

Bericht zur alevitischen Bevölkerung im Kanton Zürich

Dr. phil. Virginia Suter Reich

im Auftrag der Integrationsförderung der Stadt Zürich

November 2012

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Migrationsgeschichte.....	2
3. Religiös-lebensweltliche Orientierung	6
Wer sind Alevitinnen und Aleviten?	6
Traditionsverlust und Anerkennungsproblematik als Antrieb für den Vergemeinschaftungsprozess.....	11
4. Gesellschaftliche Verortung	14
Vereinsleben im Kanton Zürich	14
Ist Religion ein Thema?	16
Verhältnis zum Islam	19
Interreligiöses Engagement.....	23
Bibliographie	25

Abbildungen

Abbildung 1: Aufenthaltstitel und Einbürgerung türkischer Staatsbürger im Jahresvergleich, 1964-2008.....	3
Abbildung 2: Briefkopf mit <i>saz</i> , alevitisches Kulturzentrum Winterthur	6

1. Einleitung

Der vorliegende Bericht zuhanden der Integrationsförderung der Stadt Zürich widmet sich der gesellschaftlichen Situation der im Kanton Zürich lebenden Alevitinnen und Aleviten. Hierbei wird sowohl ein Fokus auf die Herkunft (praktisch ausschliesslich aus der Türkei), Migrationsgeschichte wie auch auf lebensweltliche Aspekte und Beziehungen zu anderen Gesellschaftsmitgliedern gelegt. Im Zentrum stehen folgende Fragen: Wie und wann sind Alevitinnen und Aleviten in die Schweiz gekommen? Welche religiös-soziale Geschichte bringen sie mit und wie sind sie in dem heterogenen Gesellschaftsgefüge in der Türkei zu verorten? Wie organisieren sich Alevitinnen und Aleviten im Kanton Zürich? Welches Religionsverständnis bringen sie mit? Welche religiöse Praxis wird gelebt und wie beteiligen sie sich am Austausch und Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften?

Diese Fragen widerspiegeln sich im inhaltlichen Aufbau des Berichts. Beginnend mit einer Skizze zur Migrationsgeschichte aus der Türkei (Kapitel 2), widmet sich ein darauffolgendes Kapitel der historischen und gesellschaftlichen Verankerung von Alevitinnen und Aleviten in der Türkei und jenseits deren Grenzen (Kapitel 3). Ein daran anschliessendes Kapitel setzt sich mit der gesellschaftlichen Verortung von Alevitinnen und Aleviten im Kanton Zürich auseinander (Kapitel 4); mit dem Vereinsleben, den religiösen Praktiken und den Beziehungen zu anderen religiös-orientierten Gemeinschaften.

Der Bericht basiert – nebst Informationen aus Literatur zum Thema – auf Forschungsdaten, die im Rahmen des NFP 58-Forschungsprojektes¹ zur alevitischen Diaspora in der Schweiz erfasst wurden. Es fliessen aber auch persönliche Einschätzungen mit ein, die von der Autorin während der vierjährigen Forschungszeit gewonnen wurden und die mögliche Antworten auf die oben erwähnten zentralen Fragestellungen liefern können.

¹ Das Nationale Forschungsprogramm 58, das 2006 vom EJPD initiiert wurde, umfasste 28 Teilprojekte. Eines dieser Teilprojekte setzte sich mit der Alevi- und der Ahmadi-Diaspora in der Schweiz auseinander. Die Autorin des vorliegenden Berichts hat als wissenschaftliche Projektmitarbeiterin die Forschung zur alevitischen Diaspora durchgeführt und auf der Grundlage dieser Datenerhebung ihre Dissertation verfasst. Die Dissertation erscheint im Dezember 2012/Januar 2013 im Chronos Verlag und wird im vorliegenden Bericht bereits als Literaturreferenz angegeben. Mehr Informationen zum NFP 58 finden sich auf der Webseite www.nfp58.ch.

2. Migrationsgeschichte

Die Mehrheit der in der Schweiz lebenden Alevitinnen und Aleviten sind aus der Türkei in die Schweiz migriert. Oder deren Eltern, wenn nicht sogar mittlerweile deren Grosseltern haben diesen Weg auf sich genommen. Die Migration von Alevitinnen und Aleviten in die Schweiz begann mit der Arbeitsmigration aus der Türkei in die Schweiz in den 1960er Jahren. Da die Bezeichnung „Alevit“ sowohl heute wie damals weder für die Schweiz noch für die Türkei eine rechtliche Kategorie darstellt, gibt es keine spezielle Handhabung von alevitischen Migrantinnen und Migranten. Auch für sie sind die allgemeinen Hintergründe und Rahmenbedingungen der Migration aus der Türkei nach Europa, und im Spezifischen in die Schweiz bestimmend. Analytisch kann die Migration aus der Türkei in die Schweiz in drei Phrasen eingeteilt werden.

Die erste Etappe beginnt mit der Migration einer osmanischen beziehungsweise türkischen Bildungselite, welche ab Ende des achtzehnten Jahrhunderts bis Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in kleiner Zahl, vornehmlich für eine begrenzte Aufenthaltsdauer, in die Schweiz migrierte.

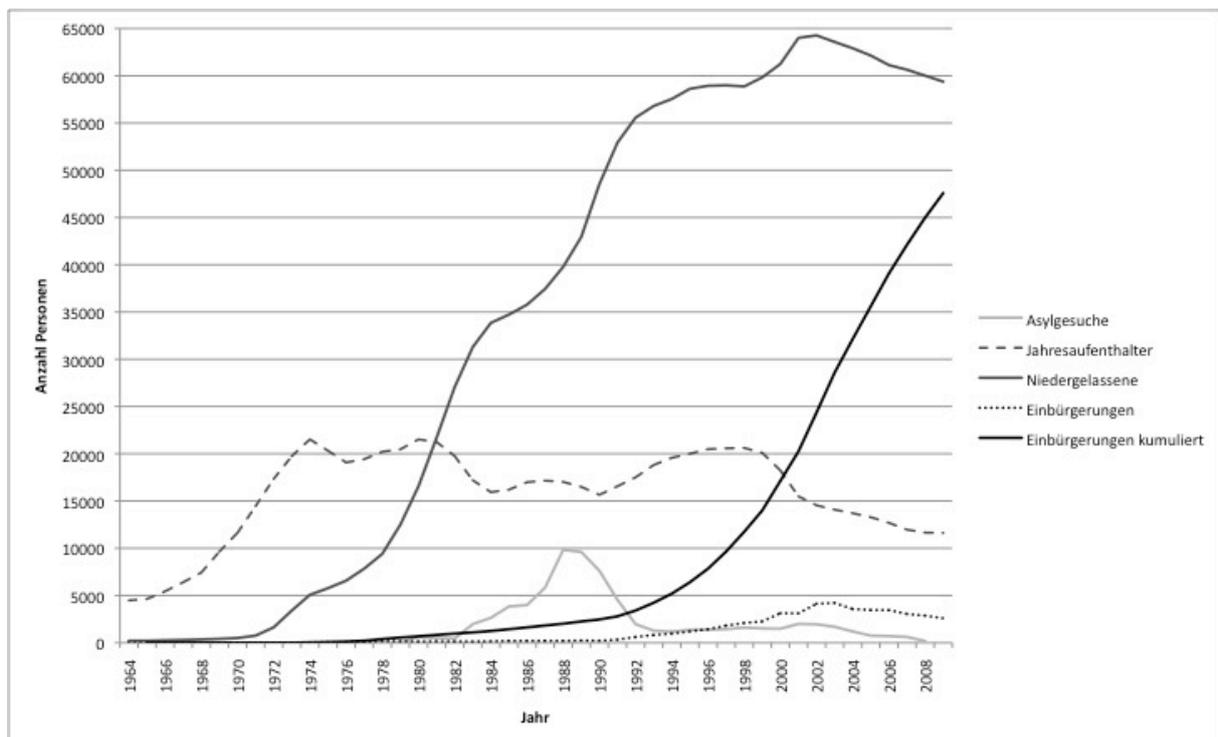
Ab den 1960er Jahren setzte dann die zweite Migrationsphase ein, welche mehrheitlich durch die Arbeitsmigration geprägt war und bis Ende 1970er Jahre andauerte (siehe Abbildung 1). Insbesondere gegen Ende der 1960er Jahre bis 1974 nahm die Zahl der türkischen Staatsangehörigen in der Schweiz mit einer jährlichen Rate von über zwanzig Prozent stetig zu. Nur infolge der Ölkrise kam es zwischen 1974 und 1976 zu einem Rückgang der türkischen Wohnbevölkerung, der im Vergleich zur gesamten ausländischen Bevölkerung in der Schweiz jedoch eher gering ausfiel. Nicht wie in anderen europäischen Ländern, in welchen über staatspolitische Anwerbeabkommen Arbeitsmigrantinnen und -migranten aus der Türkei angeworben wurden, basierte die Arbeitsmigration aus der Türkei in die Schweiz auf direkten Anwerbungen von Seiten der schweizerischen Privatwirtschaft oder auch auf mutigen Einzelaktionen der Migrantinnen und Migranten selbst.

Die ersten Arbeitsmigranten aus der Türkei wurden vor allem für die Maschinen- und Textilindustrie vornehmlich in den Kantonen Zürich, Glarus wie auch im Aargau angeworben. Sie arbeiteten beispielsweise für Escher-Wyss, Sulzer oder Brown Boveri & Cie, für die Schweizerische Bundesbahn oder für die Migros Genossenschaft. Für die Textilindustrie wurden denn auch Frauen rekrutiert (Evrensel 1985: 112f). Da in der Regel die potenziellen Arbeitsmigrantinnen und -migranten einen Beruf erlernt haben mussten oder langjährige Berufserfahrungen vorzuweisen hatten, um in der Schweiz eine Stelle zu erhalten, vermutet

Ideli (2011), dass diese zu Beginn der 1960er und den 1970er Jahre mehrheitlich aus den städtischen und industrialisierten Regionen der Westtürkei gekommen sind. Diese These wird von den Ergebnissen der empirischen Studie von Evrensel (1985) gestützt, welche zwischen 1980 und 1982 in der Stadt Zürich rund neunzig Arbeitsmigrantinnen und -migranten aus der Türkei befragte und unter anderem zum Ergebnis kam, dass diese zu rund drei Vierteln aus den westlichen Provinzen der Türkei stammten.

Die namentliche Anwerbung und Einzel-Migration basierte aber auch auf privater Initiative der Migrierenden und setzte für sie ein Netzwerk von im Ausland arbeitenden Verwandten und Freunden, beziehungsweise arbeitsvermittelnden Arbeitgebern in der Türkei oder in der Schweiz voraus. Entsprechend häufig entwickelte sich die Einwanderung in der Schweiz zu einer Kettenmigration (Vgl. Yücel 1987). Das heisst, die Migrierenden der ersten Jahre suchten für ihre noch in der Türkei lebenden Verwandten und Freunde in der Schweiz freie Stellen beziehungsweise Arbeitgeber, welche diese Personen persönlich anwarben. Gegen Ende jener zweiten Migrationsphase setzte dann bereits der Prozess der Familienzusammenführung ein, welcher auf eine Stabilisierung und Dauerhaftigkeit des Aufenthaltes der Arbeitsmigrantinnen und -migranten hindeutet (vgl. Ideli 2011).

Abbildung 1: Aufenthaltstitel und Einbürgerung türkischer Staatsbürger im Jahresvergleich, 1964-2008²



² Quelle: Bundesamt für Migration, Statistikdienst Ausländer und Statistikdienst Asyl 2009.

Die dritte Phase war dann hauptsächlich durch die Fluchtmigration geprägt. Während 1979 nur elf neue Asylgesuche von Staatsangehörigen der Türkei eingegangen waren, verzeichneten die Statistiken des damaligen Bundesamts für Flüchtlinge (BFF) im Jahr 1980 bereits 627 Gesuche. 1988 und 1989 waren es je über 9'000 Anträge, die neu eingegangen waren. Die anhaltende politische Instabilität und Unruhen in der Türkei, der Militärputsch von 1980 sowie der anhaltende Krieg in den kurdisch besiedelten Provinzen ab Mitte der 1980er Jahren, verursachte eine grosse Fluchtwelle in Richtung urbane Zentren in der Türkei und dann auch nach Europa. Bei der ersten Welle der Flüchtlinge, nach 1980, handelte es sich mehrheitlich um politische Dissidentinnen und Dissidenten verschiedener ethnisch oder konfessioneller Herkunft.

Diese sukzessiv ansteigenden Zahlen hingen aber nicht nur mit der damaligen politischen und wirtschaftlichen Situation in der Türkei zusammen, sondern auch mit der von der Schweiz eingeführten Visumpflicht für türkische Staatsangehörige im Juni 1982. Für viele Migrierende aus der Türkei bot ein Asylgesuch die einzige Möglichkeit ihren Aufenthalt in der Schweiz zu legalisieren. Abgesehen davon ist die Fluchtursache nicht immer eindeutig zu kategorisieren. Politische Repression, ökonomische Krisen und gesellschaftliche Diskriminierung gehen Hand in Hand. Heute ist die Zahl der Asylanträge, welche von Personen aus der Türkei gestellt werden, jedoch rückläufig. 2008 wurden in der ganzen Schweiz nur noch 183 neue Gesuche eingereicht. Insgesamt umfasst die Fluchtmigration etwa fünfzehn Prozent der gesamten Migration aus der Türkei in die Schweiz (Piguet 2004:96).

Noch heute ist der Wanderungssaldo zwischen der Schweiz und der Türkei positiv, was hauptsächlich auf den immer noch andauernden Prozess der Familienzusammenführung zurückzuführen ist. 2010 immigrierten 1267 Personen mit türkischer Staatsangehörigkeit mehr in die Schweiz als solche, die aus der Schweiz emigrierten. Dieser Trend gilt für alle Aufenthaltskategorien ausser für diejenige der Niederlassungsbewilligung.³ Die Abnahme bei den Personen mit einer Niederlassungsbewilligung ist jedoch nicht auf einen negativen Wanderungssaldo in dieser Aufenthaltskategorie zurückzuführen, sondern hängt mit der hohen Zahl an Einbürgerungen unter Personen mit Migrationshintergrund Türkei zusammen (vgl. Ideli 2011: 34).

³ Quelle: Bundesamt für Migration, Statistikdienst Ausländer 2010.

Gegenwärtig leben rund 120'000 Personen in der Schweiz, welche im Besitz einer türkischen Staatsbürgerschaft sind beziehungsweise waren.⁴ Etwa ein Drittel von ihnen ist eingebürgert und meist in Besitz eines türkischen und schweizerischen Passes: Seit 1974 haben sich insgesamt 47'582 Personen mit türkischer Staatsangehörigkeit in einer Schweizer Gemeinde einbürgern lassen. Im Schnitt machen die Einbürgerungen türkischer Staatsangehöriger rund siebeneinhalb Prozent aller in der Schweiz eingebürgerten Personen aus.⁵

Es gibt keine genauen statistischen Angaben zu Alevitinnen und Aleviten in der Schweiz. Wie bereits vorgängig erläutert, sind Alevitinnen und Aleviten genauso wie andere Personen aus der Türkei in die Schweiz migriert. Von Seiten der schweizerischen Behörden werden sie nicht besonders behandelt und fungieren demnach in den Ausländer- und Asylstatistiken der Bundesverwaltung in der Rubrik „Staatangehörige aus der Türkei“. Wie gross der Anteil der Alevitinnen und Aleviten unter ihnen ist, kann nur mittels Schätzungen eruiert werden. Gemäss politischen und ökonomischen Determinanten ist anzunehmen, dass Alevitinnen und Aleviten unter der aus der Türkei stammenden Bevölkerung in der Schweiz überproportional vertreten sind. Anzunehmen sind zwischen dreissig und vierzig Prozent, das heisst rund 35'000 - 50'000 in der Schweiz lebende Alevitinnen und Aleviten.

Bereits unter den ersten Arbeitsmigranten waren viele Aleviten, welche nach einer ersten Station der Binnenmigration in eine der westlich gelegenen Grossstädte der Türkei (Karpas 1976:259-260) in die Schweiz migrierten. Zudem sind Alevitinnen und Aleviten als diskriminierte Minderheit, dazu häufig kurdischer Herkunft und grösstenteils im linken Spektrum politisierend, auch unter den aus der Türkei stammenden Flüchtlingen verhältnismässig stark vertreten. Gleich zur Gesamtzahl der Migrierenden aus der Türkei lebt ein Grossteil der alevitischen Bevölkerung in der Schweiz im Ballungsraum Mittelland, das heisst in den Kantonen Aargau, beider Basel, Bern, St. Gallen, Solothurn und Zürich. Die alevitischen Vereinstätigkeiten sind auch hauptsächlich auf diesen Raum ausgerichtet, wobei insbesondere Basel, St. Gallen, Winterthur und Zürich vier wichtige Standorte der alevitischen Bewegung ausmachen.

⁴ Das „waren“ bezieht sich auf diejenigen Personen, welche sich in der Schweiz einbürgern liessen und gleichzeitig ihre türkische Staatsangehörigkeit aufgegeben haben.

⁵ Diese Rechnung bezieht sich auf die Basis der in der Schweiz zwischen 1981 und 2008 eingebürgerten Personen.

3. Religiös-lebensweltliche Orientierung

Wer sind Alevitinnen und Aleviten?

In bunten Kostümen drehen sich Frauen und Männer um ihre eigene Achse und bilden einen Kreis. Ihre Armbewegungen zeigen gegen Himmel und auf den Boden. Die flatternden bunten Stoffe bewegen sich in schönen Mustern. Klänge der *saz* geben Rhythmus und Tanzmelodie vor. Anlässlich der interkulturellen Begegnungsveranstaltung „Tag der Völker“ 2008 in Winterthur stellt sich der alevitische Kulturverein *Winterthur Anadolu Aleviliği Kültür Merkezi* mit einer *semah*-Tanzdarbietung vor. Eine junge Alevitin hat zum Tanz aufgerufen und gibt mit ihren einführenden Worte den Kontext vor: *Semah* werde im *cem* getanzt, dem „religiösen Gottesdienst“ der Aleviten. Hier jedoch gehe es nur um Folklore, und nicht um Religiosität.

Saz, *semah* und *cem* drei Stichworte, anhand welcher man eine alevitische Einführung beginnen kann. Der *saz* (Langhalslaute, auch *bağlama* genannt) kommt in der alevitischen Glaubenstradition eine grosse Bedeutung zu. Häufig werden Gesänge und Gedichte, welche den mündlich tradierten alevitischen Wertekanon vermitteln, von *saz*-Lauten begleitet. Das Instrument ist denn auch – insbesondere in der europäischen Diaspora – zu einem Wahrzeichen des Alevitentums geworden. Es wird auf Logos, Plakaten und Skulpturen reproduziert (siehe Abbildung 2).

Abbildung 2: Briefkopf mit *saz*, Anatolisch-alevitisches Kulturzentrum Winterthur



Auch das zentrale religiöse Ritual *cem* könnte ohne *saz* kaum stattfinden. Das *cem* widerspiegelt die Betonung und Wertschätzung des menschlichen Gegenübers, welche dem Kerngedanken der alevitischen Anthropologie entspringt. Im *cem* konstituiert sich die Gemeinschaft neu. Konflikte, Fehlverhalten und Normverstosse werden verhandelt. Und mit

dem rituellen Tanz *semah* wird der Kreislauf des Universums und die Einbindung des Menschen in den Kosmos symbolisiert. Gleichwohl wird in jedem *cem* ein neuer Bezug zu den islamischen Wurzeln des Alevitentums geschaffen. 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. Imam Hüseyin ist der Sohn des ersten Imam Ali. Auf Ali, den Schwiegersohn und Cousin des Propheten Mohammeds, wird denn auch der Name Alevi bzw. Alevit zurückgeführt. Analog zur schiitischen Tradition anerkennen Alevitinnen und Aleviten Ali als den legitimen Nachfolger des Propheten Mohammeds. Von daher rührt eine ausserordentliche Verehrung der zwölf Imame und vor allem der engsten Prophetenfamilie (*ehlibeyt*). Im Gegensatz zur schiitischen Tradition ist das alevitische Bekenntnis zur Zwölfer Schia eher ein nominelles, ein äusserliches. Denn in der rituellen Praxis und auch im Religionsverständnis unterscheiden sich diese beiden Traditionen scharf. Das alevitische Religionsverständnis beruht auf einer so genannten Charismaloyalität. Während im schriftorientierten Islam die höchste Autorität dem Koran als Gottes eigener Offenbarung zukommt, spielt im Alevitentum wie auch in verschiedenen Sufi-Strömungen die Verehrung für menschliche Vorbilder und Leitfiguren eine zentrale Rolle. Der Mensch wird als ein Wesen betrachtet, das sich im Diesseits auf dem Weg zu Gott befindet (Dressler 2002:27ff; Sökefeld 2008a:7-28).

Das Alevitentum lässt sich nicht auf eine einzige Stifterpersönlichkeit zurückführen. Die Entstehung fällt wohl eher zusammen mit einer ausgedehnten Zeitspanne, in der sich in einem komplexen politischen und religiösen Umfeld Anatoliens eine religiöse Weltsicht entwickelt hat, auf welche das heutige Alevitentum zurückgeführt werden kann. Der Begriff "Alevitentum" und somit die Konstruktion einer regionalübergreifenden alevitischen Identität ist erst Mitte des 20. Jahrhunderts aufgekommen. Das Begriff entspricht einem modernen Überbegriff für ursprünglich distinkte tribale Abstammungsgemeinschaften, die „gleichwohl in ihrem religiös-kulturellen Erbe und in ihrer soziopolitischen Stellung innerhalb des jeweils hegemonialen religiöspolitischen Machtdiskurses weitgehende Gemeinsamkeiten aufweisen" (Dressler 2002:10).

Ab dem 13. Jahrhundert verbanden sich unter den eingewanderten turkmenischen Nomadenstämmen und der Landbevölkerung Anatoliens undogmatische, synkretistische Lehren verschiedener Sufis mit sozialrevolutionären Ideen zu einer religiös-geleiteten Herrschaftsopposition, welche den jeweils herrschenden Dynastien grosse Probleme bereitete (Dressler 2002:99ff). Zentrale Aspekte dieser oppositionellen Weltsicht waren eine

chiliastische Erwartungshaltung, also die Hoffnung auf ein Friedensreich auf Erden, ein batini- bzw. esoterisches Religionsverständnis, einen Mahdi-Glauben und eine Charisma-loyalität.

Als einer der wichtigsten Charisma-Träger und zentralen Figur für die Ausformung des Alevitentums gilt Hacı Bektaş Veli, ein Mystiker aus dem 13. Jahrhundert, der sich aus dem Osten kommend in Anatolien niederliess und auf den sich der Orden der Bektaschi zurückführt. Seine Lehre betont sowohl die Gleichheit der Geschlechter wie auch den Vorrang der Vernunft gegenüber dem Dogma (Kehl-Bodrogi 1988:42ff).

Zu den eigentlichen Vorläufern des heutigen Alevitentums werden insbesondere die anatolischen *kızılbaş* des 16. Jahrhunderts gezählt. *Kızılbaş* bedeutet Rotköpfe und bezeichnen die durch ihre rote Kopfbedeckung gekennzeichneten Anhänger des Safawiden-Ordens, einer militanten Sufigemeinschaft, die im 13. Jahrhundert im Gebiet des heutigen Aserbaidschans entstand. 1501 wurde deren Anführer Ismail zum Herrscher von Persien. In seiner Herrschaftsposition erklärte er die Schia zur Staatsreligion von Persien ernannt (Kehl-Bodrogi 1988:27). Safawiden und Osmanen standen in einem erbitterten Machtkampf um die Vorherrschaft in Ostanatolien und die osmanischen Sultane betrachteten die *kızılbaş* Anatoliens als gefährliche Anhänger Ismails. Als der osmanische Sultan Selim 1513 in der Schlacht von Caldiran die Truppen von Schah Ismail besiegte, konnte er seine Herrschaft über die Region konsolidieren. Dennoch setzten die *kızılbaş* ihre lokalen Aufstände gegen die Osmanen fort, jedoch mit wenig Erfolg. Nach ihrer Niederlage zogen sich die *kızılbaş* zum Schutz vor Verfolgung in unwegsame Berggebiete Anatoliens zurück, wo sie ihren Glauben im Verborgenen praktizierten. In dieser gesellschaftlichen und geographischen Isolation entstanden die teils heute noch existierenden religiös-sozialen Institutionen der alevitischen Gemeinschaft (Kehl-Bodrogi 1988:39-40), wie etwa das *cem*.⁶

Das Verhältnis von Alevitinnen und Aleviten gegenüber der 1923 gegründeten türkischen Republik blieb ambivalent. Die junge türkische Republik hat nicht nur positive politische Signale gegenüber der alevitischen Bevölkerung ausgesendet. Unbestritten, der Laizismusgedanke wie auch die Abschaffung der Scharia und des Kalifats, um nur einzelne Punkte der

⁶ Es gibt auch kurdisch-sprachige und zaza-sprechende Aleviten. Aufgrund mangelhafter Quellenlage gibt es unterschiedliche Ursprungstheorien und Erklärungen zu deren gemeinschaftlichen Entwicklungen. Die verschiedenen Thesen sind meist politisch motiviert und im Kontext der uniformierenden Argumentation des türkischen Nationalismus zu lesen, welcher insbesondere in seinen Anfängen das Alevitentum als echtes Türkentum mit schamanistischer Färbung in seine Ideologie integrierte (vgl. dazu Bruinessen 1997).

kemalistischen Reformen zu nennen, wurden von alevitischer Seite im Westen wie auch im Osten Anatoliens begrüsst (Dressler 2002: 171-176). Die Reformen konnten die Hoffnungen der Alevitinnen und Aleviten jedoch nicht vollends erfüllen. So blieb ihnen die umfassende Religionsfreiheit verwehrt. Im Zuge der Verbannung des Religiösen aus dem öffentlichen Bereich wurden etliche Ordenseinrichtungen der Bektaschi geschlossen und das Vereinsverbot verunmöglichte lange Zeit die Organisation religiöser Institutionen. An dieser Situation hat sich bis heute nicht viel geändert. Noch immer verweigert die Türkei Alevitinnen und Aleviten die Anerkennung als religiöse oder kulturelle Glaubensgemeinschaft. Mittlerweile können sie ihre Riten zwar öffentlich praktizieren, das türkische Vereinsgesetz aber erschwert die Selbstorganisation (Massicard 2005:55-73). Aus den selben Gründen gibt es keine offiziellen Angaben zur Anzahl in der Türkei lebender alevitischer Bevölkerung. Auf der Basis von Schätzungen wird angenommen, dass ein Viertel der Bevölkerung in der Türkei alevitischer Herkunft ist.

Im Gegensatz zu früher leben heute viele Alevitinnen und Aleviten in den Grossstädten der Türkei, in Städten wie Istanbul, Ankara, Antalya oder Diyarbakır. Die Binnenmigration setzte in der Türkei in den 1950er Jahren ein. Sie brachte grosse Veränderungen für die damals noch hauptsächlich im ländlichen Anatolien lebende alevitische Bevölkerung (Kieser 2007:57). Sie beschleunigte den Zerfall der traditionellen sozial-religiösen Organisationsstrukturen. Die erblichen Beziehungen zwischen religiösen Laien (*talip*) und Clans von religiösen Führern (*dede*), welche für die Weitergabe der mündlich tradierten Glaubensinhalte zuständig sind, wurden aufgebrochen. Die religiöse Praxis sowie ein Grossteil der Traditionen gingen verloren. Die alevitische Religiosität verlagerte sich hauptsächlich auf die Ebene der Volksreligion in Form von Wallfahrten, Heiligen- und Gräberkulte sowie auf die Bemühungen eines kleinen intellektuellen Zirkels Angehöriger des Bektaschi-Ordens, die sich für die öffentliche Anerkennung des Alevitentums als eine spezifische konfessionelle Gruppierung im Islam (*mezhep*) einsetzten (Sinclair-Webb 1999; Massicard 2005:41-43). Als Folge davon wuchs in den 1960er Jahren eine junge alevitische Generation heran, welche die Einführung in die Geheimlehre nicht mehr erlebte. In dieser Phase setzte im Alevitentum ein Säkularisierungsprozess ein. Die alevitische Jugend kam an Hochschulen und Universitäten in Berührung mit links-revolutionären Ideologien, denen sie sich fast ausnahmslos verschrieb. Entsprechend diesen neuen ideologischen Einflüssen wurde die historische Opposition der tribal organisierten Dorfgemeinschaften uminterpretiert und ihr Widerstand gegen die osmanische Zentralmacht als früher Klassenkampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung gelesen (Kehl-Bodrogi 1992:7-10).

Die politische Polarisierung, wie sie sich im Laufe der 1970er Jahre in der Türkei zuspitzte, unterdrückte aber diese diversen Orientierungen unter Alevitinnen und Aleviten. Sie wurden ebenso stereotyp mit dem linksrevolutionären Block gleichgesetzt, wie der politische Islam mit dem rechten Rand identifiziert wurde. Religion wurde im Links-Rechts-Antagonismus des Kalten Krieges entsprechend aufgeladen (Laçiner 1985). Faschisten wie auch die religiös extremen Rechten versuchten ihre Anhänger zu mobilisieren, indem sie Ängste gegenüber der alevitischen Bevölkerung schürten. Dabei bedienten sie sich sowohl jahrhundertealter Vorurteile wie auch einer antikommunistischen Rhetorik. Diese Hetze kumulierte in einer Serie blutiger Attentate gegen die alevitische Bevölkerung, wie etwa dasjenige in Malatya 1978, in Kahramanmaraş 1978 oder in Çorum 1980 (Laçiner 1985, Sinclair-Webb 2003).

Am 12. September 1980 griff die Armee mit einem Putsch ins Geschehen ein. Ihre Machtübernahme begründete sie unter anderem mit der bestehenden Gefährdung des türkischen Säkularismus (Käufeler 2002:291). Nach dem Militärputsch waren die alevitischen linksrevolutionären Aktivisten massiven staatlichen Repressionen ausgesetzt, viele versuchten nach Europa zu flüchten. In den Folgejahren etablierte sich in der Türkei die *Türk-İslam Sentezi* (Türkisch-Islamische Synthese, nachstehend: TİS) zum hegemonialen Diskurs und zur impliziten Staatsdoktrin (Käufeler 2002:299-302, Kieser 2007:57). Die TİS entspricht einer konservativen, religiös-nationalistischen Ideologie, welche die nationale Kultur als Verschmelzung von türkischen und arabisch-islamischen Elementen definiert. Sie diente einerseits der Schaffung eines einheitlichen, starken Blocks gegen die kommunistische, linksrevolutionäre „Gefahr“ und andererseits der Versöhnung des in nationalistische und islamische Gruppierungen aufgesplitterten rechtskonservativen Lagers.

In der europäischen Diaspora setzte sich die alevitische Oppositionspolitik gegen den türkischen Staat fort. Ende der 1980er Jahre in Deutschland und einige Jahre später auch in der Schweiz beschritt diese Oppositionspolitik neue Wege. Alevitische Kreise fanden zu religiösen Identifikationsmustern zurück, welche die linke Ideologie ablösten und zu Trägern des Missmutes und der Unzufriedenheit über die Missstände im Herkunftsland wurden. Die alevitische Revitalisierung wurde von den ersten Erfolgen der kurdischen Bewegung ebenso gestärkt wie von der zunehmenden Ablehnung der Assimilierungspolitik in der Türkei unter alevitischen Migrantinnen und Migranten (Sökefeld 2003:143). Neu wurden alevitische Traditionen in Vereinen wieder belebt, welche an die Stelle der traditionellen, lokalen Bindungen traten, die bereits als Folge der türkischen Binnenmigration aufgebrochen wurden. Sowohl in Europa wie auch in der Türkei setzen sich diese Vereine für die offizielle

Anerkennung des Alevitentums als eigenständige, vom Islam unabhängige, Religionsgemeinschaft ein (Sökefeld 2008b, Massicard 2005, Erdemir 2004, Kieser 2007:43).

Traditionsverlust und Anerkennungsproblematik als Antrieb für den Vergemeinschaftungsprozess

Die systematische Unterdrückung unter den Osmanen und die Verbindung zu den sozialrevolutionären Volksaufständen gehören denn auch zu einer bis heute rezipierten alevitischen Erzählung der unaufbrechbaren Kontinuität des Leidens (Hendrich 2008:57-58), welche mit der Leidensgeschichte von Ali und den Märtyrern von Kerbala beginnt und bis hin zu den jüngsten gegen die alevitische Bevölkerung gerichteten Gewaltausbrüchen führt, wie etwa die oben erwähnten Attentate Ende der 1970er Jahre oder der Brandanschlag am Pir Sultan Abdal-Kulturfestival in Sivas 1993⁷.

Es werden also Bezüge zur historischen Zeit des Propheten Mohammeds und dessen Cousin und Schwiegersohns Ali hergestellt. Dabei verliert Alis Figur häufig ihre historische Verankerung. Dafür gewinnt der alevitische Ali Eigenschaften, welche sich gut in die alevitische Erzählung des Leidens und der Unterdrückung einreihen lassen (Hendrich 2008: 51-52). Diese Ali-Beschreibung, welche die Verbindung Alis zur muslimischen Geschichte strapaziert, liefert einer spezifischen alevitischen Selbstdarstellung wichtiges Argumentationsmaterial: Jüngste Interpretationen, welche insbesondere in der westeuropäischen Diaspora verbreitet sind, definieren das Alevitentum als eine eigenständige Religionsgemeinschaft, welche kaum Parallelen zum Islam aufweist. In dieser Darstellung wird auf andere, nicht-muslimische Quellen des Alevitentums zurückgegriffen, wie etwa auf den Schamanismus, die Lehre Zarathustras, das frühe Christentum oder auf humanistische Lehren.

Die alevitische Erzählung des Leidens wird auch visuell reproduziert. Im anatolisch-alevitischen Kulturzentrum in Winterthur etwa, das sich in einem alten Fabrikgebäude etwas ausserhalb des Winterthurer Stadtzentrums befindet, erinnern Fotografien der Opfer an das traurige Ereignis von Sivas. Die Fotografien hängen unmittelbar neben Portraits von Imam Ali und Hacı Bektaş Veli und werden somit in die alevitische Leidensgeschichte mit eingeschrieben.

⁷ Anlässlich eines alevitischen Kulturfestivals in Sivas (Mittelanatolien, TR) verloren am 2. Juli 1993 37 Menschen bei einem von Islamisten verübten Brandanschlag ihr Leben (siehe Suter Reich 2012).

Sivas 1993 ist ein zentraler Topos für die Entstehung der alevitischen Bewegung in der Schweiz. Der erste alevitische Verein – *Basel ve Çevresi Alevi Bektaşî Kültür Birliđi* – wurde 1992 in Basel gegründet. Zur Gründung beigetragen hatte einerseits die positive Wahrnehmung der erfolgreichen alevitischen Organisationen in Deutschland, wo die ersten Vereine bereits einige Jahre früher entstanden sind. Andererseits mobilisierte der steigende Unmut über die als negativ empfundenen Entwicklungen im Herkunftsland. Die erste Phase der alevitischen Institutionalisierung in der Schweiz ist als direkte Antwort auf Gewaltereignisse in der Türkei zu lesen. Nach dem Brandanschlag in Sivas etwa gründeten Aleviten in der Schweiz Vereine in Fribourg, Winterthur, Zürich und Arbon. In den Folgejahren entstanden weitere alevitische Vereine in Basel, Lugano, Solothurn, Langenthal, Biel, Aarau, Lausanne. Die jüngsten Vereine wurden in den letzten beiden Jahren in Luzern, Bern, Genf, Delsberg und Chur ins Leben gerufen. (Suter Reich 2012)

Heute existieren schweizweit zwischen vierzehn und siebzehn alevitischen Vereine. Die Zahl variiert, weil es häufig zu Neugründungen, Vereinsschliessungen und Fusionen kommt.

Allesamt weisen sie dieselben Organisationsstrukturen auf. Es sind alles privatrechtliche Vereine gemäss ZGB Art. 60ff. Zudem ist allen Vereinen gemeinsam, dass sie sich für die Verbreitung der alevitischen Lehre und Kultur einsetzen. Die Vermittlung soll mit Seminaren, Diskussionsforen, Folklore- und *saz*-Unterricht und dem Feiern von religiösen Festtagen gewährleistet werden. 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. Die Vereine sind finanziell selbsttragend. Einnahmen werden mittels Mitgliederbeiträgen, Spenden, Veranstaltungen und über staatliche Projektbeiträge generiert.

Die Zusammenarbeit zwischen den alevitischen Vereinen in der Schweiz ist föderal geregelt. Die Dachorganisation der alevitischen Gemeinschaften 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 zu beteiligen. (vgl. Suter Reich 2011)

Zurzeit sind nur dreizehn der in der Schweiz existierenden Vereine der İABF angeschlossen. Warum nur dreizehn? Vor knapp drei Jahren haben sich fünf Vereine⁸ von der İABF verabschiedet. 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. Die auf Distanz gehenden Vereine, zu welchen auch der als erster gegründete Verein in Basel 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 İzzettin Doğan in der Türkei vertritt (vgl. Suter Reich 2011). *CEM Vakfi* wurde 1995 von İzzettin Doğan gegründet. İzzettin Doğan, sowohl *dede* als auch Rechtsprofessor an der frankophonen *Galatasaray Üniversitesi* in Istanbul, hat mit seiner Stiftung eine Institution etabliert, welche heute über zwanzig lokale Ableger besitzt und mit dem national-säkularen politischen Lager, mit wichtigen Armeefunktionären und auch mit der lokalen Bourgeoisie gute Verbindungen unterhält (vgl. Dressler 2002:178, Massicard 2005:78). Die Stiftung verfolgt eine staatsnahe Anerkennungspolitik und versteht das Alevitentum als eine türkische Variante des Islam, womit sie eine türkisch-nationalistische Position bestärkt: Gerade in den 1990er Jahren betrachteten immer mehr Bürokraten, Intellektuelle und auch Journalisten Alevitinnen und Aleviten als Schutzwall gegen die erstarkende islamistische Bewegung in der Türkei, welche das kemalistische und demokratische Bild der Türkei zu untergraben drohte (vgl. Kehl-Bodrogi 1992:37-38, Ocak 1996:192). In ihren Augen galt das Alevitentum als eine türkische Form des Islam, welche sowohl Bestandteile eines präislamischen turkmenischen Glaubenssystems als auch eine anatolische Adaption des Islam in sich vereint. In dieser Perspektive diente die „Authentizität“ der Alevitinnen und Aleviten dazu, eine Radikalisierung sunnitischer Strömungen als eine fremde Tradition, als den arabischen „Wüstenislam“ pejorativ abzuwerten (vgl. Erdemir 2004:127). Entsprechend sind hier gewisse Parallelen zur Argumentation der TİS zu entdecken, nämlich dass Islam und Türkentum in Einklang zu bringen sind.

⁸ Ein Verein, der damals am Austritt beteiligt war, hat nach internen Wechseln erneut den Kontakt zur Föderation gesucht und ist nun wieder Mitglied.

Diese Rivalitäten und unterschiedlichen Interpretationen des Alevitentums 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. Es ist bezeichnend für die alevitische Revitalisierung in Europa wie auch in der Türkei, dass sich an der Bewegung beteiligte Alevitinnen und Aleviten uneinig sind über die Natur der Sache. Unter alevitischen Aktivisten und Intellektuellen erhalten Fragen hinsichtlich der näheren Bestimmung des Alevitentums sehr unterschiedliche Antworten. Nun könnte man argumentieren, dass es an der Sache selbst liegt, dass das Alevitentum in seiner Art so ambivalent ist, dass es unmöglich ist, dieses als konsistent und präzise zu beschreiben. In der Tat, und wie oben erwähnt, vereint der Begriff Alevitentum geographisch zerstreute, ursprünglich distinkte tribale Abstammungsgemeinschaften in seiner Ausformung als religiöse und kulturelle Praxis, als Weltsicht und zugleich als soziale Gruppenzugehörigkeit mit entsprechenden Vorstellungen und Normen. Aufgrund der geschilderten historischen Entwicklungen hat sich im Alevitentum keine Spezialisierung und Zentralisierung der Organisation herauskristallisiert, wie dies in anderen Religionen der Fall ist. Hingegen hat die Abwanderung in die Städte und nach Europa einerseits zu einem Bruch der mündlichen Tradierung geführt und andererseits zur Konfrontation dieser heterogenen Gruppierungen untereinander und auch gegenüber einer sunnitischen Mehrheitsbevölkerung. Entsprechend wird nun die alevitische Vermittlungs- und Definitionsgewalt neu ausgehandelt. An diesem Prozess beteiligen sich in besonderem Masse die Vereinigungen der neuen alevitischen Bewegung, aber auch politische Parteien, Institutionen des türkischen Staates – und nicht zuletzt sind auch zivilgesellschaftliche und staatliche Akteure in der europäischen Diaspora involviert.

4. Gesellschaftliche Verortung

Vereinsleben im Kanton Zürich

Im Kanton Zürich gibt es zwei alevitische Kulturzentren, eines in Winterthur und eines in Schlieren: Das *Wintertur Anadolu Alevilği Kültür Merkezi* WAAKM und das *Zürich Anadolu*

Aleviligi Kültür Merkezi ZAAKM. Beide Vereine sind etwas zur selben Zeit, das heisst Mitte der 1990er Jahre gegründet worden. Wie der Name verdeutlicht, ist letzterer Verein in der Stadt Zürich entstanden und musste vor gut vier Jahren das Stadtgebiet verlassen, nachdem kein geeignetes Vereinslokal mehr gefunden werden konnte. Heute befindet sich das grosszügige Vereinslokal in einem Bürogebäude in der Nähe des Schlierener Bahnhofs; unmittelbar gegenüber der bosnischen Dzemat. Auch das WAAKM verfügt über Vereinslokalitäten etwas ausserhalb des Winterthurer Stadtzentrums auf einem Industrieareal nahe dem S-Bahnhof Winterthur-Hegi. Beide Vereinslokale sind an den Wochenenden und manchmal auch abends unter der Woche geöffnet.

Die Vereine haben stabile Mitgliederzahlen von rund 150 Familienmitgliedschaften⁹ und ein ähnliches Segment an Mitgliedern und Interessenten. In Winterthur ist die Vereinszusammensetzung noch stärker geprägt von der ersten Phase der Arbeitsmigration, die Vereinsmitglieder in Zürich sind etwas jünger und urbaner.

Der Verein in Zürich wie auch der Verein in Winterthur ist Mitglied der Föderation İABF. Mehr noch sind sie tragende Pfeiler dieser. Die ZAAKM stellt der İABF Büroräumlichkeiten zur Verfügung, das WAAKM leiht der İABF gemäss Statut die Anschrift. Zudem wird die İABF von einem Gründungsmitglied und langjährigem Mitglied des WAAKM geleitet: Bülent Ant. Das ZAAKM ist im Vorstand der İABF ebenfalls gut vertreten.

Während der Verein in Winterthur gut vernetzt und sich für die gesellschaftliche Wahrnehmung der Alevitinnen und Aleviten als spezifische Bevölkerungsgruppe aus der Türkei in Winterthur einsetzt, ist der Verein in Zürich sehr stark auf das unterstützende Vereinsangebot für seine Mitglieder ausgerichtet. Das anatolisch-alevitische Kulturzentrum in Winterthur ist vor gut fünf Jahren hinsichtlich eines länger dauernden Konfliktes um die repräsentative Vertretung der aus der Türkei stammenden Bevölkerung im Ausländerbeirat Winterthurs öffentlich aufgefallen (vgl. Suter Reich 2011). Mehrere Vereinsexponenten wehrten sich gegen die türkisch-sunnitisch dominierte Vertretung im Ausländerbeirat in Winterthur. Nach etlichen Aussprachen und Protestaktionen gelang es dem Verein eine alevitische Vertretung im Ausländerbeirat zu etablieren. Seither wirken alevitische Vereinsmitglieder auch im Vorstand des interkulturellen Forum Winterthurs mit und bemühen sich darum, das Integrationsthema im Vereinsleben einzubinden.

⁹ Familienmitgliedschaft meint, dass häufig nur ein Familienmitglied (häufig der Vater) sich im Verein einschreibt und Gebühren zahlt. Es ist aber meist die ganze Familie, die sich dem Verein verbunden fühlt und aktiv am Vereinsleben teilnimmt.

Der Verein in Zürich weist nicht so ein starkes politisches Engagement auf wie dies in Winterthur der Fall ist. Dafür konzentriert sich der Verein stärker auf interne Vereinsaktivitäten und investiert in sein Freizeitangebot. Im Vergleich mit den anderen alevitischen Zentren in der Schweiz werden in Schlieren die meisten Kurse angeboten, die nicht nur von Mitgliedern und auch nicht nur von Alevitinnen und Aleviten besucht werden. Zum Kursrepertoire gehören *saz*, Gitarren- und Tanzkurse, Sprach- und Nachhilfeunterricht sowie Theater-, Yoga-, Mal- und Computerkurse. Für die Kurse stehen die Kursräume, der Computerraum sowie der grosse Versammlungsraum zur Verfügung. Vorstandsmitglieder beschreiben die Inhalte und die Ausrichtung der Kurse als Integrationsmassnahme, aber auch als Instrument gegen die befürchtete Assimilierung der zweiten und dritten Generation von Alevitinnen und Aleviten in der Schweiz (vgl. Suter Reich 2012). Die sprachliche und schulische Förderung soll den Jugendlichen im Schulalltag wie auch für den Einstieg in die Berufswelt dienen. Das kulturelle Angebot hingegen soll ihnen das Alevitentum näher bringen und davor bewahren, dass es zu einer leeren Symbolik verkommt.

Das „organisierte Alevitentum“ – zu dem die beiden beschriebenen Vereine gehören – vertritt nicht alle in der Schweiz bzw. im Kanton Zürich lebenden Alevitinnen und Aleviten. Gleichzeitig fühlen sich nicht alle Alevitinnen und Aleviten davon angesprochen. Entsprechend verkehren nicht alle Alevitinnen und Aleviten in diesen Vereinen und nicht alle, die in diesen Vereinen ein und aus gehen, sind alevitischer Herkunft. Viele Alevitinnen und Aleviten interessieren sich nicht in erster Linie für ihr kulturell-religiöses Erbe und würden sich als prinzipiell säkular denkende Menschen bezeichnen. Sie engagieren sich in politischen Parteien, vor allem linker Ausrichtung und treffen sich an nicht-konfessionellen Orten.

Ist Religion ein Thema?

Für die beiden Vereine ist Religion bzw. gelebter Glaube durchaus ein Thema. Religiöse Feste werden gefeiert, *dedes* aus Deutschland und der Türkei eingeladen. Diesen *dedes* wird die Verantwortung übertragen, hiesigen Alevitinnen und Aleviten Ihre Traditionen zu vermitteln sowie rituelle Aufgaben anlässlich religiöser Festlichkeiten oder während einem *cem* wahrzunehmen. Solche Festlichkeiten können beispielsweise sein: Das *kurban bayramı* (Opferfest), das allabendliche Fastenbrechen des *matem orucu* (Trauerfasten) während

zwölf Tagen im Monat *Muharrem*¹⁰ oder auch die Feierlichkeiten an *newroz* bzw. dem Geburtstag Imam Alis.

Das *cem* als die zentrale religiöse Praxis wird mindestens einmal im Jahr durchgeführt. Dennoch hat es von seiner Bedeutung eingebüsst, welche es in den dörflichen Gemeinschaften in Anatolien noch zu Beginn des letzten Jahrhunderts gespielt hat. Von einem heiligen Ritual in kleinen Dorfgemeinschaften¹¹ hat es sich zu einem öffentlichen Ritual entwickelt (Sökefeld 2004b:141), welches die Gemeinschaft der Alevitinnen und Aleviten in der Diaspora aufleben lässt und ihnen die Möglichkeit gibt, sich als solche zu erkennen zu geben. Das Ritual findet heute in den grosszügigen Versammlungsräumen der Vereine oder auch in gemieteten Festsälen statt. Es nehmen mehrere hundert Personen daran teil, die mit mehr oder weniger grosser Aufmerksamkeit das Geschehen verfolgen. Sie sind also weniger effektive Teilnehmende des Rituals als mehr dessen Zuschauer. Und so müssen sie sich auch nicht an den Ablauf des Rituals halten. Ihnen ist es möglich, den Anlass zu jeder Zeit für eine Kaffeepause oder für den Gang zur Toilette zu verlassen. Die Sitzordnung verstärkt den Eindruck, dass die Anwesenden eher einer symbolisch-theatralischen Darbietung beiwohnen, als dass sie selber Bestandteil dieser sind. Auf der Bühne nehmen die das *cem* leitenden Personen Platz; der *dede* und der *zakir* (*saz*-Spieler). Die restlichen am Ritual teilnehmenden Personen sitzen in Reihen hintereinander, auf Stühlen oder am Boden, und beobachten das Geschehen vor ihnen auf der Bühne. Diese Sitzordnung hebt sich eindeutig von dem traditionellen, im dörflichen Kontext Anatoliens üblichen kreisförmigen Arrangement ab, in welchem alle alle sehen und gleichermassen als Teil der rituellen Gemeinschaft ins Geschehen eingebunden sind. Heute, in der Schweiz ist das *cem* eher als eine Äusserung und Performanz der alevitischen Zugehörigkeit zu deuten und weniger als eine streng religiöse Handlung.

¹⁰ *Muharrem* bezeichnet den ersten Monat des islamischen Jahres, das als Mondjahr jedes Sonnenjahr ca. zehn Tage im Kalender nach vorne wandert. Aleviten widmen die ersten zwölf Tage von *Muharrem* den zwölf Imamen und dem Gedenken an ihre Leiden. In der zwölf-tägigen *Muharrem*-Trauerzeit ist ein Trauerfasten (*mâtem orucu*) einzuhalten, das mit einem gemeinsamen Mahl allabendlich gebrochen wird. Dazu soll kein Fleisch gegessen und auf Vergnügen verzichtet werden. Der zehnte Tag markiert den Tag der Ermordung Hüseyins. Zum Gedenken an Hüseyin wird beim Fastenbrechen die *aşura*-Suppe mit zwölf Ingredienzen zubereitet und gemeinsam geteilt (siehe auch Langer 2008:102).

¹¹ Zur Darstellung eines idealtypischen traditionellen *cem*s im dörflichen Kontext Anatoliens, siehe Langer (2008) und Sökefeld (2008b).

Ein wesentliches Anliegen des religiösen Engagements der beiden im Kanton Zürich existierenden Vereine bezieht sich auf die Jugendlichen, wie dies auch bereits im vorgängigen Kapitel angedeutet wurde. Hierfür lädt der Verein in Schlieren beispielsweise regelmässig einen deutschsprachigen *dede* aus Süddeutschland ein, der jugendliche Vereinsmitglieder am Samstagnachmittag ins Alevitentum unterweist. Dies geschieht in sogenannten *alevi sohbetler* (alevitischen Gesprächen), in welchen die Anwesenden ihre Fragen, Anregungen und Thesen zu ethisch-religiösen Themen dem *dede* vorbringen und er diese beantwortet bzw. kommentiert. Eine andere Form der Vermittlung sind sogenannte *öğreti cemi* (Lehr-*cem*), in welchen die verschiedenen Bestandteile eines *cem* vorgeführt und erklärt werden. Keiner der beiden Vereine verfügt über Personen, die diese Unterweisungen selber vollziehen könnten und so sind sie gezwungen dafür qualifizierte *dedes* aus Deutschland oder auch aus der Türkei einzuladen.

Was jedoch von den Vereinsmitgliedern selber angeboten wird und ebenfalls als ein Bestandteil der Vermittlung alevitischer Traditionen an die Folgegeneration verstanden wird, sind die *semah*- und *saz*-Kurse. Das Besuchen dieser Kurse für ein oder mehrere Jahre gehört zum Pflichtprogramm für die Kinder der in den Vereinen engagierten Eltern.

Bemühungen einen alevitischen Religionsunterricht zu etablieren, wie wir sie in Deutschland verfolgen können (Suter Reich 2010), gibt es in der Schweiz und auch im Kanton Zürich noch kaum. Das Interesse ist wohl da, aber das *know-how* und auch die Ressourcen für ein solches Projekt sind in der Schweiz eher begrenzt. Jedoch versuchte die alevitische Föderation İABF in Bezug auf die Einführung des neuen Schulfachs „Religion und Kultur“ im Kanton Zürich, sich ins Gespräch zu bringen. In einem schriftlichen Antrag an Regierungsrätin Frau Regine Aeppli bat die Föderation İABF im Dezember 2010, eine alevitische Vertretung für die interreligiöse Begleitgruppe („Kontaktgruppe“) stellen zu dürfen, um so zu gewährleisten, dass in der inhaltlichen Ausrichtung des Faches auch alevitische Glaubenspositionen berücksichtigt werden. Regierungsrätin Aeppli lehnte im Januar 2011 den Antrag mit der Begründung ab, dass in der Kontaktgruppe nur Vertreterinnen und Vertreter der „grossen Religionen“ sowie eine Vertretung der Konfessionslosen Einsitz hätten. Trotz dieser Ablehnung gab es seither einen regen Austausch und Zusammenarbeit zwischen alevitischen Vertretern und Weiterbildungsverantwortlichen der Pädagogischen Hochschule Zürich, die künftige Lehrerinnen und Lehrer des Faches „Religion und Kultur“ auf ihre neue Aufgabe vorbereiten.

Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass der alevitische Glaube bzw. das Bewahren und Weitergeben alevitischer Glaubenstraditionen ein Thema für viele Alevitinnen und Aleviten in Zürich darstellt. Jedoch gibt es in den Lebenswelten vieler Alevitinnen und Aleviten wenige strikte Religionsgebote oder Handlungen, an welche sie sich im Alltag halten. Für viele ist dies auch der grosse Unterschied zum sunnitischen Glaubensverständnis.

Verhältnis zum Islam

Wie bereits mehrfach erwähnt wurde, ist die Beziehung zum und das Verständnis des Islam ein grosses Thema unter Alevitinnen und Aleviten. Gleichzeitig ist es ein Thema, das zu Differenzen und unterschiedlichen Meinungen führt. Die verschiedenen Positionen differenzieren sich insbesondere anhand der bevorzugten institutionalisierten Form des Alevitentums in der Türkei und anhand dessen Beziehung zum sunnitischen Staatsislam in der Türkei.

Der Begriff *mezhep* etwa, was im Deutschen mit „Rechtsschule“ bzw. „konfessionelle Gruppierung“ übersetzt werden kann, wird von jenen Alevitinnen und Aleviten verwendet, welche das Alevitentum als eine spezifische Auslegung oder Richtung innerhalb des Islam verstanden haben möchten und sich dafür aussprechen, dass das Alevitentum analog zum sunnitischen Islam über die *Diyanet İşleri Başkanlığı* DİB (Präsidium für religiöse Angelegenheiten) in der Türkei verwaltet und kontrolliert wird. Diese Position wird insbesondere von der türkischen Stiftung *CEM Vakfi* vertreten, welche mit dem Rechtsprofessor und *dede* İzzettin Doğan über eine starke Führungspersönlichkeit verfügt. Um das Alevitentum als *mezhep* etablieren zu können, versucht *CEM Vakfi* die diversen, fragmentierten und lokal ausgerichteten religiösen Praktiken der ehemals isolierten alevitischen Dorfgemeinschaften zu vereinheitlichen und zu dogmatisieren. Die Stiftung versucht einen religiösen Textkorpus zu etablieren und einen beruflichen Klerus zu institutionalisieren (Massicard 2005: 150).

Das Alevitentum als islamisch definieren auch all jene, welche dieses als den wahren Islam verstanden haben wissen möchten. Sie berufen sich auf den „Ur-Koran“, welcher von Imam Ali memoriert und niedergeschrieben und von Mohammed autorisiert wurde, dann aber auf Veranlassung der ersten drei Kalife vernichtet worden sei. Entsprechend dieser Argumentation sind es Alevitinnen und Aleviten, welche der ursprünglichen Botschaft Mohammeds treu geblieben seien. Dabei wird mit einem starken Gegenwartsbezug argumentiert, indem die Verhältnisse in der heutigen Türkei analog zu denen unter den

Omayyaden und Abbasiden beschrieben werden (Vorhoff 1995: 130ff). Eine solche Interpretation wird vor allem von bestimmten bektaschitischen Zirkeln vertreten (Massicard 2005: 95).

Von einer starken Identifizierung mit dem Islam rücken indes jene Alevitinnen und Aleviten ab, welche ihr Verständnis vom Alevitentum mit dem Begriff *inanç* Ausdruck verleihen. *İnanç* wird im Deutschen mit dem Wort „Glauben“ übersetzt. Sie verwenden diesen Begriff, um zu zeigen, dass das Alevitentum nicht als eine Religion im engeren Sinne zu verstehen ist. Vom Begriff „Religion“ nehmen sie Distanz, weil sie diesen mit strenger Regelmäßigkeit gleichsetzen und tendenziell mit dem sunnitischen Islam identifizieren. Die Position von *CEM Vakfi* erachten diese Interpreten als Verrat und sehen darin eine Assimilierungsstrategie des türkischen Staates. Sie wollen das Alevitentum aber als offene Geisteshaltung verstanden wissen, welche alle Lebensbereiche durchdringt. Es ist Glaube, Humanismus, Philosophie und Kultur zugleich (Suter Reich 2012). Eine solche Beschreibung findet insbesondere bei den ehemals linksrevolutionären Alevitinnen und Aleviten Anklang, welche den alevitischen Wertekanon und die Sozialethik als atheistische, kulturelle und philosophische Praxis definieren und den Widerstand gegen die osmanische Zentralmacht als frühen Klassenkampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung lesen.

Diese verschiedenen Interpretationen des Alevitentums finden sich auch in der alevitischen Vereinslandschaft in der Schweiz wieder, wie im vorgängigen Kapitel bereits angedeutet wurde. Weit verbreitet, ist letztere Haltung. Zumindest zu Beginn der Gründungszeit definierte sich die Mehrzahl der alevitischen Vereine, welche Mitglieder der alevitischen Föderation *İsviçre Alevi Birlikleri Federasyonu İABF* waren, nicht über eine religiöse Orientierung im engeren Sinne. Die Statuten, welche aus jener Zeit datieren, definieren die Vereine als „demokratische Massenorganisationen“ oder als „kulturelle, fortschrittliche und human denkende“ Organisationen (vgl. Suter Reich 2012). Entsprechend setzten die Vereine ihre Ziele: Sie engagieren sich für die Rechte der Alevitinnen und Aleviten und für die Verbreitung alevitischer Traditionen. Zusätzlich nehmen sie soziale und kulturelle Aufgaben wahr.

Einzig der Verein in Langenthal, das *Langenthal Merkezi Alevi Cem Evi*, bezeichnet sich in seinen Statuten explizit als Religionsgemeinschaft. Der Verein ist denn auch aufgrund seiner wert-konservativen, staatsloyalen Position gegenüber der Türkei und seinem islamischen Verständnis des Alevitentums, welches demjenigen *CEM Vakfı*s sehr nahe ist, aus der alevitischen Föderation *İABF* ausgeschieden.

Unabhängig von diesen unterschiedlichen alevitischen Interpretationen herrscht relativ grosse Einigkeit darüber, inwiefern die alevitischen Traditionen sich vom sunnitischen Islam unterscheiden. Alevitinnen und Aleviten grenzen sich vom sunnitischen Islam ab, indem sie diesen als eine Religion identifizieren, die sich durch eine starre Regelmäßigkeit auszeichne. Alevitinnen und Aleviten sehen sich als über diesen „äusserlichen Regeln“ stehend und heben gerne hervor, dass sie sowohl die Scharia wie auch die fünf Pfeiler des Islams ablehnen: Sie besuchen keine Moschee, machen keine Pflicht-Pilgerreise nach Mekka, kennen kein obligatorisches Fasten, das Gebet ist frei von Ritualen, und Alkohol wie auch Schweinefleisch sind nicht verboten. Auch der Koran ist für viele Alevitinnen und Aleviten kaum von Bedeutung. Sie berufen sich viel mehr auf mündliche Überlieferungen von charismatischen Leitfiguren wie etwa auf diejenigen von Hacı Bektaş Veli.¹² Gleichzeitig beschreiben Alevitinnen und Aleviten die sunnitische Gesellschaft gerne etwas plakativ als ungleich, bestimmt durch vertikale Oppositionen wie Herrscher vs. Beherrschte oder Mann vs. Frau, was sie abermals ablehnen.¹³

Seit dem Massaker in Sivas 1993 erkennen Alevitinnen und Aleviten im Islamismus einen veritablen Gegner und eine Gefahr für die türkische Republik. Darüber hinaus existieren unter Alevitinnen und Aleviten Vorstellungen des Islam, welche diesen in die Nähe von Fundamentalismus rücken lassen. Immer wieder ist der Autorin in Gesprächen mit Alevitinnen und Aleviten aufgefallen, dass das Wort ‚Islam‘ synonym zu ‚fundamentalistischem Islam‘ oder ‚Islamismus‘ gebraucht wird, womit der jeweilige Gesprächspartner zwar nicht evoziert, dass alle Sunnitinnen und Sunniten Fundamentalisten seien. Vielmehr wird in dieser Gleichsetzung der Vorstellung Ausdruck verliehen, dass der wahre Kern des Islams fundamentalistisch sein müsse. So mancher Sunnit sich jedoch dieser radikalen und intoleranten Essenz zu entziehen vermöge, indem er anderen ideologischen Orientierungen wie der Demokratie, Humanismus oder dem Liberalismus Vorrang gäbe (vgl. Suter Reich 2012; Sökefeld 2008c:289f).

Wie bereits andernorts mehrfach thematisiert wurde (vgl. Ettinger 2010, Ettinger und Imhof 2011, Behloul 2010, Allenbach und Sökefeld 2010, Suter Reich 2012), ist auch in der Schweiz die Angst vor Islamismus und der Islamisierung ein gesellschaftlich debattiertes Thema,

¹² Markus Dressler (2002:17) unterscheidet entsprechend zwischen der „Charismaloyalität“ im Alevitentum und der „Schriftloyalität“ im „orthodoxen“ sunnitischen Islam.

¹³ Vgl. hierzu den Prospekt „Alevitentum“ der İABF. Siehe Internetportal INFOREL; <<http://www.inforel.ch/i2884e01.html>> (Zugriff 17.11.2010).

wobei die in der Debatte eingebrachten Argumente starke Ähnlichkeit zu den Islam-Bildern unter Alevitinnen und Aleviten aufweisen. Vor dem Hintergrund der anhaltenden Islam-Debatte in der Schweiz eröffnen sich für Alevitinnen und Aleviten im Vergleich zur Situation in der Türkei denn auch neue Opportunitäten in der konsequenten Abgrenzung zum sunnitischen Islam. In Selbstartikulationen und über Fremdrepräsentationen gelingt es alevitischen Repräsentantinnen und Repräsentanten zunehmend, sich vom negativen Bild des Islam, welches in der „öffentlichen Kommunikation in der Schweiz“ (Ettinger 2010:41) vorherrscht, zu befreien und sich als die „guten Anderen“ zu positionieren. Ihnen werden Attribute wie demokratisch, liberal, undogmatisch und integrationswillig zugesprochen. Dies wurde insbesondere im Abstimmungskampf um die Minarettinitiative 2009 deutlich (vgl. Suter Reich 2012).

Über die selbstgewählte Distanz zum Islam wird Alevitinnen und Aleviten in der schweizerischen Gesellschaft mit viel Sympathie begegnet. Gleichzeitig werden sie als eine bessere Option zur „Problemgruppe“ der Muslime gehandelt, was das bereits strapazierte Verhältnis zwischen alevitischen und sunnitischen Gemeinschaften zusätzlich unter Druck setzt. Es gibt kaum eine Zusammenarbeit oder einen institutionalisierten Austausch zwischen muslimischen Verbänden und alevitischen Vereinen in der Schweiz. Auf beiden Seiten existieren gewisse Vorbehalte und Vorurteile, was das Glaubensverständnis und Wertevorstellungen anbelangt. Dies kam insbesondere in dem medialen Disput zwischen einem alevitischen und einem muslimischen Repräsentanten im Frühjahr 2010 in der Basler Zeitung zum Ausdruck (Suter Reich 2012), in welchem beide sich gegenseitig vorwarfen, die eigene Glaubenstradition zu missachten und für politische Zwecke auszunützen.

Diese Opposition und das existierende Unbehagen auf beiden Seiten sind sicherlich historisch geprägt. Dennoch können sie auf individueller Ebene aufgebrochen werden. Es bestehen zwar gewisse Vorbehalte zwischen alevitischen und muslimischen Organisationen und deren Repräsentantinnen und Repräsentanten in der Schweiz. Gleichzeitig gibt es aber unzählige Begegnungen, Kontakte und Freundschaften über diese konfessionellen Grenzen hinweg; im familiären Umfeld, im nachbarschaftlichen Milieu oder in anderen gesellschaftlichen Feldern.

Abgesehen davon besteht auf alevitischer Seite eine grundsätzliche Offenheit gegenüber anderen Glaubensrichtungen. Es werden gerne Parallelen gesehen, zu christlich-mystischen Glaubensverständnissen wie auch zu buddhistischen und hinduistischen Meditationsformen. Der interreligiöse Dialog ist ein Thema für Alevitinnen und Aleviten. Sicherlich in der Stadt Basel, hier engagieren sie sich sehr stark und dies schon seit einiger Zeit. In Zürich tun sich

die Vereine schwieriger; aus unterschiedlichen Gründen: Bekanntheit, Vernetzung, weltliche vers. religiöse Orientierung des Vereins und auch das Fehlen einer Person mit genügend Wissen über eigene Traditionen. Dennoch gibt es auch hier seit jüngster Zeit verschiedene Vorstösse in diese Richtung.

Interreligiöses Engagement

Entgegen der im vorgängigen Kapitel beschriebenen klaren Zurückhaltung gegenüber einer „streng“ religiösen Repräsentation scheinen die IABF-Vereine in jüngster Zeit eine Korrektur ihrer Positionierung vorzunehmen. So etwa in Basel, wo die alevitischen Vereine seit 2001 mit der Forderung auf Anerkennung als eigenständige Religionsgemeinschaft auftreten. Sie sind im Gespräch mit Behörden, engagieren sich im interreligiösen Dialog und alevitische Parlamentarier machen die nötige Lobbyarbeit. Die beiden alevitischen Vereine in Basel verstärkten ihre Öffentlichkeitsarbeit und traten in den interreligiösen Dialog ein. Sie wirkten an Begegnungsveranstaltungen und interreligiösen Feierlichkeiten mit und engagierten sich in unterschiedlichen Dialogplattformen. Die Vereine wurden bei dieser Tätigkeit von Alevitinnen und Aleviten unterstützt, welche in der kantonalen und kommunalen Politik in Basel aktiv sind. In Konsequenz wurden alevitische Vertreter von Verwaltungsstellen zunehmend als Ansprechpartner im Aushandeln religiöser Fragen einbezogen. So sitzt beispielsweise eine alevitische Vertretung am Runden Tisch der Religionen.

Im Dezember 2010 reichten die beiden alevitischen Vereine Basels einen gemeinsamen Antrag auf kantonale Anerkennung des Alevitentums als eigenständige Religionsgemeinschaft beim baselstädtischen Regierungsrat ein, was erneut zu öffentlichen Diskussionen hinsichtlich dem Verhältnis von Aleviten zu Muslimen führte (vgl. Suter Reich 2012). Im Sommer 2012 veröffentlichte dann der baselstädtische Regierungsrat seinen Bericht zum alevitischen Antrag und riet dem Grossrat zur Annahme des Antrags.¹⁴ In seiner Sitzung vom 17. Oktober 2012 folgte der Grossrat dem Vorschlag des Regierungsrates mit überzeugender Mehrheit. Seitdem ist die alevitische Gemeinschaft Basels die erste nicht-christliche und

¹⁴ Bericht zum Gesuch der Kulturvereinigung der Aleviten und Bektaschi Basel sowie des Alevitischen Kulturzentrum Regio Basel um kantonale Anerkennung gemäss §133 der Verfassung des Kantons Basel-Stadt. <http://www.grosserrat.bs.ch/dokumente/?doknr=10.5393.02> (Zugriff 3.10.2012).

nicht-jüdische Gemeinschaft, die in der Schweiz von staatlicher Seite eine Form der Anerkennung erhalten hat.¹⁵

Interreligiöse Initiativen von Seiten der alevitischen Vereine gibt es auch im Kanton Zürich. Bereits im Jahr 2008 gab es erste Kontakte zwischen Vertreterinnen und Vertretern des Zürcher Forums der Religionen und dem alevitischen Verein in Schlieren. Im Dezember 2008 kam es dann zu einem gemeinsamen Engagement anlässlich einer Veranstaltung im Rahmen der Woche der Religionen. Die Veranstaltung lief unter dem Titel „Besuch im Tal der Religionen“. Der Titel bediente sich des von Behörden, interreligiösen Akteuren und regionalen Medien gerne für den Standort des ZAAKM verwendeten Beinamens: Die Grabenstrasse in Schlieren wird „Tal der Religionen“ genannt, weil in unmittelbarer Nähe mehrere (muslimische) Religionsgemeinschaften ansässig sind; neben dem ZAAKM sind dort ein schiitischer und ein bosnisch-sunnitischer Verein zu Hause. Dem Titel entsprechend offerierte das Veranstaltungsprogramm vom 1. November 2008 die Begehung der drei Vereinsräumlichkeiten, Vorträge zu den drei Glaubensrichtungen und lokalen Gemeinschaften sowie genügend Zeit für das gemeinsame Gespräch. Zu weiteren gemeinsamen Projekten oder der Aufnahme eines alevitischen Repräsentanten bzw. Repräsentantin im Forum ist es bis anhin noch nicht gekommen.

Seit 2011 vertritt jedoch Serpil Şahin, Vorstandsmitglied und ehemalige Präsidentin des alevitischen Vereins in Schlieren, alevitische Anliegen am interreligiösen Runden Tisch im Kanton Zürich. Der interreligiöse Runde Tisch wurde vom ehemaligen Kirchenratspräsidenten Ruedi Reich 2004 ins Leben gerufen. Auf eine Initiative von Ruedi Reich geht auch die Aufnahme einer alevitischen Vertreterin am Runden Tisch zurück, was bei muslimischen Vertreterinnen und Vertretern nicht nur auf Akzeptanz gestossen ist. Seit der Aufnahme Serpil Şahins kam es aber zu keinen namhaften Vorfällen.

Grundsätzlich ist zum interreligiösen Engagement alevitischer Vereine in der Schweiz und auch in anderen Ländern Europas festzuhalten, dass es sich um ein jüngeres Phänomen handelt, das durchaus geprägt ist durch äussere Umstände und gesellschaftliche Entwicklungen (Suter Reich 2010). Sozialwissenschaftler deuten die religiöse Ausrichtung der alevitischen Vereine in der westeuropäischen Diaspora in erster Linie als strategisches Kalkül und Reaktion auf vorhandene gesellschaftliche Aufnahmebedingungen. Sökefeld (2004a, 2007) etwa erklärt den Vorrang der Religion bezüglich der alevitischen Aussenren-

¹⁵ Siehe beispielsweise Gerny, Daniel 2012: Erste nichtchristliche Gemeinschaft anerkannt. *Neue Zürcher Zeitung* (18. Oktober).

präsentationen in Deutschland mit dem dort geltenden politischen und sozialen Kontext, welcher religiösen Gemeinschaften mehr Anerkennungsoptionen bietet als dies für kulturelle oder gar ideologische Vereinigungen der Fall ist. Ähnlich hält Massicard (2005:296-297) fest, dass diese Betonung der Religion nicht unbedingt mit einer zunehmenden Religiosität einherginge. Im Gegenteil zeige die rituelle Praxis der Alevitinnen und Aleviten in Deutschland eher eine Verlagerung hin zur Folklorisierung. Die religiöse Ausrichtung sei demzufolge als strategische Antwort auf institutionelle Opportunitätsstrukturen zu bewerten. Massicard verweist hierbei auf die nicht-religiöse Orientierung der Aleviten in Frankreich. Frankreich biete nicht die Möglichkeit, (religiöse) Kollektivrechte einzufordern. Die dortige klare Trennung von Staat und Religion verunmögliche eine solche Anerkennung. Inwiefern diese Aussagen auf die Entwicklungen in der Schweiz zu treffen, lässt sich zum jetzigen Zeitpunkt schwer beurteilen. Einerseits bietet das religiöse Feld in der Schweiz bzw. im Kanton Zürich nicht die gleichen Möglichkeiten wie in Deutschland an und sendet eher ambivalente Vorzeichen aus, andererseits sind auch die öffentlichen Bemühungen um eine religiöse Repräsentanz von Seiten alevitischer Vertreterinnen und Vertretern nicht immer eindeutig und geben uns viel Raum für Interpretationen.

Bibliographie

Allenbach, Brigit, und Martin Sökefeld (2010): Einleitung. In: Brigit Allenbach und Martin Sökefeld (Hgg.), *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo. S. 4-31.

Behloul, Samuel (2010): Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz. In: Brigit Allenbach und Martin Sökefeld (Hgg.), *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo. S. 31-48.

Bruinessen van, Martin (1997): "Aslını inkar eden haramzadedir", the debate on the ethnic identity of the Kurdish Alevi. In: Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele und Anke Otter-Beaujean (Hgg.), *Syncretistic religious communities in the Near East*. Leiden: Brill. S. 1-23.

Dressler, Markus (2002): Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Ergon.

Erdemir, Aykan (2004): Incorporating Alevi. The transformation of governance and faith-based collective action in Turkey. Cambridge (MA): Harvard University.

Ettinger, Patrik (2010): Die Problematisierung der muslimischen Minderheit in der öffentlichen Kommunikation der Schweiz. *Tangram* (6): S. 41-44.

Ettinger, Patrik, und Kurt Imhof (2011): Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz. Schlussbericht zum Forschungsprojekt im NFP 58. Zürich: fög.

Evrensel, Ayse Y. (1985): Ausländische Arbeiter in der Einwanderungsgesellschaft am Beispiel türkischer Arbeiter in der Stadt Zürich. [Unpubl. Diss., Univ Zürich, 1984, Geographisches Institut, Abt. Anthropogeographie, Universität Zürich].

Hendrich, Béatrice (2008): Alevitische Geschichte erinnern. In: Martin Sökefeld (Hg.), *Aleviten in Deutschland*. Bielefeld: Transcript. S. 37-65.

Ideli, Mustafa (2011): Migration aus der Türkei in die Schweiz: Ein Überblick. In: Mustafa Ideli, Virginia Suter Reich und Hans-Lukas Kieser (Hgg.), *Neue Menschenlandschaften. Migration Türkei-Schweiz 1960-2010*. Zürich: Chronos. S. 23-47.

Karpat, Kemal H. (1976): *The gecekondü : rural migration and urbanization*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Käufeler, Heinz (2002): *Das anatolische Dilemma, weltliche und religiöse Kräfte in der modernen Türkei*. Zürich: Chronos.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988): *Die Kizilbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin: Klaus Schwarz.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1992): *Vom revolutionären Klassenkampf zum "wahren" Islam. Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980*. Berlin: Das Arabische Buch.

Kieser, Hans-Lukas (2007): The Anatolian Alevis' ambivalent encounter with modernity in late Ottoman and early Republican Turkey. In: Alessandro Monsutti, Silvia Naef und Farian Sabahi (Hgg.), *The other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*. Bern: Peter Lang. S. 41-57.

Laçiner, Ömer (1985): Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei. In: Jochen Blaschke und Martin Bruinessen van (Hgg.), *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984. Islam und Politik in der Türkei*. Berlin: Express Edition. S. 233-255.

Langer, Robert (2008): Alevitische Rituale. In: Martin Sökefeld (Hg.), *Aleviten in Deutschland*. Bielefeld: Transcript. S. 65-109.

Massicard, Elise (2005): *L'autre Turquie : le mouvement aléviste et ses territoires*. Paris: PUF.

Ocak, Ahmet Yasar (1996): *Türk Süflüğüne Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Piguet, Etienne (2005): *L'immigration en Suisse depuis 1948. Une analyse des flux migratoires*. Zurich: Seismo.

Sinclair-Webb, Emma (1999): Pilgrimage, politics and folklore: the making of Alevi community. *Les annales de l'autre Islam* (6):259-274.

Sinclair-Webb, Emma (2003): Sectarian violence, the Alevi minority and the left: Kahramanmaraş 1978. In: Joost Jongerden und Paul White (Hgg.), *Turkey's Alevi enigma. A comprehensive overview*. Leiden: Brill. S. 215-235.

Sökefeld, Martin (2003): Alevi in Germany and the politics of recognition. *New Perspectives on Turkey* (28-29): S. 133-161.

Sökefeld, Martin (2004a): *Alevi in Germany and the Question of Integration*, Conference on the Integration of Immigrants from Turkey in Austria, Germany and Holland. İstanbul.

Sökefeld, Martin (2004b): Religion or culture? Concepts of identity in the Alevi diaspora. In: Waltraud Kokot, Khachig Tölölyan und Carolin Alfonso (Hgg.), *Diaspora, identity and religion. New directions in theory and research*. London: Routledge. S. 135-155.

Sökefeld, Martin (2007): Aleviten und Europa. In: Gabriele Clemens (Hg.), *Die Türkei und Europa*. Münster: Lit Verlag. S. 172-187.

Sökefeld, Martin (2008a): Einleitung: Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung. In: Sökefeld, Martin (Hg.), *Aleviten in Deutschland*. Bielefeld: Transcript. S. 7-37.

Sökefeld, Martin (2008b): Struggling for recognition. The Alevi movement in Germany and in transnational space. Oxford: Berghahn Books.

Sökefeld, Martin (2008c): Difficult identifications: the debate on Alevism and Islam in Germany. In: Ala Al-Hamarneh und Jörn Thielmann (Hgg.), *Islam and Muslims in Germany*. Leiden: Brill. S. 267-297.

Suter Reich, Virginia (2010): Anerkennungspraktiken alevitischer Gemeinschaften im Kontext der jüngsten baselstädtischen Verfassungsreform. In: Martin Sökefeld und Brigit Allenbach (Hgg.), *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo. S. 92-123.

Suter Reich, Virginia (2011): Aleviten in der Schweiz. Die regionale Verankerung alevitischer Anerkennungspraxis. In: Mustafa Ideli, Virginia Suter Reich und Hans-Lukas Kieser (Hgg.), *Neue Menschenlandschaften. Migration Türkei-Schweiz 1960-2010*. Zürich: Chronos. S. 119-141.

Suter Reich, Virginia (2012): Zwischen Differenz, Solidarität und Ausgrenzung. Inkorporationspfade der alevitischen Bewegung in der Schweiz und im transnationalen Raum. Zürich: Chronos. (im Druck).

Vorhoff, Karin (1995): Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft. Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Yücel, A. Ersan (1987): Turkish migrant workers in the Federal Republic of Germany. A case study. In: Hans Christian Buechler und Judith-Maria Buechler (Hgg.), *Migrants in Europe: the role of family, labor and politics*. New York: Greenwood Press. S. 117-148.