerfung unter Allah dargestellt werden soll. Diese demütige oder unterwürfige Haltung scheint nun aber eine gewisse Ehrfurcht oder auch ein Unbehagen bei den Zuschauerinnen und Zuschauern zu erzeugen Die folgende Situation einer jungen nicht-muslimischen Frau beschreibt dieses Unbehagen:

> Eine junge Frau sitzt auf der Bank, die Richtung Mekka steht. Sie liest ein Buch. Ein junger Moslem betritt den Raum. Ihn scheint die Anwesenheit der Frau nicht weiter zu stören. Er legt seinen Teppich zwar in einem Meter Entfernung, aber ziemlich genau vor ihr aus. Sie blickt von ihrem Buch auf und mustert den Mann kurz von oben bis unten. Die beiden lächeln sich kurz an, doch dann gehen beide wieder ihren Tätigkeiten nach. Zunächst scheint die Frau nicht sonderlich beeindruckt von dem Vorgehen zu ihren Füßen oder ist zumindest versucht sich weiter auf ihr Buch zu konzentrieren. Doch dann, als der Mann zum ersten Mal zu Boden fällt und seine Knie relativ unsanft, d.h. deutlich zu hören auf dem Boden absetzt, blickt die Frau auf. Sie wirkt dabei ziemlich irritiert, vielleicht sogar etwas fassungslos. Sie kneift ihre Augenbrauen zusammen und blickt mich an. Es ist der erste längere Blickkontakt mit mir. Sie will mir wohl ihre Verwirrung mitteilen und fragen: „Was geht hier eigentlich vor?“. Nachdem sie den Mann und sein Gebet nochmals kurz beobachtet hat, packt die Frau ihre Sachen zusammen und wechselt den Platz. Sie sitzt nun auf einer Bank, die hinter dem Mann steht. […] Als die Frau das *Haus der Stille* verlässt, breche ich ebenfalls auf, um mit ihr über ihre Wahrnehmung und Einschätzung der Situation zu sprechen. [...] „Wieso hast du denn deinen Platz gewechselt“ frage ich. Sie blickt mich etwas verwundert an, als könne sie meine Frage nicht so recht verstehen. „Ist doch voll unangenehm, wenn sich jemand die ganze Zeit vor dir verbeugt und zu Boden wirft, oder nicht?!“ Ich lächle etwas verschämt und sage: „Ja, da hast du irgendwie recht.“

Für die junge Frau christlichen Glaubens ist die Niederwerfung zu ihren Füßen eher diffus unangenehm. Sie sieht sich dazu veranlasst den Platz zu wechseln und etwas Raum zwischen sich und den Betenden zu bringen. Eine andere Frau beschreibt ihr Unbehagen etwas genauer und fügt der Darstellung eine weitere Bedeutungsebene hinzu, die auch mit Ehrfurcht assoziiert werden kann:

> Eine Frau sitzt auf einem der Holzhocker. Sie geht keiner besonderen Aktivität nach. Vielleicht denkt sie nach oder sie genießt einfach die Stille. Zwei muslimische Männer betreten den Raum. Die Männer legen ihre Gebetsteppiche schräg links vor der Frau aus. Während die Männer beten, kann ich beobachten, wie sich die Frau immer weiter nach rechts dreht. Zunächst wendet sie nur ihren Kopf von den Männern ab, immer ein kleines bisschen mehr. Bis sie schließlich beginnt, auch ihren Körper von den Männer abzuwenden. Dabei versucht sie so zu wirken als wäre sie nur auf der Suche nach einer besseren Sitzposition. Sie rutscht auf dem Hocker hin und her. Am Ende ihrer Bemühungen hat sie sich fast um 90° nach rechts gedreht. Als sie merkt wie ich sie bei ihrem Unterfangen beobachte, wird ihr Gesicht leicht rot. In einem Gespräch im Schatten der Stille, das wir einige Tage nach dem Vorfall führten, erklärt sie dieses Verhalten wie folgt. „Es war mir irgendwie voll unangenehm den Leuten dabei zuzuschauen wie sie sich vor ihrem Gott verbeugen. Ich hatte das Gefühl, als dürfte ich dabei nicht zu schauen. Das ist doch irgendwie was voll Privates und Intimes.“

Die junge Frau assoziiert die Demut vor Gott mit etwas sehr Intimen oder Persönlichen. Damit erzeugt das islamische Gebetsritual nicht nur eine religiös-sakrale Atmosphäre, sondern gleichzeitig eine gewisse Intimität, die schon durch das einfache Anblicken verletzt werden kann. Die äußerste Verletzlichkeit von Sakralität und Intimität erzeugt bei den anderen Anwesenden eine gewisse Vorsicht und Rücksichtnahme. Es entsteht eine Art Demut vor der Demut. Dies unterstützt die religiöse Regel und reproduziert die Dominanz des religiösen Engagements der muslimischen Nutzerinnen und Nutzer.

Unterstützt wird die sakrale Außenwirkung des islamischen Gebets, von dem sich die profanen Dinge fernhalten müssen um ihn nicht zu zerstören, durch rituelle oder religiöse Gegenstände und Symbole, also durch materielle Formen des religiösen Kapitals. Hier sind vor allem die verschiedenen Kleidungsstücke, die zur

Verschleierung verwendet werden, sowie die Gebetsteppiche zu nennen. Während die Verschleierung dabei den weiblichen Körper als muslimisch markiert[72], dient der Gebetsteppich in der alltäglichen Praxis mehr zur muslimischen Markierung des Raumes. So initiiert das Auslegen des Gebetsteppichs das islamische Gebet und leitet damit die sakrale Gebetsordnung ein. Dies kann man vor allem an zwei Reaktionen auf das Auslegen erkennen: (1) Frauen, die sich im männlichen Raum aufhalten, verlassen den Raum häufig, sobald sie beobachten, dass die Gebetsteppiche ausgerichtet werden[73]. Der Raum wird nach religiösen Vorschriften gestaltet und verändert durch die Einführung eines Teppichs als Prägestempel von Raum und Situation auch seinen Gesamtcharakter[74]. Der Gebetsteppich wird dabei als Mittel verwendet, den eigenen Anspruch, zum Beispiel auf die Einhaltung der Geschlechtertrennung, zu etablieren[75]. Religiöse Symbole sind in einem symbolisch leeren Raum ein starkes und gut sichtbares Mittel der Gestaltung. (2) Ähnlich wie religiöse Platzhalter den symbolischen Raum einnehmen, nehmen die Gebete den Klangraum ein. Durch das *Gebot zur Stille* ist es im *Haus der Stille* in der Regel relativ leise. In dieser Stille erfahren daher die hörbaren Gebete mancher Muslime eine besondere Präsenz. Das oben beschriebene „Allahu akbar“ erfüllt oftmals den Raum und ist ebenfalls ein eindeutiges Zeichen auf die Präsenz des Islams.

All diese Eigenschaften des islamischen Gebetsrituals, die auf den Raum und die in ihm anwesenden Körper einwirken, werden durch die Ausführung in einer Gruppe noch verstärkt. Nicht nur deshalb, weil mehrere Personen schlicht besser zu sehen und zu hören sind, sondern auch, weil das Gruppengebet selbst ein Sinnbild, ein

---

72 Die Verschleierung des weiblichen Körpers betont gleichzeitig eine besondere Verletzlichkeit durch den männlichen Blick, dazu im Kapitel zur permanenten „(Re-)Organisation der Geschlechtertrennung“ mehr.

73 Die Anwesenheit von Männern im Frauenraum kommt wesentlich weniger häufig vor und wird zudem anders gehandhabt. Dies wird im Kapitel Organisation und (Wieder-)Herstellung der Geschlechtertrennung thematisiert.

74 Über das genaue Funktionieren der Geschlechtertrennung wird später ausführlich zu sprechen sein.

75 Als ich eine Woche lang jeden Tag die Galerie besuchte, kam es in diesem Zusammenhang zu mehreren Konfliktsituationen. In diesen konflikthaften Situationen im Frauenraum wurde der Teppich als eine Art Platzhalter eingesetzt. Nach den ersten direkten und auch verbal ausgetragenen Konfliktsituationen musste ich nur wenig später feststellen, dass immer häufiger Gebetsteppiche ausgebreitet liegengelassen wurden. Nach meiner Interpretation sollte mir so gezeigt werden, dass dieser Raum für das islamische Gebet der Frauen reserviert ist.

Symbol für die islamische Religionsgemeinschaft darstellt.[76] Gerade weil in *Räumen der Stille* eigentlich „ein minimalistischer Habitus der Kontemplation gepflegt wird, ohne andere mit je eigenen kollektiven Kulten zu konfrontieren“ (Beinhauer-Köhler 2015: 55), ist das kollektive Gebetsritual eine besonders effektive Praktik des Spacings. Im Gruppengebet arbeiten Muslime „kollektiv ein religiöses Selbst heraus“ (Göle 2004: 11) und stellen dieses für alle sichtbar dar. Die Möglichkeit gemeinsam zu beten basiert auf „Formelhaftigkeit des Gebets“ (Henkel 2012: 56): jede und jeder der den Gebetsablauf kennt, kann sich dem Gruppengebet anschließen[77]. Im Gruppengebet wird die Einbindung in eine Gemeinschaft nach innen wie nach außen demonstriert. Dies hat zur Folge, dass einzelne Muslime im *Haus der Stille* immer auch als ein Teil einer Gemeinschaft wahrgenommen werden. Muslime stellen damit den einzigen Typus im *Haus der Stille* dar, welcher auch kollektiv an der Anhäufung von religiösem Kapital arbeitet. Als Teil der Gemeinschaft profitiert die einzelne Muslimin oder der einzelne Muslim von der religiösen Arbeit anderer Muslime. Auch muslimische Nutzerinnen und Nutzer, die das *Haus der Stille* nicht regelmäßig besuchen, werden durch ihre Praxis als Teil einer Gruppe identifiziert, die besonders viel an ihrem religiösen Selbst arbeitet und daher im Besitz von viel religiösem Kapital ist. Während des Gebets wird jedoch noch eine weitere Kapitalform generiert und artikuliert. Beim „Sozialkapital […] handelt es sich […] um Ressourcen, die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen“ (Bourdieu 1992: 63). Das gemeinsame Interesse und Engagement ist wohl der Grund dafür, warum unter Muslimen im *Haus der Stille* auch eine erhöhte Kontaktfreudigkeit besteht und damit auch ein größeres Netz sozialer Beziehungen. Häufig entstehen Gespräche vor oder nach dem Gruppengebet. Reicht das individuelle, religiöse Kapital zum Beispiel nicht aus, um die Geschlechtertrennung wiederherzustellen, können andere Mitglieder der Gemeinschaft um direkte Hilfe gebeten werden oder dem eigenen Vorhaben durch

76 „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“ (Durkheim 1994: 75).

77 Dass jeder bzw. jede Person mit muslimischen Glauben einem Gruppengebet anschließen kann, begründet den gemeinschaftliche Charakter dieses Ritus. Formale Absprachen oder vorherige Verabredungen sind dazu nicht nötig. Da die Gebetszeiten für alle Muslime in Deutschland gleich sind und ein Gruppengebet aus religiöser Sicht wertvoller als ein einfaches Gebet ist, kommt es im

den Bezug auf die eigene religiöse Gemeinschaft mehr (religiöse) Legitimität verliehen werden[78]. Die muslimische Gemeinschaft ist die größte Gruppe im *Haus der Stille.* Sie geht einem dominanten, gleichzeitig aber verletzlichen Engagement nach. Die mit der muslimischen Gebetspraxis gesetzte Ausrichtung der Körper im Raum, die durch die stetige Wiederholung im Alltag zum dominanten Engagement im *Haus der Stille* wird und so dessen räumliche Organisation prägt, wird dabei gerade auch von den nicht-muslimischen Individuen durch ihr Handeln reproduziert, die sich ohne jede verbale Interaktion oder Aushandlung häufig an dem Verhalten der Muslime orientieren.

2.3 Raumsynthese als Voraussetzung der Geschlechtertrennung

Die eben beschriebenen Praktiken verändern und verschieben Objekte sowie Körper und machen sie zu Symbolen einer spezifischen Ordnung. „Die symbolischen Komponente einer Handlungssituation ermöglicht es, daß sich institutionelle (An)Ordnungen zu Raumbildern verdichten“ (Löw 2015: 193). Die verschiedenen Objekte und Körper werden erst in bzw. durch die individuelle Synthese zu einem spezifischen Raum, mit spezifischen Eigenschaften zusammengefasst[79]. Löw betont dabei, dass die Synthese „ein hochselektiver und konstruktiver Vorgang ist“ (Löw 2015: 197). Weil nicht alle Nutzerinnen und Nutzer dasselbe Bild vom *Haus der Stille* haben, scheint es unmöglich, die Deutungs- und Wahrnehmungsmuster aller Akteurinnen und Akteure in sämtlichen Situationen zu beschreiben[80]. Die Beobachtungen aus dem Feld aber zeigen sehr deutlich, dass die Individuen ähnliche Vorstellungen vom genutzten Raum haben oder in ihm geteilte und aufeinander abgestimmte Verhaltensweisen entwickeln. Ohne eine solche geteilte Auffassung vom *Raum der Stille* würde der soziale Verkehr nicht funktionieren und zu manifesten Zusammenstößen führen. Die Synthese von Raum und Raumordnung hat

---

Haus der Stille sehr häufig zu solchen Gebeten.

78 Wie später noch genauer zu sehen sein wird, macht es einen großen Unterschied ob man nur die Eigeninteressen oder die einer ganzen Religionsgemeinschaft artikuliert.

79 Unter Syntheseleistung versteht Löw, wenn man „über Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, oder Erinnerungsprozesse […] Güter und Menschen zu Räumen zusammenfaßt“ (Löw 2015: 159).

80 Die Synthese des Raumes hängt u.a. von der Sozialisation und Bildung eines Individuums ab, durch die bestimmte Modelle der Wahrnehmung sowie ein spezifisches Interpretationsverhalten

damit einen großen Einfluss auf das Handeln und Verhalten der Nutzerinnen und Nutzer, die sie wiederum hervorbringen. Dabei ist die Raumordnung als ein deutlicher Ausdruck der sozialen Ordnung des *Haus der Stille* zu verstehen. Gewisse Aspekte der sozialen Interaktion werden also durch die Ordnung des Raumes organisiert und modifiziert. Gemeint ist hier die soziale Ordnung, die die Nutzerschaft des *Haus der Stille* einerseits in ihren alltäglichen Interaktionen produziert und andererseits deren Handeln selbst ordnet. Nach Goffman „lässt sich [soziale Ordnung] kurz definieren als Folge jedes moralischen Normsystems, das die Art regelt, in der Personen irgendwelche Ziele verfolgen" (Goffman 2009: 24). Die Raumordnung regelt damit die Art und Weise, wie die verschiedenen Parteien ihren Anspruch auf die Räume im *Haus der Stille* organisieren. Im *Haus der Stille* ist dafür die Geschlechtertrennung paradigmatisch. Die Ordnung der Geschlechter wird dort ganz handfest, durch eine räumliche Separierung und Platzierung, umgesetzt. Der Fokus liegt im Folgenden deshalb auf Raumsynthesen, die meinen Beobachtungen zufolge für das Verständnis der Geschlechtertrennung im *Haus der Stille* elementar sind.

(1) Das abstrakte Ganze: Für das *Haus der Stille* ist es charakteristisch, dass viele Besucherinnen und Besucher daran scheitern ihn zu einem konkreten Raum zu synthetisieren[81]. Durch die Vielzahl der verschiedenen religiösen wie nicht-religiösen Praktiken, die im *Haus der Stille* einen Platz finden, werden soziale Situationen weniger berechenbar und „erhöhen damit den Interpretations- und Orientierungsaufwand der Akteure" (Schroeder: 2015: 21). Daher beschreibt Schroeder *Räume der Stille* auch als „hybrid[e] Konstruktionen" (ebd.), Räume also, die nicht eindeutig zu bestimmen sind. Vielmehr werden die einzelnen Teile zu einem großen Ganzen zusammengefügt, ohne dass dabei eine innere Einheit hergestellt würde. Aus der Schwierigkeit einen konkreten Raum mit konkreten Regeln zu erzeugen, entsteht bei vielen Individuen eine Unsicherheit: „Räume ermöglichen den Aufbau von Routinen, zähmen und bewältigen Kontingenz, denn sie können zumindest den Eindruck erwecken, dass eben nicht alles auch ganz anders sein

---

gegenüber der sozialen Umwelt ausgebildet werden.

81 *Räume der Stille* sind für Schroeder insofern ein Beispiel für den gesellschaftlichen Prozess der

könnte“ (ebd. 19). Vor allem diejenigen, die selbst nicht dazu in der Lage sind, den Raum durch religiöse Praktiken oder nicht-religiöse Spacings nach ihren eigenen Vorstellungen zu gestalten, scheitern an der Synthese eines konkreten, einheitlichen Raumes. Dies trifft vor allem auf den Typus des diffus Andächtigen und der Profanen zu. Scheitert die Synthese eines Raumes, artikuliert sich dies in einer Vorsicht oder Zurückhaltung gegenüber jenen Nutzungsweisen, die einen konkreten Raum zum Fluchtpunkt nehmen können. Beides ist zentral für das Einhalten und Bestehen der Geschlechtertrennung. .

(2) Das muslimische Gotteshaus: Trotz der allgemein wahrnehmbaren Schwierigkeit, ein konkretes Ganzes im *Haus der Stille* herzustellen, haben die muslimischen Nutzer eine eigene Vorstellung des interreligiös konzipierten Raumes als ihrem Gotteshaus. Dafür ist die Einrichtung eines männlichen und eines weiblichen Gebetsraums in der konkreten Gestaltungspraxis entscheidend. Wenn man die Räume auf den ersten Blick unterscheidet, kann man sich dem dominanten Engagement entsprechend im richtigen Raum platzieren. Die Synthese zum Gotteshaus verleiht dieser Ordnung eine Art Segnung und damit eine besondere Legitimität. Beiden Synthesen entspricht ein spezifisches Nutzerverhalten, dem wiederum subjektive Haltungen zugrunde liegen, die von der dominanten Ausrichtung des Raumes geprägt sind und diese reproduzieren. In den folgenden Abschnitten sollen diese näher beleuchtet werden.

2.3.1 Das abstrakte Ganze

Das *Haus der Stille* zu einem einheitlichen Raum mit einer eindeutigen Ordnung zusammenzufassen, ist für die Akteurinnen und Akteure ein forderndes Unterfangen. Sowohl die Konzeption wie auch die konkrete Nutzung sind von Widersprüchen und Uneindeutigkeiten gekennzeichnet, die zur Verunsicherung von Akteurinnen und Akteuren führen können. Die daraus folgende Unsicherheit kann zwar mit der Zeit abnehmen, es ist aber anzunehmen, dass ein Rest bestehen bleibt. Je mehr eine Person oder Gruppe es schafft, den *Raum der Stille* nach den eigenen Bedürfnissen und Wünschen zu prägen und zu gestalten, desto geringer ist die Unsicherheit.

„„räumliche[n] Diffusion"“ (Schröder 2015: 21).

Gleichzeitig führt auch ein Wissen um die eigene soziale Position im Raum zu einer gewissen Selbstsicherheit[82].

Dem entgegen führt vor allem das Schwanken zwischen Sakralität und Profanität zur Synthese eines diffus bzw. einen hybrid konzipierten Raums. Bewusst wurde das *Haus der Stille* in dieser Uneindeutigkeit konzipiert. Trotz des Verzichts auf religiöse Symbolik soll er auf der einen Seite ein eindeutig sakral anmutender Raum sein. Auf der anderen Seite soll er ein Ruheraum sein, der auch von nicht religiösen Menschen genutzt wird. Und in der Tat wird im *Raum der Stille* sowohl profan-alltäglichen wie religiös-sakralen Aktivitäten nachgegangen[83]. Häufig geschieht dies gleichzeitig, was auf mich zunächst einen verwirrenden Eindruck machte:

> Ich betrete nun zum dritten Mal den Hauptraum. Dort erblicke ich einen betenden Moslem, einen auf dem Boden schlafenden Mann und einen Mann, der gerade auf einer Isomatte Liegestütze macht. Erneut frage ich mich: „Was ist das nur für ein seltsamer Raum?“

Die hier naheliegende Beschreibung des *Haus der Still*e als Allzweckraum, würde dem Gegenstand allerdings nicht gerecht. Denn offensichtlich ist, dass dort besondere, meist aber informelle Regeln gelten, die nicht jeden Zweck und jedes Mittel als legitim anerkennen. Bis auf die Schilder „Bitte Ruhe! Raum der Stille“ gibt es keinerlei schriftlichen Anweisungen im Haus, an denen sich unerfahrene Besucherinnen und Besucher orientieren können. Dies ist gerade deswegen von Bedeutung, weil sich viele Nutzerinnen und Nutzer im *Haus der Stille* das erste Mal in einem interreligiösen oder interkulturellen Raum bewegen. Sie bringen daher kaum Erfahrungswerte über diesen spezifischen Raumtypus, die sich darin ereignenden sozialen Situationen und das darin angemessene Verhalten mit. Verstärkt wird die Unsicherheit durch die Schwierigkeit etwas über die allgemeinen Regeln und Normen im *Haus der Stille* in Erfahrung zu bringen. Als Beispiel für dieses Problem soll folgende Feldnotiz dienen:

---

82 Hier sei nur kurz an den Nutzertyp des *Profanen* erinnert.

83 Darauf basierend wohl auch die Konfusion bezüglich des öffentlichen oder eben privaten Charakters des *Haus der Stille*.

> Eine junge Frau betritt die Galerie. Sie erblickt mich und bleibt zunächst stehen. Dann geht sie weiter in meine Richtung. Ich sage „Hallo“ und frage sie „Soll ich lieber runter gehen?“ Auf diese Frage reagiert sie gereizt und empört. Sie sagt „Nein! Wieso denn auch?“ Sie wendet sich von mir ab, ohne mir auch nur einen Augenblick zur Rechtfertigung oder Erklärung zu geben. Dann beginnt sie zu beten. Nachdem sie ihr Gebet beendet hat, geht sie, ohne mich eines weiteren Blickes zu würdigen.

Die Stolperdrähte bleiben stets gespannt. Weil auch eine durchaus freundlich intendierte Nachfrage im interreligiösen Raum als offensiv oder aufdringlich wahrgenommen werden kann[84], scheint dies keine praktikable Möglichkeit zu sein, um Zusammenstöße oder Konflikte zu vermeiden. Statt also in einem Prozess des vorsichtiges Abtastens die einzelnen Drähte des Stolpernetzes eindeutig zu identifizieren und damit eine akkurate Synthese des *Haus der Stille* zu bilden, bedienen sich unerfahrene Individuen bei der Navigation im *Haus der Stille* verschiedener strukturierender Analogien. In Bezug auf die oben aufgestellten Nutzertypen stellen sie den größten Anteil der Museumsbesucherinnen und Museumsbesucher. So ist zu beobachten, dass Erstbesucherinnen und Erstbesucher anfangs immer ihre Schuhe ausziehen und erst nach geraumer Zeit realisieren, dass dies eigentlich nicht notwendig ist. Eine junge Frau erklärte mir, dass sie das Ausziehen von Schuhen vor dem Betreten des Gebetsraums aus Führungen durch Moscheen kannte. Es bedarf eines offenkundig etablierten Nutzers oder einer erfahrenen Nutzerin, die selbst Schuhe im *Raum der Stille* trägt, um zu realisieren, dass man sich im *Raum der Stille* nicht wie im Gebetsraum einer Moschee verhalten muss. So werden im *Haus der Stille* aus einer vorauseilend konfliktvermeidenden Haltung heraus zahlreiche Phänomene zu Regeln gemacht, die für die wissenden Nutzerinnen und Nutzer gar keine sind. Diese Unsicherheit führt zu einer besonderen Vorsicht, die man z.B. daran erkennen kann, dass Menschen sich im *Haus der Stille* mit einem permanenten Spähen und Schleichen fortbewegen[85].

---

84 Erst im Nachhinein verstehe ich ihren Ärger. Das Angebot hat die betroffene Frau offenkundig zu etwas gemacht, was ihrer Selbstwahrnehmung widerspricht, nämlich zu einer muslimischen Frau, die nicht in Anwesenheit eines Mannes beten kann.

85 Es gibt zahlreiche Feldnotizen zu dem Phänomen des Schleichens und Spähens.
Beim Spähen geht es darum, eine Situation einschätzen oder bewerten zu können, ohne dabei aktiv

2.3.2 Das muslimische Gebetshaus

Wie gezeigt, stellt das *Haus der Stille* immer einen uneindeutigen oder widersprüchlichen Raum dar, ohne dass damit die Synthese eines einheitlichen Raumes in konkreten Situationen ausgeschlossen wäre. Vielmehr basiert die Synthese des *Haus der Stille* als Gebetshaus gerade auf der Unsicherheit einer Vielzahl von Nutzerinnen und Nutzern, indem diese das dominante Engagement zum Zwecke der eigenen Orientierung zur reziprok erzeugten dominanten Ordnung des Raumes machen. So wird von Nicht-Muslimen wie von Muslimen durch die selektive Abstraktion, die Abstraktion von anderen Engagements, ein islamisches Gebetshaus gebildet[86]. Dies ist unter anderem deswegen von großer Bedeutung, weil damit die religiöse Ordnung der Muslime eine besondere Legitimität und besonderen Schutz erhält. Für Muslime hat dieser Raum die Funktion eines Gebetsraums am Campus, in dem Wahrnehmungs- und Ordnungsschemata aktiviert werden, die sie in den aller meisten Fällen schon in Moscheen oder Zuhause erworben haben. So berichtete mir eine junge Muslimin über ihren ersten Eindruck vom *Haus der Stille* Folgendes:

> „Von einer Kommilitonin hatte ich erfahren, dass es diesen Raum gibt. Zuerst habe ich mir den Wandschrank im Flur angeschaut. Dort habe ich gesehen in welche Richtung Mekka liegt. Dann bin ich in den Keller gegangen um mich dort zu waschen. Als ich damit fertig war, habe ich mir einen Gebetsteppich genommen und bin dann rauf gegangen.“ An dieser Stelle unterbreche ich ihre Erzählung und frage sie „Warum bist du denn gleich rauf gegangen, unten ist doch auch ein großer und schöner Raum?“ Eine kurze Pause entsteht, dann antwortet sie. „Naja. Mir kam das alles irgendwie bekannt vor und mir war gleich klar, dass die Frauen oben beten. Das ist einfach in vielen Moscheen genauso.“

---

eingebunden oder anwesend zu sein. Beim Schleichen geht es darum, eine Situation betreten zu könne bzw. in einer Situation anwesend zu sein, ohne dass dies von den anderen Anwesenden bemerkt wird. Beide Techniken erinnern eher an die Fortbewegung in einem feindlichen Territorium. Schleichende Personen, zu denen auch ich lange gehört habe, bewegen sich langsam und auf leisen Sohlen, manch eine geht sogar auf Zehenspitzen. Eine kurze Feldnotiz soll das Spähen veranschaulichen: „Ich sitze auf einer Bank im Hauptraum, als ich höre wie die Glastür zu und wieder aufgeht. Doch niemand betritt den Raum. Erst nach einigen Augenblick erscheint ein Kopf um die Ecke, blickt sich kurz im Raum um und verlässt schon wieder den Raum.“

86 Den Begriff des Gebetshauses verwenden in der Tat viele Menschen in Gesprächen über das *Haus der Stille.*

Aus ihren Erfahrungen in und über Moscheen weiß die junge Frau wie das *Haus der Stille* für das muslimische Gebet genutzt und sein Raum entsprechend geordnet wird. Diese Wahrnehmung wird von der Architektur und Einrichtung verstärkt, wie aus einer seltenen Begegnung hervorgeht.

> Ich mache gerade die Glastür zum Hauptraum auf als mich ein älterer Mann sanft auf die Schultern tippt und fragt: „Entschuldigung ist das hier die Moschee?" Etwas irritiert drehe ich mich um und erwidere: „Nein, das hier ist keine Moschee. Tut mir leid. Das ist ein interkultureller und interreligiöser Ort der Begegnung.“ Nun ist der Mann sichtlich irritiert und auch etwas enttäuscht: „Hm. Mir wurde aber gesagt, dass es hier einen Gebetshaus für Muslime gibt“, erklärt er sich. „Ich weiß leider von keiner Moschee hier in der Nähe, hier beten aber auch täglich Muslime.“ Es herrscht kurz Stille. Dann fragt der Mann: „Und wo soll man sich waschen?“ Daraufhin erkläre ich ihm, dass es dafür extra rituelle Waschbecken gibt. Noch nicht ganz überzeugt, erkundigt er sich weiter: „Gibt es hier auch Gebetsteppiche?“ Ich zeige ihm den Wandschrank mit den Gebetsutensilien und weil ich schon dabei bin, zeige ich ihm auch gleich noch die Abbildung, auf der die Gebetsrichtung eingetragen ist. „Mh, Ah, Oh“ macht der Mann anerkennend und sagt: „Also alles fast wie in einer richtigen Moschee.“

Weil man das *Haus der Stille* ob seiner Architektur und der bereitgestellten rituellen Ressourcen wie ein islamisches Gebetshaus benutzen kann und es auch so genutzt wird, nehmen viele muslimischen Nutzerinnen und Nutzer dieses als ein moschee-ähnliches Gebäude wahr. Wie bereits beschrieben orientieren sich die nicht-muslimischen Individuen am dominanten Engagement der Muslime. Dies gilt auch für die Raumwahrnehmung. Ein Beispiel dürfte diesen Umstand verständlich machen.

> Ich stehe gerade im Eingangsbereich des Hauptraums. Da öffnet sich die Türe hinter mir und eine Gruppe von fünf Frauen tritt ein. Sie unterhalten sich auf Deutsch, Englisch und einer mir unbekannten Sprache. Zwei Frauen, die ein Kreuz um den Hals tragen, gehen an mir vorbei und blicken in den Raum hinein. Bei dem betenden Mann bleibt ihr Blick stehen. Eine der Frauen dreht sich um und fragt: „Ist das hier der Gebetsraum?“ Ich antworte kurz, aber freundlich: „Ja, hier kann man beten.“ Bewusst lasse ich weg, dass dieser Raum eigentlich nur für Männer ist. Doch diese

> Einsicht war der Frau von alleine gekommen. Sie sagt mir: „Für uns ist oben.“ Daraufhin gehen sie, ohne sich von mir zu verabschieden nach oben.

Die jungen Frauen vollziehen in dem geschilderten, kurzen Augenblick eine bemerkenswerte Abstraktionsleistung. Im Zentrum ihrer Synthese des Raumes steht der betende Moslem. Der *Raum der Stille* wird durch den zeichenhaften, männlichen Körper zum männlichen Gebetsraum gemacht. Die Kategorien Religion, Raum und Geschlecht sind im *Haus der Stille* eng miteinander verwoben. Es ist sogar davon auszugehen, dass die Kategorie des Geschlechts erst in der religiösen Praxis eine entscheidende Bedeutung erhält. Dies zeigt sich immer wieder in Situationen, in welchen zunächst Männer und Frauen im Hauptraum anwesend sind. Erst wenn die Männer ihr Gebet beginnen oder sich anschicken es zu tun, scheint die geschlechtliche Ordnung des Raumes sich zu verändern und relevant zu werden. Die Frauen verlassen den Raum. Durch das religiöse Ritual wird also der Anspruch auf einen männlichen Raum artikuliert[87]. Die enge Verbindung von Raum, Ritus und geschlechtlicher Identität zeigt sich zum Beispiel auch daran, dass Nutzerinnen und Nutzer nur selten im allgemeinen Sinne von Gebetsräumen sprechen. Es ist fast immer von geschlechtlich codierten, männlichen oder weiblichen Gebetsräumen die Rede. Diese spezifische Syntheseleistung ist eine der zentralen Voraussetzungen für das Funktionieren der Geschlechtertrennung im *Haus der Stille.* Würde nicht der Großteil der verschiedenen Individuen die Geschlechtertrennung auf Anhieb erkennen, als legitim erachten und sein Verhalten entsprechend ausrichten, so wäre zumindest der alltägliche muslimische Gebetsritus erheblich gestört. Immer wieder müssten die Gebetstätigkeiten unterbrochen werden, um das gemeinsame Nutzungsverhalten stetig neu auszuhandeln. Dies könnte zu Streits, aber auch zu neuen Definitionen der Raumordnung führen. Um dies zu verhindern, muss die der Moschee-Synthese entlehnte Geschlechtertrennung also so offensichtlich sein, dass

87 Es ist aber davon auszugehen, dass eine Frau, die einmal von einem Mann direkt oder indirekt gebeten wurde den Raum zu verlassen, weil dies der männliche Gebetsraum sei, diesen Raum auch bei ihrem nächsten Besuch im *Haus der Stille* meiden bzw. gleich in den für sie vorgesehenen Raum gehen wird. Diese Annahme kann ich insofern mit Material aus dem Feld unterstützen, als ich häufig beobachten konnte, wie Frauen durch Mikropraktiken des männlichen Raumes verwiesen wurden und bei ihren nächsten Besuchen direkt den Frauenraum aufsuchten.

sie keiner Erklärungen oder gar der offiziellen Markierung[88] bedarf. Verstärkt wird die Synthese des geschlechtlich aufgeteilten islamischen Gebetshauses durch die Unsicherheit und die Schwierigkeiten der Kommunikation im *Haus der Stille*. Weil viele Nutzerinnen und Nutzer häufig Angst haben, die Geschlechtertrennung zu verletzen, halten sie diese in einer strikten räumlichen Segregation von Männern und Frauen ein. Dies ist insofern von Interesse, weil es nach Aussagen zahlreicher muslimischer Männer, Männern nicht verboten ist vor Frauen zu beten. Die Geschlechtertrennung wird also von vielen nicht-muslimischen Nutzerinnen und Nutzern in vorauseilenden Gehorsam produziert und reproduziert.

Nun ist es zwar der eindeutige Regelfall, dass sich die Individuen im *Haus der Stille* an die Geschlechtertrennung halten. Dennoch kommt es immer wieder zu Fehlverhalten bzw. zu Verletzungen der Geschlechtertrennung. Die Betrachtung und Analyse dieser Verletzungen der Territorien des Selbst betrachte ich mit Goffmans Aussatz „Territorien des Selbst“ (Goffman 1982) als weiteren wichtigen Schlüssel für die räumliche Organisation des *Haus der Stille*. „Für die ethnografische Forschung sind Krisen [der territorialen Organisation; Anmerkung von P.K.] ein ‚glücklicher‘ Moment, denn dann werden Erwartungen, Regeln und praktisches Wissen expliziert, die in der Routine des Vollzugs wie selbstverständlich vollzogen werden“ (Breindenstein/ Hirschauer/ Kalthoff/ Nieswand 2013: 29). Eine Analyse der Konfliktsituationen zwischen geschlechtlich kodierten Territorien des Selbst und der angewendeten Techniken zur Wiederherstellung der Geschlechtertrennung kann weitere Anhaltspunkte für die Organisation des Raums im *Haus der Stille* bieten. Die Regel wird immer auch durch ihre Grenzfälle definiert.

2.4 Nutzungskonflikte im *Haus der Stille*

Bis zu diesem Punkt der vorliegenden Arbeit wurde der friedliche und konfliktfreie Charakter des *Haus der Stille* hervorgehoben. Anders als zu Beginn der Feldforschung angenommen, ist es tatsächlich diese Co-Existenz der verschiedenen Akteurinnen und Akteure, die das herausragendste Merkmal des *Haus der Stille*

88 Es ist sogar davon auszugehen, dass eine offizielle Markierung der Geschlechtertrennung selbst zum Streitthema werden könnte. Sie würden ein konkretes Objekt bilden, an dem sich eine kontroverse Diskussion über die Gleichberechtigung von Frauen und Mann entwickeln könnte.

bilden. Dennoch kommt es auch hier fast täglich zu manifesten Konflikten oder zu potentiellen Konfliktsituationen, die von den Anwesenden gelöst werden müssen. Diese können von individuellen, einmaligen Konflikten bis hin zu strukturell angelegten und deshalb wiederkehrenden Konfliktsituationen reichen. Auch hier wird der inhaltliche Schwerpunkt auf Konflikte um die Geschlechtertrennung gelegt, da sich hier die Aushandlungsprozesse und Konfliktlösungen erkennen lassen, die für den Charakter der allgemeinen Nutzung des Hauses paradigmatisch sind. Es ist dennoch festzuhalten, dass sich Konflikte nicht nur am Thema der Geschlechtertrennung entzünden. Um nur ein weiteres Beispiel zu nennen, ist die angemessene Lautstärke im *Haus der Stille* immer wieder Gegenstand von Konflikten. Die verschiedenen Nutzertypen haben unterschiedliche Vorstellungen davon, wie laut es im *Raum der Stille* sein darf. Während einige Typen für ihr Engagement auf absolute Stille angewiesen sind, ist es für andere elementar, ihr Gebet zumindest leise sprechen zu dürfen. Im Verlauf des Semesters konnte ich in diesem Zusammenhang beobachten, wie die Zahl der Besuche der diffus Andächtigen kontinuierlich abnahm. Viele Individuen mussten herausfinden, dass auf ihre Bedürfnisse und Belange nicht eingegangen wird, und haben daher ihre Besuche eingestellt[89]. Diese Beobachtung ist unter anderem deswegen von Belang, weil sie hier die möglichen Auswirkungen von gescheiterten Aushandlungsprozessen zeigt. Würde die Herstellung der Geschlechtertrennung scheitern, so müsste man davon ausgehen, dass das *Haus der Stille* für viele Muslime nutzlos werden würde. Durch den sakralen Schein und die Atmosphäre der Unsicherheit meiden viele Individuen potentiell konflikthafte Situationen oder verlassen diese bevor sie sich zu manifesten Konflikten entwickeln. Durch das Gebot zur Stille ist es zudem schwierig, sich über die unterschiedlichen Raumvorstellungen präzise, d. h. verbal auszutauschen.

Der Analyse von Fehltritten im *Haus der Stille* soll die folgende Annahme Goffmans als erste theoretische Orientierung dienen: „Verstöße bei Interaktionen [beziehen] sich hauptsächlich auf Ansprüche in Bezug auf die Territorien des Selbst“ (Goffman 1982: 152). Die Territorien des Selbst stellen sich, wie im ersten Teil beschrieben, als feine und weitläufige Netze dar, die in der Interaktion verschiedener Akteure auch zu

89 „Jemand, der an einer Zusammenkunft teilnimmt, muss häufig feststellen, dass seine Belange und

Stolperfallen werden können. Zum Beispiel kann sich eine muslimische Frau, die sich gerade in den Vorbereitungen ihres rituellen Gebets befindet, schon durch einen männlichen Blick aus einiger Entfernung physisch bedrängt fühlen. Eine Feldnotiz aus einem Aufenthalt auf der Galerie kann diese illustrieren.

> Ich sitze mal wieder am Ende des Raumes. Eine voll verschleierte Frau betritt die Galerie. Als sie mich sieht, bleibt sie zunächst einmal stehen. Sie beginnt schwer und laut zu atmen. Ich blicke von meinen Notizen auf und sehe sie etwas verwundert an. Langsam bewegt sie sich dann rückwärts gehend. Bis sie die Wand am anderen Ende des Raumes erreicht hat. Dann lehnt sie sich an der Wand an und legt eine Hand auf die Brust. Ihre Atmung hat sich erneut beschleunigt. In der Situation habe ich das Gefühl, als hätte ich diese Frau nur mit meinem Blick an die Wand gedrückt. Ein so starker, physischer Druck, dass er sich sogar auf die Atmung der Frau ausgewirkt hat.

In der Regel kommt es im *Haus der Stille* primär zu Verletzungen des situativen oder egozentrischen Territoriums. „Zur prototypischen territorialen Übertretung kommt es dann, wenn ein Individuum in das von einem anderen und für ein anderes Individuum beanspruchte Reservat eindringt, wobei das erste als Behinderer des Anspruchs des zweiten fungiert“ (Goffman 1982: 81f). Bei der folgenden Analyse der Verletzung der geschlechtlich-religiösen Territorien, wird ausschließlich diese Form des Übertritts betrachtet. Dieser gliedert sich wiederum in „zwei verschiedene Arten“ (ebd. 82). Goffman bezeichnet diese mit den Termini „Eindringen“[90] und „Aufdringlichkeit“[91]. Die konkrete Reaktion auf die Verletzung eines Territoriums des Selbst hängt u.a. davon ab, wessen Territorium des Selbst auf welche Weise verletzt wurde. Die Charakterisierung der Territorien erfolgt dabei anhand der Person oder des Gegenstands in deren Zentren. Während das situationelle Territorium „der Bevölkerung in Form von Gebrauchsrechten auf Güter zugänglich gemacht“ (Goffman 1982: 55) wird, steht im egozentrischen Territorium das Anspruch

---

Interessen gar nicht recht am Platze sind“ (Goffman 2009: 69).

90 Der Terminus des Eindringens bezeichnet folgendes Phänomen: „es handelt sich dabei um den offensichtlichen Fall eines ein Territorium, zu dem es kein Zugangsrecht hat, betretenden oder Reservat kontaminierenden Individuums“ (Goffman 1982: 82).

91 „Damit ist hier die Expansion der territorialen Ansprüche eines Individuum über den Bereich

erhebende Individuum im Mittelpunkt. Wenn die verschiedenen Territorien des Selbst verletzt werden, „wird die soziale Situation zur Szene eines potentiellen oder tatsächlichen Konflikts zwischen den Regeln, die herrschen sollten“ (Goffman 2009: 36). Im Folgenden werden die Übertretungen der religiös-geschlechtlichen Territorien des Selbst, sowie die Wiederherstellung eines männlichen bzw. weiblichen Gebetsraumes beschrieben.

2.5 Die permanente (Re-)Organisation der Geschlechtertrennung

Die religiös begründete Geschlechtertrennung birgt in einem Land, in dessen Verfassung die Gleichstellung von Mann und Frau und ihr gleiches Recht auf die Nutzung öffentlicher Räume gesetzlich festgeschrieben sind, freilich ein großes Konfliktpotential. „Ein öffentlicher Islam muss die Grenzen des Innenraums, die Grenzen zwischen der Privatsphäre des intimen Raumes und dem mit geschlechtlichen Tabus belegten Außenraum, neu definierten und gestalten“ (Göle 2004: 39). Die Nutzerschaft des *Haus der Stille* steht damit vor dem Problem zwischen zwei verschiedenen Geschlechterordnungen vermitteln zu müssen[92].

Zu einem existenziellen Problem wird dies aber nur, wenn es nicht gelingt diese Vermittlung friedlich zu organisieren. Grundsätzlich kann die Organisation einer rituell-islamischen Geschlechterordnung in *Räumen der Stille* an zwei Hindernissen scheitern: (1) Zum einen wenn eine bereits etablierte nicht-muslimische Organisation des Raums die Geschlechtertrennung nicht ermöglicht und zum anderen, (2) wenn die bestehende Geschlechterordnung in Frage gestellt oder angegriffen wird. Wenn ein permanenter Kampf um die Geschlechtertrennung ausgetragen würde, der nicht in der konkreten Situation von den Anwesenden gelöst werden kann, dann wird der *Raum der Stille* nicht nur für Muslime, sondern für alle Nutzertypen wertlos. Im Zweifelsfall kann der Konflikt derart eskalieren, dass er auf andere Räume und Institutionen übergreift. Der Konflikt wird dann zum Politikum[93]. Obwohl sich in der

---

gemeint, der ihm in den Augen anderer zusteht“ (ebd. 83).

92 Die gesetzliche Gleichstellung der Geschlechter scheint zumindest theoretisch ein profanes Argument zu sein, vermittels welches eine Frau Legitimität für ihre Anwesenheit im männlichen Gebetsraum generieren könnte. Ein weiteres Beispiel für die Artikulation einer profanen Legitimität im *Haus der Stille*, wird später kurz ausgeführt.

93 Es sei hier erneut auf die Geschehnisse an der TU Dortmund verwiesen. Da die Konflikte nicht

jüngeren Vergangenheit einige Beispiele für die Politisierung von Nutzungskonflikten entlang der Geschlechterfrage finden lassen, in der zwangsläufig Akteure von außen eine Rolle spielen, soll es im Kontext der Arbeit gerade um die interne Organisation der Geschlechtertrennung im *Haus der Stille* gehen, das so vielen anderen interreligiösen Räumen als Vorbild dienen soll.

Die Ordnung der Geschlechter stellt sich hier bei genauerer Betrachtung zunächst, als eine Ordnung des Blicks dar[94]. Frauen dürfen während ihres Gebets nicht von Männern gesehen werden können. Männer hingegen sollen während ihres Gebetes keine Frauen sehen können, da diese eine potentielle Ablenkung darstellen würden[95]. Für diese Ordnung der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit gibt es in der Regel zwei verschiedene Variationen, die auch in Moscheen zur Anwendung kommen. Eine junge Frau berichtet mir in einem *Gespräch im Schatten der Stille* von ihrer Moschee, in der die erste Variation der rituellen Geschlechtertrennung praktiziert wird:

> „Bei uns beten die Männer in den ersten Reihen, dahinter beten dann die kleine Kinder und in den letzten Reihen beten dann die Frauen. Das funktioniert natürlich nur, wenn alle zur gleichen Zeit anfangen zu beten. Deswegen gibt es dann auch feste Gebetszeiten, zu denen sich alle treffen. Da muss man dann auch pünktlich sein, sonst kann man halt nicht mit beten."

Hier beten also Männer und Frauen auf Basis einer strikt vorgegebenen Nutzungszeit und einer geschlechtlich getrennten Gebetsformation in einem Raum. Diese Form der Geschlechtertrennung scheint aber für *Räume der Stille* eher ungeeignet zu sein. Um religiöse und berufliche Pflichten miteinander vereinbaren zu können, muss für Studierende und Angestellte der Hochschule eine gewisse zeitliche Flexibilität

---

unter den Nutzerinnen und Nutzern gelöst werden konnten, wurden zahlreiche Institutionen wie die IHG Dortmund oder das Präsidium der Universität in den Konflikt hineingezogen.

94 Niflür Göle verweist darauf, dass „wenn es um religiöse und geschlechter-rollenspezifische Fragen geht, [das] Blickvokabular und räumliche Konventionen ziemlich große Aussagekraft" (Göle 2004: 29) haben.

95 In einem *Gespräch im Schatten der Stille* erklärt ein junger Mann mir diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Wenn eine hübsche Frau vor dir sitzt, dann kannst du dich nicht so gut auf dein Gebet konzentrieren. Während deines Gebets musst du dich aber voll und ganz auf dein Gebet konzentrieren. Deswegen finde ich es ganz gut, dass wir hier von den Frauen getrennt beten

gewährleistet werden, während die muslimischen Nutzerinnen und Nutzer ihr Mittagsgebet sowohl um 12.00 als auch um 15.00 ausführen können müssen. Zudem wäre die Form der rituellen Geschlechterordnung für Außenstehende wesentlich schwieriger zu erkennen. Die spezifische Anordnung der Geschlechter in vordere, mittlere und hintere Reihen müsste sofort antizipiert werden, um das Gebet nicht zu gefährden. Männer müssten sofort erkennen, dass sie sich vor die Reihe der Frauen setzten und ebenfalls in Richtung Mekka blicken müssen. Frauen müssten erkennen, dass sie sich zumindest nicht vor die Männer setzten dürften. Für die nicht-muslimischen wie für die muslimischen Nutzerinnen und Nutzer ist die Aufteilung in einen Männer- und einen Frauenraum wesentlich einfacher, auch dieser Umstand dürfte ein Grund für die Einrichtung einer primär räumlichen Geschlechtertrennung gewesen sein.

Dennoch kommt es immer wieder zu Verletzungen der geschlechtlich-religiösen Territorien des Selbst und zu praktischen Handlungen, die das dominante Engagement, durch das und für das die Geschlechtertrennung räumlich organisiert wird in Frage stellen oder auch offen angreifen. In diesen Situationen, in denen die Dominanz der muslimischen Organisation des Raumes prekär wurde, war stets ein gegenwirkendes, abwehrendes, sanktionierendes, in jedem Fall aber reagierendes Verhalten der muslimischen Nutzerinnen und Nutzer zu beobachten, das auf die Wiederherstellung der verletzten Ordnung hinwirkte. Anders als in anderen öffentlichen Räumen kommt es bei der Verletzung von Territorien des Selbst nur äußerst selten zu einem korrektiven Austausch. „Die Funktion der korrektiven Tätigkeit“, so Goffman, „besteht darin, die Bedeutung zu ändern, die andernfalls einer Handlung zugesprochen werden könnte, mit dem Ziel, was als offensiv angesehen werden könnte, in etwas zu verwandeln, was als akzeptiert angesehen werden kann“ (Goffman 1982: 156). Weil der korrektive Austausch auch die Gefahr beinhaltet, dass sich die Raumsynthese ändert, wird dieser oft vermieden bzw. unterbunden. Dieses Unterbinden eines korrektiven Austausches, scheint u.a. deswegen möglich, weil im interreligiösen *Haus der Stille*, anders als an öffentlichen Ort, an denen zunächst immer von der schlimmst möglichen Motivation für eine

können.“

Regelverletzung ausgegangen wird, die Unschuldsvermutung herrscht. Es wird also immer davon ausgegangen, dass eine Verletzung der Territorien des Selbst nicht aus Böswilligkeit geschehen ist. Da man davon ausgeht, dass diese lediglich ein Missgeschick darstellen, benötigt es in der Regel keines korrektiven Austauschs. Diese Unschuldsvermutung wurde mir gelegentlich schon zu Beginn eines Gesprächs mitgeteilt[96]. Wie bereits angesprochen wird der korrektive Austausch im *Haus der Stille* durch andere Techniken der Wiederherstellung der dominanten Raumordnung ersetzt. Hier spielen Mimik, Gestik und das Verhalten im Raum eine tragende Rolle. Im Folgenden werden drei Techniken zur Wiederherstellung der Geschlechtertrennung nach dessen praktischer Infragestellung beschrieben, die ich während meiner Feldforschung im *Haus der Stille* beobachten und eindeutig bestimmen konnte. Diese unterscheiden sich in drei Punkten: (1) In der Häufigkeit in der sie zur Anwendung kommen; (2) in ihrer Effektivität, d.h. wie erfolgreich sind sie bei der Wiederherstellung der Geschlechtertrennung; (3) in der Möglichkeit, dass es in ihrem Verlauf zu einer Neudefinition der Situation oder Aufhebung der allgemeinen Geschlechtertrennung kommt. Begonnen wird mit der Darstellung von Unbehagen. Daran anschließende gilt es den fragenden Blick zu beschreiben. Schlussendlich werden auch noch einige verbale Formen der verbalen Wiederherstellung der Geschlechterordnung thematisiert.

2.5.1 Das Darstellen und Erzeugen von Unbehagen

Durch die Anwesenheit eines männlichen Körpers wird die geschlechtliche Kodierung des oberen Gebetsraums gestört. Vielen muslimischen Frauen ist es dann nicht möglich ihr Gebetsritual auszuführen. Diese Technik, einen als eigentlich sakral erfahrenen und damit für das tägliche Gebet zur Verfügung stehenden Raum von nicht-weiblichen, aber auch generell von profanen Körpern frei zu halte, findet fast ausschließlich im weiblichen Gebetsraum statt[97]. Ziel der Darstellung von Unbehagen ist es, beim Verursacher des Übertritts ebenfalls ein Unbehagen zu

96 Beispiele hierfür wären Aussagen wie „du weißt es sicherlich nicht“ oder „das kannst du nicht wissen, aber“.

97 Dies scheint zunächst dadurch begründet zu sein, dass es für Männer weniger unangenehm ist vor Frauen zu beten. Zudem scheint die Darstellung von Verletzlichkeit eine dem männlichen Habitus

erzeugen[98]. Im Idealfall ist dies so unangenehm, dass der Mann die Situation bzw. den Raum freiwillig verlässt und auch in Zukunft meidet. Wie also wird im Konkreten auf die Verletzung der Gebrauchsrechte reagiert?

> Ich befinde mich im hinteren Teil der Galerie. Zwei Frauen beten hinter dem Treppengeländer als eine dritte Frau den Raum betritt. Sie kommt zunächst direkt auf mich zu, doch als sie mich erblickt, bleibt sie schlagartig stehen. Sie beginnt sich langsam im Kreis zu drehen. Sie blickt sich ausführlich um und sucht nach einem Platz auf dem sie beten kann, ohne dabei von mir gesehen zu werden. Wohl etwas frustriert schnauft sie einige Male laut aus. Zudem gibt sie Laute von sich, die wohl zeigen sollen, dass sie gerade überlegt („Hmm“) oder etwas verärgert ist („Ach“). Dann legt sie ihren Teppich endlich aus, doch sie lässt ihn nicht aus den Händen. Sofort hebt sie ihn wieder auf. Sie steht nun wieder planlos herum. Die Laute des Überlegens und des Ärgerns, sind zu einem regelrechten Stöhnen geworden. Erneut legt sie ihren Teppich ab, um ihn sogleich wieder aufzuheben. Sie stöhnt und seufzt. Als dann endlich der Platz hinter dem Treppengeländer frei wird, blickt sie mich ein letztes Mal eindringend an und beginnt dort friedlich zu beten.

Mit dieser Performanz zeigt mir die junge Frau, dass sie wegen meines Eindringens in den weiblichen Gebetsraum, nicht ihrem Engagement nachgehen kann. Dies zeigt sich schon daran, dass sie bei meinem Anblick stehen bleibt. Sie unterbricht wegen des anwesenden Mannes ihren Handlungsfluss. Durch das Umsehen wird mit gezeigt, dass sie auf der Suche nach der Lösung eines Problems ist. Durch die Laute, welche sie von sich gibt, versucht sie mir ihr Unbehagen und ihren Frust mitzuteilen. Das Auslegen des Gebetsteppichs ist, wie in Kapitel 2.2 beschrieben, die Handlung im muslimischen Engagement, die für die Herstellung von Dominanz in der Organisation des Raumes im *Haus der Stille* mit entscheidend ist. Sie beruht auf der Sichtbarkeit und den intrinsischen Faktoren (regelmäßige Zeiten, festgelegte Gebetsformeln, körperlicher Ritus) zur Anhäufung von religiösem Kapital. Wie in Kapitel 2.3 gezeigt wurde, hängt deren Erfolg aber stets auch vom Verhalten der

---

eher ungewohnte Praxis zu sein.

98 Ich gehe nicht davon aus, dass diese Technik in der Regel bewusst und in manipulativer Absicht eingesetzt wird. Vielmehr ist anzunehmen, dass die dargestellten Emotionen auch empfunden werden.

nicht-muslimischen Nutzertypen und deren Frau ihn noch ein weiteres Mal. Die Handlung ist dabei offenkundig auf eine Außenwirkung aus. Sie stellt sozusagen ihr religiöses Kapital offensiv und auf mich gerichtet zur Schau, auf dass ich dieses endlich anerkenne und den Raum verlasse. Im Territorium ihres Selbst steht der situationelle Gebrauch des Raumes im Zentrum, für den ein Ausschluss nötig ist. Ihre wiederholten Laute des Unbehagens sollen verstärkt darauf hinwirken. Nun war die Darbietung der jungen Frau in diesem Fall nicht sonderlich erfolgreich[99]. Doch die Darstellung von Unbehagen kann noch wesentlich extremere Formen annehmen als die bei der Verletzung des situationellen Territoriums zur Schau gestellte Ratlosigkeit und Verärgerung.

> Eine Frau steht in der Mitte des Raumes als sie mich erblickt. Sie reißt die Augen erschrocken auf und dreht sich postwendend um. Sie beginnt schwer und tief zu atmen, dabei hält sie sich mit einem Arm am Treppengeländer fest. Ihre Atmung wird dabei immer schneller und immer lauter. Sie greift sich an die Brust und geht etwas in die Knie. Sofort fühle ich mich sehr unwohl und schuldig. Ich frage mich, ob mein Vorgehen dadurch zu rechtfertigen ist, dass ich aus wissenschaftlichem Interesse anwesend bin. Doch ich zwinge mich zu bleiben. Die Atmung der Frau ist sogar so auffällig laut und schnell, dass eine junge Frau ihr Gebet unterbricht und einige Worte auf Arabisch mit ihr wechselt. Ich empfinde die Situation dermaßen unangenehm und bedrängend, dass ich sie verlasse. Ich habe das Gefühl unnötigerweise eine Person so sehr bedrängt zu haben, dass sie eine kleine Panikattacke erleidet. Während ich runtergehe höre ich noch, wie sich die Atmung der panischen Frau beruhigt und sie sogleich ihr Gebet mit einem „Allahu akbar“ beginnen kann.

Diese Darstellung von Unbehagen ist durch ihre körperliche Dimension wesentlich effektiver. Obwohl ich mir vorgenommen hatte, die Situation nicht zu beenden bis ich dazu aufgefordert werde, war sie mir doch so unangenehm, dass ich sie spontan verlassen musste[100]. Diesmal hatte ich nicht das Gefühl, eine Frau bei der Ausführung ihres Gebets zu behindern, sondern sie persönlich zu bedrängen. Durch

99 Durchaus habe ich den Wunsch verspürt den Raum zu verlassen, doch konnte ich diesen überwinden.

100 Man kann sich vorstellen wie effektiv eine solche Sanktion ist, wenn man keinen richtigen Grund

meine Anwesenheit habe ich nicht nur das situationelle, sondern auch das egozentrische Territorium verletzt. Dies zeigt sich vor allem an ihren körperlichen Reaktionen, die mich an eine Panikattacke erinnern und ein klarer Ausdruck eines Gefühls von Bedrängung sind. Die meisten Menschen kennen Beklemmungsgefühle, Angstzustände und die damit verbundenen körperlichen Reaktionen. Wird man Zeuge einer offenkundigen Angst- oder Panikattacke, reicht ein Minimum an Empathie aus, um sich selbst in die Situation körperlicher Beklemmungen hineinzuversetzen. So habe auch ich mich psychisch bedrängt und äußerst unwohl gefühlt. Durch dieses Herstellen einer unangenehmen Situation, „die ander[e] zu vermeiden suchen und durch deren Vermeidung sie in die von ihm gewünschte Richtung gelenkt werden können“ (Goffman 1982: 57), wurde die in der beschriebenen Situation verletzte die räumliche Geschlechtertrennung wieder hergestellt[101]. Ich habe die Situation verlassen.

Während des Beobachtungszeitraums kam diese Technik zur Wiederherstellung der verletzten Raumordnung relativ häufig zum Einsatz. Nicht nur wegen ihrer physischen Performanz ist sie besonders effektiv. Zunächst vermeidet sie offene, d.h. verbale Konflikte, die zu einer Neudefinition der Situation oder der sozialen Ordnung führen könnten. Die Darstellung von psychosomatischem Unbehagen ist immer zugleich auch eine Darstellung der Verletzlichkeit, die auf den Nicht-Angriff hofft. Von Akteuren der Umgebung wird sie als „Kein-Streit‘-Signa[l]“ (Goffman 1982: 176) interpretiert. Verstärkt wird dieses Signal dadurch, dass den Akteuren, die den Übertritt ins situationelle oder egozentrische Territorium des Selbsts begangen haben,

---

für die Anwesenheit im Frauenraum hat.

101 Es gibt nicht viele solcher Erfahrungsberichte von Männern im Frauenraum. Ein kurzer Bericht soll hier lediglich angeführt werden, um meiner eigenen Wahrnehmung Nachdruck und zu verleihen:
Ich frage die beiden Männer, wie ihr Aufenthalt im *Haus der Stille* ausgesehen hat. Sie erklären mir, dass sie oben zusammen meditiert haben, als erst eine und dann immer mehr Frauen die Galerie zum Beten aufsuchten. „Anfangs fand ich das noch ganz okay“, sagt einer von beiden. „Doch dann sind zwei Frauen gekommen, die echt unglücklich wirkten. Anders als die anderen Frauen haben die beiden nicht angefangen zu beten. Sie sind irgendwie planlos rumgestanden. Eine hat angefangen echt seltsam zu Atmen. Als hätte sie eine Panikattacke“ führt er weiter aus. „Ja, das war mir krass unangenehm. Ich wollte nicht, dass sich jemand wegen mir so unwohl fühlt. Da fing dann auch bei mir das Unwohlsein an. Irgendwie hatte ich das Gefühl, dass der Raum enger geworden ist. Und irgendwie habe ich mich auf einmal von der Situation ganz eingeengt gefühlt“ erzählt nun der andere. „Da haben wir uns beide kurz angeschaut und sind gegangen, oder?“ fragt der eine den anderen. Dieser nickt zustimmend.

in der konkreten Situation selten direkte Aufmerksamkeit geschenkt wird. Sind sie einmal erblickt, werden sie selten ein zweites Mal angeschaut. Dies ermöglicht es dem Mann gleichzeitig die Situation ohne großes Aufsehen zu verlassen. Zum anderen ist diese Technik besonders effektiv, weil sie als Sanktion auf den Eindringling selbst wirkt und besonders nachhaltig ist[102]. Individuen meiden soziale Situationen, in denen sie andere belästigen und daher vor sich und vor anderen unangenehm auffallen könnten (ebd. vgl. 57).

2.5.2 Der fragende Blick

Der fragende Blick erhält bei der Wiederherstellung der Geschlechtertrennung aus zwei Gründen eine besondere Bedeutung. (1) Einerseits wird seine Bedeutung als soziale Sanktion gerade dadurch betont, dass man im *Haus der Stille* in der Regel direkten Blickkontakt vermeidet. (2) Andererseits wird seine Wirkung durch die allgemeine Atmosphäre der Unsicherheit verstärkt. Um diesen zweiten Punkt zu verstehen, muss zunächst der Inhalt des fragenden Blicks erörtert werden. Häufig habe ich mich gefragt, was die muslimischen Frauen mir mit ihren Blicken mitteilen wollten. Eine junge Muslimin hat mir in einem *Gespräch im Schatten der Stille* eine Antwort darauf gegeben.

> „Wie würdest du denn reagieren, wenn ein Mann die Galerie betritt?“ frage ich sie. Sie erklärt mir, dass sie sich zwar unwohl fühlen würde, aber ihn nicht des Raumes verweisen würde. „Man will ja nicht unhöflich sein“ erklärt sie mir. Sie würde sich aber dennoch fragen: „Wer ist dieser Mann und was tut er hier im Gebetsraum der Frauen?“

In den Blicken der Frauen und Männer steckt nicht nur eine Sanktion, sondern auch eine Frage, die Frage nach dem Grund für die Anwesenheit im falschen Raum.

> Ich sitze im Hauptraum. Im linken, vorderen Eck kniet eine Frau, die liest und schreibt. Es kommen zwei muslimische Männer in den Raum, die ihren Teppich direkt vor den Notausgang auslegen. Bevor die Männer zu beten beginn, betrachtet

102 Deswegen musste ich häufig einen regelrecht körperlichen Widerstand überwinden, bevor ich

> einer von ihnen die junge Frau. Sein Blick verweilt etwas länger auf ihr; als es für einen flüchtigen Blick typisch wäre, doch weniger lange und intensiv, als dass er als Anstarren gelten könnte. Dabei hält er den Kopf leicht schief, seine Augenbrauen sind zusammengezogen und die Augen leicht zugekniffen. Noch bevor die beiden Männer zu beten beginnen, wechselt die Frau ihren Sitzplatz. Sie setzt sich auf eine Bank hinter den Betenden. [...]. Als sie geht, folge ich ihr, um über ihre Wahrnehmung der Situation zu sprechen. Es stellt sich heraus, dass auch sie eine Arbeit über das *Haus der Stille* schreiben will. Sie erklärt mir, dass sie schon von der Geschlechtertrennung gewusst habe. Dies war aber kein Grund für sie, sich nicht in den „Männer-Raum" zu setzten. Bezeichnend finde ich jedoch, dass sie sich auf den Boden und in die Ecke gesetzt hat, als wolle sie ihre Sichtbarkeit möglichst minimieren. Als der Mann sie jedoch anschaute, kamen ihr Zweifel. „Irgendwie fand ich das schon okay, im ‚Männer-Raum' zu sein, aber ich wollte mich irgendwie nicht aufdrängen. Also ihnen das Gebet unnötig unangenehm machen. Deswegen bin ich nach hinten gegangen, wo sie mich dann nicht mehr sehen mussten."

Der fragende Blick hat die Frau so verunsichert, dass sie sich umgesetzt hat. Dabei war es ihr vor allem wichtig, sich aus dem Sichtfeld der Männer zu bewegen, was auf die Kenntnis der internen Regeln des muslimischen Gebets schließen lässt. Diese ist dann auch der Grund, um die zuvor gestörte räumliche Organisation durch das dominante muslimische Engagement wieder herzustellen. Den Anlass dazu bietet der fragende Blick, der durch drei Modulationen verstärkt werden kann. Die Wirkung kann durch die Dauer, die Häufigkeit und die Anzahl der ausführenden Personen variieren. Das Anstarren ist „als Mittel negativer Sanktion [...] zur sozialen Kontrolle aller Art unangemessenen Verhaltens in der Öffentlichkeit" (Goffman 2009: 101) allgemein bekannt. Auch über wiederholten, intensiven Blickkontakt kann man der betroffenen Person kommunizieren, dass ihre Anwesenheit ein Problem darstellt. Am effektivsten ist aber der koordinierte fragende Blick.

> Eine Frau sitzt auf der Bank, die Richtung Mekka steht. Sieben Männer befinden sich im Hauptraum und warten darauf, dass sie beten könne. Dann verlassen zwei Männer den Raum. Auf dem Weg nach draußen, blickt zunächst der eine, dann der andere die Frau kurz an. Die anderen Männer stellen sich zum Gruppengebet auf.

---

einen Feldbesuch im Frauenraum machen konnte.

> Abwechselnd blicken sie die Frau kurz an. Auffallend dabei ist, dass während ein Mann die Frau anblickt, die anderen offensichtlich wegschauen. Zwei Momente scheinen bei der Koordination zu helfen. Zunächst ist erstaunlich, dass das Anblicken der Reihe nach vor sich geht, von links nach rechts. Zudem stehen die Männer so nah aneinander, dass sie wohl gut aus dem Augenwinkel sehen können, wessen Blick gerade auf der Frau ruht. Noch bevor die Männer ihr Gebt beginnen, hat die Frau den Raum verlassen.

Die meisten muslimischen Männer scheinen die Ansicht zu teilen, dass die Anwesenheit der Frau beim Gebet ein Problem darstellt. Abwechselnd blicken sie also die Frau fragend an. Weil so viele Männer die Legitimität ihres Aufenthalts in Frage stellen, wird aus der Frage eine Mitteilung. Hier wird eine Verbindung von sozialem und religiösem Kapital deutlich. Der Konflikt, der durch die bloße Anwesenheit der Frau entsteht, wird nicht verbal ausgetragen. Weil die zentrale Praxis – die Verwandlung des Raumes in einen Ritualraum für muslimische Männer – durch eine andere Raumsynthese verhindert wird, muss die Raumsynthese der Geschlechtertrennung wieder hergestellt werden. Der Frau wird der Eindruck vermittelt, sie sei im falschen Raum. Darin liegt die besondere Stärke dieser Form der sozialen Sanktion. Gleichzeitig schützt diese Form des *fragenden Blicks*, das einzelne ihn ausführende Individuum davor, selbst als unhöflich oder aufdringlich wahrgenommen zu werden.

2.5.3 Die verbale Wiederherstellung der Geschlechtertrennung

Die verbale Wiederherstellung der Geschlechtertrennung wird im Folgenden nur kurz besprochen, denn sie kommt im *Haus der Stille* nur äußerst selten vor, nämlich dann, wenn der Regelübertreter oder die Regelübertreterin es darauf anlegt. So konnte ich in all meinen Feldbesuchen lediglich einmal beobachten, wie eine Frau einen anderen Mann verbal der Galerie verwiesen hat[103]. Daher stellen meine Besuche auf der Galerie in gewisser Weise auch eine Verzerrung der alltäglichen Interaktion dar, die wie in 2.4 beschrieben, zumeist durch ein Konfliktvermeidungsverhalten aller Nutzertypen geprägt ist. Da ich aber die subtilen oder expliziten Zeichen und

103 Da ich zu diesem Zeitpunkt im Hauptraum saß, konnte ich leider nicht genau erkennen was in

Hinweise der Frauen bewusst ignoriert habe, mussten sie irgendwann zu eindeutigeren und direkteren Techniken greifen, um mir ihre Synthese des Raums als muslimisches Gebetshaus mitzuteilen und damit ihren Anspruch auf einen reinen Gebetsraum, d.h. auf das situationelle Territorium des Selbst durchzusetzen. In der Reaktion auf solche Krisensituationen sind jedoch immer auch Verweise auf die dominante Raumordnung der muslimischen Nutzerinnen und Nutzer zu finden.

> Ich betrete die Galerie. Im hinteren Teil des Raumes befinden sich drei Frauen, die sich gerade auf ihr Gebet vorbereiten. Sie ziehen sich lange Röcke an und legen ihre Teppiche aus. Als sie mich sehen, fragt eine von ihnen: „Was machst du hier?“ Worauf ich erwidere: „Ich will mich nur etwas umsehen.“ Es herrscht einen Augenblick Stille, dann wird mir gesagt: „Ja, okay. Aber das hier ist der Gebetsraum für Frauen. Hier darfst du nicht rein.“ Etwas überrascht über ihre Direktheit und über den unhöflichen Ton, bleibe ich einen Augenblick stehen. Was mein Gegenüber anscheinend dazu veranlasst ihrer Aussage erneut Nachdruck zu verleihen: „Gehen Sie bitte nach unten!“ Dabei ist das „bitte“ kaum zu hören.

Die verbale Wiederherstellung der Geschlechtertrennung lässt sich in drei Schritte untergliedern.

(1) Zunächst die Frage nach dem Grund der Anwesenheit im Frauenraum. Darin steckt implizit auch die Frage nach der Legitimität dieser Anwesenheit und nach dem individuellen Engagement im *Haus der Stille*. (2) Darauf folgen die Explikation ihrer eigenen Raumsynthese und die damit verbundenen Ordnungsregeln, konkret also die Abwesenheit des männlichen Körpers und des männlichen Blicks während des Gebets von Musliminnen. Dies kann entweder kollektiv oder individuell begründet werden. In diesem Beispiel wird die Galerie als „Gebetsraum für Frauen“ bezeichnet. Damit soll ausgedrückt werden, dass die von ihnen vertretene Raumsynthese, nicht ein bloßes Produkt von individuellen Vorstellungen oder Wünschen ist, sondern der allgemeinen Ordnung der Räume im *Haus der Stille* entspricht. Einige Frauen haben mich sogar auf die Frage hin, wo dies denn geschrieben stehe, auf die Hausordnung verwiesen. Damit soll die postulierte Raumsynthese auch über die konkrete Situation

---

dieser Situation vor sich ging.

hinaus wirksam bleiben. Die kollektiv begründete Wiederherstellung der Geschlechtertrennung findet dabei vor allem in Situationen statt, in welchen auch tatsächlich ein Kollektiv oder eine religiöse Gemeinschaft anwesend ist. (3) Den dritten Schritt stellt das Bitten oder das Gesuch dar. Während Goffman bei seiner Analyse des Ersuchs[104] die Möglichkeit betont, dass darauf mit „ja“ oder „nein“ geantwortet werden darf, scheint dies im *Haus der Stille* nur sehr bedingt der Fall zu sein. Verneint der Mann die legitime Bitte der Frau, so muss er damit rechnen, dass dieses Verhalten Rückschlüsse auf seinen Charakter zulässt. Nach Knoblauch arbeiten alle Individuen im öffentlichen Raum „an der Wahrung ihres Gesichts“ (Knoblauch 2001: 19). Niemand will, vor allem nicht im *Haus der Stille*, als intolerante Person gelten und daher „funktioniert die Kooperation in sozialen Situationen.“ (ebd.) Weil man zum Schutz des eigenen Ansehens den Verweis auf die religiöse Raumordnung im *Haus der Stille* nicht ignorieren kann handelt es sich hier um eine Aufforderung in Form einer Bitte. Häufig wird dieser Dreischritt sogar noch abgekürzt. Die verbale Wiederherstellung der Geschlechtertrennung besteht dann nur noch aus dem Verweis auf die Geschlechterordnung und einer Bitte diese einzuhalten.

In der Ausführung der drei Schritte ließen sich für die Technik der verbal geäußerten Bitte verschiedene Varianten feststellen, die anhand der folgenden Situationen genauer bestimmt werden sollen. So möchte beispielsweise nicht jede Frau den Konflikt um die Geschlechtertrennung führen. Es ist ihnen jedoch möglich, durch den Einsatz ihres sozialen Kapitals, die Geschlechtertrennung indirekt wiederherzustellen. Sie wenden sich dazu vor allem an jene Frauen, denen sie eine große religiöse Kompetenz, d.h. eine große Menge an religiösem Kapital und ein entsprechendes Vermögen zusprechen, dieses zur Re-Organisation der geschlechtlich kodierten Raumordnung einzusetzen. Diese Frauen haben folglich die Aufgabe, das gemeinschaftliche religiöse Kapital in symbolisches Kapital umzusetzen und damit der religiösen Geschlechtertrennung bei den anwesenden Männern wieder zur Akzeptanz zu verhelfen. Sie führen diese Aufgabe zwar allein aus, aber stellvertretend für die religiöse Gemeinschaft, auf deren Rückhalt sie in konkreten

104 Im Ersuch wird um Einwilligung für eine möglicherweise problematische Handlung gebeten.

Konfliktsituationen auch bauen können[105]. Diese Frauen besuchen das *Haus der Stille* oft und regelmäßig. Wie aus der folgenden Beobachtung hervorgeht, genießen sie ein relativ hohes Ansehen unter den Musliminnen im *Haus der Stille*.

> Die Galerie ist relativ voll. Vier Frauen beten vor mir. Eine junge Frau steht etwas verwirrt im Gang herum und zwei Frauen sitzen auf der obersten Stufe der Treppe. Ich höre eine weitere Frau kommt. Sie unterhält sich kurz mit den beiden auf der Treppe. Leider verstehe ich nicht was sie sagen. Dann betritt sie die Galerie und blickt sich um. Da die betenden Frauen gerade aufrecht vor mir stehen, dauert es einige Augenblicke, bis sie mich gefunden hat. Sie geht direkt und ohne Zögern auf mich zu. Dann flüstert sie mir folgende Sätze zu: „Hey, ich wollte dich fragen ob du nach unten gehen kannst? Mich stört es überhaupt nicht, dass du hier liest. Aber einige der anderen Frauen können nicht beten, wenn du hier bist. […] Als ich den Raum verlasse, sehe ich aus den Augenwinkeln, wie sich die herumstehende Frau bei ihrer Kollegin bedankt. Sie umarmt sie und sagt dabei leise „Danke".

Hier setzt also eine einzelne Frau die Bedürfnisse der islamischen Gemeinschaft durch. Es fällt mir schwer ihr Ersuchen abzulehnen. Durch ihren Erfolg erhält sie Dank oder Ansehen bei den anwesenden Musliminnen und auch ich bin von der selbstbewussten Artikulation des religiösen Kapitals beeindruckt. Weil sie durch die Artikulation und Explikation der geteilten religiösen Normen, also durch die Anwendung von religiösem Kapital den rituellen Raum wieder herstellt, steigt ihr religiöses Kapital in Relation zu den anderen Musliminnen. Die wesentlich seltenere individuelle Anfrage nach der räumlichen Geschlechtertrennung wird folgerichtig auch mit einem individuell-religiösen Bedürfnis begründet. Typischerweise geschieht dies mit Verweis darauf, dass die betroffene Person ihr Gebet nicht vor einem Mann ausführen kann und dass dieses Gebet sehr wichtig für sie ist. In ihr wird also keine allgemeine Ordnungsvorstellung artikuliert. Hier tritt die Bittstellerin auch nicht eindeutig als eine Vertreterin einer allgemeinen Ordnung auf, sondern übernimmt persönliche Verantwortung für eine individuell-religiös motivierte Bitte. Die klare

---

Diese Bitte kann angenommen oder abgelehnt werden (vgl. Goffman 1982: 163).

105 Es ist wohl davon auszugehen, dass die kollektive Wiederherstellung in Anwesenheit der Religionsgemeinschaft besonders gut funktioniert, weil sie von Übertretenden eben auch visuell und physisch erfahren werden kann. So behindert der einzelne Mann nicht nur eine Frau beim

Artikulation der kollektiven bzw. der individuellen Raumsynthese als muslimischer Gebetsraum stellt den Versuch dar, durch die explizite Formulierung religiöser Bedürfnisse und Vorschriften, eine ähnliche Raumsynthese auch beim Eindringling zu etablieren. Diese geteilte Raumvorstellung und die darin angelegte Artikulation von religiösen Normen ist zum einen, wie im Kapitel zur Raumsynthese bereits erörtert wurde, die elementare Voraussetzung für das Gelingen der Geschlechtertrennung.

Dabei ist auch interessant, dass sich die Person, welche die Geschlechterordnung verbal wieder hergestellt hat, sich gleichzeitig von dieser distanziert. Man kann häufig Sprechakte beobachten, welche eine Distanz nahe legen zwischen der normativen Geschlechtertrennung und denjenigen, die sie umsetzten sollen nahe legt. Hier wird deutlich, dass auch Befürworterinnen der dominanten Raumordnung sich von dieser abgrenzen müssen, um nicht selbst als Angreiferinnen in andere Territorien des Selbst wahrgenommen zu werden. Auch für muslimische Nutzerinnen ist die Situation des Übertritts eine zunächst verwirrende Situation, die ihre eigene Raumsynthese in Frage stellen kann. Die Notwendigkeit zur Abgrenzung von der Geschlechtertrennung basiert auch darauf, dass im *Haus der Stille* auch andere spirituelle Engagements als das muslimische sichtbar sind. Entsprechend spannen auch sie unsichtbare Stolperdrähte und können zumindest zeitweise einen Einfluss auf die Organisation des Raum haben. Die Distanzierung in der Durchsetzung der Regeln kann mit Goffman dahingehend begründet werden, dass Individuen „in der unmittelbaren Gegenwart anderer in irgendeiner Form ein Selbst zu projizieren, das dann aufgegeben oder widerrufen wird“ (Goffman 1982: 162).

> Eine Frau betritt die Galerie. Ich bin der einzig Anwesende. Sie geht relativ selbstbewusst auf mich zu und sagt mir: „Entschuldigung das hier ist der Frauenraum, der Gebetsraum für Männer ist unten.“ Worauf ich mit eine Frage erwidere: „Wo steht das denn geschrieben.“ Ohne großes Zögern lügt sie mich an und sagt: „Das steht so in der Hausordnung.“ Ich überlege kurz, wie ich darauf reagieren soll. Dann sagt die junge Frau: „Tut mir leid, aber so sind nun mal die Regeln.“

Beten, sondern eine ganze religiöse Gruppe.

Obwohl sie gerade die Geschlechtertrennung durchsetzt, distanziert sie sich gleichzeitig von ihrem Verhalten. Sie signalisiert, dass sie die Regeln nicht um ihrer selbst willen durchsetzt, sondern weil diese offiziellen Charakter haben. Dadurch kann sie den geschlechtlich kodierten Raum durchsetzen, mich also des Raumes verweisen, ohne dafür persönlich verantwortlich gemacht zu werden. Die Konfliktursache wurde damit gleichzeitig außerhalb der konkreten Situation verortet und daher macht es für mich auch keinen Sinn, diese hier zu bearbeiten.

(3) Den dritten Schritt stellt das Bitten oder das Gesuch dar. Während Goffman bei seiner Analyse des Ersuch[106] die Möglichkeit betont, dass auf diesen mit „ja“ oder „nein“ geantwortet werden darf, scheint dies im *Haus der Stille* nur sehr bedingt der Fall zu sein. Diese Technik und ihr oben dargestellter Phasenverlauf stoßen lediglich dann auf ihre Grenzen, wenn wirklich ein legitimer Grund für die Übertretung der dominanten Raumordnung genannt wird. Dies kann darin bestehen, dass ein Mann sich weigert die Geschlechtertrennung als legitim zu erachten, oder dass er seinem Engagement glaubhaft nur und ausschließlich im oberen Raum nachgehen kann.

> Ich sitze in der Galerie und schreibe gerade an einer Feldnotiz als zwei Frauen die Galerie betreten. […] Dann fragt mich eine von ihnen: „Entschuldigung, aber was machst du hier? Du weißt, dass das hier der Raum für Frauen ist“ Ich antworte ehrlich und direkt: „Ich schreibe gerade eine Arbeit über das *Haus der Stille*.“ Diese Antwort hatte die Frau wohl nicht erwartet. Sie ist sichtlich verunsichert und tauscht mit ihrer Kollegin beratschlagende Blicke aus. Dann fragt sie mich: „Aber kannst du das nicht auch unten machen?“ Ich erkläre ihr, dass ich unten bereits war, aber ich gerne das ganze Haus erforschen will.“ An dieser Stelle ist das Gespräch mit mir beendet. Ab jetzt unterhalten sich die beiden nur noch miteinander. […] Ohne gebetet zu haben verlassen sie nun den Raum. Teppiche, Röcke und Kopftücher lassen sie im Raum liegen.“

Als ich meinen Anspruch auf gleichberechtigte Anwesenheit auf der Galerie mit genügend profaner Legitimität versehen, d.h. verteidigt habe, verlassen die beiden den Raum. Zwar ist meine Aktivität profaner Natur, doch ähnlich wie die

106 Im Ersuch wird um Einwilligung für eine möglicherweise problematische Handlung gebeten.

muslimischen Nutzerinnen kann ich meinem Engagement an keinem anderen Ort nachgehen. Eine ähnliche Situation könnte man sich vorstellen, wenn eine Frau auf Basis des Grundgesetzes argumentiert, dass auch sie einen legitimen Anspruch auf den Hauptraum vertritt. Hier zeigt sich die Besonderheit des interreligiösen Feldes im Vergleich zum monoreligiösen Feld. Denn auch wenn hier das religiöse Kapital – wie gezeigt – die bestimmende Form zur Etablierung einer sozialen Ordnung im Raum ist, so ist es doch nicht das einzige. Daher ist die Geschlechtertrennung immer auch prekär, denn es besteht zumindest die Möglichkeit einer Neudefinition der „Bedingungen des Erwerbs und der Anwendung von Kapital“ (Rehbein/ Saalmann 2014b: 135).

2.6 Fazit: Zur muslimisch dominierten Raumorganisation im *Haus der Stille*

Ziel dieser Arbeit war es, die praktisch-räumliche Organisation des *Haus der Stille* am Beispiel der Geschlechterordnung zu beschreiben und daraus folgend Rückschlüsse auf die dort vorherrschende soziale Ordnung zu ziehen. Durch die Analyse der verschiedenen Engagements sowie des darin artikulierten und akkumulierten Kapitals wurde herausgearbeitet, dass vor allem muslimische Nutzerinnen und Nutzer den *Raum der Stille* hinsichtlich der sozialen Ordnung gestalten. In einem stetigen Prozess der Ausrichtung von geschlechtlich kodierten Körpern wird im *Haus der Stille* diejenige räumliche Geschlechtertrennung praktisch umgesetzt, die die Raumsynthese als islamisches Gotteshaus nahelegt. Männer werden dem Hauptraum und Frauen der Galerie zugewiesen. Das dominante Engagement ist, so wurde argumentiert, für diese Synthese des Raumes von zentraler Bedeutung.

Da die Einrichtung aber keineswegs ausschließlich von Musliminnen und Muslimen genutzt wird, ist die Synthese des Raums als Gotteshaus stets prekär und wird temporär modifiziert und in Konfliktsituationen offen gebrochen. Weil es den verschiedenen Akteuren und Akteurinnen in der Regel nicht gelingt, einen für sich einheitlichen und eindeutigen Raum zu synthetisieren, entsteht vor allem bei nicht-muslimischen Nutzerinnen und Nutzern eine Atmosphäre der Verunsicherung. Diese

---

Diese Bitte kann angenommen oder abgelehnt werden (vgl. Goffman 1982: 163).

Verunsicherung verstärkt wiederum die Bedeutung des qualitativ und quantitativ dominanten muslimischen Engagements. Hier sind die äußeren und inneren Regeln der Religionsgemeinschaft nicht nur sichtbar, sondern auch einheitlich und wirken kollektiv nach innen und außen. Die Darstellung des islamischen Gruppengebets konnte dies verdeutlichen. In der Abstraktion von anderen nicht-muslimischen Aktivitäten wird das *Haus der Stille* so zu einem muslimischen Gebetshaus gemacht, in welchem sich alle Besucherinnen und Besucher an implizit vorausgesetzte und teils unzutreffende religiöse Vorschriften zu halten versuchen.

Da die Anwesenden im interreligiösen *Raum der Stille* nicht alle potentiell geltenden sakralen oder profane Vorschriften kennen, kommt es immer wieder zu Aushandlungsprozessen und konflikthaften Situationen. Diese führen aber in den wenigsten Fällen zu einem handfesten Streit um die Organisation des Raums oder um die Verteilung der dort zur Verfügung stehenden Güter. Am Beispiel der räumlichen Geschlechtertrennung wurde gezeigt, wie die Organisation der Territorien des Selbst durch verschiedene nonverbale und verbale Techniken eine bestimmte Raumsynthese als allgemeine durchsetzt, ohne dass es zu offen ausgetragenen Konflikten kommt. In diesem Zusammenhang wurde deutlich, wie das als dominant charakterisierte, muslimische Engagement durch seine geschlechtlich kodierte Ausrichtung der Körper nicht nur die räumliche Organisation im *Haus der Stille* bestimmt, sondern zugleich die soziale Ordnung der Geschlechter, insofern etwaige Verstöße gegen die Raumordnung zur sofortigen Wiederherstellung der Geschlechtertrennung führen, insbesondere durch Nutzerinnen des muslimischen Typus.

Die relativ konfliktfreie Nutzung kann allerdings nicht erschöpfend durch die individuellen räumlichen Praktiken und ihre individuelle Interpretation erklärt werden. Denn die Gesamtheit der stetig wiederholten körperlichen Akte des religiösen Engagements und der räumlichen Organisation resultiert auch in einer allgemeinen sozialen Ordnung im *Haus der Stille*. Diese räumlich etablierte Ordnung greift selbst modifizierend auf die einzelnen Akte des jeweiligen Engagements und auf die Raumgestaltung zu und wirkt in der Konsequenz zugunsten des dominanten Engagements. So wurden in den konfliktfreien wie in den konflikthaften Situationen im *Haus der Stille* die Elemente eines allgemeineren, moralischen Normsystems sichtbar, die mit Goffman als elementare Formen des sozialen Verhaltens in der

Öffentlichkeit zu verstehen sind. Dessen charakteristisches Merkmal ist die Vermeidung und Distanzierung von konflikthaften Situationen. Da interreligiöse Konflikte wie eingangs erwähnt wesentlich schwerer zu bearbeiten sind als Konflikte in anderen öffentlichen Räumen, versuchen die Anwesenden diese weiträumig zu umgehen. Die offen zur Schau gestellte Angst vor der Verletzung des religiös-geschlechtlichen Territoriums des Selbst unter den muslimischen Nutzerinnen und Nutzer, sowie die architektonische Möglichkeit, die Geschlechtertrennung ohne großen Aufwand einzuhalten, führen dazu, dass sich ein Großteil aller Nutzerinnen und Nutzern an die mit der Synthese als muslimisches Gotteshaus verbundenen Regeln hält oder dem *Haus der Stille* schlicht fernbleibt. Dies kann man durchaus als eine erfolgreiche Organisation eines interreligiösen oder interkulturellen Begegnungsraums beschreiben. Dennoch seien aus politischer Perspektive an dieser Stelle einige kritische Überlegungen zu diesem interreligiösen Erfolg gestattet.

3. Einige politische Überlegungen zum *Haus der Stille*

Die eingangs erwähnte These, dass interreligiöse Räume beispielhaft den Aushandlungsprozess von religiösen und säkularen Ansprüchen zum Ausdruck bringen (Schwarz-Boenneke 2015: 10), ist weder von der Hand zu weisen, noch besonders neu. Vielmehr folgt sie einer genuin soziologischen Überlegung Goffmans: „Die Ereignisse, die dann stattfinden, wenn sich Personen zufällig in wechselseitiger und unmittelbarer Reichweite befinden, eignen sich als mikroökologische Metaphern, Zusammenfassungen und ikonische Symbole für makrostrukturelle Anordnungen – ob dies nun beabsichtigt ist oder nicht“ (Goffman 2001: 82). Der von der Universität, dem Trägerverein und dem zuständigen Kuratorium begrüßte interreligiöse Dialog, welcher in einigen der beschriebenen Situationen im *Haus der Stille* stattfindet, kann demnach als Metapher für den interreligiösen Dialog der deutschen Gesellschaft betrachtet werden. Dass es in der alltäglichen Organisation des für den Dialog zuständigen Raums relativ konfliktarm zugeht, kann man als Erfolg des interreligiösen Ansatzes betrachten.

Beschäftigt man sich aber mit der Frage, auf Kosten welcher Gruppe dieser Erfolg errungen worden ist, so bekommt er einen bitteren Beigeschmack. Denn augenscheinlich basiert er maßgeblich auf der erfolgreichen Etablierung der

räumlichen Geschlechtertrennung im *Haus der Stille* die durch die Dominanz des muslimischen Engagements durchgesetzt und stetig reproduziert wird. Dies ist meiner Einschätzung nach aus zwei Gründen problematisch.

Zum einen weisen die Äußerungen einiger muslimischer Frauen darauf hin, dass die Raumaufteilung als ungerecht erfahren wird: „Obwohl viel mehr Frauen zum Beten kommen, haben wir den viel kleineren Raum bekommen" (Aus einem *Gespräch im Schatten der Stille*). Es reicht aber auch schon ein Blick auf die beiden verschiedenen Räume, um festzustellen, dass materielle Güter zwischen Männern und Frauen im *Haus der Stille* völlig ungleich verteilt sind. Während die männlichen Nutzer einen großen, lichtdurchfluteten Raum, mit zahlreichen Bänken und Hockern ihr Eigen nennen können, sind die Frauen auf die wesentlich kleinere, dunklere und spartanisch eingerichtete Galerie verwiesen. Goffman betont, dass der „Umfang der Reservate je nach Macht und Rang der Individuen höchst verschieden sein" (Goffman 1982: 69f) kann. Im Frankfurter *Haus der Stille* wird insofern der zahlenmäßig kleineren Nutzergruppe der Männer ein deutlich größerer Raum zugestanden als der weitaus größeren weiblichen Nutzergruppe. Auch im *Haus der Stille* ist die „parallele Organisation" (Goffman 2001: 114) der sozialen Ordnung in kleineren Einheiten der Ausgangspunkt für die „Reproduktion sozialer Ungleichheit" (Löw 2015: 210) zwischen den Geschlechtern. Diese Ungleichheit wird zwar von den verschiedenen weiblichen und männlichen Nutzertypen selbst produziert und reproduziert, doch hat sich auch das Kuratorium des *Haus der Stille* laut Steinberg dazu entschieden, nicht zu intervenieren, „wenn bei einem muslimischen Gebet die Frauen auf die Empore verbannt" (Steinberg 2015: 157) werden, „da es nicht zur Aufgabe des ‚Haus der Stille' gehöre, – durchaus erwünschte – soziale Veränderungen der religiösen Praxis von Muslimen zu erzwingen" (ebd.). So wird auf Basis der religiösen Rücksichtnahme die Ungleichheit der Geschlechter geduldet, statt sie abzubauen. Diese Haltung des Kuratoriums, in der sich die unbedingte Konfliktvermeidung aller Besucherinnen und Besucher wieder spiegelt, dürfte nicht zuletzt als Erfolg des *Haus der Stille* zu verorten sein. Durch die nicht ganz indifferente, aber folgenlose Haltung gegenüber der Verbannung von Frauen auf die Empore wurde wohl ein zentrales Problem, das andere *Räume der Stille* haben, entschärft. Während die Universität Dortmund sich aufgrund der Geschlechtertrennung zur Schließung des dortigen

Raum der Stille gedrängt sah, überlässt das Kuratorium und der Verein des *Haus der Stille* dieses Problem den Nutzerinnen und Nutzern und verschleiert durch die erklärte Zurückhaltung gegenüber der muslimischen Nutzergruppe die Diskriminierung von Frauen.

Das *Haus der Stille* ist dennoch nicht nur aus Perspektive vieler Nutzerinnen und Nutzern ein Erfolg, sondern eben auch für die Universität. Durch die Errichtung eines *Raums der Stille*, welcher sich weitgehend selbst reguliert, ist es der Universität gelungen, der Interessensgruppe der Muslime einen Gebetsraum zur Verfügung zu stellen, ohne dass man die damit verbundenen Probleme fürchten muss. Durch die Konstruktion eines *Raums der Stille* umgeht man die Debatte um Säkularismus und Öffentlichkeit an Hochschulen, wie sie zum Beispiel in Berlin geführt wird. Indem man die Geschlechtertrennung nicht als politisches Problem behandelt, sondern lediglich als Problem der anwesenden Nutzerinnen und Nutzer und der jeweiligen Religion, wird diese Problematik gleichzeitig entschärft und verdunkelt. Das *Haus der Stille* könnte in diesem Sinne als ein Problem-Container beschrieben werden. Dieser löst offenkundig vorhandene Probleme nicht, sondern bewahrt sie in einem Raum auf, in dem sie in einer Atmosphäre stetiger Unsicherheit zur Reproduktion der muslimischen Ungleichheit zwischen den Geschlechtern beitragen.

4. Literaturverzeichnis

Beinhauer-Köhler, Bärbel (2015): Im Zwischenraum. Plurale Raumarrangements aus religionswissenschaftlicher Perspektive. In: Bärbel Beinhauer-Köhler/ Mirko Roth/ Bernadette Schwarz-Boenneke (Hrsg.): Viele Religionen – ein Raum?!. Analysen, Diskussionen und Konzepte. Berlin: Frank&Time Verlag. S.55-76.

Durkheim, Emile (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Georg Bernstein/ Stefan Hirschauer/ Herbert Kalthoff/ Boris Nieswand (Hrsg.) (2013): Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. Konstanz: UTB Verlag.

Goffman, Erving (1982): Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Goffman, Erving (2001a): Die Interaktionsordnung. In: Hubert Knoblauch (Hrsg.): Interaktion und Geschlecht. 2. Auflage, Frankfurt/ New York: Campus Verlag. S. 50-104.

Goffman, Erving (2001b): Das Arrangement der Geschlechter. In: Knoblauch, Hubert (Hrsg.): Interaktion und Geschlecht. 2. Auflage, Frankfurt/ New York: Campus Verlag. S. 105-158.

Goffman, Erving (2009): Interaktion im öffentlichen Raum. Neuausgabe, Frankfurt/ New York: Campus Verlag.

Göle, Nilüfer (2004): Die sichtbare Präsenz des Islams und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: Nilüfer Göle/ Ludwig Amann (Hrsg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript Verlag. S.11-44.

Henkel, Heiko (2012): Religiöse Praxis und republikanische Staatsbürgerschaft: Das Gebet als ritueller Anker in der islamischen Tradition. In: Paula Schrode/ Udo Simon (Hrsg.): Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland. Würzburg: Ergon-Verlag. S. 49-65.

Knoblauch, Hubert (2001): Erving Goffmans Reich der Interaktion – Einführung von Hubert A. Knoblauch. In: Hubert Knoblauch (Hrsg.): Interaktion und Geschlecht. 2. Auflage, Frankfurt/ New York: Campus Verlag. S. 7-49.

Knoblauch, Hubert (2003): Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Padaborn: Schöningh Verlag.

Kraft, Sabine (2007): Räume der Stille. Marburg: Jonas Verlag.

Löw, Martina (2015): Raumsoziologie. 8. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Matthias, Stephanie (2015): Räume der Stille an deutschen Universitäten. Eine

Verortung der Religion an Säkularen Hochschulen?. In: Bärbel Beinhauer-Köhler/ Mirko Roth/ Bernadette Schwarz-Boenneke (Hrsg.): Viele Religionen – ein Raum?!. Analysen, Diskussionen und Konzepte. Berlin: Frank&Time Verlag. S. 123-146.

Rehbein, Boike (2014): Religion. In: Gerhard Fröhlich/ Boike Rehbein (Hrsg.): Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Sonderausgabe, Stuttgart/ Weimar: Verlag J.B.Metzler. S. 359-360.

Rehbein, Boike/ Saalmann, Gernot (2014a): Feld (champ). In: Gerhard Fröhlich/ Boike Rehbein (Hrsg.): Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Sonderausgabe, Stuttgart/ Weimar: Verlag J.B.Metzler. S. 99-103.

Rehbein, Boike/ Saalmann, Gernot (2014b): Kapital (capital). In: Gerhard Fröhlich/ Boike Rehbein (Hrsg.): Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Sonderausgabe, Stuttgart/ Weimar: Verlag J.B.Metzler. S. 134-140.

Schroeder, Markus (2015): Raum, Macht, Religion. Über den Wandel sakraler Architektur. In: Bärbel Beinhauer-Köhler/ Mirko Roth/ Bernadette Schwarz-Boenneke (Hrsg.): Viele Religionen – ein Raum?!. Analysen, Diskussionen und Konzepte. Berlin: Frank&Time Verlag. S. 17-34.

Rötting, Martin (Hrsg.)(2012): Die ganze Welt am Campus!?. Kulturelle und religiöse Diversität: Situationen und Perspektiven. Berlin: Lit-Verlag.

Schwarz-Boenneke, Bernadette (2015): Einleitung. In: Bärbel Beinhauer-Köhler/ Mirko Roth/ Bernadette Schwarz-Boenneke (Hrsg.): Viele Religionen – ein Raum?!. Analysen, Diskussionen und Konzepte. 1. Auflage, Berlin: Frank&Time Verlag. S. 7-13.

Spradley, James (1980): Participant Observation. New York: Holt, Rinehart and Winston Verlag.

Steinberg, Rudolg (2015): Das „Haus der Stille“ auf dem Westend-Campus der Goethe-Universität Frankfurt. In: Bärbel Beinhauer-Köhler/ Mirko Roth/ Bernadette Schwarz-Boenneke (Hrsg.): Viele Religionen – ein Raum?!. Analysen, Diskussionen und Konzepte. Berlin: Frank&Time Verlag. S. 149-162.

Walsdorf, Hanna (2013): Performanz. In: Christiane Brosius/ Axel Michaels/ Paula Schrode (Hrsg.): Ritual und Ritualdynamik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag. S. 85-91.

5. Internetquellenverzeichnis

Becker, Lilith (05.07.16): Einer für alle, einer für alle?. Online unter URL: https://www.evangelisch.de/inhalte/4721/05-07-2012/einer-fuer-alle-alle-fuer-einen [Stand: 18.10.16].

Jürgens, Alexander (12.02.16): Kulturkampf um den „Raum der Stille“ an der TU Dortmund. Online unter URL: https://www.welt.de/vermischtes/article152169223/Kulturkampf-um-den-Raum-der-Stille-an-der-TU-Dortmund.html [Stand: 18.10.16].

Kolle, Gaby (05.02.16): TU schließt Ruheraum wegen Geschlechtertrennung. Online unter URL: http://www.ruhrnachrichten.de/staedte/dortmund/44227-Barop~/Raum-der-Stille-TU-schliesst-Ruheraum-wegen-Geschlechtertrennung;art930,2938401 [Stand: 10.10.16].

Toepfer, Stefan (05.04.16): Wer beten will, muss tolerant sein. Online unter URL: http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/haus-der-stille-an-goethe-uni-offen-fuer-alle-religionen-14160771.html [Stand: 18.10.16].

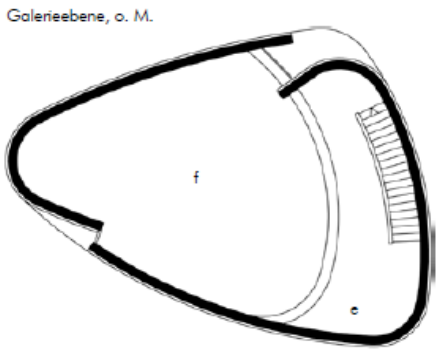
Schmidt, Louisa (09.02.16): Umkämpfte Rückzugsorte an Unis. Zum Beten bitte hinter den Vorhang. Online unter URL: http://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/raum-der-stille-so-beten-muslime-und-christen-an-unis-zusammen-a-1076376.html [Stand: 18.10.16].

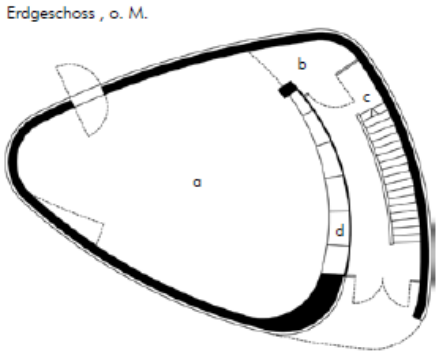
Welt (07.02.16): Im Raum der Stille sollten Frauen kein Parfüm tragen. Online unter URL: https://www.welt.de/vermischtes/article151935578/Im-Raum-der-Stille-sollten-Frauen-kein-Parfuem-tragen.html [Stand: 18.10.16].

Welt (05.02.16): TU Dortmund schließt nach Religionsärger "Raum der Stille". Online unter URL: https://www.welt.de/regionales/nrw/article151890758/TU-Dortmund-schliesst-nach-Religionsaerger-Raum-der-Stille.html [Stand: 18.10.16].

6. Anhang

1. Abbildung: Grundrisse des *Haus der Stille*





a Raum der Stille
b Vorraum
c Treppe zum Untergeschoss / zur Galerie
d Stauraum / Garderobe
e Galerie
f Luftraum

Online unter URL: http://www.karl-und-probst.de/files/101005-presseinfo_haus-der-stille.pdf [Stand: 20.10.16].

2. Abbildung: Hauptraum des Haus der Stille

Raum der Stille, Blick zum Eingang

Online unter URL: http://www.karl-und-probst.de/files/101005-presseinfo_haus-der-stille.pdf [Stand: 20.10.16].

3. Abbildung: Galerie des *Haus der Stille*

Galerie

Online unter URL: http://www.karl-und-probst.de/files/101005-presseinfo_haus-der-stille.pdf [Stand: 20.10.16].

Erklärung zur Prüfungsleistung

Name, Vorname: Korchmar, Patrick

Matrikelnummer: 5099814

Studiengang: Soziologie, Bachelor of Arts

Die am FB03 gültige Definition von Plagiaten ist mir vertraut und verständlich:
„Eine am FB03 eingereichte Arbeit wird als Plagiat identifiziert, wenn in ihr nachweislich fremdes geistiges Eigentum ohne Kennzeichnung verwendet wird und dadurch dessen Urheberschaft suggeriert oder behauptet wird. Das geistige Eigentum kann ganze Texte, Textteile, Formulierungen, Ideen, Argumente, Abbildungen, Tabellen oder Daten umfassen und muss als geistiges Eigentum der Urheberin/des Urhebers gekennzeichnet sein. Sofern eingereichte Arbeiten die Kennzeichnung vorsätzlich unterlassen, provozieren sie einen Irrtum bei denjenigen, welche die Arbeit bewerten und erfüllen somit den Tatbestand der Täuschung. "Ich versichere hiermit, dass ich die eingereichte Arbeit mit dem Titel

„Ethnographie in einem Raum der Stille – Zur praktischen Organisation interreligiöser Begegnung"

nach den Regeln guter wissenschaftlicher Praxis angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus Veröffentlichungen oder aus anderen fremden Mitteilungen entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Die vorliegende Arbeit ist von mir selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel verfasst worden. Ebenfalls versichere ich, dass diese Arbeit noch in keinem anderen Modul oder Studiengang als Prüfungsleistung vorgelegt wurde. Mir ist bekannt, dass Plagiate auf Grundlage der Studien- und Prüfungsordnung im Prüfungsamt dokumentiert und vom Prüfungsausschuss sanktioniert werden. Diese Sanktionen können neben dem Nichtbestehen der Prüfungsleistung weitreichende Folgen bis hin zum Ausschluss von der Erbringung weiterer Prüfungsleistungen für mich haben.

Frankfurt am Main, der 24.10.16 _____