

# Inkorporation von zugewanderten Religionsgemeinschaften in der Schweiz am Beispiel der Aleviten und der Ahmadiyya

Autor(en): **Beyeler, Sarah / Suter Reich, Virginia**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =  
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di  
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **102 (2008)**

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130428>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Inkorporation von zugewanderten Religionsgemeinschaften in der Schweiz am Beispiel der Aleviten und der Ahmadiyya

Sarah Beyeler/Virginia Suter Reich

Die Religionsvielfalt in der Schweiz basiert unter anderem auf der Zuwanderung religiöser Gemeinschaften.<sup>1</sup> Auch die beiden (muslimischen)<sup>2</sup> Diasporagemeinschaften der Aleviten und Ahmadis kamen im Zuge von Migrationsbewegungen in die Schweiz.<sup>3</sup> Im europäischen Vergleich kann die Präsenz von Muslimen in unserer Gesellschaft als ein Phänomen jüngeren Datums beurteilt werden, es handelt sich aber sicherlich nicht um eine völlig neue Erscheinung. So entstand

<sup>1</sup> Die religiöse Vielfalt in der Schweiz ist ein vielschichtiges Phänomen unterschiedlichen Ursprungs. Bereits im 16. Jahrhundert führte die Reformation zur religiösen Spaltung der vormals katholisch geprägten Schweiz und zu einem Nebeneinander katholischer und protestantischer Glaubensbekenntnisse. Siehe dazu Bertrand Forclaz, Religiöse Vielfalt in der Schweiz seit der Reformation, in: Martin Baumann/Jörg Stolz (Hg.), Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Bielefeld 2007, 89–99. Nicht zu vergessen ist hier, dass auch viele christliche «Sondergruppen» durch Zuwanderung in die Schweiz kamen. Siehe Rolf Weibel, Christliche «Sondergruppen»: Neue Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts, in: Baumann/Stolz (Hg.), Eine Schweiz – viele Religionen (wie Anm. 1), 145–159. Ein Teil der Vielfalt ist ferner auf die Lebensreformbewegungen um 1900 zurückzuführen. Die Suche nach einer religiösen und spirituellen Erneuerung bildete einen wesentlichen Bestandteil der Bewegung. Die Erneuerung wurde sowohl innerhalb, als auch ausserhalb der christlichen Tradition gesucht. Östliche Weisheitslehren spielten dabei eine massgebliche Rolle. Siehe dazu Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.

<sup>2</sup> Die Klammer verweist auf den intrareligiösen Diskurs innerhalb der alevitischen Gemeinschaft hinsichtlich deren Zugehörigkeit zum Islam, was in diesem Beitrag noch näher ausgeführt werden wird.

<sup>3</sup> Zur Thematik von Migration und Religion siehe auch die Migrationsstudien von Karsten Lehmann, wie beispielsweise: Karsten Lehmann, Institutionen christlicher Migranten in Deutschland. Eine Sekundäranalyse am Beispiel von Frankfurt am Main, in: Martin Baumann/Samuel M. Behloul (Hg.), Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld 2005, 93–121. Und Karsten Lehmann, Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse. Zu Stand und Perspektiven der Wissenschaft, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.), Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Dokumentation einer Fachtagung am 22. April 2004, Berlin / Bonn 2004, 31–46.

die erste Schweizer Moschee bereits zu Beginn der 1960er Jahre in Zürich. Mittlerweile leben hierzulande über 310'000 Muslime<sup>4</sup> und bilden nach den Landeskirchen die drittgrösste Religionsgemeinschaft. Die Bevölkerungsstärke der muslimischen Gemeinschaften wird im öffentlichen Diskurs stark reflektiert. Mit zunehmender Skepsis wird die Präsenz «des Islams» in der Schweizer Gesellschaft beobachtet und als uniform und den westlichen Werten widersprechend dargestellt. Die mediale Berichterstattung prägt ein negatives und konfliktorientiertes Islambild, indem vor allem Topoi wie Integrationsprobleme, Unterdrückung der Frau oder Extremismus thematisiert werden. Diese einseitige und stereotype Darstellung des Islams verwehrt den Zugang zur Pluralität muslimischer Lebensformen.

Vor diesem Hintergrund erstaunt, dass es kaum Forschungsliteratur zu muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz gibt, die durch wissenschaftliche Evidenz solch emotionsgeladenen und pejorativen Wahrnehmungen Gegensteuer geben könnte. Ein Teilprojekt des NFP 58 zu Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft, das gegenwärtig am Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern durchgeführt wird, möchte hierzu einen Beitrag leisten.<sup>5</sup> Das Projekt erforscht die Entstehung und Etablierung der Ahmadiyya- und Alevi-Diaspora in der Schweiz, wobei der Fokus nicht nur auf die beiden Gemeinschaften, sondern auch auf die Schweizer Gesellschaft gerichtet wird. Wir (als Forscherteam) untersuchen, unter welchen politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen die institutionelle Eingliederung oder Ausgrenzung zugewanderter religiöser Gemeinschaften erfolgt. Hierbei arbeiten wir in Anlehnung an Yasemin Soysal mit dem theoretischen Konzept des Inkorporationregimes.<sup>6</sup> Soysals Argumentation zufolge liefert der soziale, politische und religiöse Kontext des Residenzstaates entscheidende Bedingungen für die konkrete Ausformung einer Diasporagemeinschaft.<sup>7</sup> Dabei umfassen die so genannten Inkorporationregimes sämtliche Organisationsformen, Praktiken, Diskurse und politische Strategien, mit denen ein Residenzstaat Diasporas und Migrantengruppen gegenüber tritt. So hat beispielsweise die Tatsache, dass in der Schweiz das Verhältnis zwischen Religion und Staat auf kantonaler Ebene geregelt wird, einen erheblichen Einfluss auf die Inkorporation von zugewanderten Religionsgemeinschaften. Im Vergleich zum sozialwissenschaftlichen Konzept der Integration bietet das Konzept der Inkorporationregimes gewisse Vorteile. Es lässt zu, dass nicht nur Ein-

<sup>4</sup> Bundesamt für Statistik, Eidgenössische Volkszählung, Neuenburg 2000.

<sup>5</sup> Es handelt sich um das NFP 58 Teilprojekt «Muslimische Gemeinschaften und Inkorporationsregimes: Ein Vergleich der Ahmadi- und Alevi-Diaspora in der Schweiz» unter der Projektleitung von Prof. Martin Sökefeld, Informationen zum Projekt siehe unter [http://www.nfp58.ch/d\\_projekte\\_muslime.cfm?projekt=74](http://www.nfp58.ch/d_projekte_muslime.cfm?projekt=74).

<sup>6</sup> Yasemin Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago 1994.

<sup>7</sup> Zum Verhältnis Zwischen Religion und Diasporagemeinschaft, siehe auch Martin Baumann, *Researching Religious Diversity in Western Europe: The Study of Diaspora Communities, Religious Conflict, and Public Domain in Germany and Switzerland*, in: K.S. Nathan (Hg.), *Religious Pluralism in Democratic Societies: Challenges and Prospects for Southeast Asia, Europe and the United States in the New Millennium*, Singapore 2007, 139–157.

gliederungsmechanismen sondern auch Ausschlussprozesse analysiert werden können. Ausserdem bietet es Distanz zur lange Zeit in der Diskussion um die gesellschaftliche Eingliederung von Migranten vorherrschenden Meinung, dass eine erfolgreiche Integration hauptsächlich vom kulturellen Hintergrund der Migranten abhängig sei.<sup>8</sup> Ferner ist der Begriff assoziativ nicht vorbelastet, weil er in politischen und gesellschaftlichen Diskussionen kaum vorkommt.

Im vorliegenden Artikel möchten wir erste Ergebnisse dieses Forschungsprojektes vorstellen. Einleitend geben wir einen kurzen allgemeinen Überblick zu muslimischen Organisationen in der Schweiz. Anschliessend werden die beiden von uns untersuchten Gemeinschaften beschrieben. Der deskriptive Teil berücksichtigt sowohl religionshistorische Entwicklungen, als auch aktuelle gesellschaftliche und politische Zusammenhänge im Herkunftsland, in Europa und in der Schweiz. Im analytischen Teil besprechen wir dann anhand konkreter Fallbeispiele Aspekte der Institutionalisierung der beiden Gemeinschaften. Hierbei liegt der Akzent auf dem Einflussbereich der Inkorporationsbedingungen der Aufnahmegesellschaft, also der Schweiz:

In Bezug auf die Aleviten werden die Organisationsformen und Anerkennungspraktiken der alevitischen Gemeinschaften vor dem Hintergrund rechtlicher Rahmenbedingungen und gesellschaftspolitischer Prozesse in der Schweiz analysiert.

Die Inkorporation der Ahmadiyya wird im Zusammenhang mit dem in der Schweiz vorherrschenden Islamdiskurs untersucht. Es wird gezeigt, wie die in unserer Gesellschaft existierenden stereotypen und pejorativen Islambilder die inhaltliche Ausrichtung des Dialogs der Ahmadiyya mit der Öffentlichkeit dominieren. Anhand zweier Bauprojekte der Ahmadis sollen die konkreten Auswirkungen des Islamdiskurses auf das lokale Handeln der Gemeinschaft erfasst werden.

### *Muslimische Organisationen in der Schweiz*

Die heute rund 300'000 in der Schweiz lebenden Muslime sind vorwiegend in städtisch geprägten Kantonen wohnhaft. 56% stammen aus dem ehemaligen Jugoslawien, 20 % kommen aus der Türkei, 4% aus den Maghreb-Staaten, 3 % aus dem Libanon, 15 % aus Schwarzafrika und Asien. Die Mehrheit (75%) unter ihnen gehört der sunnitischen Glaubensrichtung an.<sup>9</sup> Zu den verbleibenden Minderheiten gehören beispielsweise schiitische Glaubensgemeinschaften und die Ahmadiyya. Gemäss Eidgenössischer Volkszählung werden auch die Aleviten zu den muslimischen Minderheiten zugehörig gezählt. Nicht alle Aleviten sind mit dieser Zuordnung einverstanden. Dies wird an späterer Stelle genauer ausgeführt.

<sup>8</sup> Zur Kritik des Integrationskonzeptes siehe auch Martin Sökefeld, Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Einwanderer aus der Türkei in Deutschland, in: Martin Sökefeld (Hg.), *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz*, Bielefeld 2004, 9–34.

<sup>9</sup> Gemäss Bundesamt für Statistik, Eidgenössische Volkszählung 2000. Religionslandschaft in der Schweiz, Neuenburg 2004.



In den letzten 30 Jahren haben sich die muslimischen Gemeinschaften zur grössten und stärksten nicht-christlichen Religionsgemeinschaft entwickelt. Anfang der 90er Jahre wurde die Anzahl muslimischer Zentren in der Schweiz auf 60 geschätzt. Heute existieren weit über 100. Diese Organisationen sind keinesfalls homogen, sondern unterscheiden sich hinsichtlich ethnischen, nationalen, sprachlichen und politischen Kriterien. In den meisten Fällen verfügen sie nicht über repräsentative Infrastrukturen. Zum Gebet oder religiösen Veranstaltungen treffen sich die Vereinsmitglieder in Privatwohnungen oder in «Hinterhof-Moscheen», die von aussen kaum als solche wahrzunehmen sind.

Erst seit einigen Jahren treten die muslimischen Glaubensgemeinschaften in der Schweiz mit ihren Forderungen an die Öffentlichkeit und bringen ihre Anliegen gegenüber den schweizerischen Behörden und Verwaltungseinheiten zum Ausdruck. Aus eigener Initiative oder auf Wunsch der Behörden<sup>10</sup> gründeten Muslime in der Schweiz hierfür sprach- und herkunftsunabhängige Dachverbände, wie etwa die Gemeinschaft islamischer Organisationen der Schweiz GIOS 1989 in Zürich, die Vereinigung islamischer Organisationen Zürich VIOZ 1997 in Zürich und die Koordination islamischer Organisationen der Schweiz KIOS 2000 in Bern. Ihre wichtigsten Forderungen beinhalten: muslimischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Errichtung eigener Friedhöfe, repräsentative religiöse Infrastrukturen und die öffentlichrechtliche Anerkennung.<sup>11</sup> Aus unterschiedlichen Gründen sind die Ahmadiyya und alevitischen Gemeinschaften diesen Dachverbänden nicht angeschlossen. Sie verfügen über eigene transregionale, nationale und transnationale Organisationsstrukturen und agieren auch als Ansprechpartner gegenüber den Schweizer Behörden, wie nachfolgend gezeigt wird.

### *Aleviten in der Türkei und in Europa*

Aleviten sind eine kulturelle beziehungsweise religiöse Minderheit, die sich seit dem 13. Jahrhundert in Anatolien aus verschiedenen heterodoxen Strömungen entwickelt hat. Der alevitische Glaube ist nicht auf eine spezifische Offenbarung zurückzuführen. Die Entstehung kann als vielschichtig charakterisiert werden. Neben den schiitisch-islamischen Elementen beinhalten alevitische Glaubens-

<sup>10</sup> Die VIOZ beispielsweise entstand auf ausdrückliche Forderung der Zürcher Behörden hin, nachdem einzelne muslimische Vereinigungen den Wunsch nach einem eigenen Friedhof geäussert hatten. Die Behörden verlangten von den Vereinen zentralisierte Organisationsstrukturen, weil sie nicht mit mehreren Vereinen, sondern nur mit einem einzigen Ansprechpartner verhandeln wollten.

<sup>11</sup> Zu Muslimen in der Schweiz, siehe unter anderem auch: Christoph Baumann/Christian Jäggi, *Muslime unter uns. Islam in der Schweiz*, Basel 1991. Samuel Behloul, *Muslime in der Zentralschweiz. Von Migranten zu Muslimen in der Diaspora. Ein Forschungsbericht*, Luzern 2004. Hans Mahnig, *Islam in Switzerland: Fragmented Accommodation in a Federal Country*, in: Yvonne Yazbeck Haddad (Hg.), *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*, Oxford 2002, 72–87. Und René Pahud de Mortanges (Hg.), *Muslime und Schweizerische Rechtsordnung*, Freiburg 2002.

vorstellungen auch sufistische, frühchristliche und schamanistische Aspekte.<sup>12</sup> Analog zur schiitischen Tradition anerkennen Aleviten Ali, Cousin und Schwiegersohn des Propheten Mohammed, als dessen legitimen Nachfolger. Von daher rührt eine ausserordentliche Verehrung der zwölf Imame und vor allem der engsten Prophetenfamilie (*Ehlibeyt*). Trotz alevitischem – allerdings eher nominellen – Bekenntnis zur Rechtsschule der Zwölfer Schia (*Caferyia*) wird das Alevitentum auch von schiitischer Seite als Häresie verworfen. Entgegen der sunnitischen und schiitischen Vorstellungen zählen für Aleviten nur die «inneren Werte des Korans». Das fünfmalige Gebet, das Fasten im Monat Ramadan, die Pilgerreise nach Mekka oder der Gang in die Moschee stellen für sie Äusserlichkeiten dar, die nicht zu ihrer Glaubenspraxis gehören. Hingegen feiern Aleviten *Cem*, das gemeinschaftliche Ritual, welches wenn möglich einmal im Jahr abgehalten wird. *Cem* ist in inhaltlicher und formeller Hinsicht wie eine Antithese zum muslimischen Gebet: Frauen und Männer nehmen am Ritual gemeinsam teil. Sie sitzen im Kreis und richten sich nicht nach Mekka. Musik, Gedicht und Tanz sind weitere zentrale Bestandteile des *Cem*. Zum Abschluss des Rituals wird ein gemeinsames Opfermahl geteilt.

Die safawidisch-schiitische Orientierung der anatolischen Aleviten führte zu blutigen Aufständen gegen die osmanische Zentralmacht. Im 16. Jahrhundert wurden die damals *Kızılbaş* genannten Aleviten als Häretiker verfolgt. Zum Schutz vor Massakern und Deportationen zogen sie sich in unwegsame und unzugängliche Berggebiete Anatoliens zurück, wo sie ihren Glauben im Verborgenen praktizierten. In der gesellschaftlichen und geographischen Isolation entstanden die teils heute noch existierenden religiös-sozialen Institutionen der alevitischen Gemeinschaft.<sup>13</sup> Erst mit der Gründung der türkischen Republik bekamen Aleviten das volle Bürgerrecht zugesprochen. Infolge der homogenisierenden Nationalideologie des türkischen Staats blieb den Aleviten die Anerkennung als eigenständige religiöse oder kulturelle Gemeinschaft jedoch verwehrt. An dieser Situation hat sich bis heute nicht viel geändert. Noch immer verweigert die Türkei den Aleviten die Anerkennung als religiöse oder kulturelle Glaubensgemeinschaft. Middleweile können sie ihre Riten zwar öffentlich praktizieren, das türkische Vereinsgesetz aber erschwert die Selbstorganisation.<sup>14</sup> Aus diesen Gründen gibt es keine offiziellen Angaben zur Grösse der alevitischen Gemeinschaft. Schätzungsweise ist ein Viertel der Bevölkerung in der Türkei alevitisch. Viele Aleviten sind auch kurdisch und somit in der Türkei einer zweifachen Diskriminierung ausgesetzt.

<sup>12</sup> Siehe zur religionshistorischen Entwicklung des Alevitentums auch Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft. Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin 1995. Und Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988.

<sup>13</sup> Vergleiche dazu Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten* (wie Anm. 12), 39–40.

<sup>14</sup> Siehe dazu auch Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft* (wie Anm. 12), 29–30.

Die Binnenmigration, welche in der Türkei in den 1950er Jahren einsetzte, brachte grosse Veränderungen für die damals noch hauptsächlich im östlichen Anatolien lebende alevitische Bevölkerung. 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 Tradition gingen verloren. Die alevitische Religiosität verlagerte sich fast ausschliesslich auf die Ebene der Volksreligion in Form von Wallfahrten, Heiligen- und Gräberkulte.<sup>15</sup> Als Folge davon wuchs in den 60er 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 revolutionären Ideologien, denen sie sich fast ausnahmslos verschrieb. Entsprechend diesen neuen ideologischen Einflüssen wurde die historische Opposition der Aleviten uminterpretiert und ihr Widerstand gegen die osmanische Zentralmacht als früher Klassenkampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung gelesen. Erst ab Mitte der 80er Jahre, Anfang der 90er Jahre fanden alevitische Kreise zu religiösen Identifikationsmustern zurück. Neu wurde die alevitische Kultur in Vereinen gelebt, welche an die Stelle der traditionellen, lokalen Bindungen traten, die als Folge der Binnenmigration verschwanden. Zeitgleich traten Aleviten in Westeuropa an die Öffentlichkeit. Diese Entwicklung ging von Deutschland aus, wo die ersten Organisationen in den 80er Jahren gegründet wurden.<sup>16</sup>

### *Aleviten in der Schweiz*

In der Schweiz setzten die alevitischen Vereinsgründungen einige Jahre danach ein. Diese zeitliche Verschiebung hängt unter anderem mit der später einsetzenden Migration aus der Türkei in die Schweiz und der um ein vielfaches höheren Anzahl in Deutschland lebenden Aleviten zusammen. Die Arbeitsmigration aus der Türkei nach Deutschland setzte mit dem deutsch-türkischen Anwerbeabkommen von 1961 ein. Zu dem Zeitpunkt lebten knapp 800 Türken in der Schweiz. Sie gehörten hauptsächlich einer Bildungselite an, die aus den Metropolen der osmanischen beziehungsweise republikanischen Türkei kamen. Die Gründe für ihre Migration waren vielfältig: Politisches Exil, Hochschulausbildung oder eine längere medizinische Kur.<sup>17</sup> Nach 1960 warb auch die Schweiz Gastarbeiter aus

<sup>15</sup> Vergleiche dazu Krisztina Kehl-Bodrogi, Vom revolutionären Klassenkampf zum «wahren» Islam. Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980, Berlin 1992, 7–10.

<sup>16</sup> Zur Entwicklung der alevitischen Bewegung in Deutschland siehe Martin Sökefeld, Struggling for Recognition. The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space, Oxford 2008.

<sup>17</sup> Es gibt keine systematische Erfassung der Migrationsentwicklung zwischen der Türkei und der Schweiz, nähere Angaben finden sich in einzelnen Publikationen, wie beispielsweise in: Lukas Kieser, Vorkämpfer der «Neuen Türkei». Revolutionäre Bildungseliten am Genfersee (1870–1939), Zürich 2005, 9.

der Türkei an, also nicht viel später als dies Deutschland tat. Jedoch kamen vorerst nur wenig türkische Migranten, weil die Schweiz weiterhin die meisten Arbeitsmigranten aus Italien anwarb. Erst in den folgenden drei Jahrzehnten stieg die Zahl der türkischen Einwanderer auf über 80'000 an.<sup>18</sup> Die Hälfte kam in der Zeit zwischen 1980 und 1990 in die Schweiz. In dieser Zeitspanne wuchs die Zahl türkischer Einwanderer aber nicht nur wegen zunehmender Arbeitsmigration. Viele unter ihnen flüchteten vor politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen des Militärputschs von 1980 und der intensivierten Auseinandersetzungen zwischen der PKK und der türkischen Armee Mitte der 1980er Jahre. Auch der Familiennachzug führte zu einer zunehmenden Migration aus der Türkei in die Schweiz. Gegenwärtig (Stand 2007) zählt man rund 120'000 Personen, die aus der Türkei in die Schweiz immigriert sind.<sup>19</sup> Wie gross der Anteil der Aleviten unter ihnen ist, kann nur mittels Schätzungen eruiert werden. Aleviten werden in der Schweiz in keiner offiziellen Statistik als Bevölkerungs- oder Religionsgruppe erfasst. Es ist anzunehmen, dass Aleviten unter der aus der Türkei stammenden Bevölkerung in der Schweiz überproportional (zwischen 30–40%) vertreten sind. Denn in den (ost)-anatolischen Provinzen leben noch heute viele Aleviten. Da die Arbeitsmigranten vor allem aus diesen Regionen rekrutiert wurden, liegt die Vermutung nahe, dass sich unter ihnen viele Aleviten befinden. Als diskriminierte Minderheit, dazu häufig kurdischer Herkunft und grösstenteils im linken Spektrum politisierend, sind Aleviten vermutlich auch unter den aus der Türkei stammenden Flüchtlingen überproportional vertreten.

Ein Grossteil der Aleviten lebt im Schweizer Mittelland, im Raum der Kantone Basel, Aargau und Zürich.<sup>20</sup> So erstaunt es wenig, dass der erste alevitische Verein in dieser Region gegründet wurde. Am 29. Juni 1992 riefen fünf Männer den Verein *Basel ve çevresi Alevi Bektaşî Kültür Birliği* ins Leben. Zur Gründung beigetragen hatte einerseits die positive Wahrnehmung der Beispiele aus Deutschland, wo die ersten alevitischen Vereine mit Erfolg an die Öffentlichkeit getreten waren. Andererseits mobilisierte der steigende Unmut über die veränderte Situation im Heimatland. Die jüngsten Entwicklungen in der Türkei empfanden Aleviten als Bedrohung. Der Militärputsch von 1980 hatte eine Umorientierung der türkischen Nationalideologie mit sich gebracht. Das Militär proklamierte die «türkisch-islamische Synthese».<sup>21</sup> Der sunnitische Islam sollte das unitaristische Nationalbewusstsein stärken. Entsprechend verfolgte die türkische Regierung die Strategie, das Alevitentum im sunnitischen Islam zu assimilieren:

<sup>18</sup> Bundesamt für Statistik, Ausländerinnen und Ausländer in der Schweiz. Bericht 2004, Neuenburg 2004, S. 93.

<sup>19</sup> Diese Angaben sind inklusive naturalisierte Schweizer. Quelle: Bundesamt für Statistik, Migration und Integration – Indikatoren. Ausländische Bevölkerung: Staatsangehörigkeit, in: <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/07/blank/key/01/01.html>, Zugriff 20. Mai 2008.

<sup>20</sup> Ausgehend von den statistischen Angaben zur türkischen Bevölkerung in der Schweiz. Quelle: Bundesamt für Migration, Zentrales Ausländerregister ZAR, Bern 2002.

<sup>21</sup> Zur Türkisch-Islamischen Synthese siehe Gokhan Cetinsaya, Rethinking Nationalism and Islam. Some Preliminary Notes on the Roots of «Turkish-Islamic Synthesis» in Modern Turkish Political Thought, in: *The Muslim World* 89 (1999), 350–376.



Sie liess in alevitischen Dörfern mit Staatsgeldern Moscheen bauen und zwang alevitische Kinder, den sunnitischen Religionsunterricht zu besuchen. In Basel wollten die Mitglieder des neu gegründeten alevitischen Vereins mit ihrer Organisation auf die Missstände in der Türkei hinweisen und das Alevitentum in der Öffentlichkeit bekannt machen.

Die erste Phase der alevitischen Institutionalisierung in der Schweiz erhielt Aufwind durch zwei weitere Vorfälle in der Türkei, welche die alevitische Bevölkerung in ganz Europa erschütterten. Während dem alevitischen Kulturfestivals in Sivas, das zu Ehren des Dichterrebellen Pir Sultan Abdal abgehalten wurde, kam es am 2. Juni 1993 zu Ausschreitungen von gewaltbereiten Islamisten. Diese setzten das Hotel Madımka, in das sich die angereisten Gäste – unter ihnen Aleviten und sunnitische Säkularisten – zurückgezogen hatten, in Brand. Insgesamt kamen dabei 37 Menschen ums Leben. Nach dem Brandanschlag in Sivas entstanden in der Schweiz in Fribourg, Winterthur, Zürich und Arbon Vereine. Diese fanden regen Zulauf von Aleviten, die für ihre Rechte und ihre Anerkennung eintreten wollten.

Zwei Jahre nach Sivas wurden Aleviten ein weiteres Mal Opfer einer gewaltvollen Tat, dieses Mal in Gazi, Istanbul. In diesem Stadtteil Istanbuls leben hauptsächlich anatolisch-alevitische Binnenmigranten. Am Abend des 12. März 1995 hat ein unidentifizierter Bewaffneter ein Taxi gestohlen und den Taxifahrer umgebracht, worauf er mit dem Fahrzeug durch mehrere Kaffeehäuser fuhr und auf die Gäste schoss. Eine Person starb an den Schussverletzungen, und 15 Personen wurden schwer verletzt. Obwohl die Polizeistation sich in der Nähe befand, reagierten die Beamten nicht sofort. Anschliessende Demonstrationen gegen den Vorfall und die mangelnde Hilfeleistung der Polizei eskalierten. In einer Strassenschlacht zwischen Demonstranten und Polizisten verloren zwei Personen ihr Leben. Aleviten in der Schweiz reagierten mit eigenen Protestaktionen auf diese Geschehnisse. Die Vereine in Winterthur und Zürich organisierten am 18. März 1995 einen Protestmarsch in Zürich-Oerlikon. 2000 Personen aus der ganzen Schweiz nahmen an der Kundgebung teil. Diese Kraft der Mobilisierung wirkte sich sowohl konstituierend wie auch motivierend auf die Vereinsgründungen aus: In den Folgejahren entstanden Vereine in Basel, Lugano, Solothurn, Langenthal, Biel, Aarau, Lausanne, Luzern und Bern.

Die Organisationsstrukturen alevitischen Gemeinschaften in der Schweiz variieren kaum. Es sind alles privatrechtliche Vereine gemäss ZGB Art. 60ff. Entsprechend ihren Statuten definieren sich die Vereine als «demokratische Massenorganisation»<sup>22</sup> oder als «kulturelle, fortschrittliche und human denkende»<sup>23</sup> Organisationen. Einzig der Verein in Langenthal definiert sich in seinen Statuten explizit als Religionsgemeinschaft. Und trotzdem gehört die Verbreitung der ale-

<sup>22</sup> Wortlaut aus den Statuten der Vereine in Winterthur, Biel, Solothurn und Lausanne.

<sup>23</sup> Wortlaut aus den Statuten der beiden Vereine in Basel.



vitischen Lehre und Kultur bei allen zum Vereinszweck. Die Vermittlung soll mit Seminaren, Diskussionsforen, Folklore- und Saz<sup>24</sup>-Unterricht und dem Feiern von religiösen Festtagen gewährleistet werden.<sup>25</sup>

Die Dachorganisation der alevitischen Gemeinschaften Schweiz, *Isviçre Alevi Birlikleri Federasyonu* IABF, wurde am 4. April 1998 von den lokalen Gemeinschaften 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 Gemeinschaften europaweit, was an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden kann. Zu den Aufgaben des IABF gehört es, die lokalen Vereine bei ihren Tätigkeiten zu unterstützen und sich an der transnationalen Anerkennungspolitik der alevitischen Dachverbände zu beteiligen. In der Schweiz können die lokalen Vereine sich dem IABF anschliessen, sie sind dazu aber nicht verpflichtet. Trotz verstärkter Formalisierung der Organisationsstrukturen entstehen die Gemeinschaften noch immer auf der Basis von lokalen Initiativen. Ihre Existenz ist grundsätzlich vom IABF unabhängig.

### *Repräsentanz und Abgrenzung unter alevitischen Vereinen in der Schweiz*

Zusätzlich zu den oben erwähnten Tätigkeiten verpflichtet sich der IABF, die Vertretung der Rechte der in der Schweiz lebenden alevitischen Bevölkerung wahrzunehmen. Entsprechend wird im Handelsregistereintrag des IABF an erster Stelle festgehalten, dass sich die Dachorganisation für die «Vertretung der Rechte der in der Schweiz lebenden alevitischen Bevölkerung hinsichtlich sozialer, kultureller, schulischer, politischer, religiöser sowie ökonomischer Probleme»<sup>26</sup> einsetzt. Dieser Anspruch ist auf analytischer Ebene in mehrfacher Hinsicht nicht ganz unproblematisch. In der Schweiz leben schätzungsweise 30'000–40'000 Aleviten. Nur rund 4000 unter ihnen sind in Vereinen organisiert. Im Handelsregistereintrag macht der IABF eine solche Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern nicht geltend. Vielmehr scheint er mit dem Eintrag die Vertretung aller in der Schweiz lebender Aleviten legitimieren zu wollen.

Indem der IABF die Betonung einzig auf die alevitische Identität legt, klammert er andere Identitätsmerkmale aus. Die alevitische Zugehörigkeit, die als solche schon nicht eindeutig zu umschreiben ist, ist für Aleviten nicht das einzige bestimmende Identitätsmerkmal: Sprachliche, politische und regionale Zugehörigkeiten überschneiden sich mit der religiös-kulturellen Zugehörigkeit. So kann ein Alevit auch Kurde oder Türke sein; aus Erzincan, Antalya oder Dersim

<sup>24</sup> Langhalslaute.

<sup>25</sup> Zur Transformation von alevitischen Ritualen in der Diaspora und der Neukonstitution von Trägergruppen der rituellen Praxis im Kontext von Grossstadt- und Diaspora-Communities kann auf ein Teilprojekt des SFB 619 (Ritualdynamik) der Universität Heidelberg verwiesen werden: Robert Langer et al. «Ritualtransfer bei marginalisierten religiösen Gruppen in islamischen Gesellschaften des Vorderen Orients und in der Diaspora», Teilprojekt C 7. <<http://islamwissenschaft.uni-hd.de/c7.html>>, Zugriff 2. September 2008.

<sup>26</sup> Eintrag des IABF im Handelsregister des Kantons Zürich.

stammen; mit der CHP, der ÖDP<sup>27</sup> oder der Schweizer SP sympathisieren – um nur einige weitere Identitätsmerkmale zu nennen. Indem der IABF seine Zielsetzung auf die Anerkennung der alevitischen Zugehörigkeit festlegt, grenzt er diese weiteren sich ergänzenden, teils überschneidenden und beständig neu konstituierenden Identitäten aus. Er stellt diese in den Hintergrund und argumentiert essentialistisch: Identität wird als etwas Statisches, Primordiales und Eindeutiges bestimmt. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Strategie zu Konflikten mit anderen Identitätsbewegungen führen kann. Dies soll am Beispiel des oben erwähnten Handelsregistereintrags verdeutlicht werden. Es zeigt sich, dass der Eintrag auch zum Schutz und zur Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen zur Anwendung kommt. Während ihrer Gründungsphase spürten sowohl die lokalen alevitischen Vereine als auch der Dachverband massiven Widerstand aus den Reihen der kurdischen und linken Migrant\*innenorganisationen aus der Türkei, die traditionellerweise, wie an anderer Stelle bereits erwähnt, auf die Unterstützung vieler Aleviten zählen können. Diese Gruppierungen befürchteten, dass sie selber an Stärke und Sympathisanten einbüßen müssten, wenn die Aleviten sich nun in eigener Sache organisierten. Mit dem Handelsregistereintrag versuchte der IABF, diese Opponenten in die Schranken zu weisen. Das Handelsregister diene als rechtliche Absicherung. Mittels Eintrag konnte der IABF seinen Namen lokal schützen. Die Aussage des IABF-Präsidenten aus einem Interview verdeutlicht diese Zusammenhänge:

Dies war der einzige Weg gewesen, mit dem wir den Namen der alevitischen Föderation schützen konnten. [...] Sie [Verschiedene Gruppen] haben gedacht, die Föderation sei eine Konkurrenz. Sie sind unruhig geworden. Mit verschiedenen Mitteln wollten sie verhindern, dass alevitische Vereine gegründet werden. Die ersten Vereine, welche damals gegründet wurden, sind so selber stark unter Druck gekommen; von den kurdischen Organisationen auch wie von diesen linken Organisationen.

Die Opposition kommt aber auch aus den eigenen Reihen, wie sich anhand der Vereine in Basel zeigen lässt: In Basel führten Differenzen aufgrund konkurrierender Zugehörigkeiten zu Verschiebungen in den Vereinsstrukturen. Nach der Gründung des ersten Vereins kam es zu Vereinsspaltungen, Neugründungen und Vereinsfusionen. Die Gründe hierfür sind vielfältig: Regionale und politische Oppositionen, ein divergierendes Verständnis des Alevitentums oder persönliche Differenzen. Heute existieren zwei alevitische Vereine in Basel – der *Basel ve çevresi Alevi Bektaşî Kültür Birliđi* und der *Basel ve çevresi Alevi Kültür Merkezi*. Sie sind sich sowohl in politischen als auch in religiösen Fragen uneinig. Ein Streitpunkt ist die Positionierung des Alevitentums in Bezug zum Islam. Der Auffassung, dass das Alevitentum eine eigenständige, vom Islam un-

<sup>27</sup> Zwei Parteien aus der Türkei: CHP Cumhuriyet Halk Partisi (Republikanische Volkspartei) und ÖDP Özgürlük ve Dayanışma Partisi (Partei der Freiheit und Solidarität).

abhängige Religion/ Kultur ist, steht die Position gegenüber, welche das Alevitentum als eine spezifische Richtung des Islams oder sogar als der wahre Islam definiert.<sup>28</sup>

Insgesamt aber ist unter den Vertretern der alevitischen Vereine in der Schweiz die Meinung vorherrschend, dass das Alevitentum eine eigenständige, vom Islam unabhängige Religion ist. Diese Position wird auch vom IABF vertreten. Deshalb gibt es von alevitischer Seite keinerlei Versuche sich in schweizerischen muslimischen Dachorganisationen zu engagieren. Vielmehr wird versucht gegenüber Gesellschaft und Staat die Differenz und Abgrenzung zur muslimischen Gemeinschaft deutlich zu machen.

### *Entstehung und Ausbreitung der Ahmadiyya-Glaubensbewegung<sup>29</sup>*

Mirza Ghulam Ahmad gründete die Ahmadiyya 1889 in Qadian im damaligen Britisch-Indien.<sup>30</sup> Die Entstehung dieser Gemeinschaft wurde durch den damaligen gesellschaftspolitischen Hintergrund begünstigt: Die einheimische, durch vielfältige religiöse und ethnische Einflüsse geprägte muslimische Gemeinschaft sah sich durch die teilweise aggressiven Missionierungsbemühungen von christlicher und hinduistischer Seite in die Defensive gedrängt. Dadurch, und im Zusammenhang mit dem durch die britische Kolonialherrschaft ausgelösten Zusammenbruch der alten politischen, ökonomischen und sozialen Ordnung entstanden in Britisch-Indien verschiedene messianische Bewegungen.<sup>31</sup>

Vor diesem Hintergrund kam auch die Ahmadiyya zur Entstehung. Ihr Gründer strebte die Wiederbelebung des Islams unter Rückbesinnung auf die ursprüngliche Botschaft Mohammeds an. Gleichzeitig sollte die Religion hinsichtlich der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen bestehen können. Unter dem Eindruck persönlicher Offenbarungen Allahs trat Ahmad daher zunächst als Erneuerer (*mujaddid*) auf. Im Laufe der Zeit verkündete er ferner, auch der von Muslimen und Christen erwartete Imam Mahdi und verheissene Messias zu sein. Trotz dieser Ansprüche führte Ahmad keine neuen Glaubenssätze oder rituelle Neuerungen ein. Seine Ansichten unterscheiden sich dennoch unter anderem in den folgenden Punkten von denjenigen der meisten Muslime:

<sup>28</sup> Zum Islamdiskurs unter Aleviten siehe Martin Sökefeld, Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland, in: Martin Sökefeld (Hg.), Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld 2008, 195–219.

<sup>29</sup> Wenn nicht anders vermerkt, stützt sich dieser Abschnitt auf Informationen aus Gesprächen mit Ahmadis und auf folgendes Werk: Yohanan Friedman, Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background. New Delhi 2003.

<sup>30</sup> Wie oft fälschlicherweise angenommen wird, bezieht sich die Bezeichnung «Ahmadiyya» nicht auf den Namen ihres Gründers, sondern auf Ahmad als der zweite Name des Propheten Mohammeds. Dadurch drückt die Gemeinschaft die legitime Nachfolge des Propheten aus.

<sup>31</sup> Ina Wunn und Ada Herwig, Die Ahmadiyya, in: Ina Wunn (Hg.), Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch, Stuttgart 2007, 151–165.

Dem Mehrheitsislam zufolge starb Jesus nicht am Kreuz, sondern fuhr zum Himmel auf. Seine Wiederkunft wird immer noch erwartet. Er soll auf Erden Gottes Gericht ausführen. Die Ahmadis teilen die Ansicht, dass Jesus sein Leben nicht am Kreuz verlor. Sie glauben aber, dass er im Alter von 120 Jahren in Kaschmir eines natürlichen Todes starb und seine Wiederkunft bereits in der Gestalt Ahmads erfolgte.

Im Islam gilt Jesus als Prophet (*Isa*). Indem sich Ahmad als der wiedergekehrte Jesus bezeichnete, beanspruchte er für sich einen Prophetenstatus. Weniger die ungewohnte Auslegung des Schicksals von Jesus als besagter Anspruch Ahmads auf den Status eines Propheten gab und gibt Anlass zu Kontroversen unter Muslimen. Mit seinen Ansichten widersprach Ahmad dem islamischen Konsens, wonach Mohammed mit dem Koran den Menschen die endgültige Offenbarung Gottes brachte und somit der letzte gesetzbringende Prophet war. Aus der Sicht Mirza Ghulam Ahmads änderte sein beanspruchter Prophetenstatus nichts an diesem Dogma. Er verstand sich als Sekundärprophet, welcher der Menschheit kein göttliches Gesetz bringt, ihr aber den «richtigen» Weg in Erinnerung ruft. Mit dieser Unterscheidung zwischen gesetzbringenden und nicht-gesetzbringenden Propheten berief er sich auf klassisches islamisches Gedankengut. Nichtsdestotrotz blieb für die orthodoxe Geistlichkeit diese Position inakzeptabel. Sie erklärte die Vorstellungen der Ahmadiyya mit dem muslimischen Glauben als unvereinbar und forderte daher regelmässig den Ausschluss der Bewegung aus der muslimischen Gemeinschaft. Dieses Begehren blieb vorerst ohne Konsequenzen. Im Gegenteil, die Ahmadiyya etablierte sich als Glaubensgemeinschaft und löste sich, für messianische Bewegungen eher unüblich, nach dem Tod ihres Gründers im Jahr 1908 nicht auf.

Ahmad hatte noch zu Lebzeiten seine Nachfolge geregelt und vorgesehen, dass diese von einem Kalifen übernommen werden sollte. Mit den jeweiligen Kalifen als bedeutenden Identifikationsfiguren gewann die Bewegung mit den Jahren an innerer Stabilität, wuchs und verbreitete sich in der ganzen Welt.<sup>32</sup> Insbesondere unter der 50 Jahre lang dauernden Führung des zweiten Kalifen Hazrat Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad entstanden weltweit zahlreiche Missionsstellen. Er förderte einen zentralisierten, hierarchischen Aufbau der Gemeinschaft. Auch die Schweizer Gemeinschaft (*Jamaat*) ist in diese globale Gemeinschaft eingebunden.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Weil sich die Anhänger in Bezug auf das Kalifat und den Prophetenstatus Ahmads nicht einig waren, sonderte sich 1914 eine Splittergruppe von der Bewegung ab, welche in der Figur Ahmads nicht einen Propheten, sondern nur einen Reformen sah und die Institution des Kalifats ablehnte. Im Text ist lediglich von der ursprünglichen und bis heute grösseren Gruppierung die Rede.

<sup>33</sup> Die internationale Jamaat, an deren Spitze der Kalif steht, umfasst alle nationalen Jamaats. Diese sind in alters- und geschlechtsspezifische Teilorganisationen aufgeteilt und gliedern sich in regionale und lokale Gemeinden. Auf jeder Ebene und für jede Teilorganisation gibt es einen Vorsitzenden und verschiedene Amtsträger, die für bestimmte Aufgaben verantwortlich sind (Presse- und Verkündigungsarbeit, Gesundheit, Erziehung, etc.).



Noch während seiner Amtszeit wurde Britisch-Indien in die Nationalstaaten Indien und Pakistan geteilt und die Ahmadiyya verlegte ihr Zentrum von Qadian in Indien nach Rabwah im neuen islamischen Staat Pakistan. Während sich die Ahmadiyya unter britischer Herrschaft in Indien als apolitische Gruppierung relativ ungestört entwickeln konnte, wurden die theologischen Kontroversen um die Gemeinschaft mit der Entstehung Pakistans zunehmend auf die politische Bühne ausgetragen.<sup>34</sup> Von Seiten islamischer Parteien wurde gefordert, Ahmadis zu Nicht-Muslimen und damit offiziell zu Apostaten zu erklären. Im Jahr 1974 gab Präsident Bhutto den Forderungen nach. In der Folge waren Ahmadis massiver Verfolgung und offiziellen Diskriminierungen ausgesetzt. Zehn Jahre später verlangten islamische Parteien von der geschwächten Regierung von Präsident Zia ul-Haq, weiterreichende Massnahmen gegen die Ahmadis zu treffen. Jener beugte sich dem Druck und erliess 1984 die Blasphemie-Gesetze, welche den Ahmadis bis heute verbieten, sich in der Öffentlichkeit als Muslime zu bezeichnen. Als Reaktion verlegte der damalige Kalif seinen Sitz von Rabwah nach London und viele seiner Anhänger flüchteten aus Pakistan. Einige liessen sich auch in der Schweiz nieder. Seit dem Jahr 2003 führt der fünfte Kalif Mirza Masroor Ahmad die weltweite *Jamaat*, die 2008 das hundertjährige Bestehen des Kalifats mit zahlreichen Anlässen feiert.

#### *Die Ahmadiyya-Bewegung in der Schweiz*

Bereits vor dem Einsetzen der Repression in Pakistan war die Ahmadiyya-Bewegung in der Schweiz ansässig. 1946 trafen drei Missionare auf ihrer Reise nach Deutschland in Zürich ein. Einer von ihnen, Sheikh Naser Ahmad liess sich hier nieder und gründete die erste Missionsstelle der Ahmadiyya in der Schweiz. Neben seinen Tätigkeiten als Missionar und Herausgeber der Zeitschrift «Der Islam» bereitete er den Bau der Mahmud Moschee in Zürich vor. Diese wurde 1963 eröffnet und war somit der erste, auch äusserlich als solcher erkennbare islamische Sakralbau der Schweiz. Das Vorhaben konnte damals ohne nennenswerte Zwischenfälle umgesetzt werden. Überdies bot es der Stadtregierung die Möglichkeit, Zürich als weltoffene Stadt zu präsentieren.

Seitdem wuchs die Ahmadiyya-Gemeinschaft primär durch die Zuwanderung pakistanischer Ahmadi-Muslime, die meisten von ihnen kamen als Flüchtlinge in die Schweiz. Besonders in den neunziger Jahren vergrösserte sich die Gemeinschaft auf diese Weise. In verschiedenen Kantonen bildete sie regionale *Jamaats*, welche als Zweigstellen der Zentrale in Zürich funktionieren. Von Zürich aus werden die Aktivitäten der Schweizer Gemeinschaft gemäss den Vorgaben des weltweiten Zentrums in London koordiniert und organisiert.

Heute besteht die Gemeinschaft in der Schweiz aus vierzehn regionalen *Jamaats*, die sich auf elf Kantone verteilen und überwiegend in der Deutschschweiz angesiedelt sind. Die Bewegung ist als privatrechtlicher Verein konsti-

<sup>34</sup> Francis Robinson, Prophets without Honour? Ahmadi and Ahmadiyya, in: History Today, 40 (1990), 42–47.



tiert, was in der Schweiz eine übliche Organisationsform für nicht öffentlich-rechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften ist. Entsprechend den Statuten ist das Ziel der Gemeinschaft «die Lehren des Islams im Lichte der Ahmadiyya zu verbreiten». Eigenen Angaben zufolge umfasst die Schweizer Ahmadiyya-Gemeinschaft etwa 700 Mitglieder, wovon über 90 Prozent pakistanischer Herkunft sind.<sup>35</sup> Tragender Pfeiler der Gemeinschaft ist jedoch nicht die gemeinsame nationale Herkunft, sondern ihre religiöse Überzeugung und somit die Zugehörigkeit zur Ahmadiyya. Dies unterscheidet sie von national geprägten Religionsgemeinschaften.

Der Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft in der Schweiz geschieht primär über die Öffentlichkeitsarbeit der Ahmadiyya. Vor allem in der Deutschschweiz organisiert sie regelmässig Informationsveranstaltungen, bei denen zu verschiedenen gesellschaftlichen und theologischen Aspekten der Ahmadiyya referiert wird. In den Städten ist die Gemeinschaft mit Standaktionen präsent und bietet Broschüren und kleinere Schriften aus dem eigenen Verlag an. Insbesondere in Zürich engagiert sie sich im interreligiösen Dialog und es bestehen enge Kontakte mit christlichen Kirchengemeinden.

Die Gemeinschaft deckt sämtliche Ausgaben über Mitgliederbeiträge ab und tritt auch kaum mit Forderungen an den Schweizer Staat heran. Diese Distanz zum Staat steht in Zusammenhang mit den historischen Erfahrungen der Bewegung in Indien und Pakistan. Die klare Trennung von Religion und Staat erwies sich bereits in Indien unter britischer Herrschaft als vorteilhaft. Im Kontext der späteren Ereignisse in Pakistan wurde sie gar zur existentiellen Frage. Seit ihrer Entstehung erhob die Ahmadiyya nie Anspruch auf weltliche Herrschaft. Die Elite der Bewegung, sowohl der Gründer Ahmad wie auch später die Kalifen, waren bzw. sind nur für spirituellen Angelegenheiten zuständig. Daraus folgt ein Selbstverständnis, welches den strikten Laizismus zum Ideal macht. Dieser Haltung entsprechend zeigen die Ahmadis keine sichtbare Tendenz zur Politisierung ihrer Religion und akzeptieren die politische Souveränität von Nicht-Muslimen. Der vierte Kalif, Mirza Tahir Ahmad, erklärte, dass in einem säkularen Staat jeder Gläubige seine Religion praktizieren könne, dafür brauche es keine spezifische Gesellschaft<sup>36</sup>.

Der Islam in der Schweiz wurde lange stark von der Ahmadiyya geprägt. Die Mahmud Moschee zog Muslime aus weitem Umkreis an. Vorerst nahmen diese keinen Anstoss an der heute als heterodox geltenden Gemeinschaft, wie die Aussage eines zentralen Akteurs der Schweizer *Jamaat* zeigt:

Die Ahmadiyya-Gemeinschaft stand damals für die islamische Gemeinschaft in der Schweiz schlechthin. Die Moschee in Genf ist erst im Jahr 1979 entstanden, bis dahin gab es effektiv nur eine Moschee für den gesamten schweizerischen und süd-

<sup>35</sup> Zum Vergleich: Laut der Volkszählung hielten sich im Jahr 2000 1797 pakistanische Staatsangehörige in der Schweiz auf, wovon zwei Kurzaufenthalter waren. 1191 waren Männer, 606 Frauen; 287 in der Schweiz geboren; 437 sind mit Schweizer Bürgern verheiratet. Quelle: Bundesamt für Statistik, Eidgenössische Volkszählung (wie Anm. 3).

<sup>36</sup> Antonio Gualtieri, *The Ahmadis. Community, Gender and Politics in a Muslim Society*. Montreal 2004. 119.

deutschen Raum. An Festtagen sind ganze Busse voller Leute gekommen, und die Predigt und das Gebet mussten manchmal drei Mal abgehalten werden, weil es einfach immer voll war.

Erst mit Pakistans Deklaration von 1974, welche den Ahmadis ihr Muslim-Sein absprach, änderte sich die Stimmung auch in der Schweiz. Viele Muslime distanzieren sich von der Ahmadiyya und besuchten die Mahmud Moschee aus diesen und anderen Gründen nicht mehr, wie im Interview weiter ausgeführt wurde:

Die Mahmud Moschee war lange ein Zentrum für alle. Nachher, 1974, wurde die Ahmadiyya-Glaubensgemeinschaft zu einer nicht-muslimischen Minderheit erklärt und es gab sehr viel Propaganda gegen die Ahmadiyya. Daher kamen mit der Zeit immer weniger Muslime in die Mahmud Moschee. Dafür gibt es aber auch einen weiteren Erklärungsansatz, nämlich dass die Leute aus den einzelnen Herkunftsgebieten angefangen haben, sich selber zu organisieren.

So sind die Ahmadis wie die Aleviten in keiner muslimischen Dachorganisation der Schweiz vertreten. Die Gründe dafür sind jedoch unterschiedlicher Natur: Die Aleviten distanzieren sich, wie beschrieben wurde, bewusst von der muslimischen Gemeinschaft. Die Ahmadiyya hingegen vertritt öffentlich ein starkes Islambekenntnis, wird aber von anderen muslimischen Religionsgemeinschaften nicht als dem Islam zugehörig anerkannt. Auch als «Einzelkämpferin» verfügt die Ahmadiyya auf lokaler Ebene für die Verwirklichung ihrer Anliegen über die nötigen Kontakte zu Schweizer Behörden und vermag den Islamdiskurs in der Schweiz zu prägen.

### *Mechanismen des Schweizer Inkorporationsregimes*

In unseren vorgängigen Beschreibungen der beiden Gemeinschaften sind wir bereits vereinzelt auf den Kontext Schweiz eingegangen. Wir möchten nun unseren Fokus noch stärker auf die Situation in der Schweiz legen, indem wir konkrete Inkorporationsbedingungen analysieren, mit denen sich die beiden Religionsgemeinschaften im Zuge der institutionellen Integration konfrontiert sehen.<sup>37</sup> In unserer Analyse beziehen wir uns auf das Konzept der Inkorporationsregimes von Yasemin Soysal<sup>38</sup>. In Anlehnung an Soysals Argumentation ist die institutionelle Integration von religiösen Diasporagemeinschaften in der Schweiz das Ergebnis der Interaktion dieser Gemeinschaften mit der schweizerischen Gesellschaft. Um ihre Ziele verwirklichen zu können, etablieren sie kooperative Beziehungen mit staatlichen, zivilgesellschaftlichen oder religiösen Institutionen und orientieren sich an den institutionellen Möglichkeiten, die ihnen zur Verfügung stehen. Inkorporation bezieht sich somit nicht nur auf staatliche Bedingungen,

<sup>37</sup> Zum Verhältnis von religiöser Differenz und gesellschaftlichen Eingliederungsprozessen von Migrantengruppen siehe auch Martin Baumann, Religionspluralität in Deutschland. Religiöse Differenz und kulturelle Kompatibilität asiatischer Zuwanderer, in: Baumann/Behloul (Hg.), Religiöser Pluralismus (wie Anm. 3), 123–144.

<sup>38</sup> Soysal, Limits of Citizenship (wie Anm. 6).

sondern auf alle relevanten Institutionen der Gesellschaft. Für religiöse Gruppierungen schliesst das Inkorporationsregime die institutionell-religiöse Struktur und die religionsbezogenen Diskurse des Residenzlandes ein.

### *Alevitische Organisationsformen: Eine Synthese aus Strategie und Recht*

Der Einfluss des schweizerischen Inkorporationsregimes auf die Institutionalisierung der alevitischen Gemeinschaften wird bereits am Beispiel der von Aleviten gewählten Organisationsformen deutlich. Alle alevitischen Gemeinschaften sind entsprechend Schweizer Bestimmungen als privatrechtliche Vereine organisiert. Nicht öffentlichrechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften können sich in der Schweiz nur in Form von Stiftungen oder Vereinen organisieren. Die Vereinsform wird bevorzugt, weil es gemäss ZGB Art. 60ff kaum rechtliche oder administrative Hürden gibt, welche die Vereinsgründung erschweren. Es gibt weder staatliche Kontrollmechanismen, noch ein zentrales Register, welches die existierenden Vereine erfasst. Positiv formuliert bedeutet dies, dass eine Migrantenorganisation oder eine nicht traditionell in der Schweiz ansässige Religionsgemeinschaft sich ohne grossen Aufwand formieren kann. Negativ ausgedrückt bedeutet es hingegen, dass die Absenz staatlicher Kontrolle Ausdruck der fehlenden gesellschaftlichen Anerkennung der Existenz dieser Vereine ist. Letzteres, als ein Aspekt der rechtlichen und gesellschaftlichen Inkorporationsbedingungen, liefert ein weiteres Erklärungsmuster dafür, dass sich der alevitische Dachverband IABF im Handelsregister eintragen liess. Für gemeinnützige Vereine wäre ein solcher Eintrag nicht notwendig und bedeutet einen Mehraufwand in finanzieller und organisatorischer Hinsicht. Jede Statutenänderung und jeder Wechsel in der Vereinsleitung muss im Handelsregister vermerkt werden und ist gebührenpflichtig. Zusätzlich werden die Handelsregister nur kantonal geführt. Es gibt kein nationales Handelsregister, somit sind die Namen der lokal eingetragenen Vereine auch nur lokal vor allfälliger Konkurrenz geschützt.

Doch darf der ideelle Wert des Eintrags in einem staatlichen Register nicht unterschätzt werden. Dies bestätigt der Vergleich mit der Situation in der Türkei, wo unter Aleviten keine Tradition der Vereinsbildung besteht. Zwar gehören Vereinsstrukturen, nebst Stiftungen, heute auch in der Türkei zu ihren bevorzugten Organisationsformen. Diese Vereine sind aber verhältnismässig jung und entstanden in Anlehnung an die zeitgleich aufkommende alevitische Bewegung in Europa.<sup>39</sup> Rechtlich gesehen befinden sich diese Vereine aber immer noch in einer Grauzone. Das türkische Vereinsgesetz verbietet die Etablierungen von Organisationen, welche sich auf religiösen, sprachlichen, ethnischen oder regionalen Identitäten besinnen. Vor diesem Hintergrund gewinnt der ideelle Wert

<sup>39</sup> Siehe dazu David Shankland/Atila Çetin Aleviten in Deutschland, in Martin Sökefeld (Hg.), Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld 2008, 219–243.

eines Eintrags in ein staatliches Register an Gewicht. Das kantonale Handelsregister symbolisiert die rechtliche Legitimation und gesellschaftliche Anerkennung.

### *Anerkennungspraktiken der alevitischen Organisationen in Basel*

Das Zusammenspiel von gesellschaftspolitischen Prozessen, rechtlichen Rahmenbedingungen und Interessen der alevitischen Vereine zeigt sich auch am Beispiel der Anerkennungsstrategien der alevitischen Organisationen in Basel:

Noch zu Beginn dieses Jahrzehnts waren die alevitischen Vereine im Raum Basel kaum bekannt. Die Aktivitäten, Vorstellungen und Forderungen der vier damals existierenden Vereine<sup>40</sup> blieben unbemerkt und ungehört. Dies sollte sich ändern: Die Gemeinschaft der Aleviten Basel und Baselland, ein loser Zusammenschluss der vier Vereine, setzte 2001 eine eigenständige Delegation für die Öffentlichkeitsarbeit ein. Die Delegation erhielt den Namen Kommission der Gemeinschaft der Aleviten Basel und Baselland (nachstehend: Aleviten-Kommission).

Auch auf sunnitischer Seite existiert eine solche Kommission, die Basler Muslim Kommission. Sie wurde Ende der 90er Jahre ins Leben gerufen und bildet ein Dach über den verschiedenen national verankerten Muslimorganisationen in Basel. Die Vermutung liegt nahe, dass die Aleviten mit Referenz an die Basler Muslim Kommission eine ähnliche Organisationsform inklusive ähnlicher Namensgebung gewählt haben. So argumentiert auch der Religionswissenschaftler Christoph Baumann auf seiner Internetinformationsplattform zu Religionen in Basel.<sup>41</sup> Diese Annahme wird erhärtet durch die Tatsache, dass Aleviten sich häufig in Abgrenzung zum Sunnitentum definieren. Es gibt jedoch eine weitere Erklärung, welche dieser Organisationsform zu Grunde liegt. Hierzu ein Zitat aus einem Gespräch mit einem ehemaligen Mitglied der Aleviten-Kommission:

Wir sind bewusst vom Schema ausgegangen, welches die Gremien, die an der Verfassungsrevision arbeiteten, gewählt hatten. Die verschiedenen Sachthemen wurden einzelnen Kommissionen zugeordnet. Es gab Kommissionen für Erziehung, Religion, Bildung und so weiter. So haben wir uns entschieden, dass wir uns auch den Namen «Kommission» geben. Das Ziel war aber eigentlich, sich gegenüber der Muslim Kommission zu positionieren. Die hat es ja schon gegeben und die wollten natürlich den Islam als öffentlichrechtlich anerkannte Körperschaft [...] sehen. Dann haben wir gesagt, [...] wenn es soweit kommt, dann würde das für uns heissen, dass wir automatisch dort drinnen sind.

<sup>40</sup> Namentlich waren dies: Basel ve çevresi Alevi Bektaşî Kültür Birliđi, Basel Alevi Kültür Merkezi, Cem Vakfı İsviçre Basel ve Baselland şubesi und Pir Sultan Abdal Alevi Kültür Dergahi. Mittels Vereinsfusionen in den Jahren 2001 und 2005 konnten letztere drei Vereine zusammengeführt werden.

<sup>41</sup> Christoph Baumann, Die alevitischen Gemeinschaften in der Nordwestschweiz, in: <<http://www.inforel.ch/index.php?id=i110e08>>, Zugriff 26. Mai 2008.



Die beiden im Zitat vorkommenden Erklärungsmuster werden im Folgenden einzeln erläutert. Das erste Argument beschreibt die Entstehung der Aleviten-Kommission als strategische Reaktion auf Organisationsstrukturen und Prozesse der öffentlichen Hand. Die Aleviten konstituierten ihre Kommission, damit sie sich gegenüber der Verwaltung angemessen positionieren konnten. Im Zitat wird auf die damals aktuelle Totalrevision der Verfassung des Kantons Basel-Stadt hingewiesen. Die Verfassungsrevision wurde im Zeitraum von 1999 bis 2005 vorbereitet, wozu das Basler Stimmvolk 60 Verfassungsratsmitglieder wählte, welche den neuen Verfassungstext ausarbeiten sollten. Der Verfassungsrat organisierte sich in sieben Sachkommissionen und einer Redaktionskommission. Die Verfassungsratskommission Bildung und Religionsgemeinschaft als eines dieser sieben Gremien arbeitete an dem in der Verfassung zu definierenden Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Hierfür lud die Kommission die vier in Basel-Stadt öffentlichrechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften<sup>42</sup> und alle weiteren in Basel ansässigen religiösen Gemeinschaften ein, zum Projekt Stellung zu nehmen und eigene Vorschläge einzubringen. Im Jahr 2000 fanden erste Gespräche mit der Basler Muslim Kommission und Vertretern der öffentlichrechtlichen Religionsgemeinschaften statt. Die Muslim Kommission signalisierte starkes Interesse an einer öffentlichrechtlichen Anerkennung. Zu diesem Zeitpunkt ging die Verfassungsratskommission davon aus, dass die alevitischen Gemeinschaften nicht separat behandelt werden mussten, weil sie durch die Basler Muslim Kommission vertreten waren. Die Kommission berief sich bei dieser Annahme unter anderem auf die Kategorisierung der Volkszählung, welche Aleviten nicht als eigenständige Religionsgemeinschaft erfasst, sondern in der Kategorie der Muslime subsumiert. In einem ersten Zwischenbericht<sup>43</sup> informierte die Verfassungsratskommission über ihre Arbeit und beantragte ein Modell, das die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften möglich machen sollte. Die Basler Muslim Kommission wurde als Gesprächspartnerin namentlich erwähnt. Als Reaktion auf diesen Zwischenbericht suchte die Aleviten-Kommission das Gespräch mit der Verfassungsratskommission. An dieser Stelle kommt nun das zweite Erklärungsmuster des Zitats zum Vorschein. Denn die Aleviten-Kommission setzte sich für die Wahrnehmung der Aleviten als eigenständige Religionsgemeinschaft in Abgrenzung zum sunnitischen Islam ein. Die Aleviten machten gegenüber der Verfassungsratskommission deutlich, dass sie sich von sunnitischen Gemeinschaften klar abgrenzten und für sie eine Anerkennung unter dem Dach der muslimischen Organisationen nicht in Frage käme. Zur Argumentation wurden die Erfahrungen von Assimilierung und Unterdrückung in der vom sunnitischen Islam geprägten Türkei hervorgehoben:

<sup>42</sup> Das sind die Römisch-katholische Kirche, die Evangelisch-reformierte Kirche, die Christkatholische Kirche und die Israelitische Gemeinde.

<sup>43</sup> 1. Zwischenbericht der Verfassungsratskommission Religionsgemeinschaften und Bildung Kanton Basel-Stadt B/Nr. 605, 12. Januar 2001.



Die Aleviten konnten aufgrund ihrer «Minderheitenrolle» bis heute weder ihre 1400 jährige Kultur und Religion frei ausüben, noch damit in die Öffentlichkeit treten. Sogar heute noch darf in der Türkei kein Verein oder eine kulturelle Einrichtung unter einem «Alevitischen» Namen eröffnet werden, weiterhin wird die alevitische Konfession offiziell nicht anerkannt. [...] Um aber eigene Rechte einzufordern und Unrechtes einzuklagen [sic.], braucht jede Gesellschaft einen politischen Status, d.h. öffentlichrechtliche Anerkennung. [...] Wie bereits erwähnt, leben in Basel 4500 Alevitinnen und Aleviten. Diese fallen unter die Sparte «Islam», de facto fühlen sie sich aber nicht, [...], zum sunnitischen Islam zugehörig. Mitunter sind sie doppelt benachteiligt. Das schlechte Image des sunnitischen Islam im Westen wirkt sich negativ auf sie aus. Sie sind gezwungen, sich zu verteidigen und ihre Identität zu erklären, es ist ihnen aber nicht möglich, einen Nachweis dafür zu erbringen, dass sie Alevitinnen oder Aleviten sind, da alle Formalitäten in den Schulen, in Spitälern, bei der Arbeit sowie bei den Behörden, weiterhin unter dem Begriff «sunnitischer Islam» subsumiert wird. [...] Für ihre Anliegen braucht sie eine eigene öffentlichrechtliche Anerkennung der Alevitischen Gemeinschaft.<sup>44</sup>

Die Verfassungsratskommission ging auf die Einwände der Aleviten ein und analysierte ihre Forderung in dem dritten Zwischenbericht von 2002:

Entsprechende Anträge [für die öffentlichrechtliche Anerkennung] liegen von der Basler Muslim Kommission und von der Alevitischen Gemeinschaft Basel und Baselland vor. [...] Die muslimischen und alevitischen Glaubensgemeinschaften haben in den letzten Jahren in unserem Kanton nicht nur bezüglich der Zahl ihrer Mitglieder eine grosse Bedeutung erlangt. Die Muslime und Aleviten, die in unserem Kanton leben, anerkennen in ihrer Mehrheit die Gesetze unseres Staates. Die muslimischen Glaubensgemeinschaften befinden sich allerdings in einem gewissen Konflikt. Nach muslimischer Lehre sind Staat und Religion nicht getrennt; [...]. Alevitische Glaubensgemeinschaften befinden sich nicht in diesem Konflikt. Sie anerkennen die Scharia nicht, und der Koran hat nicht die Funktion eines weltlichen Gesetzes. Sowohl für die Basler Muslime wie auch für die Basler Aleviten gilt, dass sie je in verschiedenen Glaubensgemeinschaften organisiert sind und zurzeit über keine stabile, diese überwölbende Organisationsstruktur mit vertretungsberechtigten Organen und einer geordneten Finanzverwaltung verfügen. Dazu kommt, dass weder die Basler Muslim Kommission noch die Alevitische Gemeinschaft Basel und Baselland je alle Muslime und Aleviten repräsentieren wollen und können. Die Kommission Religionsgemeinschaften und Bildung ist deshalb zur Auffassung gelangt, dass eine öffentlichrechtliche Anerkennung im Kontext der Totalrevision der Kantonsverfassung nicht möglich ist.<sup>45</sup>

Die Verfassungsratskommission sah in der fehlenden zentralisierten Organisationsstruktur der beiden Religionsgemeinschaften ein Hindernis für die öffentlichrechtliche Anerkennung und lehnte die Anträge ab. Als Kompromisslösung brachte sie eine weitere Anerkennungsform zur Diskussion: Die kantonale Anerkennung als Zwischenstufe auf dem Weg zur öffentlichrechtlichen Anerkennung. Die Religionsgemeinschaften bleiben dabei privatrechtlich organisiert, hinzu kommt aber eine Vereinbarung mit dem Kanton, welche die Zusammenarbeit

<sup>44</sup> Kommission der Gemeinschaft der Aleviten Basel und Baselland, Öffentlich rechtliche Anerkennung der Alevitischen Gemeinschaft, in: <www.akmb.ch>, Zugriff 23. September 2004.

<sup>45</sup> 3. Zwischenbericht der Verfassungsratskommission Religionsgemeinschaften und Bildung Kanton Basel-Stadt, B/Nr. 605, 23. Januar 2002, 6.

zwischen Staat und Religionsgemeinschaft genau definiert. Dieser Vorschlag wurde vom Verfassungsrat und später vom Basler Stimmvolk anlässlich der Abstimmung zur neuen Verfassung gutgeheissen. Seit dem 13. Juli 2006 sind diese neuen Bestimmungen in Kraft. Die Kriterien für eine kantonale Anerkennung privatrechtlicher Religionsgemeinschaften sind laut Verfassung die Folgenden: gesellschaftliche Bedeutung, die Respektierung des Religionsfriedens und der Rechtsordnung sowie eine transparente Finanzverwaltung.<sup>46</sup> Es gibt keinen Rechtsanspruch auf die kantonale Anerkennung. Sie unterliegt einem politischen Entscheid: Die kantonale Anerkennung wird vom qualitativen Mehr des Grossen Rates beschlossen, ein fakultatives Referendum ist nicht möglich.

Bis anhin haben die alevitischen Vereine in Basel noch keinen Antrag für eine kantonale Anerkennung gestellt. Der Anspruch auf einheitliche Organisationsstrukturen wirkt bei ihnen immer noch hemmend. Die Zusammenarbeit der alevitischen Vereine im losen Zusammenschluss der Gemeinschaft der Aleviten Basel und Baselland hat zwar bereits zu zwei Vereinsfusionen geführt. Die zwei übrigen Vereine vertreten allerdings, wie andernorts bereits angedeutet, stark divergierende Positionen bezüglich der alevitischen Selbstdefinition. Exponenten der beiden Vereine erachten es für falsch, eine Anerkennung einzufordern, solange diese Differenzen nicht überwunden sind. Hierzu ein weiteres Zitat aus einem Interview mit einem ehemaligen Vertreter der Aleviten-Kommission:

Wenn die alevitische Gemeinschaft sagt: OK, wir sind bereit. Wir können mit den Schweizer Institutionen arbeiten, die Bürokratie bewältigen. Wir sind dafür gewappnet. Dann könnten wir eigentlich einen Antrag an den Grossrat stellen und uns kantonal anerkennen lassen. Aber da kommt eben der zweite Punkt, diese Zusammenführung der Aleviten. Das ist für uns wichtig, dass das überhaupt klappt.

Die Verfassung hingegen knüpft die kantonale Anerkennung nicht an die Bedingung der Zusammenführung von Religionsgemeinschaften mit verwandten Bekenntnissen. Rein rechtlich betrachtet wäre die getrennte Anerkennung der beiden alevitischen Vereine möglich. Ob zwei separate Anträge von alevitischen Vereinen politisch umsetzbar wären, ist schwierig zu beurteilen. Der Grosse Rat hat bis heute über keinen Antrag für eine kantonale Anerkennung entscheiden müssen.

Das Argument des innerreligiösen Konflikts greift als Erklärung für das Ausbleiben eines alevitischen Antrags jedoch zu kurz. Denn die Möglichkeit, sich mit inneren Differenzen auseinandersetzen zu können, ist auch Zeichen der verstärkten gesellschaftlichen Anerkennung. Mit anderen Worten: Die Arbeit der Aleviten-Kommission führte zu ersten Erfolgen auf dem Weg zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung. Sie erreichte, dass die alevitische Gemeinschaft in Basel von der Öffentlichkeit als eigenständige Religionsgemeinschaft wahrgenommen und von den Verwaltungsstellen als Ansprechpartnerin im Aushandeln religiöser Fragen einbezogen wird. So sitzen beispielsweise zwei alevitische Vertreter am Runden Tisch der Religionen. Der Runde Tisch wurde 2007 von der kantonalen Integrationsstelle Basel-Stadt eingeführt und hat zum Ziel, die Zu-

<sup>46</sup> Verfassung des Kantons Basel-Stadt, §132–134.

sammenarbeit zwischen den Religionsgemeinschaften, den kantonalen Behörden und der Öffentlichkeit zu institutionalisieren. Er setzt sich neben Behördenvertretern aus mandatierten Personen der «für das multireligiöse Zusammenleben relevanten»<sup>47</sup> Religionsgemeinschaften von Basel-Stadt und Baselland zusammen.

Auch von den zivilgesellschaftlichen Institutionen des interreligiösen Dialogs werden die Aleviten anerkannt. So sind sie im Interreligiösen Forum, einem Zusammenschluss von Religionsgemeinschaften beider Basel, vertreten. Das zeigt: Die Aleviten-Kommission hat mit ihrer Öffentlichkeitsarbeit die Anerkennung auf zivilgesellschaftlicher Ebene erreicht. Damit legte sie den Grundstein für die kantonale Anerkennung als eigenständige Religionsgemeinschaft. Eine kantonale und auch eine öffentlichrechtliche Anerkennung unter dem Dach der muslimischen Organisationen wären heute in Basel nicht mehr denkbar. Deshalb drängt sich die konkrete Umsetzung der kantonalen Anerkennung vorerst nicht auf: Es besteht keine Gefahr der Assimilierung unter dem Dach der muslimischen Gemeinschaften und die nächste Etappe der institutionellen Integration, welche die Auseinandersetzung mit innerreligiösen Divergenzen fordert, braucht ihre Zeit.

### *Der Einfluss des Islamdiskurses auf die Inkorporation der Ahmadiyya in der Schweiz*

Sowohl die inhaltliche Ausrichtung der vorgängig erwähnten Informationsveranstaltungen der Ahmadis als auch ihre Vorgehensweise bei Bauvorhaben sind unter anderem als Reaktion auf den herrschenden Islamdiskurs und die daraus hervorgehenden Islamvorstellungen in der Schweizer Bevölkerung zu betrachten.

Als theoretischer Anknüpfungspunkt für die Wirkungsanalyse des Diskurses dient Siegfried Jägers Definition von Diskurs. Diese bezeichnet in Anlehnung an Michel Foucault den Diskurs als «Fluss von Wissen beziehungsweise sozialen Wissensvorräten durch die Zeit», woraus die Grundlage für individuelles und kollektives Handeln entsteht. Durch die Eingrenzung des Sag- oder Machbaren beeinflusst der Diskurs, was zu einer gegebenen Zeit zu einem bestimmten Thema gesagt oder wie gehandelt werden darf, damit keine negativen Sanktionen ausgelöst werden.<sup>48</sup> Für die Verbreitung des diskursiven Wissens spielen insbesondere die Medien eine zentrale Rolle. Gemäss der kommunikationswissenschaftlichen Theorie des Agenda-Setting bestimmen sie in hohem Masse die Themen, mit welchen sich Menschen auseinandersetzen. Bei der Berichterstattung in der Schweiz und in Deutschland ist zu beobachten, dass der Islam und die islamische Gemeinschaft seit geraumer Zeit in verallgemeinernder Weise mit Gewalt und Konflikt in Verbindung gebracht werden.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Leitprinzipien des Runden Tisches der Religionen beider Basel, 13. Mai 2008.

<sup>48</sup> Siegfried Jäger, Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: Reiner Keller et al. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Opladen 2000.

<sup>49</sup> Kai Hafez und Carola Richter, Das Gewalt- und Konfliktbild des Islams bei ARD und ZDF. Eine Untersuchung öffentlich-rechtlicher Magazin- und Talksendungen, Erfurt 2007. 6. Ge-

In der Schweiz beeinflusst der herrschende Islamdiskurs als Teil des Inkorporationsregimes die Interaktionen zwischen zugewanderten muslimischen Gemeinschaften und dem hiesigen Umfeld beträchtlich. Es sind primär zwei Merkmale, welche die gesellschaftliche Islamdebatte charakterisieren: Erstens typisiert sie stark, indem von «dem Islam» und «den Muslimen» die Rede ist. Kaum einer anderen nicht-christlichen Migrationsgruppe wird in solchem Ausmass eine einheitliche religiöse Identität zugeschrieben, wie dies derzeit bei den Muslimen der Fall ist. Zweitens polarisiert die Debatte und setzt den Fokus auf die Unvereinbarkeit «islamischer Werte» mit «schweizerischen» bzw. «westlichen Werten».

Um den hiesigen, durch die Medien entscheidend geprägten und verbreiteten Islamdiskurs zu beeinflussen, fehlt es der Ahmadiyya an gesellschaftlichem und politischem Gewicht. Ihre Gemeinschaft ist in der Schweiz sehr klein und überdies in zweifacher Hinsicht eine Minderheit.<sup>50</sup> Trotzdem sehen sich die Ahmadis verpflichtet, auf die stereotypen Islamvorstellungen zu reagieren. Die Gemeinschaft verfolgt in erster Linie das Ziel, einen Islam zu verkünden, welcher mit den negativen Stereotypen nicht vereinbar ist. Die Ahmadiyya gerät so in einen «Kommunikationszwang»<sup>51</sup>, weil sie das in ihren Augen falsche Bild richtig stellen muss.<sup>52</sup> Zu diesem Zweck veranstaltet sie öffentliche Vortragsabende. An diesen Veranstaltungen greifen die Referenten bewusst die polarisierenden und in den Medien intensiv diskutierten Themen auf und nehmen Stellung dazu. In den Diskussionsrunden können sie im Dialog mit dem Publikum die vorgefassten Meinungen unterlaufen. Darüber hinaus sind die Veranstaltungen medienwirksam: In der Schweizer Presse handeln die meisten Berichte über die Ahmadiyya von solchen Vortragsabenden. Die Journalisten greifen in ihren Berichten zwar die gängigen Stereotypen und Vorurteile auf, sie befassen sich jedoch auch mit den an den Veranstaltungen gehörten und erlebten positiven Gegenbeispielen der Ahmadiyya.<sup>53</sup> Während in Zeitungen mit überregionaler oder gar internationaler Ausstrahlung nur äusserst selten von der Ahmadiyya zu lesen ist, finden sich im Lokalteil der regional verankerten Zeitungen regelmässig Meldungen über die Ahmadiyya. Die von der Ahmadiyya vermittelte positive Sicht des Islams nimmt im herrschenden Diskurs folglich eine Randposition ein. Sie greift nur auf einer lokalen Ebene, vor dem Hintergrund des dominanten Diskurses. Müsste die Ah-

---

mäss dieser Studie wird der Islam unter anderem mit folgenden Schlagworten in Verbindung gebracht: Terrorismus, Integrationsprobleme, Islamisierung, Unterdrückung von Frauen. Eine ähnliche Studie existiert auch für die Schweiz: fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft, Typisierung jüdischer Akteure in den Medien. Vergleichende Analyse von jüdischen und muslimischen Akteuren in der Berichterstattung der Deutschschweizer Medien, Zürich 2004.

<sup>50</sup> In der Schweiz gehören sie der muslimischen Minderheit an und bilden innerhalb dieser selbst wieder eine Minderheit. Zusätzlich werden sie von den meisten anderen muslimischen Gruppierungen nicht als Muslime akzeptiert.

<sup>51</sup> Richard Münch, *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1995.

<sup>52</sup> Münch, *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft* (wie Anm. 51), 83.

<sup>53</sup> Als Grundlage dieser Aussagen dienten sechzehn Zeitungsartikel über die Ahmadiyya aus den Jahren 2006 bis 2008. Es handelt sich dabei nicht um eine umfassende Materialanalyse.



madiyya in der Schweiz nicht auf das vorurteilsbehaftete Islamverständnis reagieren, könnte sie in der Öffentlichkeit sicherlich andere Themenschwerpunkte setzen. Indem die Wortführer der Gemeinschaft aber gewisse Äusserungen des dominanten Diskurses in ihren Augen richtig stellen oder das in ihm vermittelte Islamverständnis korrigieren wollen, beharren sie ihrerseits auf den wiederkehrenden Stereotypen und helfen mit, diese aufrechtzuerhalten.

Auch in Bezug auf die Ausgestaltung von Bauanliegen lässt sich darlegen, wie der Islamdiskurs die Umsetzbarkeit solcher Projekte beeinflusst und sich somit auf die Handlungen und Strategien der Ahmadiyya auswirkt. Daher ist nicht die Baugesetzgebung alleine ausschlaggebend für das Gelingen oder Scheitern von Bauanliegen einer muslimischen Religionsgemeinschaft.

Konflikte um die Sichtbarkeit von Moscheen traten in der Schweiz erst in den 1990er Jahren auf und bewegten seither meist eine überregionale Öffentlichkeit. Anfang der sechziger Jahre errichtete die Ahmadiyya die Mahmud Moschee in Zürich noch ohne Schwierigkeiten und genoss dabei die volle Unterstützung der Zürcher Stadtregierung. Die Moschee und insbesondere das Minarett galten nicht als sichtbares Zeichen für eine als bedrohlich empfundene «Islamisierung» der Schweiz. Die islamische Religion und Gemeinschaft wurde nicht mit Gewalt- und Konfliktthemen in Verbindung gebracht. Nur einzelne christliche Kirchenvertreter stiessen sich an der stadträtlichen Unterstützung des Moscheebaus. Stellungnahmen des Stadtpräsidenten, welche «die für den Stand und die Stadt Zürich typische Toleranz Andersgläubiger gegenüber» hervorhoben, genügten damals zur Besänftigung der Gegner.<sup>54</sup>

Auch als die Ahmadis in der Gemeinde Bonau (TG) im Jahr 2005 eine Liegenschaft erwarben, um im bereits bestehenden Gebäude ein Gemeinschaftszentrum zu errichten, stiessen sie nur auf geringen Widerstand seitens der Bevölkerung. Die Ahmadiyya kam allfälligen Konflikten zuvor, indem sie bewusst auf die Erstellung eines Minaretts verzichtete und das Gebäude somit von aussen nicht als Moschee erkennbar machte. Mit dieser Strategie reagierte sie auf die in der Gesellschaft verbreitete Vorstellung, welche Minarette als bedrohlich und als Symbol fremder Dominanz einstuft. Die Abneigung gegenüber Minaretten steht in engem Zusammenhang mit der normativen Besetzung des öffentlichen Raums. Minarette bringen eine Verschiebung der von der Mehrheitsgesellschaft implizit anerkannten Normierung des öffentlichen Raums.<sup>55</sup> Ablehnung gegenüber der Errichtung von Minaretten entsteht folglich weniger aufgrund des Erscheinungsbildes, als wegen der ideellen Ausstrahlung.

<sup>54</sup> Hermann Hauser, Grusswort des Zürcher Kantonsrates Hermann Hauser, in: *Der Islam*, 29 (1989), 8.

<sup>55</sup> Zur Bedeutung religiöser Symbolik im öffentlichen Raum, siehe Martin Baumann, *Religion und umstrittener öffentlicher Raum: Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 7 (1999), 187–204.



Wie bedeutend die von der Ahmadiyya verfolgte Strategie des Minarett-Verzichts war, zeigt ein Vergleich mit Beispielen ähnlicher Begehren in Wangen bei Olten (BE), Langenthal (BE) oder Wil (SG). An diesen Orten versuchten muslimische Gemeinschaften in den letzten Jahren ihre bestehenden Gebetsräume mit einem Minarett zu ergänzen. Ihre Anliegen lösten überregionale Kontroversen aus, die das Vorhaben zum Politikum werden liessen und eine Umsetzung verhinderten.

Zusätzlich zum beabsichtigten Minarettverzicht förderte die dezentrale Verwaltung im Bereich der Raumplanung die Erfolgchancen des Gemeinschaftszentrums. Die föderalen Staatsstrukturen in der Schweiz verorten das Baubewilligungsverfahren auf der kommunalen Ebene. So arbeiteten die Ahmadis im Baubewilligungsverfahren hauptsächlich mit den kommunalen Behörden zusammen. Wie bereits ausgeführt, versteht die Ahmadiyya-Gemeinschaft, den Islamdiskurs im Lokalen positiv zu prägen. Mit dieser Strategie gewann sie das Vertrauen der kommunalen Behörden, welche im Baubewilligungsverfahren über politische Entscheidungskompetenzen verfügen. Den nationalen Diskurs konnte die Ahmadiyya aber nicht in ihrem Sinne gestalten, so dass das Zentrum ohne Minarett umgesetzt werden musste. Der Islamdiskurs legte für das Bauanliegen den Bereich des «Erlaubten» fest.

Natürlich gibt es weitere Kriterien, welche einen erfolgreichen Abschluss von Bauprojekten beeinflussen können. Je besser die Repräsentanten zugewanderter religiöser Gemeinschaften mit den hiesigen objektiven Strukturen<sup>56</sup>, und insbesondere mit impliziten Gegebenheiten und Erwartungen vertraut sind, desto stärker können sie diese Kenntnisse strategisch nutzen. So gehört es in der Schweiz zur gesellschaftlichen Praxis, dass bei Bauprojekten bereits in der Planungsphase die Nachbarschaft einbezogen wird. Ohne Dialogbereitschaft kann die Bauherrschaft mit (teils unbegründeter) Ablehnung der Anwohnerschaft konfrontiert werden. Für Gemeinschaften, die mit solchen gesellschaftlichen Mechanismen nicht vertraut sind, können bei der Umsetzung durchgeplanter Bauvorhaben unerwartet Schwierigkeiten auftauchen. Im Interview äusserte sich dazu eine kantonale Integrationsfachperson, welche bei ihrer Tätigkeit schon häufig solche Mechanismen beobachten konnte:

[...] In unserem System, welches auf Mitwirkung ausgerichtet ist, haben Nachbarn einen relativ grossen Einfluss darauf, was später auf einem Grundstück entsteht. Deshalb muss man von Anfang an mit ihnen zusammenarbeiten. Es reicht nicht, dass man ein Grundstück kauft, ein Projekt ausarbeiten lässt und danach klappt es. Da machen die meisten den Fehler: Sie beziehen die Nachbarn zu spät ein.

Sind Migrantenorganisationen oder zugewanderte Religionsgemeinschaften Bauherren, so kommen zusätzliche Erwartungen bezüglich gesellschaftlicher Integration zum Tragen. Häufig wird erwartet, dass sich die zugewanderten Gemeinschaften um Akzeptanz und Aufnahme bemühen, bevor sie ihr Begehren einbrin-

<sup>56</sup> Von den Akteuren relativ unabhängige Gefüge, wie etwa rechtliche Bedingungen oder das wirtschaftliche und politische System. In Anlehnung an Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1982.

gen. Die Ahmadiyya ging mit ihrem Nachbarschaftsdialog auf diese impliziten Forderungen ein und leistete wichtige Integrationsarbeit: Sie machte ihre Aufgeschlossenheit und ihr Interesse deutlich und die lokale Bevölkerung konnte ihre Akzeptanz und Toleranz aussprechen.<sup>57</sup>

Für den erfolgreichen Abschluss eines Bauvorhabens muss die Ahmadiyya also nicht nur über ökonomisches Kapital, sondern genauso über verinnerlichtes Wissen zu den nicht sichtbaren Strukturen in der schweizerischen Gesellschaft verfügen. In der Gemeinschaft der Ahmadis sind die zentralen Akteure entweder gebürtige Schweizer oder Pakistani, die in der Schweiz aufgewachsen sind. Sie verfügen über das nötige kulturelle Kapital, um die impliziten Erwartungen überhaupt erfüllen zu können. Sie legen Wert darauf, dass ihr Anliegen auch von der ansässigen Bevölkerung akzeptiert wird und somit eine Verankerung im alltäglichen gesellschaftlichen Umfeld erfährt.

### *Schlussbetrachtung: Aleviten und Ahmadis im Vergleich*

Der Vergleich der beiden Religionsgemeinschaften macht deutlich, dass nicht allein das religiöse Bekenntnis oder der kulturelle, regionale und politische Hintergrund einer Gemeinschaft die institutionelle Integration bestimmt. Die Inkorporationsbedingungen im Aufnahmeland sind genau so entscheidend. Die Beispiele in Bezug auf die Aleviten haben gezeigt, dass die Organisationsformen der alevitischen Vereine durch das rechtliche und gesellschaftspolitische Umfeld in der Schweiz mitbestimmt werden. Die Gemeinschaften erkennen die Grenzen des Möglichen und setzen ihre Mittel strategisch ein. So ist ein Handelsregister-eintrag für nicht-kommerzielle Vereine zwar unüblich, doch gewährt dieser als Instrument der alevitischen Identitätspolitik rechtlichen Schutz und eine gewisse staatliche Anerkennung. Die Anerkennungspolitik der Aleviten in Basel wiederum kann als Ergebnis eines Aushandelns zwischen gesellschaftspolitischen Möglichkeiten und innerreligiösen Restriktionen interpretiert werden.

Auch die gewählten Strategien und Handlungen der Ahmadiyya lassen sich nur mit dem Blick auf ihr hiesiges Umfeld umfassend erklären. So wurde dargelegt, wie der herrschende Islamdiskurs mitbestimmt, mit welchen Inhalten sich die Gemeinschaft in der Öffentlichkeit positioniert, oder wie er zusätzlich zum Schweizer Baurecht mitbestimmt, ob ein Sakralbau entstehen kann oder nicht. Darüber hinaus steigert kulturelles Kapital, wie beispielsweise das Wissen über objektive Strukturen, die Erfolgchancen bei der Umsetzung eines solchen Projektes: Je besser eine Gruppierung die hiesigen Codes und implizit erwarteten Verhaltensweisen erkennt und darauf eingehen kann, umso bessere Chancen hat sie, ihre Anliegen im Zusammenspiel mit dem hier vorgefundenen Umfeld zu verwirklichen. Trotz ihrer geringen Grösse verfügt die Ahmadiyya über wichtige

<sup>57</sup> Siehe Petra Bleisch Bouzar, Von Wohnungen und Fabrikhallen zu repräsentativen Moscheen – aktuelle Bauvorhaben von Moscheen und Minaretten in der Schweiz, in: René Pahud de Mortanges/Jean-Baptiste Zufferey (Hg.), Bau und Umwandlung religiöser Gebäude. Le patrimoine religieux face à l'immobilier et la construction. Basel, Genf 2007, 49–69.

Ressourcen, um in Zukunft innerhalb des «Schweizer Islams» für den Anerkennungsprozess eine wichtige Rolle zu spielen. Die Gemeinschaft vertritt im Gegensatz zu den Aleviten ein starkes Bekenntnis zum Islam und versucht sich gegen den vorherrschenden, von negativen Schlagworten geprägten Islamdiskurs zu wehren. Es ist ihr bis anhin gelungen, von der lokalen Öffentlichkeit wohlwollend wahrgenommen zu werden. Die föderale Struktur der Schweiz bietet die nötige Voraussetzung, auf lokaler Ebene massgeschneiderte Lösungen für ein konfliktfreies Miteinander zu finden. Die Mahmud Moschee in Zürich steht seit etwas mehr als vierzig Jahren als Zeichen dafür.

*Inkorporation von zugewanderten Religionsgemeinschaften in der Schweiz am Beispiel der Aleviten und der Ahmadiyya*

Im vorliegenden Artikel beschreiben die Autorinnen die beiden heterodoxen muslimischen Gemeinschaften der Aleviten und Ahmadis in einer religionshistorischen Perspektive und in Bezug auf deren Institutionalisierung in der Schweiz. Gleichzeitig zeigen sie anhand konkreter Fallbeispiele auf, wie schweizerische Inkorporationsbedingungen die institutionelle Eingliederung bzw. Ausgliederung dieser Gemeinschaften beeinflussen. Denn nicht die religiösen Bekenntnisse oder der kulturelle, regionale und politische Hintergrund alleine bestimmen die institutionelle Integration von Religionsgemeinschaften.

So steht der kantonale Handelsregistereintrag des alevitischen Dachverbandes im Zusammenhang mit der Absenz staatlicher Kontrolle von privatrechtlichen Vereinen in der Schweiz. Ein solcher Eintrag ist für nicht-kommerzielle Vereine hierzulande zwar unüblich, doch gewährt dieser als Instrument der alevitischen Identitätspolitik rechtlichen Schutz und eine gewisse staatliche Anerkennung.

Auch die gewählten Strategien und Handlungen der Ahmadiyya lassen sich nur mit dem Blick auf ihr hiesiges Umfeld umfassend erklären. Der herrschende Islamdiskurs beeinflusst, mit welchen Inhalten sich die Gemeinschaft in der Öffentlichkeit positioniert. Er bestimmt, zusätzlich zum Schweizer Baurecht, ob ein Sakralbau entstehen kann oder nicht.

*Incorporation de communautés religieuses immigrées en Suisse. L'exemple des Alaouites et des Ahmadis*

Dans cet article, les auteurs décrivent les deux communautés musulmanes hétérodoxes des Alaouites et des Ahmadis d'un point de vue de l'histoire des religions, et leur institutionnalisation en Suisse. S'appuyant sur des exemples concrets, elles démontrent parallèlement comment les conditions suisses d'incorporation influencent l'inclusion, respectivement l'exclusion institutionnelles de ces communautés. Ce ne sont, en effet, ni la confession, ni l'arrière-plan culturel, régional ou politique à eux seuls qui déterminent l'intégration institutionnelle de communautés religieuses.

L'inscription cantonale dans le registre du commerce de l'organisation faîtière alaouite est liée à l'absence de contrôle étatique des associations de droit privé en Suisse. Dans notre pays, une telle inscription est certes peu courante pour des associations non commerciales, mais elle procure, en tant qu'instrument de la politique identitaire alaouite, une protection juridique et une certaine reconnaissance étatique.

Le choix des stratégies et des actions de l'Ahmadiyya ne se comprend de manière globale qu'en considérant son milieu de vie en Suisse. Le discours islamique dominant influence le choix des thèmes avec lesquels la communauté se positionne en public. Il décide, avec le droit suisse des constructions, si un édifice sacré peut être construit ou non.

*Incorporation of immigrant religious communities in Switzerland. The example of the Alevis and Ahmadiyya*

This paper uses a history of religion perspective to describe the institutionalization in Switzerland of two heterodox Muslim communities, the Alevis and the Ahmadiyya. By looking at specific cases we show how Swiss incorporation conditions influence the insti-

tutional integration or disintegration of these communities, for it is not only the religious faith and cultural, regional and political context which determines the institutional integration of religious communities.

The fact that the umbrella organization for Alevi is listed in the Cantonal trade Register reflects the lack of state control of private associations in Switzerland. Although such a listing is not usual for non-commercial organizations, it offers legal protection and a degree of official recognition by the state to this organization in its role as an instrument of Alevi identity.

The strategies and actions of the Ahmadiyya can also only be fully explained by examining the context in Switzerland. The dominant discourse of Islam influences the content which the community can use to position itself in the public sphere. Apart from the Swiss construction laws, this discourse also determines whether a place of worship can be constructed.

*Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords*

muslimische Diversität – diversité musulmane – Muslim diversity, Islamdiskurs – discours islamique – Islam discourse, Alevitentum – alévisme – Alevism, Ahmadiyya, Aleviten und Ahmadis in der Schweiz – Alaouites et Ahmadis en Suisse – Alevi and Ahmadis in Switzerland, Inkorporationsregimes – régimes d'incorporation – Incorporation regimes, Anerkennung von Religionsgemeinschaften – reconnaissance de communautés religieuses – recognition of religious communities, Inkorporationsstrategien – stratégies d'incorporation – incorporation strategies

*Sarah Beyeler*, lic.phil., Forschungsassistentin am Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern.

*Virginia Suter Reich*, lic.phil., Forschungsassistentin am Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern.