

# Gemeinschaftsbildung und Integration. Die Aleviten in Deutschland und den Niederlanden

Handan Aksünger

## Zusammenfassung

Im Zusammenhang mit den Debatten über die „gescheiterte Integration“ in den Niederlanden und die „nachholende Integration“ in Deutschland gerieten Migrantenselbstorganisationen (MSO) zunehmend als zivilgesellschaftliche Akteure ins Blickfeld. Im vorliegenden Aufsatz vergleiche ich die zivilgesellschaftliche Organisation der Aleviten in Deutschland und in den Niederlanden. Die Aleviten sind in den 1960er Jahren aus der Türkei in die beiden Länder eingewandert, haben jedoch ihre Identität bis Ende der 1980er Jahre aufgrund des traditionellen Schweigegebots (*Takiye*) nicht an die Öffentlichkeit getragen. Die Analyse zeigt, dass die Selbstorganisationen der Aleviten in pluralistischen Gesellschaften wie Deutschland und den Niederlanden nicht zur Abschottung beitragen, sondern eher als eine Ressource für die „zivilgesellschaftliche Integration“ und die Öffnung in die Gesellschaft hinein gesehen werden können. In Deutschland entwickeln sich die Aleviten-Organisationen auf Grund der institutionellen Anreize und Förderungsangebote in Richtung auf eine Religionsgemeinschaft, in den Niederlanden dagegen auf Grund der dortigen strukturellen Gegebenheiten in Richtung auf eine humanistische Kulturorganisation.

## 1. Einleitung

Als Hamburg als erstes Bundesland im November 2012 den Staatsvertrag<sup>1</sup> mit Muslimen und Aleviten unterzeichnete, häuften sich die Pressemeldungen. Während die einen diesen „Schritt als ein Signal der Bereitschaft zu einem kooperativen Miteinander begrüßten“ ([www.badische-zeitung.de](http://www.badische-zeitung.de)), stieß bei anderen der „Staatsvertrag mit Muslimen auf Kritik“ ([www.ndr.de](http://www.ndr.de)). Für einen der Vertragspartner – die Aleviten – brachte dieser Vertrag etwas Besonderes. Auf ihrer Homepage war zu lesen: „Mit dem Hamburger Staatsvertrag schreiben wir Geschichte“ ([www.alevi.com](http://www.alevi.com)). Die Anerkennung, mit der alevitische Feiertage, die Erlaubnis zur Trägerschaft für Kindertagesstätten, die Seelsorge z. B. in Krankenhäusern, aber auch die aktive Mitgestaltung des Religionsunterrichtes erstmals rechtlich verankert werden, ist ein Novum.

Bis heute sind die Aleviten im Herkunftsland Türkei nicht anerkannt, bis in die 1980er Jahre haben sie ihre religiöse Zugehörigkeit in der Öffentlichkeit verborgen. Erst durch die Selbstorganisation in Deutschland und in den Niederlanden seit Ende der 1980er Jahre und den kollektiven Bruch mit der Jahrhunderte alten Tradition der *Takiye* (Schweigegebot), initiiert im europäischen Migrationskontext, konnten Aleviten ihre

1 Der Staatsvertrag beruht auf Art. 140 GG, worin das Staatskirchenrecht geregelt wird. Er beinhaltet u.a. die Regelungen, dass es keine Staatskirche gibt, sowie der Neutralität des Staates gegenüber allen Religionsgemeinschaften und der Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften (<http://dejure.org/gesetze/GG/140.html>).

Identität nach außen tragen. Sökefeld (2005, 2008b) hat dies als *coming out* bezeichnet. Im Folgenden geht es darum, welche Auswirkungen die Selbstorganisation der Aleviten im deutschen und niederländischen Kontext auf die zivilgesellschaftliche Integration hatte.<sup>2</sup>

## 2. Integrations- und Zivilgesellschaftsmodelle

Insbesondere seit den Ereignissen des 11. September 2001, den Anschlägen in Madrid 2004 und London 2005, dem Mord am niederländischen Filmemacher Theo van Gogh 2004 sowie den Unruhen in den französischen Vorstädten im Oktober 2005 sind die öffentlichen Debatten durch die Frage nach der gescheiterten Integration von Migrantinnen und Migranten – vornehmlich mit islamischem Hintergrund – geprägt. Mit ca. vier Millionen in Deutschland (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, BAMF 2009) und ca. einer Million in den Niederlanden (Centraal Bureau voor de Statistiek, CBS)<sup>3</sup> stellen die Muslime die größte Glaubensgemeinschaft neben den Christen dar. Im Fokus der Integrationsdebatten stehen vor allem türkeistämmige Migrantinnen und Migranten, die in Deutschland mit ca. 2,9 Millionen und den Niederlanden mit ca. 390.000 Menschen jeweils die größte Migrantengruppe sind<sup>4</sup> (Statistisches Bundesamt 2012: 100; CBS 2012).

Das öffentliche Bild der Migrantinnen und Migranten aus der Türkei ist durch Schlagwörter wie „Zwangsheirat“, „Ehrenmord“, „Parallelgesellschaften“ und „religiöse Abschottung“ gekennzeichnet. Während in den Niederlanden gegenwärtig die Rede von „gescheiterter Integration“ ist, spricht man in Deutschland von „nachholender Integration“ (vgl. Thränhardt 2010: 16).

Dabei heizen populistische Aktivisten wie Pim Fortuyn (2002), Geert Wilders (2008), Roland Koch (2007) und Thilo Sarrazin (2010) die Integrationsdebatten an und zementieren das öffentliche Bild von integrationsunwilligen Migrantinnen und Migranten, die sich den Werten und Normen der europäischen Mehrheitsgesellschaft weitgehend verschließen. Auch Selbstorganisationen sind vielfach nur dann öffentlich wahrgenommen worden, wenn sie als gefährlich oder selbstausgrenzend dargestellt werden konnten.

### 2.1 Deutschland und die Niederlande im Vergleich

Die Forschungen zu den herkunftshomogenen<sup>5</sup> Migrantenselbstorganisationen (MSO) in Deutschland kreisten lange Zeit um die Dichotomie „integrationsfördernd“ vs. „integrationshemmend“. Gegen die „Ghetto-These“ der Marburger Studie „Formen der Konfliktbewältigung“ (Diedrich/Diedrich 1975) setzte Elwert (1982: 717-718) seine These von der „Binnenintegration“, wonach die Einbindung der Migranten in ihre eigenen sozialen und kulturellen Zusammenhänge unter dem Schirm der aufnehmenden Gesellschaft sich unter bestimmten Bedingungen positiv für die sich daran anschließende gesamtgesellschaftliche Integration auswirken kann.

Im Gegensatz zu Elwert vertrat Esser (1986: 106) die Ansicht, dass „ethnische Koloniebildung durch ihre segmentierenden Wirkungen die Integration der Minderheit in die Aufnahmegesellschaft verhindert“. Dabei sieht Esser vor allem das Kriterium der „kulturellen Differenz“ als wesentliches Hindernis auf dem Weg zur Integration. Autoren wie Thränhardt (1999, 2000), Çetinkaya (2000), Hunger (2000, 2002) und Ha-deed (2005) sehen in der Selbstorganisation eine

2 Dieser Beitrag fasst die Ergebnisse der Dissertation „Jenseits des Schweigegebots. Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden“ zusammen.

3 Auf der Basis einer Schätzung des CBS von 2006 wird die Zahl der Muslime 2010 die Millionengrenze überschritten haben (vgl. www.cbs.nl).

4 Die Niederlande unterscheiden in ihren Bevölkerungsstatistiken zwischen Autochtonen (Einheimischen) und Allochtonen (Nicht-Einheimischen). Die letztere Kategorie bezieht sich auf Personen, die mindestens einen Elternteil haben, der nicht in den Niederlanden geboren ist. Die Gruppe der Allochtonen wird weiterhin in die westliche und nicht-westliche differenziert. Als westlich gelten Einwanderer aus Europa, Nordamerika, Ozeanien, Indonesien und Japan, als nicht-westlich Menschen aus der Türkei, Asien, Afrika und Südamerika (Böcker/Groenendijk 2004: 307; Ersanili 2007: 3).

5 Als herkunftshomogen werden jene Organisationen bezeichnet, deren Mitglieder zu über 80 Prozent aus einem einzigen Land, einer einzigen Region, Stadt, oder einer bestimmten ethnischen oder religiösen Gruppe stammen (vgl. MASSKS 1999:2).

Ressource für die „Binnenintegration“ und „Partizipationspotentiale“. Im Gegensatz dazu schreiben Autoren wie Heckmann (1998) und Diehl (2002) den MSO eine integrationshemmende Wirkung zu, da diese eher auf das Herkunftsland konzentriert seien, wodurch die Dichotomie „aufnahmelandorientiert vs. herkunftslandorientiert“ weiter verfestigt wird.

Die Arbeiten von Jungk (2001), Rauer (2004), Berger et al. (2004), Hadeed (2005) und Halm/Sauer (2007) fokussieren eher auf die zivilgesellschaftliche Relevanz der MSO. Dabei stehen vor allem Begriffe wie bürgerschaftliches Engagement, politische Partizipation und Sozialkapital im Vordergrund. Insbesondere der Sozialkapital-Ansatz von Robert Putnam (1993, 2000) wurde in der Forschung über herkunftshomogene MSO wiederholt aufgegriffen. Der von Putnam beschriebene Begriff des Sozialkapitals umfasst drei wesentliche Elemente: erstens soziales Vertrauen (trust), das als Bindeglied den Zusammenhalt zwischen den Menschen begünstigt; zweitens die Norm generalisierter Reziprozität (norms), d. h. die Verlässlichkeit gegenseitiger Unterstützung und drittens Einbindung in Netzwerke freiwilligen Engagements (networks), die dem Gemeinwohl dienen (vgl. Zimmer et al. 2007: 194). In seinen späteren Schriften differenziert Putnam zwischen bridging und bonding social capital. Das negativ konnotierte bonding social capital beschreibt Putnam als geschlossene Netzwerke, die nach innen orientiert sind, da sie nur Menschen mit gleichem Hintergrund zusammenführen. Demgegenüber steht das bridging social capital, ein offenes Netzwerk, das Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund zusammenbringt und dementsprechend einen nach außen gerichteten Charakter hat (Putnam/Goss 2001: 28-29). Im Zusammenhang mit herkunftshomogenen MSO ist dann auch von ethnischen Sozialkapital gesprochen und hinterfragt worden, ob es eher

dem bonding oder dem bridging Typ entspricht (Berger 2004: 190).

Wie Münz (2003) verdeutlicht, nahm die Debatte um herkunftshomogene MSO in den Niederlanden zunächst einen gänzlich anderen Verlauf. Im Hinblick auf die Systemintegration – um Essers (2004) Termini zu verwenden – stellten die Niederlande mit ihrer historischen Tradition der „Versäulung“<sup>6</sup> und ihrer multikulturell ausgerichteten Minderheitenpolitik schon in den 1980er Jahren Inklusionsmechanismen bereit, mit denen die Selbstorganisationen ethnischer Minderheiten zunächst gefördert und anerkannt wurden. Demzufolge waren die Diskurse mit Bezug auf herkunftshomogene türkische bzw. muslimische MSO nicht durch Dichotomien wie „integrationsfördernd vs. integrationshemmend“ bestimmt, sondern fokussierten vielmehr auf die Bedeutung solcher Organisationen als zivilgesellschaftliche Akteure zur Förderung der Integration der Minderheiten. Im Kontext des Zivilgesellschaftsdiskurses standen Konzepte wie „aktive Bürgerschaft“ und „politische Partizipation“ im Vordergrund (Münz 2003: 31).

Im Zuge dessen betonten Autoren wie Tillie/Fennema (1997) in ihrer Netzwerkanalyse über türkische MSO in Amsterdam deren bürgerschaftliche Rolle als Berater für türkische Migranten im Allgemeinen. Je mehr eine Gemeinschaft durch aktive Selbstorganisation geprägt sei, umso höher sei die Wahrscheinlichkeit ihrer politischen Partizipation. Auch Rath et al. (1996) hoben die Rolle türkischer bzw. muslimischer MSO als Ansprechpartner für den niederländischen Staat hervor. Im Unterschied zum deutschen Kontext standen hierbei vor allem auch die Selbsthilfestrukturen türkischer MSO im Blickfeld der Analyse. Während des letzten Jahrzehnts hat sich diese Haltung gegenüber den herkunftshomogenen MSO indes maßgeblich verändert, nachdem der Integrationsprozess der Migrantinnen und Migranten in

6 Das Ende des 19. Jahrhunderts aufgebaute „Säulensystem“ (Verzuiling) prägte die Niederlande bis in die späten 1960er Jahre. Die Säulen (Zuilen) wurden durch Katholiken, Protestanten und später Sozialisten und Liberale gebildet. Jede Säule verfügte über eigene Schulen, Universitäten, Parteien, Gewerkschaften, Krankenhäuser und Medien. Seit Ende der 1960er Jahre verloren die Organisationen und Kirchen in einem Prozess der voranschreitenden „Säkularisierung“ und „Entsäulung“ ihre dominante Stellung. Insbesondere die Verfassungsreform von 1983, bei dem der Staat den Kirchengemeinden eine enorme Zahl von Verpflichtungen und Kompetenzen abnahm, kennzeichnete eine neue Phase der „Entflechtung von Staat und Kirche“ (Rath et. al 1999: 75; Münz 2003: 31).

den Niederlanden mehr oder weniger als gescheitert angesehen und das Ende des niederländischen Multikulturalismus behauptet wurde.

Damit einhergehend rückte nun auch in den Niederlanden die Frage nach der integrativen bzw. segregierenden Wirkung von ethnischen MSO in den Vordergrund. In Folge dessen wurden breit angelegte Studien durchgeführt, um einerseits das Spektrum der MSO zu erfassen und andererseits eine systematische Beschreibung der Faktoren zu liefern, die bei der Formierung solcher Organisationen von Bedeutung sind. Dazu zählen insbesondere die Arbeiten von van Heelsum (2004) und Exter et al. (2006), die eine Übersicht zu den ethnischen Selbstorganisationen liefern, darunter auch einige alevitische MSO. Auch in einer Studie über *Sociale integratie ... en de Islam in Rotterdam* (2004) werden die Aleviten am Rande erfasst. Während die genannten Arbeiten – wie auch Kehl-Bodrogi (2006) und Sökefeld (2005, 2008b) für die Situation in Deutschland – zweifelsohne wertvolle Daten zur Thematik der Integration liefern, so existiert bisher keine Studie, in der die von Aleviten gegründeten MSO in Deutschland und den Niederlanden auf der Mikroebene vergleichend nach der zivilgesellschaftlichen Dimension hin untersucht werden. Im Folgenden wird zunächst in einem kursorischen Überblick dargelegt, warum die Aleviten bis Ende der 1980er Jahre weder in Deutschland noch in den Niederlanden in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurden und wer sie sind.

### 3. Das Alevitentum

Die gegenwärtige Ausprägung des Alevitentums hat sich ab dem 13. Jahrhundert im ländlichen Anatolien entwickelt, wo vorislamische Elemente (insbesondere schamanistische und zoroastri-sche), schiitische Traditionen und sufische Vorstellungen zu einem Glaubenssystem verschmolzen sind (Sökefeld 2008a: 10). Auch wenn die Aleviten bei einigen Glaubenselementen – wie

die besondere Verehrung Alis und der Zwölf Imame<sup>7</sup> – mit den Schiiten übereinstimmen, so sind sie jedoch von ihnen zu unterscheiden, da sie zentrale Glaubenselemente der Schiiten nicht teilen (Kehl-Bodrogi 1988: 120; Dressler 2002: 123). Der Ausformungsprozess des Alevitentums wurde durch religiöse, politische und sozio-kulturelle Auseinandersetzungen zwischen den ländlichen Aleviten und den osmanischen Herrschern begleitet. Im Zuge dessen zogen sich die Aleviten ab dem 16. Jahrhundert vermehrt in die Bergregionen Anatoliens zurück und praktizierten über Jahrhunderte die Takiye, d.h., sie verschwiegen aus Furcht in fremder Umgebung ihre religiöse Zugehörigkeit. Denn aufgrund ihrer vom orthodoxen Islam abweichenden Glaubensinhalte und rituellen Praktiken galten sie als Ungläubige, deren Verfolgung durch fatwās (islamische Rechtsgutachten) religiös legitimiert wurde. Diese „innerosmanische Emigration“ in die abgelegenen Gebiete führte dazu, dass sich das Alevitentum langfristig zu einer geschlossenen (endogamen), mit einer ethnischen Gruppe<sup>8</sup> vergleichbaren Gemeinschaft formierte (Dressler 2002).

Erst der Zusammenfall des Osmanischen Reichs und die anschließende Gründung der Türkischen Republik 1923 führten aus der Isolation heraus, mit der Hoffnung auf Gleichstellung mit den Sunniten. Aleviten unterstützten die Säkularisierung des Staates und begrüßten die Abschaffung der Scharia. Fortan erhielten sie unter dem Dach einer „homogenen“ türkischen Nation nach kemalistischer Idee eine Identität als türkische Staatsbürger. Für alle religiösen Belange war aber seitdem das Präsidium für religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Bakanlığı, DIB) zuständig. Während der sunnitische Islam damit unter staatlicher Kontrolle weiter existieren konnte, wurden alle Erscheinungsformen „mystischer Religiosität“ 1925 per Gesetz verboten (Kehl-Bodrogi 2006: 3).

Ein weiteres wichtiges Phänomen war die Binnenmigration in der Türkei ab den 1950er Jahren. Im Zuge der Industrialisierungs- und Ver-

7 Im Schiitentum gelten die Zwölf Imame als die rechtmäßigen Nachfolger des Propheten Mohammed. Das Imāmat wird an die direkten männlichen Nachfahren der Prophetenfamilie weitergegeben (Elger 2002: 274).

8 Für Kriterien einer ethnischen Gruppe siehe Barth (1969).

städterungsprozesse wanderten viele Aleviten aus ihren traditionellen ländlichen Siedlungsgebieten im Osten in die westlichen Städte der Türkei. Die politischen, sozialen und ökonomischen Veränderungen der Folgejahre ermöglichten zwar eine partielle gesellschaftliche Anerkennung, doch ihr religiöses Leben praktizierten die Aleviten – wenn überhaupt – weiterhin im Verborgenen. Heute haben die 15 bis 30 Millionen Aleviten zwar die türkische Staatsbürgerschaft, aber nach wie vor wird ihre Religionsgemeinschaft nicht anerkannt. Der Staat organisiert, finanziert und kontrolliert nur den sunnitischen Islam (Sökefeld 2008a: 13).

Auch wenn die Aleviten den Koran als heiliges Buch anerkennen, so hat dieser nicht dieselbe rituelle und kanonische Bedeutung wie für die Sunniten und Schiiten (Dressler 2002: 104). Von der Tradition der islamischen Mystik beeinflusst, gilt insbesondere die Prämisse, Texte nach einem inneren (batini) Sinn zu interpretieren und nicht nach dem äußeren (zahiri) Sinn zu lesen. Statt des Korans beziehen sich die Aleviten primär auf das *Buyruk*-Buch, das auf den sechsten Imam Cafer Sadik zurückgeführt wird. Neben dem *Buyruk* gelten weitere Schriften, die auf Hacı Bektaş Veli zurückgeführt werden, als zentrale Werke der alevitischen Religion und Ethik. Mit seinen humanistischen Ansichten prägte der Wanderprediger Hacı Bektaş Veli (ca. 13. Jh.), aus Persien stammend, maßgeblich die alevitische Lehre.<sup>9</sup> Durch die Mystik<sup>10</sup> berührt, steht im Alevitentum die „Vahdet-i Mevcut-Lehre“ (Einheit alles Seienden) als mystische „Einheit von Gottheit und Schöpfung“ im Vordergrund (Terkivatan 2010: 111).

Nach alevitischer Vorstellung manifestiert sich in jedem Menschen und der Natur ein göttliches Prinzip bzw. ein göttlicher Aspekt, demnach alle Menschen unabhängig von religiöser, ethnischer, geschlechtlicher und kultureller Zugehö-

rigkeit gleichwertig sind. Der Mensch soll sich auf den Weg (*Yol*) begeben, um diesen göttlichen Aspekt in sich wiederzufinden, d. h. „Vervollkommnung“ zu erreichen. Die „Vervollkommnung“ bedeutet, bereits im „Hier und Jetzt“ die Einheit mit dem Göttlichen herzustellen. Damit verbunden hat jeder Mensch im Laufe seines Lebenszyklus „Vier Tore“, d. h. vier spirituelle Stadien, zu durchleben. Nach dieser „Vier Tore, Vierzig Stufen Lehre“ (Dört Kapı, Kırk Makam)<sup>11</sup> soll der Mensch auf dem Weg der Vervollkommnung sich von schlechten Eigenschaften wie Gier, Neid, Hass reinigen und sich dabei an die Gebote der Edep-Regeln halten, die ihm den Weg weisen. Im Vordergrund der Edep-Regeln steht die Aussage „Beherrsche Deine Hand, Deine Zunge und Deine Lenden“ (Eline, diline, beline sahip olmak). Diese Regeln gelten für jeden und bestimmen das Verhältnis zu den Mitmenschen (Sökefeld 2008a: 18). Als ein weiteres besonderes Prinzip, das mit den Edep-Regeln einhergeht, ist das Einvernehmen (Rızalık) zu nennen. Das Einvernehmen gilt als Voraussetzung für jede soziale und religiöse Handlung, so dass diese aus freien Stücken und ohne Zwang erfolgen sollen.

Die Norm des Einvernehmens und dem damit einhergehenden Gebot der Vermeidung von Konflikten sowie die oben genannten alevitischen Wertvorstellungen spiegeln sich in der rituellen Praxis insbesondere im Cem-Ritual wider. Das Cem ist die zentrale Gottesandacht der Aleviten, wo Männer und Frauen gemeinsam beten. Dieses fand im traditionellen Kontext in einem privaten Haus statt, dabei war die Teilnahme von Nicht-Aleviten (Fremde) untersagt (Sökefeld 2008a: 19; Langer 2008: 96ff.). Herkömmlich basierte die Teilnehmerstruktur auf den sogenannten Dede-Talip-Beziehungen. Die endogam organisierte alevitische Gemeinschaft war durch drei sozial-religiöse Beziehungen gekennzeichnet,

9 Darüber hinaus gibt es weitere Texte, die im Rahmen der Gottesandacht (Cem-Zeremonien) in Begleitung einer Langhalslaute (Saz) vorgetragen werden.

10 Näheres zur islamischen Mystik siehe bei Schimmel (2008).

11 Die Tore sind wie folgt: Şeriat (Grundregeln des Zusammenlebens), Tarikat (mystischer Weg nach innen), Marifet (Erkenntnis, Fähigkeit) und Hakikat (Wahrheit). Jedem Tor sind je zehn Stufen zugeordnet. Bei diesen vierzig Stufen handelt es sich um allgemeingültige Tugenden (Kaplan 2010: 71-75).

die in traditioneller Form nur mit Aleviten eingegangen wurden.<sup>12</sup> Dazu zählen die einander ergänzenden Kategorien der rituellen Spezialisten (Dede/Ana) und der Laien/Schüler (Talip), die Musahiplik- (Weggemeinschaft) und die Kivrelik- (Patenschaft) Beziehungen.

Erst durch das Eingehen aller Beziehungen wird die Person als vollständiges Mitglied der Gemeinschaft verstanden. Die Wahl der Heiratspartner bezog sich ebenso nur auf Personen innerhalb der alevitischen Gemeinschaft, so dass eine Heirat mit Nicht-Aleviten im traditionellen Kontext mit Sanktionen belegt war (vgl. Shankland 2003: 94ff.). Die traditionelle Sozialstruktur erlitt durch die Binnenmigration ab den 1950er Jahren innerhalb der Türkei und die transnationale Migration ab den 1960er Jahren nach Westeuropa eine Schwächung. Erst durch die Selbstorganisation der Aleviten in der Migration kam es zu einer Renaissance des Alevitentums (u. a. Gümüş 2007; Sökefeld 2008b; Shankland/Çetin 2008).

#### 4. Alevitische Migrantenselbstorganisationen in Deutschland und den Niederlanden

Eingewandert im Zuge der Arbeitsmigration ab 1961 in Deutschland und ab 1964 in den Niederlanden, bildeten die Aleviten einen unbekanntem Teil der türkischen Migrantengruppe, weil sie sich weiterhin an das Gebot der Takiye hielten und ihre Identität verschwiegen. Junge Aleviten, die sich zumeist in links orientierten Vereinen engagierten, lehnten die religiöse Fundierung des Alevitentums ab.

In den 1980er Jahren begann die Emanzipierung der Aleviten als eigenständige Migrantengruppe. Das coming out wurde durch mehrere

Aspekte im Herkunfts- und Aufnahmekontext motiviert. Zu den entscheidenden Faktoren zählt die in Folge des türkischen Militärputsches (1980) staatlich geförderte Rückkehr des Islams in die Politik im Rahmen der „Türkisch-Islamischen Synthese“ (Türk Islam Sentezi), u. a. mit sunnitischem Religionsunterricht für alle Schüler, auch für die Aleviten. Als eine Reaktion darauf ist die Gründung der Alevitischen Kulturgruppe 1988 in Hamburg zu sehen. Diese Kulturgruppe organisierte 1989 eine Kulturwoche an der Universität Hamburg, in deren Rahmen öffentliche Lesungen, ein Cem-Ritual und Diskussionen stattfanden. Auf der niederländischen Seite ist die Gründung der Stichting Hacı Bektaş (Stiftung Hacı Bektaş) 1987/88 zu erwähnen, mit der sich Aleviten erstmals öffentlich als solche an einem Treffen des damaligen Innenministers Kees van Dijk im März 1989 mit Vertretern von 22 muslimischen Organisationen beteiligten. Bei dem Treffen wurden die Reaktionen der muslimischen Gruppen auf die gerade erschienene niederländische Übersetzung Salman Rushdies „The Satanic Verses“ (1988) diskutiert.

Nach diesen Schritten in die Öffentlichkeit, die auch im Herkunftskontext durch verschiedene Medien rezipiert wurde und dort alevitische Vereinsgründungen nach sich zogen, folgte in den 1990er Jahren eine weitere Mobilisierungswelle, die sich in neuen Mitgliedschaften, Vereinsgründungen und einem Zusammenschluss zu Dachverbänden ausdrückt. Als Auslöser wirkten in dieser Phase insbesondere zwei blutige Angriffe auf Aleviten in der Türkei, die „Sivas-Ereignis“ (1993) und „Gazi-Ereignis“ (1995) genannt werden.<sup>13</sup> Vor allem nach dem „Sivas-Ereignis“ mündeten in Deutschland 1993 die Gespräche verschiedener alevitischer MSO<sup>14</sup> in die Grün-

12 Diese Beziehungen werden durch ein rituelles Versprechen (Ikrar) vor der Gemeinschaft eingegangen. Insbesondere die letzten beiden Relationen sind durch ein Set an gegenseitigen Solidaritätsverpflichtungen gekennzeichnet.

13 Beim 4. Pir Sultan Abdal-Festival, das in Gedenken an den gleichnamigen Dichter in Sivas vom Pir Sultan Abdal Kulturverein (PSAKD) durchgeführt wurde, kamen am 2. Juli 1993 37 Menschen ums Leben. Islamische Aktivisten zündeten ein Hotel an, in dem viele Teilnehmer des Festivals, meist alevitische Intellektuelle und Künstler, untergebracht waren (Sökefeld 2008b: 67-68; Massicard 2007: 85). Zwei Jahre später, am 12. März 1995, waren die Aleviten einem weiteren gewaltsamen Übergriff ausgesetzt, diesmal im Stadtteil Gazi von Istanbul, wo „Islamisten“ bewaffnete Anschläge auf Aleviten verübten. Dabei kam ein älterer Mann ums Leben und mehrere Personen wurden verletzt. Der Vorfall führte zu einem Aufruhr, der sich schnell auch auf andere Stadtteile übertrug. Im Laufe der darauf folgenden Demonstrationen wurden Aleviten von der Polizei erschossen bzw. kamen während des Polizeigewahrsams ums Leben (Kehl-Bodrogi 2002: 33).

14 Die ihre Vorläufer in den 1970er Jahren hatten.

derung eines Dachverbandes. Seit 2002 nennt sich dieser Verband „Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.“ (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, AABF), gegenwärtig gehören ihm 137 Ortsgemeinden an.<sup>15</sup> In den Niederlanden kam es 1991 zur Gründung einer Föderation, die sich heute „Federatie van Alevitische Verenigingen in Nederland“ (Hollanda Alevi Birlikleri Federasyonu, HAKDER) nennt. Auch hier entstanden in kürzester Zeit neue alevitische MSO, heute sind 17 von ihnen Mitglied im Dachverband.<sup>16</sup> Zwischenzeitige Abspaltungen führten zu einem weiteren Verband, der sich später wieder auflöste.

Seit den 2000er Jahren werden die Organisationen der Aleviten staatlich anerkannt und beteiligt. Auf deutscher Seite stellt die AABF in sieben Bundesländern eine anerkannte Religionsgemeinschaft dar und fungiert als Partner für eigenständigen Religionsunterricht nach Art. 7 (3) des Grundgesetzes.<sup>17</sup> Seit 2006 ist die AABF auch Teilnehmer der Deutschen Islamkonferenz und seit 2007 Teilnehmer der Integrationsgipfel auf Bundesebene. In den Niederlanden ist HAKDER Mitglied in der Contactgroep Islam (CGI), die 2005 von der damaligen Justizministerin Rita Verdonk als muslimischer Ansprechpartner anerkannt wurde. Darüber hinaus ist HAKDER Mitglied im *Inspraakorgaan Turken in Nederland (IOT)*<sup>18</sup> und seit 2003 Mitglied der „Humanistischen Alliantie“, einem Verband von ca. 50 humanistisch geprägten Organisationen (Sökefeld 2008b: 40ff.; Furat 2007: 41ff.; Landmann 1992: 142-145; Gümüş 2007: 219).

Während sich die AABF seit einer Satzungsänderung 2002 dezidiert als Religionsgemein-

schaft versteht, betrachtet sich HAKDER nach einer Satzungsänderung 2004 als ethnisch-kulturelle Gemeinschaft mit säkularer Orientierung. An dieser Stelle lässt sich festhalten, dass die Migration und Selbstorganisation der Aleviten in Deutschland und den Niederlanden bis Ende der 1990er Jahre einen relativ ähnlichen Verlauf nahm. Erst durch die erwähnten Satzungsänderungen in den 2000er Jahren ist eine Betonung des Alevitentums als eine eigenständige Religion in Deutschland und als eine eigenständige ethnisch-kulturelle Gemeinschaft in den Niederlanden zu erkennen, die vor dem Hintergrund der jeweiligen nationalstaatlichen Eingliederungsstrukturen und der negativ konnotierten Islamdebatten in Europa zu betrachten sind. Trotz der unterschiedlichen Verortung der Dachverbände ist auf der Mikroebene eine Reihe von ähnlichen Entwicklungen in den Fallbeispielen in Duisburg und Rotterdam zu beobachten.

#### 4.1 Die lokalen Beispiele in Duisburg und Rotterdam

Im Rahmen der Vorfeldrecherche stellten sich die alevitische MSO in Duisburg-Marxloh für den deutschen Kontext und die MSO in Rotterdam für den niederländischen Kontext als vergleichbare Beispiele heraus. Interne und externe strukturelle Faktoren wie z. B. die Mitgliederzahl ähnelten sich, zudem stammten 60 bis 70 Prozent der MSO-Mitglieder aus der Region Erzincan.<sup>19</sup> In induktiver Vorgehensweise wurden in offenen bzw. semistrukturierten Leitfadeninterviews in der Türkei, Deutschland und den Niederlanden

15 Neben der AABF entstand 1997 die Alevitische Gesellschaft Deutschlands (Cem Almanya Alevi Toplumu, CEMAAT) als ein Ableger der Cem Stiftung (Cem Vakfi) aus der Türkei. Die sich nun in Köln befindende Zentrale zählt ca. zehn alevitische MSO. Darüber hinaus gibt es die 1996 in Köln gegründete Kurdische Alevi Föderation (Federasyona Elewiyên Kurdistanî, FEK), die ca. 20 MSO vereint (Gümüş 2007: 204-206; Sökefeld 2008b: 88-89).

16 2002 schlossen sich HAKDER und AABF mit weiteren alevitischen Dachverbänden aus Frankreich, Großbritannien, Dänemark, Belgien, Schweden, Schweiz und Österreich zur Europäischen Konföderation Alevitischer Gemeinden (Avrupa Alevi Birlikleri, AABK) zusammen, die gegenwärtig ca. 250 alevitische MSO umfassen (Kaplan 2004: 150; Gümüş 2007: 219).

17 Dieser Status basiert auf zwei wissenschaftlichen Gutachten, die vom Land Nordrhein-Westfalen in Auftrag gegeben worden sind.

18 Die IOT ist eines der sieben Dachverbände, die im LOM (Landelijke Overleggen Minderheden, Landesweite Beratungsorgan Minderheiten) vertreten sind.

19 Auf dieser Grundlage war ein Teil der Feldforschung im dörflichen Kontext Erzincans verortet. Um vergleichend analysieren zu können, inwieweit es zu Veränderungen im Bereich der Sozialordnung, der Kosmologie und Ritualpraxis im deutschen sowie niederländischen Migrationskontext gekommen ist, war es notwendig, im Forschungsdesign den Herkunfts-kontext einzubeziehen. Neben der Prämisse der dichten Beschreibung (Geertz 1987) greift die moderne Ethnologie zunehmend auf die multi-sited ethnography (Marcus 1995) zurück, um transnationale Verflechtungen im Blickfeld zu haben (vgl. Dareiva 2007: 88).

Daten erhoben.<sup>20</sup> In Duisburg und Rotterdam standen folgende Kategorien im Vordergrund: Organisationszweck, Organisationsform und Mitgliederstruktur, Finanzierung und Aktivitäten, Kooperationen und Vernetzung mit anderen Institutionen, Kommunikation mit Nicht-Aleviten, Soziale Ressourcen und Mängel, Sozialordnung und Religion.

Das Alevitische Kulturzentrum Duisburg e.V. (AKM) wurde trotz Gründung im Jahr 1994 erst 1997 nach Art. 9 § 14 GG ins Vereinsregister der Stadt eingetragen. Unter „Zweck und Zielen“ steht in der Satzung der „Erhalt und Weitergabe der alevitischen Kultur sowie der Identität, aber auch Integrationsarbeit“. Zur Zeit der Befragung hatte die MSO 450 Mitglieder. Nach Angaben des Vorstandes sind ca. 70 Prozent der eingetragenen Mitglieder männlich, doch in der Regel partizipiert die ganze Familie am Vereinsleben. Dies ist nicht ungewöhnlich und zeichnet sich auch in anderen alevitischen Vereinen, wie z.B. in Berlin oder in Hamburg, ab (Kehl-Bodrogi 2002; Sökefeld 2005; 2008b). Der Altersdurchschnitt liegt bei etwa 50 Jahren, der Vereinsvorstand sucht aber insbesondere die Nähe zu der alevitischen Jugend. Nach Angaben der Informanten haben etwa 60 Prozent der Mitglieder die deutsche und einige wenige die doppelte Staatsangehörigkeit.

Die Finanzierung der Vereinsräume und der Aktivitäten beruht auf Mitgliedsbeiträgen, der Vermietung der Räumlichkeiten und Spendenbeiträgen. Subventionen erhält die MSO – wenn überhaupt – für zeitlich begrenzte Projekte. Die umfangreichen Aktivitäten können in religiöse und kulturelle unterschieden werden, wobei es auch zu Überschneidungen kommt.

Zu den zentralen religiösen Aktivitäten zählen insbesondere das Cem-Ritual (Gottesandacht) und die Zusammenkunft zu weiteren alevitischen Feiertagen. Darüber hinaus werden Beerdigungszeremonien, Beschneidungs-, Verlobungs- und Hochzeitsfeiern zelebriert. An all diesen religiö-

sen Veranstaltungen können auch Nicht-Aleviten teilnehmen, seien es Christen, Juden oder Sunniten. Es kann sich hier um Privatpersonen, wie z.B. Freunde oder Nachbarn, Vertreter der jeweiligen Religionsgemeinschaften, aber auch Vertreter anderer Institutionen oder Organisationen, wie z.B. Parteien, handeln. Vor allem die Teilnahme am Cem-Ritual, das „Fremden“ früher explizit verschlossen war, steht heute jedem offen. Bei bestimmten Anlässen wird es auch in deutscher Sprache durchgeführt.

Zu den kulturellen Aktivitäten zählen u.a. die Feier des Weltfrauentages im März, des Muttertags und die Teilnahme an den 1. Mai-Kundgebungen. Darüber hinaus sind traditionelle Angebote, wie z.B. Folklore- und Saz-Kurse für Jung und Alt, zu erwähnen. Hinzu kommen Nachhilfe-Kurse für Schüler und Alphabetisierungs- und Sprachkurse. Auf großes Interesse stoßen Seminare und Vorträge zu Themen wie Berufsberatung, Gesundheit, Erziehung, Ausländerwahlrecht, Einbürgerung und Rechtsberatung. Nicht zu vergessen sind Symposien und Vorträge über das Alevitentum.

Das Pendant auf der niederländischen Seite, das Alevitische Kulturzentrum Rijnmond (ACCR), wurde 1988 nach Art. 8 der niederländischen Verfassung gegründet und gilt als erste alevitische MSO in den Niederlanden. Von den etwa 400 eingetragenen Mitgliedern zahlen lediglich 250 regelmäßig ihren Beitrag. Auch hier sind ca. 70 Prozent der eingetragenen Personen männlich und die ganze Familie besucht die Gemeinde. Die Faktoren Altersdurchschnitt und Staatsangehörigkeit sind mit den Angaben in Duisburg weitgehend deckungsgleich. Eine Besonderheit ist zum Befragungszeitpunkt in der Besetzung des Vorstandes zu verzeichnen. Fünf von acht Vorstandspostitionen – inklusive der Vorsitz und der stellvertretende Vorsitz – werden von Frauen bekleidet. Auch in Rotterdam sind die Mitgliedsbeiträge, die Vermietung der Räumlichkeiten und die Spenden-

20 Es wurden Einzelgespräche mit Experten, d.h. männlichen und weiblichen rituellen Spezialisten sowie Laien durchgeführt. Ebenso Fokusgruppen-Gespräche im Rahmen wöchentlicher Frauentreffen, Jugendangebote, Workshops, aber auch Gespräche mit Nachbarn, Lokalpolitikern, Pfarrern/Priestern, Pressevertretern, usw., die nicht-alevitischer Herkunft sind. Im Zuge der teilnehmenden Beobachtung war es möglich, an zentralen Cem-, Aşure-, Heirats- und Todesritualen zu partizipieren und diese in audio-visueller Hinsicht zu dokumentieren.



beiträge zentral für die Finanzierung. In Bezug auf staatliche Förderung (Subsidie) erklärt der Vorstand:

„Früher hat die Stadt einen bestimmten Betrag an die Vereine (*Dernek*) verteilt. Der Verein hat der Stadt einen Jahresbericht mit den geplanten Angeboten vorgestellt. Die Stadt hat sich das angeschaut und dem Verein dementsprechend einen Jahresbeitrag ausgezahlt. Doch seit ca. fünf bis sechs Jahren ist dies nicht mehr der Fall. Mittlerweile müssen die Projekte konkreter ausgefeilt sein und viel mehr nach außen gerichtet sein. [...] Es gibt kaum finanzielle Unterstützung für religiöse Projekte. Wir müssen unsere sozio-kulturellen Besonderheiten in den Vordergrund stellen. Wir sind eine säkular-laizistische Gemeinschaft, die auf sozialer, kultureller und politischer Ebene tätig ist.“

Abgesehen von der Selbstverortung als eine säkular-laizistische Organisation mit vornehmlich zivilgesellschaftlichem Handlungsmotiv und der geringeren Kooperation mit religiösen Institutionen stimmen die restlichen Charakteristika mit denen in Duisburg überein. Insbesondere die Teilnahme von Nicht-Aleviten an allen Ritualen und die Öffnung der sozial-religiösen sowie Affinal-Beziehungen, indem diese auch heute mit Sunniten, Christen und Juden eingegangen werden, ohne mit einer Sanktion belegt zu werden, sind wichtige Veränderungen in beiden Lokalkontexten gegenüber der aus der Türkei mitgebrachten Tradition.

## 5. Fazit und Ausblick

Trotz des ähnlichen Profils beider alevitischer MSO zeigen sich in den nationalen Kontexten sowohl Unterschiede wie Gemeinsamkeiten. Der auffälligste Unterschied besteht darin, dass die nationalen Eingliederungsmechanismen dazu führen, dass sich die Aleviten in Deutschland als „Religionsgemeinschaft“ und in den Niederlanden als „ethnisch-kulturelle Gemeinschaft“ verstehen. Damit lassen sich die Thesen von Ireland (1994), Soysal (1994) und Sökefeld (2008b) bestätigen, wonach sich die Organisationen von Migranten an den institutionellen Rahmenbedin-

gungen des Aufnahmelandes orientieren. Die strategische Integrationsorientierung der Aleviten, wie sie Kehl-Bodrogi (2006) und Sökefeld (2008b) für die Dachverbandsebene im deutschen Kontext festhalten, ist somit auch auf der Mikroebene in beiden Fallbeispielen wiederzufinden. Die Aleviten-Organisationen verstehen sich in Deutschland als Religionsgemeinschaft und in den Niederlanden als ethnisch-kulturelle Gemeinschaft.

Darüber hinaus sind in den alevitischen MSO in Duisburg und Rotterdam viele Gemeinsamkeiten festzuhalten, die so gar nicht das Bild der „religiösen Abschottung“ bestätigen, sondern eher zivilgesellschaftliche Dimensionen aufweisen, von denen hier einige schlaglichtartig wiedergegeben werden. An erster Stelle ist die Tatsache zu nennen, dass die Aleviten in den vergangenen Jahrzehnten sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden eine erhebliche Anzahl von MSO gegründet haben. Während sie im Herkunftskontext noch bis in die 1980er Jahre ihre Identität aufgrund der Takiye verschwiegen haben, tragen sie in beiden Migrationskontexten ihre alevitische Identität selbstbewusst an die Öffentlichkeit. Nach Elwerts (1982) Verständnis fördern diese MSO das „Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen“ der Migrantinnen und Migranten. Darüber hinaus ist das aktive Engagement an interreligiösen Dialogrunden, interkulturellen Veranstaltungen und städtischen Integrationsprojekten zu nennen, die sich nicht nur nach „innen“, sondern auch nach „außen“ richten. Selbst wenn die Alphabetisierungs-, Sprach- und Nachhilfekurse, aber auch die vielfältigen Kurse zu den Themen Einbürgerung, Bildung, Gesundheit und Konfliktbewältigung mehrheitlich an die alevitische Klientel gerichtet sind, so handelt es sich jedoch um Inhalte, die eindeutig Essers (1986) Fragen der kulturellen, personalen und strukturellen Integration berühren. Eine weitere fundamentale Veränderung manifestiert sich im rituellen Bereich. Während im Herkunftskontext die rituellen Handlungen in privaten Häusern durchgeführt werden, werden sie im deutschen und niederländischen Migrationssetting in den Örtlichkeiten der MSO praktiziert. Die Teilnahme von Deutschen bzw. Niederländern an aleviti-

schen Lebenszyklusritualen, wie Heirat, Beschneidung, partiellen Sequenzen der Bestattung oder zentralen Ritualen wie das Cem, sind keine Seltenheit, sondern ausdrücklich erwünscht. Ein weiterer Faktor, der die Interaktion zwischen Aleviten und der Mehrheitsgesellschaft und Nicht-Aleviten fördert, ist die Öffnung der Verwandtschaftsbeziehungen. Die traditionell sozial-religiösen Beziehungen und Affinalbeziehungen werden mittlerweile mit Nicht-Aleviten eingegangen, was früher verboten war.

Diese Aspekte deuten darauf hin, dass die Einbindung in den deutschen bzw. niederländischen Migrationskontext zunehmend von einem zivilgesellschaftlichen Charakter bestimmt ist und die alevitischen MSO zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den Mitgliedern vermitteln. Im Kern haben sich die Aleviten ihre religiösen und sozio-kulturellen Werte und Gemeinschaftsstrukturen nicht nur erhalten, sondern diese bilden vielmehr eine Brücke – bridging social

capital – um die Interaktion mit Nicht-Aleviten zu gestalten. Die Selbstorganisation der Aleviten in pluralistischen Gesellschaften wie Deutschland und den Niederlanden führt nicht zu einer religiösen Abschottung, sondern kann eher als eine Ressource für die „zivilgesellschaftliche Integration“ gesehen werden.

Dennoch gibt es Schwierigkeiten bei der Integration, wie z.B. mangelnde Deutsch- bzw. Niederländischkenntnisse der ersten Generation, interne Unstimmigkeiten bzgl. kontextueller Identitätskonstruktionen, sowie einen Nachholbedarf an weiteren interkulturellen und interreligiösen Aktivitäten. Es bedarf des Einsatzes qualifizierter Fachkräfte beim Schritt von der Ehrenamtlichkeit zur Professionalisierung und Institutionalisierung bestimmter Aufgabefelder, um die Herausforderungen in der neuen Heimat Deutschland bzw. den Niederlanden erfolgreich bewältigen zu können.

## Literatur

- Barth, Frederik 1969: Introduction, in: Ders. (Hrsg.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo/Boston/London, S. 9-38.
- Berger, Maria 2004: Einleitung: *Ethnische Gemeinschaften als Integrationschance?*, in: Klein, Ansgar; Kern, Kristine; Geißel, Brigitte; Berger, Maria (Hrsg.): *Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration*, Wiesbaden, S. 189-192.
- Berger, Maria; Galonska, Christian; Koopmans, Ruud 2004: *Integration durch die Hintertür. Ethnisches Sozialkapital und politische Partizipation von Migranten in Berlin*, in: Klein, Ansgar; Kern, Kristine; Geißel, Brigitte; Berger, Maria (Hrsg.): *Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration*, Wiesbaden, S. 251-272.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009: *Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz*, Nürnberg.
- Böcker, Anita; Groenendijk, Kees 2004: *Einwanderungs- und Integrationsland Niederlande: Tolerant, liberal und offen?*, in: Wielenga, Friso; Taute, Ilona (Hrsg.): *Länderbericht Niederlande. Geschichte-Wirtschaft-Gesellschaft*, Bonn, S. 303-361.
- Centraal Bureau voor de Statistiek, CBS 2012 = Statistisches Bundesamt, <http://www.statline.cbs.nl/StatWeb/publication/> (abgerufen am 30.11.2012).
- Çetinkaya, Handan 2000: *Türkische Selbstorganisationen in Deutschland: neuer Pragmatismus nach der ideologischen Selbstzerfleischung*, in: Thränhardt, Dietrich; Hunger, Uwe (Hrsg.): *Einwanderer-netzwerke und ihre Integrationsqualität in Deutschland und Israel. Studien zu Migration und Minderheiten*, Münster-Hamburg-London, S. 83-109.
- Dareiva, Tsypylma 2007: *Migrationsforschung in der Ethnologie*, in: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hrsg.): *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*, Berlin, S. 69-90.

- Den Exter, Jak et al. 2006: Organisaties van Minderheden, in: Overdijk-Francis, Joyce E.; Boot, J.S.M.; Smeets, H.M.G.; Verheyden, J. A. C. (Hrsg.): Handboek Minderheden, S. 1- 42.
- Diedrich, Karl-Heinz; Diedrich, Maria 1975: Formen der Konfliktbewältigung, in: Hyams, Barry C.; Peter, Helge-Ulrike (Hrsg.): Arbeitermigration, Marburg.
- Diehl, Claudia 2002: Die Partizipation von Migranten in Deutschland. Rückzug der Mobilisierung. Forschung Soziologie, Opladen.
- Dressler, Markus 2002: Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, LIII, Würzburg.
- Elger, Ralf 2002: Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur, in: (Hrsg.): Bundeszentrale für politische Bildung, München.
- Elwert, Georg 1982: Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 34, S. 717-731.
- Ersanili, Evelyn 2007: Länderprofil Niederlande. Focus Migration, Nr. 11, Hamburg.
- Esser, Hartmut 1986: Ethnische Kolonien: Binnenintegration oder gesellschaftliche Isolation?, in: Hoffmeyer-Zlotnik, Jürgen H.P. (Hrsg.): Segregation und Integration. Die Situation von Arbeitsmigranten im Aufnahmeland, Mannheim, S. 106-117.
- Esser, Hartmut 2004: Welche Alternativen zur „Assimilation“ gibt es eigentlich?, in: IMIS-Beiträge 23/2004, Osnabrück, S. 41-57.
- Furat, Kenan 2007: De Alevitische Identiteit in de Twintigste Eeuw, [http://: igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/scriptie-k.furat.pdf](http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/scriptie-k.furat.pdf). Doctoraalscriptie Arabische, Nieuwperzische en Turkse Talen en Culturen, Universiteit Utrecht, Faculteit Geesteswetenschappen.
- Geertz, Clifford 1987: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main.
- Gümüş, Burak 2007: Die Wiederkehr des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland, Konstanzer Schriften zur Sozialwissenschaft, Konstanz.
- Hadeed, Anwar 2005: Selbstorganisationen im Einwanderungsland: Partizipationspotenziale von Migrantenselbstorganisationen in Niedersachsen, Schriftenreihe des IBKM Nr. 21, Oldenburg.
- Halm, Dirk; Sauer, Martina 2007: Bürgerschaftliches Engagement von Türkinnen und Türken in Deutschland. Empirische Studien zum Bürgerschaftlichen Engagement. Im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Wiesbaden.
- Heckmann, Friedrich 1998: Ethnische Kolonien: Schonraum für Integration oder Verstärker der Abgrenzung?, in: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abt. Arbeit und Sozialpolitik (Hrsg.): Ghettos oder ethnische Kolonien? Entwicklungschancen von Stadtteilen mit hohem Zuwandereranteil, Bonn, S. 29-42.
- Heelsum, Anja van 2004: Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1: Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen, FORUM, Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling, Utrecht.
- Hunger, Uwe 2002: Einwanderer als Bürger. Initiative und Engagement in Migrantenselbstorganisationen. Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor, Arbeitsstelle Aktive Bürgergesellschaft, Münster.
- Ireland, Patrick R. 1994: The Policy Challenge of Ethnic Diversity: Immigrant Politics in France and Switzerland, Cambridge.
- Jungk, Sabine 2001: Selbstorganisation von MigrantInnen – Instanzen gelingender politischer Partizipation?, in: Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit 3-4/2001, S. 82-85.
- Kaplan, Ismail 2004: Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland, Köln.
- Kaplan, Ismail 2010: Glaubensgrundlagen und Identitätsfindung im Alevitentum, in: Eißler, Friedmann (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven, EZW-Texte 211, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, S. 29-76.

- Kehl-Bodrogi, Kristina 1988: Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Islamkundliche Untersuchungen, Berlin.
- Kehl-Bodrogi, Kristina 2002: „Was du auch suchst, such es in dir selbst.“ Aleviten nicht (nur) in Berlin, Berlin.
- Kehl-Bodrogi, Kristina 2006: Von der Kultur zur Religion. Alevitische Identitätspolitik in Deutschland. Working Paper No. 84, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, Halle/Saale.
- Landman, Nico 1992: Van mat tot minaret de institutionalisering van de islam in Nederland, Amsterdam.
- Langer, Robert 2008: Alevitische Rituale, in: Sökefeld, Martin (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld, S. 65-108.
- Marcus, George E. 1995: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, in: Annual Review of Anthropology 2, S. 95-117.
- MASSKS = Ministerium für Arbeit, Soziales und Stadtentwicklung, Kultur und Sport des Landes Nordrhein-Westfalen 1999: Selbstorganisationen von Migrantinnen und Migranten in NRW. Wissenschaftliche Bestandsaufnahme, Düsseldorf.
- Massicard, Elise 2007: Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması, Istanbul.
- Ministerium für Arbeit, Soziales und Stadtentwicklung, Kultur und Sport des Landes Nordrhein-Westfalen 1999: Selbstorganisationen von Migrantinnen und Migranten in NRW, Wissenschaftliche Bestandsaufnahme, Düsseldorf.
- Münz, Angelika 2003: Migrantenselbstorganisationen als Akteure des Integrationsprozesses in den Niederlanden, in: Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit, 2 2003, S. 30-36.
- Putnam, Robert D. 1993: Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy, Princeton.
- Putnam, Robert D. 2000: Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York.
- Putnam, Robert D.; Goss, Kristin A. 2001: Einleitung, in: Putnam, Robert D. (Hrsg.): Gesellschaft und Gemeinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh, S. 15-43.
- Rath, Jan; Penninx, Rinus; Groenendijk, Kees; Meijer, Astrid 1996: Nederland en zijn Islam. Een ontzuilende Samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap, Migratie- en Ethnische Studies, Amsterdam.
- Rath, Jan; Sunier, Thijl; Meyer, Astrid 1999: Der Islam in den Niederlanden. Zur Bedeutung islamischer Institutionen in einer entsülten Gesellschaft, in: Auernheimer, Georg; Buckow, Wolf-Dietrich (Hrsg.): Der Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochtonen Jugendlichen, Opladen, S. 74-78.
- Rauer, Valentin 2004: Ethnische Vereine in der Selbst- und Fremdbewertung. Plädoyer für einen relationalen Sozialkapital-Ansatz, in: Klein, Ansgar; Kern, Kristine; Geißel, Brigitte; Berger, Maria (Hrsg.): Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration, Wiesbaden, S. 211-229.
- Rushdie, Salman 2006: Die satanischen Verse, Hamburg.
- Sarrazin, Thilo 2010: Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen, München.
- Schimmel, Annemarie 2008: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, München.
- Shankland, David 2003: The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition, London.
- Shankland, David; Çetin, Atila 2008: Aleviten in Deutschland, in: Sökefeld, Martin (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld, S. 219-241.
- Soysal, Yasemin 1994: Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe, Chicago.
- Sökefeld, Martin 2005: Integration und transnationale Orientierung: Alevitische Vereine in Deutschland, in: Weiss, Karin; Thränhardt, Dietrich (Hrsg.): Selbsthilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen, Freiburg i.B., S. 47-68.

- Sökefeld, Martin 2008a: Einleitung: Aleviten in Deutschland – von takiye zur alevitischen Bewegung, in: Ders. (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld, S. 7-36.
- Sökefeld, Martin 2008b: Struggling for Recognition. The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space, Oxford, New York.
- Terkivatan, Ahmet 2010: Was ist das Alevitentum tatsächlich. Grundlegung des Alevitentums nach Menschenmaß, in: Eißler, Friedman (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven, EZW-Texte 211, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, S. 99-118.
- Tillie, Jean; Meindert, Fennema 1997: Turkse organisaties in Amsterdam: een Netwerkanalyse, Migratieen Ethnische Studies, Amsterdam.
- Thränhardt, Dietrich 1999: Regionale Ansätze und Schwerpunktaufgaben der Integration von Migrantinnen und Migranten in Nordrhein-Westfalen, in: Texte zu Migration und Integration in Deutschland, Arbeitsstelle Interkulturelle Kommunikation, Münster.
- Thränhardt, Dietrich 2010: Integrationsrealität und Integrationsdiskurs, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 45-47/2010, S.16-21.
- Thränhardt, Dietrich; Hunger, Uwe 2000: Einwanderernetzwerke und ihre Integrationsqualität in Deutschland und Israel. Studien zu Migration und Minderheiten, Münster-Hamburg-London.
- Zimmer, Annette et al. 2007: Vereine. Zivilgesellschaft konkret, Wiesbaden.