

MUSLIMISCHE GEMEINSCHAFTEN UND INKORPORATIONSREGIMES:
EIN VERGLEICH DER AHMADI- UND ALEVI- DIASPORA IN DER SCHWEIZ

Forschungsprojekt im NFP 58
Projektnummer: 405840-115442

Schlussbericht

Dezember 2010

Sarah Beyeler, Virginia Suter Reich, Martin Sökefeld

Prof. Dr. Martin Sökefeld
Institut für Ethnologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Edmund-Rumpler-Str. 9
D-80939 München
Tel. +49 89 2180-9600
martin.soekefeld@lmu.de

1. Wissenschaftliche Ergebnisse

1.1 Einführung in die Thematik und Wissensstand

Einführung

Als Folge von Einwanderung ist in der Schweiz eine vielfältige Religionslandschaft entstanden. In gesellschaftlichen Diskussionen, welche vor allem von einer Medienöffentlichkeit und politischen Debatten geprägt sind, gilt der Islam heute als die problematischste der „eingewanderten Religionen“. Er wird häufig mit Fundamentalismus, (potentiellem) Terror oder Geschlechterungleichheit assoziiert.¹ Weil der Islam in der Schweiz überwiegend eine Religion von Einwanderern ist, vermischt sich die Debatte über „Muslime“ und „Islam“ mit derjenigen über Einwanderung, über „Ausländer“ und deren „Integration“. Oft werden Muslime als Verkörperung des „Fremden“, des „Anderen“ betrachtet, welches die „schweizerischen“ Werte und Rechtsordnung bedroht (Allenbach und Sökefeld 2010: 9). Daraus folgt eine stereotypisierte Wahrnehmung des Islams im öffentlichen Raum, welche die tatsächliche Pluralität muslimischer Lebensformen in der Schweiz verdeckt.

Vor diesem Hintergrund fokussiert das vorliegende Forschungsprojekt zum Vergleich der Ahmadi- und Alevi-Diasporagemeinschaften² in der Schweiz auf einen Ausschnitt dieser Vielfältigkeit. Den beiden Gruppen ist gemeinsam, dass sie von anderen Muslimen nicht immer als solche anerkannt werden und daher als „heterodox“ stigmatisiert werden. Ein zentraler Unterschied zwischen Ahmadis und Aleviten besteht indes in ihrem Religions- und Islamverständnis. Für Ahmadis und ihr kollektives Selbstverständnis spielt der Islam eine eminente Rolle, während er für viele Aleviten eher nebensächlich ist. Und auch die rituelle Praxis der Ahmadis unterscheidet sich kaum vom Mehrheitsislam, während Aleviten sich eindeutig von der regelgeleiteten Praxis der „Orthodoxie“ distanzieren. Im Gegensatz zu den Aleviten engagieren sich die Ahmadis stark in der Mission, entsprechend gehören auch konvertierte Mitglieder der Glaubensgemeinschaft an.

Trotz dieser unterschiedlichen Positionen bemühen sich sowohl Ahmadis als auch Aleviten, negative Stereotypen und Vorurteile in Bezug auf den Islam bzw. gegenüber der eigenen Gemeinschaft zu entkräften. An den „Rändern“ muslimischer Glaubens- und Lebenswelten bieten sie entsprechend interessante Einblicke auf muslimische Repräsentationsstrategien und auf ambivalente Reaktionen gegenüber dem stereotypisierenden Islamdiskurs.

Beide Gemeinschaften sind auf lokaler und translokaler Ebene in der Schweiz organisiert: Sowohl die Ahmadis wie auch Aleviten verfügen über vierzehn lokale Gemeinden, die durch translokale Organisationsstrukturen, koordiniert werden. Diese Strukturen sind überschaubar und bieten sich somit für eine ethnographische Studie an, welche zum Ziel hat, die Entstehung und Transformation dieser Organisationen seit Beginn weg zu erfassen. Im Blickfeld stehen Prozesse der Institutionalisierung in Auseinandersetzung mit dem politischen, rechtlichen, religiösen und sozialen Umfeld in der Schweiz.

¹ Trotz des wachsenden Bewusstseins dafür, dass „der Islam“ keine homogene Religion ist, ist die gesellschaftspolitische Debatte geprägt von negativen stereotypisierten Darstellungen, die „Muslime“ und „Islam“ als das unerwünschte „Andere“ bzw. „Fremde“ darstellen.

² Der Begriff „Gemeinschaft“ soll nicht abgeschlossene, klar umrissene Gruppen suggerieren. Er zielt auf individuelle Wahrnehmungen der Menschen, die sozial bedingt und konstruiert sind. Gemeinschaftsbildung entsteht demnach aufgrund von subjektiven und nicht von objektiven Kriterien wie Sprache oder gemeinsamer genealogischer Ursprung (Weber 1999).

Dabei ist nicht zu vernachlässigen, dass die individuellen wie auch kollektiven Akteure beider Gemeinschaften in ein transnationales Netzwerk eingebunden sind, welches Einfluss auf die Institutionalisierungsprojekte in der Schweiz nehmen kann.

Entsprechend liegen dem Projekt zwei sich ergänzende Annahmen zugrunde:

- 1) Die Institutionalisierung und „Integration“ von (zugewanderten) religiösen Gemeinschaften wird entscheidend durch die Inkorporationsbedingungen der Residenzgesellschaft mitbestimmt.
- 2) Das (religiöse, soziale, politische) Feld, in dem sich eine Gemeinschaft verortet, ist nicht auf den Staat begrenzt, in dem die Gemeinschaft angesiedelt ist. Transnationale Bedingungen und Beziehungen spielen eine wichtige Rolle.

Zu Projektbeginn lag keine wissenschaftliche Literatur zu Ahmadis und Aleviten in der Schweiz vor. Zur Ahmadiyya ist der wissenschaftliche Wissensstand allgemein gering. Von den wenigen (wissenschaftlichen) Arbeiten über die Gemeinschaft widmet sich einzig die Publikation von Simon Ross Valentine mit Ausführungen zur Jamaat in Bradford der Ahmadiyya in Europa.³ Dem entgegen liegt mittlerweile eine Fülle an Studien zu Aleviten in Europa vor (vgl. Mandel 1992; Massicard 2005; Tasci 2006, Sökefeld 2008ab; Zirh 2008; Gorzewski 2010).

Theoretische Verankerung

Für das Forschungsprojekt sind primär die theoretischen Forschungsfelder „Diaspora und Transnationalismus“ sowie „Inkorporationstheorien“ relevant.

Diaspora und Transnationalismus

Die Migrationsforschung hat in den letzten Jahrzehnten einen Paradigmawechsel vollzogen, der mit Konzepten wie Diaspora, Transnationalismus und Transmigration verknüpft ist. Migration wird nicht mehr verstanden als eine unidirektionale Wanderung von einem Land in ein anderes, in deren Folge alte soziale Beziehungen im Herkunftsland aufgegeben und neue im Residenzland geknüpft werden. Demgegenüber wird Migration heute als multiple Positionierung im (transnationalen) sozialen Raum (Faist 1999) verstanden. Entsprechend kann sich die Analyse der Folgen von Migration nicht mehr, im Sinne eines methodologischen Nationalismus (Wimmer und Glick Schiller 2002), auf einen nationalstaatlich abgeschlossenen Raum beschränken.

Im Rahmen dieser neuen Diskussion über Migration hat auch das Diaspora-Konzept eine Neubestimmung erfahren. Im Gegensatz zum herkömmlichen Diasporabegriff wurde der Begriff vermehrt auch auf Gruppen angewendet, die nicht gewaltsam aus einem Herkunftsland vertrieben wurden (Safran 1991; Tölölyan 1996; Cohen 1997; Clifford 1994). Der Begriff steht für einen dauerhaften und vielgestaltigen Bezug sowohl zur Herkunftsgesellschaft als auch zu Diasporagemeinden in anderen Teilen der Welt, was einen triadischen transnationalen Raum entstehen lässt.

³ Ganz im Gegenteil dazu steht die umfangreiche Literatur, welche die Ahmadiyya vor allem über ihre Lehre produziert. Darunter finden sich Bücher von führenden Mitgliedern, aber auch zahlreiche Broschüren und Faltblätter zum Verteilen.

Wichtig ist, dass Diaspora keine notwendige Folge von Migration ist, sondern Mobilisierungsprozesse voraussetzt, die bei einer Gruppe von Migranten eine Gemeinschaftsvorstellung oder Identität entstehen und sozial wirksam werden lassen (Sökefeld 2006). Gemäss Safran (2004: 13) muss eine Diaspora nicht zwingend ethnisch sein. Als Beispiel nicht-ethnischer Diasporas nennt er etwa religiöse Diaspora-Gemeinschaften. Die Mitglieder solcher Gruppierungen haben eine spirituelle, emotionale und/oder kulturelle Heimat, die sich ausserhalb des Residenzstaates befindet, und die für die Formung oder. Aufrechterhaltung der diasporischen Identität verantwortlich ist.

Auf die Ahmadiyya lässt sich der Diaspora-Begriff trotz Safrans Ergänzung nicht adäquat anwenden. Aufgrund der grossen ethnischen Diversität innerhalb der globalen Gemeinschaft ist die Beziehung zu einem oder mehreren Nationalstaaten für Ahmadis weniger wichtig als die gemeinsame Religionszugehörigkeit, die weit über den einzelnen Staat hinausreicht und eine transnationale Gemeinschaft entstehen lässt, deren (spiritueller) Mittelpunkt der Khalifa, das geistige Oberhaupt in London, bildet.

Zudem haben sich auch andere Religionsgemeinschaften, nicht nur die Ahmadiyya, rund um den Erdball verteilt und streben keine Rückkehr in ein bestimmtes (Herkunfts-)Land an. Diesbezüglich hebt Robin Cohen (1997) hervor, dass Religionsgemeinschaften keine Diaspora an sich und aus sich heraus konstituieren, weil sie oft mehr als eine ethnische Gruppe umspannen. Entsprechend ist es sinnvoller, die Ahmadiyya als eine transnationale Religionsgemeinschaft zu bezeichnen. Eine transnationale Religionsgemeinschaft vereinigt territorial getrennte Gemeinschaften, die mittels vielfältiger (institutionalisierter) Beziehungen miteinander verbunden sind. Susanne Hoerber Rudolph (1997: 1) erinnerte vor über zehn Jahren daran, dass Religionsgemeinschaften zu den ältesten transnationalen Gemeinschaften gehören. Deutlich wird im Falle der Ahmadiyya, dass nicht ausschliesslich Migrationsprozesse zur Bildung transnationaler Gemeinschaften führen. Insbesondere in Indonesien und Westafrika hat die Ahmadiyya-Bewegung *Jamaats* (Gemeinden) hervorgebracht, die grösstenteils aus konvertierten Mitgliedern bestehen.

Entscheidend für die Entstehung von (transnationalen) Gemeinschaftsvorstellungen sind Grenzziehungsprozesse, die sowohl aus der betreffenden Gruppe heraus, als auch von aussen vollzogen werden können. Sowohl bei Aleviten als auch bei Ahmadis spielt die diskursive Konstruktion einer transnationalen Gemeinschaft, die sich auch in Praktiken und Organisationsformen niederschlägt, eine wichtige Rolle. Gleichwohl sind die von aussen gezogenen Grenzen für Aleviten wie auch Ahmadis relevant, da beide Gruppen von anderen Muslimen als „heterodox“ ausgegrenzt und von der nicht-muslimischen Bevölkerung zum „Anderen“ gemacht werden.

Die beiden Begriffe „transnationale Gemeinschaft“ und „Diaspora“ können, obwohl sie nicht deckungsgleich sind, auch nicht klar voneinander getrennt werden. Doch sollte der Diaspora-Begriff über spezifische Aspekte verfügen, die ihn von Transnationalismus abgrenzen, was der Schärfe beider Begriffe sicher nicht abträglich ist.

Inkorporationstheorien

Während in der Logik mancher Globalisierungs-Theorien sowohl der Nationalstaat wie auch jede Form der Territorialität überwunden werden soll (vgl. Albrow 1996), bewahren im Transnationalismus-Diskurs Staaten, geopolitische Grenzen und lokalisierte Identitäten ihre Bedeutung. Zu Recht, denn territoriale Staaten bleiben weiterhin „machtvolle Organisationsformen sozialräumlicher Vergesellschaftung“ (Berking 2006: 11). Es ist von wesentlichem Unterschied, ob Migranten mit dem in Grossbritannien vorzufindenden institutionellen Regime oder demjenigen in Mali konfrontiert werden.

Dementsprechend ist die Inklusion bzw. Exklusion von Migranten oder Transmigranten in spezifischen regionalen oder nationalen Räumen weiterhin ein bedeutsames Thema in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung. Dennoch fand auch hier ein bedeutender Richtungswechsel statt. Frühere Arbeiten in diesem Bereich fokussierten auf Assimilierungsmodelle und Defizitansätze (Wicker 2003: 46). In Europa konzentrierten sich Sozialwissenschaftler auf ideelle und materielle Unterschiede zwischen den Migranten und den Aufnahmegemeinschaften. Sie sprachen von typischen südeuropäischen Kognitions- und Beziehungsmustern (u.a. Braun 1970; Esser 1980; Hoffmann-Nowotny 1973; Mehrländer 1982), welche es als eingliederungshemmende Defizite für eine erfolgreiche „Integration“ zu überwinden galt. Dagegen setzte der normativ-politisch aufgeladene Multikulturalismus der 1980er und frühen 1990er Jahre auf Differenz und fokussierte auf ethnische Selbstabgrenzung und kulturelle Eigenständigkeit von Migrantengruppen. Migranten wurden herkunftsdefinierte Vergemeinschaftungsprozesse unterstellt und deren Binnenkonstituierung und Aussenbeziehungen untersucht (vgl. Wimmer 2003).

Die postmoderne Wende in den Sozialwissenschaften hat dann auch hier zum Umdenken geführt. Angesichts der Kritik am „Paradigma der kulturellen Differenz“ (Sökefeld 2004) und dem „methodologischen Nationalismus“ verlor der Territorialstaat in der Migrationsforschung seine neutrale Rolle eines Schauplatzes von Assimilierungs- und Ethnisierungsprozessen. Hingegen wird der Forschungsfokus neuerdings auf die Wirkung der institutionellen wie auch diskursiven Konfiguration der Territorialstaaten gelegt. Eingliederung wird demnach nicht mehr als ein individueller Prozess verstanden, der von den kulturellen, sozialen oder demographischen Merkmalen der Migranten abhängt. Stattdessen werden die Wechselseitigkeit von Eingliederungsprozessen und deren institutionelle und politische Verortung betont. Nationalismen, Staatsbürgerschaftsmodelle, Integrations- und Migrationspolitiken oder gesellschaftliche Regime und Diskurse von Repräsentationstechniken wurden in Bezug auf ihre Wirkungen auf die Inkorporation von Migranten untersucht (vgl. Brubaker 1992; Koopmans und Statham 2000; Alexander 2001; Soysal 1994).

Der Begriff der Inkorporationsbedingungen, welcher im Projekt als analytische Kategorie seine Verwendung findet, schliesst an solche Diskussionen an. Inkorporationsbedingungen betonen die Wechselseitigkeit von Eingliederungsprozessen. Inkorporation wird als Ergebnis von Inkorporationsbemühungen und Inkorporationsbedingungen verstanden (Allenbach und Sökefeld 2010: 19). Migranten verorten sich im Rahmen des institutionellen und diskursiven Repertoires des Einwanderungslandes, dessen Inkorporationsbedingungen sich aus Regeln, Institutionen und Handlungsweisen der Akteure ergeben und den Migranten bestimmte Handlungsweisen und Organisationsformen ermöglicht und andere eher behindert (vgl. Soysal 1994).

Glick Schiller et al. (2006) stellen in der Migrationsforschung eine Überstrapazierung von nationalen bzw. ethnischen Zugehörigkeiten für die Vergemeinschaftungs- und Inkorporationsprozesse von Migranten fest. Sie untersuchen in ihrer Studie die religiös motivierten Gruppenbildungsprozesse. In der Religionswissenschaft, aber auch in der Ethnologie und Soziologie häufen sich Arbeiten zu diesem Thema (Baumann 2000; Baumann und Salentin 2006; Kokot, et al. 2004; Lehmann 2005; Warner 1998; Yang und Ebaugh 2001). Ein zunehmendes Interesse ist insbesondere im Bereich der Studien zu Islam und Europa zu verzeichnen. Diese Studien widmen sich etwa den Anpassungsprozessen und Optionen auf politische Partizipation von muslimischen Migranten in Europa (vgl. Shadid and van Koningsveld 1996; Vertovec and Peach 1997), den Institutionalisierungsprozessen und strategischen Formationen von muslimischen Organisationen (u.a. Amiraux 1996; Schiffauer 2000; Waardenburg 1996; Yurdakul and Yükleyn 2009), dialektischen Auseinandersetzungen um die muslimische

Präsenz im öffentlichen Raum (wie etwa Baumann 2009; Behloul 2007; Cesari 2005; Gale und Naylor 2002; Jonker 2005; Mahnig 2002; Pfaff-Czarnecka 2002; Saint-Blancat und Schmidt di Friedberg 2005) oder diskursiven Konstruktionen des Islams im Westen (u.a. Asad 2006; Halm 2008; Teczan 2007). Mit unserem Verständnis des analytischen Konzepts der Inkorporationsbedingungen knüpfen wir an solche Arbeiten an, fokussieren jedoch auf das strategische Aushandeln und die Veränderbarkeit von Inkorporationsbedingungen im Rahmen der Institutionalisierungsprozesse der beiden Gemeinschaften.

1.2 Gewonnene Erkenntnisse

Nach einer getrennten Darstellung der Institutionalisierungsprozesse der beiden Gemeinschaften wird im Vergleich der Umgang mit bestehenden Inkorporationsbedingungen dargestellt.

1.2.1 Institutionalisierungsprozesse der Ahmadiyya in der Schweiz und im transnationalen Raum

In Zürich entstand 1946 die erste offizielle Ahmadiyya-Gemeinde in der Schweiz. Der Gründung voraus ging der Auftrag des geistigen Oberhauptes, in der Schweiz eine Missionsstelle zu etablieren.⁴ Bereits von Beginn weg war es ein Ziel der Ahmadis in der Schweiz, durch Überzeugung neue Mitglieder zu gewinnen: Als das geistige Oberhaupt Ende der 1960er Jahre die Schweiz besuchte, äusserte er sich in einem Interview mit dem Schweizer Fernsehen folgendermassen:

I: Mirza Naseer Ahmad, you are the supreme head of the Ahmadiyya-Movement. Which part did that movement play within Islam?

MNA: The movement plays this part: We believe that the mahdi has come to create the conditions of peace in this world. We believe in equality of human beings and the rule of love and we are against all types of oppression.

I: And how do you conduct your mission in Europe?

MNA: We try to win the hearts.

Interessant ist zu sehen, dass die Geschichte der Ahmadiyya in der Schweiz auch die zunehmende Institutionalisierung muslimischer Glaubenspraktiken im Rahmen national oder sprachlich getrennten Vereinsstrukturen reflektiert. Die folgenden beiden Interviewausschnitte veranschaulichen dies exemplarisch. Es erzählt Laiq⁵, ein Ahmadi, der 1962 als zweijähriger Junge mit seiner Familie in die Schweiz kam, als sein Vater als erster Imam nach Zürich in die Mahmud Moschee berufen wurde:

[...] aus dem süddeutschen Raum sind ganze Busse gekommen, voll mit Leuten, und ich weiss, mein Vater hat jeweils die Predigt und das Gebet manchmal drei Mal machen müssen, weil es einfach immer voll

⁴ Dies steht im Gegensatz zu anderen in der Schweiz neu ansässigen Religionsgemeinschaften, die beispielsweise im Zuge von Arbeitsmigration entstanden.

⁵ Name geändert

war. Und dann hat man gesagt, Schichtarbeit. Und da hat es einfach geheissen, man wäre froh, wenn man eine Predigt macht und das Gebet, und die Leute, die das haben, sollen doch bitte hinausgehen, damit die nächsten hineinkommen können.

Türken, Jugoslawen, alle Moslems der ganzen Welt eigentlich, sind zu uns gekommen, weil es einfach keine andere Moschee hatte. Und dann, nach und nach, haben dann die Leute aus diesen Ländern, vor allem Jugoslawien und Türkei, angefangen, sich zu organisieren, haben angefangen, Wohnungen zu mieten, wo sie gesagt haben, da machen wir unsere Moschee, und unser Zentrum.⁶

Die Ahmadiyya ist im kolonialen Südasien entstanden und hat nach der Unabhängigkeit des Subkontinents ihr Zentrum nach Pakistan verlegt. 1974 liess der pakistanische Premierminister Zulfikar Ali Bhutto durch einen Parlamentsbeschluss die Ahmadiyya zur nicht-muslimischen Minderheit in Pakistan erklären. Ebenfalls 1974 traf die islamische Weltliga denselben Beschluss. Dieser doppelte Ausschluss zog negative Konsequenzen für Ahmadis in und ausserhalb Pakistans nach sich. Nicht-Ahmadi- Muslime verkehrten seltener in der Mahmud Moschee in Zürich und die Ahmadiyya wurde zunehmend als heterodoxe Gemeinschaft diskriminiert. Von anderen muslimischen Gemeinden ist die Ahmadiyya in der Schweiz nicht anerkannt und ist in keinem der muslimischen Dachverbände Mitglied. Auf informeller Ebene gibt es aber trotzdem Kontakte zum Teil begrenzte Kooperation.

1984 verschärfte der Militärmachthaber Zial ul-Haq die Religionsgesetzgebung in Pakistan, wodurch die Ahmadiyya weiterer Diskriminierung und verstärkter Verfolgung ausgesetzt wurde. Der Khalifa, das religiöse Oberhaupt, verliess daraufhin das Land und viele Anhänger taten es ihm gleich. Entsprechend wuchs in den 1980er und 1990er Jahren die Ahmadiyya-Glaubensgemeinschaft in der Schweiz mit der Ankunft weiterer Ahmadi-Zuwanderer aus Pakistan an. Sie flüchteten vor der dortigen Verfolgung und Unterdrückung. Die Verteilung der lokalen Jamaats in der Schweiz ergab sich entsprechend den Zuweisungsentscheidungen für die Asylsuchenden, wie wiederum Laiqs Schilderung zu entnehmen ist:

[...] das wird ja nach einem Schlüssel verteilt, oder die Asylbewerber, und aus dem Grund haben wir- man kann sagen, dieser Schlüssel hat dazu geführt, dass wir jetzt in der ganzen Schweiz vertreten sind. Weil die sind dann irgendwohin geschickt worden [...] und die haben dann dort wo sie Asyl erhalten haben, haben sie sich dann religiös aktiv gemacht, und das sind so kleinere Gemeinden und Gemeinschaften entstanden.

So entstanden die lokalen Jamaats, welche über eine translokale wie auch transnationale einheitliche und streng hierarchische Organisationsstruktur in die globale Glaubensgemeinschaft der Ahmadiyya eingebunden sind. Die jeweilige lokale Jamaat teilt sich in geschlechts- und generationsspezifischen Unterorganisationen auf, die alle über eine(n) Vorsitzende(n) sowohl auf lokaler wie auf nationaler Ebene verfügen. An der Spitze der Schweizer Jamaat steht der Amir, der direkt dem geistigen Oberhaupt in London unterstellt ist.

⁶ Zitate von Interviewpartner wurden editorisch leicht bearbeitet.

Die Aktivitäten der Gemeinschaft fokussieren hauptsächlich auf zwei Tätigkeitsfelder: auf die Verbreitung ihrer Lehre und auf die „Erziehung“ der eigenen Mitglieder durch die Weitergabe der Lehre. Diese Vorgaben gelten für die gesamte Jamaat.

Die Erziehungsarbeit dient nicht ausschliesslich religiös motivierten Zielen, sondern kann auch auf andere gesellschaftliche Felder ausgerichtet sein. Beispielsweise wenn junge Ahmadis auf die Lehrstellensuche vorbereitet werden. An den regelmässigen Treffen der Jamaat lernen bereits die Jüngsten, ihren Glauben mit Argumenten gegenüber Andersgläubigen zu verteidigen. Jedes Kind folgt einem Lehrplan, den es gemäss seiner Altersstufe absolviert. Nebst den lokalen, bzw. regionalen Veranstaltungen gibt es auch eine Anzahl translokaler Aktivitäten.

Zur Erziehung bzw. religiösen Moral gehören auch karitative Aktivitäten, wie etwa Besuche in Altersheimen, die jährliche Unterstützung der ERZ (Entsorgung & Recycling Zürich) bei Aufräumarbeiten an Silvester, oder Spendenaktionen wie im Oktober 2009, als die Caritas Neuchâtel von der Ahmadiyya 5000 Franken erhielt. Die lokale Umsetzung variiert je nach Grösse der jeweiligen Jamaat und Einsatzbereitschaft der Schlüsselakteure vor Ort.

Zur Verbreitung ihrer Lehre wiederum betreibt die Ahmadiyya intensive Öffentlichkeitsarbeit und sucht den Austausch mit der Mehrheitsgesellschaft. Dabei konzentriert sie sich in erster Linie auf die Deutschschweiz. Die gewählten Themen sind geprägt von der aktuellen gesellschaftspolitischen Islamdebatte. Demnach könnte die aktuelle Islamdebatte als ein weiteres kritisches „Ereignis“ gewertet werden, das sich auf die Geschichte und Institutionalisierung der Gemeinschaft in der Schweiz auswirkt. Interessanterweise können Ahmadis der Islamdebatte auch positive Seiten abgewinnen. Mehrere Schlüsselakteure betonen, dass das Interesse am Islam gestiegen sei, was ihrer Strategie der Öffentlichkeitsarbeit zugute komme. Im Vorfeld der Minarettinitiative kamen am Tag der offenen Moschee beispielsweise deutlich mehr Besucher in die Mahmud Moschee, als an derartigen Anlässen zuvor.⁷

Diejenigen Ahmadis, die die Gemeinschaft in der Öffentlichkeit repräsentieren, werden sorgfältig ausgewählt. In der Schweiz sind es vor allem drei Personen, die regelmässig in der Öffentlichkeit auftreten und für die Gemeinschaft sprechen. Es sind dies der Imam der Mahmud Moschee, der Amir der Gemeinschaft sowie ihr Pressesprecher. Meist ist einer der drei an den öffentlichen Veranstaltungen zugegen und tritt als Wortführer auf. Insbesondere der Imam wurde während seiner siebenjährigen Ausbildung zum Missionar in Pakistan auf die Begegnung und den Dialog mit Andersgläubigen vorbereitet.

Ahmadi Frauen haben auch ihre Repräsentantinnen, diese treten jedoch vor allem in einer Teilöffentlichkeit auf; das heisst an Veranstaltungen, die sich an ein ausschliesslich weibliches Publikum richten. Generell wird versucht, die Schlüsselpositionen mit Leuten zu besetzen, die mit den jeweiligen nationalen bzw. lokalen Gegebenheiten vertraut sind. Konvertierte Schweizer spielen hier eine tragende Rolle.

Durch den stark strukturierten und hierarchischen Aufbau lässt sich sowohl die globale, als auch die Schweizer Jamaat nachhaltig mobilisieren. Eine stete Einbindung der eigenen Mitglieder geschieht mittels regelmässig stattfindenden Veranstaltungen, die teilweise kompetitiv gestaltet sind (beispielsweise Wissenswettbewerbe), und durch die das nötige Wissen zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft perpetuiert wird. Mitglieder der Ahmadiyya pflegen miteinander einen sehr engen Kontakt, der auch durch die erwartete Teilnahme an den

⁷ Zweimal im Jahr, jeweils im Frühjahr und Herbst, sind sowohl die Mahmud Moschee als auch das Gemeinschaftszentrum im Thurgau explizit offen für Besucher. Die Ahmadis betonen aber stets, dass Besucher jederzeit willkommen sind, nicht nur am Tag der offenen Tür.

gemeinsamen Gebeten und Versammlungen, sowie durch die Mitgliedschaft in den Unterorganisationen der Ahmadiyya bedingt ist.

Verstärkt wird das Zusammengehörigkeitsgefühl durch den eigenen Fernsehsender der Ahmadiyya, MTA International (Muslim Television Ahmadiyya International). MTA International ist der erste islamische Fernsehsender, der weltweit rund um die Uhr zu empfangen ist. Der Sender ist seit dem 1. Januar 1994 in Betrieb und sendet aus dem Zentralstudio in London täglich in die ganze Welt. Für die sozio-religiöse Basis der Ahmadiyya spielt MTA international eine sehr wichtige Rolle und reicht weit darüber hinaus, Zeit und Raum zu komprimieren. MTA international ermöglicht also nicht nur an zwei Orten gleichzeitig zu sein; nämlich dort, wo eine Sendung empfangen wird, und dort, wo ein Ereignis aktuell gerade stattfindet. Darüber hinaus eröffnen solche Medien wie MTA international die Option, neue Räume zu produzieren, indem entfernte Örtlichkeiten „synchronisiert“ werden (vgl. Tsagarousianou 2004: 62). Auch in Interviews wurde die zentrale Funktion von MTA international immer wieder thematisiert, wie folgende Passage aus einem Gespräch mit dem Imam⁸ der Mahmud Moschee veranschaulicht:

„Und ich glaube dass der Fernsehsender MTA, das gibt uns auch ein Gefühl der Zusammengehörigkeit. Und eh, ja über diesen Sender, dann hört man auch so viele Ansprachen, bekommt man so viele Informationen, die für uns wichtig sind. Und eh, die Lehre des Korans, und über Islam werden wir erzählt, so, ja das ist sehr wichtig für uns, für die Ahmadis. Und nicht nur für die Ahmadis, auch für die anderen. Es gibt auch viele, zum Beispiel, die über diesen Sender zum Ahmadiyya-Islam konvertiert sind.“

Digitale Medien sind für eine transnationale Gemeinschaft ein wichtiges Instrument der Konstruktion eines gemeinsamen Erfahrungsrahmens, welchen die Nutzer des Mediums miteinander teilen. Damit spielen Medien eine ausschlaggebende Rolle für die soziale Integration in die Gemeinschaft, wie Peter Mandaville (2001: 169) herausstreicht: „[...] diasporic media can and should be understood as much more than simply a means by which information of interest to a given community can be exchanged, or a means for communicating images of that community to the wider society. [...] we need to understand these media as spaces of communication in which the identity, meaning and boundaries of diasporic community are continually constructed, debated and reimagined.“ Das Internet und andere Informationstechnologien bieten Räume, in denen Muslime, die sich in vielen westlichen Gesellschaften in einer Minderheit sehen, „ihresgleichen“ finden (Mandaville 2001: 183). Ein weiterer interessanter Punkt, den Mandaville herausstreicht ist, dass die Ahmadiyya als eine marginalisierte Gruppe innerhalb des Islams im Internet die Möglichkeit hat, Machtunterschiede auszugleichen und genauso etabliert zu erscheinen wie der Mehrheitsislam (Mandaville 2001: 182). Die Machtbeziehung zwischen dem Mehrheitsislam und der als heterodox geltenden Ahmadiyya wird durch deren Fernsehsender und Internetauftritt ins Gegenteil verkehrt. Solche Medien bieten der Ahmadiyya die Möglichkeit, sich als die einzig „wahre“ islamische Gemeinschaft zu positionieren, und dies in der ganzen Welt zu verkünden.

⁸ S. ist sowohl als Imam der Mahmud Moschee als auch Missionar in der Schweiz tätig. Er hat in Pakistan eine Ausbildung dafür absolviert und arbeitete danach erst in den Niederlanden, bis er vor fast zehn Jahren in die Schweiz gesandt wurde.

1.2.2 Institutionalisierungsprozesse von Aleviten in der Schweiz und im transnationalen Raum

Die erste alevitische Vereinigung in der Schweiz, die *Basel ve Çevresi Alevi-Bektaşî Kültür Birliği*⁹ BABKB, wurde am 29. Juni 1992 ins Leben gerufen. Die Gründungsmitglieder gehörten zu denjenigen Arbeitsmigranten, welche in den 1970er Jahren im Alter zwischen 20 und 30 Jahren aus der Türkei in die Schweiz migrierten und im Gastgewerbe oder in der Industrie eine Anstellung fanden. Ihr Verhältnis zum türkischen Staat war einiges loyaler als dasjenige der politisch engagierten Flüchtlinge, welche mehrheitlich nach 1980 in die Schweiz kamen und sich grösstenteils erst später für die alevitische Sache engagierten.

In der Türkei und auch unter Einwanderern aus der Türkei in der Schweiz waren extrem negative Stereotypen über Aleviten weit verbreitet, so dass die meisten Aleviten es vorzogen, ihre Zugehörigkeit zu verschweigen. Den Gründungsmitgliedern des BABKB war es jedoch ein grosses Anliegen, ihre alevitische Zugehörigkeit öffentlich ausleben zu dürfen und das Alevitentum einer breiteren Öffentlichkeit erklären zu können, wie folgende Interviewaussage von Hulisi Yıldız, dem ersten Vereinspräsidenten der BABKB, verdeutlicht:

«Ich habe mir gesagt, jeder hat seinen eigenen Glauben. Weshalb dürfen nicht auch die Aleviten ihren eigenen Glauben haben? Ich war hier in Lyss [in Basel], dort gab es ein türkisches Café. Ich war dort, habe Tee getrunken. Es waren viele Leute dort, sie haben Karten gespielt. Ich sass dort alleine und habe gehört, wie die Leute schlecht über die Aleviten erzählen. Ich bin aufgestanden und habe mich zu einem hingewandt. Ich habe ihn gefragt, weshalb er so schlecht rede, ich sei selber Alevit. Ich habe ihn gefragt, warum? Er ist rot geworden. Ich habe ihm erklärt, hier sind fünf, sechs Personen auch Aleviten. Sie trauen sich aber nicht, etwas zu sagen. Er ist rot geworden und hat keine Antwort gegeben. Da habe ich mir gesagt, weshalb machen wir nicht etwas.»

Das gemeinsame Vereinsengagement beinhaltete insbesondere die kulturelle bzw. religiöse Praxis zu pflegen und diese an die jüngere Generation weiterzugeben. Das Alevitentum verstanden die Gründungsmitglieder als eine kulturelle Glaubensgemeinschaft im Islam. Von grosser Bedeutung war für die Initiatoren des ersten alevitischen Vereins zudem der Reformator und Staatsgründer Mustafa Kemal Atatürk, der in ihren Augen die Aleviten von der osmanischen Herrschaft befreite. Noch heute hängen als Zeichen dieser Verbundenheit im Vereinslokal sowohl die türkische Fahne als auch ein Portraitbild von Atatürk.

Nicht alle Aleviten und auch nicht alle Mitglieder von damals teilten diese Ansichten und Interpretationen. Der Verein wuchs schnell und mit ihm die unterschiedlichen Vorstellungen bezüglich alevitischer Glaubens- und Praxisinhalte wie auch in Bezug auf verwandte Zugehörigkeitskategorien. Insbesondere die Loyalität zu Atatürk und dem türkischen Staat wie auch die damit verbundene ethnische Polarisierung zwischen kurdischer und türkischer Herkunft gaben immer wieder Anlass zu konfliktreichen Diskussionen.

Am 30. Januar 1993 fand das erste öffentliche *cem*¹⁰ des BABKB im Kirchgemeindehaus Oekolampad in Basel statt, welches diesen Differenzen eine mögliche Plattform bot. Ein wichtiger Bestandteil eines idealtypischen *cem*s bzw. eines *görgü cemi* ist die Überprüfung der moralisch-gesellschaftlichen Regelkonformität der *talibs*

⁹ Deutsche Entsprechung: „Kulturvereinigung der Aleviten und Bektaschiten“

¹⁰ Idealtypischerweise konstituierte sich die alevitische Gemeinschaft im zentralen sozial-religiösen Ritual *cem* immer wieder neu. Konflikte, Fehlverhalten und Normverstösse werden verhandelt. Zusätzlich kann in jedem *cem* ein neuer Bezug zu den islamischen Wurzeln des Alevitentums geschaffen werden. Mit Gesang und den melancholischen Klängen der *saz* wird der Trauer und der Klage über die Ermordung Imam Hüseyins in Kerbela und über die Leiden der zwölf Imame Ausdruck verliehen.

durch die *dedes*.¹¹ Der *dede* fragt die Anwesenden, ob sie alle untereinander und ihm gegenüber im «Einverständnis» (*râzîlık*) sind. Dies ist der Moment, während dem Probleme, Streitigkeiten oder ähnliches angebracht werden können und der *dede* eine «Befriedung» (*barıştırma*) aushandelt (Vgl. Langer 2008).

Bei diesem ersten *cem* in Basel dauerte *barıştırma* eine knappe Stunde. Der leitende *dede* konnte schliesslich erfolgreich schlichten, doch war der Friede nur von kurzer Dauer. Die andauernden Konflikte brachten den ersten alevitischen Verein in der Schweiz so stark unter Druck, dass es zu mehreren Vereinsspaltungen, aber auch Fusionen kam. Interessanterweise entsprach die dadurch entstehende Differenzierung der alevitischen Szene in Basel einer Miniatur der zersplitterten zivilgesellschaftlichen alevitischen Bewegung in der Türkei (Massicard 2005:75-78).

Die verschiedenen in der Türkei existierenden alevitischen Organisationen lassen sich unter anderem durch ihre jeweils bevorzugte Repräsentation des Alevitentums unterscheiden. Das Alevitentum wird von ihnen wahlweise als Weltanschauung, als Philosophie oder Lebensweise, als prototypische sozialistische Gesellschaftsordnung, als türkische Revolutionsideologie, als kurdische Glaubenstradition, als türkischer Islam, als wahre Schia oder sogar als der wahre Islam interpretiert. Ein Grossteil dieser Ausrichtungen fand im Basel der 1990er Jahre seine Entsprechung.

Entgegen dieser Konflikte und Differenzen unter den alevitischen Akteuren hat noch im selben Jahr der ersten *cem*-Versammlung in Basel ein kritisches Ereignis zur verstärkten Solidarität und zu einem generellen Aufschwung der alevitischen Bewegung in der Schweiz (aber auch anderswo) geführt. Ähnlich wie bei den Gesetzesänderungen in Pakistan, welche tiefgreifende Veränderungen für die Vergemeinschaftung der Ahmadis in der Schweiz verursachten, handelt es sich auch hier um einen Vorfall, der sich im Herkunftsland ereignete:

In den ersten Julitagen des Jahres 1993 feierte die 1988 gegründete und in Ankara (TR) stationierte *Pir Sultan Abdal Kültür Derneği* PSAKD („Pir Sultan Abdal Kulturvereinigung“)¹² ihr viertes „Pir Sultan Abdal Festival“ in der mittelanatolischen Stadt Sivas. Nebst alevitischen Intellektuellen und Musikern nahm auch der Schriftsteller Aziz Nesin an der Veranstaltung teil. Nesin war nicht nur ein berühmter Autor sondern auch ein kritischer Intellektueller und Atheist, der sich für den zivilen Frieden in der Türkei einsetzte. Insbesondere Nesins türkische Übersetzung der „Satanischen Verse“ von Salman Rushdie machte ihn zur prominenten Zielscheibe von Rechtsradikalen und religiösen Fundamentalisten. Obwohl selbst kein Alevit war Aziz Nesin eng mit der alevitischen Revitalisierung verknüpft. Nachdem Nesin am 1. Juli am Kulturfestival eine Ansprache gehalten hatte, versammelten sich am nächsten Tag radikale Sunniten vor dem Kulturzentrum in Sivas, in dem das Festival stattfand. Sie riefen islamistische Parolen in die Menge, zerstörten eine Statue des Troubadours Pir Sultan Abdal und zogen anschliessend in Richtung Hotel Madımak, wo Musiker und Schriftsteller des Festivals untergebracht waren. Die Situation eskalierte als das Hotel in Brand gesetzt wurde. Die aufgebrachte Menge verwehrte der Feuerwehr den Zugang und machte es den Personen im Hotel unmöglich, dem Feuer zu entkommen. Insgesamt kamen 37 Personen ums Leben.

¹¹ In alevitischen Dorfgemeinschaften sind *talibs* traditionellerweise religiöse Laien, welche von den ihnen zugewiesenen *dedes* in die religiöse Praxis eingeführt werden. Vergleiche hierzu Langer (2008).

¹² Der PSAKD wurde 1988 in Banaz (Sivas TR), mit dem Ziel das rebellische Erbe des mystischen Poeten Pir Sultan Abdal zu verteidigen, gegründet. Der Verein vergrösserte sich schnell. Mit den Ereignissen von Sivas 1993 erlangte er nationale, ja sogar internationale Aufmerksamkeit und verschrieb sich der von ihm bis anhin als eher reaktionär eingestuften alevitischen Bewegung. Im Gegensatz zu anderen Organisationen der alevitischen Bewegung konzentriert sich der PSAKD, der mittlerweile in der ganzen Türkei mit 65 Antennen vertreten ist, hauptsächlich auf politische Aktivitäten, wie beispielsweise auf Seminare, Konferenzen, oder Strassendemonstrationen, wie etwa die 1. Mai-Demonstration (Vgl. Massicard 2005:76-77).

Der Brandanschlag in Sivas mobilisierte viele Aleviten in ganz Europa, und so auch in Basel. Am 10. Juli 1993 organisierte die BABKB in Basel eine Demonstration gegen den islamischen Fundamentalismus in der Türkei. Die Demonstranten erlangten mit ihrer Aktion erstmals eine überregionale mediale Aufmerksamkeit. Zudem stiegen die Mitgliederzahlen der BABKB weiter an. Viele dieser neuen Mitglieder gehörten einer jüngeren Generation an. Vielfach waren sie zuvor im linksrevolutionären Milieu engagiert und fühlten sich durch den von „Sivas“ 1993 ausgelösten politisch motivierten Protest in besonderem Masse angesprochen.

Gleichzeitig boten dieser und ähnliche Proteste Ausschlag für weitere alevitische Vereinsgründungen in der ganzen Schweiz; etwa in Fribourg, Winterthur, Zürich und Arbon.

Heute existieren vierzehn alevitische Vereine¹³ in unterschiedlichen Regionen der Schweiz. Diese Zahl ist Schwankungen ausgesetzt, weil sich Vereine auch auflösen und andere neu bzw. wieder gründen. 2009 beispielsweise entstand neu das *Cenevre Alevi Kültür Merkezi* in Genf und 2008 das *Bern Alevi Kültür Merkezi*. Ein Jahr zuvor hatte sich hingegen die *Lugano Alevi Bektaşî Kültür Birliđi*¹⁴ aufgelöst.

Im Gegensatz zur hierarchisch aufgebauten Organisation der Ahmadiyya organisieren sich Aleviten auf lokaler Ebene in eigenständigen privatrechtlichen Vereinen. Die Organisationsstrukturen dieser Vereine sind sich ähnlich, aber nicht identisch. Sie reflektieren den Handlungsspielraum, welcher von Gesetzes wegen gegeben ist (ZGB Art. 60ff). Varianzen bestehen beispielsweise in den Kriterien zur Bestimmung der Mitgliedschaft oder in der Aufgabenverteilung zwischen den verschiedenen Vereinsorganen.

Auf translokaler Ebene ist die Zusammenarbeit zwischen den alevitischen Vereinen in der Schweiz föderal geregelt. Die Dachorganisation der alevitischen Gemeinschaften in der Schweiz *İsviçre Alevi Birlikleri Federasyonu* İABF wurde am 4. April 1998 von den lokalen Vereinen ins Leben gerufen. Dieser Gründungsakt entsprach sowohl einer stärkeren Formalisierung der gewachsenen Strukturen in der Schweiz als auch einer Dezentralisierung der transnationalen Zusammenarbeit der alevitischen Organisationen europaweit. Zu den Aufgaben der İABF gehört es, die lokalen Vereine in ihren Tätigkeiten zu unterstützen und sich an der transnationalen Anerkennungspolitik der alevitischen Dachverbände in Europa zu beteiligen. Die Dachverbände kämpfen gemeinsam für die offizielle Anerkennung des Alevitentums in der Türkei und wehren sich gegen die Assimilierungspolitik des türkischen Staates (Sökefeld 2008a: 85). Ihre Forderungen versuchen sie mittels Massenkundgebungen und gezielter Lobby-Arbeit gegenüber EU-Funktionären und Politikern, welche die Regierung Erdoğan unter Zugzwang versetzen sollte, durchzusetzen.

Elf der vierzehn lokalen Vereine sind in der İABF zusammengeschlossen. Warum nur elf? Vor knapp drei Jahren haben sich vier Vereine von der İABF verabschiedet.¹⁵ Sie sind mit dem alevitischen Selbstverständnis der İABF nicht einverstanden. Entgegen den İABF-Führungspersonen sehen sie das Alevitentum innerhalb des Islams verankert. Zudem gibt es persönliche Dispute, regionale Rivalitäten und politische Meinungsverschiedenheiten.

¹³ Diese vierzehn Vereine stehen alle in einer gewissen Verbindung zum Dachverband *İsviçre Alevi Birlikleri Federasyonu* İABF. Darüberhinaus gibt es in der Schweiz auch andere kollektive Aktionen, an denen sich Aleviten beteiligen. Zu nennen wären etwa regionale Vereine (*hemşehri dernekler*), politische Organisationen oder explizit kurdisch-alevitische Organisationen wie die „Demokratische Aleviten-Föderation“ (ehemals *Kürdistan Alevi Birliđi* KAB/FEK). Diese Formen des kollektiven Handelns werden hier kaum thematisiert und wenn doch, hauptsächlich über Grenzziehungsprozesse. Der Fokus liegt eindeutig auf der vordergründigen Mobilisierung über die alevitische Zugehörigkeitskategorie.

¹⁴ Diese Darstellung basiert auf einer Bestandsaufnahme vom Dezember 2009. Mittlerweile haben sich bereits wieder Veränderungen ergeben. Der Verein in Lugano wurde neu ins Leben gerufen und in Schaffhausen wie auch in Chur sind neue Vereine entstanden. Alle drei sind aber noch keine Mitgliedvereine der İABF. Die Darstellungen in diesem Kapitel beziehen sich auf die Situation bis und mit Sommer 2010, weil auch das Datenmaterial bis dahin systematisch erhoben wurde.

¹⁵ Einer dieser vier Vereine ist derjenige aus Lugano, welcher aufgelöst wurde, kurz nach dem er sich von der İABF getrennt hatte.

Die auf Distanz gehenden Vereine, zu welchen auch der als erster gegründete Verein BABKB gehört, stören sich an der links-revolutionären Vergangenheit zentraler Akteure der İABF. Sie selber stehen der kemalistischen Tradition näher und haben auch gewisse Sympathien zum staatsnahen Alevitentum, welches die Stiftung *CEM Vakfi* von İzzetin Doğan in der Türkei vertritt.

Diese Rivalitäten sind letztlich Ausdruck davon, dass die Revitalisierung des Alevitentums – sowohl in der Türkei wie auch in Westeuropa – in einem Prozess der Rekonstruktion bzw. Neu-Konstruktion von gemeinschaftlichen Strukturen und der Transformation von repräsentativen Praktiken gemündet hat, ohne jedoch auf autorisiertem Wissen über das Alevitentum aufbauen zu können. Entsprechend vermögen formale Strukturen das eigentliche Vereinsleben nicht abschliessend zu erfassen. Sie bieten immer noch Freiräume für informelle Praktiken, für Widerstand und Konkurrenz, welche wiederum mit den besagten Bedeutungskämpfen eng verwoben sind.

Ähnlich wie bei der Ahmadiyya gehören auch bei den alevitischen Vereinen die Vermittlung von „gemeinschaftlichem“ Wissen und kulturell-religiöser Praxis zu den zentralen Aktivitäten, welche zum Ziel haben die Mitglieder in die Vereine einzubinden. Die Vermittlung soll mit Seminaren, Diskussionsforen, Folklore- und *Saz*-Unterricht und dem Feiern von religiösen Festtagen gewährleistet werden. Gleichwohl appellieren kommemorativ Erinnerungspraktiken zu „Sivas 1993“ an eine gemeinsame Solidarität und Leidensgemeinschaft.

Zusätzlich engagieren sich die Vereine in unterschiedlichem Ausmass im interreligiösen Dialog und für die «erfolgreiche Integration» ihrer Mitglieder in der Schweizer Gesellschaft. Sie bieten beispielsweise Deutschkurse, Informationsveranstaltungen zum Schweizer Bildungssystem, Gesundheitssystem oder Erziehungswesen an und beteiligen sich an interkulturellen Begegnungsveranstaltungen.

Wie bei den Ahmadis lassen sich auch in der alevitischen Vereinslandschaft Schlüsselakteure identifizieren. Es sind indes mehr als nur drei Personen und ihre führenden Positionen können nicht aus Strukturen heraus erklärt werden, sondern hängen stärker vom kulturellen, sozialen oder auch ökonomischen Kapitel der jeweiligen Person ab. Manche unter ihnen zeichnen sich durch ein starkes persönliches Netzwerk und einer führenden Funktion im transnationalen Verbund der alevitischen Organisationen aus, andere qualifizieren sich als Meinungsmacher und Brückenbauer in einem lokalen Kontext.

1.2.3 Inkorporationsbedingungen für die Eingliederung und Institutionalisierung von Aleviten und Ahmadis in der Schweiz

Yasemin Soysal (1994) charakterisierte die Schweizer Inkorporationsbedingungen als liberal und dezentral. Eine schwache föderale Behörde und ein lose organisierter Staatsapparat charakterisieren die liberale Politik in der Schweiz. Die Entscheidungsfindung wird dezentral organisiert und lokale Behörden spielen eine aktive Rolle in der Entwicklung und Umsetzung von politischen Massnahmen der sozialen Wohlfahrt. Voluntarismus auf der lokalen Ebene kompensiert ein nicht vorhandenes öffentliches Angebot. So gibt es weder formale intermediäre Strukturen für die Vertretung von Migranten, noch staatlich anerkannte kollektive Repräsentationsformen von Einwanderergemeinschaften.

Inkorporationsbedingungen sind nicht statisch, sondern in den gesellschaftlichen Wandel eingebunden. Entsprechend muss letzt genannte Einschätzung von Soysal aus heutiger Sicht abgeschwächt werden. Denn es

gibt mittlerweile eine Vielzahl intermediärer Institutionen, welche zur Aufgabe haben, die Interessen der ausländischen Bevölkerung zu vertreten. Oftmals sind diese Institutionen entlang Kriterien der nationalen oder religiösen Zugehörigkeit organisiert und bieten eine Plattform für kollektive Repräsentationstechniken von Einwanderergemeinschaften (vgl. Fassnacht und Arn 2008). Gleichzeitig haben gesellschaftliche und politische Debatten zu Themen wie „Ausländer“, „Integration“ oder „Islam in der Schweiz“ einen translokalen Charakter und vermögen sich so auf regional differente Inkorporationsbedingungen auszuwirken.

Was jedoch nach wie vor gilt, ist dass Religionsgemeinschaften in erster Linie zivilgesellschaftlich und dezentral eingegliedert werden. Auch Mahnig (2002) beschreibt, wie der Föderalismus in der Schweiz lokale Strategien muslimischer Gemeinschaften fördert und so zu einer *fragmented accomodation* führt.

Die von uns untersuchten Gemeinschaften reagieren in unterschiedlicher Weise auf die durch den Föderalismus evozierte *fragmented accomodation*, was unter anderem mit den von ihnen gewünschten Formen der Anerkennung zusammenhängt. Die lokalen alevitischen Vereine verfolgen das Ziel, eine best mögliche Anerkennung ihrer Gemeinschaft im jeweiligen lokalen Kontext zu erreichen. Sie richten sich an den lokalen Gegebenheiten aus und setzen Schwerpunkte wahlweise: politische Mitsprache, interkulturelle Projekte, die Etablierung von eigenen *cem*-Häusern oder die öffentlichrechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft.

Vor dem Hintergrund der jüngst umgesetzten kantonalen Verfassungsreform in Basel-Stadt, welche die Option auf kantonale Anerkennung für zugewanderte Religionsgemeinschaften (per Entscheid der Legislative) eröffnet, richteten Aleviten in Basel beispielsweise ihre offizielle Anerkennungspraxis gegenüber staatlichen und zivilgesellschaftlichen Institutionen hauptsächlich auf die religiöse Dimension aus und präsentieren sich seit einigen Jahren entsprechend als eigenständige Glaubensgemeinschaft.

Im Kanton Zürich wiederum gibt es keine rechtlichen Möglichkeiten für die Anerkennung von zugewanderten Religionsgemeinschaften. Angesichts der eindeutigen Absage der Stimmberechtigten an das kantonale Anerkennungsgesetz in der Abstimmung im Jahr 2003 steht eine Änderung dieser rechtlichen Ausgangslage nicht in Aussicht. Dementsprechend positioniert sich der anatolisch-alevitische Kulturzentrum in Winterthur (*Winterthur Anadolu Aleviliği Kültür Merkezi*) weniger als religiöse Gemeinschaft, sondern setzt sich vielmehr für die politischen Rechte seiner Mitglieder ein. So hat sich der Verein etwa erfolgreich gegen die alleinige Vertretung der sunnitisch-türkischen Bevölkerung im Ausländerbeirat gewehrt. Der Ausländerbeirat ist ein Konsultativgremium für die ausländische Bevölkerung Winterthurs, welches als Fachorgan der Gemeindeexekutive wie auch der Behörden funktioniert und der ausländischen Bevölkerung Winterthurs eine Stimme und ein Informationskanal verleihen soll.

Ähnlich wenig Interesse an der religiösen Dimension zeigt das anatolisch-alevitische Kulturzentrum Zürich (*Zürich Anadolu Aleviliği Kültür Merkezi*), die zweite alevitische Organisation im Kanton Zürich. Dieser Verein weist aber auch nicht so ein starkes politisches Engagement auf, wie dies in Winterthur der Fall ist. Dafür konzentriert sich der Verein stärker auf interne Vereinsaktivitäten und bietet ein breites und vielfältiges Kursangebot an. Auch diese Ausrichtung kann teilweise mit dem institutionellen Umfeld des Vereins erklärt werden. Das alevitische Kulturzentrum musste das Zürcher Stadtgebiet vor gut vier Jahren verlassen, weil sich keine passenden Räumlichkeiten mehr innerhalb der Stadtgrenzen finden liessen. Heute befindet sich das Vereinslokal in einem Bürogebäude in Schlieren. Im Gegensatz zu den linken und eher weltoffenen Städten Winterthur und Zürich neigt die Agglomerationsgemeinde Schlieren dazu, Migranten politisch zu mar-

ginalisieren (vgl. Ireland 1994: 209ff) und bietet somit kaum Optionen für kollektive Anerkennungsstrategien, was sich letztlich in der Ausrichtung der Tätigkeiten des alevitischen Vereins in Schlieren widerspiegelt.¹⁶

Die Ahmadiyya hingegen konzentriert sich weniger auf regional konzipierte Anerkennungspraktiken, sondern tritt bewusst mit einer einheitlichen diskursiven Strategie auf. Sie vertritt ein starkes Bekenntnis zum Islam und versucht, mittels intensiver Öffentlichkeitsarbeit ihre Lehre der Mehrheitsgesellschaft zu vermitteln und sich zu inkorporieren. Ihre Rhetorik ist religiös geprägt, indem die Akteure ihre Handlungen und die vertretenen Werte und Normen stets mit Koranstellen oder Aussagen des Propheten Mohammed belegen. Wichtig ist ihnen vor allem die gesellschaftliche, weniger aber die öffentlich-rechtliche Anerkennung. Dies hängt damit zusammen, dass sich die Schweizer Jamaat als Bestandteil der gesamten, globalen Ahmadiyya-Gemeinschaft versteht und somit den einzelnen Staat transzendiert. Aufgrund der unterschiedlichen föderalen Regelungen der öffentlich rechtlichen Anerkennung von Religionsgemeinschaften und der praktisch fehlenden Möglichkeiten einer derartigen Anerkennung für muslimische Gemeinschaften steht diese für die Ahmadiyya bisher nicht zur Debatte. Weil die Ahmadiyya in der Schweiz als ein einziger Verein konstituiert ist (mit Hauptsitz in Zürich), wäre die Anerkennung von einzelnen lokalen Jamaats für sie auch nicht von grossem Nutzen. Ein weiterer Grund ist, dass die Gemeinschaft finanziell vollständig selbsttragend und somit nicht auf (staatliche) Unterstützung angewiesen ist. Dafür ist Freiwilligenarbeit unter den Mitgliedern unerlässlich und hat dementsprechend einen hohen Stellenwert innerhalb der Gemeinschaft (*waqar-i-amal*, „Würde der Arbeit“).

Weiter positioniert sich die Gemeinschaft klar als „apolitisch“. Diese Haltung bedeutet keineswegs, dass die Ahmadiyya keine Meinung vertritt bezüglich besserer oder schlechterer Regierung, und dass sie sich gänzlich von der politischen Arena fernhält. Die Akteure verstehen sich eher als Berater und gehen davon aus, dass eine „gute Politik“ eine notwendige Bedingung für eine „gute Moral“ darstelle. So äusserte sich der Amir der Schweizer Jamaat in einem Interview folgendermassen:

Wir denken, dass die Religion den Menschen, Völkern und Nationen ausgezeichnete Leitlinien gibt. [...] Liebe deinen Nächsten betrifft nicht nur Individuen, sondern ganze Gemeinschaften. Auch sie sollten ihre Nachbarn achten. In diesem Sinne sind wir der Ansicht, dass eine strikte Trennung zwischen Politik und Religion nicht nötig ist.

Sie pflegen gezielte lokale Kontakte zu „Mittelsleuten“ wie Politikern, Pfarrleuten, Journalisten. Solche Beziehungen sind eine wichtige Ressource in den Anerkennungsbemühungen, da die Ahmadis auf diese Weise einflussreiche Vertreter der Mehrheitsgesellschaft für sich und ihre Anliegen sprechen lassen können.

Dieses „für sich sprechen lassen“ erweist sich als eine sehr effektive Strategie angesichts einer weiteren Inkorporationsbedingung, welche schweizweit gilt und die lokalen Bedingungen mehr oder weniger zu prägen vermag. Es handelt sich hierbei um die bereits erwähnte aktuelle gesellschaftspolitische Islamdebatte. Entsprechend dieser problematisierenden Darstellung des Islam wird auch die Eingliederung von Muslimen in der schweizerischen Gesellschaft tendenziell in Frage gestellt. Dies kam insbesondere im Abstimmungskampf zur eidgenössischen Minarettverbotsinitiative 2009 zum Ausdruck. Das Minarett diente als symbolischer Platzhalter für die stereotypen Vorbehalte gegenüber der Integrationsfähigkeit von Muslimen in der Schweiz. In seiner Argumentation setzte das Initiativkomitee Muslim-Sein mit Blutrache, Scharia und Jihad gleich und beschrieb dementsprechend die Präsenz von Muslimen in der Schweiz als Angriff auf die schweizerische

¹⁶ In letzter Zeit sind indes auch im Kanton Zürich Verschiebungen hin zu einer stärkeren Besetzung des religiösen Registers zu beobachten, was in ausführlicher Form in der Dissertationsarbeit von Virginia Suter Reich diskutiert werden soll.

Rechtsstaatlichkeit und christliche Wertegesellschaft. Dabei entstand der Eindruck, dass Migranten, insbesondere muslimische Migranten, hauptsächlich über ihre Religion zu definieren wären und sie ihre Handlungsmatrix ausschliesslich an einem religiös geleiteten Normenkanon ausrichteten, welcher sich in keiner Weise mit der schweizerischen Rechts- und Gesellschaftsordnung vereinen lässt. Interessant ist diese Beobachtung insofern, als dass sie die Vermutung weckt, dass eine Transformation von kulturellen hin zu religiösen Referenzen in der Wahrnehmung von Migranten stattgefunden hat.

Inwiefern sich diese diskursiven Ausgrenzungsvorgänge auf die Inkorporationsbemühungen der von uns untersuchten Gemeinschaften auswirken, lässt sich am Vergleich von Bauprojekten der beiden Gemeinschaften gut illustrieren.

2005 erwogen zentrale Akteure der Ahmadiyya im Weiler Häusern der Gemeinde Bonau (TG) eine Liegenschaft zu kaufen, um diese zu einer Moschee umzubauen. Obwohl von Seiten der Bevölkerung innert kürzester Zeit Protest gegenüber dem Vorhaben formierte, folgten die Ahmadis der Strategie, die Gemeindebevölkerung möglichst von Beginn weg in die Projektumsetzung mit einzubeziehen. Sie organisierten eine Informationsveranstaltung, an der ein Journalist und ein Pfarrer als externe Wortführer auftraten. Beide betonten die gutnachbarschaftlichen Beziehungen zwischen der Mahmud Moschee und ihrer Umgebung. Gleichzeitig legten die Sprecher der Ahmadiyya ihre Absichten offen und gingen sensible Punkte des Bauvorhabens an: Sie erwähnten das Minarett, welches errichtet werden sollte, und die Grossveranstaltungen, die mehrmals jährlich mit einigen hundert Besuchern im projektierten Gemeinschaftszentrum stattfinden sollten. Die von den Gemeindegürgern vorgetragenen Einwände wiederum beinhalteten Ängste und Unsicherheiten, die sich auf unterschiedliche Aspekte des gesellschaftlichen Zusammenlebens bezogen: zunehmendes Lärmaufkommen, mangelnde Integrationsfähigkeit der Gemeinschaft, begrenzte Frauenrechte und ähnliches. Der Informationsabend vermochte diese Vorbehalte soweit auszuräumen, dass es zu keinen formellen Einsprachen gegen das geplante Projekt kam. Dies ist jedoch auch darauf zurückzuführen, dass die Ahmadis letztlich aus freien Stücken auf den Bau des Minaretts verzichteten. In diesem Fall kam es zu keiner Verlagerung des Konfliktes auf seine rechtlichen Begleitfragen. Das Gebäude ohne Minarett schien die Grenzen des Tolerierbaren noch nicht überschritten zu haben. Zudem trug das offene und transparente Vorgehen der Ahmadiyya-Gemeinschaft wesentlich zur Akzeptanz in der Lokalbevölkerung bei.

In einem ähnlich gelagerten Projekt, welches alevitische Vertreter in den Jahren 2004-2007 zu einer Liegenschaft in der Gemeinde Münchenstein (BL) planten, kam es zu keiner direkten Konfrontation mit der lokalen Bevölkerung. Das alevitische Projektteam führte nur mit kommunalen Politikern, Verwaltungsangestellten und Medienschaffenden Gespräche. Bei diesen Gelegenheiten rangen die alevitischen Vertreter um Akzeptanz und Wohlwollen, indem sie versuchten nicht mit dem Islam gleichgesetzt zu werden. Mitunter vermuteten sie in eine solchen Gleichsetzung grosses Diskriminierungspotential. Sie betonten ihre Eigenständigkeit und präsentierten sich als nicht-muslimische Gemeinschaft. Alevitinnen würden keine Kopftücher tragen. Weder der Koran noch die Moschee seien für sie wichtig, so die zentralen Botschaften.

Das Projektteam distanzierte sich also nicht von den Vorurteilen gegenüber dem Islam, sondern versuchte in der Etablierung einer qualifizierenden Differenz, sie zu ihren Gunsten zu reproduzieren. In dem vorliegenden Fall erwies sich diese Strategie nicht als erfolgreich. Abgesehen von dem anfänglichen Entgegenkommen der Verwaltung dominierten ein genereller Argwohn gegenüber den Aleviten und ein konsequentes *Othering* (Fabian 1993) das Beurteilungsverfahren des Bauprojekts: Die Beteiligten konstruierten in Abgrenzung zum

schweizerischen Selbst ein essentialistisches, objektiviertes Bild der Migranten aus der Türkei, und so auch der Aleviten. Im Widerstand gegen das Projekt der Aleviten zeigen sich ebenfalls Rhetoriken der Fremdenfeindlichkeit und des Rassismus. Das Sagbare, also die Ablehnung aufgrund technischer, rechtlicher oder ähnlicher Begleitfragen, transportiert eine (nicht-sagbare) Ablehnung gegenüber Migranten aus der Türkei. Berechtigerweise stellt sich also die Frage, in wieweit das Schüren von Ängsten bezüglich einer anhaltenden Islamisierung in der Schweiz letztlich als Chiffre für Fremdenfeindlichkeit und Rassismus dient und wie weit die nationale bzw. kulturelle Zuschreibungskategorie wirklich durch eine religiöse abgelöst wurde.

Abschliessend bleibt ebenfalls festzuhalten, dass die Gemeinschaften in unterschiedlicher Weise auf den vorherrschenden gesellschaftlichen Islamdiskurs reagieren. Ahmadis versuchen mit ihrer Öffentlichkeitsarbeit die Negativbilder zu korrigieren, Aleviten hingegen distanzieren sich von den muslimischen Gemeinschaften und versuchen sich mit regional ausgerichteten Anerkennungspraktiken als eigenständige Islam-unabhängige Gemeinschaft zu etablieren.

Zitierte Literatur

- Albrow, Martin 1996: *The global age state and society beyond modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Alexander, Jeffrey 2001: Theorizing „modes of incorporation“: Assimilation, hyphenation, and multiculturalism as varieties of civil participation. *Sociological Theory* 19(3): 237-249.
- Allenbach, Brigit und Martin Sökefeld 2010: Einleitung. In: dies. (Hrsg.): *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo. 9-40.
- Amiriaux, Valérie 1996: Turkish Islam in Germany. Between Political Overdetermination and Cultural Affirmation. In: Shadid, Wasif Abd ar-Rahman und Sjoerd van Koningsveld (ed.): *Political participation and identities of Muslims in non-Muslim states*. Kampen: Kok Pharos.53-71.
- Asad, Talal 2006: Europe Against Islam: Islam in Europe. In: Abu-Rabi, Ibrahim M. (ed.): *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Malden: Blackwell. 302-312.
- Baumann, Martin 2000: *Migration - Religion - Integration buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Baumann, Martin und Kurt Salentin 2006: Migrant Religiousness and Social Incorporation: Tamil Hindus from Sri Lanka in Germany. *Journal of Contemporary Religion* 21: 297-323.
- Baumann, Martin 2009: Temples, Cupolas, Minarets: Public Space as Contested Terrain in Contemporary Switzerland. *Religio* 18:141-153.
- Behloul, Samuel M. 2005: Religionspluralismus: Europäischer „Normal-„ oder „Notfall“? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum. In: Baumann, Martin und Samuel M. Behloul (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus: empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: Transcript. 145-170.

- Behloul, Samuel M. 2007: Religionspluralismus: europäischer >Normal-< oder >Notfall<? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum. In: Baumann, Martin und Samuel M. Behloul (ed.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven. Bielefeld: transcript Verlag. 145-171.
- Berking, Helmut 2006: Raumtheoretische Paradoxien. In: Berking, Helmut (ed.): Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen. Frankfurt am Main: Campus. 7-22.
- Beyeler, Sarah und Virginia Suter Reich 2009: Sichtbarkeit von Inkorporationsbedingungen am Vergleich muslimischer Bauvorhaben in der Schweiz. *Tsantsa* (14): 141-146.
- Braun, Rudolf 1970: Sozio-kulturelle Probleme der Eingliederung italienischer Arbeitskräfte in der Schweiz. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag.
- Brubaker, R. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cesari, Jocelyne 2005: Mosque Conflicts in European Cities. Introduction. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31(6): 1015-1024.
- Clifford, James 1994: Diasporas. *Cultural Anthropology* 9: 302-338.
- Cohen, Robin 1997: Global Diasporas. London: UCL Press.
- Esser, Hartmut 1980: Aspekte der Wanderungssoziologie Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten eine handlungstheoretische Analyse. Darmstadt Neuwied: Luchterhand.
- Fabian, Johannes 1993 [1990]: Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben,. In: Berg, Eberhard und Martin Fuchs (ed.): Kultur, soziale Praxis, Text: die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 335-365.
- Faist, Thomas 1999: Developing Transnational Social Space: The Turkish-German Example. In: Pries, Ludger (ed.): Migration and Transnational Space. Aldershot: Asgate. 36-72.
- Fetzer, Joel S. und Christopher Soper 2005: Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fassnacht, Lena und Brigit Arn 2008: Partizipation von Migrant/innen in Gemeinden. Eine Studie über Beteiligungsmöglichkeiten in behördlichen und zivilgesellschaftlichen Institutionen unter besonderer Berücksichtigung von Integrationskommissionen. Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern (unveröffentlichter Forschungsbericht).
- Gale, Richard und Simon Naylor. 2002. Religion, Planning and the City. *Ethnicities* 2:387-409.
- Glick Schiller, Nina, Caglar, Ayse und Thaddeus C. Guldbrandsen 2006: Jenseits der "Ethnischen Gruppe" als Objekt des Wissens: Lokalität, Globalität und Inkorporationsmuster von Migranten. In: Berking, Helmut (ed.): Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen. Frankfurt am Main: Campus 105-145.
- Gorzewski, Aandreas 2010. Das Alevitentum in seiner divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam. Berlin: EB-Verlag.

- Guigni, Marco und Florence Passy 2004: Migrant mobilization between political institutions and citizenship regimes: A comparison of France and Switzerland. *European Journal of Political Research* 43: 51-82.
- Halm, Dirk 2008: Der Islam als Diskursfeld Bilder des Islams in Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hoeber Rudolph, Susanne 1997: Transnational Religion and fading states. Boulder: Westview Press.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim 1973: Soziologie des Fremdarbeiterproblems eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz. Stuttgart: Enke.
- Jonker, Gerdien 2005. The Mevlana Mosque in Berlin - Kreuzberg: An Unsolved Conflict. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31:1067-1081.
- Kepel, Gilles 2006: Der Islam in Europa zwischen Integration und Kommunitarismus. In: Altermatt, Urs, Mariano Delgado und Guido Vergauwen (Hrsg.): Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag. Stuttgart: W. Kohlhammer. 21-39.
- Koenig, Matthias 2005: Incorporating Muslim migrants in Western nation states: A comparison of the United Kingdom, France, and Germany. *Journal of International Migration and Integration* 6(2): 219-234.
- Kokot, Waltraut, Tölölyan, Khachig und Caroline Alfonso (ed.) 2004. Diaspora, Identity and Religion. London: Routledge.
- Koopmans, Ruud und Paul Statham 2000: Migration and Ethnic Relations as a Field of Political Contention: An Opportunity Structure Approach. In: Koopmans, Ruud und Paul Statham: Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics. Oxford: Oxford University Press. 13-56
- Langer, Robert 2008: Alevitische Rituale. In: Sökefeld, Martin (ed.). Aleviten in Deutschland. Bielefeld: transcript. 65-109
- Lehmann, Karsten 2005: Institutionen christlicher Migranten in Deutschland. Eine Sekundäranalyse am Beispiel von Frankfurt am Main. In: Baumann, Martin und Samuel Behloul (ed.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven. Bielefeld: Transcript. 93-121.
- Mahnig, Hans 2002: Islam in Switzerland. Fragmented Accommodation in a Federal Country. In: Haddad, Yvonne Yazbeck (ed.): Muslims in the West. From Sojourners to Citizens. Oxford: Oxford University Press. 72-87.
- Mandaville, Peter 2001: Transnational Muslim politics: reimagining the umma. London: Routledge.
- Mandel, Ruth 1992: The Alevi-Bektashi Identity in a Foreign Context. The Example of Berlin. In: A. Popovic, Alexandre und Gilles Veinstein (ed.): Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Istanbul: Edition isis. 419-426.
- Massicard, Elise 2005: L'autre Turquie : le mouvement aléviste et ses territoires. Paris: PUF.
- Mijuk, Gordana 2006: Keine Probleme trotz Minarett. *Neue Zürcher Zeitung* 231 (23. September 2006): 53.
- Pfaff-Czarnecka, Johanna 2002: Migration et flexibilité. La recherche de solutions aux revendications des minorités religieuses en Suisse. *Ethnologie française* 12:263-269.
- Pries, Ludger (ed.) 1999: Migration and Transnational Space. Aldershot: Asgate.

- Rath, Jan et al. 2001: *Western Europe and its Islam*. Leiden: Brill.
- Safran, William 2004: Deconstructing and Comparing Diasporas. In: Kokot, Waltraud et al. 2004: *Diaspora, Identity and Religion. New directions in theory and research*. New York: Routledge.9-29.
- Safran, William 1991: Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1: 83-99.
- Saint-Blancat, Chantal und Ottavia Schmidt die Friedberg. 2005: Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31:1083-1104.
- Schiffauer, Werner 2000: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland: eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Shadid, Wasif Abd ar-Rahman und Sjoerd van Koningsveld (ed.) 1996: *Political participation and identities of Muslims in non-Muslim states*. Kampen: Kok Pharos.
- Sökefeld, Martin 2004: Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland: In: Sökefeld, Martin (ed.): *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei*. Bielefeld: transcript. 9-35
- Sökefeld, Martin 2006: Mobilizing in transnational space: A social movement approach to the formation of diaspora. *Global Networks* 6(3): 265-28.
- Sökefeld, Martin 2008a: *Struggling for Recognition. The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*. Oxford: Berghahn Books.
- Sökefeld, Martin (ed.) 2008b: *Aleviten in Deutschland*. Bielefeld: transcript.
- Soysal, Yasemin 1994: *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tasci, Hülyia 2006: *Identität und Ethnizität in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel der zweiten Generation der Aleviten aus der Republik Türkei*. Berlin: Lit.
- Tezcan, Levent 2007: Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs. In: Wohlrab-Sahr, Monika und Levent Tezcan (Hrsg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos. 51-74.
- Tölölyan, Khachig 1996: Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the transnational Movement. *Diaspora* 5: 3-36.
- Tsagarousianou, Roza 2004: Rethinking the concept of diaspora: mobility, connectivity and communication in a globalised world. In: *Westminster Papers in Communication and Culture* 1(1): 52-66.
- Vertovec, Steven and Ceri Peach 1997: Introduction: Islam in Europe and the Politics of Religion and Community. In: des. (eds.): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. London: Macmillan Press. 3-48.
- Warner, R. Stephen 1998: *Gatherings in diaspora religious communities and the new immigration*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.
- Weber, Max 1999: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlass*. Tübingen: Mohr.

- Wicker, Hans-Rudolf 2003: Einleitung: Migration, Migrationspolitik und Migrationsforschung. In: Wicker, Hans-Ruedi, Fibbi, Rosita und Werner Haug (ed.): Migration und die Schweiz Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms "Migration und interkulturelle Beziehungen", Nationales Forschungsprogramm Migration und Interkulturelle Beziehungen. Zürich: Seismo. 12-65
- Wimmer, Andreas 2003: Etablierte Ausländer und einheimische Aussenseiter. Soziale Kategorienbildungen und Beziehungsnetzwerke in drei Immigrantenquartieren. In: Wicker, Hans-Ruedi, Fibbi, Rosita und Werner Haug (ed.): Migration und die Schweiz Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms "Migration und interkulturelle Beziehungen", Nationales Forschungsprogramm Migration und Interkulturelle Beziehungen. Zürich: Seismo. 207-236
- Yang, Fenggang und Helen Rose Ebaugh 2001: Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. *American Sociological Review* 66:269-288.
- Yurdakul, Gökçe und Ahmet Yükleyn 2009: Islam, Conflict and Integration: Turkish Religious Associations in Germany. *Turkish Studies* 10:217-231.
- Zirh, Bsim Can 2008. Euro-Alevis: From *Gastarbeiter* to Transnational Community. In: Anghel, Remus Gabriel (ed.): The making of world society perspectives from transnational research., Bielefeld: transcript. 103-133