

Birgit Ammann
Kurden in Europa

Kurdologie

herausgegeben von

Carsten Borck, Eva Savelsberg und Siamend Hajo
für die Berliner Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie

Band 4

LIT

Birgit Ammann
Kurden in Europa
Ethnizität und Diaspora

LIT

Umschlagbild: »Bauer im Feld« von Riza Topal (o. J.)

[CIP-Einheitsaufnahme]

Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2000

© LIT VERLAG

Grevenener Str. 179 48159 Münster Tel. 0251-235091 Fax 0251-231972

Inhalt

Vorwort der Herausgeber/innen	11
Vorwort	13
Einführung	16
Zielstellung	19
Forschungsstand	21
Aufbau	26
Methode	30
Untersuchung einer Stichprobe	31
Auswahl der Teilnehmenden	32
Beschreibung der Stichprobe	35
Repräsentativität	36
Beobachtung und Expertengespräche	37
Auswertung, Interpretation und Präsentation	39
1 Das Konzept Diaspora	42
Definitionen	43
Ethnizität	45
Substantialer Ansatz	46
Interaktiver Ansatz	48
Imaginativer Ansatz	49
Transnationalismus	56
Bezugspunkte	57
Funktionen	59
2 Herkunft Kurdistan	63
Symbole	64
Territorium	64
Bevölkerungsumfang	65
Abstammung	67
Sprache	69
Insignien	72
Geschichte	74
Türkei	78
Syrien	85
Irak	88

6 Kurden in Europa

Iran.....	93
Lebensweisen	99
Ausgangspunkt Dorf	102
Gesellschaftsstruktur	107
Kulturelle Ausdrucksformen	111
3 Diaspora in Europa	117
Entstehung	117
Anfänge	117
Arbeitsmigration	120
Fluchtwanderung	128
Bestandsaufnahme	137
Zusammensetzung und regionale Verteilung	138
Lebensbedingungen und soziale Schichtung	147
Organisationen	156
4 Lokalisieren ethnischer Grenzen	165
Kontextuelle Identität	165
Selbstzuschreibung	173
Instinktives Erkennen	179
5 Ethnisierungsprozesse	186
Ausgrenzung	187
Diaspora.....	191
Selbstwahrnehmung.....	192
Fremdwahrnehmung	198
6 Traditionsfaktor Familie	210
Aspekte der Endogamie.....	212
Tradierende Institution	223
7 Ethnische Beziehungssysteme	228
Transethnische Kontakte	228
Mehrheitsethnie des Ursprungsstaates	228
Minderheitsethnie des Ursprungsstaates	232
Mehrheitsethnie des Residenzstaates	233
Minderheitsethnie des Residenzstaates	236
Intraethnische Integration	237
8 Konkurrenz-kategorie Religion	254
Religiöse Gruppierungen	256
Sunnitischer Islam	256
Yezidentum	259
Alevitum	266
Religion und Ethnizität	273

9 Sprache als Identitätskriterium	288
Präsenz	289
Reaktivierung	295
Homogenisierung	303
10 Politische Vorstellungen	310
Ethnische Signale	311
Forderungen	324
Konflikte	343
11 Perspektiven	356
Verbleibeabsicht	356
Heimatbegriff	365
Staatsangehörigkeit	371
Gesellschaftliche Integration	377
Schlußbetrachtung	381
Literatur	397
Verwendete Zeitungen und Zeitschriften	418
Anhang A: Interviewleitfaden	419
Anhang B: Respondenten	421
Anhang C: Pseudonyme	422
Anhang D: Einbezogene Institutionen	423
Anhang E: Schreibweise und Aussprache	425
Die Autorin	428

Li Xerîbîya

Heger çûye xerîbîya
û dir ketî ji welatî
tu ji bîr ne ke me hemiya.
Her dê gehîn bawerîya.

Çabe bide pîr û kala
da bizivrin eve nik hevala.
Kurdistana şîrîne
ji bîr ne ken hezar sala.

Erê ey ho ey heval
deyika berdet rundket zalal.
Bizivre eve ber singet wê
da bes bigrit pîre kala.

Ta balinde cend zivritin
her de zivrit eve axa xu.
Her cend nexuşîya bînîn
her dê mînin xu bi xu.

In der Fremde

Wenn du in die Fremde gegangen
und dich weit von der Heimat entfernt hast
vergiß uns alle nicht.
Irgendwann werden unsere Hoffnungen wahr.

Bestell den Alten und den Greisen
sie sollen zu ihren Freunden zurückkommen.
Süßes Kurdistan
in tausend Jahren vergessen wir dich nicht.

Ach, ach ihr Freunde
die Mutter weint klare Tränen.
Kommt zurück an ihre Brust
damit ihr Weinen eine Ende hat.

Wie lange der Vogel auch kreist
an seinen Platz kehrt er zurück.
Wieviel Unglück wir auch sehen
wir bleiben doch immer wir selbst.

Tahsin Taha 1941–1995

Vorwort der Herausgeber/innen

Das vorliegende Buch beleuchtet Erscheinungsformen kurdischer Identität in der Migration und schließt damit eine Lücke gerade im deutschsprachigen Raum, wo besonders viele Kurden leben. Die Verfasserin läßt sich dabei differenziert auf die in den modernen Sozialwissenschaften häufig mit Skepsis betrachteten Themenkomplexe »ethnische Grenzen« und »materielle Kultur« ein. Über die fundierte sozialwissenschaftliche Analyse hinaus holt sie die Kurden Europas aus einer oftmals stigmengeprägten Anonymität, schreibt nicht nur über sie, sondern läßt ihre Interviewpartner und -partnerinnen selbst ausführlich zu Wort kommen.

Birgit Ammann vermittelt als Hintergrund auch die historischen Bedingungen und die politische Entwicklung in den vier Herkunftsstaaten der europäischen Kurden, so daß thematische Quereinsteiger die Möglichkeit haben, die Geschichte kurdischer Zuwanderung nachzuvollziehen und die Situation kurdischer Migranten einzuordnen. Eine akribisch recherchierte Zusammenstellung von Zahlen und anderen Daten zu kurdischen Gruppen in den verschiedenen europäischen Ländern bietet der Leserschaft grundlegende Fakten. Religiöse, sprachliche, regionale und verwandtschaftliche Loyalitäten, nationalstaatliche Einflüsse, politische Vorstellungen und mögliche Zukunftsperspektiven werden in ihrer Verschränktheit und Heterogenität beschrieben.

Die vorliegende Arbeit ist die erste empirische Langzeitstudie, die sich ausführlich mit der transnationalen kurdischen Diaspora im westlichen Europa beschäftigt. Ihre Grundlage bilden Literaturstudien, dokumentarisches Material, jahrelange teilnehmende Beobachtung und zwei im Abstand von zehn Jahren durchgeführte Interviewreihen mit einer Auswahl kurdischer Migrantinnen und Migranten unterschiedlichen Hintergrunds und unterschiedlicher Lebenssituation. Trotz der Einbindung in den theoretischen Rahmen moderner Diasporaforschung weist die Arbeit auch Charakteristika einer klassischen Ethnographie auf und dürfte damit dem nach wie vor bestehenden Bedürfnis nach einer Übersicht entgegenkommen.

Das Buch von Birgit Ammann wird Ausgangsbasis nicht nur für interessante Diskussionen, sondern hoffentlich auch für weitere Betrachtungen der kurdischen Frage in der Migrations- und Diasporaforschung

werden. Wir empfehlen es deshalb nicht nur allen Kurdologen und Kurdologinnen als »Pflichtlektüre«, auch in der Migrationspolitik und der Sozialarbeit sollte es beachtet werden.

Unser Dank gilt allen, die auf unterschiedliche Weise zum Gelingen der Herausgabe dieses Bandes beigetragen haben, insbesondere aber dem Künstler Riza Topal, von dem das Umschlagbild stammt, sowie Susanne Schmidt und Bettina Kemmerich, die geduldig viele Stunden Kleinarbeit beisteuerten.

Berlin, im März 2001
Carsten Borck, Eva Savelsberg, Siamend Hajo

Vorwort

Ich entstamme einer Generation, deren Angehörige manchmal als kleine Geschwister der sogenannten Achtundsechziger bezeichnet werden. Seit dem Einsetzen unseres Intellekts konnten wir mit Nationalgefühlen, insbesondere westlichen und ganz besonders deutschen, nichts anfangen, außer vielleicht innerlich aggressiv auf sie zu reagieren. Unser unreflektiertes Lieblingsfeindbild war das deutsche Spießertum, ein persönliches Heimatverständnis gab es nicht. Manchmal war da sogar eine Art Sehnsucht, unter den Vorfahren jemand besonderen zu finden, mit dem wir uns jeweils hätten identifizieren können. Viele von uns genossen in jungen Jahren das Privileg, auf der Suche nach dem unbestimmbar Anderen extensiv Länder der sogenannten Dritten Welt zu bereisen. Als Kind eines klassischen Flüchtlings bin ich gleichzeitig mit Schilderungen von Entwurzelung und Sehnsucht nach mental heimatlichen Landschaften aufgewachsen. Aus diesen persönlichen Vorgaben rührt offenbar mein besonderes Interesse an ethnisch-identitären Prozessen und den diversen Vorstellungen von Zugehörigkeit. Im Rahmen verschiedener Fächerkombinationen mündete es in den Studienschwerpunkt »ethnische Minderheiten«.

Mit den Kurden verbindet mich in besonderer Weise mein trans-ethnisches Familienleben. Durch verschiedene berufliche Tätigkeiten im Wissenschaftsbereich und in der Sozialarbeit hatte ich außerdem über Jahre Gelegenheit, verschiedenste Aspekte kurdischer Realität in der Migration kennenzulernen. Für das Verständnis der Lebenswelten kurdischer Migranten kamen mir überdies regelmäßige Aufenthalte in kurdischen und nichtkurdischen Gebieten der Türkei und im Nordirak sehr zugute. Der Langzeitcharakter der hier vorgelegten Dissertation hat sich aus meinen persönlichen und beruflichen Lebensumständen ergeben. Die Jahre der Unterbrechung haben mir eine Distanz gewährt, die ich als sehr produktiv empfunden habe. Erfahrungen im Berufsleben lehrten mich strukturierter, kritischer und disziplinierter zu arbeiten als zu Beginn der Forschungsarbeit.

Ich hoffe, in dieser Arbeit Ästhetik und Wissenschaft insofern zu vereinbaren, als daß sie über die bekannten Anforderungen hinaus lesbar, verständlich und unterhaltsam ist. So erklärt sich unter anderem mein eher

unkonventioneller Umgang mit der Schreibweise von Begriffen aus verschiedenen Sprachen des Mittleren Ostens. Sie erfolgt nicht ohne System, entspricht jedoch auch keinem durchgängigen Standard. Eine Erläuterung dazu findet sich im Anhang.

An der Entstehung dieser Arbeit waren naturgemäß viele, viele Leute beteiligt. Diejenigen, die ich hier nicht aufzählen kann, bitte ich, mir dies persönlich nachzusehen. Mit allen, die ich im folgenden nenne, verbinden mich und diese Arbeit viele kleine und große, sehr unterschiedliche, besondere Geschichten.

Allen voran danke ich von Herzen meinen kurdischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern die hier anonym zu bleiben haben. Ihre Biographien, ihre jeweilige Lebenseinstellung und nicht zuletzt ihre Freundlichkeit bilden die wichtigste Grundlage für diese Arbeit. Natürlich wäre es mir am liebsten, wenn sie sich alle in positiver Weise wiedererkennen könnten. Ich bedanke mich bei Ferhad Ibrahim, der die Arbeit in den entscheidenden Phasen akademisch gut und kritisch betreut hat. Ich schulde weiterhin besonderen Dank für wertvolle Informationen und Anregungen, konstruktive Kritik und moralische Unterstützung: Fiona Adamson, Abraham Ashkenasi, Riza Baran, Jochen Blaschke, Carsten Borck, Sertaç Bucak, Friedemann Büttner, Kamal Fuad, Gülistan Gürbey, Dshingiskhan Hasso, Hüseyin Kartal, Yayla Mönch-Bucak, Sipan Rasch, Hemreş Reşo, Gıyas Sayan, Beko Saydam, Omar Sheikmous, Barbara Sträuli Arslan, Miranda Watson und Czarina Wilpert. Bettina Kemmerich und Susanne Schmidt haben dankenswerterweise das vermeintlich druckfertige Manuskript gelesen und dabei noch manchen Lapsus bereinigt.

Meinen Eltern und Geschwistern danke ich für ihr nicht nachlassendes Interesse, das geduldige Ertragen langer Monologe und praktische Unterstützung. Meinem Mann Dimokrat Taha, ohne dessen Anregung ich letztlich den Zugang zum Thema und zu den Informanten in dieser Form nicht gefunden hätte, danke ich besonders für sein unerschütterliches Zutrauen und Ausharren, auch seiner Familie gebührt Dank. Unserer Tochter Havin, die mich in den ersten Jahren ihres Lebens viel zu häufig am »Pontjuter« erlebte, wünsche ich, daß sie von dieser Arbeit später in persönlicher und positiver Weise profitieren kann.

In den Jahren 1987/88 erhielt ich Förderung durch ein Promotionsstipendium der Freien Universität Berlin. Es bereitet mir besondere Freude, dort mitzuteilen, daß ich entgegen statistischer Wahrscheinlichkeit und zwischenzeitlich oft genug auch entgegen meiner persönlichen Einschätzung, meine finanziell und moralisch empfundene Schuld nach so vielen Jahren nun doch noch abgetragen habe.

Lob, Kritik und Anregungen zu dem hier behandelten Thema sowie vor allem regionale Informationen zu Kurden in europäischen Ländern freue ich mich unter folgender e-mail-Adresse entgegenzunehmen:

Birgit.Ammann@t-online.de

*Berlin, im Februar 2001
Birgit Ammann*

Einführung

panta rhei – alles fließt

Kern der Philosophie des Heraklit von Ephesos

Die vorliegende Studie untersucht Dimensionen, Erscheinungsformen und Ausprägungen von Ethnizität und Diaspora am Beispiel von Kurden in Europa. Während zu kurdischer Geschichte, kurdischem Nationalismus und aktuellen politischen Entwicklungen in den Herkunftsgebieten in den letzten Jahren umfangreich publiziert wurde, gibt es zu kurdischen Migranten im westlichen Europa bisher lediglich eine kleine Materialauswahl und vor allem kaum empirische Arbeiten. Eine große kurdische Population in Europa ist deutlich wahrnehmbar, häufig bleibt jedoch unklar, wer ihr zuzurechnen ist. Fragen nach der Definitionsgrundlage des Untersuchungsgegenstandes »Kurden« werden auch für die Ursprungsregionen immer wieder aufgeworfen. Der Faktor Staatsangehörigkeit als Zugehörigkeitskriterium entfällt, vermeintlich ethnische Kriterien werden verwirrend vielfältig dargestellt. Darauf ist am ehesten zurückzuführen, daß Arbeiten zu kurdischer Zuwanderung auch in der Migrationsforschung bisher keinen Raum einnehmen. Dieser Lücke steht in der Innen- und Sozialpolitik europäischer Länder und in der allgemeinen Öffentlichkeit ein erhebliches Interesse an den Kurden – besonders der Diaspora – gegenüber. Dies wird besonders deutlich an der entsprechenden Medienpräsenz, die sich in den letzten beiden Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts stetig verstärkt hat.

Ethnizität gehört nicht unbedingt zu den uranfänglichen Eigenschaften von Menschen; sie ist ein Zustand hybrider und kontextabhängiger Art. Sie kann sich in ihrer Beschaffenheit und ihren Dimensionen, in ihrer Bedeutung und Aussage verändern und entwickeln. Daran anknüpfend stellt sich die Frage, wie derartige Veränderungen sich vollziehen, wovon sie möglicherweise abhängen und wie sie sich manifestieren. Ethnizität, das was eine ethnische Gruppe ausmacht, definiert sich über objektive und über subjektive Faktoren. Die Definition kann über zunehmend abstrakte, potentielle Zuschreibungskriterien in einer ständig expandierenden Liste infiniten Charakters erfolgen oder sich über Interaktionsvariationen mit als andersartig Wahrgenommenem vollziehen. Volontäre ethnische Selbstzuschreibung knüpft gewöhnlich an Begriffe aus der genannten Liste, namentlich »Abstammung« und »Heimat« sowie an spezifische

kulturelle Eigenschaften an, die als grundlegende und objektive Faktoren betrachtet werden. Solche inhaltlich-kulturellen Zuschreibungskriterien werden aus wissenschaftlicher Sicht zwar nicht mehr als ausreichende Definitionsgrundlage bewertet, in der sozialen Realität spielen sie jedoch weiterhin eine bedeutende Rolle. Dies betrifft insbesondere Individuen, die in ihrem Bedürfnis, sich ethnisch zu definieren, versuchen, sich auf althergebrachte Mechanismen zu berufen. Häufig sind sie Angehörige von Gruppen, die deutlich und öffentlich wahrnehmbare Fremdkörper in Nationalstaaten darstellen, mit anderen Worten, Angehörige von Völkern ohne eigenen Staat. Oft ist es gerade die dadurch erfahrene gesellschaftliche Deprivation, die sie hierzulande in die Rolle des Gegenstands wissenschaftlicher Betrachtung geraten läßt. Von diesem Umstand leitet sich aus meiner Sicht ein besonderer Anspruch auf konstruktiven und kritischen Dialog ab, dessen Rahmen Wissenschaftler auch zur unvoreingenommenen Auseinandersetzung mit subjektiver Betroffenheit zwingt.

Der Zusammenhang zwischen Staatslosigkeit¹ und dem besonderen – oft zum Scheitern verurteilten – Bemühen, gemeinsame kulturelle Substanz zu belegen, mag damit zusammenhängen, daß es gewöhnlich erst die am Ende einer Entwicklung emergierenden Nationalstaaten sind, die einigermaßen einheitliche Kulturen hervorbringen, um sie dann vorher als solche nicht existierenden Nationen zuordnen zu können. Im Normalfall verfügen nur diese Staaten über das Gesamtrepertoire an Instrumenten zur Homogenisierung und – je nach Wahrheitsgehalt – Verbreitung oder Kolportage ethnisch-nationaler Symbolkomplexe nach innen und nach außen. Die Kurden gehören zu den Gruppen, die über keinen eigenen Nationalstaat verfügen. Ihre ethnischen Grenzen sind nicht mehr und nicht weniger fluid als die Grenzen anderer Gruppen sich herausgestellt haben, welche von der Weltöffentlichkeit über Jahrzehnte als nationale Einheiten, etwa als Sowjetrussen oder Jugoslawen wahrgenommen worden sind. Ethnizität ist ein Bewußtsein, welches in dem Moment zur Grundlage von Nationalbewegungen werden kann, in dem es beginnt, eine Zielrichtung zu implizieren. Eine kurdische Nationalbewegung setzte als solche erst mit dem zwanzigsten Jahrhundert ein und entwickelt seither unterschiedliche Strömungen. Die Akteure historisch weiter zurückliegender, aus der Innenperspektive als kurdisch betrachteter Aufstände bezogen sich nach dem heutigen Stand der Wissenschaft auf identitäre Aspekte, die das

¹ Das englische *stateless* bezeichnet sowohl im völkerrechtlichen Sinne Staatenlose, also Individuen ohne Staatsangehörigkeit als auch Völker ohne eigenen Staat. Um eine begriffliche Unterscheidung zu gewährleisten, verwende ich im Verlauf dieser Arbeit für letztere Bedeutung den Begriff »staatslos« und analog dazu »Staatslosigkeit«.

inzwischen vorherrschende Verständnis von kurdischer Ethnizität in unterschiedlichem Maße tangieren. Sie als Streben nach der Vereinigung mit anderen Teilen einer bestehenden kurdischen Nation zu interpretieren, ist jedoch im historischen Vergleich keinesfalls außergewöhnlich. Vielmehr ist diese Art der Auslegung einem Instrumentarium zuzuordnen, wie es jede nationale Bewegung zum Einsatz bringt.

Die Kurden sind inzwischen eine der größten zugewanderten Gruppen im westlichen Europa. Verursacht durch umfangreiche Migrationsbewegungen ist eine Diaspora entstanden, deren ethnische Selbstwahrnehmung in den letzten Jahrzehnten bedeutende Entwicklungsprozesse durchlaufen hat. Eine erhebliche Rolle spielen dabei Abhängigkeiten von Situation und Umgebung. Von einer Fremdwahrnehmung durch eine breite internationale Öffentlichkeit kann erst seit einigen Jahren die Rede sein, sie ist immer noch weitgehend undifferenziert und schwankt abhängig vom Kontext pauschalisierend zwischen teilnehmender Sympathie und ablehnender Verurteilung. Aufgrund wachsender Flüchtlingszahlen und der vergleichsweise hohen Geburtenrate nimmt die Anzahl von Kurden in Europa im numerischen Sinne weiter zu. Darüber hinaus wächst sie im sozialpsychologischen Sinn an, weil Gruppen und Individuen ihre kurdische Identität wieder oder neu entdecken. Im Mikrokosmos der Diaspora relativieren sich die Auswirkungen geographischer Trennung und unterschiedlicher gesellschaftlicher Prägung durch verschiedene Staatswesen, eine Horizonterweiterung findet statt. Gleichzeitig formieren sich in der intraethnischen und transethnischen Auseinandersetzung neue Konstellationen und Allianzen, neue Konflikte und Perspektiven.

Damit spiegelt die kurdische Diaspora durchaus eine eigentlich paradox erscheinende Entwicklung der Gegenwart wider: Einerseits vollzieht sich eine Globalisierung in ökonomischer, kultureller und gesellschaftlicher Hinsicht, andererseits ist auf vielen Ebenen eine fortschreitende Diversifizierung von Gesellschaften zu beobachten. Der vordergründigen Öffnung von Grenzen stehen einerseits restriktive Ausschlußverfahren und andererseits ethnisch »zusammengeflochtene« Staaten wie Belgien und die Schweiz sowie etliche zerfallende Nationalstaaten gegenüber. Autochthone und zugewanderte ethnische Minderheiten artikulieren in zunehmendem Maße ihr Bedürfnis nach Selbstbestimmung und Abgrenzung bis hin zur Feindseligkeit. Religiöse, ethnische und regionale Identitäten erleben eine Renaissance.

Kurdische Migranten beziehen sich auf die Begriffe »Nation« und »Volk«, viele antizipieren einen eigenen kurdischen Staat. Im Unterschied zu anderen prominenten Staatslosen erstreckt sich ihre vorgestellte

Heimat über insgesamt vier verschiedene Staaten. Angesichts ubiquitärer Globalisierungsprozesse erscheinen sie vielen Europäern in ihren Bestrebungen zeitgeschichtlich nicht aktuell. Besonders in Europa zeigen ökonomisch im Zentrum stehende Staaten eine Tendenz, den Stellenwert der Institution »Nationalstaat« auf verschiedenen Ebenen allmählich zu überwinden. Die Frage nach der eigenen ethnischen Identität hat in solchen Staaten aus der Perspektive der Dominanz vergleichsweise geringe Bedeutung und scheint sich von selbst zu verstehen. Völker, die nicht über das Instrumentarium eines Staates, geschweige denn über internationalen Einfluß verfügen, haben eine andere Perspektive, die sich auch in der Migration und der sich daraus ergebenden Umbruchsituation auswirkt.

Zielstellung

Die vorliegende Studie hat das Ziel, darzustellen, wie komplex und detailliert Gruppenzugehörigkeit sich auf individueller Ebene gestalten kann. Sie stellt einen Beitrag zur Ethnizitäts – und Migrationsforschung dar, keinesfalls unbeabsichtigt weist sie in Teilen Züge einer traditionellen Ethnographie auf. Der theoretische Zusammenhang wird interdisziplinär aus der Perspektive der Politologie, der Ethnologie und der Soziologie diskutiert. Es werden folgende Fragenkomplexe behandelt:

- Ist der Begriff »Diaspora« auf die kurdische Bevölkerung in Europa insgesamt anwendbar?
- Was ist in der Diaspora unter kurdischer Ethnizität zu verstehen?
- Wie verlaufen Ethnisierungsprozesse kurdischer Migranten und deren Nachkommen, und wie ist der Zusammenhang zwischen Migration und Ethnisierung?
- Warum und unter welchen Umständen betrachten sich in der Diaspora bei nahezu identisch erscheinenden Voraussetzungen manche Individuen als Kurden und andere nicht?
- Inwieweit stehen sprachliche, religiöse, regionale oder andere Loyalitäten in Konkurrenz zu kurdischer Ethnizität in Europa?
- Erfolgt in der Diaspora durch das Aufeinandertreffen kurdischer Migranten mit unterschiedlichem Hintergrund eine intraethnische Integration?
- Wie sind die Zukunftsperspektiven der kurdischen Diaspora in Europa?

Neben kompilatorischen, rein deskriptiven Aspekten, bei denen Teile der vorhandenen Literatur und Forschungsergebnisse hilfreich waren, greift meine Arbeit, anknüpfend an die Vorarbeit von Blaschke (1991)

und Wahlbeck (1997)², den theoretischen Ansatz der Diaspora auf. Hierbei werden die Ethnizitätsdebatte und transnationale Aspekte zwischen Ursprungsstaaten und Residenzstaaten einerseits sowie zwischen den einzelnen europäischen Segmenten andererseits besonders berücksichtigt. Die Arbeit basiert auf einer Langzeitstudie und stützt sich in erster Linie auf die Ergebnisse qualitativer Feldforschung und Befragung. Bereits eine Sondierung kurdischer Außengrenzen in der Diaspora ist problematisch, eine eindeutige Klärung letztendlich nicht möglich. Insofern muß die in der einschlägigen Literatur mit bis zu einer Million Menschen angegebene kurdische Bevölkerung in Westeuropa aus wissenschaftlicher Sicht als unklare Grundgesamtheit betrachtet werden. Für diese Studie wurde daher anhand einer gezielten Stichprobe auf der Basis ethnischer Selbstzuschreibung die fundierte Untersuchung einer kurdischen Kerngruppe in der Diaspora vorgenommen. Siebenundzwanzig in Europa lebende Personen mit klarem ethnischen Bekenntnis und breit gestreuten Sozialdaten wurden in einem Zeitraum von rund zehn Jahren zweimal ausführlich befragt. Zuschreibungskriterien, die zur übergreifenden kurdischen Identität im Widerspruch und zueinander in Konkurrenz stehen könnten, wurde dabei besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Aufgrund der wechselhaften Geschichte, des Fehlens eines eigenen Staates und aufgrund der Zerstreung stand ein reichhaltiges Reservoir potentieller Merkmale zur Verfügung. Die Untersuchung dieser Gruppe stellt das Kernstück der Arbeit dar. Die Verbindung zu einer nach außen hin zunehmend diffusen ethnischen Umgebung wurde durch zusätzliche Datenerhebung hergestellt und, wie bereits erwähnt, durch explorative und deskriptive Forschungsliteratur zu kurdischen Migranten insgesamt ergänzt. Das Literaturverzeichnis enthält eine Bibliographie zu verschiedenen Aspekten kurdischer Migration nach Europa, wie sie, meines Wissens nach, bisher in veröffentlichter Form nicht vorliegt.

Die Arbeit hat nicht zum Ziel, flächendeckend die Anwesenheit aller Kurden in Europa zu dokumentieren oder eine umfassende inhaltliche Analyse sämtlicher bestehender Selbstorganisationen zu erstellen. Darüber hinaus beinhaltet sie auch keinen gezielten Vergleich der relevanten Verhältnisse in den einzelnen europäischen Zielländern kurdischer Migration. Vor dem Hintergrund des theoretischen Konzepts der Diaspora werden diesbezüglich eher die Gemeinsamkeiten als die Unterschiede herausgestellt.

² Das angegebene Erscheinungsdatum bezieht sich auf das unveröffentlichte Manuskript von Wahlbeck. Sein Buch erschien 1999 (siehe Literaturverzeichnis).

Forschungsstand

Theoretischen Raum und Rahmen für die vorliegende Arbeit bietet die Diasporadebatte, deren Grundlage und Bestandteil ein elaboriertes Ethnizitätsverständnis ist.

Zum Thema »Ethnizität« liegt seit Mitte der sechziger Jahre eine überwältigende Fülle an Literatur vor. Der Begriff als solcher wurde von Nathan Glazer und Daniel Moynihan in ihrem 1963 erschienenen Buch »Beyond the Melting Pot« eingeführt. Daraufhin entwickelte sich eine Sichtweise von Ethnizität als inhaltlich über kulturelle Eigenschaften definierte Kategorie. Fredrik Barth stellte diese 1969 mit dem – heute als Standardwerk geltenden – Sammelband »Ethnic Groups and Boundaries« in Frage. Er definierte Ethnizität erstmalig als Zugehörigkeitskategorie, die sich aus Grenzziehungsprozessen in der Interaktion verschiedener Gruppen und ihrem sozialen Handeln ableitet. Seither kreist die Ethnizitätsdebatte im wesentlichen um diese beiden Ansätze. Grundsätzlich ist eine deutliche Polarisierung festzustellen, deren Verlauf häufig etwas eindimensional erfolgt und wissenschaftliche Beiträge jeweils einer Faktion zuordnet, ohne auf den durchaus bestehenden Raum für eine inhaltliche Synthesenfindung einzugehen. Die neuere Debatte weist deutliche Querverbindungen zur modernen Nationalismusforschung auf; insbesondere gilt dies für den Ansatz der »Erfindung von Nationen« und der »Imagination von Gruppen« wie Ernest Gellner (1995 [1983]) und Benedict Anderson (1996 [1983])³ ihn vertreten.

Diaspora bedeutet im Griechischen »Zerstreuung« und wird heute auf Gruppen im begrifflichen Umfeld von Migration, Ethnizität und Nationalismus angewandt. Eine wichtige Rolle bei der Konzeptualisierung des Diasporabegriffes spielt die in den USA publizierte Zeitschrift »Diaspora«. Die 1991 in der ersten Ausgabe von ihrem Herausgeber Khachig Tölölyan und vor allem von William Safran formulierten Definitionen gelten landläufig als grundlegend. Kritisch anknüpfend an Safran erweitert Robin Cohen die Diskussion in seiner 1997 erschienenen Abhandlung »Global Diasporas« in erheblichem Maße. Parallel entwickelte Gabriel Sheffer, insbesondere in seinen Beiträgen von 1993 und 1995, sein Diasporakzept. Im deutschsprachigen Raum ist der 1991 in Österreich erschienene Beitrag von Robert Hettlage hervorzuheben.

Wenngleich zwischen den genannten Autoren nicht unbedingt volle Übereinstimmung besteht, so teilen sie doch die Darstellung einiger

³ Die angegebenen Erscheinungsdaten beziehen sich jeweils auf die von mir benutzte deutsche Übersetzung sowie auf die englische Originalausgabe.

Kernbegriffe. Dazu gehört neben ethnischer Persistenz ein tripolarer Bezugsrahmen, der das Herkunfts- und das Residenzmilieu sowie anderweitig zerstreute Segmente umfaßt. Durch diesen Aspekt besteht eine grundlegende Verbindung zum Thema »Transnationalismus«. Dieser Begriff setzte sich in der Wissenschaft besonders seit der Analyse einer Reihe empirischer Untersuchungen im Hinblick auf die transnationalen Aspekte von Migration durch das Forscherinnenteam Nina Glick Schiller, Linda Basch und Cristina Blanc-Szanton aus dem Jahr 1992 durch.

Als Grundlage für die vorliegende Arbeit hätten neben dem Forschungsstand zu Kurden in Europa theoretisch auch Arbeiten zur ethnischen Identität von Kurden im allgemeinen dienen können. In diese Literatur haben Erkenntnisse der neueren Diasporatheorie sowie der eng damit verknüpften Ethnizitäts- und Nationalismusforschung bisher jedoch kaum oder unzureichend Eingang gefunden, so daß sie mir, von wenigen Ausnahmen abgesehen, als Ausgangspunkt nicht geeignet erschien. Tendenziell wird entweder kulturelle Substanz als objektiver Faktor dargestellt und ihr ein hoher, teilweise sogar ausschließlicher definitorischer Stellenwert beigemessen oder eine auf imaginierter Basis erwachsene, ethnische Identität wird in herabsetzender Weise im Sinne eines ridikülen Produktes nationalistischer Fälscherwerkstätten interpretiert. Kaum ein neuerer Autor ist einem dieser Pole konsequent zuzuordnen, vielmehr werden sie beide teilweise in ein und derselben Arbeit berührt. Hinzu kommt der Umstand, daß Ethnizität sich im Verlauf von Migrationsprozessen verändert und sich somit von den Ausprägungen und Erscheinungsformen in den Herkunftsregion teilweise erheblich unterscheiden kann. Aus diesen Gründen habe ich die vorhandene Literatur, soweit sie die Thematik kurdischer Ethnizität betrifft, zwar berücksichtigt und aufgearbeitet, jedoch nicht fraglos übertragen und meiner Forschung als Ausgangspunkt zugrundegelegt. Ich knüpfe in erster Linie an den Stand der Ethnizitätsforschung an sich und an die forschungsrelevanten Arbeiten zur kurdischen Diaspora an.

Bereits 1982 und 1984 wurden von Adnan Agca⁴ in Form einer Diplomarbeit und von Aso Agace et al. in Form eines Forschungsberichtes zwei Untersuchungen vorgelegt, die beide als empirische Pionierleistungen zu bezeichnen sind und denen – wie ich finde – zu Unrecht bisher kaum Bedeutung beigemessen wurde. Sie bieten jeweils konkrete Fakten zu den Lebensbedingungen kurdischer Arbeitsmigranten in den frühen achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts und gehen teilweise

⁴ Zur Schreibweise türkischer Namen siehe Anhang E.

auf Unterschiede zu vergleichbaren Gruppen ein. Erhard Franz geht in seinem 1986 erschienen Nachschlagewerk auch auf die Kurden in Westeuropa ein und bietet einige interessante Details. In den folgenden Jahren wurden in Deutschland einige Aufsätze zu verschiedenen Aspekten kurdischer Migration nach Europa veröffentlicht. Der Artikel von Blaschke und Ammann (1988) stellte den ersten veröffentlichten Beitrag zur Lage der Kurden aus den verschiedenen Herkunftsstaaten in Deutschland dar, Ismet Chérif Vanly (1988) griff erstmals die Anwesenheit von Kurden in ganz Europa auf, Jochen Blaschke hat das Thema 1991 mit Diasporatheorien in Verbindung gesetzt. Die Kurdische Bibliothek in Brooklyn, New York, eine private Dokumentations- und Forschungseinrichtung (Saeedpour 1992; Center for Research 1993), erläuterte in den darauffolgenden beiden Jahren die Ergebnisse zweier Umfragen, die die politischen Ziele von Diasporakurden auf kollektiver und auf individueller Ebene zu erheben versuchten, Omar Sheikhmous befaßte sich 1993 mit kurdischer Organisation in Europa, Richard Black verglich 1994 die Situation kurdischer und assyrischer Flüchtlinge aus dem Irak in Griechenland, Thomas Brieden legte 1996 eine empirische vergleichende Langzeitstudie zum Import ethnischer Konflikte vor, in der neben anderen Migranten auch aus der Türkei stammende Kurden als Beispiel dienen. Gülistan Gürbey behandelte 1998 unter besonderer Berücksichtigung der PKK-Problematik Perspektiven des Zusammenlebens von Kurden, Türken und Deutschen, Martin van Bruinessen, Verfasser des mittlerweile als Klassiker geltenden Werkes »Agha, Scheich und Staat«, analysierte 1998 den Wandel ethnischer Identitäten türkischer Kurden im Herkunftsland und in Europa. Im gleichen Jahr schließlich veröffentlichte Hamit Bozarslan einen ausgezeichneten Aufsatz zur Entwicklungsgeschichte und zu den Perspektiven kurdischer Migration nach Europa, speziell Frankreich. 1999 erschien ein Aufsatz von Michael Humphrey, in dem er unter dem Eindruck der Reaktionen auf die Festnahme Öcalans eine nicht uninteressante Betrachtung zur sogenannten Opferdiplomatie entwirft und gleichzeitig dem Diasporakonzept und vor allem der Transnationalismusforschung Rechnung trägt. Ebenfalls aus 1999 datiert ein Konferenzbeitrag von Sheikhmous, der unter Berücksichtigung des Diasporabegriffs eine komprimierte und aktuelle Darstellung kurdischer politischer Kultur in Europa liefert. Eva Østergaard-Nielsen untersuchte in ihrem 2000 erschienenen Aufsatz transstaatliche politische Loyalitäten türkischer Staatsangehöriger in verschiedenen westeuropäischen Ländern, wobei sie auf die Existenz kurdischer Organisationen konkret eingeht, möglicherweise differente Strukturen jedoch nicht thematisiert.

Eveline Viehböck legte 1990 eine Dissertation zu linken kurdischen und türkischen Widerstandsorganisationen vor, die einige interessante Aspekte zu kurdischen Migranten in Österreich, insbesondere in Tirol, aufzeigt. Aus der Perspektive Betroffener stellen sich die Arbeiten von Şengül Şenol (1992) und İlhan Kizilhan (1995) dar. Şenol beschreibt engagiert die Situation kurdischer Migranten in Deutschland, und machte das Thema erstmals einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich. Auch Kizilhan präsentiert – offenbar aus persönlicher Erfahrung und Kenntnis – Details zu kurdischem Leben in erheblicher Bandbreite. Grundlegenden Einblick verschafft der 1995 von Johannes Meyer-Ingwersen verfaßte und sehr informative Eintrag in das Lexikon ethnischer Minderheiten, herausgegeben von der Ausländerbeauftragten der Bundesregierung. Hinzu kommt die Anfang der neunziger Jahre erschienene umfangreiche Loseblattsammlung »Kurden im Exil«, herausgegeben vom Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung. In ihr wurden europaweit detaillierte Informationen zu nahezu allen Bereichen kurdischen Lebens zusammengetragen, in der Zwischenzeit mangelt es der Sammlung aber deutlich an Aktualität.

Mir sind sieben auf qualitativer Forschung und zwei auf quantitativer Forschung beruhende neuere Arbeiten unterschiedlicher Qualität zu Themen der kurdischen Diaspora in Europa bekannt. Sie behandeln jeweils spezielle Aspekte von Ethnizität; sechs dieser Arbeiten beziehen sich auf Deutschland, zwei auf Frankreich, eine auf Großbritannien und Finnland.

Als irreführend ist der Titel der Dissertation von Ralf Goldak (1997) zu bezeichnen. Seine Arbeit »Thinking the Kurdish Diaspora in Germany« befaßt sich mit der vom Autor vorab als xenophobisch diagnostizierten Wahrnehmung und politischen Handhabung der kurdischen Diaspora in Deutschland, ohne diese zu definieren oder darzustellen. Die Arbeit weist einen tendenziell philosophischen Bezugsrahmen auf, bietet kaum Informationen zu in Deutschland lebenden Kurden und kommt zu keinem konkreten Ergebnis. Als Nebenaspekt befaßt sich der aus ihrer Dissertation zusammengefaßte Beitrag von Anne Vega (1994) mit kurdischen Migranten in Frankreich, jedoch beschränkt sie sich dabei weitgehend auf Heiratsstrategien und andere familiale Themen eines begrenzten Ausschnitts kurdischer Migranten im Großraum Paris. Chirine Mohseni-Sadjadi widmet sich in ihrer 1999 vorgelegten Dissertation der gesellschaftlichen Integration einer Gruppe ländlicher Flüchtlingsfamilien aus der Bahdinanregion in Irakisch-Kurdistan. Sie konzentriert sich dabei auf die Darstellung, wie sich die Integration in die französische Gesellschaft

in der Wandlung ehemals traditioneller Kleidung manifestiert. Meinolf Berendes erstellte 1997 eine sozialgeographische Untersuchung der Situation kurdischer Familien in Bottrop. Diese Arbeit ist insofern erwähnenswert, als daß sie bisher die einzige ist, die den Versuch unternimmt, die kurdische Bevölkerung einer europäischen Stadt quantitativ zu erfassen und darzustellen. Carsten Borck befaßt sich in seiner 1999 vorgelegten, bisher unveröffentlichten Diplomarbeit mit Prozessen der Stadtaneignung und Stadtwahrnehmung durch kurdische Migranten in Berlin. Von besonderer Relevanz für den hiesigen Forschungszusammenhang erscheinen mir die von ihm betrachteten Aspekte ethnischer Infrastruktur und ethnischer Ausdrucksformen. Svenja Falk stellt in ihrer 1998 veröffentlichten Dissertation die Behauptung auf, daß Ethnizität sich in der sozialen Interaktion zwischen türkischer und kurdischer Minderheit herausbildet, daß es sich um einen Differenzierungsprozeß innerhalb einer Gruppe von Einwanderern handelt (Falk 1998b: 77; 90). Abgesehen davon, daß sie Kurden aus anderen Herkunftsstaaten in ihrer Arbeit kaum berücksichtigt, übersieht sie vollständig den starken Einfluß der soziopolitischen Entwicklung im Herkunftsstaat auf die Migranten aus der Türkei und agiert daher aus meiner Sicht mit einer verfehlten Leitthese. Sie beruft sich in ihrer ansonsten detailreichen und sorgfältig angelegten Arbeit offenbar in erster Linie auf eine schriftliche Befragung kurdischer Vereine, wobei unklar bleibt, warum sie sich auf diese Rechtsform beschränkt. Vereinsnetze versteht sie in der Herausbildung kurdischer Identität als Sozialisationsagenturen. Jedoch gelingt ihr lediglich die Auswertung der Angaben von vierundzwanzig Vereinen, obwohl sie von schätzungsweise einhundertfünfzig kurdischen Organisationen in der Bundesrepublik Deutschland ausgeht (Falk 1998b: 159).

Susanne Schmidt untersucht in ihrer 1998 erschienenen Studie die Selbstbilder und die soziale Lage von Jugendlichen kurdischer Herkunft in Bonn. Im Jahr 2000 schließt sich ihre Studie zur formalen Integration, zur kulturellen Identität und zu den lebensweltlichen Bezügen kurdischer Jugendlicher in Nordrhein-Westfalen an. Diese Untersuchung hebt sich – zusammen mit der von Berendes – durch ihren quantitativen Ansatz von der bisherigen Forschung zu kurdischen Migranten ab. Schmidts Untersuchungen ergeben ein differenziertes Bild verhältnismäßig privilegierter kurdischer Jugendlicher. Es dürfte für *diese* Gruppe auch in anderen europäischen Anwerbeländern erhebliche Repräsentanz aufweisen.

Als besonders aufschlußreich habe ich die Dissertation von Östen Wahlbeck aus dem Jahr 1997 wahrgenommen. Er ging methodisch in ähnlicher Weise vor, wie ich die vorliegende Arbeit seit Mitte der

achtziger Jahre aufgebaut habe. Sein Sample umfaßt fünfzig Personen mit einer Aufenthaltsdauer zwischen einem und zehn Jahren. Er betrachtet die soziale Organisation kurdischer Flüchtlinge aus der Türkei, dem Irak und dem Iran in den Aufnahmeländern Finnland und Großbritannien, wobei er allerdings die spezielle Flüchtlingssituation zum Teil ungerechtfertigt ethnisiert. In fundierter Weise belegt er die Diasporaeigenschaften der kurdischen Flüchtlingsbevölkerung in den betreffenden Ländern, seine Ergebnisse bieten in diesem Bereich ebenfalls wichtige Anknüpfungspunkte an mein eigenes Forschungsprojekt. Seine Arbeit geht insofern an einem anderen Schwerpunkt in die Tiefe, als daß er die Bedeutung der jeweils unterschiedlichen Integrationspolitik beider Länder zumindest für die Anfangsphase des Aufenthalts der untersuchten Gruppe herausstreicht.

Die Darstellung des Forschungsstands macht deutlich, daß bezüglich der Herkunfts- und der Zielregion und des Migrantentyps bisher jeweils Teilaspekte behandelt wurden und eine kontinuierliche, fortschreibende Analyse relevanter politischer und sozialer Entwicklungen der kurdischen Diaspora zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht vorliegt. Auch ist zu beobachten, daß die vorliegenden Arbeiten praktisch keinen Bezug aufeinander nehmen. Ein befriedigendes Bild aus einer gesamtkurdischen Perspektive, wie die Forschung zum Herkunftsgebiet sie durchaus einnimmt, und ein zeitgeschichtlich aktueller gesamteuropäischer Blickwinkel ergeben sich bisher ebenfalls nicht. Der zahlenmäßig in jüngster Zeit stark angewachsene Umfang irakischkurdischer Migranten in Europa, die insgesamt über eine stabile ethnische Identität verfügen und beginnen gesellschaftlich zu partizipieren, ist ein Grund mehr, die kurdische Diaspora in der Gesamtheit ihrer Teilaspekte zu betrachten.

Aufbau

Abgeleitet von der dargestellten Zielstellung ergibt sich folgende Gliederung:

Im Anschluß an diese Einführung wird die methodische Vorgehensweise offengelegt. Die Arbeit baut auf den Ergebnissen qualitativer Erhebungstechniken wie Befragung und Beobachtung, auf der Analyse dokumentarischen Materials sowie auf Literatur- und Quellenstudium auf. Erläutert werden im einzelnen der Zugang zu Informanten, die Auswahl und Beschaffenheit der Stichprobe sowie die zusätzliche umfangreiche Datenerhebung im Feld. Dargelegt wird auch, wie das empirische Datenmaterial ausgewertet wurde und bestimmte Phänomene zueinander in Beziehung gesetzt sind. Ebenfalls behandelt werden Fragen zur Interpretation, zur Präsentation und zur Repräsentativität der Ergebnisse.

Im ersten Kapitel wird mit der Darstellung des Diskurses um das Konzept Diaspora zunächst der theoretische Rahmen aufgezeichnet. Zu diesem Zweck wird ein Überblick über die sozialwissenschaftliche Debatte zu dem Begriff gegeben, wie sie seit Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts besonders im anglo-amerikanischen Raum in denjenigen Disziplinen geführt wird, die sich mit Migration befassen. Besonderes Augenmerk gilt dem Phänomen des Transnationalismus. Da Ethnizität als eine primäre Grundlage zur Bildung von Diaspora gilt, beinhaltet das Kapitel auch eine grundlegende Betrachtung der Debatte um diesen Begriff. Dabei wird besonders das Spannungsfeld zwischen dem traditionellen und dem Barthschen Ansatz berücksichtigt. Diskutiert wird auch die Frage nach der Anwendbarkeit des in der Geschichtswissenschaft verwurzelten imaginativen Konzeptes. Das erste Kapitel richtet sich in erster Linie an ein sozialwissenschaftliches Publikum. Es bietet keine praktischen Bezüge oder Informationen zu kurdischen Migranten.

Das zweite Kapitel befaßt sich mit dem Verständnis der zu untersuchenden Gruppe und der Einordnung ihres Bezuges zur Ursprungsregion und -gesellschaft. Zur Darstellung dieses Hintergrunds gehören notwendigerweise die Eckdaten zu den relevanten Staatswesen, die Betrachtung geschichtlicher und kultureller Hintergründe und anderer als ethnisch wahrgenommener, häufig symbolhafter Merkmale, unabhängig von ihrem teilweise imaginativen Charakter. Da zum Thema Kurdistan seit den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine Fülle wissenschaftlicher, populärwissenschaftlicher und journalistischer Publikationen vorliegt, beschränkt sich die Darstellung auf die wesentlichen Schwerpunkte. Dieses Kapitel kann Interessierten eine Einführung zum Thema Kurdistan bieten; Kurdistanvertraute sind eingeladen, dieses Kapitel nur quertzulesen.

Daran anschließend wird im dritten Kapitel der Kontext kurdischer Migration in europäische Länder behandelt und ein Überblick über die regionale und numerische Verteilung sowie die Lebensbedingungen kurdischer Migranten gegeben. Unter Berücksichtigung der im ersten Kapitel dargestellten Kriterien wird der Nachweis geführt, daß der Diasporabegriff auf die Kurden in Europa nach gegenwärtigem Forschungsstand voll anwendbar ist. In einer allgemeinen Bestandsaufnahme werden Ursachen, Umfang und Besonderheiten einzelner Wanderungswellen, die zu einer hoch differenzierten Zusammensetzung der Gemeinschaft führten, besonders berücksichtigt. Im Vorgriff auf die empirische Untersuchung wird zunächst vordergründig betrachtet, inwieweit eine spezifisch kurdische ethnische Identität, die an den hier beschriebenen Merkmalen anknüpft, im

Rahmen von Migrationsbewegungen nach Europa importiert beziehungsweise entwickelt wurde und für wen sie Gültigkeit besitzt.

Im vierten Kapitel wird eine Definition des Kurdischseins aus der Innenperspektive versucht. Voluntarismus, in teilweise irrationaler Weise angenommene Primordialität sowie Fluidität in Kontextabhängigkeit werden dabei besonders herausgestellt.

Die Entwicklung von Ethnizität auf kollektiver Ebene und dafür mitverantwortliche Faktoren wie Ausgrenzung und Fremdwahrnehmung werden im fünften Kapitel untersucht. Ferner wird betrachtet, inwieweit Migration einen auslösenden Faktor für Ethnisierungsprozesse per se darstellt.

Das sechste Kapitel betrachtet individuelle Ethnisierungsprozesse. Im Mittelpunkt steht dabei die Familie als Institution, welche ein Konglomerat ethnischer Marker und weitläufig islamisch geprägter Wertvorstellungen weitergibt und sich dabei auf endogame Traditionen beruft.

Dynamischem Wandel in der intraethnischen Integration sowie transnationalen und transethnischen Beziehungen, die sich über die Herkunftsregion Kurdistan und die Residenzregion Europa erstrecken, gilt das siebte Kapitel.

Das achte Kapitel befaßt sich mit religiös begründeten Loyalitäten. Es hat seinen Schwerpunkt in der Betrachtung von Aleviten und Yeziden, weil Zugehörigkeit zu diesen beiden Gruppen jeweils hochdifferenzierte Überlappungen zum Kurdischsein ergibt.

Im neunten Kapitel wird die Bedeutung von Sprache als ethnischem Identitätskriterium untersucht. Präsenz und Prozesse der Reaktivierung und Vereinheitlichung des Kurmancî als Lingua franca der Diaspora werden dabei besonders berücksichtigt.

Im zehnten Kapitel wird auf politische Vorstellungen und den Grad der Politisierung ethnischen Ausdrucks, insbesondere ihre jeweilige Bedeutung im Alltag, eingegangen. Ideologische Inhalte der in der Diaspora bedeutenden politischen Organisationen werden umrissen, und angesichts bestehender Konflikte wird der Frage nach ihrem tatsächlichen Stellenwert nachgegangen.

Das elfte Kapitel betrachtet Zukunftsperspektiven der kurdischen Diaspora. Hier werden Verbleibeabsichten, der Heimatbegriff und die Bereitschaft zur Annahme europäischer Staatsangehörigkeiten untersucht.

In der Schlußbetrachtung wird insgesamt noch einmal der Rückbezug zu den Kernfragen der Arbeit hergestellt und die Ergebnisse werden zusammengefaßt.

Der verwendete Interviewleitfaden, eine Aufstellung von Angaben zu den Respondenten, Erklärungen zu den Pseudonymen, eine Liste befragter und anderweitig in die Feldforschung einbezogener Institutionen sowie technische Fragen zur Schreibweise und zur Aussprache finden sich im Anhang.

Ich habe mich in dieser Arbeit bemüht, weitgehend geschlechtsneutrale Bezeichnungen zu verwenden, ein Überwiegen – im grammatikalischen Sinne – männlicher Bezeichnungen soll keinesfalls eine geschlechtsspezifische Ausgrenzung zum Nachteil weiblicher Akteure ausdrücken. Meine Stichprobe setzt sich je zur Hälfte aus Frauen und Männern zusammen, darüber hinaus habe ich spezielle Betrachtungen zur Situation kurdischer Frauen nicht angestellt, obwohl etliche – gewöhnlich männliche – Autoren die Rolle und Stellung kurdischer Frauen im Vergleich zu andern ethnischen Gruppen im Mittleren Osten als frei und gleichberechtigt schildern. Unter den kurdischen Frauen, die ich kennengelernt habe, gibt es viele, die anderer Meinung sind. Ich denke, diese Frage wäre ein Thema für eine vergleichende, empirische Untersuchung beispielsweise auf dem Gebiet der Frauenforschung, einem Forschungsbereich, dessen Existenz sicher nicht Rechnung getragen wird, indem in Darstellungen ein »Frauenkapitel« erarbeitet wird, ohne daß analog ein spezielles »Männerkapitel« vorkommt. Von einer solchen Gliederung habe ich abgesehen, da sonst der vollkommen verfehlt Eindruck entstehen könnte, Aspekte des täglichen Lebens betreffen grundsätzlich nur Männer und würden auch nur von diesen geprägt und umgekehrt.

Methode

Die vorliegende Arbeit baut auf den Ergebnissen von Befragungen, Beobachtungen, der Analyse dokumentarischen Materials und Literaturstudium auf. Im folgenden wird die methodische Vorgehensweise dargestellt. Insbesondere für die Legitimation des Resultates der qualitativen Untersuchung, aber auch für die Untermauerung des Gesamtergebnisses ist dies unerlässlich.⁵

Die wenigen empirischen Forschungsarbeiten zum hier untersuchten Thema beinhalten keine quantitative Grundlagenforschung. Qualitative Forschung (siehe Einführung) behandelt jeweils nur Teilaspekte und/oder ist nicht aktuell, Anspruch auf Repräsentativität erhebt sie nicht oder nur in begrenztem Rahmen. Aufgrund dieser Quellenlage erschien ein empirischer Ansatz naheliegend. Bei der Entscheidung für eine qualitative Herangehensweise spielten Fragen der Machbarkeit, aber auch Überlegungen zur Eignung von Erhebungsverfahren und der Qualität ihrer Ergebnisse eine Rolle. Mit den Qualitätsstandards, wie sie in der klassischen Variante quantifizierender Sozialforschung angenommen werden, sind die hier vorgestellten Methoden inhaltlich nicht zu vergleichen. Eine quantitative Erhebung⁶ wäre zum einen für eine Einzelperson nicht zu leisten gewesen, andererseits erschien mir ein lineares Prozedere mit Modellbildung, Aufstellung von Hypothesen und deren Bestätigung (vgl. Flick 1998: 56f.) nicht geeignet. Das Forschungsinteresse galt gesellschaftlicher Alltagsrealität, sozialen Praktiken und Beziehungen sowie identitären Prozessen, die mit quantitativen Methoden meines Erachtens nicht zu dokumentieren sind. Zudem ist gegenüber der Anwendung dieser ansonsten vielleicht bewährten Methoden in einen interkulturellen Forschungskontext Skepsis angesagt (vgl. Lentz 1992: 317). Qualitative Methoden hingegen, die Forschungsfeld und -gegenstand gegenüber theoretischen

⁵ Als besonders hilfreich für methodologische Überlegungen, insbesondere im Umgang mit empirischem Material, erwies sich die Arbeit von Flick (1998) und eine seit 1988 jährlich herausgegebene Reihe von Burgess, welche die interdisziplinäre Diskussion qualitativer Methodologie zum Inhalt hat.

⁶ Zu Kurden in europäischen Ländern sind die weiter oben bereits erwähnten Erhebungen von Berendes (1997) und von Schmidt (2000) die einzigen mir bekannten, auf quantitativen Methoden beruhenden Arbeiten.

Annahmen stärker in den Vordergrund stellen (Flick 1998: 57), erschienen mir insbesondere geeignet, Problemen des Mißtrauens und der hochdifferenzierten, sozial heterogenen Zusammensetzung der zu untersuchenden Gruppe zu begegnen.

Untersuchung einer Stichprobe

Den Kern der Feldforschung zu dieser Arbeit bildet die Untersuchung einer gezielten, strategischen Stichprobe über einen Zeitraum von rund zehn Jahren. Als zentrales Instrument wählte ich die Befragung in Form von standardisierten Interviews mit offener Fragestellung (vgl. Bureau of Applied Social Research 1972a: 144f.). Eine schriftliche Befragung kam aufgrund sprachlicher und anderer kommunikativer Hindernisse nicht in Frage. Auch hätte sie der komplexen und häufig von Emotionen geprägten Thematik nicht Rechnung tragen können und Nachfragen ausgeschlossen (vgl. Sellitz et al. 1972, Bd. 2: 15ff., 23f.).

Zwischen 1986 und 1990 wurden mit siebenundzwanzig Männern und Frauen narrative Tiefeninterviews nach einem speziell entwickelten Gesprächsleitfaden geführt und aufgezeichnet. Ausgangsbasis und Problemorientierung des Gesprächsleitfadens (siehe Anhang A) stellten durch Literaturstudium und Beobachtung wahrgenommene Realitäten, Erkenntnisse und die sich daraus ergebende Fragestellung dar. Der Leitfaden sollte flexibel und nicht zu lang gestaltet sein. Er wurde im Feld vorab entwickelt und unter anderem in Diskussionen mit den Respondenten und Experten überprüft. Die Formulierung und Reihenfolge der Fragen wurde flexibel gehandhabt und der individuellen Gesprächssituation angepaßt.

Um über einen längeren Zeitraum einen gezielten Vergleich zu ermöglichen, wurden zwischen 1997 und 1999 erneut Interviews mit denselben Personen geführt. Lediglich in einem Fall gelang es mir trotz erheblichen Aufwands nicht, eine Respondentin wieder ausfindig zu machen. Bei der zum Teil auch numerischen Auswertung mußte ich sie demnach vernachlässigen. Für die zweite Runde von Interviews wurde der Leitfaden geringfügig erweitert. Zusätzlich wurde nach der individuellen Nutzung kurdischer Medien gefragt, da sich in der Zwischenzeit die Angebotspalette in erheblichem Maße erweitert hatte. Hinzu kamen auch Fragen nach der persönlichen Einschätzung von Veränderungen in der ethnischen Eigenwahrnehmung der Befragten sowie jeweils subjektiv erlebte Veränderungen der kurdischen Diasporabevölkerung insgesamt (siehe Anhang A).

Den Ort der Befragung ließ ich im Normalfall von den Respondenten bestimmen; gewöhnlich wählten sie dabei ihr Zuhause, selten fanden

Befragungen bei mir zu Hause statt. In einzelnen Fällen wurden Restaurants oder andere öffentliche – meist kurdische – Einrichtungen gewählt. Die Interviews wurden in den jeweils zur Verfügung stehenden Sprachen geführt: Dies waren Deutsch, Englisch und Kurdisch; in einzelnen Fällen wurden Laienübersetzer in Anspruch genommen. Gespräche wurden überwiegend auf Band gesprochen, selten – wenn eine Tonbandaufnahme nicht erwünscht war – vor Ort schriftlich fixiert. Die Transkripte ihrer Aussagen wurden einzelnen Respondenten auf eigenen Wunsch zum Nachlesen zur Verfügung gestellt. Dies geschah jedoch nie in engem zeitlichen Zusammenhang mit, oder gar im Rahmen der zweiten Befragung, da sonst eine inhaltliche Beeinflussung zu befürchten gewesen wäre. Es gab insgesamt keine wesentlichen Korrekturwünsche.

Da Befragungen soziales Handeln nicht erfassen können, habe ich als komplementäres Erhebungsverfahren die teilnehmende Beobachtung eingesetzt. Teilweise hatte dieses Instrument Kontrollcharakter, wenn zum Beispiel Angaben eher dem Wunsch der Betroffenen als der Realität entsprachen. Zu einem Teil der Gesprächspartnerinnen und -partner hatte ich während der zehn Jahre zwischen den beiden Interviews kontinuierlich Kontakt und konnte dadurch zusätzlich Beobachtungen festhalten. Häufig wurden Familienangehörige oder Freunde und Bekannte von Befragten in die Interviews einbezogen oder es wurden mit ihnen zusätzlich informelle Gespräche geführt und wie zu den Respondenten selbst – wo möglich – der Kontakt gepflegt. Dies erwies sich zur Vertiefung und Erweiterung von Einzelaspekten als sehr nützlich.

Auswahl der Teilnehmenden

Angeichts einer zunehmend differenzierten Debatte zur Diversifizierung kurdischer Ethnizität, wie sie insbesondere van Bruinessen (1992 und 1996) aufgeworfen hat, kam als Grundlage für die Auswahl eines Samples nur die ethnische Selbstzuschreibung⁷ in Frage.

Anfängliche Überlegungen, über politische Positionseliten aussagefähige Daten zu erhalten, verwarf ich relativ schnell, da dieser Ansatz verschiedene Probleme deutlich machte. Die Legitimation potentieller Repräsentanten war häufig ungeklärt, ich begegnete während der gesamten Feldforschung einer Reihe von mehr oder weniger selbst ernannten Vertretern kurdischer Interessen. Aussagen politischer Funktionsträger

⁷ Der in den USA übliche Begriff »*ethnic choice*«, der auf das Sample anwendbar ist, läßt sich vor dem Hintergrund einer Auswahlmöglichkeit oder bestehender Optionen (vgl. Waters 1990) in etwa mit »ethnischem Bekenntnis« übersetzen.

erschieden mir häufig stark von Erwartungsdruck und Wunschvorstellungen geprägt und entsprachen oft nicht der sozialen Wirklichkeit. Persönliche Anschauungen und mandatsbedingte Zwänge vermischten sich.⁸ Zudem erschien mir kurdische Politik, insbesondere Parteipolitik, überwiegend auf die jeweilige Herkunftsregion fixiert – ein Eindruck, der sich im Verlauf der Untersuchung bestätigen sollte.

Während des Untersuchungszeitraumes kam es zu mehreren politisch motivierten Attentaten und dem Verbot der PKK in Deutschland und Frankreich (siehe Kapitel 2, Iran und Kapitel 3, Organisationen)⁹. Vor diesem Hintergrund erhielt die Wahrung der Anonymität politisch exponierter Kurden zusätzliche Brisanz. Bestimmte nicht anonymisierte politische Aussagen hätten ab diesem Zeitpunkt ohnehin nicht mehr verwendet werden können, ohne die Betroffenen rechtlich übermäßig zu gefährden. Andererseits wäre die Verwendung derart gewonnenen Datenmaterials ohne die Dokumentation politischer Zuordnung – auch individueller Funktionsträger – wissenschaftlich irrelevant.

Aufgrund der wenigen explorativen oder deskriptiven Untersuchungen zu der in der einschlägigen Literatur mit bis zu einer Million Menschen angegebenen kurdischen Diaspora in Westeuropa, die etwa deren ethnische Selbstzuschreibung belegen könnten, muß diese Diaspora aus wissenschaftlicher Sicht als eine unklare Grundgesamtheit betrachtet werden. Als gesichert kann lediglich gelten, daß eine Gruppe unbekannter Größe sich primär und explizit als kurdisch betrachtet und bezeichnet (vgl. Bruinessen 1994: 13). Dieses Merkmal war mir aufgrund von Erfahrung bekannt. Zahlenangaben zu dieser Gruppe erscheinen mir noch weniger sinnvoll als Zahlenangaben zu einer sogenannten kurdischen Diasporabevölkerung überhaupt. Trotz persönlichen Widerstrebens möchte ich jedoch dem allgemeinen Bedürfnis folgen, eine wenigstens ungefähre Vorstellung vom Umfang dieser sozusagen bekennenden Kurden zu geben. Ausgehend von der Anzahl von Teilnehmenden an kurdischen Veranstaltungen und Kundgebungen, der stark angestiegenen Zuwanderung irakischer Kurden mit stabilem ethnischen Bewußtsein und anderen Erfahrungswerten, schätze ich den zahlenmäßigen Umfang dieser Gruppe

⁸ Zur Illustration dient die folgende Aussage eines ehemaligen Funktionärs: »Als politischer Mandatsträger hast du eine bestimmte Identität und das mußst du auch, sonst könntest du es nicht sein. Wenn das nicht mehr der Fall ist, dann wird dir vieles Kurdische egal und du kannst sogar mal darauf schimpfen.«

⁹ Verweise ohne weitere Angaben beziehen sich immer auf Kapitel der vorliegenden Arbeit.

in der Diaspora mit Zurückhaltung auf etwa eine Viertel Million, womöglich liegt er jedoch weit höher.

Teilnehmende an der Stichprobe sollten einerseits helfen, diese Gruppe zu definieren, andererseits mußte außer Zweifel stehen, daß sie der relevanten Gruppe auch angehören, wobei es wiederum galt, einen Reeffekt aufgrund der Fragestellung zu vermeiden und den Respondenten ihr Kurdischsein womöglich »einzureden« oder auch »auszureden«. Diesen Widerspruch konnte ich nur lösen, indem ich für die Stichprobe nur Personen wählte, die das mir bekannte Merkmal aufwiesen und zudem aufgrund ihres öffentlichen Engagements erwarten ließen, daß ihr Kurdischsein vom Kontext weitgehend unabhängig und nicht etwa nur für das private Umfeld Gültigkeit besaß. Das zentrale Kriterium wurde dann im Rahmen der eigentlichen Befragung noch einmal abgefragt. Darüber hinaus setzte ich als Auswahlkriterium ein Minimum von drei Jahren Aufenthaltsdauer in einem europäischen Staat an, um so einem der Grundzüge des Diasporakonzeptes Rechnung tragen zu können.

Alle Respondenten kontaktierte ich zunächst mehr oder weniger nach dem Zufallsprinzip auf öffentlichen kurdischen Veranstaltungen unterschiedlicher Gruppierungen. Die Auswahlstrategie für die Stichprobe trug im Anfangsstadium Züge der sogenannten Schneeballtechnik; insgesamt handelte es sich aber um eine strategische und gezielte Auswahl.¹⁰ Voraussetzung war auch eine uneingeschränkte Bereitschaft potentieller Respondenten, an der Befragung teilzunehmen. Weder bei der ersten noch bei der zweiten Runde lehnten von mir angesprochene Personen die Befragung ab. Erwähnenswert ist, daß ich keiner Ablehnung, teilweise jedoch deutlichen Ängsten begegnete.¹¹ Insgesamt kamen allerdings viel mehr Interessenten in Eigeninitiative auf mich zu, als ich für die Stichprobe zahlenmäßig hätte berücksichtigen können.

Je weiter die Untersuchung fortschritt, desto mehr folgte die Auswahl insofern einer Systematik, als daß die Zusammensetzung des Samples demographisch in groben Zügen der angenommenen Zusammensetzung

¹⁰ Grundvoraussetzung bei der gezielten Stichprobe ist, daß man mit gutem Urteilsvermögen und einem angemessenen Verfahren entsprechende Fälle aussuchen kann, die den gestellten Anforderungen genügen. Bei der Auswahl von Fällen, die man hinsichtlich der zu untersuchenden Grundgesamtheit für typisch hält, geht man davon aus, daß Fehler in der Auswahl sich gegenseitig aufheben (Selltiz et al. 1972, Bd. 2: 338).

¹¹ In diesem Zusammenhang sei nur eine Episode erwähnt: Eine Gesprächspartnerin traf ich auf ihren Wunsch hin in einem Restaurant. Als sie an einem Nebentisch einen türkischen Bekannten entdeckte, entwickelte sie ob der ethnischen Thematik unseres Gesprächs derartige Ängste, belauscht zu werden, daß sie darum bat, das Gespräch auf die Damentoilette zu verlegen.

der Population in der Diaspora entsprechen sollte. Im Sinne einer Quotenauswahl suchte ich also zum Ende der ersten Runde hin gezielt nach Respondenten, die bestimmte Merkmale in bezug auf Geschlecht, Alter, Bildung, Aufenthaltsdauer, soziale und regionale Herkunft aufwiesen. Eine breite Streuung erschien mir wichtig, da anzunehmen war, daß diesbezügliche Unterschiede Auswirkungen auf die Komplexität der Selbstzuschreibung haben.

Beschreibung der Stichprobe

Die interviewten Personen, dreizehn Frauen und vierzehn Männer, waren zum Zeitpunkt des jeweils ersten Gesprächs zwischen neunzehn und fünfzig, beim zweiten Gespräch zwischen achtundzwanzig und zweiundsechzig Jahre alt.¹² Sie selbst beziehungsweise ihre Familien stammen aus Dörfern und Städten im Irak, in der Türkei, in Syrien und im Iran; manche nannten eine bestimmte Stammeszugehörigkeit. Sie leben in Dänemark, Deutschland, den Niederlanden, Schweden und Großbritannien. Sechs von ihnen haben darüber hinaus über einen Zeitraum von mehreren Jahren in einem zweiten europäischen Land gelebt. Dabei handelt es sich um Frankreich, Polen, Rumänien und Spanien. Die jeweilige Aufenthaltsdauer in Europa betrug zum Zeitpunkt der ersten Runde von Interviews zwischen drei und vierundzwanzig, bei der zweiten Runde zwischen vierzehn und vierunddreißig Jahre. Die Respondenten waren zum Zeitpunkt ihrer Migration zwischen zwei und siebenundvierzig Jahre alt und zwischen 1964 und 1983 als Arbeitsmigranten, Stipendiaten oder Flüchtlinge zugewandert oder in der zweiten Einwanderergeneration in Europa aufgewachsen. Die Stichprobe umfaßt Studenten, Arbeiter, Angestellte, Selbständige und Rentner. Die Respondenten sind oder waren beruflich in unterschiedlichen Bereichen ausgebildet und/oder tätig. Dies sind Industrie, Handwerk, Familienarbeit, Pädagogik, Wissenschaft, Sozialarbeit, Verwaltung, Kunst, Gastronomie und Militär. Sie sprechen muttersprachlich verschiedene iranisch-kurdische Idiome wie Kurmancî, Soranî, Zazaki, Feili oder Türkisch. Sie entstammen hanefitisch- und schafitisch-sunnitischen, alevitischen und yezidischen Familien. Sie standen oder stehen den folgenden kurdischen, politischen Parteien und Organisationen mehr oder minder nahe: Hadep, KDP-Irak, KDP-Syrien, Komala, PKK,

¹² Eine detaillierte Auflistung der Sozialdaten der einzelnen Respondenten findet sich im Anhang B.

PSK/Komkar, PUK, und Rizgari.¹³ In Einzelfällen handelte es sich zum Zeitpunkt des ersten Gesprächs um – in kurdischen Zusammenhängen – relativ exponierte Persönlichkeiten, in anderen Fällen um Menschen, die nirgendwo besonders in Erscheinung traten. In manchen Fällen hatte sich die Position in der Öffentlichkeit beim zweiten Gespräch stark verändert, teilweise ins Gegenteil verkehrt.

Für eine Auswertung der Beziehungen aller sozialen Kriterien untereinander war die Auswahl zu heterogen und zu klein. Diese Beziehungen wurden nur dokumentiert, wenn bestimmte Äußerungen deutlich überwiegend von einer bestimmten sozialen Gruppierung getätigt wurden oder in einzelnen Fällen, wenn zwei Kriterien auffallend oft zusammentrafen. Dadurch konnten bestimmte Tendenzen herausgearbeitet werden, die in der Frage nach der ethnischen Identität eine Rolle spielen können.

Repräsentativität

Wie sich im ersten Kapitel gezeigt hat, sind die Begriffe der Ethnizität und der Diaspora aufgrund ihrer Variabilität keine ausreichend geeigneten Kriterien, um eine Grundgesamtheit festzulegen. Im zweiten und im dritten Kapitel ist deutlich geworden, daß dies für kurdische Zusammenhänge in besonderem Maße gelten muß. Ohne definierbare Grundgesamtheit wäre die Frage nach Repräsentativität jedoch müßig. Die Definition einer Grundgesamtheit über das Kriterium der ethnischen Selbstzuschreibung bietet methodisch zumindest insofern einen Ausweg, als daß Repräsentativität für eine Art Kerngruppe zu erreichen ist, die in jeder Hinsicht als Ausgangsbasis dienen kann.¹⁴

¹³ Die hier aufgeführten, im Deutschen gängigen Abkürzungen stehen für die jeweils vollständige, hier kursiv gesetzte Bezeichnung in unterschiedlichen Sprachen. Daran anschließend ist gegebenenfalls die jeweilige deutsche Übersetzung und der Staat oder die Region, die jeweils als Hauptaktionsradius dienen aufgeführt:

Hadep, *Halkın Demokrasi Partisi*, Partei der Demokratie des Volkes (Türkei);

KDP-Irak, *Kurdistan Democratic Party – Iraq*, Demokratische Partei Kurdistans (Irak);

KDP-Syrien, *Kurdische Demokratische Partei – Syrien*, Partîya Dêmokratê Kurd li Sûriye (Syrien);

Komala, *Komalay Kurdistan*, Kurdistan-Komitee (Iran);

Rizgarî, Freiheit (Türkei);

PKK, *Partîya Karkerên Kurdistan*, Arbeiterpartei Kurdistans (Türkei);

PSK/Komkar, *Partiya Sosyalista Kurdistan/Yekitiya Komelên Kurdistan*, Sozialistische Partei Kurdistans/Verband der Vereine aus Kurdistan e. V. (Türkei/Europa);

PUK, *Patriotische Union Kurdistans* (Irak).

Zu politischen Parteien siehe auch Kapitel 10.

¹⁴ Vgl. hierzu Bruinessen 1994: 13.

Für eine solche Gruppe erhebt die Stichprobe Anspruch auf eine gewisse Repräsentativität. Das bedeutet jedoch keinesfalls, daß ich die aus ihr gewonnenen Ergebnisse als Strategie zur Verallgemeinerung verstehe. Letzteres ist insbesondere deshalb zu unterstreichen, als daß die Vorgehensweise bei der Auswahl der Respondenten in der Zwischenzeit Neuzugewanderte und in Europa Herangewachsene – beides durchaus relevante Gruppen – von der Stichprobe ausschließt. Die befragten Personen des Samples decken nichts desto trotz den Großteil von mir insgesamt beobachteter und in der Literatur beschriebener Phänomene und Aspekte ab und gewährleisten somit in den relevanten Zusammenhängen in bezug auf bestimmte Gegebenheiten Realität. In mancher Hinsicht sind sie Prototypen, sehr häufig geben sie die Mehrheitsmeinung wider. Ihre Aussagen und Biographien spiegeln in ihrer Gesamtheit auf jeden Fall das vorhandene Spektrum an kurdischer Alltagsrealität in der Diaspora weitgehend wider und sind dadurch geeignet, Zusammenhänge und Entwicklungsprozesse zu belegen und zu illustrieren.

Die fundierte Darstellung einer Art kurdischer Kerngruppe läßt trotz allem etliche Fragen offen. Die Verbindung zu einer nach außen hin zunehmend diffusen, ethnischen Umgebung herzustellen, ist schwierig. Teilweise vollzieht sich ein gleitender Übergang in diese Umgebung; ihr kann und soll das Kurdischsein – etwa aufgrund nicht durchgängiger ethnischer Selbstzuschreibung – nicht pauschal abgesprochen werden.

Beobachtung und Expertengespräche

Die Untersuchung wurde durch zusätzliche Datenerhebung umfangreich ergänzt. Dies diente der Erweiterung und Vertiefung des durch die Stichprobe gewonnenen Materials. Neben Beobachtungen und Expertengesprächen, die inhaltlich die Stichprobe flankierten, erschien es mir nötig, Jugendliche¹⁵ und Neuzugewanderte der neunziger Jahre miteinzubeziehen, die, wie weiter oben bereits erwähnt, aufgrund der Methodik des Auswahlverfahrens in die Stichprobe keinen Eingang gefunden hatten. Migrantinnen, die aufgrund ihrer Vorfahren, ihres familiären oder sprachlichen Hintergrunds theoretisch die Möglichkeit hätten, sich kurdisch zu definieren, sich aber über andere ethnische, politische, religiöse oder sonstige Zusammenhänge äußerten, blieben aus der Kernuntersuchung bewußt ausgeklammert. Da solche sozusagen potentiellen Kurden in der

¹⁵ Meyer-Ingwersen (1995: 327) geht von 180000 kurdischen Kindern und Jugendlichen allein in Deutschland aus, davon 120000 in schulpflichtigem Alter. Zu kurdischen Jugendlichen in der Diaspora siehe Schmidt 1998 und Schmidt 2000.

öffentlichen Diskussion aber als Bestandteil der Diasporagruppe gelten, wurden auch sie anderweitig in die Feldforschung einbezogen, indem sie beobachtet und befragt wurden. Dadurch wurde die Untersuchung durch weitere Daten zu den Dimensionen ethnisch-kurdischer Identität ergänzt. Die Aussagekraft der Feststellung bestimmter Konstellationen und Muster konnte durch eine Kombination verschiedener Methoden überprüft werden. Von der Anwendung mehrerer Techniken versprach ich mir die Kompensation von Stärken und Schwächen einzelner Methoden und einen gewissen Kontrolleffekt. Daher brachte ich in diesem Umfeld die in der empirischen Sozialforschung grundlegenden Instrumente der Datenerhebung in Form von unstrukturierter mündlicher Befragung und teilnehmender und nicht teilnehmender Beobachtung zum Einsatz.

Die Technik der teilnehmenden Beobachtung verstehe ich als systematische Erhebungstechnik und nicht als Alibi für fehlende Quellen. Ich halte diese Methode jedoch nur in überschaubaren *settings* für geeignet. Daher wäre sie mir als alleiniges Instrument nicht ausreichend gewesen. Strukturierte Beobachtung erfolgte in offener, zum Teil aber auch in verdeckter, teilnehmender Form (Selltiz et al. 1972, Bd. 1: 237ff.; Spradley 1980: 58ff.). In vielen Situationen hatte ich aufgrund persönlicher Voraussetzungen die Möglichkeit, Beobachtungen anzustellen, ohne als Forscherin in Erscheinung zu treten und entsprach damit der Technik der *complete participation* (Spradley 1980: 61).

Durch Teilnahme an zahlreichen kulturellen, politischen, wissenschaftlichen und privaten kurdischen Veranstaltungen in verschiedenen europäischen Ländern habe ich auf diese Weise umfangreiches Datenmaterial gesammelt. Hinzu kamen formelle und informelle Gespräche mit Vertretern von Behörden und Regierungsstellen, Kirchen, Wohlfahrtsverbänden und anderen Nicht-Regierungsorganisationen, Vertretern von kurdischen Organisationen und Institutionen (siehe Anhang D) sowie Vertretern von Migrantenverbänden, Gespräche mit Migrationsspezialisten, Experten der kurdischen Thematik, anderen qualifizierten Informanten¹⁶ sowie zahllosen Einzelpersonen. In manchen Fällen hatte ich zu

¹⁶ Den Begriff »Informanten« verwende ich als Oberbegriff für a) Respondenten bezogen auf die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Stichprobe sowie b) Experten im Sinne eines aufgrund ihrer vermuteten Kompetenz ausgewählten Personenkreises, von denen wegen ihrer gesellschaftlichen Stellung oder auch entsprechender Erfahrung und spezifischen Einblicks qualifizierte und relevante Informationen zu erwarten waren. Dazu gehörten Männer und Frauen, die in verschiedenen europäischen Ländern beispielsweise als Dolmetscher oder Sprachmittler für kurdische Migranten, als Organisatoren kurdischer Veranstaltungen oder Lehrer im muttersprachlichen Kurdischunterricht tätig waren.

Informanten bereits vor ihrer Migration Kontakt oder Gelegenheit, sie während eines Aufenthaltes in ihren jeweiligen Heimatländern zu erleben. Bei Institutionen stellte ich mich mit meinem Vorhaben vor und stieß gewöhnlich auf großes Interesse, es gab keinerlei nennenswerte Probleme beim Zugang zu gewünschten Informationen.

Bei der Auswertung von schriftlichem Material habe ich neben wissenschaftlicher Literatur auch auf Presseberichte und anderes journalistisches Material, auf häufig von Privatpersonen oder Selbsthilfeinitiativen verlegte, sogenannte graue Literatur sowie auf Lebensberichte, narrative und spezifische Interviews zurückgegriffen, sofern sie in themenrelevanten Zusammenhängen dokumentiert waren. Ich stimme mit Wahlbeck (1997: 59) überein, daß die Auswertung von Publikationen kurdischer Organisationen wenig verwertbares Material zur Diaspora erbringt.

Auswertung, Interpretation und Präsentation

Die Forschung wurde nicht in die klassischen Zeitabläufe Feld- und anschließend Auswertungsphase unterteilt, beides verlief parallel. Sonst wäre das Projekt aufgrund der Fülle an Notizen und Transkripten unweigerlich gescheitert. In der Literatur zur Methodik wird gerade bei qualitativer Forschung immer wieder vor der Versuchung gewarnt, zuviel Datenmaterial anzuhäufen (vgl. Flick 1998; Schuller 1988: 70). Dem zu widerstehen hatte ich vor allem in der Anfangsphase erhebliche Probleme.

Zunächst wurden die formalen Interviews vollständig, alle anderen mitgeschnittenen Gespräche teilweise transkribiert; Wiederholungen, Ausschweifungen und sprachliche Schwächen wurden bereinigt. Gegebenenfalls erfolgte eine Übersetzung ins Deutsche. Gesprächsinhalte wurden nicht Satz für Satz festgehalten, wenn wirklich irrelevante, deutlich abschweifende, sich wiederholende oder extrem exotische, offensichtlich untypische Aussagen getroffen wurden. Auch Informationen, die die Anonymität gefährdeten, ohne für die Problemstellung von erheblicher Relevanz zu sein, wurden weggelassen. Aufgenommen wurden neben den abgefragten Themenkomplexen auch Aussagen, die spontan getroffen wurden, insbesondere wenn ein bedeutsamer Teil der Respondenten bestimmte Punkte von sich aus thematisierte.

Dann erfolgte das *cut and paste*, die Zerlegung und Neuzusammensetzung des per Befragung gewonnenen Materials, der mittels Beobachtung erstellten Feldnotizen und der aus der Literatur gewonnenen Primärdaten. Die Analyse bedeutete im wesentlichen das Durcharbeiten des gesamten Materials mit dem Ziel, Muster und Bedeutungen zu dokumentieren

sowie Veränderungen zu ermitteln. Ausgehend von der Struktur des Gesprächsleitfadens und der zugrundeliegenden Fragestellung beinhaltete sie das Sortieren von Informationen und das fortschreitende Zuordnen zu sich herauskristallisierenden Strukturen – ein äußerst spannender Prozeß. Ergebnisse wurden bestimmten Themenkomplexen zugeordnet und in Zusammenhang gebracht, Erfahrungen und soziale Situationen versucht, in Verbindung zu bringen. So oft es möglich war, wurden Vergleiche mit anderen Gruppen angestellt sowie Abweichungen und deren mögliche Gründe festgehalten (vgl. Padilla 1994: 273 ff.). Ohne Anspruch auf unbedingte Signifikanz der Ergebnisse zu erheben, wurde das aus der Stichprobe stammende Material teilweise quantifiziert. Dazu wurde keine spezielle Software zur Analyse empirischer Daten verwendet, sondern mit Hilfe eines gängigen Textverarbeitungsprogrammes gearbeitet (vgl. Stanley & Temple 1995). Ein Abgleich mit den Ergebnissen anderer empirischer Arbeiten zu jeweils vergleichbaren Einzelaspekten des Themas wurde vorgenommen, wo es sinnvoll erschien.

Die Präsentation ist zur Illustration durch Beispiele häufig mit eingerückten wörtlichen Zitaten von Teilnehmenden der Stichprobe, teilweise mit Zitaten anderer Informanten oder Passagen aus meinen Feldaufzeichnungen und in Ausnahmefällen mit Beispielen aus anderen Untersuchungen angereichert. Für die Respondenten wurden hierbei Pseudonyme verwendet. Dabei habe ich mich bemüht, je nach Ursprungsstaat¹⁷ den sprachlichen Hintergrund der Familiennamen wiederzugeben. Hingegen habe ich aus reiner Sympathie kurdische Vornamen aus verschiedenen Regionen gewählt, obwohl dies nicht die Realität widerspiegelt (siehe Anhang C). Zusätzlich habe ich teilweise Daten wie das Alter, die berufliche Tätigkeit sowie die Aufenthaltsdauer im Residenzstaat der Respondenten zum Zeitpunkt des jeweiligen Gesprächs angegeben. Der Residenzstaat selbst ist im Interesse der Wahrung von Anonymität nur angegeben, wenn es auf die Aussage offenkundig Einfluß hat. Dasselbe gilt für den Ursprungsstaat, auch wenn sich dieses teilweise am sprachlich entsprechend gewählten Pseudonym erkennen läßt. Insgesamt erscheinen die persönlichen Angaben in unmittelbarem Zusammenhang mit Zitaten im Text nur, sofern sie für die Dokumentation von Mustern und Strukturen Relevanz besitzen. Im Bedarfsfall gibt der Anhang B zusätzlichen

¹⁷ Der etwas ungenau erscheinende Begriff »Ursprungsstaat« meint Herkunftsstaat oder Herkunftsstaat der Eltern und wird von mir dann verwendet, wenn im entsprechenden Zusammenhang staatliche Belange von Relevanz sind. Der in der Diasporadebatte verwendete Begriff »Ursprungsland«, »ancestral or original homeland« bezieht Staatslose zwar mit ein, erfährt den Aspekt der Teilung dieser »Länder« im allgemeinen jedoch nicht genügend.

Aufschluß über die Teilnehmenden der Stichprobe. Auch der Zeitpunkt des Interviews, aus welchem ein Zitat stammt, erscheint nur, falls die jeweiligen Aussagen der betroffenen Person deutlich voneinander abweichen oder der Zeitpunkt im Zusammenhang mit zeitgeschichtlichem Geschehen besondere Relevanz besitzt.

1 Das Konzept Diaspora

Besonders im anglo-amerikanischen Raum erfährt der Begriff der Diaspora seit den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts hohe Beachtung. In wissenschaftliche Betrachtungen über kurdische Migranten hat er bisher jedoch kaum Eingang gefunden.¹⁸ Lediglich Blaschke (1991) und Wahlbeck (1996 und 1997) haben seine Anwendung auf Kurden in Deutschland beziehungsweise Finnland und Großbritannien erfolgreich überprüft. Eine Ausleuchtung verschiedener Ansätze und ein Versuch der Begriffsklärung sind daher notwendig.

Der Begriff »Diaspora« entstammt dem Griechischen und bedeutet in dieser Sprache »Zerstreuung« oder »Verbreitung«. Ursprünglich bezeichnete er jüdische Gemeinden außerhalb des alten Israel, später auch christliche Streuminderheiten (Hettlage 1991: 5) beziehungsweise die Gebiete, welche sie bewohnen.¹⁹ Seit Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts bezieht sich der Begriff auch auf säkulare Gruppen im begrifflichen Umfeld von Migration, Vertreibung, Ethnizität und Nationalismus. Zunächst thematisiert anhand jüdischer, griechischer und armenischer Gruppen entstand ein sozialwissenschaftlicher Diskurs, in dem der Begriff auf eine ganze Reihe von Gruppen angewendet wird. Er behält jedoch weiterhin einen territorialen Bezug, indem ein geographischer Hintergrund als Ausgangspunkt der Diaspora, der Zerstreuung, angenommen wird. Dem Wortstamm entspringen sowohl negativ besetzte, tendenziell destruktive Begriffe wie »zertrümmern«, »spalten«, »aufsplittern« als auch positive, reproduktive wie »aussäen«, und »aus-senden«²⁰ (vgl. Hettlage 1991: 5; Tölölyan 1996: 10). Diese Bedeutungen im rein sprachlichen Sinne sind Grundlage für inhaltliche Implikationen, die der Begriff enthält. Einerseits weisen sie auf den traumatischen

¹⁸ Nach Ashkenasi (1993: 115) ist die kurdische neben der armenischen, palästinensischen und jüdischen eine der vier großen Diasporen der Welt.

¹⁹ Der Begriff Diaspora bildet laut Duden keinen Plural, weil der ihm zugrundeliegende griechische Begriff einen Zustand bezeichnet. In der sozialwissenschaftlichen Literatur wird der Begriff allerdings auch weitergehend verwendet. Bezeichnet er bestimmte Gruppen oder Gebiete, wird eine Pluralbildung notwendig. Im englischsprachigen Raum lautet der Plural üblicherweise *diasporas*, im Deutschen »Diasporas« oder »Diasporen«.

²⁰ Langenscheidts Taschenwörterbuch Neugriechisch 1982: 143.

Hintergrund hin, der Diaspora im Sinne einer Zerstreung von Menschen häufig entstehen läßt und von manchen Autoren (Tölölyan 1996: 13) sogar als zwingende Voraussetzung betrachtet wird. Andererseits decken sie den Aspekt kreativer, bereichernder Energie ab, die viele Diasporagruppen als elementarer Bestandteil auszeichnet (vgl. Cohen 1997: 4f.).

Definitionen

Robert Hettlage, um mit einem der wenigen Beiträge aus dem deutschsprachigen Raum zu beginnen, definiert Diaspora als die geographische Zerstreung von ethnischen Gruppen, die von ihrer Zugehörigkeitsgruppe getrennt leben (müssen), als Minderheit in einer andersartigen Gesellschaft eine wie immer geartete Aufnahme gefunden haben und unter den Bedingungen zweier Zugehörigkeiten gravierenden Problemen der Interessenklärung und Identitätsfindung ausgesetzt sind (Hettlage 1991: 5). Diaspora hat aus seiner Sicht mit der Koexistenz wenigstens zweier Gruppen, mit der bipolaren Beziehung zwischen dem Aufnahmeland und der aufgenommenen Gruppe zu tun. Einen dritten Pol stellt der lebendige Bezugspunkt der Minderheitsgruppe an ihrem Ursprungsort außerhalb des Residenzlandes²¹ dar (Hettlage 1991: 7f.).

Nach Safran (1991: 83f.) sind Diasporas dauerhaft expatriierte *minority communities*, deren Angehörige mehrere von einer Reihe von Charakteristika aufweisen. Diese beinhalten, daß die Betroffenen selbst oder ihre Vorfahren von einem bestimmten ursprünglichen Zentrum in eine oder mehrere periphere oder fremde Regionen zerstreut wurden und daß sie eine kollektive Erinnerung, Vision oder Mythe bezüglich ihres ursprünglichen Heimatlandes, seiner physischen Lage, Geschichte und seiner Errungenschaften bewahren. Ferner halten sie sich – möglicherweise für alle Zeiten – von seiten ihres Aufnahmelandes für nicht voll akzeptiert und fühlen sich ihm gegenüber daher teilweise entfremdet und isoliert. Sie betrachten das angestammte Heimatland als ihre wahre, ideale Heimat und als den Ort, an den sie oder ihre Nachfahren zurückkehren sollten, wenn die Bedingungen entsprechend wären. Sie glauben, sie sollten sich gemeinsam der Erhaltung oder Wiederherstellung ihres ursprünglichen Heimatlandes, seiner Sicherheit und Prosperität verpflichten. Sie fahren fort, sich persönlich oder indirekt in der einen oder anderen Weise auf dieses Heimatland zu beziehen, ihr ethno-kommunales Bewußtsein und

²¹ Ich ziehe den mir neutraler erscheinenden Begriff »Residenzland« (in Anlehnung an den im Englischen üblichen Begriff *country of residence*) dem Begriff »Aufnahmeland« vor. Im Verlauf dieser Arbeit verwende ich beide Begriffe mehr oder weniger synonym.

Solidaritätsempfinden sind durch die Existenz einer solchen Beziehung wesentlich definiert.

Nach Sheffer (1995: 9) definieren Diasporas sich ebenfalls aufgrund mehrerer Komponenten. Diese beinhalten die freiwillige oder unfreiwillige Migration, das bewußte Beibehalten der ethno-nationalen Identität und die Schaffung von Selbstorganisationen. Ferner das Erhalten von Verbindungen in die Herkunftsregion, die Schaffung transnationaler Netzwerke und das Dilemma geteilter beziehungsweise mehrfacher Loyalitäten gegenüber den jeweiligen Herkunfts- und Aufnahmeländern. Die Elemente »Identität«, »Selbstorganisation« und »transnationale Netzwerke« definiert Sheffer an anderer Stelle (1993: 264) als Quintessenz der Diaspora.

Cohen (1997: 26) knüpft – wenn auch kritisch – an Safrans Liste an und zählt ebenfalls eine Reihe von Kriterien zur Definition von »Diaspora« auf. Dazu gehören: Zerstreuung – häufig als traumatisch erlebt – aus einer ursprünglichen Heimatregion²² in eine oder mehrere fremde Regionen; Ausbreitung aus einer Heimatregion auf der Suche nach Arbeit oder Handelsmöglichkeiten oder alternativ im Rahmen kolonialer Ambitionen; kollektive Erinnerung und Mythos bezüglich der Heimatregion, einschließlich ihrer Lokalität, Geschichte und Errungenschaften; Idealisierung der vermeintlichen Urheimat und eine kollektive Verpflichtung bezüglich ihrer Erhaltung, Wiederherstellung, Sicherheit und Prosperität. Diese Verpflichtung kann bis hin zur Erschaffung einer solchen Urheimat gehen. Ein weiteres mögliches Kennzeichen der Diaspora ist die kollektive Zustimmung, die das Entstehen einer Rückkehrbewegung findet. Hinzu kommt ein über einen langen Zeitraum erhaltenes, starkes ethnisches Gruppenbewußtsein auf der Basis wahrgenommener Besonderheiten, einer gemeinsamen Geschichte und dem Glauben an ein gemeinsames Schicksal. Ferner eine schwierige Beziehung mit Aufnahmegesellschaften, die mindestens mangelnde Akzeptanz, möglicherweise aber auch anderes Unheil für die Gruppe beinhaltet; Empathie und Solidaritätsempfinden für Mitglieder der gleichen Ethnie in anderen Ländern und nicht zuletzt die Möglichkeit eines distinkt kreativen, bereichernden Lebens in Gastländern, die dem Pluralismus gegenüber Toleranz aufweisen.

²² Den Begriff *homeland* übersetze ich allen Widrigkeiten zum Trotz mit »Heimat« oder »Heimatregion«. Der deutsche Begriff »Heimat« ist infolge von historischen Blut-und-Boden-Ideologien negativ besetzt, das gleiche gilt jedoch für den englischen Begriff *homeland*, der im Deutschen mit problematischen Aspekten der Geschichte Südafrikas in Verbindung gebracht wird. Teilweise verwende ich auch die Begriffe »Herkunftsregion« oder »Ursprungsregion«.

Tölölyan stellt 1996 (13ff.) nach fünf Jahren als Herausgeber der Zeitschrift »Diaspora« folgende Definition auf: Der Diasporabildung geht eine unfreiwillige, oft gewaltsame Verpflanzung und Wiederansiedlung großer Zahlen von Betroffenen außerhalb der Heimatregion voraus. Vor dieser Verpflanzung besteht nicht zwingend eine einzelne und/oder klar definierte Identität. Eine kollektive Erinnerung – real oder imaginiert – ist fundamentaler Bestandteil einer distinkten Identität. Diasporas überwachen die Grenzen ihrer Gemeinschaft entweder aus eigenem Willen oder aufgrund einer Mehrheitsgesellschaft, die nicht bereit ist, sie aufzunehmen oder beides. Es besteht eine Wertschätzung privater und organisierter Kommunikation mit anderen Diasporasegmenten der eigenen Gruppe. Diasporagemeinschaften halten Kontakt mit der ursprünglichen Heimat, falls diese in identifizierbarer Form existiert, ansonsten wird Loyalität zu einer mythisierten Vorstellung der »Heimat« bekundet.

Über die Kernbegriffe, auf denen die Natur der Diaspora basiert, sind sich die genannten Autoren weitgehend einig: Dies sind Zerstreuung, ausgehend von einem bestimmten Territorium, generationenübergreifende Permanenz im Zusammengehörigkeitsgefühl und ein tripolares Bezugssystem, welches die Herkunftsregion, die Residenzregion und die verstreuten Teile einer Gruppe beinhaltet. Diaspora transformiert vielfältige Vorgaben und schafft Neues. An diesen gemeinsamen Nennern anknüpfend ist der vorliegenden Arbeit eine Synthese der aufgeführten Definitionen zugrundegelegt.

Vorab erscheint es jedoch wichtig, die Umriss eines Diskurses darzustellen, der unabhängig vom Wesen der jeweiligen Wanderungsbewegung allen Definitionsansätzen zum Begriffsfeld der Diaspora zugrundeliegt, ohne dabei immer direkt benannt zu werden. Es handelt sich um den durch die Postmoderne beeinflussten Diskurs zum Konzept der Ethnizität.

Ethnizität

Der Diskussion des Ethnizitätsbegriffes ging die Diskussion des Begriffes »Kultur« voraus, wie er im englischen Sprachraum 1871 von Edward Tylor eingeführt wurde: »Kultur [...] ist die komplizierte Einheit von Wissen, Glauben, Kunst, Sitten und anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten des Menschen, wie er sie als Mitglied einer Gesellschaft erworben hat« (Tylor zitiert nach Kroeber & Kluckhohn 1952: 81, meine Übersetzung). Der deutsche Kulturbegriff war wesentlich enger gefaßt und beinhaltete eine Wertung. Norbert Elias (1980: 1ff.) analysierte ihn im Jahre 1936 folgendermaßen kritisch: »Das Wort, durch das man im Deutschen sich selbst interpretiert, durch das man den Stolz auf die

eigene Leistung und das eigene Wissen in erster Linie zum Ausdruck bringt, heißt Kultur.«

Der Begriff der Ethnizität²³ als einer auf Zugehörigkeitsbewußtsein basierenden Kategorie wurde mit dem Einsetzen des *ethnic revival*, des ethnischen Wiederauflebens Mitte der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts in den USA eingeführt (Glazer & Moynihan 1963: preface). Er knüpfte an Bezeichnungen von identitätsbezogenen Kollektiven wie Stamm, Rasse, Volk, Nation, ethnische Gruppe, Volksgruppe an (vgl. Heckmann 1992: 30).²⁴ In der Bedeutung am nächsten kommt ihm der veraltete Begriff der Volkszugehörigkeit.

Substantialer Ansatz

Die Definition dieser Vorgängerbegriffe war weitgehend an vermeintlich primordiale Inhalte gekoppelt. Es wurde jeweils ein unverrückbarer Charakter, eine fixe Substanz angenommen, die durch bestimmte kulturelle, territoriale, historische und genetische Indikatoren begründet wurde und sich eindeutig und beständig von anderen Einheiten absetzte (vgl. Blaschke 1980b: 15; Petersen 1982: 7ff.).

Auch substantiale²⁵ Definitionen des Ethnizitätsbegriffes selbst basieren auf klassischen kulturellen Zuordnungskriterien wie Sprache, Religion, Sitten, Gebräuche und territorialen wie genetischen Bezügen. Sie entstammen der Ethnologie/Kulturanthropologie und beziehen sich auf die gemeinsamen Merkmale, nach Barth dem *cultural stuff*, also der kulturellen Substanz einer gewöhnlich isolierten Gesellschaft oder Gruppe (vgl. Barth 1969: 11, 15), wie sie von außenstehenden Wissenschaftlern wahrgenommen wurden.

Ursprünglich entwickelt aus dem Studium überschaubarer Gruppen, in denen alle Mitglieder einander persönlich bekannt waren und die keinen nennenswerten Kulturkontakt unterhielten, wurden ethnische Kriterien in den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts auch auf komplexe, multikulturelle Gesellschaften, besonders im Zusammenhang mit Migrationsbewegungen, angewendet. Daraufhin erfuhren die Zugehörigkeitsindikatoren Erweiterung, sie wurden zunehmend abstrahiert und erhielten

²³ Etymologische und terminologische Fragen behandelt Petersen 1980: 1 ff.

²⁴ Heckmann legte 1992 mit seiner Arbeit »Ethnische Minderheiten, Volk und Nation« eine ausgezeichnete und grundlegende theoretische Diskussion des Ethnizitätskonzepts vor.

²⁵ Elwert (1989: 18) und auch andere Autoren bezeichnen diesen Ansatz als »essentialistisch« oder »primordialistisch«. Ich ziehe den Begriff »substantial« vor, da es mir Substanz im Sinne von Materie und nicht Essenz im Sinne von Wesen zu sein scheint, die den hier dargestellten Ansatz von späteren Ansätzen absetzt.

darüber hinaus teilweise Symbolcharakter: Territoriale Bezüge wurden auch im Sinne einer vagen Urheimat verstanden, gemeinsame Abstammung wurde weniger genetisch und mehr mythologisch interpretiert. Moderne Indikatoren wie Staatsangehörigkeit, gemeinsame Kunst und Literatur kamen hinzu.

Territoriale, sprachliche und andere materielle Bezüge können somit durchaus auch nostalgischer Natur sein oder gar auf Wunschvorstellungen basieren, ohne deshalb der Legitimation als Zugehörigkeitsmerkmal zu entbehren. Dasselbe gilt für grundsätzlich immaterielle Bezüge wie jeweils gemeinsam erlittenes Schicksal, erfahrene Lebensumstände und antizipierte Zukunft, gemeinsame Verhaltensweisen, Bestrebungen und Bewußtseinsformen (vgl. Barth 1969: 10ff.; Heckmann 1992: 30ff.). Diese Bezüge überlagern die vermeintliche Basis gemeinsamer Abstammung häufig dergestalt, daß mit anderen, in der Tat *verwandten* Gruppen zeitweise kein Zusammengehörigkeitsgefühl besteht (vgl. Connor 1992: 49).

Unabhängig von der Qualität der identitätskennzeichnenden Merkmale (konkret, abstrakt oder symbolisch) betrachtet der substantiale Ansatz sie als die Basis für die Ausbildung eines bestimmten Identitäts- und Solidarbewußtseins einer Gruppe (Petersen 1982: 2; Heckmann 1992: 30). In komplexen Gesellschaften kommt solchen Zugehörigkeitskriterien eine andere Bedeutung zu als in weitgehend homogenen, womöglich isolierten Gesellschaften. Es wird erforderlich, sie im Rahmen der Definition von Ethnizität zeitlich und räumlich zueinander in Beziehung zu setzen. Dadurch wird deutlich, daß ein Zugehörigkeitskriterium keine Universalie ist. Mehrere, einander vordergründig sogar widersprechende solche Kriterien, können nebeneinander auftreten, ohne sich in ihrer Bedeutung gegenseitig auszuschließen. Auch kann es kein Paket von Merkmalen geben, die alle vorliegen oder automatisch für jedes einzelne Gruppenmitglied gelten müssen. Abhängig von der jeweiligen Umgebung erhalten sie unterschiedliches Gewicht und verhalten sich unterschiedlich zueinander. Es entstehen in bestimmten Zusammenhängen Konkurrenzen der einzelnen Identitätskriterien und Loyalitäten untereinander. Aufgrund all dieser Faktoren kann insgesamt für keine der weiter oben als identitätsbezogene Kollektive bezeichneten Entitäten von einer durchgängigen Anlage einer grundsätzlichen Struktur oder von fixen Außengrenzen ausgegangen werden.

Interaktiver Ansatz

Ethnizität wurde bis zur Formulierung des Konzeptes der ethnischen Grenzziehung durch Barth (1969) weitgehend über kulturelle Substanz, vor allem aber als primordiales Merkmal definiert.²⁶ Georg Elwert stellt zu Recht fest, daß sich zu jedem postulierten inhaltlichen Essentialum wie gemeinsame Abstammung, Kultur, Sprache oder ähnlichem Ausnahmen benennen lassen (Elwert 1989:18f.). Wenngleich die in den verschiedenen Disziplinen laufend fortgeschriebene Liste die potentiellen Zuschreibungskriterien zunehmend abstrahierte, war ihr Grundansatz doch in gewisser Weise zum Scheitern verurteilt. Aufgrund globaler Veränderungen, aus denen sich nahezu pausenlos neue Konstellationen ergaben, schien ein Ende der Liste nicht mehr abzusehen.

Barth gab 1969 den Sammelband »Ethnic Groups and Boundaries« heraus, in dem er nicht weitere zusätzliche Kriterien formulierte, sondern neue Schwerpunkte setzte. Nicht mehr kulturelle Substanz der genannten Art definierte Gruppen, vielmehr war es die Interaktion mit als *andersartig Wahrgenommenem*, der höchste Bedeutung beigemessen wurde und die Ethnizität über den Prozeß der Grenzziehung und -aufrechterhaltung aus Gruppen heraus definierte (Barth 1969: 15).²⁷ Folglich rückt die Untersuchung dieser Prozesse gegenüber der Untersuchung der Beschaffenheit und der Geschichte einzelner Gruppen in den Vordergrund (Barth 1969: 10).

Barth stellt nicht so sehr die Gültigkeit der Substanz in Form der benannten Charakteristika, als vielmehr deren Überbetonung in Frage. Seiner Überzeugung nach trüben sie den analytischen Blick auf Genese, Struktur und Funktion ethnischer Gruppen. Die Eigenschaft ethnischer Gruppen als kulturtragende Einheiten hält Barth nicht für ein primordiales Kennzeichen, sondern für das Resultat entsprechender Formierungsprozesse (Barth 1969: 11). Akteure nutzen dabei ethnische Identität, um sich und andere in der Interaktion zu kategorisieren (Barth 1969: 13f.).

²⁶ Selbstverständlich sind beide Konzepte nicht vollständig voneinander zu trennen. Viele Definitionen beinhalten Aspekte beider Ansätze. So schrieb Glazer und Moynihan bereits in den Vorbemerkungen zu ihrem Klassiker »Beyond the Melting Pot«: »Keine Gruppe ist wie die andere und besonders wo religiöse und kulturelle Werte eine Rolle spielen, sind die Unterschiede sowohl eine Frage der Auswahl als auch des vorgegebenen Erbes« (1970: preface; meine Übersetzung).

²⁷ Es ist ein merkwürdiger Zufall, daß Barths Grundsätze nirgendwo nennenswerten Eingang in die kurdische Diskussion zur eigenen Identität fanden, ist er doch auch Verfasser einer der wenigen ethnologischen Monographien über die Kurden (Barth 1953).

In der Ethnizitätsforschung wurde auch immer deutlicher, daß zwischen dem Selbstverständnis und dem Fremdverständnis einzelner Gruppen eine Wechselwirkung besteht. Gerade in der Migration nimmt der Ethnizitätsbegriff andere Dimensionen an, verschiedene Symbole werden in neue Milieus transferiert und formieren sich in der Auseinandersetzung innerhalb der Gruppe und mit verschiedenen anderen Gruppen neu.

Imaginativer Ansatz

Beiträge zu den Themen Nationalismus und Ethnizität führen seit den frühen siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts Geschichtswissenschaften und Sozialwissenschaften zusammen. Die zunehmende Konvergenz wird besonders deutlich mit dem Einfließen des imaginativen Faktors. Max Webers Hinweis auf den subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit, aufgrund derer ethnische Gruppen sich konstituieren und zwar unabhängig davon, ob gemeinsame Abstammung vorliegt oder nicht (Weber 1972: 237), illustriert bereits in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts konzeptionelle Grundlagen des imaginativen Ansatzes.²⁸ Die Behauptung einer mutmaßlich gemeinsamen Abstammung muß als Basis für Ethnizität allerdings erst über mehrere Generationen gemeinsam erfahren werden, um den Mythos zu validieren (Van den Berghe 1982: 16).

Ethnizität ist eine Frage von Erinnerungen, Werten und Symbolen, darüber hinaus beinhaltet sie bestimmte Deutungen, Konstruktionen, Mythen bis hin zu Erfindungen, die ihren Inhalten nach von gegenwärtigen Bedürfnissen und Wunschvorstellungen einer Gruppe oder deren Elite bestimmt sind (Heckmann 1992: 37). Nicht notgedrungen, aber oftmals mündet sie in eine nationalistische Weltsicht, der zufolge alle Staaten auf Nationen basieren müßten und alle Nationen eigene Staaten haben müßten (Gellner 1991: 8). Beides entspricht nicht der Realität, ist und bleibt aber einer der ideologischen Hintergründe für Prozesse der Gruppenbildung oder der Schaffung von Gruppen.

Elie Kedourie (1971 [1960]), Ernest Gellner (1995 [1983]), Eric Hobsbawm (1996 [1990]) und Benedict Anderson (1996 [1983]),²⁹ Vertreter des imaginativen Ansatzes, wenden ihr Konzept in erster Linie auf Nationen an. Anderson definiert Nation als »vorgestellte/imaginierte

²⁸ Im Gegensatz zu später von anderen formulierten Ansätzen, enthält Webers Feststellung jedoch keine kritische Wertung.

²⁹ Die angegebenen Erscheinungsdaten beziehen sich jeweils auf die von mir benutzte deutsche Übersetzung sowie auf die englische Originalausgabe.

politische Gemeinschaft«. Die Übersetzung von Andersons Titel »Imagined Communities« als »Die Erfindung der Nation« ist höchst problematisch. Die Übersetzung des Kernbegriffs *imagining* ins Deutsche wirft mit Sicherheit gerade als Titel ästhetische Fragen auf, trotzdem bringt der deutsche Begriff »Erfindung« genau den Aspekt ins Feld, den Anderson Gellner vorwirft, indem er schreibt, dieser stelle relevante Prozesse als Vorspiegelung falscher Tatsachen dar (Anderson 1996: 15f.). Hobsbawm stellt bei der Frage nach der Definition des Begriffes »Nation« subjektive und objektive Definitionen vor. Es sind diejenigen, die ich weiter oben jeweils als »interaktiv« beziehungsweise als »substantial« bezeichnet habe. Einer eigenen, genauen Definition entzieht er sich bewußt (Hobsbawm 1990: 19). Kedourie war einer der ersten, der ethno-nationale Zuordnung als abhängig von der jeweiligen Situation und Interessenlage beschrieb (Kedourie 1971: 126ff.).

Gemeinsamer Kern des imaginativen Ansatzes ist, daß Nationalismus keineswegs das Erwachen von Nationen zu Selbstbewußtsein ist, sondern daß Nationen erfunden werden, wo es vorher keine gab (Anderson 1996: 16). Dies gilt einerseits für Nationalstaaten, die sich auf angebliche Bindungen an im Vorfeld bestehende Nationen berufen, andererseits aber auch explizit für staatslose und darüber hinaus womöglich multistaatliche, also zwischen verschiedenen Staaten aufgeteilte, Gruppen mit nationalen Bestrebungen.

Die sozio-politische Realität und das Selbstkonzept verschiedener Gruppen bleiben vom Forschungsstand unberührt und entwickeln ihre jeweilige Identität weiter. Die Liste von Zuschreibungskriterien, welche Fredrik Barth als kulturelle Substanz bezeichnet und aus wissenschaftlicher Sicht zu Recht als überholte Definitionsgrundlage bewertet, spielt dabei weiterhin eine tragende Rolle. Der globale Vergleich, auf dem Theorien basieren, hat für betroffene Gruppen kaum Gültigkeit. Besonders sind dies ethnische Minderheiten, die deutlich und öffentlich wahrnehmbare Fremdkörper in Nationalstaaten darstellen und sich als Staats- und Heimatlose begreifen. Gruppen, die aus welchen Gründen auch immer das Bedürfnis haben, ihre Außengrenzen abzustecken, sich ethnisch und national zu definieren, tun dies mittels althergebrachter Mechanismen und sind auf kulturelle Inhalte, auf Substanz fixiert. Der besondere Wert, den Staatslose auf die Wahrung ihrer Substanz im Sinne bestimmter Charakteristika legen, mag damit zusammenhängen, daß sie glauben, sich auf diese Weise nicht nur als Ethnie, sondern gleich als Nation legitimieren zu müssen. Dabei legen sie den Maßstab homogen

erscheinender Kulturen an, die sie in bestehenden Nationalstaaten wahrnehmen und übersehen den Umstand, daß es erst am Ende einer Entwicklung stehende Nationalstaaten sind, die diese – dann Hochkultur genannte – Homogenität hervorgebracht haben und hervorbringen können (Gellner 1983: 39). Keine wie auch immer definierte Gruppe verfügt über eine unverrückbare Urkultur. Im Normalfall verfügen nur moderne Nationalstaaten über das Gesamtrepertoire an Instrumenten zur zentralen Nivellierung und – je nach Wahrheitsgehalt – Verbreitung oder Kolportage ethnisch-nationaler Symbolkomplexe nach innen und nach außen. Zu diesem Instrumentarium nationaler Schulung gehören Armee und Verwaltung, Bildungs-, Kultur- und Forschungseinrichtungen sowie Medien.

In die inzwischen breite Palette sogenannter kurdologischer³⁰ Literatur sind die Erkenntnisse der Ethnizitäts- und Nationalismusforschung kaum oder unzureichend eingeflossen. Die Frage nach der ethnischen Identität konzentriert sich in Beiträgen zu Kurden und Kurdentum nahezu ausschließlich auf Aspekte vermeintlicher kultureller Homogenität wie Sprache, Geschichte inklusive Abstammungsüberlegungen, Religion, Traditionen und Siedlungsraum. Der Kulturbegriff wird wissenschaftlich nicht reflektiert. Besonders im Falle älterer Publikationen kurdischer Autoren – auf die andere Autoren sich immer wieder beziehen – haben diese Bemühungen geradezu Rechtfertigungscharakter (vgl. Habibi Shalmani³¹ 1985; Izady 1992; Nebez 1987; Şenol 1992; Vanly 1988). Diese Herangehensweise ist nachvollziehbar, der imaginierte Charakter der dargestellten kulturellen Substanz und fiktiven Abstammungsgemeinschaft, selbst einzelne Erfindungen weichen in ihrer Systematik von den Mechanismen historischer Nationalbewegungen, die zu Staatsgründungen führten, keinesfalls ab.

Das andere Extrem stellt eine Reihe neuerer Veröffentlichungen dar, die kurdische Identität als konstruiert im Sinne von nicht real und nicht berechtigt begreifen (zum Beispiel Akkaya 1995; Feigl 1995). Es scheint, als ob hier vom Nachweis des Konstrukts, von der teilweisen Erfindung kultureller und sonstiger Substanz ungerechtfertigterweise der Wegfall des Anspruchs auf ethnische Identität abgeleitet wird. Dies wird damit begründet, daß die kulturelle Substanz – das Bündel ethnischer Symbole –

³⁰ Der Begriff Kurdologie ist bisher nicht in zufriedenstellender Weise definiert. Er geht in jedem Fall über die Philologie hinaus und ist als Sammelbegriff für die meist wissenschaftliche Betrachtung aller Phänomene zu sehen, die mit Kurden in spezifischen Zusammenhang gebracht werden können.

³¹ Dieser Autor bezeichnet sich als »Iraner teils kurdischer Abkunft« (Habibi-Shalmani 1985: 10).

im Falle der Kurden eine besonders heterogene Zusammensetzung aufweist, was zweifelsohne richtig ist. Es kann von diesem Umstand jedoch nicht abgeleitet werden, daß kurdische Ethnizität sich selbst die Grundlage entzieht, weil sie sich auffächert und diversifiziert. Eine solche Sichtweise berücksichtigt nicht, daß es eben nicht kulturelle Substanz ist, die das Wesen von Ethnizität ausmacht, sondern Grenzen im Rahmen von Interaktionsprozessen gezogen werden und vermeintlich kulturelle Inhalte im Prozeß der Imagination lediglich genutzt werden, um solche Grenzen zu lokalisieren, zu fixieren und vor allem zu legitimieren. Die Qualität, die Bedeutung und vor allem die angeführten Konsequenzen der beispielsweise von Nebez (1987: 7) als »objektive und naturgegebene Merkmale« bezeichneten Faktoren ist auf jeden Fall in Frage zu stellen, nicht jedoch pauschal ihr Vorhandensein.

Eine Zeit, in der auf dem gesamten Globus nur noch eine Kultur bestünde, wäre leicht vorstellbar, schrieb bereits Claude Lévi-Strauss (1978: 20). Allerdings glaube er daran nicht, weil ständig einander widersprechende Tendenzen am Werk seien, einerseits in Richtung Homogenisierung, andererseits in Richtung neue Unterscheidungen. Institutionen – meist staatliche – die Kultur zentralisieren und Kräfte, die sie dezentralisieren, ergeben eine Wechselwirkung zwischen zentripetalen und zentrifugalen Prozessen, die ineinandergreifen und sich teilweise überschneiden (Hannerz 1992: 98). Die lange Zeit vorherrschende Sichtweise, Ethnizität würde von der Weltbühne verschwinden, hat sich als falsch herausgestellt. Seit Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts wurde ethnische und kulturelle Diversität thematisiert, spätestens seit den achtziger Jahren erlebt die totgeglaubte Ethnizität vielerorts als eine von vielen Kräften, die die Dynamik von Identität per se ausmachen, ein deutliches Wiederaufleben.

Die Welt ist zu schnelllebig, zu vernetzt und zu komplex geworden, um Ethnizität ausschließlich mittels einer Checkliste materieller und immaterieller Zugehörigkeitskriterien definieren zu können. Ein solcher Versuch wäre zum Scheitern verurteilt, da er unabhängig von der Beschaffenheit solcher Merkmale diese auf winzige Einheiten herunterbrechen und präzisieren und zudem laufend sich ständig verändernden Kontexten anpassen müßte. Andererseits bedarf ein kollektiver Anspruch auf ethnische Identität aus der Innen- wie der Außenperspektive in der Realität nach wie vor offenkundig der Rechtfertigung durch Inhalte in Form solcher Zuschreibungskriterien. Die wissenschaftliche Haltbarkeit

und die Realitätsbezogenheit solcher häufig abstrakten oder symbolischen Inhalte ist dabei nicht ausschlaggebend.

Definitionen von Ethnizität beinhalten immer die Gefahr, eindimensional zu bleiben, weil sie den Anspruch auf Konstanz durch Zeit und Raum erheben: Dabei materialisiert und perzipiert ein Individuum eine bestimmte Ethnizität unter Umständen nur zu einem bestimmten Zeitpunkt als eine Facette seiner Identität. Entscheidend ist für das Individuum, in welchem Zusammenhang, wo und wann es sich auf welcher Ebene gegenüber anderen definiert oder abgrenzt, also auch die Facette Ethnizität in Abhängigkeit von Kontext und jeweiliger Lebenssphäre geltend macht oder präzisiert. Ethnizität stellt in einem Gesamtsystem eine Anbindungsmöglichkeit oder Loyalität unter vielen dar; hochvariabel und abhängig von Umständen. Individuen mögen in einer ihrer Rollen oder einer Konstellation ihrer Rollen mit einer Gruppe verbunden sein und in anderen Rollen ihres Repertoires mit einer oder mehreren anderen Gruppen (vgl. Van den Berghe 1982: 17; Hannerz 1992: 72).

Vom Individuum werden vermittelte Normen so vollständig absorbiert, daß sein Leben sich aus lauter Reaktionen zusammensetzt, die sich unterhalb seiner Bewußtseinsgrenze abspielen. Wird in Form von Begegnung mit »Anderem« allerdings eine Alternative angeboten, wird ihm erst deutlich, wovon es unbewußt eigentlich ausgeht, und was es unter Umständen selbst im oberflächlichen Verhalten für naturbedingt hält. Es beginnt sich über Unterschiede zu definieren (Herskovits 1973: 137f.). Unreflektierte Alltagserfahrungen erlauben demnach die Schaffung von greifbaren Identitäts- und Abgrenzungssymbolen; sie können durchaus auf religiöser, sozioprofessioneller oder weltanschaulicher Basis fußen. Ihre letztendliche Zusammensetzung zum Phänomen Ethnizität bleibt in ihrer Spezifität jedoch diffus und unbestimmbar (Blaschke 1980b: 17).

Wenngleich in der Interaktion sowohl von Gruppen als auch von Individuen gewöhnlich von widerspruchloser Beständigkeit ausgegangen wird, ist Ethnizität doch hybride. Sie verändert und entwickelt sich ständig in ihrer Beschaffenheit, ihren Dimensionen, in ihrer Bedeutung und Aussage. Sie kann für Individuen und für ganze Gruppen wechseln und verschwinden, unter Zuhilfenahme anderer Codes und Etiketten eventuell kurz- oder langfristig andernorts wieder auftauchen.

Wie Ethnizität sich über einen längeren Zeitraum unter bestimmten Voraussetzungen entwickeln *kann*, zeigt eine in den USA vielbeachtete Untersuchung von Mary Waters. Sie untersucht in ihrer Studie »Ethnic options« die ethnischen Auswahlmöglichkeiten von US-Amerikanern der dritten und vierten Einwanderergeneration und die Gründe, warum wer,

wann und in welchem Zusammenhang auf welche Ethnizität zurückgreift. Dabei wird ein Phänomen deutlich, welches Waters als »neue Ethnizität« bezeichnet (Waters 1990: 6). Besonders im gesellschaftlichen Mittelstand der USA, aber auch in anderen klassischen Einwanderungsländern wie Israel spielt das Wiederentdecken der eigenen Wurzeln seit den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine wichtige Rolle. In einer von Entfremdungsprozessen geprägten, als unbeständig empfundenen Welt, die arm an Ritualen ist, bietet Ethnizität eine gewisse Sinngebung. Sie kann sich in kleinsten Symbolen äußern, deren Bedeutsamkeit ein außerhalb des unsichtbaren Kollektivs Stehender praktisch nicht nachvollziehen kann (Waters 1990: 7). So stellen sich beispielsweise von Betroffenen als ethnisch begründet wahrgenommene sozialpsychologische Merkmale einerseits stereotyp und eigentümlich, andererseits sehr familienspezifisch und stark von den Medien beeinflusst dar. In jedem Fall entstehen sie praktisch isoliert von der jeweiligen ethnischen Gruppe (Waters 1990: 130). Teilweise sind die ohnehin nur zu besonderen Gelegenheiten in den Vordergrund tretenden ethnischen Bezüge nicht nur symbolischer Natur, sondern inhaltlich auch fragwürdig.³² Vor dem Hintergrund einer breiten Palette an Auswahlmöglichkeiten erlaubt die Konstruktion dieser Art von Ethnizität dem Individuum eine teilweise recht eigenwillige Form, seine selbst gewählte Anbindung zu begründen. Von klassischen Bezügen erscheinen sie unter Umständen vollkommen losgelöst. Dies ist unter anderem darauf zurückzuführen, daß intrakommunale Verbindung und somit soziale Kontrolle fehlen (Waters 1990: 121 ff.).

Auch wenn das Allgemeinverständnis von Ethnizität – unbeeinflusst von solchen Beispielen und vom wissenschaftlichen Diskurs – auf dem Glauben von Objektivität und biologisch fixierten Attributen, einem starren Kulturbegriff beruht, ist Ethnizität aus reflektierter Sicht zwischen Abstraktion und Konstruktion anzusiedeln; sie stellt sich dar als eine verwobene Kombination verschiedener Gesichtspunkte: Primordiale Substanz spielt dabei ebenso eine Rolle wie interaktive, milieuhängige Prozesse und imaginative Ansätze mit einem entsprechenden Instrumentalisierungspotential. Universale, sozialpsychologische Standortsuche, die für moderne Gesellschaften typisch ist, mag einen zusätzlichen Aspekt darstellen. Im Endeffekt ist entscheidend, daß Gruppen und Individuen sich selbst in bestimmten Zusammenhängen und unter bestimmten Bedingungen kollektive Identität

³² Waters schildert einen Fall, in dem ein Respondent als Ausdruck für seine irische Identität das Essen von Sauerkraut anführt, welches in den USA als das klassische Klischee für Deutschstämmige gilt, auf das sich auch deren umgangssprachliche Bezeichnung als *krauts* bezieht.

zusprechen, nicht so sehr *warum* sie dies tun. Die Übereinstimmung mit einer weitgehenden Fremdzuschreibung vorausgesetzt, sollte die Selbstzuschreibung – auch wenn im Kontext veränderlich und im Charakter ambivalent – ungeachtet ihres Entstehungshintergrundes daher nicht bewertet werden, sondern als entscheidendes Kriterium zugrundegelegt werden.³³

Wie in den weiter oben erläuterten Definitionen deutlich wurde, ist Ethnizität eine der Grundlagen für Diaspora. Im folgenden sind weitere Charakteristika zu betrachten. Entscheidender als idealtypische Definitionsversuche des Konzepts der Diaspora erscheint nämlich die Frage, was sie über das ihr zugrundeliegende Ethnizitätsverständnis hinaus auszeichnet und was sie von den auf Ethnizität basierenden Begriffen absetzt.³⁴ Die Frage ist, mit welcher inhaltlichen Begründung diese von manchen Forschern als unzeitgemäß abgelöst wurden. Mit anderen Worten, was unterscheidet eine Diasporagruppe von einer zugewanderten Minderheit oder einer ethnischen Gruppe. James Clifford fokussiert dieses Problem in seinem 1994 erschienen Aufsatz »Diasporas« und betont zunächst, Diaspora sei nicht temporär und unterscheide sich dadurch wesentlich von dem Verständnis von Exil (Clifford 1994: 307). Auch Cohen (1997: 24) führt aus, daß der Zeitfaktor eine wichtige Rolle spielt. Von einer Diaspora kann aus seiner Sicht nicht mit dem Zeitpunkt der ersten Zuwanderer einer bestimmten ethnischen Gruppe die Rede sein.

Zur Unterscheidung zwischen ethnischen Gruppen und Diasporas schreibt Tölölyan (1996: 16), daß diese nicht eindeutig sein kann und daß Grenzen zwischen beiden Begriffen sich in Reaktion auf eine komplexe Dynamik verlagern. Die Unterschiede machen sich an dem Ausmaß der Bereitschaft einer Gruppe fest, Verbindungen zur Heimatregion und/oder der gleichen Ethnie in anderen Aufnahmeländern in institutionellen Zusammenhängen zu pflegen. In einer bloßen ethnischen Gemeinschaft (*community*) manifestieren sich diese Verbindungen im Gegensatz zur Diaspora eher auf der individuellen als der kollektiven Ebene und die Kontakte zeichnen sich durch weniger Kontinuität und Stabilität aus als bei einer Diasporagruppe.

³³ Hierzu schreibt Barth: »Zuvorderst legen wir die Hauptbetonung auf den Umstand, daß ethnische Gruppen Kategorien der Zuschreibung und Identifizierung durch die Handelnden selbst darstellen« (1969: 10; meine Übersetzung).

³⁴ Dabag und Platt kritisieren 1993 in ihrem Aufsatz »Diaspora und das kollektive Gedächtnis« eine undifferenzierte Anwendung des Begriffs der Diaspora. Sie werfen insbesondere Sheffer (zu Unrecht, wie ich meine) vor, seine Theorie löse sich kaum von Migrations- und Ethnizitätstheorien.

Auch Sheffer, dessen Darstellungen sich aus den Ergebnissen einer interdisziplinären und internationalen Untersuchung ableiten (Sheffer 1986), rückt – einen dauerhaften Aufenthalt voraussetzend – relevante und organisierte Verbindungen in die Heimatregion in den Vordergrund (Sheffer 1993: 263). Sie entsprechen dem Bedürfnis, den Kontakt mit der Herkunftsregion und anderen Diasporasegmenten aufrechtzuerhalten. Kollektiv Agierende ziehen dabei ein organisiertes Gegenüber vor und mit Hilfe der neuen Möglichkeiten im Kommunikations- und Transportwesen schaffen sie elaborierte transstaatliche Netzwerke (Sheffer 1993: 273).

Jenseits des letztendlich nahezu dekonstruierten Ethnizitätsbegriffes zeichnen sich Diasporas demnach als Bestandteile von Globalisierungsprozessen aus. Transnationalismus ist ihr eigentlicher Schlüsselbegriff. Andersherum formuliert sind sie exemplarische Ausprägungen des transnationalen Moments (Tölölyan 1991: 4).

Transnationalismus

Während Sheffer den Begriff *transstate network* verwendet, arbeitet Yasemin Soysal in ihrer 1994 erschienenen Studie »Limits of Citizenship« mit dem Begriff *supranational*. Ihr Forschungsinteresse gilt nicht in erster Linie der Diaspora, vielmehr betrachtet sie die Thematik, anstatt aus der Sicht von Gruppen oder Individuen, aus der Perspektive einer globalen Ordnung, in der supranationale politische Institutionen generell eine immer größere Rolle spielen. Das bedeutet, staatliche Organisationen ändern ihr Selbstverständnis und verschaffen sich zunehmend transnationalen Status. Sie erweitern ihren Zuständigkeitsbereich und ihre Aktivitäten in Europa. Migrantenorganisationen passen sich an diese vorgegebenen Strukturen an und bringen ihre Interessen und Aktivitäten ebenfalls über erweiterte institutionelle Gefüge ein. Europaweit vernetzt begründen sie verstärkt Strukturen auf der Basis gemeinsamer Grundsatzprogramme oder gemeinsamer Nationalität beziehungsweise Ethnizität. Sie redefinieren Identität und Status von Migranten insgesamt transnational und fordern auf dieser Basis auch ihre entsprechenden Rechte ein (Soysal 1994: 111 ff.).

Soysals Kernargument besagt, daß die Art und Weise, wie Migranten sich organisieren, nicht in erster Linie mit kulturellen oder sonstigen Bedingungen in ihren jeweiligen Herkunftsländern zusammenhängt. Damit greift sie – ohne dies zu benennen – zwei existentielle Aspekte der Debatte um eine Diasporatheorie auf. Dies sind zum einen der Bezug zur Residenzregion als einem von drei Polen und zum anderen das transnationale Moment. Soysal belegt eine entscheidende Form der

Bezugnahme von Zugewanderten auf ihre Residenzregion, nämlich die Reproduktion des dort vorherrschenden institutionellen Repertoires (Soysal 1994: 5, 85 ff.). Indem sie die transnationalen Strukturen dieses Repertoires betont, bestätigt sie darüber hinaus die hohe Bedeutung des Transnationalismus, wie sie auch in den weiter oben angeführten Definitionen der Diaspora immer wieder betont wird.

Intensiv nahm sich das aus drei Forscherinnen bestehende Team Schiller et al. zu Beginn der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts der Klärung des Begriffes »Transnationalismus« in der Migrationsforschung an. Sie betrachten ihn als neues, zunehmend globales Migrationsmuster, den dazugehörigen Typ von Migranten bezeichnen sie als Transmigranten. Dieser zeichnet sich dadurch aus, daß er ein komplexes, soziales Beziehungssystem schafft und aufrechterhält, welches die Ursprungsgesellschaft und die Gesellschaft, in der er lebt, miteinander verbindet. Ein Modell, welches die lange Zeit gültige Vorstellung von Migration als Einbahnstraße, als Entwurzelung und Aufgabe der ursprünglichen Heimat verwirft und im hiesigen Zusammenhang vor allem die Ausschließlichkeit von Begriffen wie Nationalismus und Ethnizität in Frage stellt (Schiller et al. 1992b; Schiller et al. 1995).

Transnationale Beziehungsnetze von Diasporagruppen wirken sich auch dergestalt aus, daß ethnische Konflikte zunehmend auf globaler Ebene ausgetragen werden. Fehlt einer Gruppe die Heimat in Form eines eigenen Nationalstaates, liegt also die Herkunftsregion bestimmter Gruppen in einem oder mehreren Staaten, die durch andere Gruppen dominiert werden, verlagert sich der Dreh- und Angelpunkt nationalistischer Aktivitäten unter Umständen in die Diaspora (vgl. Anderson 1992; Sheffer 1993).³⁵

Bezugspunkte

Im Gegensatz zu der lange Zeit angenommenen bipolaren Beziehung zwischen der ethnischen Minderheit als Peripherie und dem Aufnahme-land als Zentrum (Hettlage 1991: 7; Clifford 1994: 311), stehen in- zwischen *drei* wichtige Bezugspunkte der Diaspora fest. Dies sind das Aufnahme- oder Residenzland mit seinen gesellschaftlichen Bedingungen, die Diaspora mit ihren regionalen Segmenten als eigene Instanz und eigenes soziales Gebilde *und* die Ursprungsregion und -gesellschaft. Diese Bezugspunkte stellen gleichzeitig die signifikantesten Quellen für

³⁵ Siehe Danforth 1995: 80–107 für eine exemplarische Fallstudie anhand des mazedonischen Konflikts.

Loyalitätskonflikte von Migranten dar (Sheffer 1993: 279). Im folgenden wird auf jeden dieser Punkte kurz eingegangen.

Die Qualität der Beziehung zum Bezugspunkt Residenzland wird von der Frage nach der freiwilligen oder unfreiwilligen Migration, die in der Diasporadebatte häufig eine Rolle spielt, mitbeeinflusst. Die von der Mehrheitsbevölkerung der Residenzländer immer noch häufig erwartete Assimilation kann vor dem Hintergrund transnational orientierter Diasporagruppen als Ende einer Skala kaum mehr betrachtet werden, weil sie aus deren Innensicht nicht mehr zur Debatte steht (vgl. Sheffer 1993: 268). Auch die Frage der überregionalen Zerstreuung ist von hoher Bedeutung. In einem nach wie vor von nationalen Strukturen dominierten Weltbild sind einzelne Segmente der Diaspora gezwungen, den Bezugspunkt Residenzland unterschiedlich zu definieren.

Der Bezugspunkt der Diaspora selbst wächst über ursprüngliche Vorgaben hinaus und transformiert sie. Für Angehörige der Diaspora ergibt sich eine Vielfalt von Beziehungen aus geschichtlichen und psychologischen Bindungen an mindestens zwei, womöglich in sich fragmentierte und asymmetrische Kulturen (Ashkenasi 1993: 112), aus der sie eine Synthese zu bilden haben. Staatslose zeichnen sich darüber hinaus im Grunde nicht durch transnationale, sondern letztendlich durch denationalisierte, höchstens transregionale Identitäten aus, da die Logik von Nationalstaaten für sie zumindest aus der Herkunftsperspektive gar nicht greift.

Was den letzten Bezugspunkt Herkunftsregion anbelangt, so wurde weiter oben zum Thema »Transnationalismus« bereits ausgeführt, daß aufgrund der laufenden Verbesserung von technischen Kommunikations- und Reisemöglichkeiten die Verbindungen zu Herkunftsregionen grundsätzlich kontinuierlicher aktualisiert werden können als in früheren Zeiten. Insgesamt ist besonders in diesem Punkt allerdings zwischen staatsgestützter und staatsloser Diaspora zu unterscheiden.³⁶ Die kollektive Identität bezieht sich nämlich entweder auf die gemeinsame Herkunft aus einem bestimmten Staat oder aus einem gemeinsamen, unter Umständen *staatenübergreifenden* Siedlungsgebiet bei gemeinsamer ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit. Sheffer befindet zu Recht, daß diesem Umstand in der Literatur bisher zu wenig Beachtung geschenkt wurde (Sheffer 1993: 269; Sheffer 1995: 7). Bei der staatslosen Diaspora entfällt zudem im Gegensatz zur staatsgestützten ein heimatlicher Nationalstaat, der in vielen Fällen Interesse an einer starken national orientierten Diaspora hat. Der konkrete Regionalbezug solcher Diasporagruppen verändert sich über

³⁶ Sheffer (1993: 269) benutzt die Begriffe *statebased* und *stateless* Diasporas.

die Generationen unter Umständen tiefgreifend, da die ursprüngliche Heimatregion oft nicht aufgesucht werden kann, von anderen Bevölkerungsgruppen bewohnt ist oder die vermeintlich gemeinsame Ethnizität sich in der Begegnung als Illusion herausstellt.³⁷ Im Fall mehrfacher Migration, beispielsweise vorangegangener Binnenmigration, fächert sich auch der Bezugsrahmen »Herkunft« auf.

Tölölyan ergänzte die Diasporadebatte um einen interessanten Aspekt, indem er in einem Aufsatz zur armenischen Diaspora den Begriff »Diasporisten« kreierte, der durchaus auf andere ethnische Gruppen übertragbar erscheint. Mitglieder dieser Faktion arbeiten seiner Beobachtung nach an einer neuen Konzeption der Diaspora, indem sie den Begriff der kulturellen Identität, die ohne ein tatsächliches, geographisch lokalisierbares Heimatland gelebt werden kann, theoretisch neu entwickeln. Sie bemühen sich überwiegend auf künstlerischem und intellektuellem Weg, einer Diaspora-Identität Ausdruck zu verleihen (Tölölyan 1993: 193f.). Es stellt sich die Frage, inwieweit Vertreter einer solchen Anschauung sich über kurz oder lang zu einer neuen – von ethnischen Ursprüngen und lokalen Zusammenhängen weitgehend unabhängigen – Gruppe formieren könnten. Möglicherweise sind es lediglich Aspekte der Mobilität im weitesten Sinne, aufgrund derer sie sich von anderen abgrenzen, die sich als, an welchem Ort auch immer, autochthone Bevölkerung betrachten. Eine solche Entwicklung würde dem Begriff der Diaspora den Charakter einer Lokalität entziehen und Grundlagen für ein neues Gemeinschaftsmodell bieten (vgl. Dabag & Platt 1993b: 117).

Funktionen

Aufbau und Dynamik der Diaspora dienen der Vertretung gruppenspezifischer Interessen. Nach Sheffer erstrecken ethnische Organisationen und Netzwerke sich häufig auf Diasporasegmente in verschiedenen Ländern. In der Wahrnehmung der Interessen der Diaspora und der Ursprungsbevölkerung in der Herkunftsregion funktionieren sie sowohl intrakommunal (Zielrichtung Residenzländer) als auch extrakommunal (Zielrichtung Herkunftsländer und weitere internationale Akteure). In beiden Richtungen teilt Sheffer die Funktionen der Diaspora in die Kategorien »Erhalten«, »Schützen«, »Fördern« ein (Sheffer 1993: 271).

³⁷ Organisierte Privatreisen in Ursprungsregionen, die diese Art von Problemen zutage fördern, werden mit Termini wie »Heimwehtourismus« (Deutsche in das ehemalige Ostpreußen, Sudetenland und vergleichbare Herkunftsgebiete) oder »Wurzelfahrten« (Israelis in Herkunftsgebiete ihrer Vorfahren) belegt.

»Erhalten« bedeutet auf der intrakommunalen Ebene Unterstützung gemeinschaftlicher kultureller und sozialer Aktivitäten (die insbesondere bei staatslosen Diasporas gleichzeitig auch immer politischer Natur sind), religiöser Institutionen, Forschungs- und Bildungseinrichtungen, Aktivitäten im Gesundheits- und Wohlfahrtsbereich. Diese Unterstützung wird auf die speziellen Bedürfnisse der Angehörigen der jeweiligen Diaspora zugeschnitten und erfolgt neben ehrenamtlicher Arbeit gewöhnlich durch organisiertes Aufbringen von Spendengeldern und Fördermitteln der öffentlichen Hand. Extrakommunal erfolgen diasporaerhaltende Maßnahmen in Form von finanzieller Unterstützung der Ursprungsbevölkerung durch Spenden, private und organisierte Besuche der Herkunftsregion oder anderer Segmente der Diaspora sowie die Koordination sozialer und politischer Aktivitäten.

Die Kategorie »Schützen« kann intrakommunal physischen und politischen Schutz vor den Mehrheitsgesellschaften und Angehörigen anderer Gruppen bedeuten, während sie extrakommunal gewöhnlich konkrete Intervention und Einmischung in internationale, politische Vorgänge bedeutet. In Ermangelung eines schützenden Staatsapparates kommt solchen Prozessen bei staatslosen Diasporas ein besonders hoher Stellenwert zu.

Die Kategorie »Fördern« bedeutet nach Sheffer schließlich intrakommunal die Betreuung von Neuankömmlingen, auch im Sinne einer Anwerbung für die ethnische Bewegung. Dadurch werden neue Ressourcen finanzieller, moralischer und politischer Natur geschaffen. Hinzu kommt die aktive Förderung ethnischen Bewußtseins, Imagepflege im Sinne von Bemühungen, die Akzeptanz der Diasporagruppe und der Herkunftsgruppe im Aufnahmeland zu erhöhen. In extrakommunaler Richtung erfolgt Förderung auf ähnliche Weise, jedoch mit der Zielstellung, der gesamten Weltöffentlichkeit ein positives Bild der eigenen Gruppe zu vermitteln und ihr somit auf möglichst hoher Einflüßebene eine günstige politische Atmosphäre zu schaffen (Sheffer 1993: 271 ff.).

Diasporagruppen vertreten einerseits ihre eigenen Interessen; indem sie den klassischen Nationalstaat in Frage stellen, erfüllen sie aber auch Funktionen im internationalen System, dessen Interdependenz ständig wächst. Ihre Organisationen sind teilweise regierungsähnlich strukturiert (Sheffer 1995: 7). Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, unterstützen internationale Migration und Diaspora den weltweiten Trend hin zu einer transnationalen und multinationalen Situation. Sie stellen einen Faktor in der zunehmenden Bedeutung internationaler Regierungs- und Nicht-Regierungsorganisationen dar und sind Bestandteil eines Netzwerkes korrespondierender Interessenvertretungen an verschiedenen Standorten

(vgl. Hammar 1990: 26f.). Nach Soysal sind Staaten keine uneingeschränkt autonomen und unabhängigen Organisationen mehr, die eine lediglich national definierte Bevölkerung umfassen. Vielmehr besteht inzwischen ein System konstitutionell miteinander verbundener Entitäten mit einer Vielzahl an Mitgliedschaften auf unterschiedlichen Grundlagen. Nicht zuletzt ist es im übrigen die Menschenrechtsdebatte, die eine Art Hegemonialsprache für die Formulierung und Forderung von Rechten jenseits und unabhängig von nationalstaatlicher Zugehörigkeit bietet (Soysal 1994: 166).

Normative und idealtypische Ansätze werden allgemein und besonders in den Sozialwissenschaften immer wieder zu Recht kritisiert. Unter Berücksichtigung dieser Denkweise wird deutlich, daß nicht eindeutig festzulegen ist, ab welchem Zeitpunkt eine zugewanderte ethnische Gruppe – auch wenn sie transnationale Strukturen aufweist – als Diaspora bezeichnet werden kann. Auch können nicht alle Neuzugewanderten, die sich einer solchen Gruppe zugehörig fühlen, grundsätzlich als Bestandteil der Diaspora betrachtet werden, da sie zunächst mit dem weiter oben dargestellten Bezugsrahmen und Bewußtsein der Diaspora nicht vertraut sind. Ist dies zu einem späteren Zeitpunkt unter Umständen der Fall, sind sie vielleicht gerade deswegen nicht mehr bereit, sich der Diaspora anzuschließen. Auch wenn Migranten in der Herkunftsregion den Bezugsrahmen teilten, setzen sie in der Zielregion unter Umständen unterschiedliche Schwerpunkte oder klammern einzelne Aspekte mit der Zeit gänzlich aus. Auch mit der neuen Umgebung gehen sie unterschiedlich um. Beide Entwicklungen können zur Bildung ganz neuer Diasporagruppen führen. Es gibt ruhende Diasporas, die zur Aktion eines Anstoßes bedürfen und Diasporas im Anfangsstadium (Sheffer 1993: 264). Gesellschaften können sich im Verlauf ihrer Geschichte mehr oder weniger intensiv im Zustand der Diaspora bewegen, abhängig von Hindernissen, Möglichkeiten, Antagonismen und Verbindungen in ihren Aufnahmeländern und auf transnationaler Ebene (Clifford 1994: 306).

Ungeachtet dessen, wie sorgfältig Oberbegriffe und Typen untergliedert und heruntergebrochen werden, ergeben sich ständig Änderungen – Rückwärtsentwicklung nicht ausgeschlossen. Bemühungen um die weitere Klärung des Begriffs der Diaspora könnten zu einem ähnlichen Schluß gelangen wie der Diskurs um das ihm (mit anderen) zugrundeliegende Konzept der Ethnizität. Wie weiter oben dargestellt wurde, ergibt dieser Diskurs letztlich, daß durchgängige Definitionen nicht greifen und lediglich der Umstand momentaner Selbstzuschreibung eine

gewisse Gültigkeit haben kann. Das Konzept der Diaspora ist bisher zu theoretisch, als daß mit Hilfe des Kriteriums der Selbstzuschreibung geklärt werden könnte, wer ihr angehört und wer nicht. Keine Gruppe kann unabhängig von Zeit und Raum einem Idealtypus entsprechen und nie kann endgültig geklärt werden, welches Individuum ihr dauerhaft angehört.

Die Perspektive der Diaspora zeichnet sich womöglich dadurch aus, daß die ihr eigene hybride Ethnizität sich zunehmend unabhängig von realen oder mythischen Rückkehrabsichten oder auch Bleibeabsichten löst und sich trotzdem und zusätzlich auf der Grundlage des Überwindens nationalstaatlicher Weltbilder heraus persistent gestaltet. Für einen Teil potentieller Aspiranten gewinnt sie offenbar zunehmend an Attraktivität. Berührungspunkte und gemeinsame Schnittmengen mit anderen Gemeinschaftsmodellen sind vorhanden, als angestrebtes Modell für alle Migranten kann sie allerdings bisher nicht gelten.

Unter Berücksichtigung der ausgeführten Überlegungen zum Konzept der Ethnizität und seiner Bedeutung für die Diaspora werden im folgenden Kapitel zunächst als ethnisch wahrgenommene Merkmale dargestellt, auf die Kurden sich beziehen. Dies geschieht ausgehend vom internen Gruppenverständnis und weitgehend unabhängig von der Qualität der Merkmale, die materieller, abstrakter oder symbolischer Natur sein können.

2 Herkunft Kurdistan

Über den Umstand, daß Kurden und auch eine Region Kurdistan existieren, besteht in der internationalen Öffentlichkeit, Wissenschaft und Politik inzwischen Einigkeit. Um wen und was es sich dabei jedoch handelt, ist nicht in einer Form zu erklären, die den vorherrschenden nationalstaatlichen Blickwinkel befriedigen könnte. Deshalb werden Kriterien zur Zusammengehörigkeit angesetzt, die diesem Blickwinkel zu entsprechen suchen: Abstammung, Geschichte, Sprache, Kultur und so fort. Belege für die Manipulation, Gleichschaltung, bis hin zur Erfindung solcher Kriterien durch nationalstaatliche Instrumente wie Anderson, Gellner und andere sie erbracht haben (siehe Kapitel 1, Imaginativer Ansatz), werden dabei meist nicht berücksichtigt.

Der Wunsch als Vater des Gedankens ist bei Kurden im allgemeinen und bei kurdischen Migranten im einzelnen nicht mehr oder weniger ausgeprägt als bei den anderen imaginierten Nationen mit oder ohne eigenen Staat. Kollektive Erinnerung, Vision oder Mythos bezüglich der Heimatregion, einschließlich ihrer Lokalität, Geschichte und Errungenschaften sind häufig Bestandteil ethnischen Empfindens, welches als eines – und zwar eines der wichtigsten – von mehreren Charakteristika der Diaspora gilt. Die Heimatregion Kurdistan ist einer der wesentlichen Bezugspunkte, auf den kurdische Migranten sich persönlich oder indirekt in der einen oder anderen Weise beziehen. Ihr ethnisches Bewußtsein und Solidaritätsempfinden ist durch ihn wesentlich definiert (vgl. Safran 1991: 84). Die folgende Darstellung dieses Bezugspunktes und seiner insgesamt imaginierten und ersehnten Beschaffenheit erbringt nicht widerspruchslöse »Tatsachen«, wie ein kurdischer Nationalstaat sie nach dem Vorbild anderer Staaten hätte kreieren können. Vielmehr zeigt sie eine uneinheitliche Realität, die auch für andere Nationen nach wie vor Gültigkeit hätte, verfügten sie nicht über einen solchen kreativen und erfindungsreichen Staat.

Die seit den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts erschienene wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Literatur zum Thema Kurdistan ist umfangreich und aussagekräftig, so daß im Zusammenhang mit der vorliegenden Studie Grundwissen zum Hintergrund der Diaspora vorausgesetzt werden darf, aber auch auf spezielle Literatur

verwiesen werden kann.³⁸ Als Ausgangspunkt werden daher lediglich die für kurdisches Kollektivbewußtsein bedeutenden Symbole thematisiert. Dies schließt eine kurze historische Zusammenfassung und eine prototypische Momentaufnahme allgemeiner Lebensbedingungen mit ein. Diese Darstellung soll der Orientierung dienen und vor allem Anknüpfungspunkte für die im Rahmen der Feldstudie noch zu behandelnden Themenkomplexe der kurdischen Diaspora bieten.

Symbole

Territorium

Die meisten Kurden leben in einem zusammenhängenden Siedlungsgebiet, das weite Teile der Türkei, des Iran, des Irak und Syriens umfaßt. Die geographische Bestimmung und Eingrenzung dieses Gebietes unterliegt einem hohen Maß an Subjektivität und ist mit ideologischen und ethno-politischen Ansprüchen der jeweiligen Autoren verknüpft. Weder existierende noch antizipierte Nationalstaaten weisen ethnische Homogenität auf. Die betroffene Bevölkerung ist in den kurdisch beanspruchten Gebieten, insbesondere in den Randzonen, ebenso gemischt wie andernorts. Wie bereits mehrfach angesprochen, sind ethnische Ein- und Aus-schlußkriterien darüber hinaus häufig ungeklärt.

Die Bezeichnung »Kurdistan« tauchte in der Literatur erstmals im elften Jahrhundert auf (Minorsky 1927b: 1237; Ibrahim 1983: 109). Geographisch eingegrenzt wurde dieses »Land der Kurden« jedoch nicht. Heute wird ein Gebiet als Kurdistan bezeichnet, welches sich vom Grundsatz her innerhalb oder nahe einer imaginären Linie befindet, die folgende Städte verbindet: Sivas, Erzincan, Erzurum, Kars und Ağrı in der Türkei, Maku, Urmia, Sanandaj, Kermanshah und Ilam im Iran, Khanaqin, Kirkuk, Mosul und Sinjar im Irak, Hasaka und Qamishli in Syrien sowie Urfa (Şanlıurfa), Antep (Gaziantep), Maraş (Kahramanmaraş) und Malatya in der Türkei. Bozkurt (1994: 30) vergleicht bezüglich der Fläche des heute als Kurdistan wahrgenommenen und bezeichneten Gebietes verschiedene Publikationen. Die Angaben variieren zwischen 410000 und 550000 Quadratkilometern. Teilweise werden die Grenzen des Siedlungsgebietes deutlich erweitert dargestellt. Dies erklärt sich durch den Zustand der Staatslosigkeit und ist auch bei anderen ethnischen Gruppen mit nationalen Bestrebungen oder auch bei Pan-Bewegungen zu beobachten, die von bestehenden Nationalstaaten ausgehen. Im Rahmen des Diasporakonzeptes stellt

³⁸ Standardwerke mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung sind unter anderen: Minorsky 1927; Ibrahim 1983; Bruinessen 1989a; Yalçın-Heckmann 1991; McDowall 1992.

dieses Gebiet das ursprüngliche Zentrum, das angestammte Heimatland (Safran 1991: 83f.; Cohen 1997: 26) dar, von dem aus die Zerstreuung ihren Ausgang nahm und nimmt. Die kartographische Darstellung dieses Gebietes in mehreren Varianten ist ein wichtiges ethnisches Symbol.³⁹

In wirtschaftlicher und infrastruktureller Hinsicht ist mit Ausnahme der Schutzzone im Nordirak (siehe Kapitel 2, Irak) ein deutliches Gefälle zwischen den kurdischen und anderen Gebieten in den einzelnen Staaten erkennbar. Reichhaltigen Bodenschätzen und Möglichkeiten der Energiegewinnung, insbesondere durch Wasserkraft, in den meisten kurdischen Gebieten stehen minimale Investitionsraten gegenüber. Besonders in der Türkei und im Iran bestehen erhebliche Bildungsunterschiede, ist die medizinische Versorgung deutlich schlechter, die Kindersterblichkeit wesentlich höher als in den nichtkurdischen Gebieten (vgl. Bozkurt 1994: 158; Habibi Shalmani 1985: 48; Moradi 1993a: 14). Die überwiegend kurdisch besiedelten Gebiete grenzen sich teilweise auch in geographischer und klimatischer Hinsicht vom jeweiligen Rest der entsprechenden Staaten durchaus ab. Eine übergreifende kurdische Topographie wird allerdings eher mental vereinheitlicht und romantisiert als daß sie realiter existiert. Diese Vereinheitlichung erfolgt meist in Form einer starken Betonung der sozialen Prägung und symbolischen Bedeutung der Berge für alle ortsansässigen Bewohner – also für alle Kurden –, obwohl keinesfalls alle kurdischen Regionen bergig sind. Auch dürfte insgesamt das sozio-ökonomische Umfeld, beispielsweise in einem urbanen Milieu, weit schwerer wiegen als die landschaftliche Umgebung. Die Art und Weise, in der diese Verklärung gerade aus der Distanz der Diaspora erfolgt, ist als das Entwickeln einer zusätzlichen Verbindung zwischen einem nationalen Mythos und dem als heimatlich empfundenen Territorium zu bewerten (O'Shea 1998: 19).

Bevölkerungsumfang

Bevor auf die heikle Frage des zahlenmäßigen Umfangs der kurdischen Gesamtbevölkerung eingegangen wird, ist auf folgendes Problem hinzuweisen. Wie im Verlauf dieser Arbeit bereits mehrfach betont, bedeuten die Begriffe »Kurden« und »kurdisch« aus unterschiedlicher Perspektive unterschiedliche Dinge: Die individuelle ethnische Zuordnung der eigenen Person unterscheidet sich häufig von der Innensicht einer als einheitlich imaginierten kurdischen Nationalbewegung und diese

³⁹ Kartenmaterial findet sich unter anderem bei Bruinessen 1989b: 23; Kreyenbroek & Allison 1996: vi; McDowall 1996: xiii ff. und Firat 1997: Anhang D/1.

wiederum von derjenigen unterschiedlicher externer Betrachter. In der Literatur, auf die auch die vorliegende Arbeit angewiesen ist, wird der Begriff »Kurden« im Sinne einer solchen Nationalbewegung benutzt. Dies gilt insbesondere im Zusammenhang mit numerischen Angaben. Der so verwendete Begriff sagt also nichts darüber aus, ob, wann und unter welchen Umständen die betreffenden Individuen oder Bevölkerungsteile sich tatsächlich als Kurden betrachten und bezeichnen. Er stellt lediglich dar, wie Nationalbewegungen ihre Nationen definieren.

Ausgehend von der arabischen Bezeichnung der Kurden als *Akrad*, die erstmals 637 und 640 in den Jahren der arabischen Eroberung und Islamisierung der später als »Kurdistan« bezeichneten relevanten Regionen in der Literatur auftaucht (Ibrahim 1983: 109), wird heute gewöhnlich eine kurdische Gesamtbevölkerung von fünfundzwanzig (McDowall 1997: xi) bis dreißig Millionen angegeben. In kurdischen Kreisen kursieren aber durchaus auch Zahlen bis zu vierzig Millionen.⁴⁰ In der Literatur wird für das als Stammland verstandene Territorium eine Bevölkerung zwischen siebzehn (Meyer-Ingwersen 1995: 311) und vierundzwanzig Millionen geschätzt. In den verschiedenen Staatsgebieten leben zusätzlich etwa acht Millionen Binnenmigranten in dortigen Großstädten. Um die 300 000 Kurden leben in anderen Staaten des Mittleren Osten (Meyer-Ingwersen 1995: 311), zum Beispiel im Libanon⁴¹ (Franz 1986: 14; Vanly 1992: 164; Ghadban 2000: 89), in Jordanien (Vanly 1988: 28) und in Afghanistan (Franz 1986: 14; Khalil 1985: 48). Bis 1948 lebten in allen Teilen Kurdistans Juden, die mit ihren Nachkommen heute in Israel eine ethnische Gruppe mit 100 000 bis 200 000 Mitgliedern ausmachen und sich explizit auf ihre kurdische Abstammung beziehen (Ammann 1991a; Brauer 1993). Über eine halbe Million Kurden leben unter sehr unterschiedlichen Bedingungen in folgenden Ländern der ehemaligen Sowjetunion:⁴²

⁴⁰ Siehe zum Beispiel Kapitel 10, Konflikte, das Zitat des Respondenten Ribar Sezgin zur Schutzzone im Nordirak; Navend 1998b: 64.

⁴¹ Mitte der achtziger Jahre wurde von rund 100 000 ausgegangen (epd-Dokumentation 15–16/1985: 53).

⁴² Mit Europa sind in dieser Arbeit ebensowenig die europäischen Teile der Türkei wie die europäischen Teile der ehemaligen Sowjetunion gemeint. Historische Bedingungen und ideologische Differenzen sind in dem hier behandelten Zusammenhang höher zu bewerten als geographische Gegebenheiten. Die Diaspora der überwiegend yezidischen Kurden, die gemeinsam mit den Überlebenden der Armeniermassaker aus der Türkei vertrieben wurden, unterscheidet sich in vielfacher Hinsicht von der kurdischen Diaspora im – insbesondere westlichen – Europa.

Rußland (200000), Armenien und Georgien (80000),⁴³ Aserbaidschan (200000 bis 300000), Turkmenistan, Kasachistan und Kirgisien (Kendal 1984a: 417ff.; Khalil 1985: 45; Besikçi 1987: 14f.; Mahmood & Ferashin 1992: 32; Franz 1994: 15; Vanly 1992a: 193ff.).⁴⁴ Etwa eine Million Kurden leben inzwischen in Westeuropa, 100000 in anderen Staaten wie den USA, Kanada und Australien (Meyer-Ingwersen 1995: 311).⁴⁵

Abstammung

Der wissenschaftliche Nachweis über eine geradlinige Abstammung von einem wie auch immer gearteten Urvolk ist für die Kurden ebenso wenig zu erbringen, wie dies für andere Ethnien der Fall ist. Kurdische Politiker, Autoren und andere Artikulatoren, aber auch Privatpersonen erscheinen oft jedoch geradezu besessen von der Suche nach ihrer gemeinsamen Abstammung. Die Geschichte überliefert in erster Linie Hinweise auf verschiedene Bevölkerungsgruppen und Gebiete, deren Bezeichnungen phonetische Ähnlichkeiten mit der aktuellen Bezeichnung »Kurden« aufweisen. Auf dieser Basis entstanden verschiedene Abstammungshypothesen. In sumerischen, babylonischen, assyrischen, armenischen, griechischen, römischen und anderen Quellen finden sich ethnische und regionale Bezeichnungen mit ähnlich klingenden Namen, die Autoren zu Rückschlüssen auf einen Zusammenhang mit den heutigen Kurden veranlaßten. Da jedoch zur Etymologie und zur historischen Bedeutung, zur Transliteration und Interpretation dieser Bezeichnungen tiefgreifende wissenschaftliche Kontroversen bestehen und ich eine allzu technische, im Rahmen dieser Arbeit nicht relevante Diskussion vermeiden möchte, verzichte ich sowohl auf das Zitieren der erwähnten Bezeichnungen als auch die Analyse derselben und verweise in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten anderer (Minorsky 1927a: 1212f.; Nikitine 1956: 2–17; Küchler 1978: 92; Izady 1992: 23ff.; Meyer-Ingwersen 1995: 310; MacKenzie 1989: 541f.). Nahezu jede der in der Region einst ansässigen,

⁴³ Beide Angaben von Lamara Pashaeva im Rahmen ihres Beitrags zum Workshop »Minorities, Communities, Transnationality: Yezidi Kurds and Alevi in Germany«, Centre Marc Bloch, Berlin, 1999.

⁴⁴ Nach Sheikmous (1993: 10) gibt es auch Schätzungen, die sich auf eine Million Kurden in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion belaufen.

⁴⁵ Die Kurdische Bibliothek in New York geht von etwa fünfunddreißigtausend Kurden in den USA aus (Center for Research 1993: 2). Hassanpour et al. (1996: 374) geben für 1991 unter Bezugnahme auf Volkszählungen tausendeinhundertsechzig Kurden in Kanada an. Angesichts dessen erscheinen die Angaben von Navend mit sechs- bis siebentausend nicht nachvollziehbar.

identifizierbaren Völkerschaften kam bisher bei der Diskussion von Hypothesen zum Einsatz. Der Versuch über objektive Kriterien zu argumentieren kann lediglich erbringen kann, daß Kurden – wie andere als Völker geltende Gruppen auch – das Produkt zahlreicher Schichten kultureller und genetischer Substrate sind, welches aufgrund von Wanderungsbewegungen über Jahrtausende immer wieder mit unterschiedlichen Neuerungen ergänzt wurde und wird. Ungeachtet dessen hat sich heute als vorherrschendes Prinzip durchgesetzt, die Kurden als Nachfahren der Meder zu betrachten. Diese Herangehensweise ist nicht mehr oder weniger fragwürdig oder legitim, als kaum angefochtene und in das allgemeine, internationale Bewußtsein eingegangene Abstammungstheorien wie bestehende Nationalstaaten sie ihrem ideologischen Gerüst zugrunde legen. Diesem Grundverständnis zufolge stammen Deutsche von den Germanen⁴⁶ ab, Griechen von den Hellenen, Franzosen von den Galliern und so fort. Je besser es einem Nationalstaat gelingt, mit Hilfe seines Repertoires eine nationalstaatliche Identität zu schaffen, desto weniger hat er es nötig, nach der Stichhaltigkeit allgemeiner Abstammungstheorien per se zu fragen. Auch bei Staatslosen geht es weniger um tatsächlichen Wahrheitsgehalt als vielmehr um eine Möglichkeit, das fehlende, Identität schaffende Instrumentarium eines eigenen Staates zu ersetzen. Nicht reale gemeinsame Vorfahren, sondern das Suchen nach gemeinsamer Abstammung, das organisierte Ringen um die Legitimation einer Zusammengehörigkeitswahrnehmung wird in seiner Spezifität zu einem der wichtigen Identitätskriterien. Im Rahmen des Diasporakonzeptes ist es als Teil eines Heimatmythos (Cohen 1997: 26) zu verstehen, im Rahmen der Ethnizitätsdebatte illustriert es den subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit (Weber 1972: 237), der situationsabhängige Bedürfnisse und Wunschvorstellungen widerspiegelt.

Die vordergründig wissenschaftliche Diskussion um den Zeitpunkt einer kurdischen Ethnogenese wird durch verschiedene ätiologische Mythen ergänzt, die wie alle mündlichen Überlieferungen in unterschiedlichen Versionen kursieren. Sie haben starken kulturpolitischen Symbolcharakter und erfüllen die Funktion, einerseits ethnische Zusammengehörigkeitsgefühle, andererseits externe historische und ethnische Affinitäten zu dokumentieren. Die Frage der historischen Haltbarkeit erscheint vor diesem Hintergrund unerheblich. Die Zentralfigur des kurdischen Entstehungsmythos ist der Schmied Kawa. Überliefert ist, daß aus

⁴⁶ Die vermeintliche Abstammung der Deutschen von den Germanen behandelt in anschaulicher Weise Bernt Engelmann (1984).

den Schultern des Tyrannen Zohak zwei Schlangen wuchsen, die täglich das Gehirn zweier Kleinkinder zum Fraße forderten. Seine Diener boten ihm jeweils nur eines und retteten und versteckten das zweite Opfer. Diese geretteten Kinder gelten in dem Mythos als Vorfahren der Kurden. Der Schmied Kawa, der bis auf einen bereits alle seine Söhne an den Gewalt-herrscher verloren hatte, erschlug Zohak. Die Legende ist eng verknüpft mit iranischen Sagen⁴⁷ (vgl. Heiduczek 1989), das Motiv überlieferte sich in verschiedenen Varianten (Habibi Shalmani 1985: 49; Küchler 1978: 136; Minorsky 1927a: 1214; Telek 1989). Eine weitere Legende bezeugt den Kurden Abstammung von fünfhundert Dschinnen⁴⁸, die König Salomon seines Reiches verwies. Nachdem diese in Europa fünfhundert Jungfrauen zu ihren Bräuten gewählt hatten, ließen sie sich in den Zagrosbergen nieder. Auch bei der Überlieferung dieser Sage variieren Details (Minorsky 1927a: 1214; Khan 1980: introduction; Nikitine 1956: 18f.).⁴⁹

Sprache

Sprache ist das wichtigste kurdische Identifikationsmoment. Dieser Umstand bleibt unberührt von der Tatsache, daß nicht alle, die sich als Kurden begreifen, Kurdisch beherrschen. Ironischerweise sind es häufig Negativfaktoren wie ein niedriges Bildungsniveau und gesellschaftliche Isolation, die zum Spracherhalt führen (siehe Kapitel 9, Präsenz).

Kurdisch wird den westiranischen Sprachen zugerechnet, die wiederum zur indoeuropäischen Sprachfamilie gehören. Von den bekannteren Sprachen ähnelt es am ehesten dem modernen Persisch (Kreyenbroek 1992: 70). Diese Ähnlichkeit geht allerdings nicht so weit, als daß eine gegenseitige Verständigung ohne weiteres möglich wäre. Zum Türkischen und Arabischen besteht keine Verwandtschaft, lediglich Leihwörter aus diesen Sprachen spielen eine wichtige Rolle.⁵⁰

Die Literatur benennt als wichtigste kurdische Dialekte das Kurmancî und das Soranî. Kurmancî⁵¹ wird in den meisten kurdischen Gebieten der

⁴⁷ Persische Überlieferungen nennen lediglich Faridun als Helden, der Sohak tötet, auch werden vor den medusenverwandten Schlangen Gerettete erwähnt, ein kurdischer Bezug findet sich nicht (Heiduczek 1982: 7ff.).

⁴⁸ Kurdisch: *cin*; im islamischen Raum vorherrschende Bezeichnung für Geister.

⁴⁹ Weitere Legenden finden sich bei Minorsky 1927: 1214; Nebez 1987: 14ff. und Küchler 1972: 136f.

⁵⁰ In Syrien sollen zwanzig Prozent des kurdischen Wortschatzes arabisch sein.

⁵¹ Als jeweils lokale Ausprägungen des Kurmancî benennt die Literatur unter anderen das Bayazîdî, Hakkarî, Şemdînanî, Butanî und Bahdînanî (Khorshid 1983: 17), das Aşîtî und das Cezîrî (Hajo 1994: 76).

Türkei, in den nördlichen kurdischen Gebieten des Irak und Iran, in der Enklave Khorasan (Iran), den kurdischen Gebieten Syriens und von Kurden in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion gesprochen. Soranî⁵² wird im Großteil der kurdischen Gebiete des Iran und Irak gesprochen. Zwischen Soranîsprechern und Kurmancîsprechern verlaufen in beiden Ländern – wiederkehrend konfliktgeprägte – Abgrenzungsprozesse. Das Zazaki oder Zaza, regional auch als *dimili* oder *kirmancki* bezeichnet, nimmt eine Sonderstellung ein. Es wird in der Literatur entweder als kurdischer Dialekt oder als eigenständige iranische Sprache betrachtet. Bei dem Bemühen um die Klärung und Abgrenzung der Begriffe »Sprache« und »Dialekt« handelt es sich vor dem Hintergrund ethnischer Grenzziehung weniger um einen linguistischen als viel mehr einen ideologischen Diskurs (vgl. Firat 1997: 28ff.; Kreyenbroek 1992: 71) wie er sich im Zusammenhang mit ethnischen Konflikten auch andernorts findet. Zazaki herrscht in dem Gebiet zwischen Diyarbakır, Sivas und Erzurum in der Türkei vor. Es wird in der Literatur häufig als eng verwandt mit dem Goranî dargestellt, welches um Kermanshah im Iran gesprochen wird. Sprecher können sich mit Hilfe des jeweiligen Idioms in der Praxis jedoch kaum oder gar nicht verständigen. Das Goranî wird wie das Zazaki in der Literatur teilweise als eigene Sprache bezeichnet (vgl. Kreyenbroek 1992: 70f.; Bruinessen 1989: 37f.; MacKenzie 1989: 541).

Eine dialektübergreifende kurdische Hochsprache, wie in Form von Staatssprachen bekannt, konnte sich bisher nicht entwickeln. Staatliche Institutionen wie Schulen und Hochschulen, Medien und Verlage, die einen dieser Dialekte als Hochsprache hätten übernehmen und etablieren können, fehlen naturgemäß. Gerade weil ihre Sprache für die Kurden ein so wichtiges Identifikationsmoment ist, wird ihr Gebrauch von offizieller Seite entweder kaum gefördert oder stark reglementiert. In Syrien ist der schriftliche Gebrauch des Kurdischen seit der Unabhängigkeit verboten, in der Türkei war es bis 1988 verboten, Kurdisch zu sprechen oder die Existenz der Sprache zu benennen. Dort wurde im privaten Bereich und teilweise auch in der Öffentlichkeit Kurdisch zwar immer gesprochen, jedoch war das Sprechen ihrer Muttersprache speziell bei Kindern derart mit Angst oder zumindest Gefühlen der Minderwertigkeit belegt, daß das

⁵² Als jeweils lokale Ausprägungen des Soranî benennt die Literatur unter anderen das Mukrî, das Ardelanî und das Sinayî (oder Sinanî) im Iran und das Silemanî in der Stadt Sulaymaniya im Irak (Ibrahim 1983: 103f.; Khorshid 1983: 17ff.; Hama Tschawisch 1996: 79). Das überwiegend in der irakischen Grenzstadt Khanaqin gesprochene Feili ist mit dem Soranî eng verwandt, beinhaltet aber besonders viele arabische und persische Leihwörter (Morad 1992: 128).

Kurdische in ganzen Regionen mehr oder weniger verschwand. Die neue Regelung, die seit 1991 den Gebrauch des Kurdischen im privaten und eingeschränkt auch im öffentlichen Bereich zuläßt, bedeutet zweifelsohne einen Fortschritt, legalisierte aber letztendlich nur den Status quo (vgl. Hassanpour et al. 1996: 371). Experten schätzen, daß weit über die Hälfte der kurdischen Familien in der Türkei im häuslichen Bereich Kurdisch sprechen. Der Gebrauch in der Öffentlichkeit – sei es auf einem Amt, bei Gericht, im Krankenhaus oder auf der Post – ist weiterhin verboten, auch kurdische Lieder und kurdische Namen sind in der Türkei ebenso wie in Syrien nicht erlaubt⁵³ (Kreyenbroek 1992: 75; Blau 1996: 26). Im Iran gab es zwar nie ein umfassendes Sprachverbot, jedoch auch nie eine Förderung der Minderheitssprache. Unter dem Schah gab es zwar kurdische Lokalsender, innerhalb des Militärs war es aber verboten, Kurdisch zu sprechen. Auch der Besitz kurdischer Bücher war verboten, selbst wenn diese im Iran erschienen waren. In der islamischen Republik hat die sprachliche Situation sich zwar gelockert⁵⁴, das offizielle Leben wird vom Persischen aber weiterhin absolut dominiert (Moradi 1993a: 13; Duncker 1997: 31). Das dem Kurdischen verwandte Persisch ist aufgrund islamischer Einflüsse stark durch arabische Leihwörter geprägt, dadurch vollzieht sich indirekt eine weitere Entfremdung.

Eine unbehinderte Publikation kurdischer Texte ist mit Ausnahme der Schutzzone im nördlichen Teil des Irak nur außerhalb Kurdistans möglich. Anknüpfend an die vergleichsweise liberale Sprachpolitik des Irak, entwickelten sich in der Schutzzone im Laufe der letzten Jahre zusätzlich neue Möglichkeiten. Kurmancî und Soranî werden dort in allen Lebensbereichen und auch als Unterrichtssprachen verwendet. Die Alltagssprache der Schülergeneration, die von den Errungenschaften der Schutzzone im Bildungsbereich profitiert, weist inzwischen deutlich weniger arabische Begriffe auf als die der Erwachsenengeneration.

Kompliziert wird die sprachliche Situation insgesamt noch durch die verschiedenen Schreibweisen, die verwendet werden: es gibt ein lateinisches Alphabet, welches sich, wenn man von kleineren Abweichungen absieht, allmählich durchsetzt. Zusätzlich wird aber je nach Herkunftsregion auch in arabisch-persischer und in kyrillischer Schrift gearbeitet (Kreyenbroek 1992: 71). Der Einfluß der jeweiligen Staatswesen wirkt

⁵³ Erst im März 2000 hat der Kassationsgerichtshof der Türkei einer Klage stattgegeben und einen kurdischen Vornamen zugelassen. Diese höchstinstanzliche Entscheidung kommt einer Aufhebung des Verbotes kurdischer Vornamen gleich.

⁵⁴ So bietet beispielsweise der über Satellit auch in Europa zu empfangende Sender »Sahar« auch Beiträge in kurdischer Sprache (vgl. Nützliche Nachrichten 2/2000: 19).

sich auch sonst unmittelbar auf die Sprache aus, indem die Bildungssprache gewöhnlich aus der Staatssprache übernommen wird (Kreyenbroek 1992: 74).

Insignien

Aus verschiedenen historischen Zusammenhängen wurden in Ermangelung eines dauerhaften Staates weitere moderne, nationale Symbole abgeleitet, die der Identitätsstärkung dienen. Hierzu gehört die Flagge, wie sie ursprünglich für die sogenannte Republik von Mahabad (siehe Kapitel 2, Iran) stand. Inzwischen haben sich in unterschiedlichen politischen Gruppierungen verschiedene Abwandlungen herausgebildet. Gemeinsam ist ihnen die sonst aus afrikanischen Nationalbewegungen bekannte Farbkombination rot-gelb-grün. Es handelt sich in dem Sinne um ein junges Symbol, als daß erst ihr Verbot in der Türkei sie wirklich aktuell machte.⁵⁵ Des weiteren existiert eine – ursprünglich irakischkurdische – Nationalhymne mit dem Titel »Ey Raqîb«⁵⁶, von Yunis Dildar (Küchler 1978: 460; Franz 1986: 1), die sich über den Weg der Diaspora weitgehend durchgesetzt hat. Bezüge zu Mythen und Legenden in Form einer ideologischen Auseinandersetzung mit Herkunft und Abstammung beinhaltet auch das in kurdischer Sprache verfaßte Lied »Kîne em?«, »Wer sind wir?«, von Cigerxwin⁵⁷ und Şivan Perwer, welches inzwischen besonders in der Diaspora ebenfalls den Charakter einer Hymne angenommen hat.

Als Nationalepos ist die um 1694 entstandene romantische Versdichtung »Mam û Zîn« von Ahmad-i Khani⁵⁸ zu begreifen (Küchler 1978: 99). Sie wurde auf der Grundlage einer Volkserzählung in kurdischer Sprache verfaßt, beim Titel handelt es sich um die Namen der beiden Protagonisten, einem Liebespaar. Das Werk enthält in der Einleitung ein deutlich formuliertes ethno-politisches Bekenntnis (Blau 1994: 47; Blau 1996: 21).

⁵⁵ Im türkischen Parlament wurde zeitweise ernsthaft über eine farbliche Veränderung von Verkehrsampeln debattiert.

⁵⁶ Arabisch, Sorani: »Ihr Feinde«.

⁵⁷ Bedeutender kurdischer Dichter mit bürgerlichem Namen Şexmûs Hesên, geboren 1903 in der Türkei, gestorben 1984 in Schweden. Sein Pseudonym bedeutet »blutende Leber« im Sinne von »blutendes Herz«. Zu näheren Einzelheiten in Leben und Werk von Cigerxwin siehe die Biographie von Gundi 1987. Der Titel des genannten Gedichtes lautet im kurdischen Original »Kî me ez?« (Wer bin ich?) und wurde als Liedtext zum Teil in den Plural gesetzt und entsprechend adaptiert. Eine Übersetzung des Originals findet sich bei Gundi 1987: 74f.; eine englische Übersetzung des Liedtextes bei Baksi 1986: 23, eine teilweise Übersetzung ins Deutsche bei Duncker 1997: 47.

⁵⁸ Geboren 1651, gestorben 1707, kurdische Schreibweise: Ehmedê Xanî.

Der nationale Feiertag, Newroz genannt, wird jährlich wiederkehrend zur Tagundnachtgleiche am 21. März gefeiert. Bei Newroz handelt es sich ursprünglich um ein Sonnwend- oder Frühlingsfest, welches in weiten Teilen der Region von verschiedenen – meist iranischen – Völkern begangen wird. Im Irak wurde das Feiern des Festes erstmalig 1945 offiziell genehmigt (Fuad 1991: 1), im Iran wird es geduldet, weil alle dort ansässigen Völker es traditionell begehen. Bei den Kurden aus Syrien und der Türkei ist das Begehen des Newroz aufgrund der politischen Bedingungen am wenigsten gesellschaftlich gewachsen; dort wurde es vielmehr von der kurdischen Bewegung als nationales Symbol eingeführt. Seit es, mit einem Höhepunkt im Jahr 1992 anlässlich der Feiern in Türkisch-Kurdistan, alljährlich zu äußerst gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Bevölkerung und staatlichen Kräften kam, hat sich die Symbolik dieses Feiertages noch erhöht. Die türkische Regierung versucht, dem entgegenzuwirken und ihm die Grundlage als Widerstandsbekennnis zu entziehen, indem sie Newroz offiziell zu einem türkischen Feiertag erklärte.

Als nationale, regional jedoch unterschiedlich wahrgenommene Symbole sind auch die sogenannten heimlichen kurdischen Hauptstädte und die Nationalhelden zu sehen. Während in der Türkei und teilweise auch in Syrien die Stadt Diyarbakır uneingeschränkt als heimliche Hauptstadt der Kurden gilt, ist es im Irak die Stadt Sulaymaniya und – seit den Kämpfen und der Gebietsaufteilung zwischen KDP und PUK – auch die Stadt Erbil, im Iran die Stadt Mahabad.

Um ethnische Protagonisten besteht häufig ein besonderer Kult, der sich unter anderem auch in der häufigen öffentlichen Abbildung der jeweiligen Persönlichkeiten äußert. Meist handelt es sich um klassische Märtyrerfiguren. Im kurdischen Fall zählen dazu aufständische Führungspersönlichkeiten wie Scheich Said, der 1925 öffentlich vor der Moschee in Diyarbakır gehängt wurde, Ghazi Mohammed, der 1947 ebenfalls öffentlich hingerichtete Präsident der Republik von Mahabad, Mustafa Barzani, der die moderne kurdische Bewegung im Irak entscheidend geprägt hat und 1979 als gebrochener Mann im US-amerikanischen Exil verstarb, der Politiker Abdulrahman Ghassemlou, der 1989 in Wien ermordet wurde, der Schriftsteller Musa Antar, der 1992 in der Türkei ermordet wurde und etliche andere. Der zum Tode verurteilte PKK-Vorsitzende Abdullah Öcalan läßt sich in diese Reihe bereits zu Lebzeiten einreihen. Neben weiteren politischen Funktionären und anderen zeitgeschichtlich – häufig künstlerisch bedeutenden Persönlichkeiten zählen auch mythologische Figuren wie etwa der Schmied Kawa oder historische Persönlichkeiten wie Sultan Saladin oder Kamuran Bedir Khan zu diesen Helden, die –

manchmal auch unabhängig von historischen Realitäten – in ihrer identitätsbindenden Funktion an die weiter oben erläuterten Symbole und Insignien anknüpfen.⁵⁹

Geschichte

Analog zum imaginativen Ansatz von Ethnizität (siehe Kapitel 1) ist die ethnozentristische Konstruktion, die von Nationalbewegungen instrumentalisiert wird, ein wichtiger Aspekt von Geschichte. Im Zusammenhang mit kollektiven Erinnerungen, Visionen, mythisierten Vorstellungen und nicht zuletzt der Idealisierung der Herkunftsregion oder Urheimat und ihrer Errungenschaften (Cohen 1997: 26; Tölölyan 1996: 14f.) bietet kurdische Geschichte der Diaspora eine breite Projektionsfläche. Sie kann fundamentaler Bestandteil einer distinkten Identität sein (Tölölyan 1996: 13), ihr wird dann – teilweise unabhängig von bestehender Realität – Loyalität gezollt. Geschichtsinterpretation aus kurdischer Sicht weist ähnliche Züge auf wie die kurdische Diskussion um Abstammung und Bevölkerungsumfang. Wie bei anderen nationalen Bewegungen auch, beinhaltet ihr Weltbild die Zugehörigkeit zu einer Nation als inhärentes Attribut der Menschheit⁶⁰ (Gellner 1995: 16). Sie neigt weiterhin dazu, Gruppen, Ereignisse und Motive für sich in Anspruch zu nehmen und dabei mit anderen Nationalismen in Konflikt zu geraten, die genauso vorgehen. Im Rahmen dieser Arbeit sind historische Aspekte auf das nötigste zusammengefaßt, wobei die Geschichte der Türkischen Republik und die des Irak aufgrund ihrer besonderen Bedeutung für die Diaspora am meisten Raum einnimmt. Die hiesige Darstellung bestimmter Ereignisse und Zeitabschnitte impliziert nicht, daß diese unbedingt im Sinne damals bestehender nationaler Einheitsattitüden zu betrachten wären; vielmehr werden sie tendenziell in der Weise vorgebracht, wie sie als eine der Grundlagen für das aktuell bestehende kurdische Zusammengehörigkeitsgefühl aufbereitet wurden und heute diesbezüglich ihre Funktion erfüllen.

In der relevanten arabischen Geschichtsschreibung zum Zeitpunkt der Islamisierung des fraglichen Gebietes (vgl. dieses Kapitel, Territorium,

⁵⁹ Der kurdischstämmige Sultan Saladin eroberte im Jahre 1178 Jerusalem aus den Händen der Kreuzfahrer. Er löste damit den Dritten Kreuzzug aus und stellte sich diesem dann erfolgreich entgegen. Saladin wird sowohl von Kurden als auch von Arabern als Nationalheld in Anspruch genommen. Kamuran Bedir Khan, geboren 1894 im heutigen Syrien, gestorben 1978 in Paris, kurdischer Sprachwissenschaftler, war Mitbegründer der kurdischen Nationalbewegung im Osmanischen Reich und Enkel des letzten Fürsten von Botan.

⁶⁰ In der deutschen Fassung von Gellners Buch findet sich hier der Begriff »Menschlichkeit«. Jedoch beruht dies offenkundig auf einem Übersetzungsfehler.

Bevölkerungsumfang) wird berichtet, daß dort Christen, Juden und Zoroastrier sowie Anhänger altiranischer Götter lebten und es finden sich unter anderem umfangreiche Aufzählungen sowohl sesshafter als auch nomadisierender Stämme, die als Jäger und Hirten auf dem Land und in Städten lebten (Minorsky 1927a: 1214f.; Küchler 1978: 94). Als die Seldschuken, als deren Nachfahren die heutigen Türken betrachtet werden, ab 1029 nach Anatolien vordrangen (Steinbach 1996: 21), trafen sie dort auf kurdische Stämme mit spezifischen Sozialstrukturen. Inwieweit diese Stämme zum damaligen Zeitpunkt tatsächlich über ein übergreifendes ethnisches Empfinden verfügten, wie es heute teilweise in verklärender Weise dargestellt wird, muß ungeklärt bleiben. Das Einflußgebiet ihrer voneinander und von Zentralmächten unabhängigen Fürstentümer, die zum Teil bereits seit der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts bestanden, reichte allerdings über einen erheblichen Teil heute überwiegend kurdisch besiedelter Gebiete und darüber hinaus (Minorsky 1927a: 1218f.; Küchler 1978: 95). Ab dem zweiten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts nach Christus erfolgte von Norden her die Invasion der Mongolen, die, begleitet von ungeheurer Verwüstung, durch kurdische Gebiete bis nach Bagdad verlief und die islamo-arabische Herrschaft und das Seldschukenreich zerstörten. Im Anschluß an die Mongolenherrschaft etablierten sich in Anatolien verschiedene Kleinstaaten türkischer Stämme, unter denen sich die Osmanen allmählich durchsetzten und damit die Voraussetzung für ihr später so mächtiges Reich schufen. Ab dem sechzehnten Jahrhundert gerieten die dynastisch funktionierenden kurdischen Stämme ständig zwischen die miteinander konkurrierenden Einflußsphären der Osmanen und dem ab 1500 emporgekommenen Reich der Safawiden – Vorgänger der Türkei und des Iran. Mit beiden Seiten pflegten jeweils einige der kurdischen Fürstentümer verschiedene Allianzen und wurden von ihnen häufig politisch funktionalisiert. Mit der Beilegung des Konflikts zwischen den beiden etablierten Weltreichen und der Festlegung der bis heute gültigen Grenze im Jahre 1639 fand die geographische Grundlage für die spätere Teilung kurdischen Siedlungsgebiets statt, der größere Teil stand nominal unter osmanischer Verwaltung. Es folgte eine Phase des Arrangements zwischen den kurdischen Fürstentümern und den Großreichen. Deren neue Grenze hatte für die Stämme zunächst faktisch keine Auswirkung, da sie weder vor noch nach den hoheitsrechtlichen Vereinbarungen und weder von den Osmanen noch von den Safawiden wirksam regiert oder kontrolliert wurden (Behrendt 1993: 120).

In engem Zusammenhang mit der Funktion und Struktur der kurdischen Fürstentümer steht die 1596/97 verfaßte Chronik »Sheref-Nameh«.

Ihr Verfasser Sheref, Sohn des Fürsten von Bitlis, beschrieb kurdische Fürstentümer, Stämme, Städte und Regionen in osmanisch beziehungsweise safawidisch verwalteten Gebieten (Roth 1978: 28ff.; Saraf-ad-din Bidlisi 1969). Von den in der Sheref-Nameh erwähnten Fürstentümern bestanden zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts noch diejenigen von Ardelan, Baban, Bahdinan, Bitlis, Botan, Hakkari und Soran (Franz 1986: 37). Bedenkt man, daß das Osmanische Reich sich in seiner Blütezeit während des sechzehnten Jahrhunderts von Nordafrika bis zum Kaspischen Meer, von Wien bis zum Roten Meer erstreckte, wird deutlich, daß militärische Landnahme einen Großteil der osmanischen Geschichte ausmacht. Die Verwaltung war in erster Linie und auch in bezug auf die kurdischen Fürsten durchaus erfolgreich darum bemüht, militärische Bündnispartner zu gewinnen und möglichst viele Soldaten zu rekrutieren. Ende des sechzehnten Jahrhunderts hatte das Osmanische Reich den Höhepunkt seiner Macht allerdings bereits überschritten. Andauernde militärische Expansionsbestrebungen hatten ihren Preis und mündeten in eine rigide Steuerpolitik, die die innere Zerrüttung des Reiches nach sich zog.

Die erste Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts beendete die Phase politischen Arrangements zwischen den Reichen und den Fürstentümern. Eine besondere Rolle spielte dabei während einer Phase staatlicher Reorganisation, der sogenannten Tanzimat, die 1858 verkündete Neuordnung des Landbesitzes zugunsten des Staates. Diese und andere Zentralisierungstendenzen in beiden Großreichen führten nach und nach zum Verschwinden der Fürstentümer, kulturelle Zentren verkamen zu großen Dörfern. Ein anschauliches Beispiel hierfür ist das ehemalige Fürstentum Bitlis, verglichen mit der heutigen Stadt Bitlis im Osten der Türkei (Minorsky 1927a: 1223ff.; Ibrahim 1983: 112ff.; vgl. Saraf-ad-din Bidlisi 1969). Botan, das letzte der kurdischen Emirate, verlor seinen Status im Jahr 1848.

Die traditionellen Stammes- und Gesellschaftsstrukturen der Fürstentümer überdauerten diese Entwicklungen jedoch und blieben besonders in sunnitischen – im Gegensatz zu alevitischem – Siedlungsraum und in abgelegenen bergigen Provinzen bestehen (vgl. Wießner 1997: 300). Die jeweiligen Regierungen verstanden es, diese politisch für ihre Interessen zu nutzen, indem sie sich um gute Beziehungen zu den einflußreichen Familien bemühten. Stammesführer wurden häufig zu Gouverneuren der entsprechenden Verwaltungsdistrikte ernannt, was Verhandlungen mit den Stämmen erleichterte. Im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert begann sich innerhalb einer urbanen Elite eine kurdische Nationalbewegung zu formieren, so daß nach dem endgültigen Zusammenbruch des

osmanischen Weltreiches und der nach dem Ersten Weltkrieg anstehenden Gebietsaufteilung die Kurden durchaus gemeinsame Forderungen und Konzepte vorzuweisen hatten und auch artikulierten. Im Friedensvertrag von Sèvres im Jahre 1920 wurde den Kurden ein Selbstbestimmungsrecht bezüglich einer möglichen Eigenstaatlichkeit eingeräumt. Diese Option wurde jedoch innerhalb des Revisionsvertrags von Lausanne im Jahre 1923 nicht mehr angeboten. Selbst die dort festgeschriebenen grundlegenden Rechte wurden in der neuen Republik Türkei nicht eingehalten (Ibrahim 1983: 142 ff.; Mönch-Bucak 1988: 18; Bruinessen 1989a: 395).

Die Phase der Staatenbildung im Nahen Osten bedeutete für alle dort ansässigen ethnischen und gesellschaftlichen Gruppen eine Zeit des Umbruchs. Den beiden Altreichen waren nationalstaatliche Vorstellungen fremd, auch hatten sie ihre Autorität bis zum Ende des Ersten Weltkrieges in den vielen entlegenen Gebieten ihres nominalen Territoriums nie durchgesetzt. Beide Reiche waren Vielvölkergebilde, in denen nicht etwa eine ethnische Gruppe andere Ethnien beherrschte, sondern Herrscher sich in ihrer Position als sozial legitimiert verstanden. Nun formierten sich Staaten, in deren Zentrum die jeweils mächtigste ethnische Gruppe stand, die zunehmend den Staat mit der eigenen Ethnizität identifizierte. Sich im ethnischen Sinne abgrenzende Gruppen, die sich erstmals mit staatlicher Kontrolle und Staatlichkeit überhaupt auseinanderzusetzen hatten, wurden in den Nationalstaaten, insbesondere der Republik Türkei, sofort an den Rand gedrängt. Die moderne Türkei, Syrien, der Irak und der Libanon sind aus Teilen des osmanischen Weltreiches hervorgegangen. Mit dessen Auseinanderbrechen geriet ein Großteil seiner Gebiete unter die Verwaltung europäischer Mächte. Das spätere Syrien und der Libanon wurden französisches, der spätere Irak englisches Mandatsgebiet. Aus dieser Zeit stammen die, teils mit dem Lineal festgelegten Grenzen in der Region. Vor allem in bezug auf das inzwischen irakische Staatsgebiet war die Interessenlage bereits stark von den umfangreichen Erdölvorkommen in der Region geprägt. Bei der Grenzziehung wurden demographische Faktoren, etwa die ethnische Zusammensetzung der ansässigen Bevölkerung, kaum berücksichtigt. Die nominelle Unabhängigkeit und Staatsgründung des Irak erfolgte im Jahre 1930, Syrien und der Libanon erklärten ihre jeweilige Unabhängigkeit im Jahre 1941, die französischen Truppen zogen endgültig jedoch erst 1946 ab. Kurdische Siedlungsgebiete wurden ab diesem Zeitraum von vier Staatsgrenzen durchkreuzt und so stellt sich die Situation noch heute dar.

Türkei

In der Türkei bilden die Kurden mit rund sechzehn Millionen⁶¹ heute einen Anteil an der Gesamtbevölkerung⁶² von rund einem Viertel. Ein 1996 in der türkischen Presse (*Milliyet* 18.12.1996)⁶³ veröffentlichter Bericht des Nationalen Sicherheitsrates, der faktisch höchsten politischen Instanz der Türkei, geht davon aus, daß sich aufgrund der hohen Geburtenrate innerhalb der kurdischen Bevölkerung das Bevölkerungsgleichgewicht weiter verändern wird. Für das Jahr 2010 rechnet man mit einem Anteil an der Gesamtbevölkerung von vierzig Prozent, für das Jahr 2025 von fünfzig Prozent.

Kurden leben vorwiegend in den östlichen Provinzen. Die Provinzen Kars, Erzurum, Erzincan, Tunceli⁶⁴, Elazığ, Malatya, Maraş, Antep und Adıyaman sind gemischt besiedelt, die Provinzen Urfa, Diyarbakır, Bingöl, Muş, Bitlis, Siirt, Ağrı, Van und Hakkari weit überwiegend kurdisch (Nestman 1989: 548 ff.). Hinzu kommt eine Enklave von rund 200000 Kurden in dem Städtedreieck Ankara–Konya–Kırşehir (Andrews 1989: 336 ff.; Ateş 1992: 35 ff.) und bedeutende kurdische Bevölkerungsanteile in nahezu allen Großstädten. Allein für Istanbul geht man von drei Millionen aus (Wedel 1997: 156), für die Westtürkei insgesamt von vier bis sechs Millionen (vgl. Falk 1998a: 134), im türkischen Teil Zyperns sollen zwanzigtausend Kurden leben, die dort bereits zur Zeit des Osmanischen Reiches siedelten.

Die Geschichte der 1923 gegründeten Türkischen Republik begann mit dem einsetzenden ethnischen Assimilationsdruck für weite Teile der Bevölkerung des neuen Staatsgebietes tragisch. Armenier und andere christliche Minderheiten waren bereits 1915 Opfer eines Genozids geworden, der in der Türkei bis heute historisch und politisch nicht aufgearbeitet wurde. Auch Kurden waren zeitgleich mit den Armeniermassakern in großen Zahlen deportiert und dabei erheblich⁶⁵ dezimiert worden (vgl. Künzler 1999: 101 f.). Aus Sicht der heutigen Türkei wehrte man sich

⁶¹ Alle genannten Bevölkerungszahlen orientieren sich an folgenden Quellen: McDowall 1997: 3; Meyer-Ingwersen 1995: 310; *Kurdish Studies* 1996. Das Kurdische Informations- und Dokumentationszentrum Navend in Bonn schätzt achtzehn bis zwanzig Millionen Kurden in der Türkei.

⁶² Nach 1999 veröffentlichten Statistiken beträgt die Gesamtbevölkerung 63745000 (*The Middle East and North Africa* 1999: 1085).

⁶³ Siehe *Kurdistan heute* 21/22: 50.

⁶⁴ Früher Dersim.

⁶⁵ Häufig wird eine Zahl von 300000 Opfern genannt. Herkunft und Grundlage dieser Angabe sind jedoch unklar.

gegen die Preisgabe der Verfügungsgewalt Kleinasiens. Politische Zentralfigur und Staatsgründer war General Mustafa Kemal Pascha, der den Beinamen »Atatürk«, »Vater der Türken« erhielt. Er betrieb eine grundsätzlich fortschrittliche, westlich orientierte und nationalistische Politik.⁶⁶ Die Kurden, rein zahlenmäßig als ethnische Minderheit von größter Bedeutung, fühlten sich um ihre Rechte betrogen. Die Offerten, die ihnen 1920 im Rahmen des Friedensvertrages von Sèvres gemacht worden waren, gerieten mit der Annullierung des Vertrags in Vergessenheit, die 1923 im Vertrag von Lausanne vereinbarten Vorgaben wurden durch den nun international anerkannten türkischen Nationalstaat nicht eingehalten. Die Kurden wurden kurzerhand in Bergtürken umbenannt, ihre distinkte kulturelle Existenz gezeugnet, Ortsnamen in ihrem Gebiet türkisiert (vgl. Grünstein 1984: 141 f.).

1925 kam es unter Scheich Said zum Aufstand einer ganzen Reihe kurdischer Stämme gegen die türkische Regierung, der jedoch schnell militärisch beendet wurde (Bruinessen 1984; Adanir 1995: 34 ff.). Die Gefängnisse füllten sich, ganze Dörfer wurden ausgelöscht. In der Folge kam es immer wieder zu wütenden Aufständen und Revolten, die gewalttätig niedergeschlagen wurden und Tausende das Leben kosteten. Diese Aufstände werden häufig als religiös motiviert und reaktionär dargestellt. Zwar spielten religiöse Loyalitäten eine Rolle, als zentraler Faktor muß jedoch das nicht nur durch nationalistische Stigmatisierung und Unterdrückung gestärkte Zusammengehörigkeitsgefühl der Stammesverbände gesehen werden, die versuchten, ihre Rechte einzuklagen (Bruinessen 1989a: 379 ff.). Nach einer Reihe weiterer Aufstände in verschiedenen kurdischen Regionen kam es 1938 zu dem Aufstand von Dersim, dem heutigen Tunceli, in dessen Verlauf sich etwa achtzigtausend kurdische Kämpfer und 100000 türkische Regierungssoldaten gegenüberstanden. Gegen das schwere staatliche Kriegsgerät hatten die Kurden kaum eine Chance. Allein die Niederschlagung dieses Aufstandes hatte die Zwangsumsiedlung von 100000 Menschen aus der Region zur Folge. Auf diese Art schien die Lage im Osten beruhigt, die Kurdenfrage auf lange Zeit gelöst (Grünstein 1984: 144; Kendal 1984b: 118 f.).⁶⁷

⁶⁶ Zu den Neuerungen siehe insbesondere Steinbach 1997: 128 ff.

⁶⁷ Eine konkrete Darstellung der damaligen Realität Überlebender findet sich bei Mönch-Bucak 1994, die sich unter anderem auf die Erinnerungen einer türkischen Lehrerin (Avar 1986) bezieht. Diese schildert den objektiv gewalttätigen Umgang mit kurdischen Schülerinnen aus kemalistischer Sicht ohne jegliches Unrechtsbewußtsein. Einen betroffenen Zeitzeugen zitiert Şenol 1992: 36.

Während der Regierung İnönü (1938–1950) wurde neben Atatürks Volkspartei erstmals eine weitere Partei zugelassen, das politische System begann sich zu öffnen. Die 1946 gegründete Demokratische Partei unter Menderes gewann 1950 die Wahlen. Sie vertrat hauptsächlich die Interessen der Großgrundbesitzer und des Finanzbürgertums, während ihrer ersten Regierungsjahre florierte die Wirtschaft. Die damalige Agrarpolitik, vor allem die verstärkte Mechanisierung, verschlimmerte allerdings die schlechte ökonomische Situation der dörflichen Bevölkerung und leitete eine Landflucht von hohem Ausmaß ein. Viele dieser Binnenmigranten bildeten den Grundstock für die spätere Emigration nach Westeuropa. Zwei für die Entwicklung des Landes bedeutsame Ereignisse unter der Regierung Menderes waren die Einführung der Todesstrafe für Kommunisten und im Jahr 1952 der Anschluß der Türkei an die Nato. Dieses Regime wurde 1960 durch einen Staatsstreich beendet (Schmitt 1984: 96; Buhbe 1996: 78).

Die sechziger Jahre waren einerseits gekennzeichnet von militärischen Putschbestrebungen und kurzlebigen Regierungskonstellationen, andererseits von kalkulierter Arbeitsemigration zur Stärkung der Wirtschaft. Man setzte auf die Überweisungen der sogenannten Gastarbeiter und dadurch auf eine Erhöhung der Kaufkraft (Adanir 1995: 92f.). Die demokratische Verfassung von 1961 ermöglichte die Legalisierung linksgerichteter Organisationen, in denen überdurchschnittlich viele Kurden und überdurchschnittlich viele Aleviten organisiert waren, eine Legalisierung kurdischer Organisationen fand jedoch nicht statt (Bozkurt 1994: 164). Auch der kurdische Nationalismus war zu Beginn der sechziger Jahre – angeregt durch den Sturz der Monarchie im benachbarten Irak und die damit verbundenen Hoffnungen – wieder erstartet und spielte in der Opposition eine wichtige Rolle (vgl. Zana 1997: 220ff.). Insgesamt begann eine Auffächerung des weltanschaulichen und politischen Spektrums, welches nach und nach auch extrem unterschiedliche Parteien aufwies. Die sechziger und vor allem die siebziger Jahre waren eine Zeit der extremen Polarisierung zwischen linken und rechten Gruppierungen; Streiks, Demonstrationen und Unruhen waren an der Tagesordnung. Zwei Jahre durch eine militärisch gelenkte Regierungsphase unterbrochen, mündete die Situation zum Ende der siebziger Jahre in chaotische, und von äußerst gewaltsamen Auseinandersetzungen begleitete Verhältnisse (Steinbach 1996: 188). Die Reaktion auf die Gesamtentwicklung, besonders unter der Regierung Demirel/Türkeş, waren Brutalität und zunehmender Polizeiterror gegen Gewerkschaften, Lehrerverbände, progressive

Organisationen jeglicher Art, sowie ethnische und religiöse Minderheiten (Bruinessen 1989a: 52; Grünstein 1984: 146f.).

Im Jahre 1980 kam es zu einem erneuten Militärputsch. Durch den Ausbau militärischer Verwaltungsstrukturen, die Verhängung des Ausnahmezustandes und andere Maßnahmen wurde insbesondere der kurdische Konflikt endgültig konsolidiert (Bozkurt 1994: 165). Die achtziger Jahre mit ihren festgefahrenen Fronten brachten kurdischen Nationalisten hohen Zulauf (Buhbe 1996: 143). Seit Ende der achtziger Jahre haben sich große Teile der kurdischen Bevölkerung der Arbeiterpartei Kurdistan, besser bekannt als PKK, zugewandt, die ihre Interessen bis 1999 mit erheblicher Militanz durchzusetzen versuchte.⁶⁸ 1984 gilt als Beginn der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen der Partei und dem türkischen Militär (McDowall 1997: 418; Steinbach 1996: 366). In den kurdischen Regionen brach Krieg aus, fast vierzigtausend Menschen sollen ihm nach offiziellen türkischen Schätzungen bisher zum Opfer gefallen sein. Der vielleicht fatalste Aspekt dieser Auseinandersetzungen war die Einrichtung des sogenannten Dorfschützersystems, welches 1985 durch die türkische Regierung erfolgte. Teile der kurdischen Zivilbevölkerung wurden als Milizen rekrutiert und für den Auftrag, gegen die PKK vorzugehen, überdurchschnittlich gut bezahlt.⁶⁹ Dieses System schuf eine Grundlage für besonders brutale Vorfälle, in die auch Kurden gegen Kurden verwickelt waren. Es wirkte ethnisch desintegrierend und setzte eine ausgeprägte Gewaltspirale in Gang. Seit 1987 herrscht in zwölf kurdischen Provinzen der offizielle Ausnahmezustand.

1990/91 brachte Turgut Özal, der 1983 Staatspräsident geworden war, eine gewisse Öffnung in die Politik. Steinbach bezeichnet ihn als »Architekten der Rückkehr zur Demokratie« (1996: 206), wenngleich er auch die Basis für das Wiedererstarken des politischen Islam mitgestaltete. In der Kurdenpolitik war ein Positionswechsel insofern festzustellen, als daß zumindest bestehende gesellschaftliche Realitäten formal anerkannt wurden und zum Beispiel das Sprachverbot eingeschränkt wurde (Bozkurt 1994: 165).

Sieben Abgeordnete der sozialdemokratischen SHP⁷⁰, die 1989 aufgrund einer kritischen Stellungnahme zur Kurdenfrage aus der Partei

⁶⁸ Zur kurdischen Nationalbewegung in der Türkei siehe Heinrich 1989; Ibrahim 1991 und Gürbey 1996b; zur Geschichte und Bedeutung der PKK im speziellen siehe Heinrich 1994.

⁶⁹ Siebzigttausend kurdische Dorfwächter erhielten ein Gewehr und einen monatlichen Sold von umgerechnet dreihundertfünfzig Mark im Monat, eine für türkische Verhältnisse sehr gute Bezahlung (Berliner Zeitung 20.10.1997).

⁷⁰ *Sosyal Demokrat Halkçı Parti*, Sozialdemokratische Volkspartei.

ausgeschlossen worden waren, hatten 1990 die prokurdische HEP⁷¹ gegründet. Bereits 1991 zog die Partei mit acht Abgeordneten in das Parlament ein, wobei sie aufgrund wahlgesetzlicher Bestimmungen Listenplätze der SHP in Anspruch nehmen mußte. Eine der Abgeordneten war Leyla Zana, die später für den Friedensnobelpreis nominiert wurde (Gürbey 1995: 25 ff.; Steinbach 1996: 370 ff.).

Mit den Auseinandersetzungen während der Veranstaltungen zu Newroz im Jahr 1992, anlässlich derer das Militär seine äußerst gewaltsame Linie erneut durchsetzte, wurde die Möglichkeit eines politischen Dialogs jedoch wieder verstellt (Buhbe 1996: 158; Steinbach 1996: 368). Der plötzliche Tod Özals 1993 hinterließ diesbezüglich eine Lücke.

Oppositionelle und die internationale Gemeinschaft erhofften und erhoffen sich von jedem Regierungswechsel eine Wende in der Kurdenfrage und der Menschenrechtspolitik der Türkei. Durch die verzögerten Verhandlungen zur möglichen Zulassung als Kandidatin zur Aufnahme in die Europäische Union haben diese Themen erstmalig auch eine hohe Brisanz in der internationalen Politik erhalten.

1993 wurde die HEP verboten, 1994 beschloß das Parlament, die Immunität der kurdischen Abgeordneten der DEP⁷², der Nachfolgepartei der HEP, aufzuheben, die Partei wurde ebenfalls verboten, die Abgeordneten zu langjährigen Haftstrafen verurteilt (Steinbach 1996: 371). Begründet wurde dies mit dem in der Türkei geradezu inflationär eingesetzten Vorwurf des Separatismus. Seiner innenpolitischen Dialogpartner hatte die Türkei sich somit zum wiederholten Male selbst beraubt und reagierte fortan mit irrational wirkender Gewalt, unter anderem gegen Presse, Menschenrechtsverbände und häufig auch gewöhnliche Land- und Stadtbevölkerung.⁷³

Mit den Wahlen 1995 erfolgte eine historische Zäsur in der Türkei: die erklärtermaßen antikemalistische, islamische *Refah Partisi* (Wohlfahrtspartei)⁷⁴ gewann die Wahlen. Viele Aleviten unterstützten die

⁷¹ *Halkın Emek Partisi*, Arbeiterpartei des Volkes.

⁷² *Demokrasi Partisi*, Partei der Demokratie.

⁷³ In eindringlicher Weise schildern die Berichte von Kaya (Rechtsanwalt) 1987 und Zana (ehemaliger Oberbürgermeister von Diyarbakır und Ehemann der seit Jahren inhaftierten ehemaligen Parlamentsabgeordneten Leyla Zana) 1997 die Verhältnisse in türkischen Gefängnissen, den Umgang mit Menschenrechten und die fehlende Unabhängigkeit der Gerichtsbarkeit.

⁷⁴ Der Parteiname wird auch als »Wohlstandspartei« oder »Heilspartei« übersetzt. Vorläufer der RP waren von 1970 bis 1971 die *Millî Nizam Partisi* (MNP), Nationale Ordnungspartei und von 1972 bis 1980 die *Millî Selamet Partisi* (MSP), Nationale Heilspartei (Schüler

CHP⁷⁵, die prokurdische HadeP⁷⁶ erhielt im Landesdurchschnitt zwar nur knapp über vier Prozent der Stimmen, in Hakkari allerdings über die Hälfte und in Diyarbakır nahezu die Hälfte der Stimmen (Buhbe 1996: 158 ff.; Barkey 1998: 132). Die HadeP fordert die Anerkennung einer nationalen kurdischen Identität und setzt dabei auf Gewaltfreiheit und ein brüderliches Zusammenleben von Türken und Kurden. Zwischen ihr und der PKK bestehen deutliche Unterschiede, aufgrund ihres jeweils ethnopolitischen Ansatzes naturgemäß aber auch Verbindungen.⁷⁷

Die vorgezogenen Wahlen im April 1999 ergaben eine Koalition aus der traditionell zerstrittenen linksnationalistischen DSP⁷⁸ unter Bülent Ecevit, der rechtsextremen MHP⁷⁹ und der konservativen ANAP.⁸⁰ Die HadeP scheiterte diesmal mit einem Ergebnis von 4,7 Prozent, unter anderem aufgrund von Wahlbehinderungen erneut an der Zehnprozenthürde. Jedoch stellt sie in östlichen Gebieten in zehn Stadtverwaltungen, davon sechs Ballungszentren, und in etlichen anderen Kommunalverwaltungen die Bürgermeister.

Seit Februar 1999 ist der PKK-Vorsitzende Öcalan in der Türkei inhaftiert und inzwischen zum Tode verurteilt; die PKK ist seit September desselben Jahres dabei, ihre militärischen Einheiten aus der Türkei in den Irak abzuziehen und hat das Ende ihres bewaffneten Kampfes verkündet.⁸¹ Die Türkei hat ein sechs Monate gültiges Amnestieangebot bekanntgegeben, welches jedoch nur einem Bruchteil der auf fünftausend geschätzten PKK-Kämpfer zugute kommen könnte, die militärischen Auseinandersetzungen in den östlichen Provinzen sind deutlich abgeflaut.

1998: 54). Die RP hatte bei den türkischen Parlamentswahlen in der Türkei im Jahr 1995 einundzwanzig Prozent der Stimmen erhalten.

⁷⁵ *Cumhuriyet Halk Partisi*, Republikanische Volkspartei, fusionierte 1995 mit der SHP.

⁷⁶ *Halkın Demokrasi Partisi*, Partei der Demokratie des Volkes, Nachfolgepartei der 1994 verbotenen DEP, die wiederum als Ausweichpartei für die 1993 verbotene HEP gegründet worden war (Steinbach 1997: 370). Ein Verbot der HadeP wurde kurz vor den Wahlen 1999 abgewendet, für eine neue Ausweichpartei hatte es bereits einen Namen (Dehap) gegeben. Nähere Informationen zur Vorgeschichte der HadeP und zur Programmatik der HEP siehe Schüler 1998: 96 ff.

⁷⁷ Ein Teil der nach Europa geflohenen Abgeordneten der DEP, der Vorläuferpartei der HadeP, waren Mitbegründer des Exilparlaments. Barkey (1998: 131) führt aus, daß jedoch nie eine organische Verbindung zwischen PKK und HadeP oder ihren Vorläufern bestand, wie dies etwa zwischen der irischen Untergrundorganisation IRA und deren offiziellem politischen Arm der »Sinn Fein« der Fall ist.

⁷⁸ *Demokratik Sol Partisi*, Partei der Demokratischen Linken.

⁷⁹ *Milliyetçi Hareket Partisi*, Partei der Nationalistischen Bewegung.

⁸⁰ *Anavatan Partisi*, Mutterlandspartei.

⁸¹ In der kurdischen Schutzzzone im Nordirak hält sie diese Ankündigung jedoch nicht ein.

Die Wiederansiedlung Hunderttausender Rückkehrwilliger in ihren zerstörten Heimatdörfern ist insbesondere für die Kommunalpolitik eine Herausforderung großen Ausmaßes.

Um sich das Weltbild und die Minderheitenpolitik seit Kemal Atatürk, dem Staatsgründer und heute stark idealisierten Vorbild vieler türkischer Politiker, erklären zu können, muß man sich vor Augen halten, daß der Werdegang der Türkei in gewisser Hinsicht als rückläufig zu bezeichnen ist. Vom ehemals mächtigen und selbstbewußten Großreich entwickelte sie sich zu einem Land, das heute in weiten Teilen noch als unterentwickelt gilt. Nur so ist die Form von türkischem Nationalismus nachzuvollziehen, die von Atatürk begründet wurde und an der bis heute festgehalten wird.⁸² Skurril erscheinende Parolen wie »Ein Türke zählt soviel wie eine Welt« oder »Die Türken sind die vornehmste Rasse der Welt« sind offenbar notwendig, um dem immer noch nicht wieder regenerierten Selbstbewußtsein auf die Sprünge zu helfen. Die Bezeichnung »Türke« ist vordergründig nicht ethnisch, sondern staatsrechtlich zu verstehen. Bei vielen Kurden greifen diese Versuche, auf einer verfehlten Basis Selbstsicherheit beziehungsweise Chauvinismus aufzubauen, naturgemäß entweder gar nicht oder nur parallel mit der Aufgabe und Verleugnung der ethnischen Eigenheit. Bei vielen lösen sie dem Regime gegenüber negative Gefühle aus. Allein die überall gegenwärtigen Konterfeis des Staatsgründers, deren Produktion in der Türkei einen ganzen Wirtschaftszweig zu unterhalten scheint, stellen für viele Kurden eine Provokation da und schüren ethnischen Radikalismus.

Einer von Atatürks bekanntesten Aussprüchen, »Glücklich, wer sich Türke nennen darf«, belegt in den östlichen, kurdisch besiedelten Landesteilen in überdimensionalen Lettern zahlreiche Berghänge, oft genug in der unmittelbaren Nachbarschaft von Militäreinrichtungen, besonders häufig aber findet er sich in Schulen. Dadurch soll verhindert werden, daß Kinder speziell in den Dörfern, wo sie mit der türkischen Verwaltung nur über den Unterricht in Verbindung treten, ein normales und unbefangenes Selbstverständnis als Kurden entwickeln. Kurdisch hört man in den Schulen höchstens auf dem Schulhof.

Die Republik Türkei ist von eklatanten Widersprüchen geprägt. Aus westeuropäischer Sicht bestehen ungewöhnliche politische Polaritäten und teilweise unfreiwillige Allianzen wie die der Gewerkschaften und Fundamentalisten gegen das Militär und die der Linken und der Wirtschaftsvertreter gegen die Regierung. Insgesamt als Schwellenland

⁸² Weitere Details zu Kemalismus und Kurdenfrage finden sich bei Bozarslan 1997a: 217.

eingestuft, trägt die Türkei einerseits Züge eines industrialisierten westlich orientierten Landes, dies betrifft vor allem die urbane Mittel- und Oberschicht. Andererseits steht sie in den kurdischen Gebieten auf dem Niveau eines Entwicklungslandes. Statistiken bescheinigen dort eine deutlich erhöhte Analphabetenrate, die medizinische Versorgung ist um ein vielfaches schlechter als in den westlichen und zentralen Landesteilen. Von den hohen Einnahmen aus dem Tourismus profitieren die östlichen Regionen aufgrund der jahrelangen Kriegshandlungen und der fehlenden Küsten kaum. Der Kenntnisstand von Angehörigen der Bildungsschicht im Westen der Türkei und auch vieler türkischer Migranten bezüglich der Verhältnisse in den östlichen Gebieten ist minimal (vgl. Nestman 1989: 546; Engelbrektsson 1995: 56). Politische Restriktionen wie schwere Verletzungen der Presse- und Versammlungsfreiheit oder Folterpraxis, insbesondere im kurzfristigen Polizeigewahrsam, sind vielen nicht bewußt. Neben der sich weiter öffnenden Kluft zwischen Laizisten und Fundamentalisten, Aleviten und Sunniten stellt das Problem zwischen Türken und Kurden, welches die beiden anderen Bereiche berührt, beziehungsweise überschneidet – inzwischen auch im Bewußtsein der Weltöffentlichkeit –, das vorrangigste Problem der Türkischen Republik dar (vgl. Steinbach 1996: 348ff.).

Syrien

Die Kurden bilden in Syrien mit gut anderthalb Millionen Menschen rund elf Prozent der Gesamtbevölkerung⁸³ (Vanly 1992b: 146; McDowall 1997: 3f.). Eine Besonderheit ist der Umstand, daß sie im Prinzip – von syrischem Territorium aus betrachtet – kein zusammenhängendes Gebiet bewohnen, sondern drei voneinander getrennte Regionen. Geographisch gesehen sind diese Regionen jedoch Ausläufer der kurdisch besiedelten Gebiete in der Türkei und dem Irak. Das bedeutet, die Grenzziehung, die kurz nach dem Ersten Weltkrieg zwischen Franzosen und Türken ausgehandelt wurde, hat sie sozusagen vom Stammland und damit auch voneinander getrennt (Fuccaro 1997: 303). In Hasaka, dem nördlichen Teil der Provinz Jezireh, liegen etwa siebenhundert kurdische Dörfer und mehrere Städte. Hier wird nicht nur die geographische, sondern auch die soziale Verbindung zu den kurdischen Gebieten des Irak und der Türkei deutlich. Viele der Ortschaften wurden in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts auch von Stämmen besiedelt, die an Aufstän-

⁸³ Nach 1999 veröffentlichten Statistiken beträgt die Gesamtbevölkerung 14619000 (The Middle East and North Africa 1999: 1001).

den gegen die neue Regierung Kemal Atatürks teilgenommen hatten und die nach deren Niederschlagung die noch junge Türkische Republik verlassen mußten. Die Region erstreckt sich entlang der Staatsgrenze zur Türkei, die mit Zäunen, Grenzstreifen, Wachtürmen und Stacheldraht gesichert ist. Obwohl von beiden Regierungen unerwünscht und gefürchtet, funktioniert der Grenzverkehr zwischen den Kurden beider Seiten kontinuierlich. Die zweite kurdische Region, der Kurd Dagh, besteht aus etwa dreihundertsechzig Dörfern mit fast ausschließlich kurdischer Bevölkerung. Sie grenzt ebenfalls an kurdisches Siedlungsgebiet auf türkischem Boden. Die dritte und letzte kurdische Enklave in Syrien ist die Region Ain al-Arab. Sie umfaßt etwa hundertzwanzig Dörfer mit etwa 100000 Einwohnern kurdischer Ethnizität (Nazdar 1984: 397ff.). Hinzu kommen Bevölkerungsanteile in den Städten Rakka und Hamma und in der Küstenprovinz Latakia sowie kurdische Stadtviertel in Damaskus und Aleppo.⁸⁴ Allein in Damaskus sind etwa dreißigtausend Kurden seit dem Mittelalter ansässig (Franz 1986: 14f.), jedoch haben sie sich zum großen Teil an ihre arabische Umgebung assimiliert (Fuccaro 1996: 1f.). Aktuell dürften mindestens 300000 Kurden in syrischen Großstädten leben. Ohne hier näher auf die Frage der allgemeinen Landflucht einzugehen, die auch in Syrien auftritt, läßt sich demnach feststellen, daß etwa zwanzig Prozent der syrischen Kurden in einer städtischen Umgebung leben. Besonders seit Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts haben viele ihr ländliches Umfeld verlassen (Vanly 1992b: 161).

Nach der Unabhängigkeitserklärung 1941 und zum Zeitpunkt des Abzugs der französischen Kolonialtruppen aus Syrien im Jahre 1946 war die Frage der ethnischen Eigenständigkeit der Kurden von seiten der Obrigkeit kein Thema.⁸⁵ Man gestand ihnen keine speziellen Rechte zu, setzte sie aber auch keinen Repressalien aus. In dieser Phase konnte der bekannteste moderne kurdische Dichter Cigerxwin seine Werke auf Kurdisch und in lateinischer Schrift verfassen und veröffentlichen. Wenngleich kurdische Kinder in arabischer Sprache unterrichtet wurden, so waren doch auch kurdische Lesebücher im Umlauf. Im Jahre 1958, als im benachbarten Irak kurdische Aufstände einsetzten, wurde den syrischen Kurden Komplizenschaft und eine antiarabische Haltung vorgeworfen. 1962 wurden 120000 Kurden die syrische Staatsangehörigkeit und die Bürgerrechte entzogen (Vanly 1992b: 161), heute wird die Zahl der

⁸⁴ Franz (1986: 15) schätzt in Aleppo zehntausend Kurden, Vanly (1992b: 170) eine viertel Million.

⁸⁵ Zur Situation der Kurden in Syrien unter französischer Kolonialherrschaft siehe Fuccaro 1997.

Betroffenen als Ergebnis des Bevölkerungswachstums auf mindestens 400000 geschätzt.⁸⁶

In der Folge erlebten die Kurden zahlreiche politische Drohungen und eine latente Unsicherheit. Entlang der türkischen Grenze, die quer durch kurdische Gebiete verläuft, wurden beispielsweise arabische Bauern angesiedelt. Es kam immer wieder zu antikurdischen Kampagnen, zu Enteignungen, bürokratischen Schikanen, willkürlichen Razzien, dem Entzug von Arbeitsplätzen, der Beschlagnahmung kurdisch geschriebener Texte, dem Verbot kurdischer Folklore und der arabischen Umbenennung kurdischer Dörfer und Regionen. Etwa dreißigtausend Kurden haben damals infolge der beschriebenen Maßnahmen die Provinz Jezireh verlassen und zogen in das Landesinnere oder den Libanon weiter, um dort Arbeit und Zuflucht zu suchen. Inzwischen hat sich die Politik etwas gelockert, die Lebenssituation ist für Kurden, die aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit dem Staat grundsätzlich als Oppositionelle gelten, aber gleichbleibend schwierig. Kurden sind in Syrien meist anhand ihres Geburtsortes erkennbar und fühlen sich als Bürger zweiter Klasse behandelt. Von der allgemein repressiven Politik des Landes sind sie besonders negativ betroffen, weil ihre Kultur und Sprache etwa über die Medien, über Unterricht oder Literatur nicht gefördert wird, die Infrastruktur in ihren Gebieten bewußt vernachlässigt wird und das selbstverständliche Ausleben ihrer Bedürfnisse ständig in offener und versteckter Weise behindert wird. Trotzdem sprechen neunzig Prozent der syrischen Kurden im Alltag Kurdisch, ein Großteil der Landbevölkerung beherrscht das Arabische nicht (Vanly 1992b: 148).

Zu Beginn der neunziger Jahre begegnete die syrische Regierung der Kritik an ihrer Kurdenpolitik mit dem Hinweis, daß im Parlament achtunddreißig kurdische Abgeordnete vertreten seien (Vanly 1992b: 169ff.); autonome Strukturen wurden jedoch auch während der entsprechenden Parlamentsperiode in keinem Bereich zugelassen. Ohne die politischen Systeme der Türkei und Syriens insgesamt vergleichen zu wollen, läßt sich allerdings feststellen, daß sich die Situation der Kurden als ethnische und gesellschaftliche Gruppe in Syrien nicht ganz so problematisch darstellt wie in der Türkei.

⁸⁶ Persönliches Gespräch mit Ferhad Ibrahim.

Irak

Im Irak leben etwa vier Millionen Kurden.⁸⁷ Sie stellen damit rund achtzehn Prozent der Gesamtbevölkerung.⁸⁸ Ihre Gebiete erstrecken sich im Nordosten in einem breiten Streifen entlang der iranischen Grenze mit den Städten Khanaqin im Süden und Zakho im Norden als Begrenzung. Sie umfassen in erster Linie die Provinzen Dohuk, Erbil und Sulaymaniya, aber auch Distrikte der Provinzen Ninive (Hauptstadt Mossul), Tamim⁸⁹ (Hauptstadt Kirkuk) und Diyala (Franz 1986: 13). Eine große Zahl an Kurden lebt jedoch auch in Bagdad (Bruinessen 1992: 36)⁹⁰, in Basra und anderen irakischen Städten.

Die Einflußbereiche der beiden stärksten politischen Gruppierungen, der Demokratischen Partei Kurdistans (KDP), angeführt von Massud Barzani, und der Patriotischen Union Kurdistans (PUK) unter Jalal Talabani decken sich regional in etwa mit den beiden Dialektgebieten, in denen die wichtigsten kurdischen Dialekte Soranî und Kurmancî gesprochen werden. Eine gewisse Besonderheit stellen die Feîli-Kurden dar, die etwa zehn Prozent der irakischen Kurden ausmachen, über einen eigenen Dialekt verfügen und als Schiiten zusätzlich Minderheitenstatus haben (Morad 1992: 128; Bruinessen 1994: 28).

Wie eingangs erwähnt, gehört der Irak zu den Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches. Die faktische Annexion der ehemals osmanischen Provinz Mossul an zukünftig irakisches Gebiet 1926 geschah gegen den dokumentierten Willen der betroffenen Bevölkerung und stellte den letzten Schritt der Annullierung des Vertragsinhaltes von Sèvres dar. 1930 endete das britische Mandat. Unmittelbar im Anschluß kam es zu kurdischen Aufständen, 1930 initiiert durch Scheich Mahmud Berzinci, 1931 unter der prominentesten irakischkurdischen Führungspersönlichkeit Mustafa Barzani.⁹¹ 1932 erlangte der Irak die Unabhängigkeit, eine Monarchie

⁸⁷ Die genannten Bevölkerungszahlen orientieren sich an folgenden Quellen: McDowall 1997: 3; Meyer-Ingwersen 1995: 310; Kurdish Studies 1996. Farouk-Sluglett & Sluglett geben zwanzig Prozent kurdischen Bevölkerungsanteil an, womit sich ihre Zahl auf rund 4,4 Millionen erhöhen würde. Diese Zahl liegt immer noch unter den Angaben der Organisation Navend von 4,5 bis 5 Millionen (1998a: 64).

⁸⁸ Nach 1999 veröffentlichten Statistiken beträgt die Gesamtbevölkerung 22017983 (The Middle East and North Africa 1999: 572).

⁸⁹ Ursprünglich hieß auch diese Provinz »Kirkuk«. Der aktuelle arabische Name bedeutet »Nationalisierung« und verdeutlicht die Verdrängungspolitik zu Lasten der kurdischen Bevölkerung in dieser besonders erdölreichen Region des Irak.

⁹⁰ Auf dem Gebiet der Schutzzone wird allgemein von etwa 300000 Kurden in Bagdad ausgegangen.

⁹¹ Zur kurdischen Nationalbewegung im Irak bis 1975 siehe Ibrahim 1983.

wurde ausgerufen, jedoch lag die Kontrolle über das Land letztendlich weiterhin bei den Briten (Farouk-Sluglett & Sluglett 1991: 25). Der weiterhin aufständische Barzani wurde mit seinen Leuten 1945 in den Iran abgedrängt, wo er kurz darauf eine bedeutende Rolle in der kurzen Geschichte der kurdischen Republik Mahabad übernahm. Nach dem Sturz des Königshauses im Jahre 1958 durch die Armee gab es im ganzen Land große Hoffnung auf ein demokratisches System. Der Umsturz hatte die Zustimmung der gesamten Opposition gegen die irakische Monarchie und den noch immer starken britischen Einfluß gefunden. Für die Kurden bedeutete der Neubeginn unter Präsident Qasim das erste moderne – wenn auch noch provisorische – Verfassungsdokument der Geschichte, das in einem der vier von ihnen mitbesiedelten Staaten ihre ethnisch distinkte Existenz anerkannte und ihnen gleichzeitig Bürgerrechte zuerkannte. Darin war festgeschrieben, die irakische Gesellschaft basiere auf der größtmöglichen Zusammenarbeit ihrer Bürger und auf der Respektierung ihrer Rechte und Freiheiten. Der Nation gehörten Araber und Kurden an, denen die Verfassung im Rahmen des irakischen Gemeinwesens nationale Rechte garantierte, stand dort zu lesen. Die Bedeutung des Passus, der irakische Staat sei ein untrennbarer Bestandteil der arabischen Nation, wurde erst deutlich, als es im Jahr 1961 mit den anderen Grundsätzen steil bergab zu gehen begann. Die Regierung Qasim entwickelte sich schnell zu einem diktatorischen Militärregime, welches versuchte, die Opposition auszuschalten. Hierzu zählten auch die Kurden. Zahlreiche der neugegründeten kurdischen Redaktionen wurden geschlossen, die den Kurden zugesicherte Autonomie unterwandert, Assimilationsforderungen wurden laut. Der 1958 aus dem russischen Exil zurückgekehrte und in die Regierung eingebundene Barzani verließ Villa und staatliche Zuwendungen in Bagdad, um sich in seinem Heimatort Barzan niederzulassen (Farouk-Sluglett & Sluglett 1991: 90ff.). Nachdem es noch im selben Jahr zur Bombardierung kurdischer Regionen kam, formierte sich 1961 eine bedeutende Widerstandsbewegung. Innerhalb kürzester Zeit fanden sich Hunderttausende von Freiwilligen, die sich der Widerstandsarmee anschlossen und von den bergigen Regionen des Nordirak militärisch agierten. Die Kurden hielten über die Jahre selbstverwaltete Gebiete von bedeutendem Umfang. Die kriegerischen Auseinandersetzungen trugen zum Sturz mehrerer Regierungen im Irak bei. Zunächst wurde versucht, mit den Kurden zu kooperieren, erschienen die kurdischen Forderungen dann aber doch zu hoch, wurde meist sehr schnell das Militär eingesetzt. 1970 schien sich endlich eine für alle Beteiligten zufriedenstellende Lösung abzuzeichnen. Für die kurdische Seite war auch diese kurze Phase

der einvernehmlichen Zusammenarbeit mit der Zentralregierung nicht einfach, da sie als politische, gesellschaftliche und ethnische Bewegung über ein Spektrum differierender Standpunkte verfügte und keinesfalls allgemein Konsens über die politische Vorgehensweise herrschte (vgl. Bruinessen 1989a: 44ff.; Ibrahim 1993: 446ff.). Als Teil dieses Konfliktes ist auch der Riß zu verstehen, der sich unter dem Druck der politischen Realitäten bis heute entlang der Grenze zwischen dem Iran und dem Irak durch die kurdische Bewegung zieht. Zwar bestehen, besonders seit Bestehen der Republik von Mahabad enge Kontakte zwischen den Akteuren in beiden Staaten, in Ermangelung von Alternativen lassen sie sich jedoch von den jeweiligen Zentralregierungen instrumentalisieren und in die Auseinandersetzungen mit der Gegenseite hineinziehen. So schadete beispielsweise Barzanis Zusammenarbeit mit dem Schah dem iranischkurdischen Widerstand in erheblichem Maße (Koohi-Kamali 1992: 179). Die Kurden im Irak hatten sich ihrerseits in eine derartige Abhängigkeit vom Iran begeben, daß das Abkommen von Algier im Jahre 1975 eine Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes darstellte (vgl. Khan 1980: 147ff.). Dieses Abkommen, in dem der damalige Vizepräsident Saddam Hussein dem Schah dessen Unterstützung für die irakischen Kurden im Tausch gegen alte Gebietsansprüche abhandelte, war kein Zufall. Die Kurden hatten bis kurz vorher eine für den Irak bedrohliche politische und strategische Position inne. Wenngleich ohne tatsächliches Mitspracherecht in der Regierung (Farouk-Sluglett & Sluglett 1991: 178), hatte sich ein Teil der kurdisch besiedelten Regionen verwaltungsmäßig dem Einfluß der Regierung in Bagdad praktisch entzogen. 1974 war trotz gescheiterter Verhandlungen durch das Baath-Regime ein Autonomiegesetz verkündet worden, woraufhin es zu den bis dato schwersten Kämpfen zwischen Kurden und Baathisten kam, die rund ein Jahr andauern sollten und das fragliche Abkommen nach sich zogen.

Eines der Hauptprobleme der kurdischen Nationalbewegung im Irak sind Umsiedlungsaktionen, die irakische Regierungen immer wieder vornahmen. Kurdische Siedlungen, Orts- und Stadtteile wurden entvölkert und mit Arabern besiedelt, um kurdischen Gebietsansprüchen entgegenzuwirken. Die Stadt Kirkuk beispielsweise liegt mitten in einem bedeutenden Ölfördergebiet. Vor 1961 war sie zu sechzig Prozent von Kurden bewohnt. Durch großangelegte Zwangsumsiedlungen wurde sie einem bewußten Dekurdisierungsprozeß unterworfen, so daß die Kurden dort heute weit in der Minderzahl sind. Seit 1975 wurden Tausende kurdischer Siedlungen dem Erdboden gleichgemacht, die Bevölkerung umgebracht, in die Flucht getrieben, verschleppt oder in Internierungslager gebracht

(vgl. Leezenberg 1997: 51). Im Rahmen der Kämpfe vor und im Anschluß an den Zusammenbruch im Jahre 1975 kam es zu riesigen Fluchtbewegungen; etwa 300000 – darunter fast vierzigtausend aktive Widerstandskämpfer – setzten sich in den Iran ab. Tausende gingen auch über die türkische Grenze, um den beschriebenen Maßnahmen zu entgehen.

1980 provozierte der Irak den Ersten Golfkrieg, der acht Jahre dauern und einer Million Menschen den Tod bringen sollte. Im Anschluß richtete die irakische Armee die sogenannten *Anfal*-Offensiven⁹² gegen die kurdischen Gebiete. Zunächst wurde bombardiert, dann in großer Zahl hingerichtet und deportiert (Leezenberg 1997: 50). Im März 1988 fielen in der Stadt Halabja Tausende verschiedenen Kampfgasen und Nervengiften zum Opfer. In Reaktion auf die Angriffe erfolgten Fluchtbewegungen in die Türkei und den Iran, die sich in einer Größenordnung von mehreren hunderttausend Menschen bewegten (McDowall 1997: 357ff.).

Nach dem Zweiten Golfkrieg (1991) kam es zu einem kurdischen Aufstand. Er erhielt Auftrieb durch politische Ermutigung aus dem Ausland, insbesondere den USA, er war, da die vordergründig regimetreuen kurdischen Truppen sich spontan beteiligten, kurzfristig erfolgreich. Trotzdem wurde er schnell und rigoros niedergeschlagen, zwei Millionen Flüchtlinge drängten in Richtung Türkei und Iran.⁹³ Im selben Jahr richteten die Alliierten auf Initiative Großbritanniens im nördlichen Irak für die Kurden eine Schutzzone⁹⁴ ein. Gleichzeitig beschloß der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen ein Flugverbot für irakische Flugzeuge jenseits des sechsunddreißigsten Breitengrades (Leezenberg 1997: 54.). In der Schutzzone leben etwa drei Millionen Menschen, es wurden inzwischen autonome Verwaltungsstrukturen aufgebaut, jedoch besteht von seiten der Schutzmächte keine Planung auf völkerrechtliche Loslösung vom Irak. Kritiker diagnostizieren eine Verhinderung der Entwicklung der kurdischen Gesellschaft in der Schutzzone aufgrund der vollkommenen Abhängigkeit von westlichen Hilfeleistungen (McDowall 1997: 369; Ofteringer & Bäcker 1995: 34f.).

Im August 1993 erließ die kurdische Verwaltung im Irak ein Auswanderungsverbot für Hochschulabsolventen (Ofteringer & Bäcker 1995: 34), welches aber ganz offensichtlich laufend umgangen wird. Die Ausreise in Richtung Türkei, wo seit Einrichtung der Schutzzone die europäischen Botschaften für den Nordirak zuständig sind, ist kostenpflichtig und stellt

⁹² *Al-Anfal* bedeutet im Arabischen »die Beute« und wurde in Anlehnung an eine Sure des Korans als Bezeichnung für die damaligen Militärationen gewählt.

⁹³ Zu den Lagern in der Türkei siehe Ammann 1990 und Mohseni-Sadjadi 1999: 55ff.

⁹⁴ Zur Situation in der Schutzzone siehe besonders Cook 1995 und Schmidt 1994.

für die Verwaltung eine nicht unerhebliche Einnahmequelle dar. Die Beziehungen zwischen der KDP und der PUK, die gemeinsam die Regionalregierung bildeten, waren angespannt und mündeten 1994 in heftige militärische Auseinandersetzungen zwischen den beiden Parteien. 1996 verbündete sich die KDP unter Barzani kurzfristig mit dem irakischen Regime und brachte den größten Teil der Schutzzone unter ihre Kontrolle (Colville 1996: 10ff.). Seitdem kam es immer wieder zu heftigen Kämpfen zwischen der KDP und der PUK unter zeitweiliger Beteiligung iranischer Truppen. Auch die PKK wirkte an den Auseinandersetzungen immer wieder mit; ihr setzte wiederum regelmäßig und im großen Stil türkisches Militär grenzübergreifend nach. Diese Entwicklungen wurden begleitet von international kaum mehr wahrgenommenen Fluchtbewegungen in unterschiedliche Richtungen und sind insgesamt den Forderungen nach internationaler Anerkennung der kurdischen Frage politisch abträglich. Eine unter internationaler Vermittlung im September 1998 in den USA erreichte Einigung zwischen KDP und PUK scheint nur bedingt umgesetzt zu werden, auch Verhandlungen im Sommer 1999 ergaben außer der eingehaltenen Waffenruhe keine konkreten Ergebnisse.

Der Kenntnisstand bezüglich des Irak im Westen war aufgrund der politischen Strukturen, die praktisch nichts nach außen dringen lassen (vgl. al-Khalil 1989), bis zur Invasion Kuwaits 1990 und den internationalen Folgen überdurchschnittlich schlecht. Vor dem Ersten Golfkrieg verfügte der Irak aufgrund großer Erdölvorkommen über großen Reichtum.⁹⁵ Nicht zuletzt durch finanzielle Möglichkeiten gelang es, totalitäre Strukturen zu erhalten und zu festigen. Das durch ländliche und ärmliche Verhältnisse geprägte Bild, welches viele Europäer vom gesamten Mittleren Osten haben, traf für dieses Land nur sehr bedingt zu. Dies machen ein damals relativ hoher Bildungsstand, gute medizinische Versorgung, eine entwickelte Infrastruktur und eine starke Tourismusbranche deutlich. Der Irak wurde mit Hilfe aus West und Ost zur viertstärksten Militärmacht der Welt aufgerüstet. Bis heute funktioniert im Lande ein Terrorregime, das fast ausschließlich auf Repression und entsprechender Einschüchterung und Verängstigung der Bevölkerung beruht. Die verfassungsmäßig garantierten Menschenrechte sind praktisch außer Kraft, willkürliche Verhaftungen, öffentliche Hinrichtungen, Folter, Masseninternierungen und -deportationen gehören im Irak zum Alltag (vgl. Habib 2000). Die Me-

⁹⁵ Noch zu Beginn der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts entsprach der Wert eines irakischen Dinar etwa fünf US-Dollar, während gegen Ende der neunziger Jahre ein US-Dollar mehreren hundert Dinar, in der Schutzzone etwa zwanzig Dinar entspricht.

dien sind gleichgeschaltet, es gibt keine Reisefreiheit, jegliche Opposition wird seit Jahren im Keim erstickt. Personenkult um den Staatspräsidenten Saddam Hussein, geheimdienstliche Aktivitäten in skurrilen Dimensionen und Denunziantentum ergänzen das System. Besonders betroffen von der staatlichen Verfolgung sind ethnische Minderheiten, Kommunisten und Schiiten (vgl. Nirumand 1990; Alhamdani 1990; al-Khalil 1989).

Der Irak ist heute – unter anderem aufgrund des bestehenden Wirtschaftsembargos – ein nahezu in jeder Hinsicht isoliertes und schwer korrumpiertes Land. Seine Außendarstellung durch die Regierungsspitze erscheint inzwischen in ihrer Realitätsferne so provinziell und primitiv, das Lügengebäude dermaßen absurd, daß auch kaum mehr eine Basis für Kommunikation – insbesondere mit dem Westen – vorhanden scheint. Immer wieder wird deutlich, daß weltweit zumindest als Normen wahrgenommene Grundwerte für das über die Jahrzehnte vollständig verrohte Regime von Saddam Hussein nicht nur keine Gültigkeit besitzen, sondern ihm offenbar gar nicht bekannt sind. Wenngleich auch die Infrastruktur wieder relativ intakt ist, leiden weite Teile der Bevölkerung in hohem Maße, mitbedingt durch das bestehende Wirtschaftsembargo, an Mangelernährung, die medizinische Versorgung ist nicht ausreichend und es herrscht hohe Kindersterblichkeit (vgl. Büttner 1995: 8f.).

Die nördliche Schutzzone entwickelt sich in diesen Bereichen positiv, unterhält im Gegensatz zum Rest des Irak, insbesondere auch über die Diasporakurden, intensive internationale Kontakte und nimmt am internationalen Politikgeschehen – wenn auch in begrenzter Form und ohne Pressebegleitung – teil. Signifikant überlagert wird dieser Umstand jedoch von einem negativen Bild in der Weltöffentlichkeit aufgrund interner Auseinandersetzungen, entsprechende Wellen der Resignation in der Bevölkerung, perspektivloser Wirtschaftslage und einem anhaltenden Brain-Drain durch Abwanderung.⁹⁶

Iran

Geht man von dem üblicherweise zugrundegelegten Bevölkerungsanteil von zehn Prozent aus, leben im Iran gut sechs Millionen Kurden (McDowall 1992: 32; 1995: 310). Es gibt jedoch auch Quellen, die von bis zu siebzehn Prozent ausgehen (Moradi 1993b: 19; Navend 1998b: 64),

⁹⁶ Zu politischen, Versorgungs- und Alltagsproblemen und den allgemeinen Lebensbedingungen in der Schutzzone siehe den Bericht von Leukefeld 1996: 114–166; zu einer kritischen Einschätzung der wirtschaftlichen Lage Leezenberg 2000: 18f.

wodurch die Zahlen sich auf zehn Millionen und mehr erhöhen würden.⁹⁷ Zahlenmäßig stellen sie nach den Persern und den Aserbaidschanern im Lande die zweitgrößte ethnische Minderheit dar. Nur noch etwa fünf Prozent der Kurden leben als Nomaden, ihre Weidegebiete liegen vorwiegend in den Ausläufern des Elburz-Gebirges im Grenzgebiet zur Türkei und zur Sowjetunion (Habibi Shalmani 1985: 83; Khan 1980: 49). Im Iran beträgt die Quote der Analphabeten fast fünfundachtzig Prozent (Habibi Shalmani 1985: 12), unter den Kurden liegt sie noch höher (Moradi 1993b: 20).

Die Kurden leben hauptsächlich in den an der Westgrenze des Iran gelegenen Provinzen West-Aserbaidschan (Provinzhauptstadt Urmia), Kurdistan (Provinzhauptstadt Sanandaj), Kermanshah (gleichnamige Provinzhauptstadt) und Ilam (gleichnamige Provinzhauptstadt). Hinzu kommt eine bedeutende kurdische Enklave in der Provinz Khorasan (Ghassemlou 1984: 185; Rudolph 1967: 19f.). In der Mehrheit sind die iranischen Kurden Sunniten, im Süden der kurdischen Gebiete leben aber auch Schiiten (Bruinessen 1981: 375; Ghassemlou 1984: 189).⁹⁸ Hinzu kommt ein geringer Teil, der der Sekte der Ahl-i Haqq oder Yaresan anhängt.

Der Anteil der ländlich-bäuerlichen Bevölkerung in den mehrheitlich von Kurden bewohnten Gebieten liegt erheblich höher als der Durchschnitt im Iran; etwa die Hälfte der Kurden lebt heute in solchen Verhältnissen (Moradi 1993a: 14). Als Reaktion auf die Landreform des Reza Schah (1926–1941) kam es zu einer massiven Landflucht; besonders viele Kurden gingen nach Teheran und in die hauptsächlich von Arabern besiedelte Provinz Khusistan südöstlich der kurdischen Gebiete (Habibi Shalmani 1985: 118). Zwischen 1975 und der Einrichtung der Schutzzone im Nordirak im Jahr 1991 lebten zusätzlich zahlreiche Flüchtlinge aus dem Irak in Aserbaidschan und in allen Grenzgebieten zum Irak.

Der Grenzverlauf zwischen dem heutigen Iran und den Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches Irak und Türkei wurde 1639 festgelegt. Aufgrund der bestehenden Autonomie ihrer Fürstentümer hatte die Grenze für die Kurden jedoch nicht die Bedeutung, die ihr seit der Entstehung von Nationalstaaten im modernen Sinn zukommt. Die Zugehörigkeit zu den beiden Weltreichen war rein nominaler Natur, die kurdischen Stämme beziehungsweise Fürstentümer betrachteten sich als eigenständig

⁹⁷ Nach 1999 veröffentlichten Statistiken beträgt die Gesamtbevölkerung 60055488 (The Middle East and North Africa 1999: 512).

⁹⁸ Nach Morad (1992: 128) leben kurdische Zwölfer-Schiiten in Khorasan und Kermanshah im Iran sowie in Khanaqin und Mandali im Irak.

und wurden, ähnlich wie die anderen Ethnien in den Randzonen,⁹⁹ von der jeweiligen Zentralregierung nicht wirklich verwaltet (Hottinger 1981: 361f.). Ein Großteil kurdischen Territoriums befand sich auf der osmanischen Seite der Grenze. Seit 1515 war lediglich das Fürstentum Ardelan beim Iran verblieben, welches – indem sukzessive seine Privilegien eingeschränkt wurden – eine ähnliche Entwicklung erfuhr wie alle anderen kurdischen Fürstentümer und schließlich 1865 der Zentralmacht einverleibt wurde (Franz 1986: 37; Habibi Shalmani 1985: 60; Ghassemlou 1984: 200). Die charakteristische Polarisierung Turkvölker versus Iranide sowie Sunniten versus Schiiten hatte für die Kurden, ähnlich wie für die türkischsprachigen schiitischen Aserbajdschaner, kaum Gültigkeit (Khan 1980: 119). Bestenfalls wandten sich durch das Zentralregime entmachtete kurdische Stammesführer – in der Hoffnung auf Unterstützung ihrer Interessen – an die jeweils gegnerische Seite (Bruinessen 1989a: 184ff.).

Im Jahre 1880 kam es während des Aufstandes von Nehri – dem heutigen im kurdischen Teil der Türkei gelegenen Şemdinli – unter dem Scheich des Naqshabandi-Derwischordens Ubaidullah zu einer faktischen Absage an die Zentralmächte. Die zu iranischem Gebiet gehörenden kurdischen Gebiete, welche der Scheich von türkischem Gebiet aus besetzen ließ, erlebten eine kurze Periode der Autonomie (Eagleton 1963: 6; Khalil 1985: 37; Ghassemlou 1984: 200; Franz 1986: 134). Die Position des Scheich Ubaidullah, der über große Autorität und eine zahlreiche Anhängerschaft verfügte, mag auf eine religiöse und nicht so sehr ethnische Motivation der Erhebung hindeuten. Es sind jedoch Dokumente überliefert, aus denen deutlich hervorgeht, daß eine Abgrenzung im ethnischen Sinn mit dem Anspruch auf Selbstverwaltung hinter der Erhebung stand (Küchler 1978: 143; Habibi Shalmani 1985: 67f.; Eagleton 1963: 6). Einige Autoren sehen in ihr den ersten Schritt zur Nationalbewegung im Sinne einer angestrebten Eigenstaatlichkeit der Kurden und eines erweiterten Machtbereiches eines oder mehrerer Stämme (Arfa 1966 23f.; Franz 1986: 134).

In den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts kam es zu kurdischen Erhebungen unter Simko Agha, der wiederum explizit ein souverän regiertes Territorium für die kurdische Minderheit anstrebte. Er verfügte über eine Armee von viertausend Mann und hielt von 1918 bis 1922 ein großes Gebiet in der Gegend des Urmia Sees (Habibi Shalmani 1985:

⁹⁹ Beispielsweise Aserbajdschaner, Araber und Turkmenen sowie verschiedene zum Teil grenzübergreifend nomadisierende Stammesverbände wie die Bachtieren, Kaschgai und Belutschen.

68f.; Koohi-Kamali 1992: 174). Simko, der durch sein grausames Vorgehen gegenüber christlichen Minderheiten auch traurige Berühmtheit erlangte (Eagleton 1963: 9ff.), wurde 1930, nachdem er zwischenzeitlich auch in der Türkei und im Irak aktiv gewesen war, im Auftrag des späteren Reza Schah ermordet (Ghassemloo 1984: 202; Khalil 1985: 37; Franz 1986: 138).

Reza Schah verfolgte während seiner Regierungszeit von 1925 bis 1941, ähnlich wie Kemal Atatürk in der Türkei, eine modernistische Politik und setzte zahlreiche Reformen durch, denen es jedoch an gesellschaftlichen Grundvoraussetzungen fehlte und die die Bevölkerung überforderten. Seine Landreform bewirkte, daß die Großgrundbesitzer noch reicher, die landlosen Bauern noch ärmer wurden (Koohi-Kamali 1992: 172). Die tatsächliche Kontrolle über die Kurden, ebenso wie die verschiedenen anderen in Stämmen organisierten und häufig nomadisierenden Minderheiten, gehörte zu seinen erklärten Zielen und gelang ihm auch weitgehend (Hottinger 1981: 361). Die Ansiedlung vieler Nomaden wurde erzwungen und es kam zu massiven politischen Repressalien, unter anderem zu Umsiedlungsmaßnahmen entlang der Westgrenze des Iran (Franz 1981: 32; Khan 1980: 43). Ab 1939 kam es zur Gründung verschiedener Organisationen, die einerseits der dem Iran während des Zweiten Weltkrieges feindlich gegenüberstehenden Sowjetunion nahestanden und andererseits infolge der massiven Unterdrückung ihrer Interessen in zunehmendem Maße eine gewaltsame Befreiung Kurdistans befürworteten (Khalil 1985: 38).¹⁰⁰ 1941 marschierten die Alliierten in den Iran ein, Reza Schah dankte auf Druck der Britischen Armee zugunsten seines Sohnes ab, nachdem ihm Kollaboration mit dem damals nationalsozialistischen Deutschland vorgeworfen worden war (Koohi-Kamali 1992: 177). Es entstand ein Machtvakuum, die iranische Zentralmacht hatte ihren Einfluß faktisch bereits verloren, als Ghazi Mohammed den Sowjets 1946 die Zustimmung zur Gründung eines kurdischen Staates abrang. Getragen wurde die Bewegung von der 1945 gegründeten Demokratischen Partei Kurdistans (KDP-Iran)¹⁰¹. Im Januar 1946 wurde eine kurdische Republik ausgerufen, deren Territorium die Stadt Mahabad – das ehemalige Sauj Bulaq – und deren Umgebung umfaßte, Ghazi Mohammed übernahm die Präsidentschaft (Franz 1986: 142f.; Koohi-Kamali 1992: 177f.). Die militärischen Aufgaben bestritt Mustafa

¹⁰⁰ Eine übersichtliche Darstellung kurdischer politischer Organisationen im Iran und deren Ziele findet sich bei Koohi-Kamali 1992: 180–185; siehe auch Vali 1997 zum Beginn des modernen kurdischen Nationalismus im Iran 1942 bis zur islamischen Revolution 1979.

¹⁰¹ *Kurdistan Democratic Party–Iran*.

Barzani, später Parteiführer der Demokratischen Partei Kurdistans (KDP-Irak), der im Iran mit seinen Anhängern bereits 1945 Zuflucht vor den Briten gesucht hatte. Besondere Bestrebungen galten dem bildungspolitischen Bereich. In der kurzen Zeit ihres Bestehens wurden von der souveränen Regierung hier einige bedeutende Akzente gesetzt (Khan 1980: 37; Franz 1986: 106). Der flächenmäßig kleine Staat war jedoch vollständig abhängig von der Sowjetunion. Diese erhoffte sich eine Zusammenarbeit der kurdischen Republik mit der ebenfalls von ihr unterstützten Volksrepublik Aserbaidschan (McDowall 1997: 231 ff.; Khan 1980: 36 f.). Als der Schah, der den autonomen Status der Republik von Mahabad nicht anerkannt hatte, dem Nachbarland die Nutzung iranischer Ölquellen anbot (Koohi-Kamali 1992: 179), zogen die Sowjets im Gegenzug ihre in Mahabad stationierten Truppen ab und es kam zum Zusammenbruch der Republik. 1947 wurden die Regierungsmitglieder von der persischen Armee öffentlich hingerichtet, die Barzanis flohen in die Sowjetunion.

Seither bot sich in Iranisch-Kurdistan ein ähnliches Bild wie in der Türkei und dem Irak. Kurdischer Unterricht und kurdische Publikations-tätigkeit konnten mit wenigen Ausnahmen nur in der Illegalität stattfinden, Massenverhaftungen und Zwangsumsiedlungen waren nur ein Teil des Versuches, die kurdische Minderheit mit Mitteln der Gewalt an die gewünschte Norm im Staat anzupassen (Khalil 1985: 40). Hinzu kommen ähnliche gesellschaftliche Konflikte wie in der Türkei. Bei der Landbevölkerung handelt es sich fast ausschließlich um landlose Pächter, die gegenüber den – wenngleich der eigenen Ethnie angehörenden – Großgrundbesitzern zu Abgaben verpflichtet sind (Koohi-Kamali 1992: 174).¹⁰² Häufig wird von gewalttätigen Übergriffen seitens der Großgrundbesitzer gegen Landlose berichtet, dabei kommt es zu verschiedenen Repressalien wie Niederbrennen von Feldern und Tötung von Vieh (Habibi Shalmani 1985: 9, 13).

Den Sturz des Schahregimes im Jahre 1979 trugen alle Minderheiten im Iran mit (Hottinger 1981: 361). Unter den Kurden tat sich neben der etablierten KDP-Iran eine Konkurrentin, die 1969 von einer Gruppe linksgerichteter Studenten in Teheran gegründete Komala¹⁰³, in der Opposition besonders hervor. Die ethnischen Minderheiten grenzten sich gegenüber dem Regime über die politisch-inhaltlichen Ebene hinaus auch durch Forderungen nach regionaler Autonomie ab. Den islamischen

¹⁰² Eine genaue Erklärung des Systems und eine Spezifizierung der Abgaben findet sich bei Habibi-Shalmani 1985: 45 f.

¹⁰³ *Komalay Kurdistan*, Kurdistan-Komitee (Iran).

Revolutionären, in deren Weltbild ein von der Religion oder Konfession unabhängiges ethnisches Eigenverständnis oder gar entsprechende Gebietsansprüche keinen Platz haben, mußte dies als Verrat an der Sache erscheinen (Hottinger 1981: 363; Franz 1986: 24).

Die zentrale Norm des säkularistischen Schahregimes war die persische Kultur gewesen. Infolgedessen hatte die persische Sprache das Hauptinstrument im Prozeß der Vereinheitlichung dargestellt. Nach der Revolution stand der Islam im Zentrum und um sich von der Politik des Schah abzuheben, machte das neue Regime den Kurden in bezug auf ihre Sprache gewisse Zugeständnisse und es erschienen zunächst etliche kurdische Veröffentlichungen (Hottinger 1981: 367). Verhandelt wurde auch über ein autonom verwaltetes Gebiet, über dessen Grenzen man sich jedoch nicht einig werden konnte, weil die Provinzgrenzziehung in früheren Tagen bewußt nicht gemäß der ethnischen Siedlungsgebiete vorgenommen worden war. In jedem Fall hatten die Kurden die Hoffnung gehegt, die neue islamische Regierung werde die Unterdrückung beseitigen und ihnen als distinkte ethnische Minderheit Bürgerrechte und den Aufbau eigener Verwaltungsstrukturen zugestehen. Noch im Jahr der Machtübernahme erwiesen sich diese Hoffnungen jedoch als falsch. Khomeini brach alle Autonomieversprechen und begann, eine stark repressive Politik zu verfolgen. Konfessionelle Unterschiede dienten ihm als zusätzlicher Vorwand. Die gewalttätigsten Zusammenstöße gab es zwischen den kurdischen Widerstandskämpfern und den Pasdaran, den islamischen Revolutionswächtern, aber auch die regulären Truppen beteiligten sich am Kampf gegen die Kurden (Habibi Shalmani 1985: 120; Koohi-Kamali 1992: 184). Es kam mehrfach zu Luftangriffen auf größere Städte wie Mahabad und Sanandaj. Iranisch-Kurdistan, und hier ganz besonders Sanandaj, wurde zu einem der Zentren der Opposition gegen die islamische Regierung (Koohi-Kamali 1992: 171).

Als 1980 der Erste Golfkrieg ausbrach, war die Blockade Iranisch-Kurdistans noch in vollem Gange (Habibi Shalmani 1985: 13) und die Brutalität, mit der das Regime gegen Kurden vorging, konnte sich mit der diesbezüglichen Politik des Schah bereits durchaus messen. Der Erste Golfkrieg hatte für den kurdischen Widerstand im Irak und im Iran denselben Effekt: Die Zentralregierung der jeweiligen Gegenseite bot intensiver denn je ihre Unterstützung an. Im Hinblick auf die dadurch vertiefte Entzweiung der einzelnen politischen Gruppen entsprechend ihrer Staatszugehörigkeit bedeutete dies jedoch auf lange Sicht einen Verlust, von dem die Regierungen beider Länder bis heute profitieren (Habibi Shalmani 1985: 75 ff.; Koohi-Kamali 1992: 187 f.).

Die kurdischen Gebiete im Iran sind von einer starken Militärpräsenz geprägt, kurdische Parteien sind weiterhin im Untergrund organisiert und unterhalten bewaffnete Kämpfer. Die totalitäre Politik des islamischen Regimes spiegelt sich in der Ermordung von Regimegegnern auch außerhalb des Iran wider. Die prominentesten Kurden unter ihnen waren Abdulrahman Ghassemlou, Chef der KDP-Iran¹⁰⁴, der 1989 in Wien ermordet wurde, und sein Nachfolger Sadik Sharafkandi, der beim sogenannten Mykonos-Attentat 1992 mit seinen Begleitern in Berlin den Tod fand. Deutsche Gerichtsbarkeit betrachtet eine Beteiligung des iranischen Regimes in beiden Fällen als nachgewiesen (vgl. Koohi-Kamali 1992: 191).

Lediglich kulturell bestehen im Iran gewisse Freiheiten; es gibt kurdische Publikationen, die jedoch der Zensur unterliegen. Musikalisch genießen kurdische Künstler vergleichsweise große Freiräume. Auch Sendungen in kurdischer Sprache sind vorhanden. Diese Ausdrucksmöglichkeiten, die weit über denen in der Türkei, aber weit unter denen im Irak liegen, entsprechen allerdings keineswegs den Bedürfnissen der Bevölkerung. Inwieweit sich die durch den Präsidenten Chatami eingeleitete vorsichtige Öffnung und der jüngste Wahlerfolg der Reformbewegung auf die Kurdenpolitik des Iran auswirken wird, bleibt abzuwarten.

Lebensweisen

Im folgenden werden kulturelle Hintergründe mit dem Schwerpunkt identitätsrelevanter Symbolik betrachtet – grundlegend genug, um den Inhalt und die Bedeutung der nachfolgenden Kapitel und der Befragungsergebnisse einordnen zu können, im einzelnen jedoch nicht spezialisiert.¹⁰⁵ Diesbezüglich wird auf weitergehende Literatur verwiesen (Bruinessen 1989a; Izady 1992; Kreyenbroek & Allison 1996; Minorsky 1927a; Sweetnam 1994; Wießner 1997b; Yalçın-Heckmann 1991). Der Darstellung zugrundegelegt wird ein weit gefaßter und dynamischer Kulturbegriff (Kroeber & Kluckhohn 1952), der ähnlich wie der Begriff der Ethnizität ständige Entwicklung und Wandlung beinhaltet. Nach Ulf Hannerz (1992: 4) weist Kultur Struktur auf, ist aber ständig im Fluß.

Die kurdische Gesellschaft befindet sich in einem raschen Wandel. Eine Vielfalt verschiedener Faktoren und Phänomene ergeben ein komplexes Bild. Neben den weiter oben erläuterten Kriterien mit hohem symbolischen Stellenwert, wie der als gemeinsamer Hintergrund betrachteten

¹⁰⁴ *Kurdistan Democratic Party–Iran*, Demokratische Partei Kurdistans–Iran.

¹⁰⁵ Der Abschnitt zu Kultur und Lebensweise wurde in Teilen bereits veröffentlicht in: Ammann 1991b.

Geschichte, spielen darin überlieferte Traditionen und Wertvorstellungen eine wichtige Rolle. Sie sind eingebettet in die Kulturräume um das Mittelmeer und im Mittleren Osten. Zu den Charakteristika dieser Gesellschaften zählen Familienstrukturen mit weiblichen Innen- und männlichen Außenressorts, patriarchalisch geprägtes Verständnis der Geschlechterrollen, Polygynie, Dominanz von Interessen des erweiterten Familienverbandes gegenüber individuellen Belangen, Konzepte von Ehre und Schande, die teilweise mit Blutfehden einhergehen (Peristiany 1965; Schiffauer 1983). Religiöse Traditionen, verschiedene Aspekte formalisierter Respektbekundungen in der altersanalogen Hierarchie, ritualverwandtschaftliche Patenbeziehungen, die hohe Bedeutung von Gastfreundschaft und Großzügigkeit überhaupt sowie etliche andere Details entsprechen sich oft weitgehend. Auch teils mit romantischer Verklärung behaftete Alltagsgegenstände des ländlichen Lebens wie beispielsweise den in die Erde eingelassenen *tandır*-Ofen, den mittels Kohlebecken und Decke beheizten *kursî*-Tisch, den Ziegenlederbalg zur Butterherstellung, die Kinderwiege, die Handspindel, die steinerne Getreidemühle oder die Terrassen-Architektur von Bergdörfern kann keine Ethnie für sich allein reklamieren (vgl. O'Shea 1998: 12). Was weiter oben zur ethnischen Inanspruchnahme historischer Prozesse durch Nationalbewegungen festgestellt wurde (vgl. dieses Kapitel, Geschichte), gilt auch für den hier behandelten Bereich. Dennoch erhalten die angesprochenen kulturellen Details in der jeweils spezifischen Ausprägung und Kombination einzelner Elemente in bestimmten regionalen und strukturellen Zusammenhängen zweifelsohne identitätsstiftende Bedeutung. Die einzelnen Gruppen nehmen sich als unterschiedlich wahr und stecken ihre ethnischen Grenzen klar ab. Keine Gesellschaft kann deshalb jedoch als ein geschlossenes System starrer Formen beschrieben werden oder gar ausschließlich über ein solches definiert werden; es besteht vielmehr immer eine Vielzahl miteinander verknüpfter Faktoren, die sich in ihrer Natur und in ihrer Kombination ständig wandeln und neue Entwicklungen mit sich bringen. Auf einem großflächigen Siedlungsgebiet bestehen ohnehin regionale und strukturelle Unterschiede. Bereits Minorsky wies darauf hin, daß eine vorschnelle Verallgemeinerung materieller Kultur, die sich bei den Kurden von Stamm zu Stamm unterscheidet, falsch sei (Minorsky 1927a: 1231 f.). Inwieweit solche kulturellen Rahmenbedingungen denen anderer Gruppen subjektiv oder objektiv ähneln oder inwieweit unterschiedliche Inhalte subjektiv oder objektiv als jeweils kurdisch wahrgenommen werden, ist für ihre Funktion als Bezugsrahmen ethnischer Identität vollkommen unerheblich. Betrachtet man jedoch beispielsweise die Differenziertheit

gesellschaftlicher Umgangsformen – wie besonders Denise Sweetnam (1994: 25 ff.) sie mit bemerkenswerter Beobachtungsgabe und großer Detailtreue beschreibt – das heißt Begrüßungsformeln, Ehrbekundungen, situationsangepaßte Segenswünsche und andere genau festgelegte Verhaltensregeln, die im Zusammenhang mit Begriffen wie Großzügigkeit, Gastfreundschaft, Ehre, Schande und Loyalität stringent überliefert sind, wird schnell deutlich, daß bereits minimale Abweichungen zu interaktiven ethnischen Abgrenzungsprozessen führen können.

Wichtige kulturprägende Einflußfaktoren sind politische Systeme, deren ideologischer Kern im Hegemonialanspruch einer einzigen ethnischen oder religiösen Gruppe besteht. Hinzu kommen unterschiedliche Staatswesen und Verwaltungsabläufe mit all ihren gesellschaftlichen Implikationen. Diversifizierung der jeweiligen kurdischen Bevölkerung innerhalb der einzelnen Staaten auf der Grundlage regionaler, sprachlicher und religiöser Faktoren spielen zusätzlich eine wichtige Rolle.

Viele, besonders türkische und iranische Kurden leben heute in einem Dilemma zwischen dem Wunsch, eine als authentisch empfundene kulturelle Eigenständigkeit aufrechtzuerhalten, die häufig mit fehlenden Bildungschancen und vielen anderen Nachteilen gekoppelt ist, und gleichzeitig politische Mitbestimmung, Bildung und gesellschaftliche Partizipation zu erlangen, für die sie aber ihr Kurdischsein aufgeben oder zumindest öffentlich verleugnen müssen. Europäer interessiert bei der Darstellung materieller Kultur eher das folkloristische, exotische, leidenschaftliche Element kurdischer Realität, möglichst in einer unsinnigerweise als heil wahrgenommenen Welt, die von technischem Fortschritt und westlichen Konsumgütern unberührt scheint. Dabei ist das häufig verklärt dargestellte Nomadentum im Begriff zu verschwinden, ländliche Wirtschaftssysteme und Lebensweisen sind in weiten Teilen Kurdistans existentiell bedroht und in den Randgebieten der Großstädte hat sich eine entwurzelte und verelendende, neue Bevölkerungsschicht herausgebildet. Obwohl auch den gewachsenen urbanen Milieus inzwischen wichtige gesellschaftliche Bedeutung zukommt, fehlt die städtische Bildungsschicht bei der Darstellung kurdischen Lebens gewöhnlich völlig.

Wenngleich die kurdische Gesellschaft insgesamt wesentlich weniger individualisierte Strukturen aufweist als moderne, ausdifferenzierte Gesellschaften, ist es doch problematisch, sie als grundsätzlich tribal und dörflich zu begreifen. Von den traditionellen ländlichen Bedingungen kann lediglich behauptet werden, daß die aus ihnen hervorgegangenen Werte und Normen für einen großen Teil der kurdischen Bevölkerung – auch in Europa – entweder noch Gültigkeit besitzen oder sie zumindest

stark beeinflussen. Bezugspunkt des gemeinsamen, von Migranten oft in nostalgischer Weise empfundenen Heimatbegriffes bleibt häufig das Dorf. Ländliche Lebensweise – persönlich erinnert oder nicht – wird in romantisierender Weise idealisiert¹⁰⁶ (vgl. Allison 1996: 33; O’Shea 1998), während die Kulisse, das Dorf selbst im kurdischen Fall in realiter oft längst auf gewaltsame Art und Weise verschwunden ist. Da neuere Untersuchungen urbaner Lebensformen in Kurdistan nicht vorliegen nimmt die Überbetonung ruraler Aspekte nicht ab.

Ausgangspunkt Dorf

Wenngleich Experten davon ausgehen, daß inzwischen die meisten Kurden in Städten leben, hat nach wie vor ein Großteil konkreten Bezug zu einer ländlichen Umgebung, viele leben immer noch in Dörfern. In den Bergen sind ihre Häuser gewöhnlich aus Natursteinen errichtet und mit Lehm verputzt, der mit gehäckseltem Stroh und Tierdung gemischt ist. In die Decken werden Pappelstämme eingezogen, die flachen Lehmdächer müssen zur Dichtung in regelmäßigen Abständen mit einer steinernen Walze glatt gewalzt werden. Die Fußböden bestehen gewöhnlich aus festgestampfter Erde. Die Wände sind so dick, daß eingelassene Nischen in den Innenwänden teilweise die Möblierung ersetzen. Die Dörfer sind terrassenförmig angelegt, wobei den Bewohnern häufig das Dach der unterhalb wohnenden Nachbarn als Hof oder Vorplatz dient, auf dem sich bei entsprechender Witterung ein Großteil des Lebens von Frauen und Kindern abspielt. In den Ebenen sind die Häuser häufig auch gänzlich aus handgefertigten Lehmziegeln oder in moderner Betonbauweise gefertigt. Das häusliche Leben, viele Arbeiten und die Mahlzeiten werden – auch in den Stadthäusern – auf dem Boden sitzend verrichtet. Je nach Größe, Lage, Ausprägung des religiösen Lebens gibt es in den Dörfern unter Umständen einen religiösen Versammlungsort, überwiegend in Form einer Moschee, eine Schule, ein Teehaus und möglicherweise einen kleinen Laden für Waren des täglichen Bedarfs. Außerdem gehören zum sozialen Leben Friedhöfe, Wasserstellen, an denen Frauen häufig auch gemeinsam waschen und spülen, und manchmal Dreschplätze.

Jedes Dorf stellt im Prinzip eine in sich geschlossene Einheit dar. In den Bergdörfern werden die meisten Nahrungsmittel zur Selbstversor-

¹⁰⁶ Tätigkeiten wie das Wasserholen, Brotbacken, Buttern und entsprechende Lautkulissen werden in bekannten Spielfilmen wie »Yol« (Yılmaz Güney 1982) und »Eine Saison in Hakkari« (Erden Kiral 1987) als Gefühle ansprechende Stilmittel zur Inszenierung einer kurdischen Umgebung eingesetzt.

gung angebaut oder getauscht. In der Landwirtschaft wird in etlichen Regionen nach wie vor mit Holzpflug und Dreschflegel, Grabstock, Sichel und ähnlichem Handgerät gearbeitet. In eingeschränktem Maße betreibt man die Jagd, manchmal Bienenzucht, oft Kleintierhaltung. Bedeutend für die Nahrungsmittelergänzung ist nach wie vor das Sammeln von Wildkräutern, Wildfrüchten, eßbaren Wurzeln, Samen und Pilzen. Die wichtigste Rolle spielt jedoch die Viehwirtschaft, vorherrschend ist die Ziegen- und Schafhaltung. Esel, bei reicheren Familien Maultiere, Pferde oder Traktoren und Kleinlastwagen dienen als Transport- und Fortbewegungsmittel.

In den Ebenen wird Ackerbau betrieben. Produziert werden je nach Lage der Anbaugelände Weizen, Gerste, Reis, Mais, Tabak, Alfalfa; dazu kommen Hülsenfrüchte wie Linsen und Kichererbsen, Obst, Gemüse und Nüsse.¹⁰⁷ Auch hier werden für den Eigenbedarf an Grundnahrungsmitteln und Bedarfsgütern Tiere gehalten, manchmal sieht man neben Schafen und Ziegen auch Rinder. Früher galt ein Reitpferd als Statussymbol und Ausdruck von Kampfbereitschaft, diese Tradition ist nahezu verschwunden. Die traditionelle saisonale Almwirtschaft (Yalçın-Heckmann 1991: 78; Hütteroth 1959; Wießner 1997b: 141 ff.) mit den nur im Sommer genutzten Hochweiden (*zozan*, *zoma*, *bore*, *kühistan* und andere Bezeichnungen), wie sie auch im alpinen Raum Europas teilweise noch vorherrscht, geht stark zurück. Die verschiedenen Formen nichtseßhaften Lebens wurden besonders seit dem modernistisch orientierten Wirken von Reza Schah im Iran und Kemal Atatürk in der Türkei als Inbegriff der Rückständigkeit betrachtet, während Seßhaftigkeit als Ausdruck modernen Lebens verstanden wurde. Insbesondere die Türkei bemüht sich heute noch, dieses System abzuschaffen, da besonders in Zeiten politischer Krisen der Kontakt zu und die Unterstützung von Partisanen befürchtet wird. Im Irak herrschte vor der Errichtung der Schutzzone die gleiche Sorge. Landminen, militärische Auseinandersetzungen, aber auch aufgrund von Umweltschäden wachsende Lawinengefahr halten viele von dieser traditionellen Wirtschaftsform inzwischen ab.

Das Dorfleben ist geprägt von unzähligen Tätigkeiten der wirtschaftlichen Subsistenz, die den Ablauf des täglichen Lebens bestimmen und insbesondere die Ernährungsgrundlage der Menschen sichern. Hier sollen nur einige geschildert werden, die den Eindruck, der sich Außenstehenden bietet, in besonderer Weise gestalten. Je weiter Mechanisierung, Urbani-

¹⁰⁷ Eine exemplarische und detaillierte Darstellung der Agrarwirtschaft in der Region Van findet sich bei Wießner 1997b: 113 ff.

sierung und Vertreibung fortschreiten, desto mehr scheinen viele Kurden sich mit diesen Tätigkeiten zu identifizieren – unabhängig davon, ob sie sie jemals selbst ausgeführt oder auch nur beobachtet haben oder nicht.

Das billigste und einfachste Brennmaterial ist für Viehzüchter der Dung ihrer Tiere. Die Fladen werden in der Sonne getrocknet, so daß sie völlig ihren Geruch verlieren, sodann aufgestapelt und für den Winter aufbewahrt. Insbesondere wenn der Viehbestand nur gering ist, wird zusätzlich Holz gesammelt, teilweise stellen die Männer auch Holzkohle her. Milch und alle Milchprodukte sind Grundnahrungsmittel, für ihre Herstellung wird viel Zeit und Sorgfalt aufgewendet. Neben Joghurt, dicker Sahne, Käse und Frischkäse wird Butter hergestellt. Milch wird in eine entsprechend zusammengenähte Ziegenhaut gefüllt, an einem Holzgestell aufgehängt und so lange hin- und hergeschüttelt, bis sich Butter absetzt. Die Butter wird entweder frisch oder als Kochbutter verwendet. Joghurt oder ein Trockenkonzentrat aus Joghurt (*keşk*) mit Wasser und Salz aufgeschlagen ergibt ein Getränk namens *dew*, welches im Türkischen als *ayran* bekannt ist. Es gibt mehrere traditionelle Arten, Brot zu backen; meist wird ein einfacher Teig aus Wasser und Weizenmehl hergestellt. Für die auf nomadische Traditionen zurückgehende Methode wird der Teig mit einem Stock sehr dünn ausgerollt und auf einem leicht zu transportierenden gewölbten Rundblech gebacken. An der Innenseite eines von unten befeuerten Tonofens (*tandır*) werden kleine Fladen festgedrückt, bis sie durchgebacken sind. Für diese und andere, etwas dickere Brotformen wird Sauerteig zugesetzt. In manchen Dörfern gibt es auch große Backöfen, die von den Frauen gemeinsam genutzt werden. Mit in die Subsistenzwirtschaft gehörte ursprünglich auch das Fischen und die Jagd, in früheren Jahrhunderten auch die Falkenjagd. Begehrtes Jagdobjekt ist in bergigen Regionen heute noch das *qew*, das Steinhuhn, ein dem Rebhuhn eng verwandter Vogel. Es wird informell als eine Art Nationaltier verstanden und oft gezähmt und als eine Art Glücksbringer im Haus gehalten.

Häufig sieht man auch die Herstellung von schafwollenen Steppdecken aus gereinigter, ungesponnener Schurwolle. Ihr Besitz in möglichst großem Umfang steht für besondere Gastfreundschaft und zeigt hohen sozialen Status an. Diese Decken werden tagsüber im Haus gestapelt und ermöglichen zu jeder Zeit die nahezu unbegrenzte Unterbringung von Logiergästen. Die Verarbeitung der Wolle nimmt generell viel Zeit in Anspruch und wird fast ausschließlich von Frauen und Mädchen durchgeführt. Zum Scheren und Waschen der Wolle kommt das Kämmen und Spinnen, teilweise Einfärben. Wolle wird dann entweder verstrickt oder

zu Web- oder Knüpftteppichen verarbeitet. Auch das Walken der Wolle zur Herstellung von wasserfestem Filz herzustellen, obliegt den Frauen. In traditionellen Gesellschaften werden möglichst viele Materialien wieder verwendet, bevor sie entsorgt werden. So hat beispielsweise auch das Herstellen von Patchworkdecken aus abgetragenen selbsterzeugten oder auch gekauften Stoffen bei Kurden eine lange Tradition.

Der Islam ist die Religion, die in verschiedenen Ausprägungen kulturell den größten Einfluß auf die Kurden hat. Er prägt indirekt weite Bereiche der Gestaltung sowohl des täglichen Lebens wie beispielsweise den familiären und gesellschaftlichen Umgang, die häusliche Ordnung, die Ernährung, als auch besondere Anlässe wie Geburt, Krankheit und Tod. Die meisten Kurden gehören dem sunnitischen Islam an, ein kleiner Teil sind Schiiten. Hinzu kommen Aleviten und Anhänger der yezidischen Religion. Auf diese beiden Gruppen wird in Kapitel 8 dieser Arbeit, in dem der Faktor Religion im Zusammenhang mit Gruppenbildungsprozessen in der Diaspora untersucht wird, noch detailliert eingegangen. Neben den offiziellen Religionsformen spielen – wie auch bei anderen Ethnien – besonders für Kurden auf dem Land Volks- und Aberglaube eine wichtige Rolle. In abgelegenen Regionen lassen sich zudem zahlreiche vorislamische, mystische Elemente finden, die im täglichen Leben eine wichtigere Rolle spielen als der Koran und seine Auslegung durch Schriftgelehrte. Das spirituelle Leben wird stark mitbestimmt von Heiligen, heiligen Bäume und Stätten, althergebrachten Huldigungen, religiösen Zeremonien mit rituellen Speisen und Handlungen, die zum Teil trancegleiche Zustände beinhalten. Dies gilt in besonderem Maße für den kurdischen Teil des Iran (Kasraian et al. 1990: 29ff.; Kreyenbroek 1996: 85 ff.).

Um das Leben in den Dörfern zu verstehen, ist es wichtig zu wissen, daß die Gesellschaft sich dort im Prinzip in zwei Schichten aufteilt.¹⁰⁸ In weiten Teilen Kurdistans, speziell im Tiefland, hat sich bis heute ein quasifeudales System erhalten. Häufig sind die Familien einer reichen Oberschicht Eigentümer von Acker- und Weideland, oft von zahlreichen Dörfern. Die Bauern leben in Abhängigkeit von diesen Aghas und leisten Pachtabgaben in teilweise immenser Höhe. Der Erhalt von Lohn erfolgt erst nach der Abgabe von Erträgen, gewöhnlich aus der Ernte; bis dahin wird eine Vorschußanleihe vereinbart. Der sich nach Abzug der

¹⁰⁸ Hansen unterscheidet in ihrer 1961 veröffentlichten Untersuchung vier gesellschaftliche Gruppen im irakischen Teil Kurdistans. Dies sind die Aristokratie und das Bauerntum auf dem Land und die gebildete Oberschicht im Gegensatz zur ungebildeten Unterschicht in den Städten.

erhobenen Zinsen ergebende Lohn fällt so gering aus, daß die Höhe der Schulden teilweise einer Jahresernte entspricht. Verpflichtungen und Verantwortungen, die die Großgrundbesitzer abhängigen Bauern gegenüber haben, werden in sehr unterschiedlicher und willkürlicher Weise abgegolten und stehen zu ihrem Gesamtprofit in keinerlei Verhältnis. Besonders ausgeprägt ist dieses System bis heute im Iran (Habibi Shalmani 1985: 87f.). Aufgrund ihres Reichtums und ihrer gesellschaftlichen Privilegien leben kurdische Aghas anders als einfache Bauernfamilien. Ihr Wohlstand und ihr Bildungsstand sind höher. In Wahrnehmung ihrer eigenen Interessen leisten einige dieser Familien der Assimilationspolitik der verschiedenen Regierungen Vorschub, indem sie den entsprechenden politischen und behördlichen Instanzen zuarbeiten. Nicht alle Kleinbauern sind jedoch landlose Bauern. Die Provinz Dersim/Tunceli beispielsweise wurde traditionell von freien Bauern bewohnt (Ferber & Gräßlin 1988: 10).

Die Verlagerung des Lebens vom Dorf in die Stadt hat verschiedene Ursachen. Neben den klassischen Ursachen der Landflucht sind gewaltsame, politisch motivierte Maßnahmen der Grund. In der Türkei forderte man die Menschen während des Krieges mit der PKK auf, ihre Dörfer zu ihrem angeblichen Schutz vor den Freischärlern zu verlassen, ließ diese Dörfer dann aber durch die Armee zerstören.¹⁰⁹ Presseberichten zufolge wurden so etwa drei Millionen Menschen in die Slums der Großstädte vertrieben. Im Irak wurden bereits vor der *Anfal*-Kampagne Dorfgemeinschaften in einförmige Lager, die ihrer traditionellen Lebensweise in keiner Weise entsprechen, zwangsumgesiedelt, ihre Häuser eingerissen (vgl. Allison 1996: 34). 1991, nach dem Zweiten Golfkrieg und der Einrichtung der sogenannten Schutzzone bemühten sich internationale Organisationen um den Wiederaufbau dörflicher Gemeinschaften im sozialen und im wirtschaftlichen Sinne. Ein Teil dieser Siedlungen ist inzwischen innerkurdischen Auseinandersetzungen wieder zum Opfer gefallen. In Syrien entzieht man den Menschen die Lebensgrundlage, indem man sie enteignet und das Land arabischen Familien zuteilt. Auch im Iran, wo die kurdischen Gebiete wirtschaftlich besonders unterentwickelt sind, ist seit Jahren eine massive Abwanderung in die Städte zu beobachten.

Diesen Entwicklungen sind in den letzten Jahrzehnten in ganz Kurdistan Zehntausende von Dörfern zum Opfer gefallen. Die Verstädterung schreitet fort und es ist davon auszugehen, daß künftig ein großer Teil der

¹⁰⁹ Auch das von Yalçın-Heckmann (1991) untersuchte und beschriebene Dorf mit dem Pseudonym »Sisin« wurde 1994 geräumt. Die Bewohner erklärten sich dankbar, daß sie wenigstens ihr Baumaterial zur Weiterverwendung mitnehmen durften (persönliches Gespräch mit Lale Yalçın-Heckmann).

Kurden in urbanen Ballungszentren leben wird. Besonders in den Großstädten, wie Diyarbakır in der Türkei, Sulaymaniya im Irak, Kermanshah im Iran oder Qamishli in Syrien, lebt neben den Neuzuwanderern auch eine alteingesessene Bildungsschicht, die sich in vielen Punkten von der dörflichen Gesellschaft deutlich wegentwickelt hat. Es werden weniger Kinder geboren, man trägt westliche Kleidung, gestaltet den Wohnbereich westlich, unternimmt unter Umständen Reisen; insbesondere Frauen haben grundsätzlich, wenn auch nicht notwendigerweise, bessere Bildungs- und andere Berufschancen. Stamm und auch Großfamilie rücken mehr und mehr in den Hintergrund.

Gesellschaftsstruktur

Die weltliche Gesellschaftsstruktur bestimmten ursprünglich die Stämme (*asiret*)¹¹⁰ und unterhalb der tribalen Ebene liegende verwandtschaftliche Konstellationen, deren unterste Ebene die Familie bildet. Die Bedeutung der verschiedenen Abstammungsgruppen variiert allerdings in hohem Maße und überlappt mit der weiter oben beschriebenen gesellschaftlichen Organisation und teilweise sogar mit religiöser Ordenszugehörigkeit. Auch sind bei weitem nicht alle Kurden Stammesangehörige, in manchen Gegenden bilden diese sogar die Minderheit (Bruinessen 1989a: 59). Ein durchgängiger Vergleich der Funktionen verschiedener Einheiten, für die die Ethnologie die Begriffe *tribe*, *clan* und *lineage* anbietet, gestaltet sich aufgrund von unterschiedlich verwendeten, teilweise austauschbaren Bezeichnungen als schwierig, wenn nicht unmöglich (vgl. Bozkurt 1994: 43; Bruinessen 1989a: 75; Vega 1994: 111 ff.). Die kurdischen Begriffe *hoz*, *bavik* (Vatergruppe) und *mal* (Haus, Haushalt, Familie) bezeichnen *lineages*. Wie weit in die Vergangenheit eine *mal* genealogisch zurückreicht, das heißt auf welche Persönlichkeit sie zurückgeht, hängt von deren Errungenschaften und Machtposition ab.¹¹¹ Die Zugehörigkeit zu dieser Art Großfamilie definiert sich über die männliche Abstammungslinie. Der Begriff *mal* bezeichnet in diesem Zusammenhang grundsätzlich mehrere Generationen und Verwandtschaftsgrade, die insbesondere ältere Leute mühelos aufzählen können und denen man sich im allgemeinen eng verbunden und auch verpflichtet fühlt.

¹¹⁰ Dem Arabischen entlehnter Begriff.

¹¹¹ Der Begriff wird von Kurden in der Praxis ähnlich verwendet wie es im deutschen in historischen Zusammenhängen für den Adel noch üblich ist, das heißt »aus dem Geschlecht der XY« oder »aus dem Hause XY.«

Die verschiedenen Sprachen entlehnten Begriffe *tire* (aus dem Persischen) *taife* oder *qebile* (aus dem Arabischen) *ocax* oder *il* (aus dem Türkischen) und etliche weitere regional unterschiedliche Bezeichnungen werden in Ausnahmefällen alternativ zum Begriff *aşiret* (Stamm) benutzt. Vom Grundsatz her stehen sie jedoch für *clan* und bezeichnen somit jeweils eine untergliedernde Ebene, also ein Stammessegment, dessen Größe sich variabel gestaltet. Dabei handelt es sich um reale oder fiktive, meist patrilineare Abstammungsverbände, die traditionell gewöhnlich als Wohn- jedoch nicht notwendigerweise auch als Wirtschaftsgruppen fungieren (Rudolph 1967: 22 ff.; Bruinessen 1989: 72 ff.; Yalçın-Heckmann 1991: 99; Vega 1994: 112 ff.). Die politische Funktion der Stämme, deren Mitgliederstärke zwischen wenigen Hundert und mehreren Zehntausend variieren kann (Wießner 1997: 289), wird deutlich an veränderlichen, häufig zweckbestimmten Stammeskonföderationen, die in der Vergangenheit teilweise von den Fürstenhäusern angeführt wurden (vgl. Yalçın-Heckmann 1991: 100).

Auch die Funktion und Bezeichnung von Stammesführern¹¹² ist nicht einheitlich (Bruinessen 1989: 99). Im Prinzip gibt es eine erbliche Position, manche Stammesführer werden jedoch auch gewählt (Firat 1997: 109; Yalçın-Heckmann 1991: 120 ff.). Eine traditionelle Einrichtung ist die Versammlung der *rih spi*¹¹³, eine Art Ältestenrat, die der Führerschaft beratend zur Seite stehen (Bruinessen 1989: 101; Habibi Shalmani 1985: 94).

Für Individuen bildet Stammeszugehörigkeit, die im Regelfall durch Geburt erworben wird, aufgrund der dahinterstehenden Verwandtschaftsstruktur immer auch einen Aspekt der persönlichen Identität. Ein Stamm wird meist unbestritten als ein Zusammenschluß familiärer Verbände empfunden. Das Grundprinzip einer jeweils höchsten Repräsentations-, Entscheidungs- und Schlichtungsinstanz in Gestalt einer gewöhnlich männlichen Führungspersönlichkeit herrscht hierbei auf allen Ebenen bis in die Kleinfamilie vor (Wießner 1997: 289 f.).

Mit Ausnahme der Bevölkerung der Ebenen und des Gebirgsvorlandes gehörten die meisten Kurden ursprünglich nomadischen oder halbnomadischen Stämmen an (McDowall 1992: 12). In alten Reiseberichten europäischer Orientreisender werden von Cezire im heutigen Syrien bis Maku im Iran, von Sivas in der Türkei bis Halabja im Irak immer wieder

¹¹²Diese werden beispielsweise als *agha* oder *rais* und durch andere, verschiedenen orientalischen Sprachen entlehnte Begriffen bezeichnet.

¹¹³ Kurdisch, wörtlich: Weißbärte.

kurdische Nomadenstämme beschrieben. Auf einer festen jährlichen Route trieben sie ihre Tiere von einem Weideplatz zum nächsten. In der heutigen Zeit sind die meisten Staatsgrenzen im Mittleren Osten abgeriegelt und es gibt nur noch wenig Raum für diese Lebensform. So lassen sich kurdische Nomaden nur noch vereinzelt, vorwiegend im Iran und in den Grenzgebieten zur Sowjetunion finden. Einst stolz und wohlhabend, sind viele von ihnen heute sozial isoliert und verarmt, ihre ursprüngliche Lebensweise ist verloren gegangen. Traditionell leben die Nomaden in schwarzen Zelten, in deren schnellem Auf- und Abbau die Frauen besondere Fertigkeit besitzen. Teilweise verfügen sie über schwere Winterzelte und leichtere für die eigentliche Wanderung (Bruinessen 1989a: 32). Die Zeltbahnen werden ebenfalls von Frauen auf horizontalen Rahmen aus Ziegenhaar gewebt und berühren nach dem Aufbau mittels starker Holzpflocke und -stangen gewöhnlich nicht den Boden. Zum zusätzlichen Schutz der Innenräume dienen senkrecht stehende stabile Strohmatten, die teilweise kunstvoll mit bunter Wolle verziert sind.

Tribalismus stellte in der Vergangenheit häufig eine Mischung aus territorialen und verwandtschaftlichen Bindungen dar. Auch heute noch ist bei vielen Kurden eine Bindung und eine Loyalität zum Stamm vorhanden, sie bröckelt jedoch mehr und mehr ab. Stammesstrukturen werden teilweise durch parteipolitische Loyalitäten ersetzt. Die regionale Herkunft sowie die Großfamilie behalten jedoch ihre hohe Bedeutung. Die verwandtschaftlichen Bezeichnungen sind sehr differenziert. So wird – wie in vielen anderen Gesellschaften auch – zwischen Vätergeschwistern und Muttergeschwistern unterschieden. Für deren Nachkommen gibt es jeweils unterschiedliche Bezeichnungen.

Bis heute ist es weitverbreiteter Brauch, daß ein Mädchen einen Sohn ihres Onkels väterlicherseits heiratet (Barth 1954; Vega 1994: 116ff.). Ehen werden traditionell durch die Familien arrangiert, es kommt jedoch auch häufig zu Entführungen, gegen den erklärten Willen der Braut und/oder ihrer Familie. Als »freiwillige Entführungen« gelten Fälle, in denen die Braut sich bei der Wahl ihres Lebensgefährten familiären Entscheidungen widersetzt. Brautpreis und Mitgift sind wie auch sonst im Mittleren Osten und im mediterranen Raum üblich. Um diese finanziellen Aufwendungen zu vermeiden, werden teilweise jeweils zwei Geschwister einer Familien mit zweien einer anderen Familie verheiratet, also »Bräute getauscht«.¹¹⁴ Dies kommt besonders bei armen Familien und in Not-

¹¹⁴ Dieses Tauschen (*guhartin*) wird auf soranî auch als *jin bo jin*, wörtlich »Frau für Frau« bezeichnet (vgl. Vega 1994: 116; Ammann 1990: 62).

zeiten vor. Das Heiratsalter ist besonders in ländlichen Gebieten vergleichsweise niedrig, Mädchen heiraten häufig mit sechzehn Jahren oder früher, junge Männer gewöhnlich etwas später. Die urbane Bildungsschicht, besonders im Irak und in Syrien, legt oft großen Wert darauf, daß junge Frauen einen beruflichen Abschluß haben, bevor sie heiraten. Manchmal heiratet ein Mann zwei oder mehr Frauen, jedoch ist dies nicht die Regel.

Eine hohe Kinderzahl – mehr als zehn Kinder sind nicht ungewöhnlich – läßt die Grenzen zwischen einzelnen Generationen häufig verfließen. Kinder werden gewöhnlich mehrere Jahre gestillt und verbringen einen Großteil ihrer ersten ein bis zwei Lebensjahre fest gewickelt in einer im Mittleren Osten üblichen Wiege mit einer Auffangvorrichtung für körperliche Ausscheidungen (Kren 1996: 165). Da neben der Kernfamilie traditionell sowohl unverheiratete als auch alte Menschen im Haushalt verbleiben und auch nachbarschaftlicher Kontakt großes Gewicht hat, werden Kinder gewöhnlich von einer Gemeinschaft großgezogen. So bleibt der Kontakt zu mehreren Generationen gewährleistet und eine umfassende Erziehung findet im Alltag statt. Sehr schnell werden bestehende Normen von den Kindern verinnerlicht, an bestimmten Arbeiten beteiligen sie sich schon im Kleinkindalter. In starkem Gegensatz dazu steht später die meist autoritäre und restriktive staatliche Erziehung in allen Ursprungsländern der Kurden. Mit Ausnahme der kurdisch verwalteten Region im Irak ist die Unterrichtssprache für die Kinder eine Fremdsprache, so daß bestimmte Konflikte vorprogrammiert werden.

Im Zusammenhang mit der Familie spielt der Begriff der Ehre eine zentrale Rolle. Abhängig ist die Ehre vom Verhalten der Frauen und Mädchen, verteidigt wird sie jedoch von den Männern. Sexuell unberührt und auch über jeden diesbezüglichen Verdacht erhaben müssen Mädchen in die Ehe gehen, außereheliche sexuelle Erfahrungen – auch erzwungene – stellen ein tiefverwurzeltes Tabu dar und beinhalten die Gefahr großer Schande für die Familie und den Clan. Die Begriffe der Ehre und der Schande werden von Individuen stark verinnerlicht und führen zu nahezu unentrinnbarer, ausgeprägter sozialer Kontrolle bis hin zu Blutfehden (Barth 1953: 72 ff.; Bruinessen 1989a: 78).

Die Lebenswelten von Männern und Frauen waren und sind bei den Kurden traditionell ebenso getrennt wie bei benachbarten Ethnien. Unterschiede in der Intensität der Segregation sind nicht ethnischer Natur, wie hin und wieder behauptet wird (vgl. Rudolph 1959: 161), sondern haben mit wirtschaftlichen Lebensformen, dem gesellschaftlichen Milieu und teilweise der religiösen Zugehörigkeit zu tun. Räumlichkeiten, Arbeitsfel-

der, Mahlzeiten und Feste sind traditionell meist nach Geschlechtern getrennt, lediglich Kinder pendeln bis zu einem gewissen Alter zwischen den Welten hin und her. Mädchen verlassen das Haus, wenn sie heiraten, Söhne werden als Versorger im Alter betrachtet und daher ihren Schwestern gegenüber oft deutlich vorgezogen.

Kulturelle Ausdrucksformen

Wenngleich der Begriff »Musik« in die moderne Umgangssprache Eingang gefunden hat, überliefert die kurdische Sprache ihn nicht. Vielmehr wird bis heute instrumentale Musik in den Dörfern als *dahûl û zurna* bezeichnet, was nichts weiter bedeutet als die bewährte Kombination der traditionellen Instrumente Trommel und Oboe. Sie kommen auf jeder Art von Festen, besonders bei Hochzeiten zum Einsatz. Daneben gibt es die traditionellen *dengbej* (Barden), die irgendwo in einem Dorf entstandene Lieder im Gedächtnis behalten, vortragen und weiterverbreiten; gewöhnliche Sänger werden als *stranbej* bezeichnet. Kurdische Musik ist also im wesentlichen Volksmusik, neben den oben genannten Instrumenten werden verschiedene Lautenformen, Trommeln und Blasinstrumente gespielt (Nezan 1985: 7ff.; al-Salihi 1991; Bois 1985: 77ff.). Besonders in urbaner Umgebung werden inzwischen häufig Instrumente wie Klarinette, Geige, Gitarre und Keyboard eingesetzt, elektronisch verstärkt und mit technischen Klangeffekten unterlegt. Kurdische Musik ist stilistisch objektiv abgrenzbar, jedoch häufig beeinflusst durch klassische und leichte türkische Musik sowie persische und arabische und neuerdings auch europäische Musik.

Kurdische Lieder handeln in ihrer ursprünglichen Form von Liebe und Tod, von Helden und vergangenen Zeiten, von Wehmut und Hingabe. Von zentraler Bedeutung ist immer wieder auch die natürliche Umgebung, Berge mit ihren Quellen, Bächen und Wasserfällen, die Vegetation und Tierwelt, wie sie vor den ständigen militärischen Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte bestanden hat. Lieder wurden ebenso wie Märchen und Fabeln, Geschichten und Sprichwörter über Generationen mündlich weitergereicht und bilden für viele Kurden besonders starke und identitätsrelevante Kindheitserinnerungen (Nezan 1985). Neben der eher ruhigen Musik, der singend vorgetragenen Dichtung, gibt es besondere Tanzlieder, zu denen auf nahezu jeder Art von feierlichem Anlaß meist kreisförmig in langen Reihen getanzt wird. Besonders ausgeprägt und oft über mehrere Tage hin werden Hochzeiten gefeiert, aber auch religiöse Feierlichkeiten oder Feste, die mit der Jahreszeit und

dem Agrarzyklus zu tun haben, spielen im gesellschaftlichen Leben eine wichtige Rolle.

In den Jahrzehnten der Unterdrückung, der Sprach- und Sprechverbote, entwickelte sich eine ausgeprägte Kultur versteckter, subtiler Ausdrucksformen und bewußt eingesetzter Mehrdeutigkeiten, die in den politischen Widerstandsbewegungen eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Aber auch das ausgesprochen politische Lied hat in Kurdistan Tradition. Es lebt von der Lyrik sowohl klassischer als auch zeitgenössischer kurdischer Autoren und verarbeitet die repressiven Aspekte kurdischer Geschichte. Diese Art von Liedgut ist in Kurdistan verboten und wird häufig in der Diaspora verfaßt, von wo aus es sich dann grenzübergreifend verbreitet. Kurdische Literatur ist eng mit traditioneller oraler Überlieferung verknüpft (Wolfensberger 1998: 50ff.) und beruft sich auf eine schriftliche Tradition, die etwa ins sechzehnte Jahrhundert zurückreicht. Davor, aber auch später schrieben kurdische Literaten in arabischer oder persischer Sprache. In der frühen Periode handelte es sich ausschließlich um religiöse und lyrische Poesie, romantische und heroische Epen erschienen später (Fuad 1990: 13). Hier ist auch das bereits als Nationalepos erwähnte, klassische und wohl bekannteste Werk »Mam û Zîn« von Ahmad-i Khani einzuordnen. Prosa erschien erst zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem Erscheinen der ersten kurdischen Zeitschrift »Kurdistan« (Fuad 1990: 14).¹¹⁵ Moderne Malerei und Theater entstehen vorwiegend in der Diaspora und seit einigen Jahren auch in der Schutzzone, sie bleiben größtenteils eher ethnisches Ausdrucksmittel, als daß sie sich unter bestimmte Kunstrichtungen subsumieren ließen (Rahim 1993; Jaffar 1993).

Der Übergang zwischen Handwerk und Kunsthandwerk in Kurdistan ist zweifelsohne fließend und manchmal fällt es schwer, eine Grenze zu ziehen. Viele der zur Haushaltsführung und Bebauung von Ackerland notwendigen Gerätschaften wurden früher fast ausschließlich in den Dörfern selbst hergestellt, van Bruinessen geht davon aus, daß zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts nahezu alles Notwendige selbst hergestellt wurde (Bruinessen 1989: 33). Gänzlich autark in ihrer Versorgung waren die kurdischen Dörfer aber auch in den letzten Jahrhunderten nicht. Das in Dörfern und Städten wie auch bei den Nomaden betriebene Handwerk dient teilweise nur dem Eigenbedarf, vielfach aber auch zum Broterwerb.

¹¹⁵ Für einen genaueren Überblick siehe Uzun 1994 und Duncker 1997, zur modernen Literatur siehe Fuad 1991 und Wolfensberger 1998, zu klassischer und moderner Dichtung siehe Shakely 1989, zur Diasporaliteratur seit den siebziger Jahren siehe Hama Tschawisch 1996.

Je nach Umgebung und besonderem Bedarf haben sich bestimmte regionale Besonderheiten herausgebildet. Neben lebensnotwendigen Produktionstechniken, die bestimmte Fertigkeiten erfordern, nicht aber kreativen Spielraum für besondere künstlerische Gestaltung lassen und die in groben Zügen bereits erwähnt wurden, gibt es einige spezialisierte Handwerkstechniken. Hierbei ist es wichtig zu wissen, daß die Mehrzahl solcher Arbeiten früher von religiösen Minderheiten in Kurdistan ausgeübt wurde. So lebten unter den Kurden bis in die fünfziger Jahre beispielsweise viele Juden, die besonders berühmt für ihre Goldschmiedearbeiten (Kren 1996: 165; Shwartz-Be'eri 1988) und für ihre Webkunst (Shwartz-Be'eri 1991) waren. Auch die in Kurdistan lebenden Christen haben immer eine bedeutende Rolle als Handwerker gespielt. Durch die Massaker an den Armeniern und Assyrem zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts und die Abwanderung der meisten Juden in der Mitte des Jahrhunderts entstand eine Lücke, die zu schließen in keiner Beziehung möglich war (vgl. Bruinessen 1989: 34). Auch die zunehmende Mechanisierung trägt zum Verschwinden traditionellen Kunsthandwerks bei. Genannt seien hier nur die Herstellung von Kelims und Knüpfteppichen, beispielsweise die Sine-Kelims¹¹⁶, die Herki-Teppiche im Irak und die Kolyai-Teppiche im Iran, Teppichzentren befinden sich ebenfalls in Erbil und Koysinjak im Irak sowie in verschiedenen kurdischen Regionen der Türkei (Eagleton 1996). Die Seidenbrokatweberei wird ausschließlich von Männern auf einem horizontalen Webrahmen unternommen. Auch die traditionelle Herstellung von Strohmatte für die Nomadenzelte gehört zu den Männerarbeiten. Einzelne Halme werden dazu mit bunter Wolle umwickelt, so daß sich beim Zusammenbinden der verzierten Halme ein kunstvolles Muster ergibt (Kasraian et al. 1990: 20). Diese Technik hat eine lange Tradition und greift immer wieder seit Jahrhunderten überlieferte Motive auf. Auch das Stricken von Strümpfen mit sehr dünner Wolle und in komplizierten Mustern und Farbgebungen ist teilweise sehr kunstvoll, in manchen Gegenden spielt Tontöpferei eine wichtige Rolle (vgl. Rudolph 1959: 155). Beide Arbeiten werden von Frauen getätigt. Viele Männer betätigen sich als Holzschnitzer, die Löffel, Zigarettenspitzen, Kinderwiegen und andere Haushaltsgegenstände herstellen und mit Ornamenten verziern (Ammann 1991b: 63 f.).

¹¹⁶ Sine ist der kurdische Name der Stadt Sanandaj im kurdisch besiedelten Teil des Iran.

Oft ist es bis heute auch die Kleidung¹¹⁷, in der die Kurden sich von ihren Nachbarn absetzen. Dies bedeutet keinesfalls, daß in allen kurdisch besiedelten Gebieten eine einheitliche, ethnische Bekleidung vorherrscht, sondern vielmehr, daß regionale Ausprägungen, durch die Volkstrachten sich vom Grundsatz her auszeichnen, subjektiv als Abgrenzung gegenüber anderen empfunden werden.¹¹⁸ Im Irak und im Iran sind Kurden in den Städten, wo verschiedene Bevölkerungsgruppen zusammenleben, dadurch im Straßenbild erkennbar. Die traditionelle Kleidung der Männer besteht aus einer weiten Hose, der *şal* oder *şalwar*, die je nach Stammeszugehörigkeit, Region und individuellem Geschmack manchmal an den Knöcheln zusammengefaßt ist, einer kurzen Jacke mit engen Ärmeln, *şapik*, die vorne ähnlich geschlossen wird wie ein Kimono. Um die Taille wird eine auf unterschiedliche, charakteristische Weise geschlungene, mehrere Meter lange Schärpe gebunden. Sie hält alle wichtigen Utensilien der Männer, angefangen vom Tabaksbeutel über persönliche Dokumente bis hin zu den Waffen. Die Kopfbedeckung besteht aus einem teilweise kunstvoll bestickten oder gehäkelten Käppchen, um das eine Art Turban mit Fransen geschlungen wird. Die traditionelle Kleidung bestand ursprünglich aus wertvollen Materialien wie handgesponnenem Ziegenhaar oder Seide. Die Seide stammte aus Diyarbakır und aus Dörfern der Yeziden, die bis ins neunzehnte Jahrhundert für ihre Maulbeerpflanzungen und Seidenverarbeitung bekannt und berühmt waren (Kemal 1978: 173 ff.; Wießner 1984: 32).

Je nach Region und Stamm gab es in der Tracht deutliche Unterschiede, über die Jahre haben sich Material und Gebrauch verändert. Im Irak beispielsweise begann seit den vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die arabische, oft als »Al-Fatah-Tuch« bezeichnete *kuffiya*, den Sidenturban durchgängig abzulösen. Am bekanntesten ist die rot-weiße Variante, die vor allem die Kurden des Barzani-Stammes und die Yeziden im Irak tragen. Jeder Mann trägt das Tuch oder auch mehrere ein wenig anders und unterstreicht damit seine Individualität. Auch die teilweise farbigen, handgefertigten Anzüge sind teilweise maschinengefertigten, unauffälligen einfarbigen Hosen oder Jacken gewichen, die gleichzeitig die Uniform von Widerstandskämpfern darstellen. Die kunstvoll verzierten Baumwollschuhe, die einst Bestandteil der männlichen Tracht waren, verschwinden immer mehr zugunsten importierter Turnschuhe

¹¹⁷ Zu kurdischen Trachten siehe Ammann 1991a: 64f.; O'Shea 1996 und Mohseni-Sadjadi 1999: 154ff. Zu einer kritischen Bewertung von Kleidung als ethnischem Merkmal siehe Behrendt 1993: 30f.

¹¹⁸ Zur Funktion von Kleidung als ethnischem Signal siehe Kapitel 10.

oder Gummischuhe. Besonders in der Türkei, wo Atatürk im Rahmen der Staatsgründung eine besonders strenge, westlich orientierte Kleiderregelung einführte, tragen die Männer häufig nur noch die traditionelle Form der Hose, dazu etwas altmodisch anmutende Jackets europäischen Schnitts. Kopfbedeckung ist dort entweder das islamische Käppchen oder die sprichwörtliche Schirmmütze, von der es heißt, Atatürk habe sie einführen lassen, um die Männer vom Beten abzuhalten.¹¹⁹ Geblieben ist bei vielen Hirten die wetterfeste Filzkleidung aus gewalkter Schafwolle. Mäntel und Westen diese Art haben Eingang in die Volksdichtung gefunden und werden teilweise auch von Städtern aus nostalgischen Gründen getragen.

Trachten der Frauen unterliegen besonders in der kurdisch verwalteten Zone im Nordirak einem jährlich wechselnden Modediktat. Lange Zeit wurden sie aus Seide gefertigt, heute dominieren importierte, synthetische Materialien, die gewöhnlich in vielen verschiedenen Farben gestaltet sind und glänzend oder glitzernd auffallend Licht reflektieren. In wohlhabenden Familien im Irak und Iran sowie in den benachbarten Gebieten der Türkei wird die Tracht nach wie vor aus diesen vergleichsweise teuren Materialien gefertigt. Sie bieten einen prächtigen Anblick, aber viele Familien können sie sich finanziell nicht leisten (vgl. O'Shea 1996: 153). Besonders in den Städten ist eine deutliche Trennung zwischen häuslicher Kleidung (die oft europäischer Nachtbekleidung entspricht) und Ausgehkleidung zu beobachten. Diese besteht gewöhnlich aus einem Untergewand (*kiras*, wörtlich: Hemd) mit sehr langen Ärmeln, über dem ein vorne offenes Kleid (*fistan*) getragen wird, welches je nach Region tailliert ist oder nicht. Die Ärmel des Unterkleides werden in unterschiedlicher Weise geknotet oder drapiert. Darunter werden Pumphosen getragen. Es gibt unterschiedliche Kopfbedeckungen, die jedoch immer mehr losen Kopftücher weichen. Der traditionelle handgearbeitete Kopfschmuck aus Silber, meist in Form einer kleinen Haube im Irak und der Türkei, in Form eines Diadems im Iran, findet sich heute praktisch nur noch in Museen. Der schwarze Mantelumhang, im Iran Tschador, im Irak *Aba* genannt oder gar der Gesichtsschleier ist nicht Bestandteil der kurdischen Tracht, wird jedoch besonders in kurdischen Städten und in der Türkei in Grenznähe zum Irak und Iran, von vielen Frauen außerhalb des Hauses getragen. Je nach Wohlstand trugen die Frauen in alten Zeiten schweren, handgeschmiedeten Silberschmuck in Form von Gürteln, Ohr- und Nasenringen, Armreifen, Halsketten, aber auch Glasperlen und Amulette.

¹¹⁹ In Rahmen des islamischen Gebets wird mit der Stirn mehrmals der Boden berührt.

Heute wird meist hochkarätiges Gold getragen, welches fabrikmäßig produziert wird. Frauen haben in verschiedenen Gegenden auf Händen und im Gesicht Tätowierungen (vgl. Kren 1996: 166). Die Frauen der Nomaden tragen besonders praktische und ebenfalls vielfarbige Kleidung. Mitunter tragen sie mehrere Röcke übereinander, um sie je nach Wetterlage teilweise abzulegen, zu schürzen oder lang zu tragen (Kasraian et al. 1990: Abbildungen 36ff.). In Syrien und in der Türkei ist die weibliche Tracht, von den Grenzprovinzen abgesehen, ähnlich wie bei den Männern aus dem Straßenbild nahezu verschwunden. Viele Frauen tragen in den Dörfern Pumphosen, Strickwesten und häufig einfache, weiße Kopftücher, in den Städten westliche Kleidung. Kinder tragen gewöhnlich keine Tracht. Das Tragen der Tracht beginnt, folkloristische Züge anzunehmen; oft wird sie nur noch auf Familienfesten getragen. In der Türkei gehört sie auch zu tänzerischen Darbietungen, die teilweise der Unterhaltung von Touristen dienen.

Bevor im folgenden die Entstehung und Entwicklung einer als kurdisch bezeichneten Migrantenbevölkerung bis hin zur Diasporabildung betrachtet wird, ist zu den in diesem Kapitel beschriebenen ethnizitätsstiftenden Symbolen, Attributen und vor allem zu den kulturellen Elementen noch einmal festzuhalten: Wie bereits eingangs ausgeführt wurde, zeichnen sie sich durch wenig Konstanz aus. In der Tat führt ihr Umfang und ihre teilweise Divergenz dazu, daß in kurdisch benannten Zusammenhängen alle Ansätze zur Definition – wie Günter Behrendt in seiner Dissertation zum Thema »Nationalismus in Kurdistan« (1993: 38) schreibt »einem zwischen den Fingern zerrinnen«. Die von ihm gewählte Formulierung trifft exakt das Moment der Fluidität, welches weiter oben in der dieser Arbeit zugrundeliegenden Position zum Begriff der Ethnizität dargestellt wurde, und ist somit nicht ein kurdisches Problem, sondern ein Problem der Definition von Ethnien. Die Diskussion des imaginativen Ansatzes (siehe Kapitel 1) macht darüber hinaus deutlich, daß die meisten der heute als Nationen akzeptierten Gruppen sich vor der Lenkung durch einen Staat in einem ähnlichen Zustand befunden haben wie die bekanntlich staatslosen Kurden.

3 Diaspora in Europa

Im Rahmen einer Darstellung von Ursachen, Umfang, Ablauf und Besonderheiten einzelner Wanderungswellen, der herkunftsmäßigen Zusammensetzung und der regionalen Verteilung sowie der Lebensbedingungen, der sozialen Schichtung und der Organisationsstrukturen von Kurden in europäischen Ländern soll im folgenden deutlich gemacht werden, ob und inwieweit eine spezifisch kurdische, ethnische Identität, die an die im zweiten Kapitel beschriebene Merkmale anknüpft, im Rahmen von Migrationsbewegungen nach Europa importiert beziehungsweise entwickelt wurde und für wen sie Gültigkeit besitzt. Auf weitergehende, differenzierte Formen ethnischer Abgrenzung wird in späteren Kapiteln anhand des empirischen Materials noch eingegangen.

Der genaue Zeitpunkt der Entstehung einer Diaspora ist grundsätzlich nicht zu ermitteln. Fest steht, daß sie *nicht* in dem Moment entsteht, in dem die geographische Zerstreuung einer ethnischen Gruppe einsetzt, mit anderen Worten, sobald die ersten Mitglieder einer Gruppe migrieren (Cohen 1997: 24). Das Aufkommen relevanter Eigenschaften, die die Diaspora von der ethnischen Gruppe abzusetzen beginnen, lassen sich letztendlich erst rückblickend betrachten.

Entstehung

Anfänge

Mindestens seit 1895 lebten in Skandinavien, Frankreich, Italien und Österreich einzelne Kurden; meist handelte es sich um Studierende oder Diplomaten. Über sie ist kaum mehr bekannt, als daß sie dem Osmanischen Reich gegenüber kritisch auftraten und sich in späteren Jahren zunehmend auch ethnisch abgrenzten (McDowall 1996 88f.).¹²⁰ In Berlin wird von einem iranischen Kurden namens Javad Kafi berichtet, der 1904 zu Studienzwecken einreiste und journalistisch tätig war (Kurdische Gemeinde 1998: 15). In Lausanne in der Schweiz gründeten einige der aus dem Osmanischen Reich stammenden Kurden im Jahre 1913 den Ableger einer Studentenorganisation, die im damaligen Konstantinopel ansässig

¹²⁰ Auch die Beiträge von Amin Bextiar und Kamiran Kikan im Rahmen des Kurdischen Symposiums in Lausanne, 27.–29.4.1990 streiften dieses Thema.

war (Sheikhmous 1986: 2; Soran 1997: 19). Hama Tschawisch gibt in seinem Buch zu kurdischer Exilliteratur (1996: 63) an, bereits in den dreißiger Jahren habe ein Kurde namens Abdulla Kadir in Deutschland Vorlesungen zur Geschichte und Ethnographie der Kurden gehalten. Hilmi Abbas, Sohn eines osmanischen Kurden und einer Österreicherin, ließ sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland nieder und veröffentlichte 1964 den Band »Altkurdische Kampf- und Liebeslieder« (Abbas 1964: 9f.).

1948 studierten in der Schweiz fünf Kurden, zwei aus dem Iran, drei aus Syrien. Anlässlich einer Hilfsaktion für einen Kurden aus dem Irak, der schon vor dem Zweiten Weltkrieg in Europa studiert hatte und sich in einer finanziellen Notsituation an sie gewandt hatte, entstand die Idee nach dem Beispiel anderer ethnischer Gruppen, eine kurdische Studentenvereinigung zu gründen. 1949 wurde nach dem Erstellen eines Programms dann die »Vereinigung kurdischer Studenten in Europa« gegründet (Zaza 1972: 1f.; Soran 1997: 19), nach etwa einem Jahr wurde sie aufgrund interner Konflikte jedoch wieder aufgelöst. Hervorzuheben ist, daß sich bereits zu diesem frühen Zeitpunkt Aktivitäten entwickelten, die sich ganz eindeutig an der ethnischen und nicht etwa der nationalstaatlichen Zugehörigkeit orientierten. In bezug auf die privilegierte Oberschicht der Herkunftsstaaten war dieses Phänomen keine Neuerung, aber auch nicht die Regel. Die wenigen kurdischen Studenten, die zu dieser Zeit an Hochschulen in der Schweiz, in England, Frankreich, Österreich und in der Tschechoslowakei studierten, entstammten dieser Oberschicht und kamen aus der Türkei, Syrien, dem Irak und dem Iran. Ihre Familien waren wohlhabend und gebildet. Studien wurden privat, später zunehmend durch staatliche Stipendien oder Stipendien kurdischer Organisationen finanziert (Zaza 1972: 3; Sheikhmous 1993: 3).

Die Schweizer Gruppe nahm Kontakt zu weiteren kurdischen Studenten und Wissenschaftlern in Europa auf (Zaza 1972: 2) und entwickelte innerhalb kurzer Zeit erstaunlich umfangreiche Aktivitäten vor allem publizistischer Art. Jedoch löste sie sich im Jahre 1950 unter dem Druck kommunistisch orientierter Studentenorganisationen aus den Herkunftsstaaten wieder auf (Zaza 1972: 4; Vanly o. J.: 1). Nouredine Zaza, einer der Mitbegründer und Kopf der Vereinigung, bezeichnet die damaligen Aktivitäten in seiner Autobiographie als »Hilfeschrei« angesichts der existentiellen Bedrohung seines Volkes. Aufgrund seiner persönlichen Geschichte war er in der Lage, die Situation in den verschiedenen Regionen Kurdistans zu vergleichen und zu beurteilen (Zaza 1993: 130ff.).

Eine der bekanntesten kurdischen Persönlichkeiten des zwanzigsten Jahrhunderts, der Literaturwissenschaftler Kamuran Bedir Khan, hatte in Leipzig studiert und 1926 promoviert (Hama Tschawisch 1996: 60; Behrendt 1993: 343). Ab 1947 bot er in Paris Hochschulseminare zur kurdischen Sprache an, 1949 schloß sich die Gründung eines Zentrums für kurdische Studien an (Franz 1986: 108), das zum Anziehungspunkt für eine kleine Anzahl junger Studenten und Studentinnen aus den verschiedenen Teilen Kurdistans wurde. Ab 1960 wurden dort durch andere kurdische Dozenten auch Lehrveranstaltungen zu kurdischer Geschichte und Kultur angeboten (Vanly 1988: 60). Zu dem Zeitpunkt lehrte an der Londoner School of Oriental and African Studies auch Taufiq Wahby, ein Kurde und ehemaliger irakischer Minister (Rooy 1962: 151).

1956 wurde in Wiesbaden, in Anknüpfung an die Aktivitäten der ersten bereits erwähnten Studentenvereinigung, von siebzehn Studenten eine neue Organisation gegründet. Sie wählte sich nach drei Jahren die internationale Bezeichnung »Kurdish Students Society in Europe« (KSSE), unter der sie bekannt wurde und nominal bis heute besteht.¹²¹ Nach dem Sturz der Monarchie im Irak im Jahre 1958 erhielt sie beträchtlichen Aufwind. Die Anzahl insbesondere der kurdischen Studenten aus dem Irak wuchs an, es wurden jährlich Kongresse abgehalten (Rooy 1962: 148f.). Selbst in Istanbul bestand 1962 kurzzeitig eine im Untergrund agierende Zweigstelle der KSSE, die von kurdischen Studenten aus dem Irak und aus der Türkei getragen wurde; sie wurde von türkischer Seite jedoch bald enttarnt und aufgelöst (Soran 1997: 23ff.). Analog zur Entwicklung des kurdischen Widerstandes in Irakisch-Kurdistan standen die meisten Kurden in Europa der KSSE bis Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts nahe (Şenol 1992: 207; Reşo 1991: 5; Vanly 1988: 57ff.). Sie unterhielt zeitweise sechzehn Zweigstellen.¹²²

Die Länder des europäischen Ostblocks und junge Staaten des Mittleren Ostens wie Syrien und Irak verbanden sozialistische Grundlagen. Die Vergabe von Stipendien auch an kurdische Studenten durch damalige Ostblockländer nahm zu (Rooy 1962: 150). Aufgrund der politisch-ideologischen Verbindungen sendete in den frühen sechziger Jahren der im damaligen Ostberlin ansässige Sender »Radio Berlin International« viermal pro Tag in kurdischer Sprache. Die Zahl der in der KSSE organisierten kurdischen Studenten in Europa wird für das Jahr 1962 mit etwa

¹²¹ Die Vereinigung trug zunächst einen kurdischen Namen, der auf kurmançî und soranî dokumentiert ist und mit »Vereinigung der Akademiker und Studenten aus Kurdistan« übersetzt wurde (vgl. Soran 1997: 20).

¹²² Vgl. *Kurdish Facts and West-Asian Affairs* 7/1961: 16; 11–12/1961: 14.

zweihundertdreißig, für 1965 mit vierhundertfünfzig angegeben, mehr als die Hälfte davon studierte im deutschsprachigen Raum (Rooy 1962: 153). Darunter befanden sich weniger als zwanzig Kurden aus der Türkei. Kurz vor ihrer Spaltung im Jahr 1975¹²³ hatte die KSSE rund dreitausend Mitglieder (Sheikhmous 1993: 4). Die meisten Studenten stammten aus dem Irak, die Anzahl kurdischer Studenten aus Syrien betrug in den siebziger Jahren nur etwa ein- bis zweihundert. Sie studierten überwiegend an deutschen und schwedischen Universitäten. Aber auch in Großbritannien (Wahlbeck 1997: 115) und in Frankreich studierte seit den siebziger Jahren eine signifikante Anzahl von Kurden aus dem Irak.

Die Mitglieder der KSSE waren die Begründer einer kurdischen Bewegung im europäischen Exil. Sie orientierten sich zunächst stark an der Entwicklung im Irak, kamen aber nach wie vor auch aus anderen Teilen Kurdistans. Manche hatten hochrangige Funktionen in der Widerstandsbewegung in den Herkunftsländern inne, etliche engagierten sich später in der Gründung neuer Organisationen in Europa (Şenol 1992: 208).

Die KSSE hatte in ihren Anfängen somit die Funktion einer Keimzelle für eine breite, länderübergreifende Bewegung, die in der späteren Diaspora zum Tragen kommen sollte. Sie selbst war damals, wie viele frühe Diasporas, gekennzeichnet durch starke Heimatbezogenheit. Eine kleine Gruppe interessierter Studenten aus der Türkei fanden in den sechziger Jahren Zweigstellen der KSSE in ihren Zuwanderungsländern vor und einige von ihnen schlossen sich der Organisation aus Gründen der emotionalen und politischen Verbundenheit an. Kurz darauf begannen sie für sich und ihre zunehmend als Arbeitsmigranten aus der Türkei einreisenden Landsleute auch eigene Organisationen aufzubauen.¹²⁴

Arbeitsmigration

Die kurdische Arbeitsmigration der siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts ist Bestandteil der damals typischen innereuropäischen Wanderungsbewegungen von Ländern der Peripherie hin zu den Ländern im Zentrum. Der primäre Pull-Faktor war der in den Zentrumsländern herrschende Arbeitskräftemangel in einer Phase hohen Wirtschaftswachstums. Push-Faktoren in der Türkei waren fehlende Arbeitsplätze, aber

¹²³ Die Spaltung entsprach der Spaltung der bis dahin einheitlich auftretenden Autonomiebewegung unter Mustafa Barzani im Irak (vgl. Ibrahim 1983: 777ff.; siehe auch Kapitel 10).

¹²⁴ Eine europaweite Datensammlung zu diesen Organisationen wurde bis 1993 in Berlin angelegt (Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung 1991, 1992, 1993), weitere Angaben finden sich auch bei Vanly 1988; Franz 1986; Sheikhmous 1993.

auch generell schlechte Lebensbedingungen, zum Teil infolge von Naturkatastrophen wie zum Beispiel Erdbeben.¹²⁵ Zum Teil rekrutierten die Länder ausländische Arbeitskräfte per Staatsvertrag, zum Teil wurde die Industrie selbst aktiv, um ihren Bedarf aus der schnell einsetzenden Zuwanderung zu decken. Kein Land plante Einwanderung in großem Umfang, aber alle waren bereit, wirtschaftlichen Nutzen aus kostengünstigem Arbeitskräftepotential zu ziehen, welches häufig auf eigene Initiative hin zuzog (Hammar 1985: 243).

Die mit fünfundachtzig Prozent aller Auswanderer umfangreichste, früheste und historisch bedeutsamste Anwerbung von Arbeitskräften aus der Türkei (Engelbrektsson 1995: 41) begann bereits Mitte der fünfziger Jahre von deutscher Seite. Die Begleitumstände sind in vielen Punkten repräsentativ für die anderen, weniger aktiven Anwerbeländer, daher wird der Fall Deutschland hier am ausführlichsten behandelt. Ein entsprechender Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Türkei wurde 1961 abgeschlossen (Kleff 1985: 297; Just & Groth 1985: 62). Im Umfang bedeutsam wurde die Zuwanderung aber erst ab 1967.¹²⁶ Ursprünglich wurde die Rückkehr von Arbeitsmigranten mit Hilfe eines Rotationsprinzips gelenkt, Mitte der sechziger Jahre – also noch vor der zahlenmäßig relevanten Zuwanderung – kam dieses jedoch zum Erliegen. Bei wie vielen der Arbeitsmigranten aus der Türkei es sich um Kurden handelte, kann nur von den Prozentsätzen abgeleitet werden, die dem damals geschätzten, inzwischen aber angewachsenen kurdischen Anteil an der Gesamtbevölkerung der Türkei entsprechen. Sie liegen bei zwanzig bis fünfundzwanzig Prozent und gehen auf Volkszählungen zurück (Bruinessen 1989: 28; Kleff 1985: 245; Şenol 1992: 63; Vanly 1988: 65). Bozarlan (1998: 24) geht davon aus, daß aufgrund der in den östlichen Gebieten der Türkei damals (und später) fehlenden Industrialisierung die Routen der türkischen und der kurdischen Arbeitsmigration insgesamt nicht identisch verliefen. Sie unterschieden sich nicht nur bezüglich der Ausgangsorte und teilweise der Zielrichtung, sondern erfolgten vor allem auch zeitlich versetzt. Kurden migrierten insgesamt später als Türken, ihre Zuwanderung hielt seiner Erkenntnis nach noch an, nachdem die türkische Zuwanderung bereits zum Stillstand gekommen war.

¹²⁵ Zu Entstehungsbedingungen der Arbeitsmigration anhand des Fallbeispiels eines Dorfes in Dersim/Tunceli siehe Bumke 1976. Einige Informationen enthält auch der Aufsatz von Offen 1981.

¹²⁶ 1961 hielten sich weniger als siebentausend türkische Staatsangehörige in Deutschland auf (Meyer-Ingwersen 1997: 318).

Frühe Zuwanderer erinnern sich häufig an einen deutlichen Anteil von Kurdischsprachigen in Zügen und Flugzeugen (vgl. Şenol 1992: 63, 66). In den sogenannten Gastarbeiterzügen befanden sich nach den Angaben Betroffener und betreuender Zugbegleiter besonders 1967 und 1968 nach dem Erdbeben in der Region Varto und den Ausschreitungen in Maraş teilweise genauso viele Kurden wie Türken. Während der Anwerbephase waren im Sommer 1966 die Region um die Städte Varto (Provinz Muş) und Hınıs (Provinz Erzurum) sowie die Provinzen Bingöl und Bitlis und im Jahr 1971 noch einmal die Provinz Bingöl von besonders schweren Erdbeben betroffen (Schmitt 1984, Bd. 2: 9; Britannica Book of the Year 1967: 286 und 1972: 251). Bewohner von Erdbebengebieten wurden bei der Vermittlung auf Wunsch der Türkei bevorzugt (Gitmez & Wilpert 1987: 93f.). In beiden Gebieten leben überwiegend Kurden. Es gibt eindeutige Hinweise, daß die damalige türkische Regierung im Rahmen ihres ethnischen Assimilationskonzeptes daran interessiert war, Kurden an Deutschland »loszuwerden« (vgl. Timar 1998: 34). Von ehemaligen Gastarbeitern aus den Erdbebengebieten wurde mir mehrfach berichtet, sie seien von den türkischen Behörden aufgefordert worden, nach Deutschland zu emigrieren.

Eine Auswertung von statistischem Material der Anwerbeländer eignet sich nur sehr begrenzt, da zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen nicht differenziert wird. Für die Bundesrepublik Deutschland weisen die Berichte der Bundesanstalt für Arbeit¹²⁷ zwischen 1963 und 1967 aus Süd- und Ostanatolien, also den weit überwiegend kurdisch besiedelten Provinzen, ein Kontingent von rund 6,7 Prozent aller Zuwanderer aus der Türkei aus¹²⁸ (Bundesanstalt 1965: 20; 1967: 28; 1968: 26). Zwischen 1968 und 1973 waren es acht Prozent (Bundesanstalt 1971: 27 und 1974: 49).¹²⁹ Die *auch* kurdisch besiedelte Gebiete umfassende Region Mittelanatolien war hingegen ein wichtiges Abgabegebiet; 1970 beispielsweise das zweitstärkste (Bundesanstalt 1971: 27). Jedoch eignet sich das hier vorgestellte Material als Grundlage für eine ethnische

¹²⁷ Im folgenden meist »Bundesanstalt« genannt. Angaben der Bundesanstalt, für die keine schriftliche Quelle angegeben ist, entstammen einem persönlichen Gespräch mit einem ihrer Fachreferenten.

¹²⁸ Im Jahr 1964 erhöhte sich der Prozentsatz aus der Region Ostanatolien sprunghaft auf 13,8 Prozent, danach fiel er wieder auf den Durchschnitt ab. Einen besonderen Grund hierfür konnte ich nicht feststellen.

¹²⁹ Die Emigrationsstatistiken der Türkischen Republik spiegeln diese Zahlen insofern wider, als daß die acht am wenigsten von Abwanderung ins Ausland betroffenen Provinzen ganz im Osten des Landes liegen und nur ein Prozent der vermittelten Arbeitskräfte ausmachten (Engelbrektsson 1995: 42).

Differenzierung schon deshalb nur in eingeschränktem Maße, weil die regionale Aufschlüsselung in den Berichten der Bundesanstalt nicht eindeutig nachzuvollziehen ist. Das in ihren Erfahrungsberichten verwendete Kartenmaterial (vgl. Bundesanstalt 1971: 28; 1972: 36; 1974: 48) weist von Jahr zu Jahr eine unterschiedliche regionale Aufteilung der Türkei auf. Ein Abgleich mit den Berichten der entsprechenden Behörden in anderen europäischen Ländern ist ebenfalls nicht möglich.

Darüber hinaus kann eine Auswertung auf regionaler Basis ohnehin nur ein Teilergebnis erbringen, weil der Faktor Binnenmigration unberücksichtigt bleibt (vgl. für Österreich Viehböck 1990: 461 f.). Sie betrifft zum einen die Deportationen der zwanziger und dreißiger Jahre, von denen rund anderthalb Millionen Kurden betroffen gewesen sein sollen, davon allein 100000 aus der Region Dersim/Tunceli (Schmitt 1984: 144; Besikçi 1987: 11 f.; Bozarlan 1997a: 227 ff.). Hinzu kommt die allgemeine Landflucht der fünfziger und sechziger Jahre, die aufgrund der Mechanisierung der Landwirtschaft erfolgte (Greve & Çınar 1997: 15).¹³⁰ In dem Dreieck Konya, Ankara, Kırşehir gibt es kurdische Enklaven aus osmanischer Zeit, aus denen eine verhältnismäßig große Zahl an Menschen nach Deutschland und Skandinavien abwanderte (vgl. Sheikmous 1993: 5; Lundberg & Svanberg 1991: 44). Mit anderen Worten, unter denjenigen, die aus der Zentral- und Westtürkei vermittelt wurden, befand sich eine unbekannte Zahl an Kurden oder zumindest Kurdischstämmigen. Nach Sheikmous kamen die ersten kurdischen Arbeitsmigranten überwiegend aus den alten und neuen kurdischen Enklaven Konya, Istanbul, Ankara, Izmir und Adana nach Europa (Sheikmous 1993: 5).

Legt man den geschätzten Anteil an Kurden auf die Zuwanderungszahlen der Bundesanstalt für Arbeit (1971: 27; 1974: 49) um, ergäbe das eine wie folgt verlaufende kurdische Migrationskurve aus der Türkei nach Deutschland:¹³¹

1961: 1470
 1968: 9100
 1970: 21000
 1973: 19650

¹³⁰ Nach Karpat, zitiert in Engelbrektsson (1995: 42), lebten bereits zu Beginn der sechziger Jahre fünfundvierzig Prozent der Bevölkerung von Istanbul, sechzig Prozent von Ankara und dreiunddreißig Prozent von Izmir in den *gecekondu*-Gebieten an den Stadträndern.

¹³¹ Zugrundegelegt ist ein angenommener Mittelwert von zweiundzwanzig Prozent, die Ergebnisse sind gerundet.

Dazu muß allerdings angemerkt werden, daß über die Zahl von kurdischen Rückkehrern im Zusammenhang mit dem Rotationsprinzip keine konkreten Aussagen getroffen werden können.¹³²

Die Anwerbung geschah über ein Verbindungsbüro der Bundesanstalt für Arbeit in Istanbul und eine Zweigstelle dieses Büros in Ankara. Jede der siebenundsechzig türkischen Provinzen verfügt über ein Arbeitsamt, wohin Anforderungen der europäischen Wirtschaft entsprechend weitergeleitet wurden (vgl. Engelbrektsson 1995: 41). Privater Informationsfluß in Form von Mundpropaganda spielte darüber hinaus besonders in den ländlichen Gebieten eine erhebliche Rolle.

Das Kontingent an Arbeitskräften überstieg den Bedarf der Wirtschaft bei weitem, so daß in der Türkei sehr lange Wartelisten entstanden (Engelbrektsson 1995: 41).¹³³ Für Frauen bestand eine weniger lange Wartezeit als für Männer, da hier der Bedarf im Vergleich zum Angebot recht hoch war. In Deutschland zeigte der Anteil von Frauen an Migranten aus der Türkei seit 1966, als er rund siebzehn Prozent betrug, einen Aufwärtstrend, bis er 1972 mehr als ein Viertel ausmachte, um dann im letzten Jahr der Anwerbung wieder leicht abzusinken. Laut Auskunft der Bundesanstalt hing die spezielle Anforderung von Frauen von der Art der Tätigkeit ab, mit Sicherheit spielte jedoch die geringere Bezahlung von Frauen ebenfalls eine Rolle. In Gesprächen mit damaligen Arbeitgebern wird deutlich, daß Frauen auch als ruhiger, anspruchsloser und teilweise fleißiger als Männer eingeschätzt wurden. Teilweise ließen Ehepaare sich gemeinsam anwerben.

Eine Schlüsselrolle bei der Anwerbung spielte die sogenannte namentliche Anforderung. Bereits im anwerbenden Land Beschäftigte regten dem Arbeitgeber gegenüber an, bestimmte Personen – gewöhnlich Verwandte oder Nachbarn – namentlich anzufordern. Teilweise verlief der Prozeß auch umgekehrt und ausländische Arbeitnehmer wurden vom Arbeitgeber aufgefordert, Personen zu benennen (vgl. Ferber & Gräßlin 1988: 52). Durch dieses Vorgehen kam es zur sogenannten Kettenmigration (Meyer-Ingwersen 1997: 318; Gitmez & Wilpert 1987: 87).¹³⁴ Den

¹³² Davis & Heyl (1986: 183) geben von 1969 bis 1973 eine jahresdurchschnittliche Zahl von fünfundvierzigtausend aus der Türkei stammenden Rückkehrenden an. In Berlin sollen jährlich sechs bis zehn Prozent der Arbeitsmigranten aus der Türkei die Stadt verlassen haben, 1967 während einer wirtschaftlichen Rezession bis zu zwanzig Prozent.

¹³³ 1971 galten für potentielle Zuwanderer durchschnittliche Wartezeiten von rund zehn Jahren (Engelbrektsson 1995: 41).

¹³⁴ Dieses Phänomen trifft für die anderen Zielländer in gleichem Maße statt. Vgl. dazu Engelbrektsson 1995: 5; Wahlbeck 1997: 75; Viehböck 1990: 530.

damit verbundenen Preis eines niedrigeren Einkommens nahmen – soweit ihnen dieser Umstand überhaupt bewußt war – Arbeitnehmer, die erstmalig einreisten, in Kauf (Bundesanstalt 1973: 47). Dies galt neben den zahlenmäßig überwiegenden unqualifizierten Arbeitern auch für die qualifizierten, ausgebildeten Migranten. Für die Arbeitgeber bedeutete dieses Verfahren den Vorteil kostengünstiger, solidarischer und stabiler Teams von Mitarbeitern, da Neuankömmlinge schon aufgrund persönlicher Bindungen privat und beruflich ohne aufwendiges Zutun des Arbeitgebers in die neuen Lebensverhältnisse eingewiesen wurden. In erster Linie zogen auf diese Weise Familienangehörige nach, so daß sich sehr schnell verwandtschaftliche und regionale Verbände bildeten (vgl. Heckmann 1991: 28f.). Der Anteil von namentlich Angeforderten spielte bei den aus der Türkei angeworbenen Arbeitnehmern erstmals 1965 mit einem Anteil von knapp dreizehn Prozent eine Rolle, 1966 stieg er rasant an auf über dreiunddreißig Prozent, erreichte seinen Höchststand mit fast vierzig Prozent im Jahre 1968 und pendelte sich in den letzten Jahren der Anwerbung zwischen zwanzig und dreißig Prozent ein.¹³⁵

Auf diese Weise läßt sich die Präsenz erstaunlich dichter Familien- und Regionalverbände erklären. Es gibt Hypothesen, denen zufolge die Kettenmigration bei kurdischen Migranten eine vergleichsweise höhere Rolle als bei anderen Ethnien gespielt hat (vgl. Gitmez & Wilpert 1987: 95f.; Wilpert 1987: 207¹³⁶; Schneider 1984: 21). Gruppenintern und -extern wird immer wieder thematisiert, Kurden unterhielten einen besonders engen Familienzusammenhalt, dabei werden sie nicht nur mit Europäern, sondern auch mit anderen Ethnien aus dem Mittleren Osten verglichen. Hinzu kommen Momente vielschichtiger ethnischer und religiöser Ausgrenzung und Bedrohung in den Herkunftsregionen, die die wirtschaftlichen Aspekten als Auswanderungsmotive ergänzen.

Arbeitgeber hatten die Auflage, Wohnraum für die angeworbenen Arbeitnehmer nachzuweisen. Dies geschah bei größeren Kontingenten gewöhnlich in Form von Wohnheimen mit Mehrbettzimmern. Da solche Kontingente häufig aus einer Region stammten, ist davon auszugehen, daß sich bereits in den ersten Jahren Gruppen zusammenschlossen. Insbe-

¹³⁵ 1966 stiegen namentliche Anforderungen bei allen ethnischen Gruppen stark an. Die Bundesanstalt nahm darauf allerdings Einfluß, indem sie den Wirtschaftsunternehmen gegenüber ab und zu Empfehlungen zur Verfahrensweise aussprach, die sich auf die Anwerbepraxis deutlich auswirkten.

¹³⁶ Gitmez und Wilpert (1987: 96) zitieren einen Arbeiter: »Wenn die Kurden eine Arbeit finden, schicken sie sofort nach ihren Verwandten und Freunden. Sie lassen keine Arbeit für irgend jemand sonst.«

sondere betraf dies Minderheiten wie Kurden, Lasen, Tscherkessen, Griechen, Armenier (und andere Christen) sowie Aleviten und Yeziden. Sie blieben von der jeweils einheimischen Bevölkerung in Europa unbemerkt und waren von seiten türkischer Zuwanderer häufig der im Herkunftsland üblichen Diskriminierung ausgesetzt.

Deutschland war und blieb für die Türkei das wichtigste Anwerbe-land, in den anderen Ländern geschah die Anwerbung in vergleichsweise geringem Umfang. Die Niederlande, Belgien, Österreich, Frankreich, Großbritannien und Dänemark trafen wie Deutschland in den sechziger Jahren Anwerbeabkommen mit der Türkei (Just & Groth 1985: 61 ff.; Hammar 1985: 17 ff.; Engelbrektsson 1995: 40). Norwegen, Schweden und die Schweiz schlossen keine entsprechenden Verträge auf Regierungsebene, jedoch warben Industriebetriebe seit den frühen sechziger Jahren Arbeitskräfte direkt in der Türkei an (Hammar 1985: 18; Hoffmann-Nowotny 1985: 209). Da die westeuropäische Wirtschaft unter Druck stand, ergaben sich bezüglich der Anwerbung teilweise Mischformen. In Frankreich beispielsweise funktionierte die Anwerbung auf Regierungsebene nicht wie gewünscht, daraufhin ergriffen Vertreter der Industrie selbst Initiative vor Ort. Häufig reisten Arbeitsuchende auch als Touristen ein (Verbunt 1985: 136, 245). Laut Mohseni-Sadjadi war Frankreich nach Deutschland die zweite europäische Zielregion für die Migranten aus der Türkei, jedoch wird davon ausgegangen, daß der Anteil an Kurden unter ihnen deutlich niedriger lag als der Anteil an Kurden in der Türkei insgesamt (Mohseni-Sadjadi 1999: 29 f.). Auch norwegische Firmen wurden in den sechziger Jahren unmittelbar vor Ort aktiv. Sie warben besonders in der zentralanatolischen Region Konya und erreichten auch einen großen Anteil der dort lebenden Kurden.¹³⁷ In Schweden stammt ebenfalls ein Großteil der angeworbenen Arbeitskräfte – auch derjenigen mit kurdischem Hintergrund – aus dieser Region (Westin & Dingu-Kyrklund 1995: 5; Engelbrektsson 1995: 5). In der Schweiz war die kurdisch und türkisch besiedelte Region um Erzincan eines der Schwerpunktgebiete der anwerbenden Firmen.

In wahrnehmbarem Umfang erfolgte die Zuwanderung aus der Türkei nach Europa erst ab Mitte der sechziger Jahre. Deutschland und die Beneluxländer machten den Anfang. 1964 sollen beispielsweise in Frankreich nur rund hundert Kurden gelebt haben, 1970 wurden in Schweden nur viertausend in der Türkei geborene Migranten registriert, wobei über den

¹³⁷ Informationen bezüglich der Kurden in Norwegen erhielt ich, soweit nicht anders angegeben, im Jahr 1990 vom »Solidaritätskomitee für Kurden« in Oslo.

Anteil an Kurden zu diesem Zeitpunkt nur spekuliert werden kann (Engelbrektsson 1995: 45; Westin & Dingu-Kyrklund 1995: 3). Auch in Österreich wird die kurdische Zuwanderung erst ab den siebziger Jahren als relevant beschrieben. Nach Großbritannien reisten insgesamt nur sehr wenige Kurden als Arbeitsmigranten ein (Wahlbeck 1997: 116).

Wie die Studenten waren die kurdischen Arbeitsmigranten anfangs meist alleinstehend, nach Sheikhmous (1993: 5) waren sie jedoch im Durchschnitt etwas älter und stammten vorwiegend aus Familien mit eher bäuerlichem Hintergrund. Von der europäischen Öffentlichkeit wurde keine der beiden Gruppen wahrgenommen, die Studenten aufgrund ihrer vergleichsweise geringen Zahl, die Arbeitsmigranten, weil man sie für Türken hielt und dem zunächst auch niemand widersprach. Bestehende kulturelle und ethnische Unterschiede zwischen türkischen und kurdischen Migranten erschienen nicht an der Oberfläche. Hunderttausende wanderten zu und lebten und arbeiteten genauso gut oder schlecht miteinander wie in türkischen Städten auch. Die Neuzugewanderten hoben sich aufgrund ihres unterschiedlichen gesellschaftlichen Hintergrundes von den bis dato in Europa lebenden Kurden stark ab. Außerhalb der Familie oder anderer nachgeholter Bezugspersonen verband die weit überwiegende Mehrheit kein ethnisches, kurdisches Bewußtsein (vgl. Saydam in Şenol 1992: 206). Wenngleich an diesem Punkt die Vergangenheit von kurdischen Aktivisten häufig verklärt wird, bestand eine kurdische Selbstwahrnehmung damals nur in den seltensten Fällen. Vielmehr bemühte sich diese Generation, die ihr durch kemalistische Ideologie zugewiesene Identität als geschichts-, sprach- und kulturlose »Bergtürken« zu überwinden und der als überlegen empfundenen türkischen Kultur zu entsprechen (Falk 1998b: 86f.).

Mit Beginn der siebziger Jahre bemühten sich die europäischen Aufnahmeländer einhellig darum, die Zuwanderung sogenannter Gastarbeiter auf gesetzlicher Ebene zu unterbinden (Just & Groth 1985: 79; Hammar 1985: 6). Nach den Anwerbestopps zwischen 1970 und 1974¹³⁸ (Just & Groth 1985: 64) kamen die Migranten aus der Türkei in der Regel aufgrund von Familienzusammenführungen oder Eheschließungen und später zunehmend als Asylbewerber nach Europa. In Deutschland stieg die Zahl türkischer Staatsangehöriger nach 1973 weiter stark an; 1993 betrug sie 1,93 Millionen (Meyer-Ingwersen 1997: 318). Das Jahr 1980 spielt bei der Zuwanderung von Kurden aus der Türkei eine besondere Rolle. Viele verließen infolge des Militärputsches (siehe Kapitel 2, Türkei) das Land,

¹³⁸ Der Anwerbestopp in der Bundesrepublik Deutschland erfolgte 1973.

um – auf welchem rechtlichen Weg auch immer – Westeuropa zu erreichen. Gleichzeitig gaben viele der dort bereits Ansässigen ihre Rückkehrabsichten endgültig auf und holten ihre Familien nach (vgl. Meyer-Ingwersen 1997: 318).

Fluchtwanderung

An den beschriebenen Verknüpfungen und Überschneidungen von Auswanderungsmotiven wird deutlich, daß eine Typologie selbst der damaligen ersten Generation kurdischer Migranten schwierig ist. Bei der zweiten und dritten Generation ergibt sie ohnehin keinen Sinn, eine klare Abgrenzung ist keinesfalls möglich. Diskriminierung oder Verfolgung spielte auch bei der Arbeitsmigration und beim Familiennachzug eine Rolle. Dies galt von Anfang an in besonderem Maße für Aleviten und Yeziden. Manche Arbeitsmigranten nahmen ein Studium auf, etliche betrachten sich aus heutiger Sicht als Flüchtlinge (vgl. Wahlbeck 1997: 116), manche Studenten gaben ihr Studium auf und nahmen eine Arbeit an. Ein erheblicher Teil der nachgezogenen zweiten Generation hatte politische Gründe, die Türkei zu verlassen. Als Flüchtlinge in Erscheinung tretende Migranten haben zum Teil andere Motive, als sie offiziell zu Protokoll geben.¹³⁹ Zwischen Auslandsstudenten, Arbeitsmigranten und Flüchtlingen kann demnach zahlenmäßig und inhaltlich nicht immer unterschieden werden. Fest steht lediglich, daß vordergründig als Arbeitsmigranten Eingewanderte und deren Familien den weitaus größten Teil der kurdischen Diaspora in Europa ausmachen und daß diese nahezu ausschließlich aus der Türkei stammen. Hinzu kommen Einwanderer aufgrund von Fluchtbewegungen aus allen kurdischen Gebieten und in geringer Anzahl Auslandsstudenten, bei denen häufig nach Abschluß des Studiums in Europa eine Rückkehr nicht angezeigt ist.

Kurdische Migranten passen in das Muster der seit den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts anhaltenden Fluchtwanderungswelle in Richtung Westeuropa. Die bekannten Push-Faktoren wie Übervölkerung, ethnische Auseinandersetzungen und Umweltkatastrophen haben gegenüber möglichen Pull-Faktoren größere Bedeutung. Die Migration

¹³⁹ Viele Flüchtlinge traten in den Anwerbestaaten als Arbeitsmigranten in Erscheinung. Beispielsweise gab es unter den ehemaligen jugoslawischen Gastarbeitern etliche Roma, die in erster Linie aufgrund ethnischer Diskriminierung auswanderten. Zahllose oppositionelle Griechen entzogen sich ab 1967 der Militärjunta. Dies wurde besonders deutlich, als nach deren Entmachtung 1974 eine Rückwanderungswelle einsetzte.

hat insgesamt insofern eine Globalisierung erfahren, als daß auch außer-europäische Herkunftsländer eine ganz erhebliche Rolle spielen.

Hinter den rechtlich einzuhaltenden Formalien verbergen sich politisch Verfolgte, Umweltflüchtlinge, Abenteuersucher, Wirtschaftsflüchtlinge, Arbeitseinwanderer und anderweitig motivierte Migranten, ohne daß sie begrifflich voneinander abzugrenzen wären. Fluchtgründe sind bei Kurden jedoch letztendlich fast immer auf methodische Repression zurückzuführen. Deren Kennzeichen sind: assimilierende Bildungs- und Medienpolitik, Sprach- und politische Betätigungsverbote, Unterwanderung und Instrumentalisierung organisierter ethnischer Bewegungen, Betonen und Ausspielen religiöser und gesellschaftlicher Unterschiede, infrastrukturelle Deprivation, Einschränkung staatsbürgerlicher Rechte und Nichteinhaltung völkerrechtlicher Normen, Vertreibung, militärische Bekämpfung.

Eine Art methodischer Prototyp dieser zumindest temporär von allen vier fraglichen Staaten angewandten Politik ist für Syrien dokumentiert (Vanly 1968: 27f.; Vanly 1992b: 152ff.; Nazdar 1984: 407f.) und soll daher kurz näher beschrieben werden:

1963 entwickelte Mohammed Talab Hilal im Auftrag der Baathpartei ein Zwölfpunkteprogramm, welches Schritte zur Lösung des Kurdenproblems vorsah. Dieses Programm wurde von der Regierung angenommen und bis zu einem gewissen Grad auch umgesetzt. Es weist inhaltlich derart frappierende Parallelen zur Politik anderer Länder mit kurdischer Bevölkerung auf, daß es hier stellvertretend angeführt werden soll. Wenn es auch keinen Nachweis gibt, daß Hilals Vorschläge der Planung dieser Regierungen faktisch zugrundeliegen, so skizziert sein Programm doch grundsätzlich Maßnahmen, an denen sich die Kurdenpolitik des Irak, des Iran, Syriens und der Türkei – wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten – seit Jahrzehnten ausrichtet.

Punkt 1 des Programms beinhaltet die Umsiedlung und Zerstreung der Kurden in besser kontrollierbare Regionen im Landesinneren. Vereinzelung und Entwurzelung sollen zu einer allmählichen Assimilierung führen.

Punkt 2 schlägt eine Art systematischer Verdummung vor, indem Bildung nicht nur in der eigenen, sondern auch in anderen Sprachen vorenthalten wird. Fehlende Bildungseinrichtungen sollen gleichzeitig die Funktion eines Versammlungsverbotes erfüllen und unerwünschter Bewußtseinsbildung entgegenwirken.

Punkt 3 sieht die Abschiebung bewußt recht- und staatenlos Gehaltener zu genehem Zeitpunkt vor. Er beinhaltet auch die Zusammenarbeit mit den jeweiligen Nachbarländern.

Punkt 4 schlägt systematische wirtschaftliche Deprivation vor, indem die Kurden in bezug auf Arbeitsmöglichkeiten oder Landerwerb gegenüber der dominierenden ethnischen Gruppe zu benachteiligen sind.

Punkt 5 ruft auf zum klassischen Prinzip des »Teile und Herrsche«. Es gilt zunächst, andere Gruppen gegen die Kurden aufzuhetzen und dann unter den Kurden selbst zu agitieren und sie gegeneinander aufzustacheln.

Punkt 6 zielt darauf ab, den kurdischen religiösen Institutionen ihre Autoritäten zu entziehen und durch regierungstreue Elemente zu ersetzen.

Punkt 7 ergänzt Punkt 5 und geht weiter in dem Versuch, die Kurden zu spalten, wobei Herkunft und Rechtsstellung ausgespielt werden sollen.

Punkt 8 sieht die Ansiedlung arabischer Stämme vor, die aufgrund ihrer schlechten wirtschaftlichen Situation besonders nationalistisch und kurdenfeindlich eingestellt sind. Zielgebiet ist die Grenzregion zur Türkei, um in die geschlossenen grenzübergreifenden kurdischen Siedlungsgebiete Keile zu treiben.

Punkt 9 sorgt für die gesicherte Umsetzung der einzelnen Schritte, indem es die Militarisierung der betroffenen Gebiete vorsieht.

Punkt 10 regelt die militärische Ausbildung und Bewaffnung der in Kollektivfarmen angesiedelten nichtkurdischen Zivilisten in den zuvor militarisierten Zonen.

Punkt 11 beinhaltet den Entzug der Bürgerrechte für alle Personen, die die Staatssprache nicht beherrschen.

Punkt 12 schließt jeglichen Rechtsstatus für kurdische Neuankömmlinge aus.

Neben solchen ausschließlich durch Regierungen gelenkten Prozessen spielt in ruralen Gebieten auch der Faktor Landknappheit eine große wirtschaftliche Rolle. Er ist einerseits auf klassische Ursachen wie Enteignungen, starken Bevölkerungszuwachs und Bodenerosion (vgl. Kleff 1985: 89f.), andererseits jedoch auf neuere Phänomene wie den Bau von Staudämmen,¹⁴⁰ nahezu irreparablen Umweltschäden¹⁴¹ und Verminderung von Ackerland infolge militärischer Auseinandersetzungen zurückzuführen.

Im folgenden gebe ich eine kurze, chronologische Übersicht über die wichtigsten Anstöße für kurdische Fluchtbewegungen:

Bereits auf den türkischen Militärputsch von 1960 (Schmitt 1984, Bd. 1: 42; 46) folgten äußerlich als Arbeitsmigration in Erscheinung tretende, kleinere Fluchtbewegungen. 1967 lösten die Ausschreitungen gegen Aleviten in Maraş ebensolche Reaktionen aus. Nach dem Putsch von 1971 kam es in der Türkei zu besonders einschneidenden Maßnahmen gegen linksgerichtete Organisationen. Zu dem Zeitpunkt waren Kurden und Aleviten¹⁴² in der türkischen Linken überproportional vertreten. Die kurdisch besiedelten Provinzen waren von Repressalien besonders hart betroffen (Schmitt 1984, Bd. 1: 51f.).¹⁴³ Dieser Putsch löste eine Fluchtwelle aus, die ebenfalls als Arbeitsmigration in Erscheinung trat.

¹⁴⁰ Als wichtigstes Projekt ist aktuell die größte infrastrukturelle Unternehmung der Türkei, das umstrittene Südostanatolienprojekt, *Güneydoğu Anadolu Projesi* (GAP) zu nennen: Es sieht den Bau von insgesamt neunzehn Staudämmen und mehr als zwanzig Elektrizitätswerken vor. Siehe dazu die Dissertation von Şahin 1999.

¹⁴¹ Im Irak wurden beispielsweise Quellen und Brunnen mit Schwefelsäure vergiftet und Agrarland mit Salzsäure besprengt, um sie unbrauchbar zu machen.

¹⁴² Zur Situation und zu Fluchtgründen von Aleviten siehe Kapitel 8.

¹⁴³ In Schweden beriefen sich nach diesem Putsch erstmals Kurden auf politische Verfolgung (Interview mit Mahmut Bakı in Mandell 1984: 21).

Zwischen 1966 und 1983 kam es in der Türkei in den kurdisch besiedelten Regionen um die Städte Varto, Hınıs, Lice, Muradiye und Horasan zu schweren Erdbeben mit jeweils Tausenden von Toten (Schmitt 1984, Bd. 2: 9). Diese Naturkatastrophen und der behördliche Umgang mit den Opfern lösten ebenfalls Fluchtbewegungen aus, da es bei der Verteilung von Hilfsgütern und Spenden behördlicherseits zu offenkundig politisch motivierten, antikurdischen Unregelmäßigkeiten kam (vgl. Roth 1978: 248 ff.; Schmitt 1984, Bd. 2: 9).

1975 brach nach dem Abkommen zwischen dem damaligen irakischen Vizepräsidenten Saddam Hussein und dem Schah von Persien in Algier, in dem auf Kosten der Kurden gegenseitige Gebietsansprüche geregelt wurden, die kurdische Bewegung nahezu völlig zusammen (Ibrahim 1983: 623 ff.). Die umfangreicheren Fluchtbewegungen fanden vom Irak in den Iran statt, einzelne Flüchtlinge fanden jedoch erstmals in wahrnehmbarer Größenordnung den Weg nach Europa und Nordamerika.¹⁴⁴

1979, kurz nach seiner Regierungsübernahme, begann Khomeini, entgegen getroffener Vereinbarungen, eine stark repressive Politik gegenüber den Kurden zu verfolgen. Die kurdischen Regionen spielten in der einsetzenden politischen Opposition gegen das fundamentalistische Regime eine zentrale Rolle. Kurden, die das Land in diesem Zusammenhang verließen, flohen unter anderem in westliche Länder, vorwiegend Schweden, Frankreich, England und Österreich.

Ein entscheidender Faktor für die Flucht vieler Kurden aus der Türkei war die politische Entwicklung, die 1980 in einem neuerlichen Militärputsch gipfelte und sich bis heute noch verschärft hat. Allein in Deutschland stieg die Anzahl von Asylanträgen türkischer Staatsangehöriger von knapp achttausend im Jahr 1979 mit fast achtundfünfzigtausend im Jahr 1980 auf mehr als das Siebenfache an (Pollern 1981: 33; Pollern 1982: 93). Von den seither rund 250000 aus politischen Gründen Inhaftierten, gingen Experten Ende der achtziger Jahre von einem kurdischen Anteil von fünfzig Prozent aus (McDowall 1989: 6). Auch setzte mit dem Putsch neuer Assimilationsdruck auf die Aleviten ein, der viele Betroffene zur Flucht veranlaßte (Steinbach 1996: 380). Unter den kurdischen Flüchtlingen ab 1980 befanden sich auch sehr viele Yeziden.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Zur kurdischen Diaspora in den USA und Kanada, siehe Center for Research, Kurdish Library 1993: 2f.

¹⁴⁵ Bezüglich yezidischer Migranten aus der Türkei gibt es Hinweise, daß ihre Ausreise durch überdurchschnittlich großzügiges Ausstellen entsprechender Dokumente staatlicherseits regelrecht gefördert wurde (Kizilhan 1997: 164).

Der Beginn militärischer Auseinandersetzungen zwischen der kurdischen PKK und dem türkischem Militär im Jahr 1984, die erst 1999 abflauten, führte zur Vertreibung Hunderttausender und letztendlich zu einem konstanten Flüchtlingsstrom bis nach Europa. Ein wichtiges Fluchtmotiv spielt auch die Wehrpflicht, die nicht nur in der Türkei für Kurden oft genug den militärischen Einsatz gegen Angehörige der eigenen Ethnie bedeutet (vgl. Schumann et al. 1992: 67). Dies traf zu Zeiten auf alle vier Herkunftsstaaten zu. Insbesondere im Ersten Golfkrieg, der zwischen dem Iran und dem Irak stattfand, entzogen sich etliche Kurden durch Flucht.¹⁴⁶

Die Giftgasangriffe irakischer Militärs im Anschluß an den Ersten Golfkrieg im Jahre 1988 bewirkten eine Massenflucht in die Nachbarländer Iran und Türkei, von dort aus gelangten etwa viertausend Flüchtlinge in den Westen (Mohseni-Sadjadi 1999: 60).¹⁴⁷ Weiterhin verlassen Zehntausende von Kurden sowohl die Gebieten des Irak als auch die Schutzzone. Dort spielten sich zu Lasten der Zivilbevölkerung jahrelang sowohl gewalttätige innerkurdische Konflikte als auch militärische Auseinandersetzungen unter Beteiligung der irakischen, iranischen und türkischen Armeen ab.

In der Bundesrepublik Deutschland wurden 1988 etwa dreißigtausend kurdische Asylsuchende, anerkannte Asylbewerber und andere teilweise eingebürgerte kurdische Flüchtlinge geschätzt (Schneider 1988: 77). Diese Zahl hat sich inzwischen mit Sicherheit vervielfacht.¹⁴⁸ Zwischen 1979 und 1999 stellten rund 330000 türkische Staatsangehörige in Deutschland einen Asylantrag, davon wurden etwa einunddreißigtausend anerkannt. Zwischen 1994 und 1999 betrug die Anerkennungsquote für Asylantragsteller aus der Türkei durchschnittlich etwa fünfzehn Prozent. Nahezu sechzigtausend irakische Staatsangehörige stellten zwischen 1984 und 1999 einen Asylantrag, davon wurden etwas mehr als elftausend anerkannt. Allein in den Jahren 1995 bis 1998 erhielten um die zwanzigtausend Bleiberecht gemäß Paragraph 51 des Ausländergesetzes aus

¹⁴⁶ 1986 etwa betrug die Anzahl von Asylanträgen iranischer Staatsangehöriger in der damaligen Bundesrepublik Deutschland fast zweiundzwanzigtausend gegenüber knapp neuntausend im Jahr 1985 (Pollern 1991: 79).

¹⁴⁷ Rund fünfhundertvierzig dieser Flüchtlinge gelangten auf Initiative von Danielle Mitterrand, Ehefrau des inzwischen verstorbenen damaligen französischen Ministerpräsidenten, aus einem türkischen Lager bei Mardin nach Frankreich. Zu Details siehe die Dissertation von Mohseni-Sadjadi 1999.

¹⁴⁸ Die folgenden Zahlen wurden errechnet aus den Angaben in: *asyl-info*, monatlich erscheinend, zu beziehen über Amnesty international, Deutsche Sektion und: Zeitschrift für Ausländerrecht, dort jährlich erscheinender Beitrag über die Entwicklung der Asylbewerberzahlen von Hans-Ingo von Pollern. Beiden Publikationen liegen Zahlen des Bundesministeriums des Inneren zugrunde.

humanitären Gründen, wie sie der Genfer Flüchtlingskonvention zugrundeliegen. Mittlerweile wurden etliche Anerkennungen offiziell widerrufen, weil Asylberechtigte in die Schutzzone reisten, die völkerrechtlich weiterhin zum Irak und damit zum Herkunftsland gehört (Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge 1999: 35). Zu Abschiebungen von Kurden aus dem Irak ist es bisher jedoch nicht gekommen. Vertreter irakischkurdischer Parteien schätzten 1999 realistisch sechzig- bis siebzigtausend irakische Kurden in Deutschland.

Bereits 1989 besagten interne Schätzungen von Fachleuten, daß es sich bei sechzig Prozent aller Flüchtlinge aus der Türkei in der Bundesrepublik Deutschland um Kurden handelt.¹⁴⁹ Beratungsstellen für Flüchtlinge der großen Wohlfahrtsverbände und auf Asyl- und Ausländerrecht spezialisierte Anwaltskanzleien geben an, ihr Klientel beziehungsweise ihre Mandantschaft aus der Türkei und dem Irak bestehe zu achtzig bis neunzig Prozent aus Kurden (siehe auch Schneider 1988: 79). Das »Behandlungszentrum für Folteropfer« in Berlin, »Refugio« in München und in Stuttgart sowie das »Psychosoziale Zentrum« in Köln, alles Anlaufstellen für die Zielgruppe der Opfer von Folter, geben kurdische Flüchtlinge als größte ethnische Patientengruppe an,¹⁵⁰ in deutsches Kirchenasyl wurden fast ausschließlich Kurden aufgenommen.¹⁵¹ Im Spätsommer 1997 zitierte die Presse mehrfach Angaben des zuständigen Bundesamtes, denen zufolge jeder dritte in Deutschland Asylsuchende kurdischer Herkunft sei.¹⁵² Tatsächlich stellten Asylsuchende aus der Türkei und dem Irak 1997 zusammen 29,91 Prozent aller Antragsteller (Pollern 1998: 130), so daß Pressemeldungen suggerieren, bei *allen* Flüchtlingen aus diesen Ländern handele es sich um Kurden. Offizielle Darstellungen des Bundesamtes lassen für die Jahre 1997 bis Mitte 1999 auf einen jeweiligen kurdischen Anteil von durchschnittlich etwa achtzig Prozent aus der Türkei und etwa siebzig Prozent aus dem Irak schließen (Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge 1999: 21). Das Schweizer Bundesamt schätzt ebenfalls, daß es sich bei siebzig bis achtzig Prozent der in der Schweiz registrierten Flüchtlinge aus der Türkei um Kurden handelt (Wolfensberger 1998: 63). Wahlbeck (1997: 105, 115f.) geht in seiner Untersuchung für Finnland und Großbritannien ebenfalls

¹⁴⁹ Tagung der Evangelischen Akademie Berlin 1989 zu Fluchtursachen von Kurden.

¹⁵⁰ Persönliches Gespräch mit Mitarbeitenden der Organisationen beziehungsweise der Menschenrechtsorganisation Amnesty International.

¹⁵¹ Angaben im Rahmen der Dokumentation »Ich wünschte das du hier werst« ausgestrahlt von N3, 17.2.1999.

¹⁵² Zum Beispiel Berliner Morgenpost, 29.8.1997.

davon aus, daß der überwiegende Teil der Antragsteller aus dem Irak, dem Iran und der Türkei Kurden sind. In Großbritannien handelt es sich bei nahezu dreitausend Flüchtlingen, die 1989 in nur zwei Monaten aus der Türkei einreisten, nahezu ausschließlich um alevitische Kurden (McDowall 1989: 3), allein zwischen 1989 und 1995 beantragten rund zehntausend Kurden in Großbritannien Asyl.¹⁵³ Die Anerkennungsquote betrug nahezu dreißig Prozent. In der Schweiz gab das entsprechende Bundesamt die Anerkennungsquote für Kurden aus der Türkei im Jahr 1998 mit fünfzig Prozent an, Ende der neunziger Jahre betrug sie für irakische Staatsangehörige, bei denen es sich überwiegend um Kurden handelt, zeitweise vierundsiebzig Prozent.¹⁵⁴ Flüchtlinge aus dem Irak und der Türkei nahmen in den letzten beiden Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts zahlenmäßig in fünfundzwanzig europäischen Ländern insgesamt Platz zwei und Platz vier ein.¹⁵⁵ Iranische Kurden werden in ganz Europa auf etwa 100000 geschätzt (Bozarslan 1998: 25).

Ausgehend von einem mit äußerster Zurückhaltung geschätzten Anteil von siebzig Prozent Kurden an den Flüchtlingen aus der Türkei und dem Irak beliefe sich allein die Zahl der in Deutschland als anerkannte Asylbewerber bleibeberechtigten Kurden auf zweiundvierzigtausend. Kurdische Flüchtlinge mit anderem, weniger gesicherten Aufenthaltsstatus, deren Anzahl erfahrungsgemäß um ein Vielfaches höher liegt als die der Bleibeberechtigten, umfaßt diese Zahl nicht. Die offiziell registrierten Asylanträge von Kurden in Deutschland würden sich auf der gleichen rechnerischen Grundlage auf mehr als eine Viertel Million belaufen. In beiden Zahlenangaben sind Kurden aus Syrien, dem Iran und dem Libanon nicht berücksichtigt. Eindeutige Rückschlüsse von der Zahl der gestellten Asylanträge auf die Anzahl der sich tatsächlich im Land aufhaltenden kurdischen Flüchtlinge können jedoch nicht gezogen werden. Dazu müsste die Anzahl der Folgeanträge und der Anträge, bei denen die

¹⁵³ Persönliches Gespräch mit Mitarbeitern des »Refugee Arrivals Project«, London.

¹⁵⁴ Interview mit Urs Hadorn, Vertreter des zuständigen Schweizer Bundesamtes, ausgestrahlt von 3Sat, 18.3.1998 und Angaben von Amnesty International.

¹⁵⁵ Angaben der Organisation ECRE (European Council on Refugees and Exiles). In den zehn Ländern mit den stärksten Zuwanderungsraten aus dem Irak und der Türkei sahen die Zahlen aus wie folgt: In Deutschland beantragten 1998 und 1999 7435 beziehungsweise 8662 irakische und 11754 beziehungsweise 9065 türkische Staatsangehörige Asyl, in den Niederlanden waren es 8300/3703 aus dem Irak und 1222/1490 aus der Türkei, in Großbritannien 1295/1800 und 2015/2850, in Schweden 3843/3576 und 280/220, in der Schweiz 2041/1658 und 1565/1453, in Norwegen 1296/4073 und 129/279, in Österreich 1963/2014 und 210/337, in Dänemark 1919/1803 nur aus dem Irak, in Frankreich 331/241 und 1621/2212 und in Großbritannien 1295/1800 und 2015/2850 (ECRE Länderberichte).

ethnische Zugehörigkeit falsch angegeben wurde sowie die Anzahl eventueller Ausreisen oder Abschiebungen berücksichtigt werden. Über die Anzahl undokumentierter kurdischer Flüchtlinge können ebenfalls keine gesicherten Aussagen getroffen werden.

Die Europäische Union schätzt den Anteil von Kurden unter den irakischen Antragstellern zwischen sechzig und achtzig Prozent.¹⁵⁶ Der auch hier angemessen erscheinende Mittelwert von siebzig Prozent ergibt für den Zeitraum 1990 bis 1998 folgende, gerundete Antragszahlen in denjenigen Ländern, die in diesen Jahren die meisten irakischen Kurden aufnahmen:

Deutschland:	32000
Niederlande:	23000
Schweden:	15000
Griechenland:	9000
Österreich:	6500
Großbritannien:	5500
Dänemark:	5500

Flüchtlinge erhalten in Europa im positiven Fall entweder auf verschiedenen Ebenen landesrechtlich verankertes politisches Asyl oder eine Bleibemöglichkeit aus humanitären Gründen, die sich meist aus der Genfer Flüchtlingskonvention ableitet. Je höher die Zuwanderungsrate in den einzelnen Ländern ist, desto elaborierter stellt sich die entsprechende Gesetzgebung dar (vgl. Black 1994/95: 83). Viele kurdische Flüchtlinge, unter anderem die erheblich angewachsene Zahl unbegleiteter Jugendlicher und die genannten Migranten aus irakischkurdischen Gebieten, werden im Falle eines Negativbescheides derzeit nicht abgeschoben. Diejenigen, die zur Ausreise verpflichtet werden, bemühen sich häufig um Weiterwanderung in vergleichbare Länder. In westeuropäischen und südeuropäischen Ländern lebt eine erhebliche Anzahl von undokumentierten Flüchtlingen, unter ihnen auch Tausende, wenn nicht Zehntausende von Kurden. Diese Flüchtlinge ohne aufenthaltsrechtliche Grundlage überleben als sogenannte Illegale durch die private oder organisierte Unterstützung von Landsleuten, Menschenrechtsgruppen und Wohlfahrtsverbänden.¹⁵⁷

Bei den Flüchtlingen, insbesondere aus Irakisch-Kurdistan, ist ähnlich wie bei den Arbeitsmigranten teilweise das Phänomen der Kettenmigra-

¹⁵⁶ Diese Angabe sowie die folgenden Zahlenangaben wurden auf der Grundlage des im Entwurf vorliegenden sogenannten Aktionsplanes der EU für Irak errechnet. Er ist als Anhang abgedruckt bei Dietrich & Glöde 2000: 70ff.

¹⁵⁷ Hierzu befragte Fachleute schätzen beispielsweise bis zu einer Million undokumentierter Flüchtlinge unterschiedlicher Ethnizität in Deutschland, je 300000 in Italien und Spanien und je vierzigtausend in Portugal und Griechenland (vgl. Black 1994/95: 83).

tion zu beobachten.¹⁵⁸ Rechtlichen Hintergrund stellt der asylrelevante Begriff der im Irak praktizierten sogenannten Sippenhaft und die in den meisten Ländern vorgesehene Möglichkeit der Familienzusammenführung anerkannter Asylbewerber dar. In Großbritannien gilt dies auch für die kurdischen Flüchtlinge aus der Türkei (Wahlbeck 1997: 116).

Politische Flüchtlinge fungierten im Zusammenhang mit kurdischer Selbst- und Fremdwahrnehmung in allen betroffenen europäischen Ländern von Anfang an als besonderer Katalysator. Im Gegensatz zu vielen der klassischen Arbeitsmigranten, deren Migration gewöhnlich höchstens mittelbar mit ihrer ethnischen Selbstwahrnehmung in Zusammenhang stand, empfanden sie sich meistens bereits zum Zeitpunkt ihrer Einreise als Kurden und bekundeten dies entsprechend auch nach außen (vgl. Wahlbeck 1997: 148). Insbesondere die umfangreichen Fluchtwanderungen der neunziger Jahre aus der Türkei und dem Irak sind – wenn auch in unterschiedlicher Weise – unmittelbar mit auch politisch verstandener kurdischer Selbstkonzeption verknüpft.

Nicht alle Wissenschaftler, die sich an der Diasporadebatte beteiligen, sehen die unfreiwillige oder gar gewaltsame Zerstreuung einer Bevölkerungsgruppe als eine zwingende Grundlage, um eine Migrantengruppe für die Bezeichnung »Diaspora« zu qualifizieren (siehe Kapitel 1, Definitionen). Somit ist die Frage nach dem Grad an Freiwilligkeit zwar nicht zwingend notwendig, um die Diasporaeigenschaften der kurdischen Gruppe zu belegen, jedoch spielt sie in deren Selbstverständnis eine wichtige Rolle. Die unterschiedlichen, einander überlappenden Migrationsmotive kurdischer Zuwanderer machen deutlich, daß unter den Kurden Anlaß für unterschiedliche Sichtweisen bezüglich des Grades an Freiwilligkeit im Migrationsprozeß durchaus besteht. Dies hat auch mit der Ausprägung ethnischer Identität zu tun, die sich teilweise erst in der Migration entwickelt und unter Umständen Migrationsmotive im Rückblick neu

¹⁵⁸ Dazu zwei Beispiele: Von neunundzwanzig kurdischen Flüchtlingshaushalten, die Black 1994 in Griechenland befragte, und die eine Weiterwanderung beabsichtigten, hatten siebzehn Verwandte in anderen europäischen Ländern (Black 1994/95: 95). Von den rund dreißig ausschließlich männlichen Flüchtlingen, die im Zusammenhang mit dem Ausbruch des Ersten Golfkrieges zu Beginn der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts aufgrund der Einreisemöglichkeit über die DDR nach Berlin kamen und politisches Asyl erhielten, leben fast hundert Prozent noch dort. Ihre Anlaufstelle war die KSSE, enge familiäre Bindungen hatte keiner von ihnen. Im Durchschnitt holte seither jeder die Familie eines seiner Geschwister nach, die 1999 ebenfalls fast zu hundert Prozent in Berlin lebten. Hinzu kommen zahlreiche weitere Verwandte. Fast die Hälfte dieser Männer heiratete nach 1991 Frauen aus ihrer unmittelbaren Herkunftsregion und holten sie nach Berlin (eigene Erhebung).

bewertet. Dieses Phänomen ist unter dem Oberbegriff der Selbstwahrnehmung in Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit ausführlich behandelt.

Bestandsaufnahme

Die Ermittlung einer Größe setzt im Normalfall eine begriffliche Bestimmung und eine Definition des Untersuchungsgegenstandes voraus. Wie in den beiden ersten Kapiteln bereits deutlich wurde, ist eine Festlegung dessen, wer und was kurdisch ist, nicht unproblematisch. Zählungen auf der Grundlage einer eigenen Staatsangehörigkeit sind nicht möglich. Eine systematische Erfassung nach ethnischen Gesichtspunkten auf der Basis von Selbstzuschreibung wäre möglich, erfolgt jedoch weder in den Herkunftsstaaten noch in den Residenzländern. Eine stichhaltige, repräsentative Erhebung steht demnach auch für Europa aus, die Anzahl der Kurden in der Diaspora kann demnach nur geschätzt werden. Darüber hinaus müssen Fragen nach dem Verständnis des Begriffes »kurdisch« an dieser Stelle im Interesse eines erforderlichen Orientierungsrahmens vernachlässigt werden. Das im Rahmen dieser Arbeit vorgestellte Zahlenmaterial beruft sich in erster Linie auf andernorts zitierte Schätzungen¹⁵⁹, die über ethnische Selbstverortung von Gruppen oder Individuen praktisch nichts aussagen. Ausgangsposition bilden in erster Linie Volkszählungen in der Türkei, aus denen auf der Grundlage von Sprachkenntnissen und Siedlungsgebieten ein kurdischer Bevölkerungsanteil von mindestens zwanzig Prozent abgeleitet werden kann (vgl. Wedel 1996: 437; Bruinessen 1989: 28f.).¹⁶⁰ Hinzu kommen Hochrechnungen, die auf einer vergleichsweise hohen kurdischen Geburtenrate basieren¹⁶¹ und Zahlenangaben der Zielländer bezüglich angeworbener Arbeitsmigranten sowie Statistiken zu Flüchtlingen aus den in Frage kommenden Herkunftsstaaten. Eine Auswertung von Zahlenmaterial, wie ich sie für Deutschland anhand von Berichten der jeweils zuständigen Bundesbehörden für Arbeitsmigranten und Asylbewerber vorgenommen habe¹⁶², ist meiner Kenntnis nach bisher nicht vorgelegt worden. Zahlenangaben im Zusammenhang

¹⁵⁹ Nach meiner Erfahrung wird von seiten kurdischer Organisationen häufig der jeweils höchste Schätzwert zitiert und weitergegeben. Mit der inoffiziellen Begründung der relativ hohen kurdischen Geburtenrate wird meist noch aufgerundet.

¹⁶⁰ Verschiedene Experten, so zum Beispiel Bozarslan (1995: 116) vertreten die Auffassung, daß der Anteil an Kurden unter den Migranten aus der Türkei in Europa höher liegt als in der Türkei. Als Ergebnis meiner eigenen Recherchen tendiere ich ebenfalls zu dieser Auffassung, jedoch würde ich die Betroffenen als *potentielle* Kurden bezeichnen.

¹⁶¹ Milliyet, 18.12.1996, zitiert nach Kurdistan heute 21–22 (1997): 50; Bruinessen 1989: 28.

¹⁶² Vgl. in diesem Kapitel die Punkte Arbeitsmigration und Fluchtwanderung.

mit Kundgebungen und Demonstrationen sowie Erfahrungswerte von Experten ergänzen das Gesamtmaterial. Grundsätzlich habe ich mir vorbehalten, Schätzungen, die mir nicht seriös und/oder fundiert erscheinen, unberücksichtigt zu lassen.

Zusammensetzung und regionale Verteilung

Eine Erhebung in der Stadt Bottrop (Berendes 1997: 6f.) macht deutlich, mit welchem Aufwand die Ermittlung selbst eines Näherungswertes an den Umfang der kurdischen Bevölkerung einer einzigen Stadt mit nur etwa 120000 Einwohnern verbunden ist und wie schwierig sich eine solche Erhebung für ganze Regionen in mehreren Ländern gestalten würde. In der genannten Untersuchung wurden mit Hilfe der im städtischen Melderegister aufgeführten Geburtsorte unter den Staatsangehörigen der fraglichen Herkunftsländer Personen mit möglichem kurdischen Familienhintergrund ermittelt. In Zweifelsfällen wurden die Ergebnisse dann durch persönliche Befragungen verifiziert.

Ein Vergleich verschiedener Publikationen (Bozarlan 1998: 25; Franz 1986: 17; Meyer-Ingwersen 1997: 318; Robins 1996: 117; Sheikmous 1993: 7; Vanly 1988: 65; Wahlbeck 1996: 9), Konferenzunterlagen und Expertengespräche sowie die Auswertung von Presstexten ergibt unter Berücksichtigung der Ergebnisse meiner eigenen Recherchen zur Migrationsgeschichte folgendes Zahlenmaterial:

Deutschland:	600000
Frankreich:	70000
Niederlande:	60000
Schweiz:	30000
Großbritannien:	40000
Österreich:	40000
Dänemark:	15000
Schweden:	30000
Belgien:	40000
Griechenland und Zypern:	25000
Italien:	8000
Finnland:	3000
Norwegen:	5000
Osteuropa:	10000

Insgesamt bewegen sich die Schätzungen für Europa auf eine Million Menschen kurdischer Abstammung hin.¹⁶³ Diese Größenordnung ist trotz

¹⁶³ Die Schätzwerte, die das Kurdische Institut in Paris für die einzelnen Länder angibt, ergeben 900000 bis 1100000 Kurden in Europa. Das kurdische Informations- und Doku-

aller Einschränkungen bedeutsam. In keinem Staat – mit Ausnahme derjenigen vier, die angestammte kurdische Siedlungsgebiete unter sich aufteilen – leben so viele Kurden wie in Europa, ja allein in Deutschland. Es sind mehr als beispielsweise im Libanon oder in den einzelnen Ländern der ehemaligen Sowjetunion. Andererseits stellen Kurden in Europa eine der größten Zuwanderungsgruppen und ethnischen Minderheiten, ohne daß dies in Politik oder Wissenschaft bisher angemessen berücksichtigt worden wäre.

Im folgenden werden Details aus dem vorhandenen Datenmaterial und der regionalen Verteilung der Kurden in Europa präsentiert. Da numerisches Material nicht systematisch gesammelt wurde, sondern im wesentlichen ein Nebenprodukt von Feldforschung und Literaturstudium ist, erhebt es keinen Anspruch auf Vollständigkeit im Sinne eines ethnischen Atlases.¹⁶⁴

Im Gegensatz zur indigenen Bevölkerung sind Migranten gewöhnlich regional nicht gebunden. Die Verteilung der als Arbeitskräfte angeworbenen Kurden beruht auf ihrem Einsatz für Industriebetriebe in Städten, wobei der Nachzug von Verwandten, oft aus dem gleichen Dorf, eine wichtige Rolle spielt. Teilweise treffen Familien, die bereits in den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine Binnenmigration hinter sich gebracht hatten, in der Diaspora auf Bewohner ihres ursprünglichen Dorfes. Oft leben mehr Auswandererfamilien einer Ansiedlung, welche im Irak oder der Türkei häufig als solche gar nicht mehr existiert, in Europa als im Herkunftsstaat. In Deutschland leben beispielsweise mehr Yeziden als in der Türkei, Angehörige ganzer Stammeslinien aus Syrien und der Türkei leben fast ausschließlich in der Diaspora.¹⁶⁵ Migranten berichten immer wieder von hunderten, manchmal mehr als tausend Verwandten in Europa. Bezüglich der Asylbewerber gilt in fast allen Ländern¹⁶⁶ ein regionaler Verteilungsschlüssel, der ethnische Koloniebildung vordergründig verhindert. Jedoch ist deutlich zu beobachten, daß es Flüchtlinge,

mentationszentrum Navend in Bonn hat diese Zahlen offenbar übernommen. Beide Stellen gehen nicht darauf ein, wie sie zu den Schätzwerten gelangt sind.

¹⁶⁴ Die im folgenden genannten Daten wurden, sofern keine andere Quelle angegeben ist, entweder auf entsprechenden Fachkonferenzen vorgetragen oder von Experten wie Ausländerbeauftragten, Vertretern kurdischer Organisationen oder Wohlfahrtsverbänden (vgl. Anhang D) im Gespräch angegeben. Das auf den folgenden Seiten vorgestellte Material eignet sich eher zum Nachschlagen als zum Durchlesen und ist als Grundlage und Anregung für weitere Forschung zu verstehen.

¹⁶⁵ Eines der bekannteren Beispiele hierfür ist die Familie Haco, deren Rolle in Teilen kurdischer Geschichte sich bei van Bruinessen (1989: 128ff.) nachlesen läßt.

¹⁶⁶ Eine Ausnahme bietet zum Beispiel Großbritannien.

unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit, in die Städte – in Deutschland vorzugsweise in die Städte der alten Bundesrepublik – und nach Möglichkeit in die Nähe von Verwandten oder Landsleuten aus der unmittelbaren Herkunftsregion zieht.

Von den rund 600000 in Deutschland lebenden Kurden stammen gut 500000 aus der Türkei und sechzig- bis siebzigtausend aus dem Irak. Meyer-Ingwersen schätzt viertausend aus dem Iran, viertausend aus Syrien und etwa fünfzehntausend aus dem Libanon (1997: 319). Der Anteil yezidischer Kurden wird sehr unterschiedlich eingeschätzt. Meyer-Ingwersen (1997: 319) gibt fünf- bis siebentausend an, Düchting & Ateş (1992: 287) zehntausend, Yalkut-Breddermann (1991: 2) siebentausend.¹⁶⁷ Einigkeit besteht darüber, daß die meisten Yeziden Europas in Deutschland leben und hier wiederum der Großteil aus der Türkei zuwanderte. Insbesondere stammen die Yeziden in Deutschland aus den Regionen Batman, Siirt und Midyat¹⁶⁸ und sind vorwiegend in Celle, Hannover, Bremen, Osnabrück, Bielefeld, Trier, Saarbrücken (Meyer-Ingwersen 1995: 3199; Schneider 1984: 18; Voigt 1998), aber auch Emmerich, Frankfurt und Berlin (Kleff 1985: 245f.) ansässig. Insgesamt leben etwa siebentausend Yeziden in Niedersachsen und viertausend in Nordrhein-Westfalen (Düchting & Ateş 1992: 287). Bei der regionalen Verteilung yezidischer Flüchtlinge durch die zuständigen Behörden wurde nach Erfahrung von Flüchtlingsberatungsstellen zumindest in den achtziger Jahren Rücksicht auf ethnische Netzwerke genommen. Fürsprecher nationaler Zaza-Ansprüche (vgl. Kapitel 2, Sprache und Kapitel 9), geben Zahlen zwischen 150000 und 250000 Zazakisprecher in Deutschland an (Azedeylan 1993: 39; Temizbas 1995: 2). Zehntausend Zazakisprecher schätzt das Büro der zuständigen Ausländerbeauftragten in Berlin (Greve & Çınar 1997: 24).

Naturgemäß leben die meisten der als Arbeitskräfte angeworbenen Kurden und ihre Familien in Großstädten und industriellen Ballungszentren, dort konzentriert in den gleichen Stadtteilen wie türkische und andere Zugewanderte mit ähnlichem sozialen Hintergrund (vgl. Şenol 1992: 71). Überwiegend kurdisch bewohnte Gegenden im Sinne von ethnischen Vierteln gibt es nicht (vgl. dazu Borck 1999: 84ff.). Ein solches Phänomen läßt sich höchstens in bestimmten Straßenzügen oder größeren

¹⁶⁷ Die Schätzung von Kizilhan (1997: 241), der in ganz Europa dreißigtausend Yeziden vermutet, erscheint nicht realistisch.

¹⁶⁸ Laut Yalkut-Breddermann (1991: 21) handelt es sich bei den Yeziden aus Batman und Siirt eher um Flüchtlinge, bei denen aus Midyat eher um Arbeitsmigranten, während Kizilhan (1997: 56) der Meinung ist, aus Batman und Siirt seien besonders viele Arbeitsmigranten zugewandert.

Wohnhäusern beobachten und ist dann eher auf einen gemeinsamen regionalen, verwandtschaftlichen oder politischen Hintergrund als auf eine gemeinsame ethnische Herkunft zurückzuführen.¹⁶⁹ Als Anhaltspunkt für die Wohnorte kurdischer Arbeitsmigranten in Deutschland kann eine Analyse der Verteilung von Arbeitern aus der Türkei im Jahr 1980 dienen (Kleff 1985: 300, 309). Damals waren drei von je zehn Erwerbstätigen aus der Türkei im Bereich von nur elf der damals insgesamt hundertzwei- undvierzig Arbeitsamtsbezirke tätig. Dies waren Berlin, München, Köln, Hamburg, Stuttgart, Frankfurt, Nürnberg, Göppingen, Darmstadt, Duisburg und Hannover.¹⁷⁰

In Berlin ist die Rede von fünfzigtausend Kurden (Berliner Zeitung 22.3.1994), davon stammen nach Angaben der Kurdischen Gemeinde in Berlin allein siebentausend Familien aus der Region um die Städte Varto in der Provinz Muş und Hınıs in der benachbarten Provinz Erzurum (Lötzer & Sayan 1998: 11; vgl. auch Gitmez & Wilpert 1987: 93). Bei meinen eigenen Recherchen stieß ich auf fünfzig Familien aus einem Dorf in Maraş, hundertfünfzig miteinander verwandte alevitische Zaza-Familien aus Dersim/Tunceli in einer einzigen Straße im Bezirk Kreuzberg und eine als besonders religiös geltende Gruppe sunnitischer Kurden aus der Stadt Samsun, die am Schwarzen Meer, weit entfernt von kurdischem Siedlungsgebiet liegt. In der im Bezirk Spandau ansässigen Beratungsstelle Hınbun stammen fast siebenzig Prozent der kurdischen Klientinnen aus der Provinz Muş (Agace et al. 1984: 182), ein Mitarbeiter einer Kreuzberger Beratungsstelle der Arbeiterwohlfahrt wird in der Presse mit den Worten zitiert: »Mindestens die Hälfte der Straße hier ist kurdisch« (Berliner Zeitung 10.1.1998). Gitmez und Wilpert (1987: 95) fanden in Berlin verschiedene Netzwerke kurdischer Migranten: Fünfunddreißig Familien mit hundertachtzig Personen aus benachbarten Dörfern in Malatya; hundert Familien aus einem einzigen Dorf in Erzincan mit etwa fünfhundertfünfzig Personen; hundertvierzig Familien mit etwa tausend Personen aus sechs benachbarten Dörfern in Urfa; zweihundertfünfzig yezidische¹⁷¹ Familien mit knapp zweitausend Personen aus Siirt. Die

¹⁶⁹ Zur räumlichen Abgrenzung von Wohnbereichen bei gleichzeitig gemeinsamer regionaler Herkunft »rechter« und »linker« türkischer beziehungsweise türkischkurdischer Gruppen in Österreich (die sich im übrigen auch in Berlin ansatzweise beobachten läßt) siehe Viehböck 1990: 529, 530.

¹⁷⁰ Şenol (1992: 71) nennt Köln, Berlin, Hamburg, Duisburg, Bremen, Frankfurt/Main, Mannheim, Stuttgart, Nürnberg, Wuppertal, Dortmund, Hagen, Ulm und Troisdorf.

¹⁷¹ Im Text ist die Rede von *non-Muslim Kurdish*. Die Autorin bestätigte auf Nachfrage meine Vermutung, daß es sich um yezidische Kurden handelt.

soziologische Untersuchung einer Straße in Kreuzberg von Augustin und Berger (1984: 60f., 91, 99) aus den frühen achtziger Jahren ergab drei überwiegend kurdisch bewohnte Häuser. Meine eigenen Nachrecherchen ergaben, daß es sich bei den rund zehn Familien vorwiegend um Verwandte aus Dersim/Tunceli handelt. Mit den anderen Kurden wurden inzwischen durch Heirat verwandtschaftliche und durch Patenschaften (türkisch: *kirvulik*; kurdisch: *kirîvatî*) pseudoverwandtschaftliche Verbindungen geschaffen. In der von Augustin und Berger erwähnten Kinder- und Jugendeinrichtung in der untersuchten Straße ist die Hälfte des Personals und der überwiegende Teil des Klientels kurdischer Herkunft. Sie stammen aus verschiedenen Regionen der Türkei und haben unterschiedlichen religiösen und sprachlichen Hintergrund. Hans-Günter Kleff berichtet in den achtziger Jahren von einer verwandtschaftlichen Gruppe von Kurden aus Urfa¹⁷², die damals siebenhundert Personen umfaßte (Kleff 1985: 245). Die Zahl der Kurden aus dem Irak betrug zu Beginn der achtziger Jahre in Berlin kaum mehr als hundert Personen, fast ausschließlich alleinstehende Männer. Inzwischen leben hier große Familienverbände, Schätzungen belaufen sich auf mehrere tausend Personen.¹⁷³

Was den norddeutschen Raum anbelangt, so werden in Hamburg bis zu achtundzwanzigtausend Kurden geschätzt, es gibt dort sechzehn kurdische Vereine. In Bremen stammen achtzig Prozent der etwa achttausend Kurden aus Nusaybin in der türkischen Provinz Mardin¹⁷⁴ und etliche aus Dersim/Tunceli.¹⁷⁵ In Kiel gibt es eine Enklave von Kurden aus Varto, in Osnabrück schätzt man rund tausendvierhundert Kurden.

In Nordrhein-Westfalen leben zwischen 200000 und 220000 Kurden,¹⁷⁶ davon vierzig- bis fünfundvierzigtausend allein in Köln, wo mehr Kurden als Türken aus der Türkei leben und die Kurden demnach die größte Migrantengruppe überhaupt darstellen. In Duisburg konzentrieren sich Kurden aus Dersim/Tunceli, in Witten aus Konya. In und um Bonn leben nach Schmidt (1998: 31) insgesamt rund dreitausendvierhundert kurdische Einwanderer aus verschiedenen Herkunftsstaaten. Davon stam-

¹⁷² Ich hatte keine Möglichkeit zu prüfen, ob es sich um dieselbe Gruppe handelt, die Gitmez und Wilpert 1997 erwähnten.

¹⁷³ Zur Stadt Wahrnehmung und Stadtaneignung kurdischer Migranten am Beispiel Berlins und zu zahlreichen berlinspezifischen Details siehe Borck 1999.

¹⁷⁴ Diese Zahl wurde auf einer Tagung der Evangelischen Akademie im Januar 1988 in Mülheim vorgestellt und auf einer Tagung der Universität-Gesamthochschule Essen im Dezember 1997 zur Lage von kurdischen Jugendlichen im Zusammenhang mit dem Angebot muttersprachlichen Unterrichts bestätigt.

¹⁷⁵ Zur Situation der Yeziden in Bremen-Lüssum siehe Düchting & Ateş 1992: 292.

¹⁷⁶ Angaben der Organisationen Navend und Komkar.

men etwa zweitausend Kurden aus dem Kurd Dagh Gebiet in Syrien, besonders aus der Stadt Afrin (vgl. Vanly 1988: 66). In Essen geht man von rund fünftausend Kurden aus (Waz 25.8.1986), die weit überwiegende Zahl der Zuwanderer aus dem Libanon in Essen sind Kurden. In Dortmund ist von rund zehntausend Kurden auszugehen, von denen überdurchschnittlich viele aus der Provinz Muş stammen. In Bottrop leben rund tausendzweihundert Kurden. In Bielefeld leben etwa sechstausend Kurden, darunter eine erhebliche Zahl aus Dersim/Tunceli und rund sechshundert Yeziden (Gröne 1993: 39); in Celle leben zweitausendsechshundert nahezu ausschließlich yezidische Kurden (Die Zeit, 25.2.1999). Im Großraum Stuttgart findet sich fast die gesamte ehemalige Bevölkerung mehrerer Dörfer der Region Dersim/Tunceli (vgl. Ferber & Gräßlin 1988: 53). Wilpert (1987: 207) erwähnt dort allein zweihundertfünfzig kurdische Familien aus Malatya (vgl. Gitmez & Wilpert 1987: 95). Auch ein Großteil der Karlsruher Kurden stammt aus Dersim/Tunceli sowie aus den Provinzen Maraş und Elazığ. In München lebten zu Beginn der neunziger Jahre bereits schätzungsweise zehntausend Kurden (Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung 1991/92: 73); seither wird die Zuwanderung allein aus dem Irak auf bis zu neuntausend Personen geschätzt. Auch in Nürnberg leben inzwischen weit über zehntausend Kurden. In Rüsselsheim, Sitz eines großen Automobilherstellers, leben überdurchschnittlich viele zazasprachige Kurden aus Dersim/Tunceli.¹⁷⁷ Zusätzlich konzentrieren sich dort Kurden aus der Enklave Konya–Ankara–Kırşehir, in Wetzlar und Asslar in Hessen sind besonders viele Kurden aus Diyarbakır ansässig, in Frankfurt viele aus Maraş.

In Österreich haben seit 1988 aus der Türkei und dem Irak jeweils mehr als achttausend Kurden Asyl beantragt (vgl. Statistisches Jahrbuch für die Republik Österreich 1999/2000: 98).¹⁷⁸ Die meisten der österreichischen Kurden leben in Wien, ein großer Teil von ihnen stammt aus dem Dersim/Tunceli-Gebiet in der Türkei. Zahlenmäßig folgen die Bundesländer Vorarlberg und Niederösterreich.¹⁷⁹ Die Kurden in Frankreich stammen weit überwiegend aus der Türkei, besonders aus den Provinzen Maraş und Ağrı. Etwa zur Hälfte sind sie in Paris und Umgebung

¹⁷⁷ Die dortige Beratungsstelle der Arbeiterwohlfahrt wurde intern von *Türk Danış* (Türkische Beratungsstelle) in *Kürt Danış* (Kurdische Beratungsstelle) umbenannt.

¹⁷⁸ Zugrundegelegt ist erneut ein geschätzter kurdischer Anteil türkischer und irakischer Asylbewerber von siebzig Prozent. Es gelten dieselben Einschränkungen, wie sie weiter oben bei der Berechnung der Zahl von Asylanträgen in Deutschland gemacht wurden

¹⁷⁹ Für detaillierte Angaben zu den mehrere tausend zählenden Kurden in Tirol siehe Viehböck 1990.

ansässig,¹⁸⁰ Kurden aus Syrien und dem Iran nahezu ausschließlich dort (vgl. Mohseni-Sadjadi 1999: 31). Bekannt für seine vielen – unter anderen – türkischen und kurdischen Einwanderer ist zum Beispiel das Pariser Viertel Strasbourg-Saint-Denis. Auch in etlichen anderen französischen Großstädten leben Kurden. Bei der Verteilung spielen, wie auch in anderen Anwerbeländern, die jeweiligen Industriestandorte eine wichtige Rolle. Dies sind besonders die Textilindustrie in der Pariser Region, das Baugewerbe in der Normandie und die Forstwirtschaft in Zentralfrankreich. (Bozarslan 1998: 26). Auch im Elsaß, in Lothringen, den französischen Alpen und in der Bretagne leben Kurden, die ethnisch organisiert sind. Von den in Belgien lebenden Kurden sind etwa ein Viertel Flüchtlinge, die meisten leben in den beiden größten Städten Brüssel und Antwerpen, aber auch in der Region Limburg. In der Schweiz¹⁸¹ handelt es sich hingegen bei der Hälfte der Kurden um Flüchtlinge. Angeworbene Arbeitsmigranten aus der Türkei ließen sich aufgrund der im Vergleich günstigeren Arbeitsmarktlage überwiegend in der deutschen Schweiz und hier in den Kantonen Zürich, Aargau und Basel-Stadt nieder, sie stammen überwiegend aus Maraş, Pazarcık und aus Erzincan. Mittlerweile leben auch mehrere tausend Kurden aus dem Irak in der Schweiz. Die »kurdischste aller Schweizer Städte« (Kieser 1997b: 12) ist Basel mit einer kurdischen Bevölkerung von etwa zwölftausend. Aufgrund dieses Umfangs war der kurdische Sender Med-TV¹⁸² zeitweise auf das stadteigene Kabelnetz aufgeschaltet, wobei es den staatlichen türkischen Sender TRT verdrängte. Weitere Städte mit bedeutender kurdischer Bevölkerung sind Zürich, St. Gallen, Genf und Lausanne.

Neunzig Prozent der Kurden in Großbritannien leben in London (Wahlbeck 1997: 117), dort hauptsächlich in den nördlichen Stadtteilen Hackney, Haringey, Islington. In London spielt sich weitgehend die irakischkurdische Exilpolitik ab, ebenso wie die Exilpolitik vieler Länder des Mittleren Ostens. In Großbritannien leben etwa doppelt so viele Zuwanderer aus türkisch-Zypern als türkische Staatsangehörige. Zusammengekommen bilden sie seit den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts den Grundstock einer von außen als türkisch wahrgenommenen Gemeinschaft (vgl. Wahlbeck 1997: 116). Viele der überwiegend alevitischen Kurden aus der Türkei stammen aus Sivas und Maraş

¹⁸⁰ Angaben zu Frankreich entstammen, soweit nicht anders angegeben, dem Beitrag von Kamiran Kikan auf dem Kurdischen Symposium in Lausanne, 27.–29.4.1990. Einige Hinweise zu den Kurden in Frankreich erhielt ich zudem von Salih Akin.

¹⁸¹ Wertvolle Hinweise zu Kurden in der Schweiz erhielt ich von Barbara Sträuli Arslan.

¹⁸² Zur Schreibweise siehe Anhang E.

(Wahlbeck 1997: 74, 116), die irakischen Kurden stammen vorwiegend aus dem soranîsprachigen Gebiet. Sie siedelten sich besonders seit Beginn der achtziger Jahre an (vgl. Center for Research 1993: 2) und gelten heute als besonders gut in die englische Gesellschaft integriert, für die meisten türkischen Kurden scheint das vergleichsweise weniger zu gelten (Wahlbeck 1997: 115f.). Aus Syrien stammen sehr wenige der Kurden in Großbritannien, dasselbe gilt für den Iran.

In Dänemark sollen von den aus der Türkei angeworbenen Arbeitern etwa neuntausend Kurden sein und damit den Anteil an ethnischen Türken an den türkischen Staatsangehörigen und deren Familien übertreffen. Viele der Kurden stammen aus der bereits mehrfach erwähnten Enklave um Konya und aus der Stadt Corum und ihrer Umgebung. In Finnland, wo insgesamt vergleichsweise wenige nichtskandinavische Migranten anzutreffen sind, leben in etwa zu gleichen Teilen Kurden aus der Türkei, dem Irak und dem Iran, nahezu alle sind Flüchtlinge, die meisten alleinstehende Männer. Die ersten reisten Ende der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts meist über die Sowjetunion ein, um in eines der weiter nördlich gelegenen europäischen Länder zu gelangen, blieben dann aber in Finnland. 1990 begann Finnland – vermittelt über den UNHCR¹⁸³ – auch kurdische Flüchtlinge sowohl aus dem Irak als auch dem Iran aufzunehmen. Für diese spielen rechtliche Unsicherheiten in ihrer Lebenssituation aufgrund ihres Status als Kontingentflüchtlinge eine untergeordnete Rolle. Für die kurdischen Asylbewerber aus der Türkei gilt dies nicht. Aufgrund des regionalen Verteilungssystems für Flüchtlinge leben Kurden in Finnland verstreut. Auch hier geht der Trend dahin, in die Städte, vor allem in den Großraum Helsinki umzuziehen, sofern die Möglichkeit besteht (Wahlbeck: 1997: 76, 82, 104ff.). In Norwegen stammt etwa die Hälfte der rund zweitausendfünfhundert ursprünglich angeworbenen Kurden und ihrer Familien aus der Region Konya in der Türkei, seit 1986 reisen auch Flüchtlinge aus allen kurdischen Regionen, weit überwiegend allerdings aus dem Irak, ein.

Unter den Kurden in Schweden werden mittlerweile bis zu fünfzehntausend Kurden aus dem Irak geschätzt, der prozentuale Anteil an iranischen Kurden liegt mit mehreren Tausend höher als in anderen europäischen Ländern.¹⁸⁴ Einige von ihnen kamen als sogenannte Quoten- oder

¹⁸³ *United Nations High Commissioner for Refugees*, Flüchtlingshochkommissariat der Vereinten Nationen

¹⁸⁴ Insgesamt sind Zuwanderer aus dem Iran in Schweden mit Abstand die größte Migrantenengruppe aus dem Mittleren Osten und eine der größten Zuwandererguppen überhaupt (Westin & Dingu-Kyrklund 1995: 6).

Kontingentflüchtlinge aus UNHCR-Lagern im Irak. Seit 1980 sind sie überwiegend in kurdischen statt wie vorher in iranischen Organisationen vertreten. Syrische Kurden finden sich in Schweden hingegen vergleichsweise wenig, die Rede ist von etwa tausend. Insgesamt stammen acht- bis neuntausend der schwedischen Kurden aus der Türkei, davon sind etwa fünftausend angeworbene Arbeitnehmer und ihre Familienangehörigen. In Schweden leben schätzungsweise neuntausend Christen aus der Türkei, die sich selbst als Syriener oder Assyrer differenzieren (Engelbrektsson 1995: 51 ff.), so daß ethnische Türken in Schweden unter den türkischen Staatsangehörigen als numerisch in der Minderheit gelten. Die meisten Arbeitsmigranten aus der Türkei sollen unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit aus der Region um Kulu zwischen Ankara, Konya und Kırşehir stammen (Westin & Dingu-Kyrklund 1997: 4). Die Kurden leben verteilt in Mittel- und Südschweden, viele in und um Stockholm, zum Beispiel in den Vororten Tensta, Rinkeby und Spånga, aber auch in Malmö, Göteborg und etlichen kleineren Städten.¹⁸⁵ In Schweden und teilweise in Dänemark gibt es Ableger eines Dorfes namens Kuşca, welches in der kurdischen Enklave zwischen Ankara und Konya liegt.

In Griechenland leben praktisch ausschließlich Flüchtlinge aus der Türkei und dem Irak, überwiegend in Lagern wie beispielsweise in Lavrion. Irakische Kurden begannen erst 1990 in signifikanter Zahl zuzuwandern (Black 1994/95: 89). In Italien fällt unter den rund achttausend Kurden (Berliner Zeitung 9.12.1998) eine bereits seit den frühen achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts ansässige kleine Künstlerkolonie von kurdischen Malern und Bildhauern aus dem soranîsprachigen Teil des Irak auf. Die meisten Kurden sind jedoch neue Flüchtlinge, besonders aus der Türkei und dem Irak.

In Bulgarien, Polen, Rumänien und Ungarn, dem ehemaligen Jugoslawien und der ehemaligen Tschechoslowakei lebten bis Ende der achtziger Jahre jeweils ein paar hundert fast ausschließlich männliche Studenten oder ehemalige Studenten aus dem Irak und Syrien. Zu Beginn des dritten Jahrtausends finden sich nahezu überall kurdische Flüchtlinge, überwiegend aus der Türkei und dem Irak. Laut einer Pressemeldung sollen sich allein in Rumänien achttausend Kurden aufhalten (AFP 15.11.1999).

Kurden aus anderen Ländern als den ursprünglichen Siedlungsgebieten, wie sie in Kapitel 2 ausgewiesen wurden, insbesondere eine große Anzahl aus dem Libanon, aber auch einzelne aus der ehemaligen Sowjet-

¹⁸⁵ In der Universitätsstadt Uppsala leben beispielsweise zwei- bis dreitausend Kurden.

union und Israel leben ebenfalls in Europa. Allerdings entstammen sie bereits einer ethnischen Kolonie, einer alten Diaspora, da ihre Herkunftsgebiete nicht zu ursprünglich kurdischen Siedlungsgebieten gehören. Im Gegensatz zu anderen, durch freiwillige oder unfreiwillige Wanderung entstandenen Enklaven liegen sie auch nicht auf dem Gebiet von Staaten, deren Territorium kurdisches Siedlungsgebiet umfaßt, so daß es schwierig ist, sie einzuordnen. Es bestehen verwandtschaftliche Bindungen, insbesondere aus der Türkei, dem Irak und Syrien in den Libanon. In die Länder der ehemaligen Sowjetunion bestehen organisierte Beziehungen, besonders im wissenschaftlichen und kulturellen Bereich, aber auch speziell unter den Yeziden. Auch das Interesse an der Geschichte der Juden in Kurdistan und deren Nachfahren, den Kurden in Israel, wächst. Kurdische Zuwanderer aus den betreffenden Ländern spielen innerhalb der Diaspora in Europa allerdings eine vergleichsweise zurückhaltende Rolle. Entweder sie treten zahlenmäßig kaum in Erscheinung, wie das beispielsweise für die Länder der ehemaligen Sowjetunion gilt (vgl. Center for Research 1993: 3) und/oder sie definieren sich in erster Linie als Bestandteil einer anderen Gruppe, wie im Falle der israelischen Kurden, oder sie bilden eine eigene Subkultur wie die libanesischen Kurden.¹⁸⁶

Lebensbedingungen und soziale Schichtung

Migration ist gewöhnlich mit Momenten großer Unsicherheit verbunden. Bewährte Verhaltensweisen und grundsätzliches Selbstverständnis verlieren ihre Stabilität und Normalität, Lösungen für neuartige materielle und soziale Probleme müssen gefunden werden (Heckmann 1991: 26). Die jeweils erste kurdische Einwanderergeneration teilt im wesentlichen die typischen Probleme aller Migranten. Dies sind Identitäts- und Loyalitätskonflikte zwischen den Wertesystemen der vertrauten und der neuen Gesellschaft, häufig einhergehend mit dem Verlust sozialer Beziehungen durch die Trennung von Familienverbänden. Es ist die oft fundamentale Andersartigkeit sozialer Beziehungssysteme der Mehrheitsgesellschaft, die soziale Ausgrenzung aufgrund von Kommunikationsproblemen und Fremdenfeindlichkeit, es ist der gesellschaftliche Statusverlust und das Ungleichgewicht der häufig durch den Druck der Realität neu definierten Rollen innerhalb von Familien. Die zweiten und dritten Einwanderergenerationen nehmen am gesellschaftlichen Geschehen zum Beispiel als Schulkinder vordergründig zwar aktiv teil, erfahren aber die Kultur und das Selbstverständnis der zugewanderten Eltern- und/oder Großeltern-

¹⁸⁶ Zu den Kurden im Libanon siehe Ghadban 2000: 86ff.

generation als dominant. Gleichzeitig erscheint ihnen beides zunehmend fiktiv, wodurch die Bindung an die Familie häufig abgeschwächt wird. Die von diesen Schwierigkeiten betroffenen Kurden sind in der Diaspora als Gruppe ebensowenig homogen wie in ihrem ursprünglichem Siedlungsgebiet. Allerdings artikulieren sie sich in großer Zahl unter Berufung auf materielle und immaterielle Gemeinsamkeiten und vertreten gruppenspezifische Interessen, so daß ein gemeinsamer Nenner im Selbstverständnis auf der Makroebene überwiegt.

Bei Arbeiten zu den Lebensbedingungen von Kurden in Europa handelt es sich meist um teilweise durchaus legitime Ableitungen oder Rückschlüsse von der Situation der aus der Türkei stammenden Arbeitsmigranten und ihren Familien oder der Situation von Flüchtlingen.¹⁸⁷ Beiden Gruppen kann jeweils ein Teil der in Europa lebenden Kurden zugeordnet werden. In relevanten Untersuchungen türkischer Staatsangehöriger in der Diaspora werden Kurden zwar zunehmend erwähnt, nach ethnischen Gesichtspunkten, die in Teilen und zu Zeiten mit bestimmten sozialen Faktoren korrelieren, wird jedoch nicht differenziert. Die Ergebnisse sind wiederum auf Kurden aus anderen Herkunftsstaaten als der Türkei ohne weiteres nicht übertragbar. Auch unterschiedliche Migrationsbedingungen und der spezifische Einfluß der jeweils aufnehmenden Staaten können nicht außer acht gelassen werden. Spezifisch und überwiegend ethnisch bestimmten Lebensbedingungen, die sie in ihrer Gesamtheit von anderen Ethnien absetzen würden, unterliegen Kurden in Europa insgesamt nicht; insofern ergäbe auch umfangreiches empirisches Material kein einheitliches Bild. Die eingangs beschriebenen Phänomene im Zusammenhang mit Migrationsprozessen gelten für Kurden ebenso wie für andere Ethnien. Jedoch sollen hier als eine Grundlage Auszüge aus den Untersuchungsergebnissen zweier bisher wenig berücksichtigter Arbeiten zur Situation von kurdischen Arbeiterfamilien in den achtziger Jahren vorgestellt werden. Indirekt haben sie repräsentativen Charakter für einen Großteil der in der Bundesrepublik Deutschland und anderen Anwerbeländern lebenden Kurden, da diese zum Großteil aus solchen Familien stammen. Für weitere Darstellungen sei auf andere empirische Arbeiten

¹⁸⁷ Wahlbeck stellt in seiner fundierten Untersuchung kurdischer Flüchtlinge in Finnland beispielsweise drei Faktoren fest, die zu Isolations- und Ausgrenzungserfahrungen führen: Dies sind Arbeitslosigkeit, Fremdenfeindlichkeit und räumliche Trennung von Landsleuten (Wahlbeck 1996: 12). Diese Ergebnisse sind jedoch nicht als kurden-, sondern allgemein flüchtlingspezifisch anzusehen. Die Beobachtungen von Mohseni-Sadjadi (1999) in Frankreich sind sehr differenziert, jedoch nur für eine kleine, sehr spezifische Gruppe von Kurden aus dem Irak repräsentativ.

beziehungsweise Erfahrungsberichte verwiesen.¹⁸⁸ In den skandinavischen Ländern und Großbritannien gelten migrationspolitisch insgesamt andere Bedingungen als in den klassischen Anwerbeländern. Einen guten Einblick in die Lebensbedingungen von kurdischen Flüchtlingen gewährt die Dissertation von Wahlbeck (1997). Die Dissertation von Mohseni-Sadjadi (1999) veranschaulicht im Detail die Lebensbedingungen zweier Gruppen irakischkurdischer Flüchtlinge in Frankreich. Dabei handelt es sich jedoch vermutlich um die einzigen geschlossenen Gruppen mit ländlichem Hintergrund aus dem kurdischen Teil des Irak, die zudem weiterhin gemeinsam in einem ländlichen Gebiet in Europa leben. Insofern ist ihre Situation auf andere Kurden nur in sehr kleinen Ausschnitten übertragbar.

Wie zuvor erwähnt, wurden in Deutschland in den achtziger Jahren in zwei Großstädten empirische Untersuchungen zu den Sozialisations- und Lebensbedingungen kurdischer Arbeiterfamilien aus der Türkei durchgeführt. Beide Arbeiten beruhen auf ethnischer Selbstzuschreibung in einem geschützten Rahmen, das bedeutet, daß die Befragten sicher sein konnten, von den Befragenden weder als Türken noch als Kurden ethnische Diskriminierung zu erfahren. Trotz des zahlenmäßig relativ beschränkten Umfangs der jeweils befragten Migranten und trotz der Besonderheiten bestimmter Herkunftsregionen sind beide Untersuchungen für ihre Zeit spezifisch aussagefähig. Im Jahr 1982 wurden im Rahmen einer Diplomarbeit fünfzig kurdische Arbeiterfamilien in Dortmund hinsichtlich bestehender Migrationskonflikte untersucht (Agca 1982: 141–194).

Die Männer der Stichprobe waren zum Zeitpunkt der Migration im Schnitt circa dreißig Jahre alt, vierundsiebzig Prozent verfügten über einen Grundschulabschluß, neunzig Prozent waren als Hilfsarbeiter tätig. Die Anzahl ihrer Kinder war im Durchschnitt höher als bei türkischen Migranten und bildungsabhängig, das heißt je höher die Bildung, desto weniger Kinder (Agca 1982: 147 ff.).

Der prozentuale Anteil an genannten Problemfeldern gestaltete sich bei möglicher Mehrfachnennung in folgender Reihenfolge: Wohnprobleme (75,3 Prozent), Rechtliche Unsicherheit (69,3 Prozent), Arbeitsplatzprobleme (65,3 Prozent), Erziehungsprobleme (62,6 Prozent), Diskriminierungen (51 Prozent), Orientierungslosigkeit (27 Prozent), Mangel an Freizeit- und kulturellen Möglichkeiten (3,7 Prozent) (Agca 1982: 157).

Bezüglich des Generationenkonfliktes befragt, gaben acht Prozent derer, die solche Konflikte einräumten, an, ihre Kinder wollten mit ihnen nicht Kurdisch sprechen, sechs Prozent gaben an, ihre Kinder wollten mit ihnen nicht Türkisch sprechen (Agca 1982: 182).

¹⁸⁸ In Deutschland erschienen Blaschke & Ammann 1988; Vanly 1988; Şenol 1992; Sheikmous 1993; Kizilhan 1995; Meyer-Ingwersen 1997 und Falk 1998.

Bezüglich ihres Freizeitverhaltens befragt, nannten bei möglicher Mehrfachnennung achtundachtzig Prozent den Besuch von Freunden oder Verwandten und sechsundachtzig Prozent Fernsehen als wichtigste Freizeitbeschäftigung (Agca 1982: 185). Hierbei ist allerdings zu beachten, daß insofern keine der beiden Nennungen als eigenständige Freizeitbeschäftigung gewertet werden kann, als daß bei vielen Migranten aus dem Mittleren Osten in der Regel während eines Besuches – wie auch sonst – das Fernsehgerät nebenher weiterläuft. So erklärt sich auch, daß in der Untersuchung der »Mangel an Freizeit- und kulturellen Möglichkeiten« (s.o.) in der Rangfolge an Problemen mit nur 3,7 Prozent an letzter Stelle stand. Sowohl die Möglichkeit zu Besuchen oder Besuch zu empfangen, als auch Fernsehen, stand immer ausreichend zur Verfügung.

Die Mehrzahl der Befragten äußerte, daß ihnen als Kurden der Umgang mit Deutschen besser gelinge als ihren türkischen Landsleuten. Die Frage nach dem Warum wurde nicht gestellt. Ihre Lebensumstände empfanden sie leichter als in der Türkei, fast alle fühlten sich jedoch von Türken diskriminiert (Agca 1982: 193).

Bei den meisten Familien bestand ein starkes Bedürfnis, deutschen Mitbürgern bei sich bietenden Gelegenheiten ihre besondere Identität als Kurden verständlich zu machen. Dies wurde zwar als vorteilhafte, den Status differenzierende Möglichkeit wahrgenommen, konnte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich viele als »Ausländer« und zusätzlich als »ländliche Ausländer« diskriminiert fühlten (Agca 1982: 195).

Der Autor der Untersuchung geht davon aus, daß kurdische Arbeiterfamilien aufgrund der benachteiligten sozio-kulturellen Position bereits im Herkunftsland und der häufig hohen Kinderzahl nicht in der Lage sind, ihre Kinder auf den Übergang in die deutsche Gesellschaft vorzubereiten. Türkisch-national geprägte schulische Erziehung sowohl im Herkunftsland als auch im Residenzland ruft bei den Kindern, die Andersartigkeit als Kurden ja wahrnehmen, zusätzlich Unsicherheit und Minderwertigkeitsgefühle hervor (Agca 1982: 142ff.).

Die zweite Studie greift auf die Ergebnisse einer Befragung von dreiunddreißig Kurdinnen und siebenundzwanzig Türkinnen im Alter zwischen zwanzig und vierzig Jahren zurück. Sie gehören zum Besucherstamm zweier Einrichtungen¹⁸⁹ für Frauen aus der Türkei in Berlin. Die Befragung ist Bestandteil einer Untersuchung zur Lebenswelt türkischer und kurdischer Frauen in zwei Berliner Stadtbezirken und wurde zwischen 1981 und 1984 im Auftrag des Senators für Soziales durchgeführt (Agace et al. 1984: 181–218 und 393–396). Der vorliegende Auszug der Untersuchung beschränkt sich auf neun relevante Bereiche im Leben der Frauen. Der komparative Charakter der Studie verdeutlicht die Bedeutung ethnischer Grenzen, mit anderen Worten die Unterschiede zwischen kurdischen und türkischen Arbeitsmigrantinnen aus der Türkei.

Von den türkischen Frauen wurde mehr als die Hälfte in einer Stadt geboren, die andere Hälfte zu jeweils gleichen Anteilen in einem Dorf oder einer Kleinstadt. Die

¹⁸⁹ Eine davon die weiter oben bereits erwähnte Beratungsstelle Hınbûn.

wenigsten kurdischen Frauen wurden in einer Stadt geboren, die meisten – jeweils 42,2 Prozent – in einem Dorf oder einer Kleinstadt (Agace et al. 1984: 182).

Zweiundachtzig Prozent der befragten Kurdinnen gaben auf die Frage nach ihrer Herkunft zusätzlich ihre Stammeszugehörigkeit an. Nur drei dieser Frauen waren mit Männern anderer Stammeszugehörigkeit als ihrer eigenen verheiratet (Agace et al. 1984: 183).

Die türkischen Frauen gehören bis auf eine Ausnahme der sunnitischen Richtung des Islam an, bei den Kurdinnen überwiegt mit 57,6 Prozent der Anteil an Alevitinnen¹⁹⁰ (Agace et al. 1984: 186).

Über neunzig Prozent der kurdischen Frauen gaben als Beruf des Vaters »Bauer« und/oder »Viehzüchter« an; bei den Türkinnen nur etwa ein Drittel, der Rest setzt sich aus verschiedenen Berufssparten zusammen (Agace et al. 1984: 183f.). Fast fünfundachtzig Prozent der befragten kurdischen Frauen gaben den Beruf ihrer Mutter mit »Bäuerin« an. Drei Frauen erklärten, ihre Mütter seien »Hausfrauen« gewesen (davon zwei in einem bäuerlichen Haushalt), nur eine Frau gibt ihre Mutter als »Arbeiterin« an. Fast sechzig Prozent der Türkinnen hingegen geben den Beruf der Mutter mit »Hausfrau« an und nur zweiundzwanzig Prozent mit »Bäuerin« (Agace et al. 1984: 184).

Die meisten befragten Frauen sind – ebenso wie der entsprechende Bundesdurchschnitt – verheiratet. Die kurdischen Familien und Haushalte sind mit durchschnittlich 6,2 Personen größer als die türkischen mit 4,5 Personen. Die größte türkische Familie umfaßt acht Personen, während fast ein Viertel der Kurdinnen (24,2 Prozent) noch größere Familien hat. Zur größten Familie gehören vierzehn Personen. Die Haushalte insgesamt sind mit 4,8 Personen im Durchschnitt etwas kleiner als die Familien, da oft noch Kinder in der Türkei leben (Agace et al. 1984: 193ff.).

66,7 Prozent der Kurdinnen und 44,4 Prozent der Türkinnen haben keine Schule besucht. Die Dauer des Schulbesuches variiert zwischen drei und elf Jahren. Am häufigsten werden fünf Jahre angegeben, was der gesetzlichen Schulpflicht in der Türkei entspricht (zwei der Türkinnen besuchten die Schule für die Dauer von fünf beziehungsweise acht Jahren in der Bundesrepublik Deutschland). Nur eine der insgesamt sechzig befragten Frauen gibt an, eine Berufsausbildung (Krankenschwester) absolviert zu haben, zusätzlich geben zwei Frauen an, in der Türkei als bezahlte Arbeiterinnen tätig gewesen zu sein (Agace et al. 1984: 218ff.).

Bei den befragten kurdischen Frauen liegt das Heiratsalter im Durchschnitt bei knapp siebzehn Jahren, wobei die Hälfte von ihnen bereits mit vierzehn oder fünfzehn Jahren heiratete. Bei den Türkinnen liegt der Durchschnitt bei achtzehn Jahren, wobei der Großteil mit fünfzehn bis siebzehn Jahren heiratete (Agace et al. 1984: 193).

Die kurdischen Frauen haben im Durchschnitt 3,3, die Türkinnen 2,6 Kinder unter achtzehn Jahren (Agace et al. 1984: 214).

Die Autorinnen stellen fest, daß wengleich beide ethnische Gruppen aus der Türkei in die Bundesrepublik Deutschland emigriert sind und somit über gemeinsame Erfahrungen verfügen, sich doch sowohl im Herkunftsland als auch in der Emigration erhebliche Unterschiede abzeichnen. Kurden kommen nicht nur aus einem anderen kulturellen Lebenszusammenhang als Türken, sie kommen auch aus einer

¹⁹⁰ Dieses Ergebnis ist lediglich für den Berliner Stadtteil Spandau, beziehungsweise für die Herkunftsregion der Kurdinnen – die Provinz Muş – repräsentativ.

wirtschaftlich weit schlechter entwickelten und weniger geförderten Region der Türkischen Republik als die meisten Türken.

Zusätzlich zu den dargestellten Verhältnissen kommt die hier zitierte Studie zu dem Ergebnis, daß kurdische Frauen wesentlich stärker in den familialen Verband eingebunden sind und die Scheidungsrate niedriger ist als bei den Türkinnen. Sie leben in der Migration wesentlich zurückgezogener als türkische Frauen; viele sprechen ausschließlich Kurdisch und sind dadurch doppelt isoliert. Im Gegensatz zu Türkinnen gehen sie nur in seltenen Fällen einer außerhäuslichen Erwerbstätigkeit nach.

An dieser Stelle ist zu ergänzen, daß sich nach Wilperts Berliner Studie (1987: 207) kurdische Frauen aus Ostanatolien offenbar in erheblich niedrigerem Umfang unbegleitet anwerben ließen als Migrantinnen aus der Türkei insgesamt.

Aufgrund der weiter oben beschriebenen Kettenmigration sind überall in Europa regionale und familiale Ballungen zu beobachten. Diese Verbände waren die Kernelemente im Entstehungsprozeß der kurdischen Diaspora (vgl. Heckmann 1991: 29). Insbesondere bei der jeweils ersten Generation und hier besonders bei der ursprünglichen Landbevölkerung hatten und haben sie eine hohe Bedeutung für die gegenseitige Hilfe bei Wohnungs- und Arbeitsvermittlung, Arzt- und Behördengängen usw. (Gitmez & Wilpert 1987: 87f.). Sie wirken sich bis heute insofern auf das Freizeitverhalten aus, als daß in der ersten Generation gewöhnlich hauptsächlich innerhalb solcher Ballungen sozialer Umgang gepflegt wird (vgl. Gitmez & Wilpert 1987: 94; Agca 1982: 185).

Zum sozialen Hintergrund der anonym oder namentlich angeworbenen kurdischen Migranten lassen sich nur Rückschlüsse und Erfahrungswerte heranziehen: Sie müssen wie alle anderen Migranten aufgrund der Anforderungen von deutscher Seite relativ jung und gesundheitlich in guter Verfassung gewesen sein, ihr Bildungsniveau – auch das der angeworbenen Frauen – lag über dem türkischen Durchschnitt (Simon & Brettell 1986: 183). Kizilhan (1995: 99) geht unter Bezugnahme auf verschiedene, nicht näher bezeichnete Untersuchungen allerdings davon aus, daß der Anteil an Analphabetinnen bei den türkischen Kurdinnen der ersten Generation geringfügig *höher* liegt als bei der Gesamtheit der Frauen aus der Türkei, wo er üblicherweise mit zehn Prozent angegeben wird. Das entspricht auch den oben angeführten Ergebnissen der Studie von Agace et al. Dem ist jedoch hinzuzufügen, daß die Mehrheit der kurdischen Arbeitsmigranten in der Türkei einen gewissen Assimilationsprozeß durchgemacht hat. Viele kamen aus ethnisch gemischt besiedelten Gebieten und/oder ihre Familien hatten bereits eine Deportation und/oder Binnenwanderung hinter sich. Ihre Anpassung an die türkische Mehrheitsgesellschaft war demnach bereits vor der Migration stärker als beim

Durchschnitt der insgesamt in der Türkei lebenden Kurden erfolgt; dieser Umstand hatte positiven Einfluß auf ihr Bildungsniveau. Aleviten, denen immer wieder ein besonderes Interesse an Bildung, beruflichem Fortkommen und Fortschrittlichkeit zugeschrieben wird (Gutheil 1993: 22 ff.), ließen sich früher und in verhältnismäßig größeren Zahlen als Arbeitskräfte ins Ausland anwerben als Sunniten (Steinbach 1996: 380).¹⁹¹ Bei den zunächst ohne Familienangehörige eingereisten Kurdinnen hat es sich offenbar in der Mehrzahl um Alevitinnen gehandelt. Dies hat damit zu tun, daß das Alevitum die Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern deutlich höher ansetzt als die sunnitische Konfession des Islam oder die yezidische Religion.

Männer, die für die Vermittlung in Frage kamen, mußten nachweisen, ihrer Wehrpflicht nachgekommen zu sein. Da vorwiegend junge Arbeitnehmer angefordert wurden, bestand ein zeitlicher Zusammenhang zum absolvierten Militärdienst, wo Türkischkenntnisse in jedem Fall erworben wurden. Bei der Rekrutierung hatten potentielle Arbeitskräfte in der Regel Sprachtests zu absolvieren. Es ist demnach davon auszugehen, daß praktisch alle Männer und diejenigen Frauen, die als Arbeitsmigranten nach Westeuropa kamen, des Türkischen zum Migrationszeitpunkt mehr oder weniger mächtig waren. Dies gilt jedoch nicht für nachgezogene Ehepartner, meist Ehefrauen und Kinder. Für sie hing dies ausschließlich vom gesellschaftlichen Umfeld ab. Der Besuch der Grundschule in der Türkei gewährleistet in kurdischen Gebieten keinesfalls fundierte türkische Sprachkenntnisse. Häufig beschränkt sich der Unterricht durch türkischsprachige Lehrkräfte, die in den Klassen gewöhnlich auf Schüler angewiesen sind, die Dolmetscherfunktionen übernehmen, auf oberflächliches, inhaltsloses Auswendiglernen türkischer Texte und des Alphabets. Die Annahme von Vanly (1988: 66), daß mindestens die Hälfte der Arbeitsmigranten aus der Türkei ländlicher Herkunft ist und trotz durchlaufener Binnenmigration die Quote der Analphabeten sehr hoch war, ist in Frage zu stellen. Bei vielen der in der Literatur beschriebenen in Deutschland lebenden kurdischen Frauen ohne Türkischkenntnisse dürfte es sich um nachgezogene Familienmitglieder oder um Flüchtlingsfrauen handeln.

Die kurdische Diaspora befand und befindet sich ständig im Wandel. Abgesehen vom Einfluß der Mehrheitsgesellschaften und anderer ethnischer Minderheiten veränderten sich ihre Strukturen bereits in den siebziger

¹⁹¹ Gutheil schreibt 1993, die Aleviten seien in den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die am stärksten von der Migrationswelle Land-Stadt betroffene Bevölkerungsgruppe. Das ist eines der Indizien dafür, daß sich auch unter den Auswanderern besonders viele Aleviten befanden.

ger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts. Nachgezogene, besonders weibliche Familienmitglieder waren häufig weniger in die türkische Gesellschaft integriert gewesen und fanden auch in Europa schlechter Anschluß. In der Diaspora geborene und aufwachsende Generationen hingegen erhielten eine bessere Schulbildung und somit bessere Partizipationschancen als in der Türkei. Gegen Ende der siebziger Jahre begannen vermehrt Studierende und Flüchtlinge aus dem Irak, dem Iran und aus Syrien zuzuwandern. Dazu kamen besonders nach dem Militärputsch von 1980 hochpolitisierte und gut ausgebildete Migranten aus der Türkei, die sich – wenngleich überwiegend kurdischstämmig – so doch unabhängig von ihrem ethnischen Hintergrund eher links und internationalistisch als ethnisch identifizierten. Durch diese Migranten erhöhte sich in den Anwerbeländern insgesamt das kurdische Bildungsniveau. In Schweden beispielsweise, wo die Einwanderungspolitik zu Recht einen guten Ruf genießt, und wo Flüchtlinge unabhängig von ihrem Herkunftsstaat gewöhnlich der Mittel- oder oberen Mittelschicht entstammen (Engelbrektsson 1995: 57), war das Bildungsniveau der Kurden immer besonders hoch. Hier leben überdurchschnittlich viele, in kurdischen Kreisen prominente Flüchtlinge aus Kultur und Politik.

Insgesamt wanderten aus allen relevanten Staaten Männer und Frauen mit bereits abgeschlossener Berufsausbildung, nicht selten mit Studienabschluß zu; aus dem Irak, dem Iran und Syrien sogar überwiegend. Auch die Kinder von türkischkurdischen Arbeitern mit teilweise ländlichem Hintergrund erwerben unterschiedliche berufliche Qualifikationen. Schmidt (2000: 58, 111) stellte fest, daß der Bildungserfolg von kurdischen Jugendlichen mit dem Bildungsgrad ihrer Eltern wenig korreliert¹⁹² Eine wahrnehmbare Zahl der zweiten und dritten Generation studiert an Universitäten.¹⁹³

Trotz der vorliegenden Anhaltspunkte läßt sich beispielsweise über den Umfang der kurdischen Mittelschicht in europäischen Ländern kaum etwas aussagen. Mangels bestehender Alternativen können lediglich die Ergebnisse von Untersuchungen türkischer Staatsangehöriger herangezogen werden. Dadurch kann zumindest ein Überblick über die Situation der aus der Türkei stammenden Kurden und ihrer Familien in Deutschland abgeleitet werden. In der Altersgruppe zwischen fünfzehn und vierundzwanzig Jahren der als türkisch Wahrgenommenen sind bereits ein Drittel

¹⁹² Schmidt untersuchte weit überwiegend Jugendliche, deren Familien aus der Türkei stammen.

¹⁹³ In Berlin werden zum Beispiel rund tausend kurdische Studierende geschätzt (Lötzer & Sayan 1998: 19f.).

in Deutschland geboren. 67,8 Prozent von ihnen erreichten den Hauptschulabschluß, 22,8 Prozent die Mittlere Reife, 4,8 Prozent Fach- oder Fachoberschulabschluß und sechs Prozent Abitur (Haberland 1997: 139). Dreiviertel dieser Altersgruppe wollen weiterhin in Deutschland leben, rund ein Drittel beabsichtigt, sich einbürgern zu lassen (Haberland 1997: 142). Der Anteil ungelerner Arbeiter aus der Türkei entwickelte sich von dreiundvierzig Prozent im Jahr 1968 auf 13,7 Prozent im Jahr 1995 (Haberland 1997: 140). Viele der ehemals als Industriearbeiter Beschäftigten sind mittlerweile arbeitslos oder bereits in Rente (Meyer-Ingwersen 1995: 319). Außer möglicherweise in puncto Einbürgerung und Verbleibeabsicht deutet nichts darauf hin, daß diese Zahlen bei Kurden aus der Türkei signifikant abweichen könnten. Aufgrund der politischen Umstände in der Türkei ist allerdings davon auszugehen, daß die Rückkehrbereitschaft von Kurden aus der Türkei unter der von Türken liegt (vgl. Gitmez & Wilpert 1987: 97; Schumann et al. 1992 65f.). Inwieweit kurdische Senioren der Generation ehemaliger Gastarbeiter mehr oder weniger von den für diese Generation typischen Problemen wie frühzeitige Erwerbsunfähigkeit, unterdurchschnittliche wirtschaftliche Verhältnisse und soziale Isolation betroffen sind, ist bisher nirgends untersucht worden.

Kurdische Kleinunternehmen sind europaweit vorwiegend in einwanderertypischen Branchen der Bereiche Handel und Dienstleistungsgewerbe¹⁹⁴ angesiedelt. Dazu gehören Lebensmittelgeschäfte, Gastronomiebetriebe, Reisebüros, Übersetzungsbüros, Änderungsschneidereien, Friseur- und Schönheitssalons, Gebrauchtwarenläden und KFZ-Werkstätten.¹⁹⁵ Häufig handelt es sich um Familienbetriebe, in die – auch weitläufige – Verwandte eingebunden sind. Ihr Kundenstamm rekrutiert sich aus der eigenen Gruppe, benachbarten Ethnien, aber auch aus Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft. Betriebe der genannten Art arbeiten häufig multifunktional, indem mehrere Angebote unter einem Dach zu finden sind und sie gleichzeitig einen sozialen Treffpunkt und eine Informationsbörse darstellen (vgl. Heckmann 1991: 33). Zu den kurdischen Kleinunternehmern kommen in geringerem Umfang Angehörige akade-

¹⁹⁴ Das Phänomen des ethnisierten Taxigewerbes in Großstädten fällt in Städten wie Kopenhagen und Stockholm in weiten Teilen den Kurden zu.

¹⁹⁵ Das kurdische Institut in Paris ging zu Beginn der neunziger Jahre bezüglich der professionellen Tätigkeiten der Kurden in Frankreich von folgenden Zahlen aus: Fünfundvierzig Prozent im Bausektor, zwanzig Prozent in der Automobilindustrie und deren Zulieferbetrieben, fünfzehn Prozent in der Textilindustrie, zehn Prozent in der Landwirtschaft, fünf Prozent im kaufmännischen Bereich und fünf Prozent anderweitig (Mohseni-Sadjadi 1999: 31).

mischer Berufe wie Lehrer, Ärzte¹⁹⁶, Wissenschaftler, Architekten und Ingenieure. In Ansätzen ist – vor allem in Deutschland – die Entwicklung eines kurdischen Binnenmarktes zu beobachten (vgl. Kapitel 5, Selbstwahrnehmung).

Organisationen

Die historischen Studentenvereinigungen und ihre Funktion, insbesondere die KSSE wurden im Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte der Diaspora zu Beginn dieses Kapitels bereits ausführlich behandelt. Mitte der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts begannen in den Anwerbeländern kurdische Einrichtungen der Migranten aus der Türkei zu entstehen (Vanly 1988: 61). Dies erfolgte parallel zur Entwicklung eines neuen kurdischen Bewußtseins und der Entstehung kurdischer Organisationen in der Türkei.¹⁹⁷ Der politische Stil der dortigen Linken wurde meist durch Angehörige urbaner Bildungseliten geprägt. Im Unterschied dazu gaben in der Diaspora von Anbeginn politische Praktiker ländlicher Herkunft den Ton an (vgl. Viehböck 1990: 813). Die kurdischen Einrichtungen entsprachen aber auch dem Trend in den Anwerbeländern, wo zu der Zeit Migranten aus den verschiedenen Herkunftsländern Arbeitervereine gründeten (Heckmann 1991: 30f.). Diese begegneten zunächst dem Bedürfnis der ohne Familienanschluß sozial vereinsamten »Gastarbeiter«, mit Menschen aus der eigenen Region zusammenzukommen und Freizeit miteinander zu verbringen. In ländlichen Gegenden der Türkei können bereits in benachbarten Dörfern Unterschiede im Dialekt und in den Traditionen auftreten (vgl. Kizilhan 1995: 56), so wiesen diese Treffpunkte häufig eine regionale Feinstruktur auf. Zu dem Zeitpunkt bestand in Gestalt der Hevra¹⁹⁸ auch bereits die erste politisch ausgerichtete, transnational agierende Organisation, die neben Deutschland besonders in der Schweiz aktiv war. Sie wies ähnliche

¹⁹⁶ In Deutschland gehen kurdische Kreise von etwa fünfhundert Ärzten aus (Saydam 1996: 3); davon stammen die wenigsten aus der Türkei.

¹⁹⁷ Vgl. Kapitel 2, Türkei. Zur Entstehungsgeschichte kurdischer politischer Parteien und Organisationen in der Türkei siehe Bozkurt 1994: 80ff., 200 und Heinrich 1989.

¹⁹⁸ Hevra bedeutet »zusammen, gemeinsam«. Der offizielle Name lautete: *Komela Şoreşvanên Kurdên Tirkiye li Ewropa*, Revolutionäre Vereinigung der Kurden aus der Türkei in Europa (Şenol 1992: 188; Franz 1986: 91f.). Das Gründungsjahr der Hevra geben sowohl Franz als auch Şenol mit 1965 an. Dagegen spricht, daß auf dem sechsten Kongreß der KSSE 1961 in Münster wurde jedoch ein Zusammenschluß kurdischer Studentenorganisationen unter Beteiligung der Hevra beschlossen wurde (Kurdish Facts and West-Asian Affairs 8/1961: 25f.).

Strukturen auf wie die KSSE und wurde in erster Linie von gebildeten Kurden aus der Türkei unterstützt (Şenol 1992: 188f.). KSSE und Hevra arbeiteten phasenweise eng zusammen. In Schweden wurde 1966 ein schwedisch-kurdisches Komitee gegründet, welches ebenfalls transnationalen Charakter aufwies.¹⁹⁹

Bis in die siebziger Jahre gab es aus der Türkei kaum mehr als zwanzig Personen, die sich in Europa einer breiten Öffentlichkeit gegenüber als Kurden artikulierten.²⁰⁰ 1975 entstand unter dem Eindruck des zwischenzeitlichen Zusammenbruchs der kurdischen Bewegung im Irak (vgl. Kapitel 2, Irak) europaweit bereits eine Reihe entsprechender internationaler Solidaritätsvereine. Gleichzeitig, begannen in Deutschland und anderen Anwerbeländern in den siebziger Jahren, angeregt durch entsprechende Entwicklungen in der Türkei, Arbeitervereine ihre Zielsetzung auf eine ethnische Politisierung der wachsenden Anzahl türkischkurdischer Arbeiter in den westeuropäischen Aufnahmeländern auszurichten (vgl. Şenol 1992: 208; Bruinessen 1998: 45). Als damals bedeutendste Organisation gilt die 1979 gegründete Komkar.²⁰¹ 1983 wurde in Paris das Kurdische Institut gegründet, das nach wie vor besonders im kulturellen Bereich eine wichtige Rolle spielt, 1989 kamen das Kurdische Institut in Brüssel und 1994 dasjenige in Berlin hinzu (vgl. Bruinessen 1998: 46). Mit dem Beginn bewaffneter Auseinandersetzungen zwischen der PKK und dem türkischen Militär im Jahre 1984 setzte innerhalb der politischen Bewegung eine Radikalisierung ein. Angesichts des Alleinvertretungsanspruches und des Mobilisierungspotentials der PKK wurden alle anderen Organisationen gezwungen, sich neu zu definieren (Falk 1998a: 155). Aufgrund zunehmend gewalttätiger Protestaktionen wurden die PKK und ihr nahestehende Organisationen wie die 1984 gegründete Feyka-Kurdistan²⁰² 1993 verboten (Gürbey 1995: 31f.). In Frankreich ist die PKK ebenfalls seit 1993 verboten (Laizer 1996: 200). In anderen europäischen Ländern ist dies nicht der Fall, die Aktivitäten der PKK werden staatlicherseits jedoch sorgfältig beobachtet. Dies gilt in besonderem Maße für England, von wo aus Europavertreter der Partei besonders professionell

¹⁹⁹ Dies belegt ein Schriftwechsel verschiedener Akteure, der sich über skandinavische Länder, Island und Deutschland erstreckte und mir freundlicherweise von Omar Sheikmous zur Verfügung gestellt wurde.

²⁰⁰ Vgl. Haan 1997: 36.

²⁰¹ Föderation der demokratischen Arbeitervereine Kurdistans, steht der PSK (Sozialistische Partei Kurdistans) nahe. Zur Schreibweise von Komkar siehe Anhang E.

²⁰² Föderation der Patriotischen Arbeiter- und Kulturvereinigungen aus Kurdistan in der Bundesrepublik Deutschland. Zur Schreibweise siehe Anhang E.

öffentlichkeitswirksam agieren, für Belgien, wo über mehrere Jahre der Fernsehsender Med-TV produzierte und für die Niederlande, dem Sitz des der PKK nahestehenden kurdischen Exilparlaments. Es kommt weiterhin zu Verhaftungen und Hausdurchsuchungen im Zusammenhang mit Vorwürfen gegenüber der PKK und ihrem Umfeld. Trotz des Verbotes hat sich die PKK zur stärksten politischen Kraft in der kurdischen Diaspora entwickelt.²⁰³

Über die parteipolitisch gebundenen Organisationen hinaus besteht in Europa inzwischen ein umfangreiches Netzwerk formaler und informaler Zusammenschlüsse, Gruppierungen und Einrichtungen, welche kurdische Interessen wahrnehmen und als politische Artikulatoren fungieren.²⁰⁴ Diese Rolle wird beispielsweise wahrgenommen von Kulturzentren, Kindertagesstätten, Jugendfreizeitstätten, akademischen Zirkeln, Verlagen, Medienbetrieben sowie Einrichtungen der Entwicklungszusammenarbeit. Hinzu kommen Vereinigungen in Form von Interessengruppen wie Künstlerverbände, Frauengruppen, Wissenschaftsverbände, Schriftstellerverbände, Sportvereine²⁰⁵ und Zusammenschlüsse auf der Basis der Zugehörigkeit zu einer religiösen oder sprachlichen Minderheit innerhalb der kurdischen Gemeinschaft. Dazu gehören unter anderem praktizierende Muslime, Yeziden, Aleviten und/oder Zazakisprecher.²⁰⁶

Das Handbuch »Kurden im Exil« wies zu Beginn der neunziger Jahre europaweit rund zweihundertdreißig Organisationen und Einrichtungen aus (Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung 1991–93), Falk ging 1997 allein in Deutschland von hundertfünfzig Organisationen aus

²⁰³ Wahlbeck (1997: 71) kommt in seiner Untersuchung zu dem Schluß, daß die PKK seit Beginn der neunziger Jahre eindeutig die wichtigste kurdische politische Organisation ist. Siehe auch Robins 1996: 117f.; Gürbey 1996a: 15 und in Kapitel 10 der vorliegenden Arbeit eine Betrachtung der Gründe für den Erfolg der Organisation.

²⁰⁴ Soweit keine anderen Quellen benannt sind, beziehe ich mich auf eine Erhebung, die ich für das Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung maßgeblich erstellt und für die vorliegende Arbeit ausgewertet habe. Die Zusammenstellung findet sich in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung 1991–1993. Angesprochen waren Organisationen von und/oder für Kurden. In einem Fragebogen wurden sie unter anderem nach ihren Arbeitsinhalten und ihrer Zielsetzung, nach ihrer Zusammenarbeit mit anderen Einrichtungen und Organisationen von oder für Kurden und zu Anzahl und Struktur ihrer Mitglieder/Besucher/Klienten befragt.

²⁰⁵ Seit 1987 haben sich nach Kizilhan (1995: 123) allein in Deutschland mehr als fünfzehn kurdische Fußballvereine gegründet, die einen wichtigen Faktor in der Freizeitgestaltung von Jugendlichen darstellen.

²⁰⁶ Diese Gruppen sind nicht zu verwechseln mit aus kurdischer Sicht partikularistischen Bewegungen wie etwa der Zazabewegung oder der alevitischen Bewegung, auf die in den Kapiteln 8 und 9 der vorliegenden Arbeit noch eingegangen wird.

(Falk 1998b: 79), mehr als fünfzig kurdische Selbstorganisationen schätzt man allein in Nordrhein-Westfalen. 1995 wurden in Schweden sechs- undsechzig kurdische Organisationen gezählt.²⁰⁷ Eine wichtige Funktion kommt den Organisationen dadurch zu, daß sie die Verbindung zwischen kleineren durch Kettenmigration entstandenen Enklaven herstellen und somit deren sozialen Aktionsradius erweitern. Die Grenze zwischen Organisationen, Institutionen und informellen, ethnisch geprägten Treffpunkten in den Lokalitäten von Dienstleistungsbetrieben und Händlern aller Art sind teilweise fließend.

Wichtigstes Pressemedium der Diaspora war bis 1999 der kurdische Fernsehsender Med-TV, mit Geschäftssitz in London und Produktionsstudios in Belgien und anderen westeuropäischen Ländern. Er zeigte ein gemischtes Programm mit Spiel- und Dokumentarfilmen, Kinder- und Sprachprogrammen, Diskussionsrunden und Musik. In seiner Namensgebung bezieht der Sender sich auf die Meder als Vorfahren der Kurden (siehe Kapitel 2, Abstammung). Der Sender wurde 1995 durch die PKK initiiert und war über Satellit im Mittleren Osten, Europa und Nordafrika bis zu achtzehn Stunden täglich zu empfangen. Satellitenantennen waren allerdings im Iran bislang gänzlich verboten und finden sich dort erst seit kurzem vereinzelt. Besonders in den östlichen Gebieten der Türkei erwecken sie häufig das Mißtrauen von Sicherheitskräften, so daß von einem unbehinderten Empfang des Senders in Kurdistan nie die Rede sein konnte. Er stellte bis zu seiner Stilllegung ein wichtiges informationspolitisches Instrument dar (Bruinessen 1998: 47f.; Hassanpour 1997: 243ff.; Leukefeld 1996: 233–240). Dem Sender war wiederholt vorgeworfen worden, als Sprachrohr der PKK zu dienen und vor allem, zur Gewalt aufzurufen. Med-TV wurde inzwischen durch den Sender Medya ersetzt, der den Vorwürfen, die der Schließung zugrundelagen, entgegenzuwirken versucht und sich tatsächlich in erster Linie auf kulturelle Inhalte konzentriert. Es ist davon auszugehen, daß Medya und der seit März 2000 auf demselben Sendeplatz zusätzlich eingeführte metv (mezopotamya) ebenso viele Konsumenten binden wie vordem Med-TV. Seit Ende 1998 ist der mit Med-TV beziehungsweise dem Nachfolgesender konkurrierende irakischkurdische Fernsehsender Kurdistan-TV (KTV) mit einem inzwischen fünfständigen Programm zu empfangen. Seit Anfang 2000 sendet

²⁰⁷ Persönliches Gespräch mit Omar Sheikhmous. Vor einer tiefgehenden, etwa vergleichenden Interpretation der genannten Zahlen sei gewarnt, da bei den Erhebungen unterschiedliche Kriterien zum Einsatz kamen. Darüber hinaus berichten Autoren zum Thema immer wieder, daß sich Neugründungen und Verschwinden insbesondere von kleinen Organisationen in teilweise atemberaubender Geschwindigkeit vollziehen.

zeitlich im Anschluß der ebenfalls irakischkurdische Sender Kurd-Sat drei Stunden lang. Kurdische Sendungen unterschiedlichen Inhalts werden in verschiedenen europäischen Großstädten auch über sogenannte Offene Kanäle produziert. Radiosendungen in kurdischer Sprache mit Sendezeiten in unterschiedlicher Länge gibt es in allen wichtigen Ländern der Diaspora.²⁰⁸ Sie hatten jedoch überwiegend semiprofessionellen und regionalen Charakter und nie eine besonders hohe Bedeutung. Seit Einführung der Fernsehprogramme haben sie noch an Bedeutung verloren. Das wichtigste Printmedium in kurdischen Zusammenhängen ist die im hessischen Neu-Isenburg erscheinende PKK-nahe Wochenzeitung »Özgür Politika«. In kurdischen Ballungsgebieten ist sie als einzige Publikation dieser Art in regulären Zeitungsgeschäften oder -kiosken erhältlich. Sie wird fast ausschließlich von Kurden aus der Türkei gelesen, da sie überwiegend in türkischer Sprache erscheint. Sie hat eine Auflage von dreißigtausend Stück. Hinzu kommen zahlreiche regelmäßige Veröffentlichungen verschiedener Organisationen.²⁰⁹

Die einzelnen europäischen Zielländer verfügen, was kurdische Organisationen anbelangt, jeweils über bestimmte Spezifika. Analog zur jeweiligen Anzahl kurdischer Migranten finden sich die meisten ihrer Einrichtungen und Organisationen in Deutschland und Frankreich. In Schweden bestehen – gemessen an der verhältnismäßig geringen Zahl dort lebender Kurden – besonders viele Organisationen. Die Gründe hierfür sind in der vergleichsweise vorbildlichen Flüchtlings- und Minderheitenpolitik zu suchen. In Großbritannien spielt sich verstärkt irakischkurdische Politik ab – wie auch die Exilpolitik anderer Migrantengruppen aus dem Mittleren Osten.²¹⁰ Selbst in Ländern wie Finnland, wo höchstens dreitausend kurdische Flüchtlinge leben, gibt es kurdische Organisationen (Wahlbeck 1997: 187ff.). In Osteuropa sind wenige Studenten und ehemalige Studenten organisiert. Um Tausende von neuankommenden kurdischen Flüchtlingen kümmern sich dort unterschiedliche Initiativen und parteipolitisch gebundene Organisationen, oft mit Sitz in

²⁰⁸ Kurdische Radiosendungen werden beziehungsweise wurden in Deutschland – allerdings mit sehr kurzen Sendezeiten – in Berlin, Bochum, Bonn, Dortmund, Duisburg, Essen, Frankfurt/Main, Freiburg, Hamburg, Hannover, Kassel, Münster, Nürnberg und Stuttgart ausgestrahlt; in Dänemark in Århus und Kopenhagen; in Schweden in Stockholm, Uppsala und Malmö; in Österreich in Linz. Diese Aufzählung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die kurdischsprachigen Sendungen der »Voice of America« werden besonders von irakischen Kurden verfolgt.

²⁰⁹ Das Kurdische Institut in Paris gibt hundervierundvierzig mehr oder weniger langlebige Zeitschriften in der Diaspora an (Blau 1994: 55).

²¹⁰ Zu Organisationen in Großbritannien siehe Wahlbeck 1997: 191ff.

westeuropäischen Ländern. In Griechenland profitieren kurdische Organisationen von dem griechisch-türkischen Konflikt insofern, als daß sie dort auf der Basis der gemeinsamen negativen Einstellung gegenüber der Türkei ein hohes Maß an öffentlicher Sympathie und politischer Unterstützung genießen.

Alle wichtigen kurdischen politischen Parteien haben Vertretungen oder Niederlassungen in Europa.²¹¹ 1995, in einem Wahljahr in der Türkei und dem Jahr der Errichtung des kurdischen Fernsehsenders Med-TV, wurde in den Niederlanden ein kurdisches Exilparlament mit fünfundsiechzig Abgeordneten gewählt, die überwiegend aus der Türkei stammen (Steinbach 1996: 372f.; Bruinessen 1998: 46; Leukefeld 1996: 228–232). Im Herbst 1999 ging das Parlament in dem seit Mai desselben Jahres bestehenden kurdischen Nationalkongreß unter Vorsitz von Ismet Chérif Vanly auf. Weder der Kongreß noch das Parlament werden von allen Diasporakurden als politische Vertreter ihrer Interessen betrachtet; an einflußreichen Parteien betrachtet lediglich die PKK beide Institutionen als legitim.

Auf politische Entwicklungen in der Herkunftsregion reagiert die Diaspora unmittelbar und hochsensibel. Im Jahr 1988, nach dem verheerenden Gasangriff auf die kurdische Stadt Halabja, wurden beispielsweise rund dreimal so viele kurdische Organisationen in Europa gegründet wie durchschnittlich in anderen Jahren. Bereits 1975, im Jahr des Zusammenbruchs der damaligen irakischkurdischen Nationalbewegung, dann 1984 mit Beginn der militärischen Auseinandersetzungen zwischen der PKK und der türkischen Armee und dem Verschwinden von achttausend Kurden des Barzani-Stammes im Irak (vgl. Zibari 1989: 210 ff; Karrer 1998) und 1991/1992, als die Entwicklung im Nordirak Hoffnungen auf Selbstbestimmung aufkeimen ließ, erhöhte sich die Kurve von Neugründungen deutlich. Insgesamt ist allerdings zu beobachten, daß Entwicklungen zwischen Neugründungen und Aufgabe kurdischer Organisationen in hohem Tempo vor sich gehen und es daher schwierig ist, sie jeweils aktuell zu dokumentieren (vgl. Wahlbeck 1997: 192). Auch sind nicht alle Organisationen gleichermaßen aktiv und einflußreich.

Die Zielsetzung der Organisationen beinhaltet laut jeweiliger Selbstauskunft einen oder mehrere der folgenden Aspekte bei unterschiedlicher Schwerpunktsetzung.²¹²

²¹¹ Das transnationale Netzwerk umfaßt nicht nur im parteipolitischen Bereich auch Diasporasegmente in Australien und Nordamerika.

²¹² Auswertung der entsprechenden Einträge im Handbuch des Berliner Institutes für Vergleichende Sozialforschung 1991, 1992, 1993 zwischen 1975 und 1993. Zu ähnlichen

- Öffentlichkeitsarbeit, Informations- und Bildungsarbeit und damit zum Teil verbunden die Forderung nach Anerkennung als eigenständige Ethnie mit entsprechenden Rechten in den Aufnahmeländern;
- Mobilisierung unpolitischer beziehungsweise assimilierter Kurden;
- Sozialarbeit, soziale und rechtliche Beratung und Unterstützung für Neuzugewanderte;
- Erhaltung und Förderung, teilweise Wiederbelebung der kurdischen Kultur, insbesondere der kurdischen Sprache;
- Kritische Auseinandersetzung mit und Förderung der Integration in die jeweilige Aufnahmegesellschaft;
- Unterstützung des Widerstandskampfes in den Herkunftsregionen.

Beim Aufbau kurdischer Organisationen in Europa ist bereits seit Gründung der ersten Studentenorganisation im Jahr 1949 eine klare Tendenz zur Schaffung transnationaler Strukturen zu beobachten. Eine wichtige Rolle spielen hierbei inzwischen kommunikationstechnische Errungenschaften, die, wie in Kapitel 1 herausgearbeitet, per definitionem als Instrumente der Diaspora gelten. Die Nutzung ist unter Kurden in skandinavischen Ländern besonders hoch. In Schweden beispielsweise, wo fast vierzig Prozent²¹³ der Gesamtbevölkerung das Internet nutzt und das durchschnittliche Bildungsniveau kurdischer Migranten vergleichsweise hoch liegt, spielt dieses Medium auch in kurdischen Kreisen eine besonders wichtige Rolle. Zwischen der Diaspora und den kurdischen Gebieten besteht nicht nur auf persönlicher Ebene, sondern auch in organisierter Weise eine starke Interaktion. Zeitungen, Faxe und Telefon, Video- und Musikkassetten, Briefe und besprochene Kassetten, Filme, gemeinsame Fernsehprogramme, Reisen, Geldtransfer usw. binden die Diasporakurden in einem Maße an Kurdistan und gleichzeitig aneinander, wie es sich für Europäer kaum vorstellen läßt (vgl. Mönch 1994: 177f.; Wahlbeck 1997: 182ff.). Hinzu kommt internationale Entwicklungszusammenarbeit, in die Diasporakurden auf verschiedenen Ebenen als Mitarbeiter(innen), besonders häufig als Sprach- und Kulturmittler eingebunden sind. Kurdische Politiker und Verwaltungsfachleute aus der Diaspora sind in der Schutzzone tätig, bewaffnete Widerstandsgruppen rekrutieren Diasporakurden für den Einsatz in kurdischen Gebieten. Insgesamt sind Wissensanspruch und Informationsgrad bezüglich aller kurdischer Regionen sehr hoch und

Ergebnissen kommen eine Erhebung der Kurdischen Bibliothek in New York: Center for Research 1993: 5f. und Svenja Falk (1995: 79f.).

²¹³ Niederlande 19,6, Großbritannien 10,7, Deutschland 7,1, Frankreich 3,9 Prozent (Europäische Kommission, zitiert in: Die Zeit 16.9.1999).

scheinen weiter anzuwachsen. Diese Interaktion beinhaltet Werttransfers in beide Richtungen.

Auch ansonsten werden übergreifende Strukturen deutlich: Parteilose wie Anhänger verschiedener Parteien, jeweils aus verschiedenen Herkunftsländern mit verschiedenen Dialekten, arbeiten in einer Organisation zusammen. Auch das Phänomen parteilicher Koalitionen und der Bündelung von Kräften durch die Gründung von Dachverbänden ist nicht zu übersehen. Falk schreibt den Kurden in Deutschland Differenzierung und Pluralisierung in ihren Vereinstätigkeiten und transethnischen Charakter besonders nach 1988 (Falk 1998a: 169, 172). Østergaard-Nielsen verdeutlicht in ihrer Untersuchung türkischer und türkischkurdischer Diasporapolitik in Deutschland, den Niederlanden, Dänemark und Großbritannien den transnationalen Charakter der entsprechenden Netzwerke (Østergaard-Nielsen 2000: 23). Die Kurdische Bibliothek in New York stellte in einer Erhebung fest, daß seit dem Ende der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts englisch als Publikationssprache auch in den europäischen Ländern eine verstärkte Rolle spielt. Dieser Umstand ist ebenfalls als eine Verstärkung transnationaler Ansätze zu interpretieren (Center for Research 1993: 6).

Anhand der hier im Rahmen einer Gesamtbestandsaufnahme vorgelegten Darstellung kurdischer Migrationsgeschichte und Organisationsstruktur läßt sich – auch anknüpfend an die empirischen Ergebnisse von Wahlbeck (1997) – nachweisen, daß die im ersten Kapitel angeführten Kriterien zur Definition der Diaspora vorliegen: Der dauerhafte Zuzug einer großen Zahl von Betroffenen mit persistenter, wenn auch im Detail nicht gleichförmig wahrgenommener Ethnizität ist gegeben. Letztere bildet eine der primären Grundlagen der Diaspora. Diese von einem bedeutenden Teil der Migranten bereits zum Zeitpunkt der Zuwanderung vertretene Identität bezieht sich detailliert auf die im zweiten Kapitel beschriebenen, als kurdisch wahrgenommenen Merkmale. Regionale Zerstreung, ausgehend von einem Zentrum, ist deutlich erkennbar, sie hat teils freiwilligen, teils unfreiwilligen Charakter. Selbstorganisationen mit transnationalen Netzwerken und organisierte Verbindungen in die Heimatregion zeichnen die europäischen Kurden als transnational strukturierte Diaspora aus. Wie die dargestellte Zielsetzung der Organisationen deutlich gemacht hat, sind die beschriebenen Netzwerke nach innen und nach außen aktiv und funktionieren in den von Sheffer (1993: 271) analysierten Bereichen zum Erhalt, zum Schutz und zur Förderung der Gruppe (siehe Kapitel 1, Funktionen). Der Bezug zur Herkunftsregion, zur Residenzregion und zur eigenen regional- segmentären Diasporagruppe ist sowohl auf persönlicher als

auch auf gesellschaftlicher Ebene gegeben. In Europa hat sich definitiv eine kurdische Diaspora konstituiert und etabliert. Da in ihr Migranten aus verschiedenen Staaten und Regionen mit unterschiedlichen Dialekten, Religionen und Traditionen aufeinandertreffen, und da diese Migranten zusätzlich zumindest institutionell durch spezifische Vorgaben der einzelnen Residenzländer geprägt werden, ist sie in ihrer Zusammensetzung ein facettenreiches und nuanciertes Gebilde. Die Zuordnung einzelner Migranten zur Diaspora ist aus mehreren Gründen jedoch nicht ohne weiteres möglich. Zum einen wird der Diasporagedanke und sein Bezugsrahmen nicht immer befürwortet, zum anderen spielt die individuelle Aufenthaltsdauer im Rahmen der weiter anhaltenden Zuwanderung eine Rolle und im übrigen sind auch die teilweise unklaren Außengrenzen der die Diaspora konstituierenden ethnischen Gruppe ein Faktor, den es zu berücksichtigen gilt. Im folgenden Kapitel wird daher die Innenperspektive von Kurdischsein betrachtet und im Detail dargestellt.

4 Lokalisieren ethnischer Grenzen

Im Rahmen der Diskussion eines Vortrages, in dem ich unter anderem die Frage »Wer ist kurdisch?« behandelte, äußerte sich ein ungehaltener Zuhörer:

Ich verstehe die Diskussion nicht. Kurde ist, wessen Vater Kurde ist.

Dieser Einwurf spiegelt eine tradierte Haltung wider. Sie geht von einer Gruppe mit klaren Außengrenzen aus, wie sie vermutlich zu keiner Zeit und an keinem Ort bestanden hat. Sie beschränkt sich auf den Aspekt der patrilinearen Weitergabe unverrückbarer, von Zeit und Raum unabhängiger Eigenschaften, welcher Gestalt auch immer. Sie korrespondiert mit dem gemeinhin als essentialistisch oder primordialistisch bezeichneten, von mir in Kapitel 1 als substantial beschriebenen Ansatz in der Debatte um Ethnizität. Sie zeigt nur ein einziges, wenn auch gängiges Detail der erheblichen Bandbreite möglicher Definitionen. Zudem ist sie in sich unlogisch, da sie, wie Behrendt (1993: 32) es ausdrückt, zu einem »unendlichen Regreß« bezüglich der Verifizierung des Kurdischseins der Vorfahren und Vorvorfahren führen würde, der zumindest in ernsthafter Weise nicht durchzuführen ist. Insgesamt vernachlässigt die genetische Herangehensweise besonders nachdrücklich die im ersten Kapitel beschriebene hybride Beschaffenheit von Ethnizität. Bevor die ethnische Identität *bekennender* Kurden betrachtet wird, erscheint es daher sinnvoll, eine bestimmte Ausprägung des Phänomens Hybridität am Beispiel kurdischer Ethnizität und ihres Umfeldes darzustellen.

Kontextuelle Identität

Ethnizität ist als eine Facette der sozialen Gesamtidentität zu verstehen. Sie ist eines von vielen, untereinander nicht klar abgrenzbaren Prinzipien, auf denen Zusammengehörigkeitsgefühl aufbauen kann. Auf die Frage: »Wer bist du?« gibt es viele mögliche Antworten. Sozialpsychologische Komponenten wie Persönlichkeitsstruktur und individuelles Selbstkonzept spielen in der Frage nach ethnischer Zugehörigkeit immer auch eine Rolle, im Rahmen dieser Arbeit können sie jedoch nicht detailliert behandelt werden. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß ethnische Gefühlsregungen abhängig vom Kontext ab- oder zunehmen, in Abhängig-

keit von unterschiedlichen Interessenlagen werden sie in unterschiedlicher Weise geäußert und sind vor diesem Hintergrund auch manipulierbar. Nicht zuletzt unterscheidet sich beim Individuum spontaner Ausdruck unter Umständen von wohlüberlegtem Statement.

Ethnische Grenzen sind grundsätzlich fluid, kleinere Gruppen verschmelzen mit größeren oder entstehen aus solchen. Ständig entstehen neue ethnische Gruppen, andere verschwinden; Individuen nutzen je nach momentaner Interessenlage die Möglichkeit, sich ethnische Identitäten zuzuschreiben oder nicht (Van den Berghe 1982: 18). Kollektive Identität ist eine zwar relativ stabile, aber niemals gänzlich fixierte Verbindung und Anordnung von Diskursen, zwischen denen kommunikative Interferenzen und Konfliktstrukturen bestehen; sie sind nie völlig kohärent und folgerichtig, wie es andere, in stärkerem Maße rein intellektuelle Strukturen anstreben (Tölölyan 1993: 201).

In Gesellschaften des Mittleren Ostens sind es eher verwandtschaftsbezogene Kollektive wie die Familie, der Stamm oder die Ethnie, die den Bezugsrahmen zum Konzept Identität darstellen, während in westlichen Gesellschaften eher das Individuum mit seinen persönlich prägenden Lebenserfahrungen im Zentrum des Konzepts steht. Für die heute überwiegend kurdisch besiedelte Herkunftsregion, aber, wie sich im Verlauf dieser Arbeit noch deutlicher zeigen wird, auch für die Diaspora, gibt es Beispiele für veränderliche Identitäten ganzer Gruppen. Die Frage der Türkisierung kurdischer Gruppen wurde in Kapitel 2 zur Geschichte bereits thematisiert, aber auch die Kurdisierung anderer Gruppen ist im Laufe der Geschichte zu beobachten. Yeziden und Juden konvertierten – zum Teil temporär – zu Christen oder Muslimen, um religiöser Verfolgung zu entgehen, Armenier im Dersimgebiet schlossen sich zaza-sprachigen Aleviten an, türkische Aleviten erklärten sich aus politischer Sympathie heraus zu Kurden. Die Nachfahren arabischer Stämme aus der Region Mardin wurden im Libanon kurdisiert (Ghadban 2000: 87f.). In Regionen, wo es häufig zu Konflikten zwischen Sunniten und Aleviten kommt, definieren die Menschen sich eher als Sunniten oder Aleviten denn als Kurden oder Türken (Bruinessen 1992: 46ff.). Auf individueller Basis konvertierten häufig jüdische oder christliche Frauen in interreligiösen Ehen und verstanden sich fortan in erster Linie als Kurdinnen. Ähnliches gilt für die vielen im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen verschleppter Frauen oder Kinder und für Individuen, die sich der Vertreibung oder Massenauswanderung entziehen wollten. Von solchen Prozessen Betroffenen oder deren Nachkommen die selbstgewählte Identität abzusprechen, ist nicht zu rechtfertigen.

Das zu Beginn dieses Kapitels festgehaltene Zitat zur Frage der Vorfahren erscheint in einem solchen Zusammenhang möglicherweise in einem anderen, weniger chauvinistischen Licht. So zitiert Jemal Nebez (1987: 16) einen in Dänemark lebenden Arbeiter mit den folgenden Worten, die zunächst an die zu Beginn des Kapitels wiedergegebene Äußerung erinnern:

Wenn jemandes Vater, Großvater und Urgroßvater Kurden waren, ist er doch auch Kurde.

Im nächsten Satz sagt der Mann jedoch:

Was es vor zwei- oder dreitausend Jahren gab oder nicht gab, weiß Gott alleine.

Diese Haltung bringt ein unideologisches, durchaus modernes Alltagsverständnis zum Ausdruck, sie geht von einem individuell als überschaubar empfundenen zeitlichen Raum aus, ohne dabei Anspruch auf historische Tiefe zu erheben und eine entsprechend weiterführende Abstammungslogik zu entwerfen. Lediglich das, was Nebez (1987: 15) daraus macht, ist als Bestandteil nationalistisch orientierter Strategien zu begreifen:

Kurden [...] sind der Meinung, daß die heutigen Kurden die Nachkommen derer sind, die früher auch Kurden waren.

Angesichts der historischen und politischen Rahmenbedingungen kann für die Herkunftsregion physischer Selbsterhaltungstrieb als Hauptmotiv für wechselnde ethnische Identität gewertet werden. Die Diasporasituation beinhaltet im Vergleich weitaus differenziertere Momente und zusätzliche Optionen im Sinne gebotener Auswahlmöglichkeiten, während sich gleichzeitig die äußere Bedrohung reduziert. Migranten bringen zunächst aus verschiedenen Staaten unterschiedliche Voraussetzungen in die Diaspora mit. Bereits in ihren Herkunftsländern verfügen sie in der Regel über eine Reihe von teilweise überlappenden Identitäten, die abhängig von der Situation stärker oder weniger betont wurden (Bruinessen 1992: 47). Dies gilt in besonderem Maße für die Türkei. Wenngleich es dort Regionen gibt, in denen kurdische Ethnizität evident ihren Platz einnimmt, kann doch im Vergleich zu anderen Herkunftsstaaten am wenigsten von einer kohärenten Struktur in historischen Prozessen kurdischer Identitätsfindung und -gestaltung die Rede sein. Ethnische Türken und Kurden aus der Türkei überlappen als Gruppen in besonders schicksalhafter Weise. Ihre ständige Interaktion – nicht zuletzt auch in Form zahlreicher transethnischer Familienkonstellationen – bewirkt Veränderung in der Konsistenz *beider* Gruppen. Die gemeinsamen Grenzabschnitte bewegen sich gezeitenhaft, häufig in Abhängigkeit von Konflikten. Für Menschen aus der Türkei bedeutet die von verschiedenen türkischen Re-

gierungen verordnete Verleugnung kurdischer Ethnizität und ihre weitgehende Gleichsetzung mit Separatismus und Terrorismus, bei gleichzeitig intensivster Auseinandersetzung miteinander, ein wichtiges Instrument für die jeweilige ethnische Abgrenzung. Eine große Zahl von Migranten, die in Schätzungen als kurdisch erfaßt werden, befinden sich aus verschiedenen Gründen nicht in der Lage, hier eindeutig beziehungsweise durchgängig Position zu beziehen. In dieser besonders fluiden Gruppe von Individuen mit kurdischen Vorfahren finden sich Menschen mit sehr unterschiedlichen Selbstkonzepten. Diese reichen von glühend türkisch-nationalistisch oder islamisch-fundamentalistisch über situationsbezogene, oft privatisierte ethnische Selbstzuordnung in kurdischen oder auch anderen Zusammenhängen bis hin zu Standpunkten, die in einer neuen globalen Gemeinschaft jegliche Art ethnischer Konzeptionen überwinden. In diesem Zusammenhang wird besonders deutlich, welche entscheidende Rolle diejenigen Gruppen spielen, mit denen sich jede Entität auseinandersetzen hat. Weiter oben habe ich sie im Rahmen der Ethnizitätsdebatte »als andersartig wahrgenommen« beschrieben. Sie sind es, die beim Definieren und »Patrouillieren« der Gruppengrenzen eine so bedeutende Rolle spielen.

Zu den Bedingungen der Ursprungsstaaten kommt das unterschiedliche Vorgehen der einzelnen Aufnahmeländer in der Art und Weise, wie sie die gesellschaftliche Eingliederung von Migranten betreiben. Den Betroffenen stehen auch hier jeweils unterschiedliche Identitäten optional zur Verfügung und werden ihnen von Staat zu Staat in unterschiedlicher Weise angeboten. In den Herkunftsländern sind Religion und Stammeszugehörigkeit traditionelle Optionen (vgl. Bruinessen 1989). Darüber hinaus verfügen Kurden dort beispielsweise zum großen Teil über nationale Staatsangehörigkeiten. Viele können sich damit allerdings nicht identifizieren, da das nationalstaatliche Denken Staatsangehörigkeit und Ethnizität vermischt, in der Türkei und Syrien nahezu gleichsetzt.²¹⁴ In den einzelnen Aufnahmeländern stellt die von vielen Kurden angestrebte Annahme der Staatsangehörigkeit eine mehr oder weniger große Hürde dar.²¹⁵ Durch kollektive Ausgrenzung werden ihnen teilweise gemeinsam

²¹⁴ Zum individuellen Selbstverständnis von Kurden aus der Türkei in der Bundesrepublik Deutschland siehe auch Klein 1988: 50f.

²¹⁵ Soysal (1994: 61 ff., 65f.) hat diesbezüglich unterschiedlichen Rahmenbedingungen einzelner europäischer Länder untersucht und verglichen. Sie kategorisiert beispielsweise Schweden und die Niederlande als korporatistisch (Definition aufgrund der kollektiven ethnischen Identität), Großbritannien und die Schweiz als liberal (Definition als Individuum), Deutschland und Frankreich als statisch (Definition gemischt). Als Alternative können Län-

mit anderen Zuwanderern unfreiwillig neue Identitätsoptionen aufgedrängt. Soysal (1994: 166) beschreibt, wie Migranten in Europa – selektiv oder gleichlaufend – kollektive Identitäten beispielsweise als Immigranten, als Türken, als Muslime, als Ausländer und als Europäer entwerfen, sich auf diese berufen und auf ihrer Basis politisch verhandeln.

Wie stark sich neben äußeren Rahmenbedingungen offenbar auch unterschiedliche persönlich/biographische und sozialpsychologische Faktoren auswirken können, zeigt ein Beispiel, welches Şenol (1992: 161) zitiert. Im Rahmen einer Kurzerhebung stieß sie innerhalb einer Kernfamilie auf vier Personen, die sich auf die Frage nach ihrer ethnischen Zugehörigkeit vollkommen unterschiedlich äußerten. Die Mutter definierte sich als Kurdin, der Vater als Türke, die Tochter als kurdische Alevitin und der Sohn als Kurde und Deutscher. Meine eigenen Beobachtungen bestätigen, daß dieses Beispiel, so befremdlich es erscheinen mag, keinesfalls eine Ausnahme darstellt. Ein Teil der im Rahmen dieser Untersuchung Befragten gab auch in anderen Zusammenhängen an, sich in ihrem ethnischen Bewußtsein – zumindest temporär – von den eigenen Geschwistern abzusetzen. Ihrer Ansicht nach führten geringfügig anders verlaufene Biographien zu solchen Unterschieden. Als Beispiele wurden der Zeitpunkt der Zuwanderung, die altersmäßige Reihenfolge, das Geschlecht oder bestimmte persönliche Erlebnisse genannt.

Unterschiede im Kontext können eine hohe Vielfalt aufweisen. Sowohl auf der kollektiven als auch auf der individuellen Ebene spielen der Raum, in dem man sich bewegt und das jeweilige Gegenüber mit seinem vermuteten ethnischen oder auch ideologischen Hintergrund jeweils eine wichtige Rolle. Abhängig von der jeweiligen Distanz zur Umgebung erfolgt unter Umständen extern und intern eine zunehmend kleinteilige ethnische Spezifizierung. Während außerhalb von Zusammenhängen, die kurdisches Verständnis möglicherweise tangieren, unter Umständen auf Optionen wie »Ausländer«, »Migranten« oder bestehende Staatsangehörigkeiten zurückgegriffen wird, kommt es innerhalb einer nicht genau definierten, von unterschiedlichen Potentialen durchdrungenen Großgruppe zu situationsgebundenen Abgrenzungen entlang nationaler, sprachlicher, religiöser, regionaler oder verwandtschaftlicher Linien. »Ein sunnitischer Zazasprecher ist ein Zaza, ein Kurde, ein sunnitischer Muslim, ein türkischer Staatsbürger« schreibt Bruinessen (1992: 47). Unter bestimmten

der mit universalistischem Anspruch wie Israel und die USA betrachtet werden. Siehe auch Hammar 1985.

Bedingungen ist er all dies vielleicht nicht oder etwas ganz anderes. Folgende Überlegungen entstammen meinen eigenen Feldaufzeichnungen:

Wer sind wir und wer sind die anderen? Zwischen der Identität als Zuschauer einer international ausgetragenen Fußballübertragung im Wohnzimmer in Rom oder als Zuhörer einer Kriegsberichterstattung im *gazino*²¹⁶ in London oder einer *çayhane*²¹⁷ in St. Gallen können im Gegensatz zu einer Beschneidungsfeier in Bottrop oder einem Fest zu Newroz in Wien Welten liegen. Jemand könnte in Dersim etwa zwischen *kirmancki* und *kirdaşki*²¹⁸ unterscheiden, während er in der Diaspora lediglich zwischen Kurden und dem Rest der Welt differenziert. Im Nordirak ist häufig die Rede von den Regionen Bahdinan und Soran, während in einer dortigen Kleinstadt vielleicht die Unterscheidung zwischen den Patrilineen der Paşa und der Sama Bedeutung hat. In Flüchtlingslagern der Türkei hieß es wiederum bezüglich aller kurdischen Flüchtlinge aus dem Irak *mirovêtmene*, »das sind unsere Leute«. Dies setzte sie von den türkischen Kurden der Region ab. In der Diaspora verläuft die Unterscheidung untereinander häufig nach Herkunftsstaaten: die türkischen Kurden, die syrischen Kurden usw. Der Kollege oder Kunde, die Mitschülerin oder Bekannte in Kopenhagen ist vielleicht der *Kurmanc*, der *Barzani* oder die *Ezdi*, gegenüber einer europäischen Öffentlichkeit aber herrscht in der Präsentation eher Einigkeit: *em Kurdin*, »Wir sind Kurden«. Ein Mann, der in Syrien geboren und im Libanon aufgewachsen ist, betrachtet sich unter Kurden als Kurde, seine finnische Ehefrau stellt ihn Europäern jedoch grundsätzlich als Araber vor, ohne daß ihn das zu stören scheint. Unterschiedliche Etikette werden von ein und derselben Person unter Umständen gezückt wie unterschiedliche Visitenkarten. In migrantenpolitischen Zusammenhängen erscheint kurdische Ethnizität unter Umständen nachrangig, im Auslandstourismus, als Nationalsportler oder als international agierende Sängerin kann es durchaus heißen: »Ich komme aus Deutschland, Holland oder Griechenland.«

Şenol (1992: 94) zitiert eine Mutter:

Unsere Kinder sind zu Hause Kurden, auf der Straße Türken und in der Schule Deutsche.

Für die Kurden in Israel, deren Einwanderung sich zwischen 1920 und 1950 vollzog, ist die kurdische Identität der israelischen weitgehend untergeordnet. Für Jugendliche beschränkt sie sich praktisch auf die Grenzen des ethnischen Wohnviertels. Eine als Kind zugewanderte Frau erklärte mir:

Ich bin Kurdin, aber wenn du als Ausländerin mich fragst, dann antworte ich dir natürlich in der Reihenfolge: »Israelin, Jüdin, Kurdin.« (Ammann 1991: 15).

²¹⁶ Dem Italienischen entlehnt, auch im Arabischen verwendeter Begriff für ein größeres Lokal, in dem häufig Kartenspiel angeboten wird.

²¹⁷ Türkisch: Teehaus.

²¹⁸ Zazaki und Kurmanci.

Ein typisches Beispiel für Kontextabhängigkeit schilderte mir eine junge, in Deutschland geborene Frau, mit der ich auf einer Hochzeit ins Gespräch kam:

Also auf der Hochzeit von dieser Kollegin habe ich kurzerhand gesagt, daß ich Kurdin bin, weil ich weiß, daß beide Familien Wert darauf legen. Irgendwie stimmt es ja auch. Ich habe im Prinzip auch keine Probleme damit, aber ich bin eben eher als Alevitin erzogen und spreche außerdem nur Zaza, kein Kurmancî. Ich habe die Diskussionen einfach satt. Die Kurden sind sauer, wenn ich nicht immer und ausschließlich sage: »Ich bin Kurdin«, möglichst auch noch ohne den Zusatz »aus der Türkei.« Die Aleviten wollen, daß ich Alevitin sage und manche meinen, Zaza sei noch mal etwas anderes. Abgesehen von normalen Türken, die mich sofort in die PKK-Ecke stellen, wenn ich sage: »Ich bin Kurdin.« Die meisten Deutschen wissen sowieso nicht Bescheid.

Wie hier im letzten Satz angedeutet, kann der Informationsgrad des Gegenübers eine Rolle spielen. Häufig ist er von tagespolitischen Geschehnissen und der entsprechenden Presseberichterstattung bestimmt; für die davon abhängige temporäre Grundstimmung sind gerade potentielle Kurden besonders sensibilisiert. Noch in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts war einer der Gründe, warum viele türkische Kurden sich als Türken vorstellten, mangelnde Kenntnis der Kurdenfrage in der Öffentlichkeit.²¹⁹ Zu Zeiten entsprechend negativer Schlagzeilen in europäischen Medien bewegen sich ethnische Grenzen in erheblichem Maße. Ein Teil der Kurden stellt sich Außenstehenden allerdings konsequent mit der Aussage vor, sie kämen aus Süd-, Nord- oder Ostkurdistan. Auch in kurdischen oder Kurden nahestehenden Publikationen sind diese Begrifflichkeiten weit verbreitet. Das Hintergrundwissen der jeweiligen Adressaten ist damit häufig überfordert; gewöhnlich können sie nicht verstehen, daß damit kurdische Siedlungsgebiete im Irak, in der Türkei und im Iran gemeint sind. Diese Vorgehensweise illustriert, daß ein Teil der bewußten Kurden nicht mehr bereit ist, auf den Kontext von Informationsstand und öffentlicher Wahrnehmung – sei sie positiv oder negativ – einzugehen.

Veränderung ethnischer Identität kann sich lang- und kurzfristig vollziehen, sie betrifft Gruppen und Individuen gleichermaßen, zum einen spielt sie sich häufig analog zum Grad der jeweiligen Bedrohung zwischen miteinander konkurrierenden, möglicherweise in Teilen überlappenden Ethnien ab, zum anderen geschieht sie zwischen übergreifenden Gruppen und unterschiedlich begründeten Untergruppen, die möglicher-

²¹⁹ Vgl. Kapitel 5, Fremdwahrnehmung. Danforth beschreibt in seinem 1995 erschienen Buch zur mazedonischen Frage, daß viele Zuwanderer sich auch aus diesem Grund in privatem Kontext als »Mazedonier«, in offiziellen Zusammenhängen jedoch als »Jugoslawen«, »Bulgaren« oder »Griechen« bezeichnen.

weise ebenfalls in Konkurrenz zueinander stehen. So verstehen beispielsweise Zazasprachige sich zum Teil als kurdische, zum Teil als alevitische und zum Teil als türkische Untergruppe.

Neben bewußter Vermeidung oder Inkaufnahme von ausgrenzenden Reaktionen spielt bei der eigenen Identifizierung auch der Grad an Erklärungsbereitschaft eine Rolle. Auf einer anderen Ebene und in Wechselbeziehung besteht ein Muster bezüglich der Distanz. Je vertrauter die jeweilige Umgebung wahrgenommen wird, desto detaillierter werden die Angaben, je ferner sie erlebt wird, desto undifferenzierter werden sie.

Kurdische Identitätsvarianten entwickeln sich in der Diaspora ebenso wie in der Herkunftsregion auf der Grundlage einiger objektiver und subjektiver Faktoren, weitgehend im Zusammenhang mit verschiedenen Interaktionsprozessen; dies gilt für Gruppen wie auch für Individuen. Migrationserfahrungen und das gemeinsame Leben in der Diaspora ergeben zwangsläufig Interaktion mit neuen Individuen und Gruppen als Gegenüber. Der einzelne interagiert demnach mit Mitgliedern verschiedener Gruppen, auch solchen, zu denen er sich selbst, in verschiedenen Räumen in unterschiedlichem Maße, zugehörig fühlt.

Wann welche Register gezogen werden, kann abhängig sein von Faktoren wie Geschlecht, Alter, Familiendynamik, sozialer Schicht, allgemeinen Lebensumständen und Bedingungen im Herkunfts- und Zielland, kulturellem Kontext, dem Verhältnis zum Gegenüber, religiöser, politischer oder anderer ideologischer Überzeugung und nicht zuletzt persönlicher Lebensphase und momentanem persönlichem Befinden.

Der dieser Arbeit zugrundeliegende theoretische Ansatz wäre in Frage gestellt, würde ich behaupten, daß kontextuelle Identität im Rahmen der untersuchten Stichprobe trotz des Prinzips der Selbstzuschreibung überhaupt keine Rolle spielte. Abhängigkeit vom Kontext ist, wie bereits mehrfach angesprochen, eine Ausprägung des insgesamt hybriden Charakters von Ethnizität. Dessen Implikationen bemühe ich mich immer wieder zu berücksichtigen, um den Begriff anwendbar zu erhalten. Der Versuch, in dieser Arbeit annähernd abgrenzbare, soziale Grundeinheiten aufzustellen beziehungsweise zu erhalten, weist somit dieselbe Problematik auf, wie die Vorstellung der zugrundeliegenden theoretischen Konzepte sie ergeben hat.

Selbstzuschreibung

Das in dieser Arbeit untersuchte Sample umfaßt bekennende Kurden, also Menschen, die sich in der Diaspora selbst primär und explizit als kurdisch betrachten und bezeichnen. Durch indirekte Nachfragen zu zwei verschiedenen Zeitpunkten wurde dies sichergestellt.²²⁰ Angesichts des im Vorfeld erläuterten Phänomens kontextueller Identität und seiner besonderen Bedeutung in kurdischen Zusammenhängen soll im folgenden auch deutlich gemacht werden, wie sich diese Gruppe konkret von anderen abhebt.

Auf die Frage: »Wer ist kurdisch?« versuchte kaum einer der Respondenten mit gemeinsamen Merkmalen – realer oder konstruierter Art – zu argumentieren. Vom Grundsatz her antworteten fast alle und bei beiden Interviews das gleiche. Mit den Worten der Respondentin Dilan Topal:

Ein Kurde ist, wer sich als Kurde fühlt.

Von mir weiter oben als Symbole bezeichnete Merkmale wurden zwar immer wieder benannt, mit Ausnahme von Sprache wurde ihnen gegenüber der ethnischen Selbstzuschreibung zunächst jedoch keine zentrale Funktion eingeräumt. So sagte zum Beispiel Zîn Sagheb:

Natürlich sind die äußerlichen Dinge wie die Tracht, Fahne, Sprache usw. wichtig, aber nicht jeder, der so ein Zeichen hat, ist für mich automatisch ein Kurde.

Häufig wurden eher abstrakte Begriffe gewählt. Rîbar Sezgin, aus der Türkei stammend, erklärte 1991, als sich nach der Niederschlagung eines Aufstandes Hunderttausende Kurden auf der Flucht aus dem Irak befanden:

Jetzt im Moment bedeutet das Wort Kurde wieder Schmerz, Unterdrückung, Tod, Bomben, Völkermord, chemische Waffen.

Sefîn Amin, der aus dem Irak stammt, erklärte seine Sicht folgendermaßen:

Ich bin sicher, Kurdistan oder Kurdischsein bedeutet verschiedene Dinge für verschiedene Leute.

²²⁰ Gemeint ist die im Rahmen der Interviews gestellte Frage: »Was ist dir am wichtigsten, deine Nationalität, Staatsangehörigkeit, Religion, politische Überzeugung, Sprache oder etwas anderes?« (siehe Anhang A, insbesondere zur Verwendung des Begriffs »Nationalität«). Wahlbeck (1997) ging bei seiner Arbeit in ähnlicher Weise vor und überprüfte sein Sample mittels der Frage »Als was würden Sie sich jemandem gegenüber vorstellen?« Dabei wandte er ein Multiple-Choice-Verfahren an und stellte die folgenden Möglichkeiten zur Auswahl: Kurdisch, ursprüngliche Staatsangehörigkeit, neue Staatsangehörigkeit.

Bei der zweiten, zehn Jahre nach der ersten erfolgten Gesprächsrunde wurde die ethnische Selbstzuschreibung als wichtigstes Kriterium tendenziell kürzer und dezidierter zum Ausdruck gebracht. Dies hängt offensichtlich mit dem zwischenzeitlich verlängerten Aufenthaltszeitraum der Befragten in Europa zusammen. Im übrigen korreliert sie mit der Position, die kurdische Organisationen häufig vertreten.²²¹ Die Auseinandersetzung mit den Mehrheitsgesellschaften und anderen Gruppen sowie mit Kurden unterschiedlicher geographischer und sozialer Herkunft und nicht zuletzt die Lebensrealität und Entwicklung ethnischer Selbstwahrnehmung der eigenen, in Europa sozialisierten Kinder hatten den Blickwinkel erweitert.

Als eine grundsätzliche Definition von Ethnizität kann das zum Ausdruck gebrachte Verständnis jedoch nur eingeschränkt gewertet werden. Im Zusammenhang mit ihren Aussagen oder auf Nachfrage vereinnahmten einige Respondenten nämlich auch Individuen oder Gruppen, die sich selbst nicht oder nicht primär als Kurden verstehen. Sinûr Talal, ein älterer aus dem Irak stammender Mann, sprach zum Beispiel mehreren Gruppen eine kurdische Identität zu, die diese selbst gar nicht artikulierten:

In Algerien gibt es Kurden, aber die wissen das gar nicht; historisch ist das belegbar, sie sind Überreste der Armee Salahhadins. Dschumblat²²² selbst hat in einem Gespräch mit Barzani gesagt, die Drusen im Libanon stammen von Kurden ab.²²³ [...] Die Armenier waren früher auch Kurden. [...] Die Kurden in Israel sind nicht kurdisch; ich möchte erst mal sehen, was die für uns tun.

Auch Roj Mohammed, ebenfalls aus dem Irak stammend, vereinnahmte einen Großteil der benachbarten Minderheiten:

Also ich glaube in Kurdistan lebt ein Volk seit achttausend Jahren. Sie sind Kurden, weil es hier früher überhaupt keine Türken oder Araber gegeben hat. Viele Religionen sind nach Kurdistan gekommen, verschiedene Dialekte oder Sprachen, aber vom Blut, von den Gewohnheiten dieses Volkes sind sie alle Kurden, egal was sie sagen, Yeziden, Assyrer, Juden oder was noch.

Ethnische Inanspruchnahme, wie sie häufig zu beobachten ist, läßt sich deutlich machen am Beispiel Berlin: Kurdische und alevitische

²²¹ Zur Überlieferung dieses Ansatzes siehe Behrendt 1993: 36.

²²² Walid Dschumblat, libanesischer Drusenführer.

²²³ Tatsächlich handelt es sich bei dem Familiennamen Dschumblat um die arabisierte Form von Djân-phoulâd oder Jan-Polad. Mit dem Namensgeber und seiner Familie befaßt sich ein Kapitel der Sheref-Nameh (Saraf-ad-Din Bidlisi 1969, Band 2: 66–77; siehe auch Vanly 1992b: 164). Als die Nachfahren des Djân-phoulâd 1630 in den Libanon zogen, lebten dort allerdings schon Drusen, sie wurden im Libanongebirge bereits im zwölften Jahrhundert beschrieben (Vaux 1927: 1123).

Organisationen²²⁴ nehmen von den rund einhundertvierzigtausend türkischen Staatsbürgern jeweils fünfzig- bis sechzigtausend und mehr für die von ihnen vertretende Ethnie in Anspruch, ohne dabei auf bestehende Überlappungen einzugehen. Ein Teil der geschätzten zehntausend Zaza-sprecher in Berlin versteht sich ebenfalls als ethnische Gruppe. Hinzu kommen noch mehrere tausend aus der Türkei stammende Assyrer und Syriani, Armenier, Pontos-Griechen und Juden (Greve & Cinar 1997: 23 f.). Einer solchen Sichtweise folgend dürfte es in der deutschen Hauptstadt höchstens einige tausend sunnitische Türken geben. Der Realität entspricht dies nicht. Das Beispiel zeigt auch, daß die Nichtakzeptanz eines Gesamtsystems, welches sich aus verschiedenen Loyalitäten konstituiert, kein spezifisch kurdisches Problem ist.

Viele in der Stichprobe getätigte Aussagen dokumentieren, daß zwischen »sich als kurdisch betrachten« und »sich als kurdisch bezeichnen« kontextuelle Unterschiede bestehen können. Als Grund hierfür wurden überwiegend die Auswirkungen jahrzehntelanger Assimilationspolitik in der Türkei genannt, erweitert um die über Generationen entstandene Eigendynamik, die vor der Diaspora keinesfalls haltmacht. Azad Kemal, als junger Mann aus der Türkei zugewandert, schilderte das folgendermaßen:

Es gibt ja in der Türkei genügend Kurden, die sagen: »Wir sind keine Kurden.« Das ist nicht unbedingt ihre Schuld, jahrelang wurden sie unterdrückt. Zu Hause sprechen viele kurdisch, aber nach außen sagen sie: »Wir sind Türken.« Ich kenne auch aus meiner Arbeit viele Jugendliche, von denen ich weiß, daß sie Kurden sind, ohne daß sie es außerhalb der Familie sagen. Das kann man ja an der Aussprache des Türkischen hören – und sie erzählen mir, daß sie aus Istanbul sind. Wenn ich dann weiter frage, kommt häufig heraus, daß sie sich schon als Kurden verstehen.

Überlieferte Ängste und Minderwertigkeitsgefühle wurden als berechtigt beziehungsweise nachvollziehbar zugestanden – und zwar nicht nur von Respondenten, die selbst aus der Türkei stammen. Sefin Amin, ursprünglich aus dem Irak, hatte sich in der Türkei ein eigenes Bild machen können und äußerte dazu:

Das türkische Regime ist faschistisch, so unterdrückerisch, man hat keine Chance. Ich war da, ich habe gesehen wie das ist. Ich bin dort in der Türkei gewesen, ich habe Kurden getroffen und bin mit ihnen gereist. Wir haben zusammen kurdisch gesprochen und Leute wollten uns der Armee übergeben, auf mich sind sie richtig losgegangen. Ich war in Istanbul, ohne jemand zu kennen. Ich ging in so ein *çayhane*, und wir haben uns angeguckt und angefangen zu reden, auf türkisch und dann haben sie erzählt, daß sie Kurden sind. Sie waren sechs Leute und sie kamen direkt von der Grenze zu Irak, um in Istanbul Arbeit zu finden. Das muß so um 1980 gewesen sein, jedenfalls nach dem Militärcoup. Einer von ihnen sprach sogar sehr gut

²²⁴ Zum Beispiel die Kurdische Gemeinde und das Kulturzentrum Anatolischer Aleviten.

Sorani, weil er mal in Kirkuk gearbeitet hat. Wir sind mit dem Bus irgendwo hingefahren, ich weiß nicht mehr wohin, jedenfalls haben wir kurdisch gesprochen und die Leute im Bus wurden ganz unruhig. Sie gaben uns kein Wasser und fingen an, uns verbal zu bedrohen. Meine Freunde waren sehr ängstlich. Sie konnten alle kurdisch sprechen, aber sie hatten Angst. Verständlicherweise. Sie waren unwahrscheinlich nett zu mir, sie haben mich eingeladen und mir immer versucht zu erklären, wie leid es ihnen täte, daß sie nicht offen reden könnten.

Andere Respondenten, die die Verhältnisse in der Türkei nur vom Hörensagen kannten, äußerten in ähnlicher Weise Verständnis für derartiges Verhalten.

Negative Wahrnehmung von Kurden durch eine europäische, im Gegensatz zu einer türkischen, iranischen oder arabischen Öffentlichkeit im Residenzland, nahm niemand innerhalb des Samples als Grund für Diskrepanzen zwischen Selbstverständnis und Selbstdarstellung in Anspruch – weder für sich selbst noch für andere. Durch die Migration bedingter gesellschaftlicher Wandel wurde hingegen häufiger thematisiert. Dürhat Sadik, aus Syrien eingewandert, gab an, kurdische und europäische Lebensweise nicht ohne weiteres in Einklang bringen zu können:

In vielen Familien ist es doch so: Die Eltern verstehen sich als Kurden, die Kinder sind hier geboren. Sie sind zwar auch Kurden, aber wenn sie hier aufgewachsen sind, dann sind sie vielleicht für meinen Geschmack – ich weiß nicht was – moderne, zu moderne Kurden.

Auch Sêv Tunc, in Europa aufgewachsen, sprach den Wandel an, der sich über den Generationswechsel ergibt:

Bei einem Kind der zweiten Generation würde ich sagen, seine Eltern sind Kurden, mehr nicht.

Abweichend, auf jeden Fall aber über die grundsätzliche Aussage zur Frage: »Wer ist kurdisch?« hinausgehend, wurden spontan oder auf Nachfrage²²⁵ häufig Bedingungen formuliert. Diese Bedingungen stellten teilweise paradoxe Ergänzungen zum Ausgangspunkt, nämlich der individuellen Selbsteinschätzung als Zugehörigkeitskriterium dar, ohne daß den Respondenten dies bewußt wurde. Am häufigsten wurde das Beherrschen der kurdischen Sprache behandelt – erwartungsgemäß von Respondenten,

²²⁵ Die zugrundeliegende Frage lautete: »Was muß jemand alles erfüllen, tun oder sagen, um von Dir als ein Kurde/eine Kurdin anerkannt zu werden?« Nur ein Teil der Respondenten beantwortete die Frage in dem Sinn, wie sie gestellt wurde, nämlich ob über die ethnische Selbstzuordnung hinaus eine Bedingung, im Sinne einer *Conditio sine qua non* bestünde. Eine solche Festlegung wurde vermieden und meist wurden auch auf Nachfrage lediglich allgemeine Erwartungen an Kurden formuliert.

die ihrerseits die kurdische Sprache selbst beherrschten und mit großem Selbstverständnis auch benutzten. Dazu gehörten nahezu alle Respondenten, die nicht aus der Türkei stammen, auch wenn sie zuvor für die spezielle Situation in der Türkei durchaus Verständnis geäußert hatten. Qualifizierende Begriffe wie »gute Kurden« oder »richtige Kurden« gerieten ins Spiel. Siyamend Yılmaz aus der Türkei und Sefin Amin aus dem Irak äußerten solche Anschauungen:

Ein richtiger Kurde muß für mich schon Kurdisch können.

Ich denke, gewisse Pflichten haben die Kurden schon. Wenn man Mitglied in einem Club sein will, muß man auch Gebühren bezahlen oder zumindest an Aktivitäten teilnehmen.

Dûrhat Sadik aus Syrien meinte zunächst:

Also, ein Kurde aus der Türkei, der kein Kurdisch kann, da würde ich sagen, daß das an den Verhältnissen liegt. Deswegen ist er trotzdem ein Kurde.

Im nächsten Satz sagte er:

Ich meine, wenn man sagt: »Ich bin Kurde.«, dann muß man wenigstens ein bißchen verstehen. Wenn er nicht dazu gekommen ist, das zu lernen, dann kann er das später doch nachholen.

Auch Mahabad Taufiq vertrat diese Forderung:

Die Sprache muß sein, wenigstens ein bißchen, damit man sich erkennen kann.

An zweiter Stelle nach »Sprache« wurden Begriffe wie »politisches Engagement«, »Kampf«, »Einsatz« (für die Kurden, die kurdische Sache oder Kurdistan) zu Bedingungen gemacht oder als zusätzliche Erwartungen genannt.

Ein bißchen Engagement erwarte ich schon von einem Kurden (Roj Mohammed).

Wenn jemand studiert hat, gebildet ist, aber sich nicht engagiert, dann ist er für mich kein Kurde, auch wenn er Kurdisch spricht und sagt: »Ich bin Kurde.« (Heval Arslan).

Zîrek Mahinpour kontemplierte den Umkehrschluß:

Es gibt viele Nichtkurden, die sich der kurdischen Bewegung anschlossen. Sie versuchten, sich als Kurden zu beweisen, indem sie unglaublich engagiert waren. Sie waren bereit zu opfern, was immer sie zur Verfügung hatten. [...] Ich kenne jede Menge Schweden und andere Europäer, die wesentlich aktiver in der Bewegung sind als einige Kurden, die hier leben. [...] Natürlich sind sie keine Kurden, aber sie gehören zu unserer Bewegung, und das bewerte ich natürlich positiv.

In dieses Muster passen die Äußerungen mehrerer Respondenten, die zum Ausdruck brachten, jemand, der sich als Kurde bezeichnen wolle, dürfe nicht mit der politischen Gegenseite zusammengearbeitet haben. Sie

widersprechen damit unbewußt dem formulierten Anspruch auf Selbstzuschreibung. Zîn Sagheb erklärte:

Bei uns im iranischen Teil Kurdistans gab es viele, die unsere Tracht trugen und trotzdem *caş*²²⁶ waren und mit der Geheimpolizei und damit gegen uns arbeiteten. Die sind für mich keine Kurden.

Sinûr Talal und Roj Mohammed aus dem Irak äußerten sich dazu in ähnlicher Weise:

Sein Kurdischsein nicht verkaufen, das Kurdentum keinem Feind überlassen, alles Nützliche für sein unterdrücktes Volk tun.

Wer sich selbst als Kurde fühlt, darf dort in den Herkunftsstaaten nicht mit der Regierung zusammenarbeiten.

Einzelne Respondenten erkannten und analysierten aber auch bestehende Widersprüche zwischen Anspruch und Realität. Zîrek Mahinpour drückte das so aus:

Ich stimme nicht mit den kurdischen Freunden überein, die versuchen, das kurdische Gebiet mehr und mehr auszuweiten, indem sie Leute zu Kurden erklären, die sich nicht wirklich als Kurden fühlen. Auf der anderen Seite reden sie von »guten Kurden« und »schlechten Kurden«.

Ethnische Grenzziehung erfolgte im Rahmen der Stichprobe nominal auf der Basis der Selbstzuschreibung von Individuen. Diesen Ansatz bezogen die Respondenten auf ihre eigene Gruppe und auf andere Gruppen. In der Praxis wurden jedoch Widersprüche zwischen Anspruch und Wirklichkeit deutlich. Inhaltlich zeugen diese von dem Wunsch, einerseits zur Stärkung der eigenen Gruppe – auch mit Mitteln der ungerechtfertigt erscheinenden Vereinnahmung – einen möglichst großen Gruppenumfang zu konstruieren, andererseits aber in Verbindung mit der Formulierung von Zugehörigkeitsbedingungen eine gewisse Exklusivität zu wahren.

Im Zusammenhang mit allen Fragen zur Definition der eigenen Gruppe wurden über die Grundlage der Selbstzuschreibung hinaus Antworten generell mit einem gesamtkurdischen Ansatz formuliert. Auch wenn unterschiedliche Voraussetzungen in unterschiedlichen Staatswesen reflektiert wurden und vordergründige Selbstverständlichkeiten kritisch hinterfragt wurden, entsprach dies einem Phänomen, welches im folgenden betrachtet werden soll.

²²⁶ Kurdisch: Eselsföhlen; im Irak und Iran übliche Bezeichnung für Angehörige kurdischer Einheiten der jeweiligen Nationalarmee oder Kollaborateure.

Instinktives Erkennen

Ausgeprägte kulturelle Beharrungstendenzen schreibt Wolfgang Rudolph (1959: 151) den Kurden zu. Stark konservativ bestimmter Behauptungswille und nicht selten eine bewußt-ethnozentristische Art drücken aus seiner Sicht nicht nur einen Anspruch aus, sondern wurzeln auch in realen Gegebenheiten, die sich in beobachtbaren Symptomen manifestieren. William Eagleton, ein US-Diplomat und ausgewiesener Kurdenkenner, schrieb seinerzeit, daß Personen, die in oder in der Nähe von Kurdistan leben, gewöhnlich glauben, sie könnten einen Kurden von einem Araber, einem Aseri-Türken, einem Armenier oder einem Perser unterscheiden, selbst wenn der Kurde nicht seine Tracht trüge (Eagleton 1963: 2).

Der Glaube, aufgrund der Abstammung von gemeinsamen Vorfahren einer bestimmten ethnischen Gruppe anzugehören, impliziert auch den Glauben, daß man mit anderen Angehörigen dieser Gruppe in einem gewissen Ausmaß genetisches Material teilt. Dies führt häufig zu der Annahme, daß ein bestimmtes äußeres Erscheinungsbild diese Gruppe kennzeichnet (Waters 1990: 75). Dies mag in überschaubaren, endogamen Gruppen, möglicherweise auch in bestimmten anderen Fällen zutreffen. In ethnisch gemischt besiedelten Gebieten, die zudem über einen langen Zeitraum von kriegerischen Auseinandersetzungen betroffen waren oder sind und somit Begleiterscheinungen wie Vergewaltigungen, Frauenraub und Entführungen ausgesetzt sind, ist die beschriebene Annahme bereits äußerst fraglich. Migrieren Teile von Gruppen aus solchen Gebieten darüberhinaus in eine neue Umgebung und erfahren dadurch Veränderungen in ihren Lebensumständen, ihrem Selbstverständnis und ihrem sozialen Verhalten, die sich auf das äußere Erscheinungsbild auswirken können, ist die Annahme bezogen auf diese Migranten falsch.

Unter Hinweis auf entsprechende Photographien weist bereits Minorsky darauf hin, daß jeder Gedanke daran, einen einheitlichen kurdischen Typ zu finden, illusorisch sei (Minorsky 1927a: 1231 f.). Selbst Mehrdad Izady (1992: 73), ein im national vereinnahmenden Sinne sonst sehr offensiver Autor, weist darauf hin, daß Kurden allein aufgrund physischer Charakteristika von ihren Nachbarvölkern nicht zu unterscheiden seien. Es gäbe kein einheitliches kurdisches Erscheinungsbild und alle potentiell kurdischen äußeren Merkmale seien auch bei anderen Völkern der Region zu beobachten.

Vergleiche zwischen Kurden und anderen Ethnien werden in den Herkunftsländern immer wieder politisch instrumentalisiert. Die Absurdität der Bemühungen um Klassifizierungen wird in diesen Zusammenhängen

besonders deutlich. So schickte der syrische Politiker Hilal unter Zuhilfenahme nationalsozialistischer Terminologie seinem in Kapitel 3 unter der Überschrift »Fluchtwanderung« bereits dargestellten Zwölfpunkteprogramm »zur Lösung des Kurdenproblems« voraus, daß Kurden sich in psychologischer, physischer und anthropologischer Weise von Arabern vollkommen unterscheiden (Vanly 1992b: 155), während in der Türkei als wissenschaftlich geltende Untersuchungen kursieren, die in erster Linie aus linguistischer Perspektive die gemeinsamen Wurzeln von Türken und Kurden zu belegen suchen.

Wie die meisten ethnischen Gruppen weisen auch Kurden rein äußerlich große Unterschiede auf. Es gibt keinen Stereotyp, vielmehr gibt es ein Konglomerat verschiedener Merkmale (Nikitine 1956: 20; Meiselas 1997: 373 f.; Izady 1992: 73 f.). Neben relativ dunkelhäutigen Kurden mit dunklen Haaren und Augen, die insgesamt überwiegen, gibt es etliche denkbare Erscheinungsbilder bis hin zu rothaarigen und blonden und blau- oder grünäugige Kurden.

Ein Aufeinandertreffen von zwei Kurden in der Diaspora kann sich – da offensichtliche Erkennungsmerkmale nicht vorliegen – abspielen wie das folgende, welches ich 1988 beobachten konnte:

Mohammed, neunundzwanzig Jahre alt, Asylbewerber, und Ali, achtzehn Jahre alt, in London aufgewachsen, treffen sich erstmalig bei gemeinsamen Bekannten unterschiedlicher Herkunft zum Renovieren einer Wohnung. Sie sprechen englisch miteinander. Es spielt sich folgender Dialog ab:

Mohammed: »Bist du aus der Türkei?«

Ali: »Ja.«

Mohammed: »Also bist du Türke?«

Ali: »Wieso? Es gibt doch noch andere Leute außer Türken in der Türkei. Woher kommst du denn?«

Mohammed: »Ich bin aus dem Irak.«

Ali: »Aha, Araber.«

Mohammed: »Nein, ich bin kein Araber. Woher kommst du denn in der Türkei?«

Ali: »Aus Istanbul.«

Mohammed: »Ach so.«

Ali: »Aber meine Eltern kommen aus dem Osten, aus Erzurum.«

Mohammed: »Also bist du Kurde.«

Ali: »Ja, ja.«

Mohammed: »Siehst du, ich bin auch Kurde, sprichst du denn kurdisch?«

Ali: »Nein, leider nicht, aber meine Eltern können es sprechen.«

In der Literatur wird ab und zu ein Phänomen erwähnt, demzufolge Angehörige einer phänotypisch unspezifischen ethnischen Gruppe einander in »fremder« Umgebung ohne stichhaltige Anhaltspunkte wie Sprache, Tracht oder ähnlichem erkennen können (Waters 1990: 78 f.). Es gilt

als besonderer Aspekt der Diaspora, da sich solche kulturellen Anhaltspunkte in multiethnischen Gesellschaften häufig vollständig verflüchtigen und das Phänomen dadurch um so unerklärlicher erscheinen lassen.²²⁷ Gleichzeitig scheint dieses Einandererkennen gerade für Menschen, die in der Diaspora leben, hohen symbolischen Stellenwert zu besitzen. Dadurch verdeutlicht es besonders anschaulich den häufig vollkommen immateriellen Charakter von Kriterien der ethnischen Selbstkonzeption.

Die Frage nach der Möglichkeit eines spontanen Erkennens, ohne daß offensichtliche Merkmale wie etwa der Gebrauch der kurdischen Sprache als Hilfsmittel zur Verfügung stehen, war in meiner Untersuchung ursprünglich nicht vorgesehen. Sie erschien mir zu sehr vorbelastet durch den historischen Umgang mit phänotypischen, sogenannten »rassischen« Merkmalen und tabuisiert durch die insbesondere in den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts entstandene Kritik an primordialistischen Sichtweisen (vgl. Van den Berghe 1982: 17). Ich nahm sie dann dennoch in meinen Fragenkatalog auf, nachdem bereits in der Vorphase, insbesondere türkischkurdische Respondenten diesen Aspekt besonders im Zusammenhang mit Fragen zu ethnischen Kontakten und ethnischen Merkmalen von sich aus häufig ansprachen, ohne dabei Überlegenheitsansprüche irgendwelcher Art zu erheben. Auf Nachfrage wurde die Fähigkeit dieses spontanen Erkennens jedoch meist eingeschränkt auf die nähere, vertraute Umgebung.

Man kann auch sehen, ob jemand Kurde ist. Am Gesicht und an der Art zu sprechen, am Gang merkt man es. Bei Kurden aus der Türkei und aus Syrien kann ich das sehen, aus Irak und Iran kenne ich nicht so viele (Havîn Mansour).

Kurden sehen anders aus als andere. Die aus Iran und Irak sehen aus wie Araber, aber bei denen aus der Türkei kann ich sofort sagen, wer ein Kurde ist und wer nicht (Siyamend Yılmaz).

Ich merke gleich, wer in einer Gruppe aus der Türkei ein Kurde ist. Die Kurden haben für mich ein ganz anderes Gefühl, Wärme, eine ganz andere Menschlichkeit, eine andere Kultur, das ist eine Gefühlssache. [...] Bei Irakern könnte ich es nicht sagen, ob sie Araber oder Kurden sind, glaube ich. Es gibt arabische Kurden, und da sehe ich keinen Unterschied (Hêlîn Îpek).

Aber auch grenzübergreifend scheint das Phänomen zu funktionieren, wenn entsprechender Umgang besteht. Selbst in einer Diskussion meiner Erfahrungen mit kurdischen Wissenschaftlern äußerte einer von ihnen, der selbst aus dem Iran stammt:

²²⁷ Das Phänomen wird beispielsweise immer wieder von Juden in den USA thematisiert, die nach objektiven Kriterien rein äußerlich nicht als Juden erkennbar sind.

Einen türkischen Kurden kann ich doch auf tausend Meter erkennen.

Hamma Majid aus dem Irak hatte zeitweise beruflich Umgang mit Flüchtlingen aus dem Libanon und erklärte:

Wenn ich Leute aus Libanon sehe, dann kann ich Kurden gewöhnlich erkennen.

Auch Hêlîn İpek, aus der Türkei stammend, erzählte beim zweiten Gespräch von solchen Erfahrungen:

Gestern kam hier ein Mann um die Ecke und ich habe gesagt: »Du, der ist Kurde – entweder aus Iran oder Irak.« »Geh mal fragen« hat mein Mann gesagt und es hat gestimmt.

Neben angeblichen physischen Merkmalen wurden kulturelle Aspekte benannt: Kleidung, bestimmtes Verhalten in bestimmten Situationen, Familiengefühl, soziale Systeme, bis hin zur Art, sich zu besuchen, sich zu begrüßen, sich zu bewegen. Auch wenn materielle kurdische Kultur sich – wie im zweiten Kapitel dieser Arbeit dargestellt – durchaus detailliert von anderen abhebt, handelt es sich bei den Beobachtungen der Respondenten um nicht verifizierbare Indizien.

Lediglich die immer wieder benannten Unterschiede im Gebrauch des Türkischen sind objektiv nachvollziehbar. Auf diese sprachlichen Aspekte gingen Respondenten, die selbst aus der Türkei stammen und die türkische Sprache beherrschen, teilweise sehr detailliert ein. Dies geschah bis hin zu der Frage, ob es sich bei Abweichungen um einen Dialekt (regional bedingt) oder einen Soziolekt (gesellschaftlich bedingt) handelt. Die drei folgenden Aussagen waren exemplarisch:

Das kann man ja an der Aussprache des Türkischen hören, auch wenn Leute erzählen, sie kommen aus Istanbul (Azad Kemal).

Die Sprache ist auf jeden Fall anders, wenn jemand aus Kurdistan kommt, beim Türkischen meine ich jetzt. Bei meinem Türkisch kann man das zum Beispiel nicht hören, weil meine Eltern wollten, daß ich richtig Türkisch und richtig Deutsch kann. Es gibt ja regionale Dialekte, zum Beispiel die Leute aus der Schwarzmeerregion, die kann man sofort erkennen. Ich glaube, das ist nur bei den Kurden so, die auch Kurdisch als erste Sprache gelernt haben (Hêvî Vural).

Manchmal merkt man es auch an ihrem Türkisch, aber es gibt ja auch Kurden, die reden perfekt türkisch, besser als Türken (Hêlîn İpek).

Konkrete Abweichungen im Türkischen im Bereich Aussprache, Betonung und Syntax wurden benannt:

Bei den Kurden rollt das alles so (Hêvî Vural).

Meistens merkt man es am Akzent, das k sprechen sie anders. Sie übernehmen die kurdische Betonung eines Satzes, die Melodie mit ins Türkische, es gibt ein paar

ganz typische Fehler im Satzbau. Das heißt, sie denken kurdisch, aber sie sprechen türkisch (Heval Arslan).

Das Sammelsurium an physischen Merkmalen, die einzelne Respondenten jeweils für typisch erachteten, ergab ein höchst widersprüchliches Bild. Genannt wurden: besonders schwarze Haare, blonde Haare, besonders schwarze Augen, blaue oder grüne Augen, dunkle Haut, großer Schnurrbart, harter Gesichtsausdruck, Hakennase, besondere Schönheit, ein besonders flacher Hinterkopf und ähnliches mehr. Das entspricht dem, was Pierre Van den Berghe als mentales Bild davon bezeichnet, wie Mitglieder einer bestimmten Gruppe auszusehen haben (Van den Berghe 1985: 58) und ist offenbar in all seiner Widersprüchlichkeit weit verbreitet. So beschreibt Mary Waters in ihrer Studie »Ethnic Options« exemplarisch, wie im Rahmen ihrer Befragung zum gleichen Thema zwei US-Amerikaner mit irischen Vorfahren begründeten, warum sie andere Iren immer erkennen könnten, ohne sich zu irren. Der eine begründet dies mit den Kennzeichen blasser Hautfarbe und dunkles Haar, der andere nannte als Begründung rötliche Gesichtsfarbe und rotes Haar (Waters 1990: 79f.).

Zur Begründung herangezogene Kriterien, wie sie hier aufgeführt sind, können auf keinen Fall als richtig oder objektiv gelten. Trotzdem ist entscheidend, daß bei vielen Kurden – wie auch bei Angehörigen anderer Gruppen – ein offenbar über Zufälligkeit hinausgehendes, besonderes Gespür füreinander besteht, sich auf einer rational nicht begründbaren Ebene gegenseitig zu erkennen und sich oft auch zueinander hingezogen zu fühlen. Vermeintliche physische Merkmale dienen als Grundlage für Erklärungsversuche, um etwas Nichterklärbares zu verstehen.

Auftretender, auch eigener Widersprüche waren sich einzelne Respondenten dabei durchaus bewußt, auch erkannten sie die Unzulänglichkeit physischer Merkmale als Zuordnungskriterium. Letztendlich wurde dann mit emotionalen, subjektiven Begriffen argumentiert.

Einen Kurden fühle [...] ich heraus. Es ist eher ein Gefühl, ein Eindruck (Hêvi Vural).

Ich habe ein Gefühl dafür, wenn ich in einer Runde sitze, wer ein Kurde ist (Sêv Tunc).

Ich merke gleich, wer in einer Gruppe aus der Türkei ein Kurde ist. Das ist eine Gefühlssache (Hêlin Îpek).

Kurden und Türken sehen natürlich anders aus, aber es ist natürlich schwierig. Bei vierzig Prozent würde ich sagen, kann man es spüren (Heval Arslan).

Weißt du, die Unterschiede kann man nicht so festmachen, da gibt es so vieles, aber auch nichts (Hêvi Vural).

Einzelne Respondenten betonten, daß das Phänomen sie auch reize und teilweise spielerischen Charakter annähme:

Das ist für mich so eine Art Hobby, wenn ich zum Beispiel auf eine Party gehe (Sûs Bakır).

Ich war mal in Griechenland, da war einer einfach auf der Straße und ich habe mit meinem Freund gewettet, ob er Kurde oder Grieche ist. Er hat gesagt: »Grieche« und ich habe gesagt: »Kurde.« Wir haben ihn gefragt und er war Kurde (Cem Osman).

Selten überwog innerhalb der hier untersuchten Auswahl die folgende Haltung, die Nişîman Ucar vertrat:

Wenn ich jemand aus der Türkei kennenlerne, stelle ich bewußt niemals die Frage: »Aus welcher Stadt kommst du?«, um möglicherweise herauszufinden, ob er vielleicht Kurde ist. Das Bedürfnis besteht nicht. Wenn sich aber ein Gespräch in einer freien Atmosphäre entwickelt, wo alles mögliche diskutiert wird und es stellt sich zufällig heraus, jemand kommt aus Ostanatolien, da frage ich dann schon nach. Ich kann keinen Kurden unter Türken herausraten, das ist unheimlich schwierig und es steht bei mir auch einfach nicht so im Mittelpunkt.

Inhaltliche Unterschiede in den Ergebnissen der ersten und der zweiten Befragungsrunde ergaben sich nicht, lediglich die Zahl derer, die das Phänomen beschrieben, hatte sich erhöht.²²⁸

Insgesamt ist festzuhalten, daß die Definition von Ethnizität über kulturelle Substanz in der öffentlichen Wahrnehmung unabhängig von wissenschaftlichen Diskursen weiter vorherrscht. Die Abhängigkeit vom Kontext, insbesondere von Zeitpunkt, Raum und Gegenüber ist ein Faktor, der gewöhnlich übersehen wird. Dabei werden gerade von Migranten in die Diasporasituation mitgebrachte Identitätsvarianten kurz- bis langfristig durch neue, situations- und kontextabhängige Optionen ergänzt oder auch unterlaufen. Individuelle und kollektive Betonung bestimmter Eigenschaften erfolgt im Rahmen von Interaktionsprozessen und ist abhängig vom Grad der wahrgenommenen Distanz zur jeweiligen ethnischen Umgebung. Die politische Funktionalisierung von Abgrenzungsprozessen spielt bei der Veränderung von Prioritäten eine erhebliche Rolle.

Kurden, die in der Migration über eine vom Zeitfaktor und Kontext weitgehend unabhängige, stabile ethnische Identität verfügen, definieren kurdische Ethnizität vom Grundsatz her als volontäre Angelegenheit. Mit Ausnahme möglicher sprachlicher Eigenheiten benennen sie keine der traditionellen, als objektiv empfundenen, materiellen Kriterien, die eine

²²⁸ Ich kann an dieser Stelle nicht umhin anzumerken, daß persönliche Erfahrungen hier beschriebene Phänomene teilweise bestätigen.

ethnische Zuordnung auf Ausschließlichkeitsbasis rechtfertigen könnten. Solche Unterschiede zu anderen, auch benachbarten Gruppen, werden benannt, bleiben aber oft vage. Wichtigen Raum nehmen hingegen abstrakte und subjektive Eigenschaften ein. Dabei vollzieht sich häufig ein Rückgriff auf historische Attribute, die durch die Nationalbewegung des zwanzigsten Jahrhunderts, unabhängig von ihrer sonstigen Heterogenität, genormt und vermittelt wurden. In gewissem Widerspruch dazu scheinen viele dieser bewußten Kurden davon überzeugt zu sein, sich gegenseitig erkennen zu können und sich demnach von anderen ethnischen Gruppen in – zumindest intern – wahrnehmbarer Form *doch* objektiv zu unterscheiden.

Deutlich wird auch der in sich von Widersprüchen geprägte Wunsch nach einer einerseits möglichst großen, dabei andere Gruppen ethnisch vereinnahmenden Bezugsgruppe, die andererseits auf der Basis von Selbstzuschreibung aber klar zu definieren sein soll. Dieser Wunsch spiegelt sich auch deutlich in der Außenrepräsentation kurdischer Organisationen, insbesondere in deren öffentlichem Umgang mit Zahlenmaterial wider. Die Definition der eigenen Gruppe auf der Basis der individuellen Selbstzuschreibung und die genannten Zahlen stehen in keinem realistischen Verhältnis zueinander (siehe Kapitel 3, Zusammensetzung). Die definitorische Zusatzbedingung der Anerkennung durch andere Kurden, wie beispielsweise Franz (1986: 11) sie aufstellt, wäre demnach unbedingt zu spezifizieren. Während nämlich die verschiedenen Teile der Nationalbewegung – sozusagen als Beitrag zur ethnischen Umsatzerhöhung – jederzeit Bereitschaft signalisieren, Individuen und Kollektive als kurdisch zu bezeichnen, die dies selbst *nicht* tun, gestaltet sich die Akzeptanz auf individueller Ebene dann häufig doch sehr exklusiv.

Die Ethnizitätsdebatte hat in der Form, wie sie sich seit Barth darstellt, über tonangebende Eliten und Organisationen in der Diaspora durchaus Eingang in kurdisches Bewußtsein gefunden. Zugehörigkeit auf der Grundlage von Selbstzuschreibung zu definieren, erscheint allerdings eher als ein um reflektierende Toleranz bemühtes Postulat als ein in der sozialen Realität konsequent eingehaltener Grundsatz. Es wird ergänzt, teilweise unterlaufen durch ein traditionelles hochgradig subjektives und emotionsbehaftetes Zusammengehörigkeitsgefühl auf der Basis breit gestreuter und vom jeweiligen Kontext abhängiger Mischkonzepte. Vordergrundig wurde substantialen Kriterien im Rahmen der Stichprobe mit Ausnahme von Sprache bei der Frage: »Wer ist kurdisch?« kaum Bedeutung beigemessen, vielmehr wurde weitgehend mit abstrakten Kategorien argumentiert. Die in den folgenden beiden Kapiteln behandelte Themenstellung lautet nun: »Wie, wodurch und wo werden Migranten kurdisch?«

5 Ethnisierungsprozesse

Das Diasporakzept wird häufig anhand verschiedener beispielhafter Gruppen erläutert. Klassische Diasporas wie die der Armenier und Juden zeichnen sich durch gravierende Ähnlichkeit aus. Ihre Ethnizität und die Solidarität miteinander basieren neben gemeinsamer Religion, Sprache und einer kollektiven Erinnerung an die Eigenständigkeit eines bestimmten Territoriums auf der Erinnerung an Verrat, Verfolgung und Genozid (Safran 1991: 84). Wie bereits angesprochen wurde, treffen die zuletzt genannten historischen Erfahrungen in vergleichbaren Dimensionen auf Kurden ebenfalls zu. Zunächst sind negative Darstellungen zu nennen, die sich durch die frühe Literatur – besonders durch die Berichte von Missionaren – ziehen und Kurden als traditionell kriegerisch, wild und unbeliebt beschreiben. Der Kurde sei Ackerbauer aus Bedürfnis und Krieger aus Neigung, schreibt beispielsweise Helmuth von Moltke (1997: 186f.) im Jahr 1838 während seiner Zeit als kaiserlicher Militärberater im Osmanischen Reich. Walter Andrae, Ausgräber von Babylon, zitiert Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in seinen Memoiren folgendes Sprichwort arabischer Bauern aus dem Bezirk Mossul: »Der Unglück dreie gibt's in der Welt: Die Kurden, die Feldmäuse und die Heuschrecken« (Andrae 1988: 167). David McDowall (1996: 13) schreibt in seinem Standardwerk über die Kurden, seit dem elften Jahrhundert hätten Reisende und Historiker die Bezeichnungen »Kurden« und »Banditen« praktisch synonym verwendet.²²⁹ Die Beteiligung der Kurden an den Massakern an Armeniern und Assyriern (vgl. Yonan 1989; McDowall 1996: 63) verstärkten den schlechten Ruf (vgl. Vega 1994: 108).

Seit das Konzept ethnisch dominierter Nationalstaaten sich im Mittleren Osten durchsetzte, ist von mehreren Seiten ein hoher Außendruck ent-

²²⁹ Hierzu schreibt Kieser (1997a: 118) meiner Meinung nach wunderbar treffend: »So gab es durchaus starke, dem Publikum in Europa gegenüber – das bei der Lektüre oft bloss plakative Bestätigung der eigenen Einstellungen und Erwartungen suchte – mehr oder weniger heimliche Sympathien für die Kurden. Allzumeist sind die Kurdinnen und Kurden bloss illustrierende, kontrastierende oder exotische Anhängsel eines Hauptdiskurses, der von anderen – den missionarischen Akteuren und den christlichen Minderheiten – handelt und auf die kurdische Problematik nicht eingeht. Bisweilen verbindet sich der Kitzel, exotisch Fernes zu »besehen«, mit dem (epochenbedingten) Reiz dessen, was man sich als rassisch verwandt vorstellt.«

standen. Mehr oder weniger despotische, in ihren nationalistischen oder ideologischen Ansprüchen pandemisch orientierte Regimes unterschiedlicher Ausprägung (siehe Kapitel 3, Geschichte) führten dazu, daß Kurden verstärkt auch als Opfer wahrgenommen werden.

Ausgrenzung

Zielgerichtete Repressalien können, den oft zugrundegelegten assimilationistischen Absichten zuwider, Ethnisierungsprozesse auslösen oder fördern. Dies ist jedoch keine durchgängige Regel und gilt nicht notgedrungen immer für alle Betroffenen. Vielmehr erreichen repressive Maßnahmen in erheblichem Umfang die angestrebten Ziele, wie zum Beispiel: Verlust des Selbstwertgefühls, Angst und Resignation, Assimilation oder bewußte Entscheidung für eine andere, privilegierter erscheinende Gruppe. Meine Respondentin Dilan Topal schilderte beim ersten Gespräch die überwiegende Reaktion auf wachsende Repression nach dem letzten Militärputsch in der Türkei:

Jemand, der in Diyarbakir im Gefängnis war, der weiß wirklich, was es heißt, Kurde zu sein. Entweder er gibt auf oder er wehrt sich und seine Identität wird noch stärker. Vor dem Putsch 1980 gab es mehr Kurden in der Türkei. Danach, in den schweren Zeiten, sind viele abgesprungen, das ist immer so.

Wenn Diskriminierung und Repression zum Zusammenschluß Betroffener führen, befördern sie unter Umständen – in Abhängigkeit von der Zielrichtung – unterschiedliche Identitäten oder schaffen unterschiedliche Schwerpunkte: Beispielsweise fühlen sich kurdische Bauern im Iran oft gleichzeitig als Bauern und als Kurden angegriffen, so daß sich ihr ethnisches Bewußtsein eng mit dem Bauernstatus verknüpft (Habibi Shalmani 1985: 124f.). Bei vielen kurdischen Nomaden vollzieht sich aus denselben Gründen die Verknüpfung von Kurdentum und Nomadentum. Dies gilt auch, wenn die ursprünglich tribal organisierte Nomadengesellschaft mit ihren stammesbezogenen Loyalitäten eigentlich ein denkbar untypisches Fundament für nationalistische Ideen darstellt (Koochi-Kamali 1992: 175). Von der Verknüpfung ethnischer und religiöser Identitäten, die ausgelöst durch Diskriminierung bis zu subjektiver Gleichsetzung führen kann, wird in Kapitel 8 dieser Arbeit noch ausführlich die Rede sein.

Kurdische Symbole wie die Farbkombination rot-gelb-grün, teilweise künstlich vereinheitlichte Nationaltrachten oder das Begehen des Newroz-Festes, haben in der Türkei erst durch ihr Verbot tatsächlich Bedeutung erlangt und sind damit ebenfalls dem Phänomen »Identitätsstiftung durch Repression« zuzuordnen. Einen besonderen Symbolbegriff stellt der Name der kurdischen Stadt Halabja dar, die 1988 das Ziel von Giftgasan-

griffen durch das irakische Regime wurde, die Tausende von Menschenleben forderten. Falk stellte in ihrer Untersuchung fest, daß nahezu die Hälfte der in Deutschland nach 1988 entstandenen Organisationen ihre Gründung an diese Vorfälle band und viele, gerade auch jugendliche Kurden, ihre ethnische Zugehörigkeit im Zusammenhang mit diesen Ereignissen entdeckten (Falk 1998b: 87; vgl. auch Schmidt 1998: 96 und).

Bei der Auswertung der formalen Interviews für die vorliegende Studie wurde deutlich, daß alle Respondenten – wenn auch in unterschiedlichem Maße – ihr persönliches ethnisches Bewußtsein in enge Beziehung mit Unterdrückung und Verfolgung setzen. Stellvertretend für viele aus der Türkei stammende Kurden beschreibt auch Şenol in der Einleitung zu ihrer Arbeit »Kurden in Deutschland« die erste häufig hochtraumatische Begegnung mit »den anderen« und die daraus resultierende Wahrnehmung der eigenen Ethnie. Nach dem Wegzug aus Dersim/Tunceli wurden Şenol und ihre Schwester in der neuen Umgebung eingeschult:

An unserem ersten Schultag führte uns die Lehrerin in die Klasse [...]. Wir zitterten vor Angst, alle Kinder beobachteten uns mit Neugier [...]. Wir fürchteten uns davor, daß die Lehrerin uns anspricht. Für mich und meine Schwester war alles fremd. Dann kam der Moment: Die Lehrerin sprach mich an, aber ich konnte sie nicht verstehen. Diese Sprache war mir vollkommen unbekannt. Ich hatte Angst, daß sie mich verprügelt. Die Lehrerin stand wütend auf und schrie mich an. Eine Unruhe machte sich plötzlich in der Klasse breit, die Kinder um mich herum lachten. [...] Vor lauter Schrecken konnte ich noch nicht einmal weinen (Şenol 1992: 13).

Unbeeinflußt von der Länge ihres Aufenthaltes in Europa spielt bei den türkischen – abgeschwächt aber auch bei den syrischen – Kurden meines Samples die offizielle Politik des Ignorierens oder Verleugnens ihrer Ethnizität in Verbindung mit starkem Assimilationsdruck in ihren Herkunftsländern eine große Rolle. Bei den irakischen und iranischen Kurden sind es eher konkret militärische Angriffe auf ihre Gemeinschaft, an die ihr ethnisches Bewußtsein anknüpft. Insgesamt veränderten sich die jeweiligen Aussagen über die rund zehn Jahre in der Migration, in denen Verfolgung dieser Art persönlich nicht mehr erlebt wurde, inhaltlich nicht. Bêrîvan Bashar, aus Syrien zugewandert, hatte beispielsweise beim ersten Gespräch auf die Frage, wer für sie kurdisch sei, folgendes zu Protokoll gegeben:

Sehr schwierige Frage. Das sind viele Dinge. Viele Leute definieren kurdische Nationalität²³⁰ in unterschiedlicher Weise. Einen Araber zu definieren ist nicht schwer,

²³⁰ Der Begriff »Nationalität« wurde von mir in den Interviews verwendet, nachdem sich bereits in der Pilotphase gezeigt hatte, daß Gesprächspartner/innen den Begriff »Ethnizität« häufig nicht einordnen konnten. Mit »Nationalität« meinen Kurden gewöhnlich ihre ethni-

da gibt es nicht so viele Kriterien. Die Kurden sind aber unterdrückt und daher ist der Nationalismus sehr stark, das macht ihn stark. Jeden Tag sehe ich, was sie mit uns machen. Sie bringen uns um, diskriminieren uns, unterdrücken uns.

Beim zweiten Gespräch drückte sie sich folgendermaßen aus:

Kurdischsein heißt für mich, sich gegenseitig zu helfen, zu leiden. Alle Kurden leiden gemeinsam, wenn etwas Schlimmes passiert, irgendwo gegen Kurden. Zum Beispiel Halabja, dann fühle ich kurdisch, egal ob ich aus Syrisch-Kurdistan komme. Ich weine, ich kann nicht schlafen, das gleiche in der Türkei.

Diskriminierung – auch in vergleichsweise harmloser Form – fungiert konkret als identitätsstiftendes oder identitätsstärkendes Moment:

Irgendwann kommt die Zeit, wenn ein Türke oder ein Araber oder sonst jemand gegen ihn ist oder gegen Kurden redet, dann wird ihm klar, daß er an sein Land denken muß. Wenn jemand auf ihn schimpft, dann wird er ganz anders (Roj Mohammed).

Ethnizität kann Teil eines Widerstandes gegen – auch temporär – anwachsende oder verstärkte Diskriminierung und Benachteiligung werden; die Wiedererrichtung einer Gruppenkultur mit dem Ziel der wechselseitigen Unterstützung und ethnische Mobilisierung werden dann zum Schutzmechanismus (Heckmann 1992: 33). Sie wecken Gefühle der Verantwortung, sogar Schuldgefühle wie im Falle meiner Respondentin Nişîman Ucar:

Die ganzen politischen Entwicklungen spielen eine Rolle in diesem kurdischen Bewußtseinsprozeß, besonders die Höhepunkte wie Halabja, der Golfkrieg, die Flüchtlingswelle [...] Ich hatte Gewissensbisse, ich begann einfach eine große Verantwortung zu empfinden, mich mit diesen Dingen auseinanderzusetzen und mich gemeinsam mit anderen dagegen zu stellen.

Heval Arslan, dessen jüngerer Bruder und andere nahe Verwandte sich seit Jahren aufgrund des Vorwurfs der PKK-Mitgliedschaft in türkischer Haft befinden, erläuterte über Ethnisierungstendenzen hinaus auch Radikalisierungstendenzen aufgrund gewaltsamer Repressalien:

Die Menschenrechtssituation, die ganze Politik ist sehr extrem geworden, wegen eines Wortes kann man sechs, sieben Wochen, vielleicht Monate unter der Folter bleiben. Einmal, zweimal, aber dann hat man keinen Kopf mehr. Die Meinung der Kurden in der Türkei ist radikaler geworden. Die Leute im Gefängnis sind viel radikaler als früher, viel bewußter. Bis sie ins Gefängnis kamen, waren sie vielleicht ganz normal, aber wenn sie rauskommen, sind sie wie Dynamit. Viele trauen sich nichts mehr zu unternehmen, aber die Gefängnisse sind wahre Terroristenschmieden.

Diskriminierung und Ausgrenzung kann auch zu übertriebener Kompensation führen, die wie im Fall des Arbeiters Sîyamend Yılmaz zur Eigenwahrnehmung als Angehöriger eines auserwählten Volkes mündet:

sche Zugehörigkeit, nicht ihre Staatsangehörigkeit. Im Text ist der Begriff dementsprechend so zu verstehen.

Ich bin sehr stolz, ein richtiger Kurde zu sein. Aber warum hat Gott uns nicht auch einen kleinen Tisch gegeben wie allen anderen Menschen. Anderen geht es auch schlecht, ich weiß, aber wir haben nicht mal ein Land. Das ist nur, weil wir so gute Menschen sind; ehrlich und korrekt und sauber, deswegen haben wir alles verloren.

Rîbar Sezgin erkannte solche Tendenzen, äußerte sich allerdings eher kritisch:

Wir sind nicht auserwählt, wir sind an unserem Schicksal ja teilweise auch selber beteiligt. Wir sind nicht nur Opfer, wir sind gleichzeitig auch Täter sozusagen.

Einige der Respondenten betrachteten ihre durch Leiden geprägte Ethnizität allerdings auch als Bindung an ein Konzept, das sie sonst gar nicht vertreten möchten:

Ich glaube, ein Kurde ist im Prinzip eine Person, die viele Arten von Unterdrückung und Verfolgung gesehen hat. [...] Für mich bedeutet Kurdischsein jetzt nur soviel, weil wir so lang und so stark in Unterdrückung leben müssen, weil wir kein eigenes Land haben. Wenn sich das ändern würde, dann würde mir das wahrscheinlich kaum etwas bedeuten (Sefin Amin).

Ethnische Zugehörigkeit steht für mich jetzt in dieser Phase so stark im Vordergrund, weil sie ignoriert wird. Da ist das Bekenntnis gefordert. Wenn die kurdische Identität legalisiert wäre oder gleichberechtigt neben anderen gelebt werden könnte, würde ich – Entschuldigung – darauf genauso scheißen wie auf andere Nationalitäten. Das Phänomen der Verfolgung, der Unterdrückung ist wichtig, das läßt einen ja nicht in Ruhe, selbst wenn man damit nichts zu tun haben will (Rîbar Sezgin).

Was nun den Symbolwert kollektiv erinnelter Verfolgung anbelangt, so wird deutlich, daß alle Flüchtlinge und ein hoher Anteil der übrigen Befragten in ihren Herkunftsstaaten Gewalt tatsächlich am eigenen Leibe erfahren hatten und daß diese direkt oder mittelbar mit ihrem Ethnizitätsempfinden in Zusammenhang stehen. Die jeweils in Kurdistan persönlich erlittenen Schicksale im einzelnen darzulegen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Jedoch umfassen allein die in der Stichprobe geschilderten Erfahrungen politisch bedingte Haft, körperliche Mißhandlungen in Schulen, Gefängnissen und auf Polizeiwachen mit teilweise bleibenden körperlichen Schädigungen, aber auch behördliche Diskriminierung und teilweise schwere Aggressionen im persönlichen Umfeld sowie verbale Beleidigungen mit kurdenspezifischen Schimpfwörtern.²³¹ Zîn Sagheb verlor einen Bruder bei der Bombardierung von Halabja, Roj Mohammed eine Schwester durch ebenfalls irakische Bombenangriffe,

²³¹ In der Türkei ist einer der gängigen pejorativen Ausdrücke *kuro* oder *karo*, was so viel wie »ungebildet« oder »Hinterwäldler« bedeutet. Die sprachlichen Wurzeln sind mir nicht bekannt, vermutlich sind sie aber kurdisch und leiten sich ab von *kur* (kurmancî: Junge).

Dilan Topal ihren Vater und Sefin Amin seinen Bruder durch ungeklärte Erschießungen. Beide Yeziden und alle Aleviten schilderten traumatische Erfahrungen massiver Ausgrenzung, bei der neben der ethnischen auch die religiöse Zugehörigkeit als Angriffsfläche diente, drei der an der Stichprobe Teilnehmenden hatten mit ihren Familien Zwangsdeportationen²³² und Lageraufenthalte erlebt. Aber auch *alle* in Europa aufgewachsenen Personen hatten Verwandte durch Gewalttaten verloren oder die gewaltsame Räumung ihrer Geburtsorte zu beklagen. Diskriminierung als wichtiger Bezugspunkt für ein ethnisches Bewußtsein basiert hier neben der »kollektiven Erinnerung« auch ganz konkret auf persönlicher Betroffenheit. Schmidt kommt in ihrer Untersuchung zu den Selbstbildern deutschkurdischer Jugendlicher zu einem ähnlichen Ergebnis. Die unausweichliche Konfrontation der Jugendlichen mit den Auswirkungen von Krieg in ihren Ursprungsgebieten auch über familiäre Bindungen resümiert sie als wichtigen Faktor der Selbstethnisierung (Schmidt 1998: 27, 124 und 2000: 77 ff.).²³³

Es läßt sich festhalten, daß die von Safran und anderen als Gemeinsamkeit betonten Erfahrungen von Bedrohung, Ausgrenzung und Repression bis hin zum Völkermord einen Faktor bilden, der kurdische Ethnisierungsprozesse entscheidend mitbestimmt und fördert. Die repressive Regierungspolitik der Herkunftsstaaten wirkt sich unmittelbar auf die Diaspora aus. Ein eventueller kausaler Zusammenhang zwischen Migrationsbewegungen und Aspekten der Ethnisierung wird im folgenden betrachtet.

Diaspora

Tölölyan weist darauf hin, daß bis Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts davon ausgegangen wurde, Diaspora resultiere aus dem Aufbruch einer Gruppe, die in der Ursprungsregion bereits eine klar abgegrenzte Identität besäße (Tölölyan 1996: 13). Aus heutiger Sicht war dies eine Fehlannahme. Tölölyan selbst stellt dar, wie Gruppen, die im Ursprungsland keinesfalls eine einzige Ethnie bildeten, im Aufnahmeland als eine solche zusammengefaßt werden. Eine zusätzliche Dimension bilden Gruppen, die den gegenteiligen Prozeß durchlaufen, indem sie sich

²³² Zu Deportationen kurdischer Bevölkerungsgruppen in den verschiedenen Herkunftsstaaten siehe Bruinessen 1992: 60f.

²³³ Von den einundzwanzig Jugendlichen, die Schmidt befragte, hatten fünfzehn persönlichen Kontakt zu Menschen, die gefoltert worden waren (1998: 33).

erst im Aufnahmeland von einer Gesamtgruppe abspalten und ethnisch neu definieren.

Kurdischen Migranten aus der Türkei wird in Deutschland eine solche Neudefinition zugeschrieben, eine ausgeprägte und fortschreitende Ethnisierung nachgewiesen (Brieden 1995: 44). Die ethnische Gruppe der Kurden sei mit einer deutlichen Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern erst in der Bundesrepublik Deutschland entstanden, schreibt Falk (1998b: 88).

Aus dem Irak, dem Iran und Syrien zuwandernde Kurden verfügen in der Regel über eine klare ethnische Selbstkonzeption, jedoch stellen sie in der Diaspora gegenüber den relevanten Zuwanderern aus der Türkei numerisch eine Minderheit dar. Die Identitätsproblematik türkischer Kurden hat in der Diaspora sowohl mit Selbstwahrnehmung als auch mit Fremdwahrnehmung zu tun, die sich in Teilen gegenseitig bedingen.

Selbstwahrnehmung

Differente kurdische Selbstwahrnehmung war unter den frühen Migranten der großen Wanderungsbewegung nach Westeuropa die Ausnahme. Der Kemalismus hatte ursprünglich versucht, Stolz auf vorgebliche ethnische Zugehörigkeit zu vermitteln, die nicht vorlag und damit insbesondere in der schulischen Erziehung die Basis für schwerwiegende Identitätskonflikte geschaffen; massive Repressalien und flächendeckende Umsiedlungsmaßnahmen taten ihr übriges. Das Erbe reicht bis zur systematischen, undifferenzierten physischen Zerstörung kurdischer Lebenswelten. Kurden aus den grenznahen östlichen Regionen, wo ethnische Identität aufgrund der isolierten Lage trotz allem durchgehend tradiert worden und dadurch erhalten geblieben war, wanderten während der Anwerbephase kaum zu. Darüber hinaus umfaßte die Altersstruktur der frühen Arbeitsmigranten keine bewußten Zeitgenossen des letzten flächendeckenden Kurdenaufstandes in der Türkei im Jahr 1938. Das politische Klima in den kurdischen Gebieten der Türkei wird nach der Niederschlagung dieses Aufstandes in Dersim bis zur Verabschiedung der neuen Verfassung im Jahr 1961 als passiv und mutlos geschildert (Kreyenbroek 1992: 74). Die kurdische Bewegung schien ausgelöscht (Bozarlan 1992: 96), das kurdische Bewußtsein bis auf wenige Ausnahmen erstickt (Bozkurt 1994: 124, 164).

Nahezu alle Befragten meines Samples aus der Türkei, die Ende der fünfziger bis Anfang der sechziger Jahre geboren wurden, berufen sich unabhängig von den Umständen ihrer Zuwanderung in hohem Maße auf ihre Großeltern, wenn es um ethnisches Bewußtsein geht.

So beschrieb Heval Arslan, welche Rolle der Großvater in seiner Entwicklung spielte:

So eine Art Kurdismus, Kurdischsein war bei mir schon sehr früh da und kam hauptsächlich von meinem Opa. Seit ich etwa vier Jahre alt war, habe ich mit meinem Opa in einem Zimmer geschlafen. Mein Opa hat am Scheich-Said-Aufstand teilgenommen und war später in die Westtürkei deportiert worden. Fast jeden Abend haben wir uns unterhalten. Er hat mir viel erzählt. Er sagte: »Wir sind Kurden, Atatürk war unser Feind, aber das sollst du niemandem erzählen, du sollst es dir nur merken. Geh in die Schule, aber sag' dort nicht, daß du Kurde bist.«

Sûs Bakır erzählte von ihrer Großmutter:

Meine Großmutter war eine sehr starke Frau. Sie war auch sehr mutig. Sie hatte ihren Mann verloren. Mein Großvater wurde hingerichtet, weil er an den Dersim-Aufständen beteiligt war. Trotzdem oder vielleicht gerade deswegen hat sie mir alles erklärt. Sie hat mich am meisten beeinflusst. Sie sagte immer: »Wenn es gefährlich ist, dann mußt du sagen, daß du Türkin bist, aber du darfst nie vergessen, daß du Kurdin bist.«

Häufig waren es auch die Großeltern, besonders Großmütter, die bewußt oder einfach aufgrund fehlender Türkischkenntnisse entscheidend zur Weitergabe der kurdischen Sprache beitrugen. Dies galt insbesondere dann, wenn sie bei den Kindern der Arbeitsmigranten als Elternersatz fungierten – was häufig vorkam. Von der Elterngeneration wurden eher resignierte Bemerkungen zitiert. Baran Fırat erklärte:

Mein Vater hat immer gesagt: »Willst du das ganze Land verändern? Es gibt so viele, die sind tausendmal schlauer als du, die hat man umgebracht, du wirst es auch nicht schaffen.«

Auch Niştîman Ucar beschrieb immer wieder die Angst vor Repressalien bei Besuchen in der Türkei, die bei ihren Eltern vorherrschte:

Meine Eltern haben sich zu dem Thema Kurden nie geäußert, allerdings haben sie miteinander immer kurdisch gesprochen. Es war schon klar, das ist eine andere Sprache, aber meine Eltern haben nie versucht, ein Bewußtsein an uns Kinder weiter zu vermitteln.

Laser Salmans Eltern, gebürtig aus Dersim/Tunceli, wanderten 1970 zu, nachdem sie vorher einige Jahre in Istanbul verbracht hatten. Sie gehörten zu den wenigen, die zu dieser Zeit mit einem deutlichen kurdischen Selbstbewußtsein in Richtung Europa aufbrachen. Die Tochter beschrieb, wie sich das auf ihr eigenes Selbstbewußtsein auswirkte:

Als Kind habe ich immer gesagt: »Ich bin Kurdin.« Das haben uns unsere Eltern von Anfang an beigebracht, die waren kurdisch sehr bewußt.

In den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelte sich in der Türkei eine politische Opposition, in der viele Kurden ihre jeweili-

gen politischen Bedürfnisse zunächst artikuliert fanden (Schmitt 1984: 146). Erst zu Beginn der siebziger Jahre kam es jedoch auch zur Gründung kurdischer Organisationen (Heinrich 1994: 142 ff.). Die türkische Linke, die in den sechziger Jahren eine schnelle und extreme Radikalisierung erfahren hatte, nahm starken Einfluß auf den seit den späten dreißiger Jahren erstmals wiederauflebenden kurdischen Nationalismus (Bozarslan 1992: 97). Die frühen Arbeitsmigranten artikulierten sich in ihrer Gesamtheit nicht als Kurden und waren auch weitgehend unpolitisch (Vanly 1988: 66; Şenol 1992: 16, 203; Falk 1998b: 86 f.). Ihr politisches und ethnisches Bewußtsein begann sich erst parallel zur politischen Entwicklung in der Türkei zu entwickeln. Trotz einer kleinen Gruppe von Verbindungspersonen bestand anfangs keine organisierte Verbindung mit den ausgesprochen politisierten Intellektuellen im Umfeld der KSSE.²³⁴ Durch teilweise als Arbeitsmigration oder Familiennachzug in Erscheinung tretende Fluchtbewegungen nach dem Putsch von 1971 und insbesondere durch die Fluchtwelle nach dem Militärputsch von 1980, begann sich auch unter den türkischen Kurden eine breitere intellektuelle Schicht zu bilden. Insbesondere viele engagierte Lehrer, Dozenten und Studenten flohen nach Deutschland, aber auch in alle anderen Bestimmungsländer (vgl. Klein 1988: 49; siehe Kapitel 2, Türkei und Kapitel 3, Fluchtwanderung). Sie bezogen sich weniger auf eine ethnische, als auf eine insgesamt linkspolitische Grundhaltung, waren sich dabei aber der Tatsache bewußt, daß sich in ihren Reihen überdurchschnittlich viele kurdischstämmige und alevitische Gesinnungsgenossen befanden.²³⁵ Parallel wuchs die Zuwanderung irakischer und in geringerem Umfang auch iranischer Kurden im Zusammenhang mit dem Ersten Golfkrieg an. Ihre organisierten Verbindungen funktionierten zu diesem Zeitpunkt bereits transnational. Da es sich zu dem Zeitpunkt meist um jüngere Männer ohne Familienanschluß handelte, suchten sie Anschluß bei denjenigen, die sie als Landsleute wahrnahmen. Die achtziger Jahre wirkten also stark integrierend, kurdische Identität entwickelte in der Diaspora zunehmend Eigendynamik.

Das Selbstwertgefühl in vielen türkischkurdischen Familien ist im Vergleich zur frühen Phase der Migration erheblich angestiegen. Wäh-

²³⁴ In der Zeitschrift der International Society Kurdistan, die in enger Verbindung zur KSSE stand, erschien im Sommer 1961 ein Artikel, der deutlich macht, daß sich die Studenten darüber im klaren waren, daß unter den Zuwanderern Kurden zu erwarten seien, ein paar Monate später wird dies bestätigt (Kurdish Facts and West-Asian Affairs 8/1961: 23 und 11–12/1961: 14).

²³⁵ Viehböck (1990: 8, 814) beobachtete, daß es sich in der Stadt Innsbruck bei den Vorständen aller türkischen Vereine um Kurden handelt.

rend Heranwachsende sich früher im Elternhaus auf kein starkes Identifikationsmuster stützen und mit Ausgrenzungsversuchen im Zweifelsfall nicht souverän umgehen konnten (Blaschke & Ammann 1988: 94f.), haben sie inzwischen eigene Werte entgegengesetzt, die sie aus ihrer ethnischen Herkunft ableiten und mit denen sie heute wesentlich selbstsicherer umgehen (vgl. Brieden 1995: 40ff.). Jugendliche der zweiten und dritten Einwanderergeneration, die zwischen drei Kulturen aufgewachsen sind, erfahren es häufig als positive Selbstbestätigung, das von den Eltern meistens noch als Stigma erfahrene und verheimlichte Kurdischsein offensiv und mit Stolz nach außen zu vertreten.²³⁶ In der Untersuchung von Schmidt (2000: 67ff.) gaben achtzig Prozent der dreihundertfünfzig befragten Jugendlichen an, Kurde oder Kurdin zu sein sei ihnen wichtig oder sehr wichtig. Auf der Suche nach einer eigenen Position und auch im Rahmen innerfamiliärer Auseinandersetzung erklärt dies die Attraktivität, die selbst der militante Aktivismus der PKK ihnen bietet (Falk 1998a: 158). Bei diesen Jugendlichen ist die Identität nicht unbedingt abhängig von der Position ihrer Eltern, eine Verherrlichung des Kurdentums ist teilweise auch ein Versuch, mit Identitätskrisen fertigzuwerden und sich von der Elterngeneration abzusetzen (Kizilhan 1995: 58).

Die laut Pressemeldungen hohe Beteiligung von Jugendlichen an ethno-politisch motivierten Gewalttaten bedeutet nicht, daß ein geklärt oder besonders hoher Prozentsatz kurdischstämmiger Jugendlicher in diese Richtung tendiert. Tatsache ist, daß nach wie vor eine hohe Zahl an türkischkurdischen Jugendlichen ebenso wie Erwachsenen ihre kurdische Abstammung aus Angst vor Ausgrenzung bewußt verheimlicht.²³⁷ Dies ist insbesondere der Fall, wenn durch gewaltgeprägte Ereignisse, wie sie beispielsweise auf die Verschleppung und Inhaftierung Öcalans folgten,

²³⁶ In meinem 1997 veröffentlichten Aufsatz »Ethnische Identität am Beispiel kurdischer Migration in Europa« verwies ich bereits auf die weiter oben erwähnte »Episode mit der Damentoilette«. In Resonanz auf dieses Beispiel machten mir junge kurdische Erwachsene – auch aus Familien, die aus der Türkei stammen – in Gesprächen mehrfach deutlich, daß sie sich ein solches Verhalten überhaupt nicht vorstellen könnten.

²³⁷ Ein Dreizehnjähriger erzählte mir, wie eine Gruppe von Jugendlichen aus der Türkei und dem Irak beim freundschaftlichen Fußballspiel »Türken gegen Kurden« Mannschaften bildeten. Einer der Jugendlichen aus der Türkei schloß sich den türkischsprachigen Jugendlichen an und begründete dies gegenüber seinen irakischkurdischen Freunden in kurdischer Sprache damit, daß er zwar ihre Sprache teile, aber Türke und nicht Kurde sei. Später, allein mit den Kurden erklärte er, er habe Angst, bei den anderen Jungs aus der Türkei als Öcalan-Anhänger und Terrorist zu gelten, wenn er sich als Kurde bekenne. Seine Familie würde dann sozial geächtet und das wolle er seinen Eltern und Geschwistern nicht antun.

in der Öffentlichkeit eine starke Polarisierung in den Meinungen zur Kurdenfrage zu beobachten ist.²³⁸

Hêvî Vural kam mit ihrer Familie als Säugling aus einer nichtkurdischen Stadt der Türkei nach Europa und hat Kurdisch nie gesprochen oder erlernt. Sie steht möglicherweise für Teile einer Generation von Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die insgesamt eine eigene Identität sucht und dabei – teilweise auch in Form einer symbolischen Revolte gegen die Familie – versucht, an relativ weit entfernten ethnischen Merkmalen anzuknüpfen.²³⁹ Im Alter von achtzehn Jahren sah ihre Einstellung folgendermaßen aus:

Kurdische Yeziden, das sind wunderbare Menschen, sie können kein Wort Türkisch [...] Für Türken kann ich grundsätzlich nichts empfinden. [...] Ich werde einen Kurden heiraten, egal, wo er herkommt, und meine Kinder sollen dann Kurdisch lernen.

Sie beschrieb einen Besuch in einer kurdischen Umgebung, wo sie ihre Großmutter kennenlernte:

Da habe ich richtige Kurden gesehen, wie meine Mama immer erzählt hat. Das war toll für mich, wirklich ein Erlebnis.

Denselben Besuch beschrieb sie knapp zehn Jahre später vollkommen anders:

Damals war ich halt so, daß ich ziemlich auf der Suche war, nach Identität und Pipapo, ich wollte zu meinen Wurzeln finden. Ich weiß immer noch nicht, was ich für ein Gefühl dazu habe. Es ist ganz anders, als ich aufgewachsen bin. Es ist so, als ob wir aus der Geschichte zwar was Gemeinsames haben, aber, wenn wir nebeneinander sitzen, sind es zwei Welten. Es ist eine kleine Stadt, aber für mich ist es halt ein Dorf. Es gibt dort auch viele kurdische Fundamentalisten, religiös-fundamentalistisch. Sie tragen diese schwarzen Tscharschafs, das ist schon sehr schwierig.

Auch sonst sah sie zu diesem Zeitpunkt die Dinge wesentlich gelassener:

Ich betone natürlich immer noch, daß ich Kurdin bin und es nervt mich, wenn Leute mich mit Türken verwechseln. Es kommt aber nicht mehr aus irgendwelchen festen Strukturen in mir, es ist mir einfach nicht mehr so wichtig. [...] Früher hatte ich schon so aufgesetzte Einstellungen, zum Beispiel: »Ein Türke kann kein Freund sein.« [...] Ich wollte damals halt immer kurdischer werden. Das sind so Sachen, da

²³⁸ Kurden, die sich auch nach der Festnahme Öcalans unverändert als Kurden bekannten, sahen sich in den darauffolgenden Tagen und Wochen – meist von türkischer Seite – erheblichen Angriffen ausgesetzt, die von Verbalattacken bis hin zu physischen Auseinandersetzungen reichten. Mir wurde in dieser Zeit beispielsweise ein Fall bekannt, in dem eine junge Frau sich gezwungen sah, ihre Ausbildung abzubrechen, weil sie dort solchen Angriffen ausgesetzt war.

²³⁹ In ähnlicher Weise gilt dies auch für viele Jugendliche, die sich islamischen (sunnitisch-fundamentalistischen oder alevitischen) Organisationen zuwenden.

stehe ich heute nicht mehr dahinter, das hat mit meiner persönlichen Entwicklung zu tun, ich bin älter geworden.

Auch Laser Salman war beim ersten Gespräch achtzehn Jahre alt. Zehn Jahre später sagte sie rückblickend:

Ich habe früher gesagt, ich würde sterben für Kurdistan, das war, als ich noch sooo jung war und sooo idealistisch. Das würde ich heute nicht mehr sagen. Ich habe früher gesagt, ich werde natürlich nach Kurdistan zurückgehen und dort leben, das ist nicht mehr so. Ich war ja unten und habe es gesehen. Man ist kritischer.

Ein weiterer Grund für Ethnisierungsprozesse sind gesellschaftliche Freiräume, die die westeuropäischen Aufnahmeländer im Gegensatz zur Türkei bieten. Außerhalb »türkischer« Zusammenhänge, auf die viele bekennende Kurden zunehmend zu verzichten bereit sind, erfordert es weniger Mut, sich zu erkennen zu geben als in der Türkei:

Hier ist das natürlich leichter, weil man dadurch nicht abgestempelt wird, weil einem dann keiner sagt, du kriegst keine Stelle oder weil man verhaftet wird. Wobei ich denke, daß in unserer Heimat inzwischen viele Menschen dazu stehen, daß sie Kurden sind. Wenn ich das mal vergleiche, vor 1980 und auch nach dem Militärputsch war es so schlimm, daß die Menschen, die in den Großstädten lebten, die haben sich sowieso immer versteckt. Sonst hätten sie keine Möglichkeiten gehabt, zum Beispiel im öffentlichen Dienst zu arbeiten. Ich kriege mit, daß viele Menschen in Berlin inzwischen dazu stehen und sagen, daß sie Kurden sind. Und ich kriege auch mit – durch Zeitungen, Fernsehen, Presse –, daß in der Türkei auch in den größeren Städten viele Leute inzwischen ganz offen dazu stehen (Azad Kemal).

Betrachtet man allerdings die Entwicklung in der Türkei (Kapitel 2, Türkei und Kapitel 3, Organisationen), so wird deutlich, daß Ethnisierungsprozesse in der Diaspora institutionell und individuell unmittelbar mit denen in der Herkunftsregion verknüpft sind. Die im vergleichsweise liberalen, politischen Klima Westeuropas selbstgeschaffene Organisationsstruktur stärkt die ethnische Identität zusätzlich in erheblichem Maße und wirkt der ehemals überwiegenden Privatisierung von Kultur und ethnischer Selbstkonzeption türkischer Kurden (die die Mehrzahl der Diaspora ausmachen) entgegen.

Vor diesen Hintergründen hat sich inzwischen eine urbane kurdische Infrastruktur entwickelt. Ein neu eingereister Kurde trifft in Großstädten wie Köln, Berlin, Stockholm oder London mit Sicherheit auf Menschen aus seiner Region, seiner Stadt, seinem Dorf oder Stamm, mit hoher Wahrscheinlichkeit sogar auf Familienangehörige. Er hat die Möglichkeit, soziale Beratung in seiner Muttersprache in Anspruch zu nehmen, er wird mehrere kurdische Selbsthilfeorganisationen und beeidigte kurdische

Dolmetscherbüros vorfinden. Vom reinen Männercafé mit Kartenspiel über den Imbiß und die alternative Szenekneipe bis zum gehobenen Speiselokal findet er Restaurationsbetriebe, in denen er sich zu Hause fühlen könnte und überwiegend auf Landsleute trifft (vgl. auch Meyer-Ingwersen 1995: 319). Viele Produkte, von der Waschmaschine bis zum Brautkleid kann er in kurdischen Geschäften kaufen. Er kann die Dienstleistungen von Reisebüros, Versicherungsvertretern, Sicherheitsunternehmen, Schönheitssalons und etlichen anderen Dienstleistern in seiner Muttersprache in Anspruch nehmen. Unter Umständen wird er kurdische Fachärzte aufsuchen können oder damit rechnen dürfen, daß die Sprechstundenhilfe in der Lage ist, für ihn zu übersetzen. Er kann verschiedene kurdische Dialekte erlernen – gegebenenfalls seinen eigenen verbessern. Er kann kurdisch lesen und schreiben lernen, seine Kinder in Sprachkurse schicken, sich und ihnen kurdische Bücher kaufen. Er kann kurdisch fernsehen und Radio hören und kurdische Zeitungen beziehen. Er kann kurdische Tänze und die Zubereitung kurdischer Spezialitäten erlernen, sich über andere kurdische Gebiete informieren, Landsleute kennenlernen, mit denen er sonst vielleicht sein Lebtage nicht in Kontakt gekommen wäre. Er kann kurdische Konzerte und Feste besuchen, an Konferenzen teilnehmen und vieles andere mehr.

Das Phänomen einer sich ausbreitenden kurdischen Infrastruktur hat für Neuzuwanderer ohne Zweifel angenehme Aspekte, da sie von einer bereits ansässigen Gemeinschaft absorbiert und unterstützt werden (vgl. Sheffer 1993: 268), wodurch Selbstwahrnehmung und Selbstbewußtsein sich insgesamt wiederum erhöhen. Inwieweit vor diesem Hintergrund die Eingliederung in europäische Gesellschaften erfolgt, wird in Kapitel 11 noch betrachtet.

Fremdwahrnehmung

Die ethnische Fremdwahrnehmung in Europa spiegelt einerseits die Entwicklung der Selbstwahrnehmung kurdischer Migranten wider, andererseits verfügt sie jedoch über ihre eigenen Mechanismen.

Die Aufnahme kurdischer Migranten geschah in den einzelnen Ländern teilweise unter vollkommen unterschiedlichen Gesichtspunkten. Ein grundsätzlicher Vergleich der Einwanderungs- und Integrationspolitik aller Länder ist im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten. Faßt man jedoch einige Aspekte zusammen, so ergibt sich, daß vorhandene Anwerbetradition und/oder der kolonialgeschichtliche Hintergrund einzelner Länder sowie die jeweilige Einbürgerungs- und Asylpolitik wichtige Ein-

flußfaktoren bilden. In Großbritannien²⁴⁰, Frankreich und den Niederlanden hat kultureller Pluralismus eine längere Tradition als beispielsweise in Schweden, welches bis ins zwanzigste Jahrhundert einen kulturell und ethnisch sehr homogenen Hintergrund aufwies (Hammar 1985: 21). Länder wie Norwegen, Dänemark und Finnland²⁴¹ hatten in der Vergangenheit kaum Erfahrungen mit zugewanderten, sondern lediglich mit autochthonen Minderheiten. Eine gewisse Rolle spielt auch die unterschiedliche Nationalität beziehungsweise Ethnizität der jeweils numerisch stärksten Migrantengruppe. In Dänemark stammen mittlerweile die meisten Zuwanderer aus Somalia, in Schweden – abgesehen von Zuwanderern aus benachbarten Ländern – aus dem ehemaligen Jugoslawien, gefolgt vom Iran, in den Niederlanden aus Surinam. In Frankreich und Belgien stehen zahlenmäßig an erster Stelle Migranten aus dem Maghreb, in Großbritannien südasiatische und Schwarze Migranten, die die jeweilige Landessprache – im belgischen Fall eine der Landessprachen – bereits vor der Zuwanderung beherrschen. In der Schweiz sind es Zuwanderer aus Italien, in Deutschland hingegen diejenigen aus der Türkei. Ein Umstand, der unabhängig von der vergleichsweise kulturellen Nähe von Türken und Kurden die Gefahr der Vermengung in der öffentlichen Wahrnehmung zusätzlich begünstigt. Die Mehrzahl der kurdischen Zuwanderer in Schweden wurden unter anderem deshalb von Anbeginn als Kurden wahrgenommen, weil sie nicht in einer großen Zahl türkischer Zuwanderer aufgingen. Allerdings ist auch schwedische Politik ein entscheidender Faktor. Die rechtliche Position von Einwanderern in Schweden ist generell stärker als in anderen europäischen Ländern, sie genießen im Prinzip die gleichen sozialen Rechte wie schwedische Bürger (Hammar 1985: 18). Veröffentlichungen selbst in marginalen Minderheitensprachen und aktive Zweisprachigkeit werden in hohem Maße gefördert, Einbürgerung gestaltet sich leichter als in anderen Ländern (Hammar 1985: 30, 38; Şenol 1992: 121 ff.; Mogultay 1991: 7f.). Finnland und Norwegen verfolgen eine ähnliche Migrationspolitik wie Schweden.

In den meisten Anwerbeländern wurden Kurden – selbst wenn sie aus anderen Staaten als der Türkei stammten – lange Zeit als Türken wahrgenommen.²⁴² Dies galt vor allem für Deutschland mit seinem insgesamt hohen Anteil an Migranten aus der Türkei. Das Beispiel Deutschland wird

²⁴⁰ Zur Einwanderungsgeschichte und -politik Großbritanniens siehe Wahlbeck 1997: 107 ff.

²⁴¹ Zur Einwanderungsgeschichte und -politik Finnlands siehe Wahlbeck 1997: 92 ff.

²⁴² Trotz erheblich verstärkter Berichterstattung ist die Quote an unbewußten Verschreibern und Versprechern (Türken statt Kurden) bei Kommentatoren und Moderatoren in den Medien auch heute noch auffallend hoch.

an dieser Stelle besonders ausführlich dargestellt, weil das älteste, einflußreichste und größte kurdische Diasporasegment hier ansässig ist; viele deutsche Kurden betrachten ihre ethnische Gruppe als die nach den Türken zweitgrößte Migrantengruppe. Eine wichtige Rolle spielt in allen Anwerbeländern die weiter oben beschriebene Selbstwahrnehmung der ersten potentiell kurdischen Einwanderergeneration angeworbener Arbeiter aus der Türkei, die selbst interessierten Teilen der Mehrheitsgesellschaft kaum Anknüpfungspunkte bot.²⁴³ Inzwischen wird auf kollektiver Ebene stärker nach Herkunftsstaaten differenziert, jedoch werden individuell auch kurdische Migranten aus dem Irak, dem Iran und aus Syrien häufig noch immer der Türkei zugeordnet; türkische Sprachkenntnisse werden bei ihnen vorausgesetzt. Gerade in Europa aufgewachsene Jugendliche nehmen dies als besonders absurd wahr.

Von Anfang an bestand sowohl in der Politik als auch in der breiten Öffentlichkeit ein Informationsdefizit, welches im Gegensatz zu dokumentarisch-wissenschaftlicher Tradition in Deutschland steht. Deutsche Wissenschaftler wie Oskar Mann und Karl Hadank hatten eine führende Stellung in der kurdischen Sprachwissenschaft eingenommen, das neunzehnte Jahrhundert hatte etliche Reiseberichte in deutscher Sprache hervorgebracht, die heute noch als bedeutende Quellen gelten. Die Berichte des späteren Generalfeldmarschalls von Moltke geben »Zustände« in einer Region nördlich der Stadt Muş wider, aus der später aufgrund eines Erdbebens besonders viele Kurden nach Deutschland zuwanderten. Zum Zeitpunkt des Anwerbevertrages lagen auch deutschsprachige ethnologische Arbeiten wie die von Hütteroth (1959) und Rudolph (1959) vor, welche die Kurden als eigenständige Ethnie auswiesen, die Tagespresse berichtete in den frühen sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts laufend über die Ereignisse in Irakisch-Kurdistan. Die Bundesrepublik Deutschland hatte sicher nicht gezielt, aber wissentlich auch in den östlichen, kurdisch besiedelten Provinzen der Türkei Arbeitnehmer angeworben. Zur Klärung des Sachverhaltes hätte es lediglich eines Rückschlusses und allerdings auch eines kritischen Hinterfragens des offiziellen türki-

²⁴³ Bei meinen Recherchen bei Arbeitgebern aus der Zeit der Anwerbung stieß ich mehrmals auf sinngemäß folgende Aussage: »Wir waren doch alle begeisterte Karl-May-Leser. Bei dem Begriff Kurden hätten wir doch sofort nachgehakt.« Karl May hatte in seinem Buch »Durchs wilde Kurdistan« die Schilderungen Henry Layards zum Teil wörtlich übernommen (vgl. Kapitel 8, Yezidentum). Der ehemalige Leiter der zuständigen Abteilung beim Bundesverband der Arbeiterwohlfahrt, Eberhard de Haan, erklärte im Rahmen einer Diskussion zum Thema (Haan 1997: 36), in der er durchaus selbstkritisch auftrat, erst lange nach 1967 habe er Menschen aus der Türkei erlebt, die sich als Kurden und nicht als Türken bezeichnet hätten.

schen Standpunktes bedurft, der das ethnisch einheitliche Türkentum geradezu beschwor. Es ist davon auszugehen, daß das Desinteresse von deutscher Seite auf der damals üblichen Annahme basierte, die Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmerschaft erfolge nur vorübergehend. Die offizielle Anerkennung der in der Migration lebenden Kurden als Angehörige einer disparaten Ethnie kollidierte von Anbeginn der Anwerbung mit internationalen Interessen und Beziehungen. Dies betrifft besonders das ambivalente Verhältnis zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Türkischen Republik als militärische Bündnispartner.

Kurdische Migranten haben sich in Deutschland indirekt immer noch mit einer Verlängerung türkischer Minderheitenpolitik auseinandersetzen (vgl. Blaschke & Ammann 1988: 93 ff.). Als besonders unerwartet ist hierbei die Rolle der Sozialdemokratie einzuordnen. Sie knüpfte und knüpft an nominalen vermeintlich inhaltlichen Parallelen an und versteht das kemalistisch-nationalistische Selbstverständnis ihrer türkischen Partnerorganisationen offenbar bis heute politisch nicht einzuordnen.²⁴⁴ Nach zwei Jahrzehnten weitgehend einseitiger Integrationsforderungen gegenüber Migranten begann zu Anfang der achtziger Jahre ein gewisses Umdenken, von dem auch die Kurden als Gruppe profitierten. Verstärkte Medienpräsenz, vermehrte Publikationen und Informationsveranstaltungen und nicht zuletzt politische brisante Entwicklungen führten zu einer zunehmend differenzierten öffentlichen Wahrnehmung. Nichtsdestotrotz kam die zwischenstaatliche Problematik in den achtziger Jahren durch eine restriktive Förderpolitik zum Ausdruck. Mit Rücksicht auf den Bündnispartner Türkei wurden in Deutschland von staatlicher Seite keine finanziellen Zuwendungen für kurdische Aktivitäten bereitgestellt.²⁴⁵ In Schweden, Frankreich und Belgien wurden kurdische Einrichtungen zu diesem Zeitpunkt bereits öffentlich gefördert (Klein 1988: 73 f.).

Seit Mitte der achtziger Jahre fanden in Europa Konferenzen und Fachtagungen zu kurdischen Themen statt. Zunächst sozialpolitisch, zunehmend aber auch wissenschaftlich ausgerichtet, halfen sie, die öffentliche Wahrnehmung der kurdischen Minderheit herzustellen, beziehungsweise zu verstärken. In Deutschland machte 1984 eine Konferenz des damaligen Kurdischen Instituts in Bonn und der Universität Dortmund den Auftakt. Es folgten themenspezifische Konferenzen mit internationa-

²⁴⁴ Vgl. hierzu Mönch 1997: 7; 10; Haan 1997: 32 ff.

²⁴⁵ Am 9.9.1985 erging ein spezieller Beschluß der Bundesregierung, keine Bundesmittel für kurdische und armenische Gruppen bereitzustellen.

lem Ansatz.²⁴⁶ Die kurdische wissenschaftliche Elite, die sich dabei herauskristallisiert hat, ist ein wichtiger transnationaler Aspekt der Diaspora. Die Konferenzen wurden von einem eingeladenem Fachpublikum, besonders bis Ende der achtziger Jahre auch von kurdischen Privatpersonen besucht und spielten eine besondere Rolle bei der Identitätsbestimmung und in der Interessenvertretung. Die offizielle Negation kurdischer Migranten in Deutschland wurde 1991 durch einen interfraktionellen Beschluß des Bundestages beendet, der die Existenz einer »großen Gruppe von Kurden« bestätigte, welcher die Möglichkeit zur Bewahrung und Entfaltung ihrer kulturellen Identität gegeben werden müsse.²⁴⁷ Dieser Beschluß wurde 1992 durch eine ähnliche lautende, im Detail aber weiter gehende Entschließung des Europaparlaments unterstützt.²⁴⁸

Ethnisch-kurdisches Bekenntnis wird inzwischen wahrgenommen, erfährt im öffentlichen Raum aber nach wie vor wenig Akzeptanz oder zumindest Skepsis. Dies betrifft jede kurdische Altersgruppe und reicht in nahezu alle Bereiche: Vorschulische Institutionen und Schulen, Sozialberatung, Behörden, medizinische Versorgung, Arbeiten und Wohnen usw. Die Kritik kurdischer Organisationen an Methoden der sozialen Beratung, wie sie in der frühen Phase der Arbeitsmigration nach Deutschland konzipiert und angeboten wurde, trifft vorwiegend die Arbeiterwohlfahrt. Im Rahmen der zwischen den Spitzenverbänden der Freien Wohlfahrtspflege – dem die Organisation angehört – vereinbarten Zuständigkeiten fallen neben anderen auch die Migranten aus der Türkei in den Aufgabenbereich dieser einflußreichen und ansonsten angesehenen Organisation. Zu einem Zeitpunkt, da praktisch keine alternativen Beratungsangebote bestanden, kollidierten die partnerschaftlichen Verbindungen des Verbandes zu sozialdemokratisch und gleichzeitig kemalistisch ausgerichteten Gruppierungen in der Türkei deutlich mit dem neuen kurdischen Selbstbewußtsein; politisch wurde es konsequent ignoriert (vgl. Şenol 1992: 177; Mönch 1994: 179; Haan 1997: 32ff.). Diese Art des Umgangs selbst gesellschaftspolitisch offener und einflußreicher Akteure mit kurdischen Migranten hat gerade in Deutschland nach wie vor exemplarischen Charakter.

Unabhängig von außenpolitischen Faktoren verführt die Unübersichtlichkeit der kurdischen Diaspora überforderte Außenstehende einerseits nach wie vor zur Gleichsetzung mit »Türken« – besonders wenn sie in einem Zuwanderungsland die Mehrzahl der Migranten darstellen. Ande-

²⁴⁶ Sie fanden zum Beispiel in Mülheim, Tutzing, Barcelona, Paris, Bonn, Bremen, London, Lausanne, Florenz, Stockholm, Wien, Zeist, Helsinki, Berlin statt.

²⁴⁷ Drucksache des Deutschen Bundestages Nr. 12/987.

²⁴⁸ Entschließungsnummer: A3-0192/92; entsprechende Drucksache: PE 161.275.

rerseits unterstützt sie die Bildung verschiedener Klischees, zu denen Kurden wiederum auch selbst mit Anlaß geben. Das Vorurteil des unzivilisierten, wilden Dorfkurden hängt beispielsweise mit einem Mythos zusammen, den Kurden oft selbst vertreten. Dieses Bild verweist Kurden eher in den Bereich ethnologischer Anschauungsobjekte als auf die Ebene gleichberechtigter gesellschaftlicher Partner. Es ergibt sich aus der in der Türkei bestehenden Korrelation von Unassimiliertheit und fehlender Bildung und einer romantisierenden – wenngleich unrealistischen – Selbstdarstellung als ursprünglich, ländlich und stolz, wobei der Tenor »gesellschaftlich schlecht integrierbar« häufig durchaus mitschwingt. Der Titel von Karl Mays populärem Roman »Durchs wilde Kurdistan« bietet sich als Nährboden für Klischees bis heute an.

Hinzu kommen die zeitweise gewalttätigen Aktivitäten der PKK und das daraus resultierende Verbot in Deutschland und in Frankreich. Laut Einschätzung von Gürbey (1998: 1361) beschränkt sich die öffentliche Wahrnehmung von Kurden in Deutschland inzwischen tendenziell auf die Kategorie »potentielle Gewalttäter und Terroristen«. Gewalttätigkeiten werden häufig allen Kurden zugeschrieben, dadurch entsteht auch Nährboden für Fremdenfeindlichkeit (vgl. Behrendes 1998: 76f.; Schmidt 1998: 125 und 2000: 99f.). Dem Stereotyp »Gewalttäter« ist zwischenzeitlich das vom »Drogenhändler« hinzuzufügen. Das Verständnis für die unterschiedlichen Dimensionen der Kurdenfrage in der Türkei aber auch in anderen Ursprungsstaaten, schwankt, die Tendenz erscheint gegen Ende der neunziger Jahre abnehmend.

In Schweden richtete sich die bis dahin positive öffentliche Meinung aufgrund der Spekulationen im Zusammenhang mit dem Mord an dem damaligen Ministerpräsidenten Olof Palme im Jahre 1986 zeitweise ebenfalls gegen kurdische Immigranten (Westin & Kyrklund 1995: 6). Diese negativen Bilder relativierten sich erst wieder nach den Giftgasangriffen auf die Stadt Halabja in Irakisch-Kurdistan im Jahr 1988 und der Flucht von Hunderttausenden Kurden in Richtung Türkei. Diese Ereignisse lösten – unterstützt durch eine intensive Berichterstattung der internationalen Presse – weltweit eine Welle der Sympathie für die Kurden aus (vgl. Robins 1996: 115). Die europaweiten gewaltsamen Anschläge der PKK in den Jahren 1993/1994 und 1999 führten jeweils zu einem starken Abfall der Sympathie und verstärkten zudem Konflikte zwischen Türken und Kurden. Bei einer informierten europäischen Öffentlichkeit führten auch innerkurdische, teils militärische Auseinandersetzungen in den Ursprungsgebieten zu Unverständnis bis hin zur Ablehnung. Immer wieder wurde intern versucht, die Auswirkungen solcher Zwistigkeiten auf

Diasporagruppen einzudämmen, um das mühsam erreichte Ansehen in der Weltöffentlichkeit nicht zu gefährden.²⁴⁹

Der Grad der öffentlichen Wahrnehmung kommt inzwischen auch in der medialen Berichterstattung zum Ausdruck (vgl. Gürbey 1998: 1365; Quandt 1995). Zum Thema Kurden und Kurdistan wird nicht nur umfangreich berichtet, sondern Kurden werden auch in eher alltäglichen Zusammenhängen ethnisch benannt. Sie tauchen heute auch ständig in Berichten über die Türkei mit auf.²⁵⁰ Kurdische Ethnizität spielt nicht mehr ausschließlich in Berichten zu den Herkunftsländern, Fragen der Migration und der Asylpolitik eine Rolle, sondern zunehmend auch in allgemeinen Themen des öffentlichen Alltags. Kurdischsein taucht inzwischen durchaus als entspanntes Randprodukt auf und steht nicht mehr notgedrungen als Dokumentation im Mittelpunkt. Diese Selbstverständlichkeit äußert sich bedauerlicherweise auch in der ethnischen Benennung von Straftätern durch die Medien, aber auch an eher profanen Indizien wie der Werbung von Teppichhäusern.

Akademisches Publikum hat inzwischen die Möglichkeit, sich weitergehend zu informieren. Zunehmend gewinnen Lehre und Forschung zu kurdischen Themen an Bedeutung. So besteht etwa ein Lehrstuhl für Kurddologie in Paris, in Köln ist ein An-Institut für Kurdische Studien geplant. Hinzu kommen verschiedene Seminarangebote und Forschungsprojekte an anderen Fachbereichen in ganz Europa. Sprachkurse²⁵¹, Museums- und

²⁴⁹ So wurde beispielsweise über die zeitweise kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden rivalisierenden Parteien PUK und KDP im Nordirak in der westlichen Presse jahrelang kaum berichtet. In Aufnahmelandern exportierten Konflikten in Form von gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Anhängern der verschiedenen Faktionen versuchten diese anfangs auch beizukommen. Zum Beispiel wurde in einem Rundschreiben angedroht, den von kurdischer und im Prinzip auch von türkischer Seite freien Reiseverkehr in die Schutzzone im Nordirak für Betroffene und deren Familienangehörige zu sperren. Weiterhin wurde mit Parteiausschluss und Sanktionen der kurdischen Regionalregierung gedroht (Rundschreiben des Vertreters der irakischen Kurden in Deutschland vom 23.9.1997). Auch die bis dato anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen PKK und KDP in der Schutzzone wurden – offenbar aus Sorge um weiteren Solidaritätsverlust – gegenüber europäischen Medien wenig kommentiert.

²⁵⁰ Quandt untersuchte 1995 über einen Zeitraum von zwei Monaten die Berichterstattung der vier wichtigsten deutschen Fernsehsender und der vierzehn wichtigsten Zeitungen und Magazine zur Türkei. Dreiundzwanzig Prozent der Meldungen zur Türkei bezogen sich auf die Kurdenfrage (Quandt 1995: 10), fünfundsiebzig Prozent der erfaßten Fernsehberichterstattung standen im Zusammenhang mit der Kurdenfrage (Quandt 1995: 17f.)

²⁵¹ Einer der ersten Sprachkurse wurde 1977 von einer der Berliner Volkshochschulen angeboten (Hama Tschawisch 1996: 110). Kurdische Sprachkurse und/oder kurddologische Seminare – oft im Rahmen der Iranistik – werden oder wurden unter anderen an Universitäten in

Ausstellungsarbeit, Filme, Lesungen und Konferenzen dienen ebenfalls als Mittel ethnischer Artikulation. Im Internet (vgl. Bruinessen 1998: 48) finden sich unter den entsprechenden Stichworten neben Grundsatzinformationen Darstellungen und Aufstellungen relevanter Initiativen und Persönlichkeiten aus Politik, Kunst und Wissenschaft in Europa, Nordamerika und Australien bis hin zu eher unvermuteten Ländern wie Japan, Uruguay und Malaysia. Das Angebot umfaßt eine Mischung, die von Parteiprogrammen bis zu klassischer kurdischer Dichtung, von Kochrezepten, Vornamen und Kinderliedern bis hin zu antiquarischer Literatur nahezu jeden Bereich betrifft.

Rıbar Sezgin erklärte 1997, wie die Fremdwahrnehmung sich verändert hat:

Geändert hat sich natürlich allgemein die politische Lage. Einerseits eine starke Hinwendung von Kurden zu ihrem nationalen Dasein und andererseits eine Aktualisierung der kurdischen Problematik in der ganzen Welt. Vor zwanzig Jahren haben wir noch mühsam mit Karl May argumentiert, das ist jetzt schon anders.

Die Entwicklung der Kurdenfrage in der Türkei und in zunehmendem Maße auch in anderen Staaten ist in den Blickwinkel der Weltöffentlichkeit geraten. Die Existenz einer kurdischen Diaspora hat sich vor dem Hintergrund einer deutlichen Selbstwahrnehmung und Artikulation gesellschaftlicher Interessen in der Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaften und anderer Minderheiten inzwischen durchgesetzt. Dies geschah in den einzelnen Aufnahmeländern in unterschiedlichem Maße, die Art der Wahrnehmung ist in hohem Maße von aktuellen Entwicklungen abhängig. Je nach politischen Gegebenheiten und entsprechender Berichterstattung werden Kurden als Opfer oder als Täter betrachtet. Die Analyse deutscher Berichterstattung im Jahr 1995 kommt zu dem Ergebnis, daß Kurden je nach Kontext als Kriminelle oder als Opfer repressiver Politik erscheinen. Teilweise stoßen diese Negativ- und Positivstereotypen selbst innerhalb einzelner Beiträge in irritierender Weise aufeinander und lassen eine kaum verständliche Ambivalenz entstehen (Quandt 1995: 18f.). Kurden genießen insgesamt entweder einen nicht unbeachtlichen Grad an Anteilnahme, Sympathie und Solidarität²⁵², oder im Falle gewalttätiger

folgenden europäischen Städten angeboten: Berlin, Essen, Hamburg, Gießen, Göttingen, Innsbruck, Leipzig, London, Paris, Rouen und Uppsala.

²⁵² Kurdische Proteste gegen die Verhaftung Öcalans stießen beispielsweise in Österreich auf überraschend hohes Verständnis. Nach einer Umfrage des österreichischen Marktforschungsinstituts Gallup meinten im Februar 1999 immerhin zwanzig Prozent der Befragten, die Kurden seien im aktuellen Konflikt im Recht, nur acht Prozent hielten zu den Türken,

Aktionen kurdischer Demonstranten ein äußerst negatives Ansehen; die Politik der Kurden wird insgesamt überwiegend negativ gesehen.²⁵³ Berechtigte europäische Empörung über den staatlichen Umgang mit Menschenrechten in den Herkunftsregionen, durchsetzt mit Karl-May-geprägter Romantik steht auf der einen, Angst vor der PKK auf der anderen Seite. Die äußerst komplizierte Zusammensetzung und unübersichtliche Entstehungsgeschichte der kurdischen Diaspora überfordert zudem die breite Öffentlichkeit und begünstigt insgesamt die Bildung von Klischees.

Die Auswertung der Befragungen in der Stichprobe ergibt, anderen Untersuchungen (Brieden 1995: 44f.; Falk 1998b) entsprechend, im Verlauf der Migration eine deutlich fortschreitende Ethnisierung bei den aus der Türkei stammenden Informanten. Die Erfahrungen von Zerîn Bayrak, die sie im ersten Gespräch schilderte, sind ein besonders prägnantes Beispiel. Nach fast zwanzig Jahren in der Migration erklärte sie:

Als ich herkam, da war ich zwanzig und hatte nie etwas über Kurden gehört – in der Türkei. Vielleicht ist das das Schlimmste, aber ich habe hier gemerkt, daß ich Kurdin bin [...] Ich habe mich erst hier dafür interessiert. Ich hatte früher überhaupt kein Interesse, kein Gefühl dafür gehabt, kein Bewußtsein. Ich dachte: Ich bin einfach ein Mensch. Ich dachte nicht, daß es Unterschiede gibt zwischen Kurden und Türken. In den letzten sieben, acht Jahren ist es mir sehr deutlich geworden. Was so in der Zeitung steht, welche Witze gemacht werden über Kurden und Lasen. Da macht man sich schon Gedanken. Warum gibt es so viele Witze über Kurden. Natürlich bin ich Kurdin und ich bleibe Kurdin, aber ich finde es schade, daß man das so wichtig nehmen muß. Ich kann sagen, daß ich hier als Kurdin mehr gelitten habe als in der Türkei, von den Türken her.

Hier wird besonders deutlich, daß der Grund für die Ethnisierung türkischer Kurden nicht etwa die Migration per se ist, wie beispielsweise Falk (1998) rückschließt. Vielmehr handelt es sich um eine Fortsetzung, eine zeitlich nahezu parallele Entwicklung der Verhältnisse im Ursprungsstaat. Die erfahrene Diskriminierung ist ethnisch spezifisch und geht weniger von seiten der Mehrheitsgesellschaft, als vielmehr von seiten einer gleichzeitig und unter ähnlichen Bedingungen zugewanderten Minderheit aus. Diese entstammt der ehemaligen Mehrheitsethnie und

neunundfünfzig Prozent meinten, keine der Parteien sei ausdrücklich im Recht. Dreiundfünfzig Prozent sprachen sich gegen eine Abschiebung von Ausländern aus, die durch Protestaktionen wie etwa Botschaftsbesetzungen auf ihre Lage aufmerksam machen wollen (Pressemeldung der Austria Press Agentur vom 24.2.1999).

²⁵³ In den von Quandt untersuchten Artikeln der deutschen Presse wird die Politik der Kurden in der Türkei in siebenundfünfzig Prozent negativ gesehen, die in der Schutzzone in neunundfünfzig Prozent und die in Deutschland sogar in siebenundachtzig Prozent der Beiträge (Quandt 1995: 15).

entspricht in ihrem Verhalten ebenfalls jeweils den Verhältnissen im Herkunftsland. Zerin Bayrak hatte ihr zunächst als Reaktion gegen Ausgrenzung angelegtes Bewußtsein zum Zeitpunkt des zweiten Gesprächs durch verstärkte Kontakte zu anderen, organisierten Kurden auch aus anderen Herkunftsstaaten deutlich weiter verstärkt.

Gesellschaftliche Diskriminierung betreffende Begriffe wie Ausländerfeindlichkeit, Rassismus oder Fremdenhaß wurden von den Befragten kaum angesprochen, in einzelnen Fällen nur beiläufig erwähnt. Im Vordergrund standen immer die negativen Verhältnisse in den Herkunftsländern. Das unterstützt die These von Ronald Mönch, der hierzu schreibt, Deutschland würde von Kurden bemerkenswerterweise nicht unbedingt als ausländerfeindliches Land empfunden. Die ungleich brutaleren, staatlicherseits gegen sie gerichteten Terrorakte in den Herkunftsstaaten wußten sie von rechtsextrem ausgerichteten Gewalttaten in Deutschland sehr wohl zu unterscheiden (Mönch 1994: 179). Auch Brieden kommt in seiner Untersuchung von Kurden der zweiten Generation zu dem Ergebnis, daß sie sich in Deutschland weniger diskriminiert fühlten als in der Türkei und offenbar aufgrund des Vergleichs mit türkischen Verhältnissen auch weniger diskriminiert fühlten als die Angehörigen anderer ethnischer Gruppen aus zum Teil anderen Herkunftsstaaten (Brieden 1995: 43). Die Ergebnisse der Untersuchungen von Schmidt (1998: 41, 127 ff. und 2000: 101 ff.) lassen allerdings darauf schließen, daß sich bei *Jugendlichen* der zweiten und dritten Generation in diesem Punkt ein Wandel abzeichnet. Trotz eines kollektiven Bezuges zu den Ausgrenzungen in ihren Ursprungsstaaten gewinnt für sie die in der Diaspora auf institutionaler oder persönlicher Ebene erfahrene Ausgrenzung im Vergleich zur Elterneneration an Stellenwert. Diese Art von Deprivation, wie sie auch andere Migrantengruppen betrifft, steht besonders für Zuwanderer der ersten Generation oft in keinerlei Verhältnis zu den Gegebenheiten in den Herkunftsländern. Fremdenhaß, fehlende gesellschaftliche Partizipationsmöglichkeiten, selbst das Verbot der PKK, welches von den meisten Kurden als ungerecht empfunden wird, sind nicht annähernd vergleichbar mit Verhältnissen, die sie in den Herkunftsländern erfahren haben oder die sie aktuell dort erwarten würden. Ausgrenzung und Deprivation von seiten der Mehrheitsgesellschaft in den Diasporasegmenten reichen nicht aus, um eine ursprüngliche Ethnizität wiederzuentdecken oder gar eine neue, übergreifende Ethnie entstehen zu lassen, wie Tölölyan (vgl. Kapitel 1, Definitionen) es für andere Diasporagruppen thematisiert hat. Mit dem Verbot der PKK in Deutschland hat sich allerdings eine neue Dimension ergeben, die bewirkte, daß viele Kurden sich unabhängig

von ihrer Einstellung gegenüber der PKK pauschal als deren Anhänger diskriminiert und gleichzeitig pauschal in klischeehafte Kategorien wie Drogenhändler und Terroristen gedrängt fühlen (vgl. Gürbey 1998: 1363). Jedoch reicht auch diese Entwicklung nicht aus, um gegenüber dem Bezugspunkt des jeweiligen Herkunftsstaates und den damit verbundenen kollektiven Negativerfahrungen Dominanz zu erreichen. Die durch gesellschaftliche Marginalisierung im Ursprungsstaat mitverursachte Ethnisierung betrifft in erster Linie Kurden aus der Türkei und steht mit importierten Konflikten zwischen türkischen und kurdischen Migranten in Verbindung. Dazu gehören auch undifferenzierte Diskriminierungserfahrungen als Kurden und/oder Aleviten von sunnitisch-türkischer Seite, die in der Migration teilweise erstmalig erfahren werden und im achten Kapitel noch ausführlich behandelt werden.

Im Ergebnis läßt sich zusammenfassen, daß bei einem Teil der Arbeitsmigranten und ihrer Familien – befördert durch eine Kombination unterschiedlicher Faktoren – eine ethnische Selbstwahrnehmung häufig erst in der im Entstehen begriffenen Diaspora einsetzte. Die in den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in der Türkei sozialisierten Zuwanderer fielen als kurdische Ethnizität tradierende Generation praktisch aus. Weitergabe der verfolgten kollektiven Identität an deren Kinder erfolgte aufgrund entsprechender Entwicklungen im Herkunftsstaat häufig über die Generation der Großeltern. Diese hatten die letzten ethnischen Aufstände in der Türkei teilweise noch miterlebt oder sogar aktiv daran teilgenommen und besaßen eine Vorstellung von den Lebensbedingungen und dem ethnischen Selbstverständnis vor diesen Aufständen. Kurden aus anderen Staaten hingegen und die besonders seit den neunziger Jahren aus ihrem Siedlungsgebiet auf türkischem Staatsterritorium vertriebenen Kurden verfügten und verfügen zum Zeitpunkt ihrer Zuwanderung meist über eine abgegrenzte ethnische Identität.

Festzuhalten ist vor allem, daß Ethnisierungsprozesse von in Europa lebenden Kurden sich zwar auf als ethnisch wahrgenommene Eigenschaften begründen, in erster Linie aber mit persönlich oder kollektiv als Menschenrechtsverletzungen erlebten Erfahrungen von massiver Ausgrenzung und Repression *in ihren Ursprungsstaaten* zusammenhängen. Für bekennende, überzeugte Kurden spielt das Moment der gesellschaftlichen Ausgrenzung – persönlich erlebt oder kollektiv erinnert – eine wichtige Rolle bei ihrer ethnischen Standortwahl. Die Diskussion um kontextuelle Identität in Kapitel 4 hat jedoch gezeigt, daß Personen, die aufgrund ihrer Abstammung oder Sprache als potentielle Kurden gelten

können, häufig die gegenteilige Strategie einsetzen, um Ausgrenzungserfahrungen auf der Basis ethnischer Zuschreibung zu entgehen. Ein Umkehrschluß in dem Sinne, daß Ausgrenzung potentiell kurdische Individuen oder Gruppen in jedem Fall ethnisiert, ist daher nicht zulässig.

Die in der Diaspora von den Mehrheitsgesellschaften, aber auch von parallel zugewanderter ethnischen Gruppen ausgehenden Diskriminierungserfahrungen stehen, besonders für die erste Zuwanderergeneration, in keinem Verhältnis zu den negativen Erfahrungen in den Herkunftsstaaten. Sie reichen für sich allein genommen nicht aus, um kurdische Ethnisierungsprozesse entscheidend zu beeinflussen. Weder schaffen sie neue kollektive Identitäten noch verstärken sie bestehende Identitäten in relevanter Form. Von einer durch Migration verursachten kurdischen Ethnisierung oder Reethnisierung auszugehen, ist demnach verfehlt. Die Entwicklung und der Verlauf interner und externer Wahrnehmung bedingen sich teilweise gegenseitig, entfalten allerdings in der Diaspora andere Ausprägungen als in den Ursprungsstaaten. Auch bieten sich den Diasporakurden Freiräume, die in den Herkunftsstaaten zum Zeitpunkt der Migration nicht bestanden und überwiegend auch aktuell nicht bestehen. Eine weitere diasporaspezifische Komponente ist das Aufeinandertreffen von Kurden aus verschiedenen Regionen der Türkei und aus verschiedenen Herkunftsstaaten, welches sich auf das ethnische Bewußtsein günstig auswirkte.

Hauptursache für kollektive Ethnisierungsprozesse sind und bleiben Entwicklungen in der als Heimat empfundenen Region. Dazu gehören die zunächst in den Metropolen der Türkei der sechziger und siebziger Jahre wiedererscheinende kurdische Nationalbewegung und das besondere Wiederentdecken kurdischer Identität in der gesamten Türkei seit den achtziger Jahren (Bruinessen 1998: 44f.; Kleff 1985: 99), welches wiederum den bereits beschriebenen Kreisläufen von Unterdrückung und Mobilisierung unterliegt.

Nachdem bisher vornehmlich kollektive gesellschaftliche Entwicklungen betrachtet wurden, steht im folgenden Kapitel die Untersuchung individueller Ethnisierungsprozesse in der Diaspora im Vordergrund. Dabei wird besonderes Augenmerk auf die Rolle der Familie als Institution bei der Weitergabe ethnisch-kurdischen Bewußtseins gerichtet.

6 Traditionsfaktor Familie

Wie in Kapitel 2 an der Beschreibung der Lebensweisen von Kurden in den Ursprungsregionen deutlich wurde, spielen intensive soziale Beziehungen, besonders im Rahmen der erweiterten Familie, des Freundes- und Bekanntenkreises und der Nachbarn eine entscheidende Rolle. In den Mehrheitsgesellschaften der Zielländer funktioniert diese Art von Beziehungen anders. Aus der Perspektive der Migrationsabsicht oder -planung sind diesbezügliche Unterschiede für viele potentielle Zuwanderer in ihrer Detailvielfalt und in ihren Auswirkungen auf das tägliche Leben kaum vorstellbar. Das Phänomen der Kettenmigration, wie ich es weiter oben vorgestellt habe, ermöglicht vielen Migranten, an transferierten, heimatlichen Netzwerken anzuknüpfen. Ein Weiterbestand der gewohnten Lebensweise ist dennoch nur teilweise möglich (vgl. Wahlbeck 1997: 153).

Bei der Weitergabe kultureller Inhalte und/oder einer Gruppenidentität von einer Generation an die nächste spielt die Familie eine wichtige Rolle. Im Falle von Bedrohung oder Anpassungsdruck wird dem Bedürfnis nach Erhaltung der als eigen empfundenen Gruppe besonders hohe Bedeutung beigemessen. Insofern ist auch die Frage nach dem Heiratsverhalten bei der Ortung von Grenzen solcher Gruppen von einigem Interesse.

Als ursprüngliches Idealmuster gilt bei den Kurden – wie sonst im arabischen Raum häufig vorkommend – die Eheschließung patrilinearere Parallelcousins und -cousinen, mit anderen Worten, den Kindern von Brüdern (Barth 1954; Yalçın-Heckmann 1991: 226 ff.; vgl. Kapitel 2, Lebensweisen). Sie bildet aus ethnologischer Sicht einen Gegensatz zur Eheschließung matrilinearere Verwandter, die sich eher bei Turkvölkern findet und in gemischt besiedelten Provinzen der Türkei – zum Beispiel Maraş, Sivas und Kars – auch von Kurden praktiziert wird (Vega 1994: 117). Insbesondere in urbaner Umgebung werden beide Formen jedoch häufig nicht mehr praktiziert.

In grundsätzlich patriarchalisch organisierten Gesellschaften wird davon ausgegangen, daß die Frau bei der Heirat den bisherigen Haushalt und damit gleichzeitig die Ursprungsfamilie verläßt. Heiratet sie keinen patrilinearen Verwandten, scheidet die Braut mit der Eheschließung vom Prinzip her aus dem Stamm und der Patriline aus, wenngleich sie in arabischen Staaten und im Iran auch weiterhin den väterlichen Namen

trägt. In gewisser Weise symptomatisch ist der Satz eines Bekannten von Sinûr Talal, der zum Zeitpunkt des Gesprächs bereits seit mehreren Jahren in Europa ansässig war:

Die Braut gehört jetzt uns und wir, meine Brüder und ich, bestimmen, was sie tut oder nicht, ihre Familie hat da nichts mehr mitzureden.

Wenngleich sich die Familie der Braut auch in der Diaspora häufig der Ausdrucksweise »wir geben die Braut« bedient (vgl. Meyer-Ingwersen 1995: 320) und diejenige des Bräutigams davon spricht »die Braut zu holen«, darf diese ursprünglich zugrundeliegende Haltung, insbesondere bei der zweiten und dritten Generation nicht überbewertet werden. Die genannte Terminologie kommt auch zum Tragen, wenn die Brautleute Familienangehörige mit ihrer selbständigen Partnerwahl unter Umständen vor vollendete Tatsachen stellen. Polygynie, die Eheschließung mit bis zu vier Frauen ist in Kurdistan nicht ungewöhnlich, jedoch auch keinesfalls die Regel. Auch in der Migration kommt sie durchaus und nicht nur bei ländlich geprägten Familien vor. Rechtliche Einschränkungen werden dabei umgangen, teilweise mit Einverständnis, teils gegen die Interessen einer der beteiligten Ehefrauen. Innerhalb der vorliegenden Untersuchung wurde diese Frage jedoch weder von mir noch von seiten der Respondenten thematisiert.

Auch Scheidungen kommen in Kurdistan vor, je traditioneller die Umgebung, desto weniger häufig.²⁵⁴ Scheidungen werden oft nicht gerichtlich ausgesprochen, es erfolgt dann eine räumliche Trennung, indem die Ehefrau gewöhnlich in den elterlichen Haushalt zurückkehrt. In der Gesamtheit der Biographien des hier behandelten Samples kamen insgesamt drei Scheidungen und eine solche Trennung/Verstoßung vor, zwei Fälle zwischen kurdischen Partnern, die beiden anderen zwischen Kurden und Europäerinnen.²⁵⁵

Es gibt bisher keine gezielten Untersuchungen zum speziellen Heiratsverhalten von Kurden in der Migration,²⁵⁶ jedoch scheint die Partnerwahl mit der jeweiligen Zusammensetzung der Diaspora zu tun zu haben. Wenn genügend potentielle Partnerinnen aus der eigenen Region nicht zur Verfügung stehen, wie Wahlbeck dies für Finnland feststellt und wie dies

²⁵⁴ Der Fernsehsender KTV zitiert hin und wieder diesbezügliche, regionale Jahresstatistiken.

²⁵⁵ In Schweden wurde mir mehrfach berichtet, die Scheidungsrate insbesondere unter iranischen Kurden und anderen iranischen Staatsangehörigen hätte sich in den letzten zehn Jahren deutlich erhöht.

²⁵⁶ Hingewiesen sei auf die Arbeit von Vega (1994), die neben anderen sozialen Phänomenen die Heiratstrategien in Hakkari (Türkisch-Kurdistan) und in Teilen der Diaspora in und um Paris untersucht hat.

für irakische Kurden in ganz Europa bis 1991 der Fall war, besteht eine Tendenz zur Wahl europäischer Partnerinnen (vgl. Wahlbeck 1997: 172, 106), ändern sich die Möglichkeiten, ändert sich auch das Heiratsverhalten. Besteht aufgrund von Kettenmigration ausreichende Auswahlmöglichkeit innerhalb der eigenen Region, des Stammes oder der eigenen erweiterten Familie, kommen Heiratsstrategien in dieser Umgebung zum Tragen und gestalten sich den durch Eliten formulierten modernistischen Ansprüchen zum Trotz eher traditionell. Dies beobachtete Vega (1994: 118f.) wenngleich in allmählich abnehmender Form für französische Kurden aus Maraş und Hakkari in Türkisch-Kurdistan und es trifft seit 1991 ebenfalls für irakische Kurden in ganz Europa zu.

Aspekte der Endogamie

Zwanzig der insgesamt von mir befragten Personen waren beim ersten Gespräch verheiratet, verlobt oder lebten in einer festen Beziehung, davon hatten vierzehn einen kurdischen Partner oder eine kurdische Partnerin. Rund zehn Jahre später waren zweiundzwanzig verheiratet oder dauerhaft liiert, sechzehn Verbindungen bestanden zwischen kurdischen Partnern. Vier der Befragten hatten sich in der Zwischenzeit von Partner oder Partnerin getrennt, einer von ihnen war eine zweite Ehe eingegangen. Fünf weitere hatten zum ersten Mal geheiratet.

Fast alle der kurdischen Partner oder Partnerinnen stammten unmittelbar aus der jeweils eigenen Herkunftsregion Kurdistans. Von den fünf Männern, die in der Zwischenzeit geheiratet hatten (vier aus dem Irak, einer aus der Türkei stammend), waren vier in ihre Herkunftsregion gereist, um sich dort eine Braut zu suchen. Der fünfte war 1991 bereits verheiratet, bevor es für irakische Kurden möglich wurde, in die Schutzzone zu reisen. Diese Art der Brautschau ist unter irakischen Kurden inzwischen weitverbreitet.

Nur eines der Paare entstammte unterschiedlichen Staaten mit kurdischer Bevölkerung. In diesem einen Fall handelte es sich allerdings um Cousin und Cousine, deren angestammte Dörfer durch eine Staatsgrenze voneinander getrennt worden waren. Viele der Paare im Sample waren miteinander verwandt, drei sogar in der traditionellen Weise, also Sohn und Tochter zweier Brüder, zwei davon Yeziden.

Auch religionsübergreifende Verbindungen gab es in den kurdisch-kurdischen Ehen des Samples nicht. Lediglich in zwei Fällen lebten die Eltern von Respondenten in einer interkonfessionellen Ehe. Das entspricht den Angaben von Meyer-Ingwersen (1995: 323), der weitgehende Endogamie bei Yeziden, Aleviten und Sunniten feststellt und Mandel, die

angibt, selbst Angehörige der zweiten Generation würden kaum außerhalb der alevitischen Gruppe heiraten, weil Vorurteile einfach zu tief sitzen, als daß sie ohne weiteres überwunden werden könnten (Mandel 1989: 164). Dieselben Feststellungen finden sich bei Bozarslan (1998: 30).

Sechs der Befragten lebten mit europäischen Ehepartnern oder -partnerinnen, fünf davon aus dem Aufnahmeland stammend. Immerhin zwei davon waren Frauen, die jeweils europäische Männer geheiratet hatten. Im allgemeinen ist das relativ unüblich, da Exogamie sich auf die Geschlechtszugehörigkeit bezogen gewöhnlich asymmetrisch gestaltet. Bêrivan Basha, eine unverheiratete, politisch hochengagierte Frau, erklärte dazu:

Wenn ein kurdischer Mann auch die Unabhängigkeit seiner europäischen Ehefrau respektiert, bei seiner kurdischen Ehefrau würde er das nie tun.

Im ersten Gespräch gehörte sie zu denen, die Heirat mit einem Nichtkurden für sich rigoros ausschlossen. Im zweiten Gespräch erklärte sie:

Ich habe entschieden, keinen Kurden zu heiraten. Ich glaube, das wäre sehr schwierig. Frauen können sich besser entwickeln und neue Dinge besser akzeptieren als Männer, Kurden jedenfalls. Wenn manche kurdische Männer europäische Frauen heiraten, mag es sein, daß sie sie völlig frei leben lassen, nicht aber, wenn dieselben Männer Kurdinnen heiraten, dann würden sie sich sehr verändern. Ich müßte also vorgeben, ich sei Italienerin oder irgendetwas anderes, dann würde ein kurdischer Mann mich vielleicht akzeptieren, wie ich bin.

Eine Besonderheit war auch, daß immerhin zwei der verheirateten Frauen gegen den erklärten Willen ihrer Familie den – in beiden Fällen kurdischen – Mann ihrer Wahl geheiratet hatten und zu diesem Zweck ihre Familien heimlich verlassen hatten.²⁵⁷

Stellvertretend für einige unverheiratete junge Frauen steht aber auch das folgende Zitat von Hêvî Vural, einer sehr jungen Frau, die in der Türkei geboren und in Europa aufgewachsen ist:

Für mich käme nur ein Kurde in Frage, jemand anderes würde ich nicht heiraten oder mit ihm ein Kind haben. Man kann das zwar nie wissen, aber ich sehe das im Moment so.

Diese Aussage wirkte, gemessen an der sonstigen Offenheit der Respondentin, etwas befremdlich. Auch der Umstand, daß sie selbst kein Kurdisch sprach, ließ die Pläne etwas unrealistisch erscheinen. Von einer Ehe mit einem Kurden versprach sie sich eine dauerhafte Beziehung – also keine Trennung – und daß gemeinsame Kinder Kurdisch sprächen, egal aus welcher Region ihr Mann stammen würde. Zehn Jahre später hatte sich ihre Einstellung vollkommen gewandelt. Sie war bewußt allein-

²⁵⁷ Zur sogenannten freiwilligen Brautentführung siehe Kapitel 2, Lebensweisen.

erziehende Mutter eines Sohnes, die kurdische Perspektive war vollkommen in den Hintergrund gerückt, Kurdischsein selbstverständlich und unspektakulär geworden. Über die eigenen Ansichten beim ersten Gespräch, die ich anschließend mit ihr diskutierte, war sie selbst erstaunt.

Insgesamt unterschieden sich die Antworten der Respondenten über einen Zeitraum von rund zehn Jahren jedoch kaum voneinander, die Gesamttendenz wurde beibehalten und entsprach den Ergebnissen der Betrachtungen zur intraethnischen Integration, die im folgenden siebten Kapitel dargestellt werden. Lediglich die Ankunft von Kindern beziehungsweise das Alter der Kinder spielte ganz offensichtlich eine Rolle, je näher deren mögliche Heirat zeitlich rückte, desto expliziter wurden die Aussagen. Nur drei Respondenten hatten sich bezüglich der Wahl von Ehepartnern oder -partnerinnen im familiären Umfeld weiter geöffnet, weitere drei äußerten sich geringfügig restriktiver.

Im Laufe der Interviews wurde die Frage nach einer eventuellen Heirat von engen Familienangehörigen, etwa Geschwistern oder den eigenen Kindern, mit nichtkurdischen Partnern gestellt. Bei der ersten Gesprächsrunde wünschten sich acht der Respondenten kurdische Partner oder Partnerinnen, insbesondere für ihre Kinder, dazu gehörten die beiden yezidischen Respondenten, beim Rest war keine Korrelation mit bestimmten Sozialdaten erkennbar.

Die übrigen Respondenten legten ihre offenen Anschauungen – die in ihrem tatsächlichen Praxisbezug zu überprüfen ich nur sehr eingeschränkt in der Lage war – durchgehend sehr dezidiert dar. Häufig wurde erklärt, daß der zeitliche Faktor eine Rolle spiele und vor fünfzehn, zwanzig Jahren alles doch ganz anders gewesen sei. Auch der Umstand, nicht mehr in der Heimatregion zu leben, spiele eine erhebliche Rolle, die soziale Kontrolle durch die kurdische Umgebung sei doch nicht so stark wie dort. Gerade die Respondenten, die nichtkurdische Ehepartner hatten, nahmen auch auf ihre persönliche Lebensweise Bezug. Die Aussage Revîn Shakers, eines Akademikers aus Syrien, repräsentiert mit seiner Auffassung den aufgeschlosseneren Teil des Samples:

Die erste Generation kommt direkt aus Kurdistan und hat viele soziale Punkte zu beachten. Du kannst dies nicht tun und jenes nicht tun. Wer aber hier in Schweden aufwächst, akzeptiert das nicht. Meine Kinder, auch meine Töchter, wenn ich welche hätte, würde ich selbstverständlich ihre Partner selbst wählen lassen. Wäre ich erst zwei oder drei Jahre hier, hätte ich damit große Probleme, dann wäre es sehr schwer, aber jetzt nicht mehr. Ich denke, es ist gut für die kurdische Frage, wenn die Mädchen klar äußern, daß beispielsweise niemand sie zwingen kann, ihren Cousin zu heiraten. Wenn du diese Dinge mit der zweiten Generation diskutierst,

gibt es viele, die das so sehen, viele lassen sich auch sozusagen überzeugen. Unsere Umgebung würde es akzeptieren.

Diese offene Haltung wurde mehrfach zum Ausdruck gebracht. An Faktoren wie etwa Aufenthaltsdauer, Herkunft des Ehepartners, Residenzland, Bildungsgrad, Alter, Herkunftsstaat oder anderem war sie nicht festzumachen und schloß den Wunsch nach einem kurdischen Partner auch nicht notgedrungen aus. Zîn Sagheb, eine iranische, berufstätige Kurdin erklärte beispielsweise:

Ich habe mich entschieden, die Kinder auf die Welt und dann nach Europa zu bringen. Sie haben es nicht entschieden. Sie sagten uns nicht: »Bringt uns in die Welt, geht zu den Partisanen oder bringt uns nach Europa.« Wir haben es so gewollt. Nun muß ich den Willen meiner Kinder respektieren. Ich muß ihnen zuhören und wissen, was sie möchten. Wenn meine Tochter später einen schwedischen Jungen lieben würde und ihn heiraten möchte, würde ich mich keinesfalls dagegen stellen, auch wenn ich mir insgeheim einen Kurden wünschen würde.

Keser Öztürk formulierte genauer, was sie sich von einer kurdischen Partnerin für ihren Sohn erhoffte:

Meine Schwiegertochter könnte wie eine europäische Frau leben. Aber sie sollte gut Kurdisch können und mit der kurdischen Kultur vertraut sein. Sie könnte eine europäische Kurdin sein. Ich bin nicht traditionell, warum sollte sie traditionell sein.

Zumindest gedanklich thematisiert wurde von mehreren Eltern die Heirat ihrer Kinder mit Partnern oder Partnerinnen aus kurdischen Migrantenfamilien, die in Europa möglicherweise ähnlich aufwachsen wie die eigenen Kinder. Dûrhat Sadik, der einen ganz anderen sozialen Hintergrund hat als Keser, äußerte sich zum Beispiel dahingehend:

Sagen wir ein Kurde aus Deutschland würde einen Kurden heiraten, der sein ganzes Leben in einem Teil Kurdistans verbracht hat. Die würden dann immer und ewig Konflikte haben, das Denkmuster ist ja einfach anders [...] Ein deutschkurdischer Partner wäre für mich das ideale für meine Kinder.

Die meisten alevitischen Kurden im Sample gaben unaufgefordert zu Protokoll, daß ihre Familie sicher Aleviten als Ehepartner innerhalb der Familie vorziehen würden, sie selbst in der Frage aber offen seien. Dabei darf nicht übersehen werden, daß sie selbst, sofern nicht alleinlebend oder mit europäischen Partnern liiert, alle mit alevitischen, überwiegend alevitisch-kurdischen Partnern oder Partnerinnen lebten. Niştîman Ucar:

Nationalität spielt für mich da überhaupt keine Rolle, danach beurteile ich Menschen nicht. Liebe kennt keine Grenzen, Hauptsache man kommt miteinander zurecht.

Die meisten männlichen Respondenten äußerten sich theoretisch zwar offen, die sichtbare Realität stand jedoch eher im Gegensatz zu den zunächst getroffenen Aussagen. Angesichts des kulturellen Hintergrundes,

der die Bedeutung weiblicher Jungfräulichkeit vor der Ehe hartnäckig hochhält²⁵⁸, stellte sich indirekt immer auch die Frage nach der Akzeptanz von Liebesbeziehungen der Töchter überhaupt. Auf Nachfrage bezüglich weiblicher Familienangehöriger reagierten viele Männer doch recht emotional und häufig auch widersprüchlich. So antwortete Roj Mohammed, ein irakischer Kurde, einerseits:

Man kann nicht sagen, ich heirate auf jeden Fall eine Kurdin und keine Ausländerin, Europäerin oder so. Das weiß man nicht, das ist Glückssache. Viele reden so, aber ich finde das nicht richtig. Ich kann nicht mal sagen, daß mir eine Kurdin lieber wäre.

Im nächsten Satz ging es dann ohne Überleitung um eine Schwester.

Wenn jetzt meine Schwester käme und einen Araber heiraten will, dann kann ich ihr natürlich nichts vorschreiben, aber es ist normal, daß ich als Kurde dagegen bin, daß sie einen Araber oder einen Türken heiratet. Seit Jahren kämpfen wir mit denen.

In bezug auf sich selbst assoziierte er mit »Nichtkurdin« von vornherein eher eine Europäerin, bezüglich seiner Schwester einen Muslim aus dem Mittleren Osten. Auf die Idee, seine Schwester könne sich für einen Europäer interessieren, kam er gar nicht. Er selbst hatte zum Zeitpunkt des zweiten Gesprächs eine Frau aus seiner Heimatstadt geheiratet und nach Europa geholt. Seine Haltung spiegelt die traditionelle Einstellung wider, eine Frau gehöre mit der Heirat zur Familie ihres Ehemannes, beziehungsweise habe sich seinen Wertvorstellungen, seiner Kultur weitgehend anzupassen. Dieser Logik entsprechend ginge eine Kurdin im Falle der Eheschließung mit einem Nichtkurden ihrer Familie und den Kurden sozusagen verloren. Es war schwierig, im zweiten Gespräch die unbewußt geschlechtsspezifische Unterscheidung von Roj zu überprüfen, weil er zwei kleine Söhne und bisher keine Tochter hatte. Seine Aussage unterschied sich von der ersten kaum, außer daß er sich explizit von Verwandtenehen distanzierte.

Bewußt traditionell war die Haltung von Sinûr Talal, dem ältesten Respondenten. Für ihn schien es vollkommen selbstverständlich, wie die Einstellung seiner Töchter aussah, trotzdem er zynisch-freundlich äußerte:

Wenn eine meiner Töchter einen Dänen heiratet, dann ist das ihre Sache. Wir sind offen und frei.

Daraufhin schaltete sich prompt seine erwachsene Tochter in das Gespräch ein und sagte:

Es ist für uns Mädchen undenkbar, Ausländer zu heiraten. Wir verlieren Leute, unsere Kinder wären dann Ausländer, die Kinder unserer Männer wären immer Kurden.

²⁵⁸ Vgl. hierzu Schmidt 1998, die Interviews mit Gulistan und Arin.

Bei meinem zweiten Interview mit Sinûr war sie erwartungsgemäß mit einem Kurden aus der Heimatstadt der Familie verheiratet und mit ihm auf einen anderen Kontinent gezogen.

Ein zufällig anwesender Bekannter von Sinûr Talal, der ebenfalls aus dem Irak stammt und dessen zum Zeitpunkt des Interviews drei Jahre alte Tochter in Europa geboren ist, erläuterte:

Unsere Töchter werden von klein auf so erzogen, sie werden nicht auf die Idee kommen, jemand Nichtkurdisches heiraten zu wollen.

Manche Väter waren sich ihres Zwiespaltes bewußt und versuchten sich mit der Problematik auseinanderzusetzen. Cem Osman, Angehöriger der zweiten Generation, der grundsätzlich eine sehr offene Haltung vertrat:

Meine Tochter ist sechzehn, ob sie einen Freund hat, weiß ich nicht. Ich habe ihr gesagt: »Du kannst einen Freund haben, aber du sollst kein Kind machen.« Einfach weil sie sehr jung ist [...] Ob ich unterschiedliche Gefühle bei Sohn und Tochter hätte, weiß ich nicht. Vielleicht muß ich darüber bald nachdenken.

Eine sehr eindeutige Position bezogen die Yeziden. Havîn Mansour erklärte:

Meine Kinder können nicht irgend jemand heiraten. Wenn sie irgend jemand heiraten wollen und sei es jemand, den wir noch so schätzen, dann kann man darüber reden, aber eine Lösung gibt es nicht. Es ist eben seit Tausenden von Jahren nicht passiert und jeder Ezide²⁵⁹ sagt seinem Kind, daß es das nicht machen kann. Wenn wir diejenigen wären, denen sowas passiert, wenn es meine Kinder wären, dann will ich nichts mehr mit meinem Kind zu tun haben, dann müßten wir uns trennen. Ich müßte das nicht wegen der Leute machen, sondern wegen mir. So viele Jahre hat unser Glaube das erhalten. Das wäre wirklich mein eigenes Gefühl. Es wäre bei beiden gleich, Jungs oder Mädchen, es wäre auch kein Unterschied, ob sie den falschen Eziden, euren Sohn oder einen Schweden heiraten würden.

Steht Yeziden kein standesgemäßer Partner oder Partnerin zur Verfügung, kann in der Praxis tatsächlich nicht geheiratet werden. Beziehungen werden dann oft verheimlicht oder die gesellschaftliche Fassade sonst irgendwie aufrechterhalten. Vor allem Angehörige der hochgestellten Familien in der Diaspora hatten besonders bis zur Einreisemöglichkeit in die Schutzzone im Nordirak kaum Spielraum. Aber auch von den Eltern oft im Kindesalter festgelegte, den Regeln entsprechende Verlobnisse lassen keinen anderen Weg offen.²⁶⁰ Sîyamend Yılmaz:

²⁵⁹ Die Respondentin benutzt diese unter vielen Gläubigen übliche, vom Rest des Textes jedoch abweichende Selbstbezeichnung. Siehe Kapitel 8, Yezidentum.

²⁶⁰ Der Brauch des zur Ehe Versprechens von Kindern durch die Eltern, meist die Väter, trat innerhalb des Samples nur in einem Fall auf. Er ist unter Kurden – besonders mit ländlichem Hintergrund jedoch ebenso wie bei benachbarten Ethnien teilweise anzutreffen.

Meine Schwester lebt seit vielen Jahren allein. Sie sollte meinen Cousin heiraten und damit war sie nicht einverstanden. Wir haben eine gute Beziehung miteinander, auch mein Vater und meine Brüder sind für sie da, wenn sie etwas braucht. Sie hat nicht geheiratet, aber wir wissen ganz genau, daß sie einen Freund hat. So ist sie frei.

Über seine eigenen Töchter sagte er im ersten Gespräch:

Ich will gerne, daß meine Tochter einen Kurden heiratet, aber ich kann nichts machen, wenn sie jemand anderes will. Wenn sie aber ihr Kurdentum leugnet, dann ist sie nicht mehr meine Tochter, dann schmeiße ich sie raus, sonst ist es wie gesagt okay. Wenn sie den Sohn meines Bruders heiratet, dann freue ich mich doppelt, aber einmischen werde ich mich nicht.

Er selbst lebte in der ganz traditionellen Verbindung mit der Tochter des Bruders seines Vaters und litt unter den gesellschaftlichen Zwängen. Im Zusammenhang mit einer anderen Frage hatte er erklärt:

Einen Fehler gibt es bei den Yeziden. Warum dürfen wir nicht einmal andere Leute heiraten, die auch Yeziden werden möchten? Bei jeder Religion ist das erlaubt, nur bei den Yeziden nicht. Durch Liebe könnte man dieses Volk vergrößern, aber so geht das nicht und dieses Volk stirbt aus. Ich habe sehr jung geheiratet, heutzutage kann man sich nicht mehr vorstellen, wie das bei uns geht.

Aus den Worten von Havîn Mansour war herauszuhören, daß sie es bereits als befreiend und fortschrittlich empfand, daß ihre Kinder bis dato niemandem versprochen waren – selbst wenn die Auswahl an Heiratskandidaten aufgrund des bestehenden Regelwerks noch so klein war:

Um Gottes Willen nein, meine Kinder sind niemandem versprochen, wie das bei mir der Fall war. Das will ich auf keinen Fall. Seit ich mich kenne, war klar, daß ich meinen jetzigen Mann heirate. Unsere Väter sind Brüder und haben das nach unserer Geburt so vereinbart. Nicht einmal einer seiner Brüder wäre in Frage gekommen. Meine Kinder sollen sich alleine jemand aussuchen.

Dann auf meine Nachfrage:

Nein, ein Ausländer geht nicht, ein Muslim auch nicht, einfach ein Ezide auch nicht. Er muß aus einer Scheichfamilie kommen, den Ranghöchsten, aus welchem Land er kommt und wo er lebt, ist ganz unwichtig.

Bei vielen der Befragten kommen sich zwei Ansprüche ins Gehege: der Anspruch auf Toleranz und Weltoffenheit einerseits und der Anspruch auf Erhalt dessen, was als kurdisch wahrgenommen wird. So erklärte Heval Arslan:

Wenn ich Türke oder Deutscher wäre, dann wäre es mir ganz egal, wen meine Familienangehörigen heiraten. Männer oder Frauen – egal. Die Kurden haben aber eine ganz andere Geschichte. Wenn diese Generation fertig ist, dann sind die Kurden auch fertig. Ich bin nur dagegen, weil ich nicht will, daß die Kurden assimiliert werden.

Ein Großteil der Befragten äußerte von sich aus, europäische Ehepartner seien ihnen für Familienangehörige lieber als jemand aus einem der

Staatsvölker, mit denen sie gezwungenermaßen in einem Staat lebten. Sûs Bakır:

Ich könnte mir nie im Leben vorstellen, einen Türken oder überhaupt einen Nichtkurden zu heiraten. Alles, bloß keinen Türken. Nimm meine Schwester, wenn sie sich verliebt, ich kann jeden Mann mögen, bloß keinen Türken.

Auch ihre Schwester meinte:

Ich bin nicht rassistisch, aber ich möchte einen Kurden heiraten und niemand anders. Ich kenne die Kurden, sie sind mir vertraut, ich kenne ihre Kultur. Unser Bruder ist auch mit einem kurdischen Mädchen verlobt.

Türkische Kurden nannten oft als schlimmsten vorstellbaren Fall möglicher Ehepartner Türken, iranische Kurden Iraner und so weiter. Hingegen nannten etliche Respondenten auch Beispiele von engen Verwandten, die von Familie und kurdischer Umgebung akzeptiert in transethnischen Beziehungen lebten. Nur selten wurde in diesem Punkt von mangelnder Toleranz berichtet.

Im Rahmen der Befragung wurde unabhängig vom religiösen Hintergrund und vom Herkunftsstaat überwiegend die Heirat mit Kurden als Endogamie gewertet und auch gelebt. Dies entspricht der dominanten ethnischen Selbstwahrnehmung. Sehr real erschien zusätzlich jedoch die strikte religiös-ethnische und zusätzlich kasteninterne Endogamie unter Yeziden²⁶¹ (die sich dafür insgesamt weniger nach trennenden Staatsgrenzen richtet als dies bei anderen Kurden der Fall ist), und die Einhaltung ethnischer und religionsbezogener Endogamie bei den Aleviten. Gemessen am tatsächlichen Heiratsverhalten der befragten Gruppe, nämlich mit Betonung auf die allernächste soziale Umgebung, steht die theoretisch artikulierte Offenheit für Partner/innen aus anderen kurdischen Regionen deutlich im Widerspruch.²⁶² Hier wird Wunschdenken bezüglich einer pankurdischen Gesamtheit und einer intraethnischen Integration deutlich. Wurde von der regionalisierenden Tendenz abgewichen, überwogen im Sample tatsächlich Verbindungen mit Europäern. Diese europäischen Partner und Partnerinnen innerhalb des Samples wiesen alle ein erhebliches Maß an kurdischen Sprach- und Sachkenntnissen auf und zeichneten sich durch gesellschaftliche bis hin zu politischer Fürsprache aus.

²⁶¹ Mein Sample beinhaltete nur zwei yezidische Respondenten, Rückschlüsse beziehen sich daher auch auf zusätzliche Feldforschung.

²⁶² Vega (1994: 122) berichtet von einer kurdischen Vereinigung in Paris, die als eine ihrer Hauptfunktionen bezeichnet, Heiraten mit Partner/inne/n aus dem jeweiligen Heimatdorf anzubahnen.

Was die Kinder der Respondenten anbelangt, so hatte ich nur teilweise Gelegenheit, ihre Situation einzuschätzen oder mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Schon allein altersmäßig kamen nur wenige in Frage, weil die meisten von ihnen zu jung waren. Von den älteren hatten mehrere europäische Elternteile, wodurch Internationalität klar vorherrschte. Die Töchter von Zerrîn Bayrak waren mit alevitischkurdischen beziehungsweise alevitisch-deutschkurdischen Männern verheiratet, der Sohn hatte eine Freundin anderer Herkunft. Diejenigen Kinder von Sinûr Talal, die bereits in einer Beziehung lebten, hatten irakischkurdische Partner, einer der Söhne von Zîrek Mahinpour hatte eine europäische Freundin, die bei ihm zu Hause ein- und ausging. Die erwachsene Tochter von Zîn Sagheb erklärte:

Ich hoffe wirklich, mich in einen Kurden zu verlieben, ich würde meine Eltern sonst sehr verletzen.

Ihr Bruder meinte indessen:

Teilweise geht es meiner Mutter gar nicht so sehr um die Frage, wo meine Freundin herkommt, sondern eher darum, wer letztendlich über die Partnerwahl bestimmt. Das ist irgendwie auch sehr kurdisch. Meine derzeitige Freundin ist Kurdin, aber meine Mutter lehnt sie ab.

Die erwachsene Tochter von Şivan Abdallah entzog sich den Wünschen ihres Vaters, indem sie sagte:

Ich werde keinen Kurden heiraten, ich werde überhaupt nicht heiraten, ich will mir meine eigene Zukunft aufbauen.

Bei Angehörigen der ersten Generation kann insofern von Heiratsstrategien gesprochen werden, als daß sie Vorstellungen bezüglich ihrer Kinder deutlich äußerten. Angehörige der zweiten Generation formulierten diesbezügliche Interessen – wenn überhaupt – recht zurückhaltend, entsprachen in ihren eigenen Ehen aber weitgehend überlieferten Mustern. Eine Verwandte von Sûs Bakır, die sich in der Diaspora in einen ihrer Cousins verliebt hatte, meinte dazu:

Ehrlich gesagt wollte ich eigentlich nie einen Verwandten heiraten, aber dann ist es doch so gekommen, auch wenn es natürlich vollkommen freiwillig war.

Cem Osman gehört zur zweiten Einwanderergeneration, seine Frau stammt aus dem gleichen Dorf wie er, war aber in einem anderen europäischen Land aufgewachsen als er. Ihm schien es trotz offensichtlich gutem Verhältnis zu seiner Frau nahezu peinlich, aus seiner Sicht ungeplant, den traditionellen Heiratsstrategien entsprochen zu haben.

Angesichts überwiegend nicht ethnisch, sondern regional endogamer Eheschließungen, scheint in diesem Bereich nicht das als besonders wichtig reklamierte Kurdentum, sondern eher das verwandtschaftliche oder regionale überlieferte Prinzip zu greifen. Religiöse Endogamiegebote traten als zusätzliches Kriterium bei der Partnerwahl auf und wurden teilweise unbeabsichtigt eingehalten.

In erster Linie formulierte die Mehrzahl der Respondenten den Wunsch, kurdische Ethnizität zu tradieren. Den eigenen Kindern ein kurdisches Bewußtsein zu vermitteln stand dabei im Vordergrund. Bei der ersten Gesprächsrunde wurden vereinzelt noch Befürchtungen geäußert, Ausdruck eines solchen Bewußtseins könne den Kindern später schaden. So erklärte Siyamend Yilmaz:

Wenn andere später wissen, daß meine Mädchen Kurdinnen sind, dann bekommen sie bestimmt auch Schwierigkeiten, aber nicht so schlimm wie ich damals.

Bei der zweiten Runde entfiel diese Thematik vollständig. Wie Zîn Sagheb formulierten die meisten ihren Wunsch:

Ich möchte gerne, daß meine Kinder wissen, daß sie Kurden sind, daß sie das kurdische Volk respektieren und das Gefühl für Kurdistan haben.

Sefîn Amin holte etwas weiter aus:

Ich will nicht notwendigerweise, daß meine Kinder Kurdisch können oder daß sie in Kurdistan leben, aber was ich will ist, daß sie ein objektives Verständnis davon haben, wer kurdisch ist und was kurdisch ist, was das Problem ist und daß sie etwas dazu tun, was auch immer. Es muß nicht Kampf sein oder Konferenzen organisieren, irgendwas, was sie entscheiden, egal wie klein oder groß, so daß sie dieses Gefühl und dieses Verständnis manifestieren können. Wenn sie das tun, wäre ich wirklich sehr froh.

Şivan Abdallah erklärte, was er im Fall einer transethnischen Ehe befürchtete:

Wenn mein Sohn eine Deutsche heiratet, dann gibt es einen deutschkurdischen Cocktail. Kurden sind Kurden, vielleicht gibt es nach ein oder zwei Jahren ein eigenes Land Kurdistan und er will nach Kurdistan gehen. Seine Frau sagt: »Ich will nicht, ich komme nicht mit.« Dann ist die Familie kaputt, er will gehen, er verläßt die Frau, bestimmt haben sie auch Kinder, das ist ein großes Problem. Ich habe nichts gegen Deutsche, es gibt viele Deutsche, die sind besser als kurdische Frauen. Trotzdem wäre ich unruhig auch bei anderen Nationalitäten, vielleicht wollen sie irgendwann in ihr eigenes Land.

Sehr deutlich wurde aber auch der Wunsch nach der Weitergabe traditioneller, kultureller Wertvorstellungen, wie sie in Kapitel 2 unter Lebensweisen beschrieben sind. Wie an einzelnen Aussagen zur Geschlechtsspezifität in der Endogamiefrage weiter oben bereits zu erkennen

war, kommt dabei dem Ehrbegriff und zentral der vorehelichen sexuellen Unberührtheit der Töchter besondere Bedeutung zu. Şivan Abdallah umschreibt Befürchtungen bezüglich seiner heranwachsenden Tochter:

In Deutschland gehen die Mädchen alleine 'raus und vielleicht machen die was, schlafen 'rum und so.

Dûrhat Sadik erlebte die Problematik zwiespältig:

Meine älteren Kinder – das macht mir wirklich Schwierigkeiten – die denken ganz anders, das ist auch gut so, okay sie sollen ihre eigene Meinung bilden und haben. Ich kann auch nicht erwarten, daß sie so denken, wie ich das will. In europäischen Familien denken die Kinder auch anders als die Eltern, denke ich. Das ist eine neue Generation. Wenn meine älteren Kinder hier sind, dann versuche ich manchmal so zu sein, als wäre ich auch hier geboren. Aber manche Dinge ärgern mich. Beispielsweise meine Tochter, ich kann das mit meinem Gewissen nicht vereinbaren, wenn sie jetzt einen Freund hätte. Das macht mir Probleme. Jetzt hat sie keinen Freund, dafür kann ich meine Hand ins Feuer legen. Ich habe es ihr nicht verboten, aber ich habe ihr erklärt, daß es in unserer Kultur nicht okay ist. Ich weiß nicht, ob sie sich danach richten wird oder ob sie es mir in der Zukunft einfach nicht sagen würde. Ich muß aber auch dazu sagen, ich bin ja selbst auch nicht so in meiner Kultur, nicht so konservativ. Wenn ich es sein sollte, ärgere ich mich auch darüber. Manche Barrieren muß man einfach einreißen. Das ist auch darauf zurückzuführen, daß man eben durch diese Religion schon auch geprägt ist. Diese Religion verbietet das ja. Es ist schwierig zu sagen, was das Richtige ist und wer das bestimmt. Ist es jetzt richtig, wie in Kurdistan bei den Eltern um die Hand eines Mädchens zu bitten und sie muß Jungfrau bleiben, bis sie heiratet? Ob sie will oder nicht, ich nehme sie mir einfach, weil das meine Kultur ist? Das ist nicht okay, das finde ich auch nicht in Ordnung. Aber zu sagen: »Ich bin jetzt vierzehn, fünfzehn, ich bin durch die Pubertät, jetzt habe ich das Recht, mich mal auszuprobieren, zu sehen, der ist nicht gut, der andere ist okay, da sammle ich meine Erfahrungen«, das finde ich auch nicht gut. Also man hat seine Probleme, das muß ich ehrlich sagen.

Noch mehr Auseinandersetzung und Distanz zeigte Zîrek Mahinpour:

Es geht ja doch immer um die Jungfräulichkeit, dieses Tabuthema [...] Ich kenne aber inzwischen etliche kurdische Familien, die ihre jungen Töchter alleine ins Ausland schicken, die auch Freundschaften mit Jungen akzeptieren [...] Mein Sohn und seine Freundin sind jetzt schon lange zusammen, sie kommt her, sie ißt mit uns, sie übernachtet hier, kein Problem. Ich glaube nicht, daß ich sehr viel anders empfinden würde, wenn es um meine Tochter ginge. Ich habe einen Freund in dieser Situation sehr unterstützt, als er von einigen Kurden stark kritisiert wurde.

Ethnisch endogame Ansprüche waren bei einem erheblichen Teil der Respondenten insgesamt mit der Hoffnung verknüpft, kollektives ethnisches Bewußtsein, aber auch traditionelle Wertvorstellungen²⁶³ über Fa-

²⁶³ Auch Meyer-Ingwersen beobachtet, daß betroffene kurdische Eltern veränderte Wertvorstellungen, die gar nicht als spezifisch kurdisch gelten können, teilweise als Abfall ihrer Kinder vom Kurdentum betrachten (1994: 26).

milienstrukturen erhalten zu können (vgl. Schmidt 1998: 9; siehe auch Voigt 1998: 15). Inwieweit innerhalb der untersuchten Familien Weitergabe über Generationen funktioniert, soll im folgenden kurz betrachtet werden.

Tradierende Institution

Siebzehn der siebenundzwanzig Befragten hatten zum Zeitpunkt des zweiten Interviews Kinder vom Schul- bis zum Erwachsenenalter.²⁶⁴ Ich hatte nicht die Gelegenheit, die Kinder aller Respondenten kennenzulernen, auch wurden sie nicht systematisch befragt. Die Ergebnisse meiner Beobachtungen beziehen sich weniger auf Wertvorstellungen als auf ethnisches Selbstverständnis der Kinder; hier möchte ich neben allgemeinen Beobachtungen einzelne Äußerungen exemplarisch heranziehen, teilweise beziehe ich mich auf Aussagen der Eltern.

Dûrhat Sadik berichtete von seinen halbwüchsigen Kindern aus erster Ehe, die bei der nichtkurdischen Mutter leben:

Beide sagen, sie sind halb deutsch, halb kurdisch, sie haben eine klare Vorstellung von Kurden.

Sefîn Amin schilderte die Entwicklung seiner drei- und siebenjährigen Söhne, deren Mutter ebenfalls keine Kurdin ist:

Der Große ist ziemlich gut gewesen, von Anfang an. Vielleicht ist es doch etwas Genetisches, er war immer interessiert an dem kurdischen Aspekt seines Lebens. Sehr früh in seinem Leben hat er das verstanden, daß es da zwei verschiedene Dinge gibt [...] Der Kleine ist nicht so interessiert. Ich habe dafür eigentlich nur eine Erklärung: Nachdem er geboren wurde, war er lange krank und deshalb haben wir ihn dem kurdischen sozialen Leben, den Besuchen und Feiern nicht so ausgesetzt [...] Am Anfang sagte der Große, er sei halb kurdisch, halb englisch, dann wurde ihm bewußt, daß seine Mutter nicht wirklich englisch ist. Er nimmt wohl auch die Unterschiede zwischen Bahdînanî und Soranî wahr. Als der Hawler Zwischenfall²⁶⁵ sich ereignete, waren wir gerade irgendwo in England in den Ferien und fuhren zurück. Nach ein paar Tagen beim Abendessen fragte er völlig unvermittelt: »Wessen Schuld war es? War Saddam Hussein schuld oder die Kurden?« Ich war wirklich schockiert. Bevor ich überhaupt antworten konnte, sagte er: »Ich glaube, es war die Schuld der Kurden, dumm.« Er war erst sechs, ich fütterte ihn bestimmt nicht mit Politik und was kurdisch ist, aber ich glaube Kinder leben das und spüren das. Bestimmte Signale fangen sie auf und es ist natürlich für sie.

²⁶⁴ Die in Partnerschaften lebenden Respondenten hatten im Durchschnitt zwei bis drei Kinder. Die beiden ältesten Männer, beide Flüchtlinge aus dem Irak, hatten acht beziehungsweise sechs Kinder, alle anderen drei oder weniger Kinder.

²⁶⁵ Gemeint ist die Besetzung der Stadt Erbil durch Truppen der KDP gemeinsam mit irakischem Militär im Sommer 1996. Diese Kooperation löste international schwere Kritik gegen die Führung der KDP aus.

Auch Azad Kemal legte Wert darauf, seinen neunjährigen Sohn nicht festzulegen:

Ich würde meinem Sohn nie sagen, daß er auch Kurde ist. Das ist seine Sache, er soll selber entscheiden, was er ist. Ich habe ihm niemals gesagt: Du bist Kurde oder du bist Deutscher.« Ich sage: »Ich bin Kurde, meine Eltern sind Kurden und du bist aus einer deutschen und kurdischen Familie.« Wir unterhalten uns viel darüber, er möchte vieles wissen. Warum ich hierher gekommen bin und was für ein Mensch ich bin, warum ich Kurde bin und nicht kurdisch mit ihm gesprochen habe damals, also nur türkisch. Er fragt öfter mal und möchte genau wissen, warum Kurden unterdrückt werden. Ich versuche ihm die Hintergründe beizubringen. Er selbst sagt von sich: »Meine Mutter ist Deutsche, mein Vater ist Kurde, ich bin halb deutsch und halb kurdisch.«

Cem Osman berichtete über seine sechzehn beziehungsweise acht Jahre alten Kinder:

Meine Kinder haben sicher nicht viel von kurdischer Mentalität. Trotzdem bezeichnet sich meine Tochter als hier geborene Kurdin. Der Kleine merkt es jetzt auch langsam, wenn er uns mit türkischen Familien vergleicht, mit Bekannten. Er merkt, daß es da eine andere Sprache gibt, er spürt Unterschiede und fragt nach. Wir erklären es ihm.

Die jüngste Tochter von Hêlîn İpek erklärte mir im Alter von drei Jahren:

Mein Papa ist Deutscher, meine Mutter ist Kurde, und ich bin Berliner.

Auch wenn diese Erklärung altersbedingt nicht sehr aussagekräftig ist, macht sie doch deutlich, daß die Weitergabe von ethnischen Aspekten der Identität grundsätzlich eine wichtige Rolle spielt. Beim zweiten Gespräch schilderte die Mutter – ähnlich wie andere Respondenten – zusätzliche Dimensionen:

Manchmal, wenn meine Tochter sagt: »Ich bin Kurdin.« dann stelle ich ihr Fragen. »Weißt du, wie die Kurden da unten leben? Kannst du uns erklären, wie sie leben, wenn jemand fragt?« Wir haben es so gemacht: Wir haben ein Buch geholt und alles nachgelesen. Manchmal bin ich mit meinen Töchtern ja auch runtergefahren und habe ihnen alles gezeigt. Meine kleine Tochter hat es keine zwei Tage ausgehalten. Es war natürlich auch eine schlechte Zeit dort, Winter im Dorf. Die Stadt mochte sie gerne, es ist ja auch eine schöne Stadt, die Gebäude, die Landschaft.

Zerîn Bayrak hat erwachsene Kinder, ihr eigenes Kurdischsein in der speziellen Verknüpfung mit dem Alevitum entdeckte sie selbst erst spät, für ihre Kinder spielt es kaum eine Rolle.²⁶⁶

Wenn wir über Kurden reden, dann verstehen die Kinder gar nichts, finde ich. Vor zwei Jahren habe ich mit meiner großen Tochter darüber gesprochen. Ich habe

²⁶⁶ Zerîn Bayrak weist eine nicht untypische Besonderheit auf, indem sie Kurden und Aleviten praktisch gleichsetzt und sich durch keine Facette bestehender Realität davon abbringen läßt. Auf diesen Punkt werde ich in Kapitel 8 noch näher eingehen.

gesagt: »Das tut mir so weh. Wir, deine Eltern, sind Kurden und du sagst immer: ›Was ist das mit den Kurden? Warum sagst du, daß du Kurdin bist?«« Dann habe ich ihr gesagt: »Es tut mir leid, du kannst auch nichts dafür, aber wir sind eben Kurden.« Meine Tochter sieht Kurden nicht irgendwie negativ. Sie sagt einfach: »Mir ist es egal, ob jemand Türke oder Kurde oder Lase ist. Was politisch passiert in der Türkei im Moment, das ist für mich wichtig. Wir müssen das alle gemeinsam ändern.« Die kurdische Sprache ist ihr egal, sie sagt, wo sie lebt, muß sie auch die dortige Sprache können, also Deutsch. Wenn jemand sie fragt: »Was bist du?« sagt sie »Ich bin Türkin.« Sie sagt überhaupt nicht: »Ich bin Kurdin.« Wenn jemand nachfragt schon, sie streitet es nicht etwa ab, aber sie sagt: »Warum müssen wir nationalistisch sein? Wichtig ist, daß der Mensch mich als Mensch nimmt, akzeptiert, das ist für mich wichtig. Wenn natürlich jemand sagt: ›Du bist Kurdin‹, und das ist für ihn etwas Negatives, dann kann ich ihn auch nicht als Mensch akzeptieren.« Meine Kinder vertreten das eben noch etwas mehr als ich.

Hêlîn Îpek sagte über ihre Töchter:

Sie sind sehr international eingestellt. Sie sagen schon, daß sie Kurdinnen sind, aber wichtiger ist ihnen, daß sie hier aufgewachsen sind.

Viele der Kinder hatten – auch bei einem nichtkurdischen Elternteil – einen kurdischen Vornamen oder Mittelnamen, über den sie sich identifizierten (vgl. Kapitel 10, Ethnische Signale). Daran anknüpfend schilderte Dîlan Topal, wie sie die Situation ihrer erwachsenen Tochter manchmal auch als Dilemma erlebt:

Wenn meine Tochter ihren Namen nennt, dann sind die Kommilitonen sehr interessiert, sie erwarten dann wohl einen Götternamen aus Südamerika oder so etwas. Wenn sie sagt, daß sie halb kurdisch ist, ziehen sie sich zurück [...] Sie ist überzeugt von dem Erbe aus beiden Kulturen, aber von beiden fühlt sie sich nicht richtig angenommen.

In den Akademikerfamilien von Revîn Shaker und Rîbar Sezgin, die seit über dreißig Jahren in europäischen Ländern und inzwischen außerhalb von Migrantenvierteln leben, geht die Tendenz weiter:

Mein großer Junge ist jetzt acht, er würde sagen: ich bin schwedisch, ich bin hier geboren, aber meine Eltern sind aus Kurdistan.

Mit meinen Kinder rede ich kurdisch, sie sind fünf und drei Jahre alt, meine Frau redet mit ihnen deutsch, immer schon. Sie verstehen mich, aber sie reden mit mir deutsch. Das ist klar, die Umgebung ist deutsch, wenn der soziale Kontext nicht da ist, ist das schwer. Wir haben ja auch nicht viele Verwandte hier, auch wo wir jetzt wohnen, da wohnen mehr Deutsche, kaum Ausländer, Kurden sowieso nicht. Wir haben meistens auch Kontakt zu deutschen Familien, das ganze Milieu ist deutsch, sie wachsen deutsch auf in vieler Hinsicht. Wir feiern keine muslimischen Feierlichkeiten, wir feiern eher Weihnachten, wir kaufen einen Weihnachtsbaum. Sie wachsen deutsch auf und ich habe auch nichts dagegen. Warum soll ich jetzt jede Kleinkramtradition hoffähig halten, wenn es auch irgendwie nicht mehr paßt.

Im Ergebnis zusammengefaßt fallen für den Bereich Familie als Medium der Weitergabe ethnischen Selbstverständnisses verschiedene Punkte ins Auge: Ethnisch endogamem Heiratsverhalten wird eine wichtige Rolle eingeräumt. Jedoch werden gerade in diesem Punkt auch Konflikte und Widersprüche deutlich. Häufig kommt eine Polarisierungstendenz zwischen Tradition und Moderne, zwischen orientalischer und westlicher Kultur mit ihren unterschiedlichen Wert- und Moralvorstellungen zum Tragen. Angehörige der umliegenden Völker des Mittleren Ostens sind kulturell ähnlich geprägt wie Kurden, was sie aus *insgesamt orientalischer Sicht* als Heiratskandidaten qualifizieren würde. Ethnisch-nationale Vereinnahmungsversuche spielen aber gerade in dieser kulturell benachbarten Umgebung eine wichtige Rolle. Differentes ethnisches Selbstverständnis, geschweige denn nationale Selbstbestimmungsforderungen respektieren viele dort nicht, so daß sie sich aus *kurdischer Sicht* als potentielle Lebenspartner disqualifizieren. Für potentielle Heiratskandidaten mit europäischem Hintergrund gilt ein ähnliches Dilemma. Sie akzeptieren ethnische Ansprüche eher, distanzieren sich jedoch häufig von traditionell geprägten kulturellen Prinzipien. Eine klare Entscheidung zwischen Kulturraum und Ethnizität erscheint für die Betroffenen kontextabhängig und schwierig; vielfach verschwimmen diese beiden Hintergründe. Dies wird auch deutlich an der in den meisten untersuchten Familien vorherrschenden Meinung, man nutze die Familie als tradierende Institution bei der Weitergabe überwiegend ethnischer, also kurdischer Inhalte, von denen man sich eine entsprechende Prägung der eigenen Kinder verspricht. In der Realität werden aber gerade über die Familie auch stark vom Islam geprägte, beziehungsweise im Mittleren Osten vorherrschende, Wert- und Moralvorstellungen weitergegeben und als spezifisch kurdisch etikettiert.²⁶⁷

Die meisten der überwiegend in Europa geborenen Kinder der aus dem Iran, dem Irak und Syrien stammenden Respondenten mit kurdischen Partnern oder Partnerinnen und die yezidischen Kinder hatten ein ganz klares – mit zunehmendem Alter deutlich reflektierendes – Selbstverständnis als Kurden und Kurdinnen. Bei den Kindern türkischer Kurden spiegelte sich weitgehend die Entwicklung der Eltern oder des kurdischen Elternteils und teilweise der Großeltern (vgl. Kapitel 5). Die Ausprägung und persönliche Bedeutung ihrer Ethnizität entsprach im Prinzip diesen

²⁶⁷ Viele Diasporakurden sind zum Beispiel fälschlicherweise der Überzeugung, die Heirat von Cousin und Cousine sei eine ausschließlich kurdische Sitte (vgl. Vega 1994: 118).

jeweiligen Vorbildern, zeichnete sich jedoch durch mehr Unbefangenheit und Selbstverständlichkeit aus.

Insgesamt erklärten Jugendliche und junge Erwachsene sich häufig nicht nur als kurdisch mit dem Zusatz des jeweiligen Residenzlandes, sondern darüber hinaus mit einem gesamteuropäischen Ansatz (vgl. Schmidt 1998: 9). Angaben bezüglich des Herkunftsstaates ihrer Vorfahren entfielen im Vergleich zur Elterngeneration. Zwei Jugendliche, der Sohn von Keser Öztürk und der Sohn von Zîn Sagheb, brachten diese beiden Aspekte auf den Punkt:

Wir sind europäische Kurden.

Ich stelle mich anderen als Kurde vor, nicht als türkischen Kurden, dazu habe ich keinen Bezug.

Stabiles ethnisches Selbstverständnis wird demnach an die Kinder weitergegeben, die es meist auf individuelle Art transformieren. Die Intensität eines solchen, wie auch immer gearteten kurdischen Selbstverständnisses korreliert nicht immer mit kurdischen Sprachkenntnissen (siehe Kapitel 9, Präsenz). Bei Kindern aus transethnischen Verbindungen zeigten sich im Rahmen der Stichprobe keine Unterschiede gegenüber rein kurdischen Familien. Auffallend erscheint insgesamt, daß viele Familien glauben, als tradierende Institution für spezifisch kurdische Normen und Werte zu fungieren, in der Tat jedoch die Einhaltung traditioneller islamischer Vorstellungen, wie sie im gesamten Mittleren Osten vorherrschen, unbewußt in den Vordergrund stellen.

Während der regionale Herkunftskontext im Heiratsverhalten erst ab der zweiten Generation – und dort nur zögerlich – an Bedeutung zu verlieren scheint, beginnt, zumindest in der Selbstbezeichnung in Europa sozialisierter Kinder, der territoriale Bezug über die ursprünglichen Herkunftsstaaten zugunsten der Gesamtregion Kurdistan in Kombination mit dem Residenzland oder sogar gesamteuropäischen Konzeptionen zu weichen.

7 Ethnische Beziehungssysteme

Spezifische ethnische Beziehungen gehören zur Diaspora und sind Teil des diasporatypischen Bezugssystems, welches die drei Pole Ursprungsland, Residenzland und die eigene, verpflanzte Gruppe mit ihren verstreuten Segmenten umfaßt (vgl. Kapitel 1, Funktionen). Ethnische Beziehungen können zusätzliche Hinweise auf Solidarisierung und partielle Identifikation mit anderen, wie auch immer definierten Gruppen geben. Die in diesem Kapitel erfolgende Unterteilung in »transethnisch« und »intraethnisch« geht von dem im Vorfeld ermittelten Postulat der ethnischen Selbstzuschreibung aus. Die Verwendung des Begriffs »intraethnisch« zielt in erster Linie auf die Auswirkung unterschiedlicher Staatsangehörigkeit und damit nationalstaatlicher Prägung ab.

Transethnische Kontakte

Die Frage nach transethnischen Verbindungen beinhaltet in gewisser Weise auch die Frage nach nicht angenommenen Optionsangeboten zur eigenen ethnischen Identifizierung. Im folgenden werden im Rahmen der Stichprobe individuelle Beziehungen zu den wichtigsten ethnischen Interaktionspartnern in der Diaspora betrachtet.

Mehrheitsethnie des Ursprungsstaates

Wie Bozarslan (1998: 26) zu Recht feststellt, wird jeder der vier nationalen Sektoren kurdischer Migration von zwei übergreifenden Entitäten, nämlich der nationalen und der ethnischen bestimmt. Vorausgesetzt, alle Beteiligten verfügen über die entsprechende Staatsangehörigkeit, gelten im Verständnis des Nationalstaates Angehörige der Mehrheitsethnie als Landsleute der jeweiligen ethnischen – in diesem Fall kurdischen – Minderheiten. Die Frage nach Beziehungen zur Mehrheitsethnie des Herkunftsstaates spielt vor allem bei kurdischen Migranten aus der Türkei derzeit eine wichtige Rolle. Dies hat einerseits mit der besonders stark schwankenden ethnischen Grenze zwischen Kurden und Türken, andererseits mit der vergleichsweise hohen Anzahl von türkischen Staatsangehörigen in den ehemaligen Anwerbestaaten, vor allem Deutschland, zu tun. Für die übrigen Herkunftsstaaten Irak, Iran und Syrien fehlen beide

Voraussetzungen: die ethnischen Grenzen zwischen Kurden und jeweiliger Mehrheitsethnie sind relativ stabil, der zahlenmäßige Umfang an Migranten aus diesen Ländern ist vergleichsweise niedrig. Im Falle des Irak überwiegen kurdische Migranten gegenüber Angehörigen der arabischen Mehrheitsethnie deutlich. Dadurch erfährt die Thematik für diese drei Herkunftsländer auch kaum öffentliche Beachtung. Über die jeweiligen Beziehungen zwischen syrischen Kurden und syrischen Arabern, irakischen Kurden und irakischen Arabern oder iranischen Kurden und iranischen Persern gibt es beispielsweise kaum Presseberichte.

Die Aussagen der Teilnehmer an der Stichprobe machen deutlich, daß Beziehungen in Abhängigkeit vom Herkunftsstaat und von der Zusammensetzung der Migrantenpopulation im jeweiligen Zielland zu betrachten sind. Die Aussage einer Kurdin aus der Türkei

Ich kenne keine Türken und ich lege auch keinen Wert auf Kontakt (Keser Öztürk).

kann für Schweden zumindest als realistisch eingestuft werden, für Deutschland oder die Niederlande erschiene sie fragwürdig. Insgesamt äußerten beim ersten Gespräch sieben der Befragten sehr deutlich, sie hätten überhaupt keinen Kontakt zur Mehrheitsethnie ihres Ursprungsstaates und wünschten diesen auch nicht. Beim zweiten Gespräch waren es zehn. Teilweise wurde diese Distanz sehr emotional formuliert. Sinür Talal sagte zum Beispiel:

Ich schwöre, ich hatte nie im Leben irakische Freunde und werde auch nie welche haben.

Baran Firat und seine Frau, die ebenfalls in diese Gruppe gehörten, bestanden darauf, alle ihre türkischen Freunde seien in Wahrheit Kurden:

Kontakt zu Türken? Es gibt einen, da sind wir uns nicht sicher, was er ist. Er selber auch nicht, manchmal sagt er Türke, manchmal Kurde. Seine Urgroßeltern sind Kurden. Viele unserer Freunde sind Kurden, aber sie sagen, sie seien Türken. Ihre Familien sind in die Stadt gezogen, da haben sie alles vergessen.

Abgesehen davon, daß dies dem vorher formulierten Anspruch der Selbstzuschreibung widerspricht, wird hier eine wunschgeprägte Manipulation der Realität deutlich.

Neun der Befragten bezeichneten Kontakte zur Mehrheitsethnie ihres Ursprungsstaates als gering. Dafür gab es unterschiedliche Begründungen wie »wenig Gelegenheit«, »ergibt sich nicht«, »kein besonderes Interesse«. Geschildert wurden aber auch unüberwindliche Spannungen, die diese Beziehungen deutlich behinderten. Azad Kemal:

In meiner Umgebung sind wir mehrheitlich Kurden. Wenn wir uns inhaltlich verstehen, dann sehe ich im Prinzip keinen Unterschied, ob mein Gegenüber Kurde

oder Türke ist. Nur manchmal, da kommen solche spontanen Gefühle auf. Durch die jahrelange Unterdrückung von seiten vieler Türken ist man doch empfindlich [...] Mir ist schon bewußt, daß es oft gar nicht die Schuld der türkischen Kollegen ist, wenn es Probleme gibt. Aber das Gefühl steckt so tief in mir drin und kommt manchmal einfach hoch, das Gefühl, daß die Türken grundsätzlich und überall, also auch hier in Deutschland, alles ein bißchen besser zu wissen glauben. Manchmal ist es mir dadurch einfach angenehmer, nur mit Kurden zusammen zu sein.

Ähnlich äußerte sich Sêv Tunc:

Es kommt immer darauf an, aber eine gewisse Distanz ist einfach da. Ich habe schon als Kind im Dorf gelernt, Distanz zu den Türken zu haben. Man hat sich da gegenseitig nicht besucht. Bevor ich geboren wurde, hatte es einen Streit gegeben und wir konnten nicht zu denen nach Hause. Nur in der Schule oder auf dem Feld gab es ein bißchen Kontakt, sonst nicht. Wir waren eng befreundet mit Kurden, diese Entwicklung von Kindheit an ist immer noch in mir drin. Wenn es mir schlecht geht oder ich mich schwach fühle, dann verurteile ich sie: »Ach, das sind eben Türken.«

Fünf der Befragten gaben an, sie hätten Kontakt nur mit Oppositionellen der Mehrheitsethnie ihres Herkunftsstaates.

Ich habe Kontakt zu Arabern aus dem Irak, aber sie sind alle Regimegegner und zwar in dem Sinne, daß sie die kurdische Bewegung unterstützen (Mahabad Taufiq).

Kontakte zu Iranern sind natürlich stark abhängig von deren politischer Einstellung und ihrer Einstellung uns Kurden gegenüber. Wir teilen eine Sprache, dadurch ist es leicht zu kommunizieren (Zîrek Mahinpour).

Lediglich drei der Befragten bezeichneten den Kontakt im allgemeinen als gut oder gaben an, wenn es sich ergäbe, hätten sie nichts gegen einen solchen Kontakt:

Ja, zu Türken habe ich auch viel Kontakt, so richtig kontinuierlich. Natürlich bin ich mir dessen bewußt, ob jemand Kurde oder Türke ist, aber ich könnte jetzt gar nicht sagen, wo mehr Kontakt ist, ich denke etwa gleich viel (Nişîfman Ucar).

Ich kenne keine Iraker, ich habe auch kein Interesse, an sie heranzutreten. Sollte sich zufällig mal was ergeben – warum nicht? (Sefîn Amin).

Die Aussagen der Respondenten zeigen in dieser Frage über den Untersuchungszeitraum Konstanz, nach zehn Jahren hatten sich nur geringfügige Veränderungen ergeben. Weitergehende Beobachtungen machen hingegen Veränderungen deutlich. In den ehemaligen Anwerbestaaten (vgl. Kapitel 3, Arbeitsmigration) haben die Probleme zwischen Türken und Kurden sich im Untersuchungszeitraum deutlich verstärkt.²⁶⁸ In

²⁶⁸ Die zweite Interviewrunde fand vor der Auslieferung des PKK-Vorsitzenden Öcalan an die Türkei statt, so daß die Antworten der Respondenten die Reaktionen darauf nicht widerspiegeln.

Deutschland sind sie aufgrund des mit Abstand größten Umfangs der Migrantenbevölkerung aus der Türkei besonders deutlich wahrnehmbar. Die Wohngebiete von Migranten aus der Türkei decken sich unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit und es besteht gegenseitige wirtschaftliche Abhängigkeit. Beides sorgt für zusätzliche Brisanz. Für Kurden aus anderen Herkunftsstaaten sowie in anderen Aufnahmeländern gilt dies aufgrund unterschiedlicher Zuzugsbedingungen nur in eingeschränktem Maße.²⁶⁹

Wenn auch von offizieller Seite heruntergespielt,²⁷⁰ haben Konflikte zwischen Türken und Kurden aus der Türkei in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre deutlich zugenommen. Verglichen mit den späten achtziger Jahren erscheint das Verhältnis insgesamt angespannter; die Existenz politischer Initiativen, die explizit zum Dialog aufrufen, bestätigen dies indirekt. Von türkischer Seite sind häufig benannte Gründe die in den frühen neunziger Jahren unternommenen Anschläge der PKK auf türkische Einrichtungen. Kurdische Äußerungen jeglicher Art erzeugen häufig sofortiges und tiefgreifendes Mißtrauen. Der Tenor lautet häufig:

Man weiß ja nie, ob so einer in der PKK ist (Berliner Zeitung 7.2.1994).

Auf kurdischer Seite wird häufig angegeben, Kurden würden von Türken pauschal als Terroristen eingestuft. Gürbey beobachtet in beiden Gruppen die Tendenz zum Rückzug in die eigene Gruppe, zunehmende Polarisierung, Distanzierung und Polarisierung. Kennzeichnend für diesen Entfremungsprozeß sei die herausragende Jugendmobilisierung durch nationalistische Organisationen auf beiden Seiten und eine erhöhte Gewaltbereitschaft. Ich teile die Einschätzung von Gürbey (1998: 1361), daß die in der Türkei ungelöste Kurdenfrage sich unmittelbar auf die Beziehungsmuster zwischen türkischen und kurdischen Migranten auswirkt.

Die Frage nach Kontakten zu Angehörigen der Mehrheitsethnie in anderen teilweise kurdisch besiedelten Staaten als dem eigenen Ursprungsstaat, also türkischer Kurden zu Iranern, Syrern, Irakern und so weiter, wurde im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht gestellt. Falls in Einzelfällen diese Frage von Respondenten doch thematisiert wurde (vgl. Kapitel 6, Endogamie), erschien sie stark ideologisiert, in der Realität bestand bezüglich dieser Beziehungen eher Indifferenz.

²⁶⁹ In London beispielsweise leben türkische Kurden überwiegend gemeinsam in Stadtvierteln mit Türken, irakische und iranische Kurden leben in anderen Bezirken.

²⁷⁰ Typisch für diese Haltung erscheint der immerhin in den Blättern für deutsche und internationale Politik erschienene Aufsatz von Akkaya (1995), in dem sie zu dem Schluß kommt, von einem Konflikt innerhalb der ethnisch unterschiedlichen türkischen Bevölkerung könne überhaupt keine Rede sein (1995: 1048). Auf welcher Grundlage sie diese und auch andere subjektiv-naiv und unreflektiert erscheinenden Behauptungen aufstellt, bleibt im Dunkeln.

Minderheitsethnien des Ursprungsstaates

Kontakt zu anderen Minderheiten aus dem eigenen Ursprungsstaat gaben beim ersten Gespräch vierundzwanzig, beim zweiten dreiundzwanzig der Befragten an. Überwiegend handelte es sich um eher zufällige Bekanntschaften, jedoch wurden teilweise auch politische Gemeinsamkeiten betont. Cem Osman, der seine linksoppositionelle, internationalistische Grundhaltung auch in anderen Bereichen immer wieder stark betonte, gab an:

Ich kenne etliche, ich habe ein paar sehr gute armenische Freunde, auch hier ist es besonders die politische Anschauung, die uns verbindet.

Am häufigsten wurden Kontakte zu Armeniern genannt. Insgesamt war das Spektrum der genannten Ethnien breit: Armenier, Assyrer und andere Christen, Turkmenen, Araber, Juden, Lasen, Aseri.²⁷¹ Mindestens zwei Respondenten sprachen sogar mehrere andere Minderheitssprachen, die sie als Kinder durch das Zusammenleben im Herkunftsstaat erlernt hatten. In jeder der beiden Gesprächsrunden gaben jeweils vier der Befragten an, Kontakte hätten sich zufällig nicht ergeben. Ein Teil äußerte diesbezüglich Bedauern. So Rîbar Sezgin:

Nein, leider nicht, was ich sehr bedauere. Ich wünsche mir solchen Kontakt eigentlich sehr, weil der Erfahrungsaustausch ja wichtig ist. Wenn man jetzt für eine Vision eintritt, Menschen verschiedener Herkunft, verschiedener Sprachen sollen friedlich zusammenleben, dann muß das auch privat funktionieren. Leider kenne ich kaum welche.

Insgesamt bestand zu anderen Minderheiten deutlich mehr Kontakt als zu Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft des Ursprungsstaates. Auch wurden Beziehungen zu anderen Minderheiten des Ursprungsstaates qualitativ wesentlich positiver bewertet. Aufgrund der im Vergleich zu anderen ethnischen Bewegungen jeweils starken Position der kurdischen Bewegung in den einzelnen Ländern stellt keine der anderen Minderheitsethnien eine Option dar, vielmehr solidarisieren sich eher andere Minderheiten mit Kurden. Besonders im Fall Türkei dominiert die kurdische Problematik deutlich. So erklärte Azad Kemal:

Ich kenne privat viele Armenier, aber man redet nicht so über die grundsätzlichen Probleme der Minderheiten in der Türkei. Zur Zeit ist das Hauptproblem das Kurden-Türken-Problem. Darüber redet man öfter, auch wenn das Gegenüber vielleicht ein jüdischer Türke oder türkischer Jude ist zum Beispiel. Die anderen haben ja nicht solche Probleme wie wir.

²⁷¹ Yeziden wurden im Rahmen dieser Studie nicht als andere Minderheit behandelt.

Ein assyrischer Freund von Roj Mohammed schilderte Teile einer für christliche Minderheiten im kurdischen Teil des Irak typischen Biographie:

Ich habe im Irak mit einer kurdischen Partisanengruppe gekämpft, die nur aus Assyriern bestand. Hier in Europa habe ich hauptsächlich Kontakt mit Kurden aus meiner Stadt. Ich bin Assyriener, aber wir kämpfen zusammen um die gleichen Rechte in einem neuen Staat.

Alle an der Stichprobe Beteiligten zeichneten sich aus durch Respekt, großes Interesse und ausgeprägtes Solidarbewußtsein gegenüber anderen ethnischen Minderheiten aus der gesamten Herkunftsregion. Gemeinsame Grundlage schien häufig eine aus historischem Leidensdruck entstandene, und von Solidarität geprägte Politisierung gemeinsam mit anderen Minderheiten, besonders mit Christen. Die Beteiligung von Kurden an der massiven Verfolgung und Vertreibung von Armeniern und Assyriern zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts wurde weder von mir noch von den Respondenten in den Interviews in besonderer Weise thematisiert.²⁷²

Mehrheitsethnie des Residenzstaates

Der Kontakt zu Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft im Aufnahme-land wurde im ersten Gespräch zunächst weitgehend als gut und ungestört beschrieben:

Ich habe überhaupt keine Probleme mit Deutschen, ich habe bis jetzt mit Deutschen generell nur positive Erfahrungen gehabt (Dürhat Sadik).

Auf Nachfrage wurden enge freundschaftliche Bindungen mit Ausnahme derer, die mit einem Partner aus dem jeweiligen Land lebten, allerdings kaum angegeben. Zîn Sagheb sagte dazu:

Die Schweden sind ein sehr verständiges Volk, human sind sie, aber auch sehr reserviert gegenüber Menschen aus dem Mittleren Osten. Eine richtige Freundin habe ich nicht, aber man hat so seine Kontakte. Nachbarn, Kollegen, man besucht sich auch zu Hause, aber mehr nicht.

Auch die meisten anderen Respondenten empfanden – nahezu unabhängig von Ursprungsstaat und Residenzland – gravierende Unterschiede in der Mentalität. Sefin Amin, der vor seiner Übersiedlung nach England im ehemaligen Ostblock studiert hatte, gab an:

Nach fünf Jahren London kann ich nur sagen, daß ich einen ganz schlechten Eindruck habe. Den Engländern kann man überhaupt nicht nahekommen, wie es

²⁷² Zur Geschichte der kurdisch-armenischen Beziehungen siehe Bozarslan 1997b; zum einstigen Verhältnis zwischen armenischer und kurdischer Bevölkerung im Raum Van siehe Wießner 1997b: 52ff.

scheint. Ich habe eine sehr negative Einstellung, vielleicht liegt das aber wirklich an London, der ganze Streß und so, vielleicht habe ich auch immer die falschen Leute getroffen.

Mahabad Taufiq war nach dem ersten Gespräch aus dem ehemaligen Ostblock in die Niederlande gezogen. Auf meine Frage, wie es ihr dort gehe, meinte sie:

Ach, du weißt doch, es ist schon okay, aber es ist eben überall das gleiche wie in Deutschland ja auch, kühles Europa eben.

Havîn Mansour erklärte unter diesem Aspekt kurzerhand ihre deutsche Freundin zur Kurdin:

Meine beste Freundin sehe ich inzwischen als Kurdin. Ihr Mann ist Kurde und außerdem sind wir uns wirklich sehr nah. Wir stecken dauernd zusammen.

Aus dieser Einstellung spricht einerseits traditionelles, patrilineares Denken, andererseits aber auch das empfundene Schema von »kühlen Europäern«. Insbesondere bei der ersten Gesprächsrunde wurde mehrfach auch mangelnde Kenntnis auf seiten europäischer Gegenüber beklagt (vgl. Schmidt 1998: 5):

Viele Engländer wissen nichts über Kurden. Wenn ich sage: »Ich bin Kurdin, ich komme aus Kurdistan«, dann fragen sie: »Wo ist denn das?« (Sûs Bakır).

Manchmal geht es mir sogar so, wenn mich ein deutscher Freund oder eine deutsche Freundin zuviel über Kurden ausfragt, dann kann ich das nicht ertragen. Wenn ich das Gefühl habe, der oder die haben überhaupt keine Ahnung, dann können die noch so gute, liebe Menschen sein, mir ist es zuviel. Eine gewisse Ahnung setze ich einfach voraus inzwischen, ich will denen nicht die Grundbegriffe beibringen. Ich müßte das, aber ich bin müde, ich habe keine Lust mehr, mein Volk, meine Verhaltensweise und so weiter dauernd zu erklären. Das ist sowieso ein Prozeß, das muß jemand beobachten, erleben. Am liebsten sind mir natürlich Leute, die einfach Bescheid wissen, wo ich nicht bei null anfangen muß. Häufig sind das Erzieher, Sozialarbeiter, die gut informiert sind durch ihre Arbeit. Da kann ich was austauschen. In meiner Kultur sollten sie schon ein wenig entwickelt sein sozusagen (Sêv Tunc).

Beim zweiten Gespräch hatten die Kontakte zu Angehörigen der Mehrheitsethnie sich grundsätzlich vermehrt und intensiviert. Sie waren jedoch mit Beziehungen zu anderen Kurden nicht vergleichbar. Sefîn Amin traf hier eine sehr typische Aussage:

Ich habe inzwischen gute Kontakte mit Engländern, vielleicht ein oder zwei wirklich gute Freunde, aber es ist kein Vergleich zu Kurden (Sefîn Amin).

Die Qualität und Intensität der Beziehungen in diesem Bereich erschien insgesamt abhängig vom Alter und der Aufenthaltsdauer. Sehr häufig wurde angegeben, Kontakte seien über die Kinder entstanden. Die irakischen Kurden des Samples, die allerdings alle der ersten Einwän-

derergeneration angehören, hatten immer noch die meisten Schwierigkeiten. So gab Sinûr Talal, der älteste der Befragten, der aus dem Irak stammt, an:

Ich habe keine dänischen Freunde, weil die Dänen andere Sozialbeziehungen haben. Sie leben isolierter als wir und bleiben eher für sich (Sinûr Talal).

Wir haben Kontakt zu Deutschen, wir kennen alle hier im Haus, aber man besucht sich nicht. Natürlich habe ich in der Stadt auch viele Kontakte durch meine Arbeit. Aber das ist mir zuwenig, sich nur grüßen, das ist mir zuwenig. Gute Freunde haben wir nicht. Entweder verstehen die Deutschen uns nicht oder wir verstehen die nicht. Über viele Sachen können wir nicht so richtig reden. Vielleicht ist bei uns einfach mehr Gefühl als bei denen (Roj Mohammed).

Aber auch Zerîn Bayrak, Migrantin der ersten Generation aus der Türkei, schilderte nach wie vor Schwierigkeiten:

Es gibt zwei Familien, mit denen wir wirklich gut befreundet sind, aber bis heute ist es so, daß wir einen Termin machen müssen. Sie kommen nicht einfach vorbei, wie das bei uns üblich ist. Manchmal fragen sie noch immer »Was soll ich kochen, wieviel soll ich kochen, wieviel wirst du essen?« Das nervt mich ehrlich gesagt. Die Kultur der Deutschen ist doch ganz anders, nicht so warm wie unsere.

Bei Neuzugewanderten hatten sich Kontakte im allgemeinen ausschließlich über staatlich initiierte, integrative Maßnahmen wie Sprachkurse, Bildungsangebote oder organisierte Patenschaften für Flüchtlinge ergeben. Die Ehefrau von Baran Firat erklärte auf die Frage nach Kontakten zu Deutschen zum Beispiel:

Meine Lehrerin im Sprachkurs ist Deutsche.

Şivan Abdallah erklärte:

Deutsche habe ich nicht so viel Freunde, ich habe eigentlich keinen richtigen Kontakt mit Deutschen. Ich habe ein paar Kurse gemacht, Umschulungen. Da hat man sich zwar angefreundet, aber nach ein, zwei Monaten war der Kontakt weg.

Wie bereits in Kapitel 5 beschrieben, wurden insgesamt kaum negative Ausgrenzungserfahrungen von seiten der Mehrheitsethnie benannt, die Teilnehmende an der Stichprobe mit anderen Minderheitsethnie in der Diaspora als besonders verbindend erlebten. Dies galt weder für den persönlichen noch für den institutionellen Bereich. Allerdings gaben zwei Respondenten auf die Frage nach allgemeinen Veränderungen in der kurdischen Diaspora an, die Teilnahme von Angehörigen der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft am kurdischen Nationalfest habe deutlich abgenommen. Rîbar Sezgin, der in Deutschland lebt, gab an:

In den achtziger Jahren hatten wir ein bis zwei Drittel Deutsche auf den Feiern zu Newroz, jetzt sind es höchstens fünf Prozent.

Sinûr Talal schilderte das Gleiche für Dänemark und erklärte in diesem Zusammenhang außerdem:

Die Dänen sind jetzt grundsätzlich viel ausländerfeindlicher eingestellt als früher.

Minderheitsethnien des Residenzstaates

Einwanderern unterschiedlicher Herkunft wird durch die Mehrheitsgesellschaft häufig eine Art gemeinsame ethnische Identität zugewiesen, indem sie offiziell mit linguistisch neutralen, aber sich jeweils pejorativ entwickelnden Bezeichnungen, wie die in Deutschland üblichen Begriffe »Ausländer« und »Asylanten«, bezeichnet werden.²⁷³ Vor dem Hintergrund einer externen Zuschreibung von Merkmalen und darauf basierender kollektiver Ausgrenzung könnte sich die theoretische Frage nach einer neuen, ethnischen Entität als Verteidigungsstrategie stellen. Soziale Beziehungen der Befragten können hier Aufschluß geben.

Persönlicher Kontakt zu anderen Minderheiten im Residenzland bestand beim ersten Gespräch selten. Drei der Frauen hatten Kontakte im Rahmen der Frauenbewegung, zwei der Männer hatten zeitweise beruflich als Sprachmittler beziehungsweise Sozialarbeiter mit Migranten verschiedener Herkunft zu tun, Flüchtlinge gaben an, gute Kontakte während gemeinsamer Sprachkurse zu pflegen oder gepflegt zu haben, die sich dann jedoch meist verliefen.

Beim zweiten Gespräch bestanden insgesamt mehr solcher Kontakte, zu diesem Zeitpunkt beantworteten fünfzehn der Befragten die Frage danach mit Ja. Im Gegensatz zu den Kontakten zu Minderheitsethnien aus den Ursprungsländern gaben nur zwei der Befragten an, die Kontakte zu anderen Minderheiten des Residenzstaates bestünden über Organisationen. Bei allen anderen ergaben sie sich zufällig aus verschiedenen Bereichen des Alltags: Beruf, Schule, Kinder usw. In einem Fall hatten sich familiäre Kontakte über eine transethnische Eheverbindung ergeben.

Şivan Abdallah drückte sich stellvertretend für viele folgendermaßen aus:

Da habe ich keine Kontakte, wir haben selbst wirklich genug Probleme.

Solidarität wurde fast durchgängig aber eher theoretisch formuliert. Sie erschien nicht vergleichbar etwa mit den Beziehungen zu Minderheitsethnien aus dem Ursprungsstaat.

²⁷³ So wie in Deutschland inzwischen zumindest offiziell meist der Begriff Migranten benutzt wird, löste in Schweden in den neunziger Jahren der Begriff *invandrare* (Einwanderer) den zunehmend negativ besetzten Begriff *utlänning* (Ausländer) ab.

Transethnische Beziehungen unterlagen im Sample einer Rangfolge: An oberster Stelle standen Beziehungen zu Angehörigen der Mehrheitsethnien im Residenzstaat, gefolgt von ursprünglich benachbarten, meist christlichen Ethnien, an letzter Stelle standen Beziehungen zu Angehörigen anderen Minderheitsethniken im Residenzstaat. Rangmäßig nicht einordnen ließ sich der Kontakt zu Angehörigen der Mehrheitsethnie im jeweiligen Ursprungsstaat. Er gestaltete sich sehr variabel und nahezu unabhängig von der Aufenthaltsdauer in Europa. Allerdings war dies der einzige Bereich, in dem Kontakte von fast einem Drittel der Respondenten pauschal abgelehnt wurden.

Die Identifizierung mit einer der anderen Gruppen, welche das Kurdischsein womöglich verdrängte, war auch im Ansatz nicht zu beobachten. Trotz verschiedener Anknüpfungspunkte und Schemata, wie »die Europäer« versus »wir aus dem Mittleren Osten« oder »die Deutschen, Schweden, Holländer usw.« versus »wir Ausländer«, war auch die Ausbildung neuer ethnischer Entitäten – etwa in Reaktion auf Ausgrenzungserfahrungen – nicht zu beobachten. Wenngleich Kurden sich als Einzelpersonen und im Rahmen von Organisationen zweifellos auch in politische Migrantenbewegungen einbringen, führt das nicht zu einer Identifizierung als Bestandteil einer neuen Minderheit mit einer übergreifenden Identität, etwa als Zuwanderer oder aus dem Mittleren Osten Zugewanderter (vgl. Wahlbeck 1997: 176). Dies ist offenbar darauf zurückzuführen, daß erlebte oder überlieferte Vorerfahrungen in den Ursprungsstaaten in ihrer Intensität und Alltäglichkeit weit negativer zu bewerten sind, als diejenigen in Europa (siehe Kapitel 5, Ausgrenzung; vgl. Mönch 1994: 174).

Intraethnische Integration

Innerhalb der territorialen Entitäten »Herkunftsregion« (Kurdistan) und »Diaspora« (Europa) bestehen jeweils nationale und transnationale intraethnische Kontakte auf persönlicher und organisierter Ebene. Im Migrationsprozeß werden diese Beziehungen aus der Herkunftsregion teilweise transferiert und – besonders auf der nationalen intraethnischen Ebene – durch das unmittelbare Zusammenleben um eine entscheidende Komponente erweitert. Mit anderen Worten: Kurden im Irak, im Iran, in Syrien und der Türkei unterhalten untereinander grenzübergreifende Beziehungen. Diese intraethnischen Beziehungen erfolgen zum einen auf einer institutionalen Ebene, meist im Rahmen parteipolitischer Zusammenhänge, aber auch aufgrund verwandtschaftlicher, sprachlicher oder religiöser Bindungen. Dieses Beziehungsgeflecht verfeinert sich in Europa in den einzelnen Zielländern und erfährt aufgrund der Zerstreuung eine

zusätzliche, transnationale Komponente, weil zwischen den Diasporasegmenten sowohl persönliche als auch organisierte Beziehungen gepflegt werden.

Die geographische Fragmentierung der Kurden in ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet liegt auf der Hand. Die soziale Prägung durch unterschiedliche Staatswesen und politische Kulturen der Ursprungsländer steht außer Frage. Schulpflicht, Militärdienst, differente politische Mobilisierungsformen, wirtschaftliche Rahmenbedingungen und Binnenmigration, sowie staatliche Medien sind Faktoren, die gravierende Unterschiede ausmachen (Bruinessen 1994: 18). Einerseits trennt diese Prägung ethnische Gruppen, die über mehrere Staaten verstreut sind, andererseits verbindet sie auch unterschiedliche ethnische Gruppen innerhalb eines Staates. Unterschiede zwischen Kurden verschiedener nationaler Herkunft äußern sich unter anderem in der politischen Perspektive, im Bildungsniveau, in der Alltagskultur.

Aufgrund historischer Entwicklungen und politischer Bedingungen sind die jeweiligen kurdischen Minderheiten auf externe Kooperationsangebote angewiesen. Dieser Umstand ergänzt sich mit den Interessen der Staaten, in denen Kurden politisch agieren. Im Kampf um regionale Vorherrschaft spielen diese Staaten ihre kurdische Karte jeweils gegeneinander aus. Dies führt zu komplexen und instabilen Allianz- und Konfliktstrukturen nicht nur zwischen den Staaten, sondern auch zwischen den jeweiligen kurdischen Akteuren.

Alle Regimes setzen beispielsweise durchgängig und erfolgreich darauf, kurdische regierungstreue Söldner abzustellen. Im Iran wurden zeitweise die wenigen Kurden schiitischer Glaubenszugehörigkeit, in der Türkei lokale Führungspersonlichkeiten gewonnen und Dorfschützer gedungen. Auch der Irak taktierte unter Ausnutzung der gesellschaftlichen Strukturen in perfider Weise. Kurden wurde zur Auswahl gestellt, entweder in der regulären Armee zu dienen oder sich dem kurdischen Söldnerheer unter irakischem Oberbefehl anzuschließen. Angesichts des wirtschaftlichen und politischen Drucks, unter dem diese Art von gelenkter Rekrutierung in allen drei Ländern erfolgt, ist die tatsächliche Loyalität der Betroffenen gegenüber der jeweiligen Zentralregierung allerdings schwer einzuschätzen, in vielen Fällen klar in Frage zu stellen.²⁷⁴

²⁷⁴ In dem folgenschweren kurdischen Aufstand von 1991 gegen die irakische Zentralregierung spielten beispielsweise die jahrzehntelang scheinbar regimetreuen *caş* eine entscheidende Rolle (vgl. Kapitel 3, Irak).

Politische Akteure sind sich der Instrumentalisierung durch die verschiedenen Staaten durchaus bewußt. Da sie jedoch über keine Alternativen verfügen, pflegen sie durchgängig Traditionen der verdeckten, politisch organisierten Kooperation. Die wichtigsten Parteien unterhalten Ableger oder Stützpunkte in mehreren Ländern. Vor dem Hintergrund dieser Art von Allianzen geraten Teile der kurdischen Bewegung immer wieder in weitreichende Abhängigkeit von Staaten, die über eine eigene kurdische Opposition verfügen. Intraethnische Solidarität muß derartigen Strategien zum Opfer fallen, die meisten dieser Abhängigkeitsverhältnisse enden irgendwann tragisch für die betroffenen kurdischen Organisationen. Jüngstes Beispiel ist die PKK, die jahrelang Unterstützung durch Syrien in Anspruch genommen hatte und sich in einer solchen Abhängigkeit befand, daß die Ausweisung Öcalans aus Syrien letztendlich zu einer politischen Katastrophe für die Organisation führte.

Als Gegengewicht zu der beschriebenen Fragmentierung der Kurden gibt es jedoch auch eine ausgeprägte Tradition von integrativ wirkendem, transnationalem Austausch zwischen kurdischen Gruppen in den jeweiligen Staatsgebilden. Die Diaspora knüpft daran teilweise an.²⁷⁵ Zunächst spielen auf der persönlichen Ebene grenzübergreifende verwandtschaftliche Beziehungen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Sie stehen in Zusammenhang mit traditioneller Transhumanz und Stammeswesen, mit Aufständen, Flucht und Vertreibung. Bedeutenden grenzübergreifenden Austausch beinhalten auch offizielle Handelsbeziehungen und das Schmugglerwesen, welches traditionell einen wichtigen kurdischen Wirtschaftsfaktor darstellt.

Ein innerkurdischer Austausch geschieht ebenfalls durch die Rekrutierung von Kurden aus unterschiedlichen Herkunftsstaaten und der Diaspora für verschiedene Widerstandsbewegungen. Hier seien nur zwei Beispiele aus dem Bereich des bewaffneten Widerstandes genannt: 1979 wurden von iranischen Kurden mehrere tausend türkische Kurden angeworben, um gegen das islamische Regime zu kämpfen, die militärischen Einheiten der PKK bestehen aus Kurden aller vier Ursprungsstaaten und aller Aufnahmeländer.

Häufig eng an politische Aktivitäten gebunden, findet seit Einführung der entsprechenden Technik, in erster Linie über Musik, weiträumig kultureller Austausch statt. Auch grenzübergreifende audiovisuelle Medien tragen ihren Teil zu einer gewissen Überbrückung der Fragmentierung bei. Den Anfang machten in den sechziger Jahren des zwanzigsten

²⁷⁵ Zu diesem Thema siehe insbesondere Sheikhmous 1999a und Bozarslan 1992.

Jahrhunderts Piratensender der kurdischen Bewegung im Irak, in jüngster Zeit kamen überregionale Fernsehsender hinzu. Auch schriftliche Publikationen sind in hohem Umfang grenzübergreifend verbreitet.

Wiederkehrende grenzübergreifende Fluchtwellen in den kurdischen Regionen wirken ebenfalls integrativ. 1975 flohen nach dem zwischenzeitlichen Zusammenbruch der kurdischen Bewegung im Irak Tausende in den Iran. Der Militärputsch von 1980 in der Türkei veranlaßte viele türkische Kurden in den Irak zu fliehen, die Giftgasangriffe 1989 und die Niederschlagung des Aufstandes im Nordirak 1991 hatten die Flucht von Tausenden in die Türkei und den Iran zur Folge. Im Verlauf der militärischen Auseinandersetzungen im Osten der Türkei kam es von dort wiederum zu Fluchtbewegungen in den Irak. Als besonders integratives Beispiel der jüngeren Geschichte gelten die beiden Fluchtwellen aus dem Irak in die Türkei Ende der achtziger und vor allem zu Beginn der neunziger Jahre. Hamit Bozarslan prognostizierte 1992 (107), daß der Aufenthalt von zeitweise mehr als dreißigtausend irakischkurdischen Flüchtlingen in den Lagern an den Ostgrenzen der Türkei auf lange Sicht Auswirkungen auf das Land haben würde. Wie sich später herausstellen sollte, hatte er die Situation richtig eingeschätzt. Der Umfang an Hilfeleistung der kurdischen Zivilbevölkerung fiel weit höher und unmittelbarer aus als erwartet. Eine hohe Anzahl irakischer Kurden wurden in türkischkurdischen Privathaushalten aufgenommen. Spontan wurde an verwandtschaftlichen und politischen Verbindungen angeknüpft, die Außenstehenden als längst verschüttet galten. Mit dem nach wie vor uneingeschränkten kurdischen Selbstbewußtsein der Flüchtlinge ergab sich ein weit größerer Einfluß auf die türkischen Kurden, als die türkische Verwaltung es wahrhaben wollte. Öffentlich war von den kurdischen Flüchtlingen nur als »Irakern« die Rede, jedoch war die kurdische Sprache zwangsläufig und erstmals im türkischen Fernsehen zu vernehmen, da Regierungsvertreter mit den Flüchtlingen mittels Dolmetscher kommunizieren mußten. Dieses Beispiel zeigt einerseits, daß die Fragmentierung gerade in den Grenzgebieten weit weniger fortgeschritten war als vermutet, andererseits aber auch, daß sie in Teilbereichen als leicht reversibel zu gelten hat.

In die Schutzzone im Nordirak erfolgten in den letzten Jahren unzählige Besuche von Kurden aus den anderen Herkunftsstaaten und der Diaspora; auch Übersiedlungen haben in wahrnehmbarem Umfang stattgefunden. Dadurch entstehen zusätzliche intraethnische Verbindungen zwischen allen Teilen Kurdistan.

Auch in der Diaspora sind Unterschiede, die sich aus den unterschiedlichen Staatswesen der »Patronatsstaaten« und der kulturell und politisch zentralisierenden Wirkung ihres Instrumentariums ergeben, nicht wegzudiskutieren (vgl. Mönch 1994: 167). Der unterschiedlichen Dimensionen ihres geteilten Bezugsterritoriums sind sich Diasporakurden ohne Frage bewußt.²⁷⁶ Nationale Herkunft läßt sich nicht einfach abstreifen. Neben unterschiedlichen Staatssprachen, Bildungsniveau, wirtschaftlicher Lage und zahlreichen anderen Einflüssen äußern Unterschiede sich häufig bereits in alltäglichen Äußerlichkeiten. Beispielsweise werden Familienfeste wie Verlobungen, Hochzeiten oder Beschneidungen von Diasporakurden aus verschiedenen Herkunftsländern unterschiedlich gefeiert. Viele Traditionen, wie beispielsweise bestimmte Begrüßungsrituale und Umgangsformen, Eßgewohnheiten, internalisierte Wert- und Moralvorstellungen, Formen der Religionsausübung, selbst Modetrends, decken sich oft eher mit denen anderer Ethnien aus dem gleichen Herkunftsstaat als mit denen von Kurden anderer Staatsangehörigkeit. Daraus ergeben sich unter anderem auch eine Reihe von gegenseitigen Vorurteilen und Klischees, die in informellen Zusammenhängen immer wieder geäußert werden und sich auf nationale, aber auch auf regionale Herkunft beziehen. Hinzu kommt der Umstand, daß aus dem Irak, dem Iran und Syrien weit überwiegend Angehörige der Mittelschicht und Oberschicht zuwandern, aus der Türkei hingegen waren und sind es überwiegend Angehörige der Unter- und Mittelschicht. Da die kurdische Migration aus der Türkei jedoch die älteste von relevantem Umfang darstellt, findet sich in diesem Bereich bereits eine vergleichsweise integrierte zweite und dritte Generation, deren Bildungsniveau deutlich über dem der Eltern- und Großeltern-generation liegt. Die Diaspora bildet demnach nicht die gesellschaftliche Zusammensetzung der kurdischen Bevölkerung in den jeweiligen Herkunftsstaaten ab.

Die Entstehungsgeschichte der kurdischen Diaspora in Europa wurde im dritten Kapitel ausführlich beschrieben. Nachdem Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts eine kleine, intraethnisch integrierte Elite transnational agiert hatte, dominierten bis in die siebziger Jahre die politischen Aktivitäten der wenigen irakischen Kurden die Szenerie. Parallel wanderten in die anwerbenden Staaten in großem Umfang Kurdischstämmige einer politisch eingeschüchterten Generation mit unklarer oder kontextuell stark schwankender ethnischer Identität zu. Deren zunächst regional orientierte Aktivitäten mündeten, mobilisiert durch eigene Eliten, teilweise in be-

²⁷⁶ Siehe hierzu die Ergebnisse einer Umfrage des Kurdish Program 1986: 45ff.

stehende kurdische Strukturen ein, emanzipierten sich allerdings zügig. In den frühen achtziger Jahren setzte dann mit dem verstärkten Zuzug gebildeter und politisierter Kurden verschiedener Herkunft ein Prozeß intraethnischer Integration ein, an dem bereits vorher Zugewanderte und deren Nachkommen sich teilweise beteiligten. Dieser transnational auftretende Prozeß fand seinen Höhepunkt gegen Ende der achtziger Jahre in Reaktion auf die Ereignisse in Halabja und die begleitende mediale Berichterstattung. Mit der Festigung einer diasporaspezifischen gesamt-kurdisch orientierten Identität und in Abhängigkeit von Entwicklungen in den Herkunftsregionen entstanden aber auch Partikularismen, wie beispielsweise die Zazabewegung, die über eine Kombination sprachlicher und religiöser Faktoren eine eigene Identität ableitet und auch politisch vertritt (vgl. Bruinessen 1997: 204f.). Seit Beginn der neunziger Jahre wandern große Zahlen von Flüchtlingsfamilien aus der Türkei und dem Irak zu, die zwar jeweils über eine gefestigte kurdische Identität verfügen, derzeit aneinander jedoch wenig Interesse zeigen. Dies ist zum einen auf politische Differenzen zurückzuführen, die im Verlauf dieser Arbeit noch thematisiert werden (Kapitel 10, Konflikte), zum anderen auf einen unterschiedlichen gesellschaftlichen Hintergrund. Die Flüchtlinge aus der Schutzzone im Nordirak entstammen meist einer gebildeten urbanen Mittelstandsschicht, den Höhepunkt ethnischer Verfolgung hatten sie bereits Ende der achtziger Jahre erlebt. Währenddessen besteht bei den Flüchtlingen aus der Türkei überwiegend ein unmittelbarer zeitlicher Zusammenhang mit hochtraumatischen Vertreibungsbedingungen. Zudem war in den ländlichen Gebieten der Türkei ihr Lebensstandard wesentlich geringer und sie verfügen im Zusammenhang damit insgesamt auch über einen niedrigeren Bildungsgrad als die parallel zugewanderten Kurden aus dem Irak.

Im Zusammenhang mit der weiter oben (Kapitel 3, Organisationen) beschriebenen aktuellen Tendenz zu parteipolitischer Bindung in den meisten Organisationen war ebenfalls eine Abnahme intraethnischer Integration zu beobachten. Die intraethnische Integration funktioniert noch am ehesten zwischen kurdischen Wissenschaftlern und Künstlern in der Diaspora (vgl. Hama Tschawisch 1996: 37). Kurdische Konzerte und Kunstausstellungen, sowie kurdische Literatur und kurdische Medien erreichen ein nahezu ausschließlich kurdisches Publikum, jedoch stammt dieses aus den unterschiedlichsten Regionen und repräsentiert auch sonst nahezu jede Variante der Ausprägung kurdischer Ethnizität.

Die im Rahmen der Interviews gestellten Fragen nach interpersonalem kurdischen Kontakten knüpften zunächst an dem theoretischen Anspruch einer gesamtkurdischen Identität und teilweise auch als kohärent angenommenen kurdischen Sozialstruktur an. Im Anschluß daran erfolgten regional differenzierte Nachfragen, um insbesondere die Auswirkungen der unterschiedlichen Herkunftsstaaten zu untersuchen.

Im Vergleich zu ihren transethnischen Beziehungen bewerteten nahezu alle Respondenten ihre kurdischen Beziehungen quantitativ und vor allem qualitativ als sehr positiv. Alle Teilnehmenden hatten bei der ersten Befragung umfangreiche Kontakte zu Kurden aus anderen Staaten als dem eigenen, fast alle betonten, wie wichtig ihnen dies sei. Häufig wurde zu diesem Zeitpunkt noch berichtet, das erstmalige Aufeinandertreffen in Europa sei ein neuer und spannender Aspekt gewesen. So gab Zerin Bayrak an:

Bevor ich hierher kam, hatte ich keine Ahnung, daß es noch woanders Kurden gibt.

Niştıman Ucar schilderte:

Wenn ich zufällig kurdische Studenten aus Irak und Iran traf, haben sie sich oft geradezu auf mich gestürzt, wenn ich sagte, ich sei Kurdin.

Generell bestand ein sehr hoher Kenntnisstand über die Situation in den jeweiligen Ländern. Bei einundzwanzig der Befragten bestand der intensivste Kontakt zu Kurden aus dem eigenen Herkunftsland. Analog zu dem Fragenkomplex nach dem instinktiven Erkennen in Kapitel 4 wurde häufig emotional argumentiert. Formuliert wurden Empfindungen von Gemeinsamkeit:

Ein Gefühl zu denen ist da, es ist die gleiche Umgebung, die gleichen Erinnerungen (Cem Osman).

Aber auch von Distanz:

Die Kurden aus den verschiedenen Ländern fühlen sich, glaube ich, wie Kinder vom gleichen Vater aber von verschiedenen Müttern. Eigentlich finde ich das falsch, ein Kurde ist eigentlich ein Kurde, aber sie bauen diese Distanz auch selbst auf. Nicht nur die türkischen Kurden, auch die iranischen und irakischen. Der Grund sind natürlich die verschiedenen Staaten, in denen sie gelebt haben (Hêvî Vural).

Minderwertigkeitsgefühle bis hin zum Neid wurden auf türkischkurdischer Seite beschrieben:

Die Kurden aus der Türkei kenne ich halt besser und habe dadurch einen anderen Bezug zu denen. Ich akzeptiere natürlich auch die anderen Kurden, und ich habe auch ganz bestimmte vertraute Gefühle, wenn ich mit ihnen zusammen bin, aber ich kenne sie halt weniger. Sie können sogar kurdische Kinderlieder, wir können das nicht. Ich bin auch eifersüchtig, daß sie ihre Musik und ihre Sprache haben. Im Unterbewußtsein sind sie mir etwas fremd, weil sie eben frei waren. Da fühle ich

mich nicht auf einer Ebene. In der kurdischen Kultur fühle ich mich nicht soweit wie sie (Sêv Tunc).

Viele sagen schon: »Pah, der kann kein Kurdisch, er ist zwar ein Kurde, aber nicht so wie ich« (Hêvî Vural).

Als Pendant dazu wurden Überlegenheitsgefühle meist von irakisch-kurdischer Seite deutlich:

Die Kurden aus der Türkei, die kein Kurdisch sprechen, die hatten natürlich große Probleme, sie dürfen dort nicht kurdisch sprechen, keine kurdischen Sachen tragen, geschweige denn sich politisch betätigen. Aber wenn diese Leute nach Europa kommen, dann ist es ihre Pflicht, sich zu bemühen, uns anderen Kurden nahezukommen, uns kennenzulernen, mehr über Kurden im allgemeinen zu erfahren (Mahabad Taufiq).

Unterschiede in der kulturellen Ausprägung wurden diskutiert, aber in der Regel nicht sonderlich betont.

Es ist für mich immer sehr interessant, mit Kurden aus anderen Ländern zu sprechen und zu hören, wie sie das Problem sehen. Es hat in den einzelnen Ländern ja immer wieder eine ganz andere Entwicklung stattgefunden. Ich bemühe mich immer um ein Gespräch (Niştîman Ucar).

Die verbleibenden sechs Befragten gaben teilweise an, aus ihrem eigenen Herkunftsstaat gäbe es in ihrer Umgebung nicht sehr viele Kurden. Şivan Abdallah beim ersten Gespräch, also lange vor der verstärkten Fluchtwanderung irakischer Kurden:

Hier in Europa kenne ich natürlich mehr aus Syrien und der Türkei, weil es mehr gibt als aus Irak. Es gibt sehr wenige Kurden aus Irak in Deutschland. Die paar hier in der Nähe kenne ich alle, die sehe ich fast jeden Tag. Ich wohne in Bonn, wenn es dort hundert Familien aus Syrien gibt, dann vielleicht zwei Familien aus dem Irak. Also kenne ich mehr aus Syrien als aus dem Irak. Ich habe natürlich großes Interesse, zu Kurden aus allen Teilen Kontakt zu haben.

Die ethnopolitisch am intensivsten Engagierten gaben an, ihre Kontakte verteilten sich tatsächlich gleichmäßig auf Gleichgesinnte aus allen Teilen Kurdistans.

Bei der zweiten Runde hatten die Kontakte zu Kurden aus anderen Ursprungsländern zwar nur unwesentlich abgenommen, aber deutlich weniger Respondenten gaben an, solche Kontakte seien ihnen wichtig. Immerhin zwei der Befragten gaben an, aus politischen Gründen diesbezüglich weniger Interesse zu haben als vorher. So auch Dîlan Topal:

Die Leute haben sich seit damals im Grunde für oder gegen die PKK entschieden, das mußte man damals auch entscheiden. Vielleicht haben sich nicht alle entschieden, aber die Tendenz geht doch sehr stark dahin.

Die Zahl derer, die angab, inzwischen den meisten Kontakt zu Kurden aus dem eigenen Herkunftsstaat zu pflegen, hatte sich insgesamt leicht, nämlich auf dreiundzwanzig, erhöht. Allerdings gaben sechs der Befragten jetzt an, überwiegend Kontakt zu Kurden der eigenen, minoritären Religionsgruppe, aus der eigenen Region oder zu Verwandten zu haben, so zum Beispiel Sîyamend Yılmaz:

Damals hatte ich viel Kontakt mit Leuten aus allen Teilen Kurdistans. Inzwischen habe ich zu denen kaum Kontakt mehr. Man hat sich aus den Augen verloren. Klar, wenn man sich zufällig irgendwo sieht, kennt man sich natürlich. Die Treffpunkte von damals gibt es nicht mehr [...] Die meisten Kurden, zu denen ich jetzt Kontakt habe, sind Verwandte aus der Türkei.

Insgesamt wurden bei der zweiten Gesprächsrunde kulturelle und politische Unterschiede entlang von Staatsgrenzen der Herkunftsländer, aber auch regionale und sprachliche Unterschiede stärker betont, Entfremdungsprozesse bis hin zur Ablehnung wesentlich deutlicher formuliert. So kamen auch die traditionell bestehenden Animositäten zwischen den Soranîsprechern in den südlichen kurdischen Gebieten und den Kurmançîsprechern²⁷⁷ der Bahdînanregion des Irak häufiger zur Sprache, als bei der ersten Befragung. So stellte zum Beispiel Hamma Majîd, als Feilîsprecher selbst außenstehend, die Problematik dar:

Die Leute aus Sulaymaniya halten sich für die besten Kurden, ihren Dialekt für den besten, manche sind richtig fanatisch überheblich gegenüber den Bahdînanern.

Die in abfälligem Ton gehaltene Bemerkung im unmittelbaren Umfeld von Roj Mohammed hätte zum Zeitpunkt der ersten Befragung wohl eher schockiert als schweigende Zustimmung erfahren:

Zu der Veranstaltung wollen wir doch keine Soranersänger haben!

Insgesamt auffallend war in beiden Gesprächsrunden der sehr eingeschränkte Kontakt zu iranischen Kurden. In beiden Gesprächsrunden gaben jeweils achtzehn der Befragten an, zu iranischen Kurden wenig oder keinen Kontakt zu haben. Ähnliche Ergebnisse ergaben die Untersuchungen von Wahlbeck (1997: 180) und von Borck (1999: 85).²⁷⁸

Viele meiner Respondenten begründeten diese Distanz wie Baran Fîrat:

Kurden aus Iran sind sehr passiv. Ich habe sehr wenige gesehen, die aktiv in Erscheinung treten.

²⁷⁷ Zu diesem Konflikt siehe Bruinessen 1997: 205f.

²⁷⁸ Der Umstand, daß sich in der Auswertung von Schmidt (1998) kein Respondent aus dem Iran befand, paßt in dieses Bild.

Ganz ähnlich äußerte sich Azad Kemal:

Iranische Kurden gibt es entweder weniger oder sie tauchen einfach nicht so auf.
Ich weiß nicht, woran das liegt.

Es waren dann auch die beiden Befragten aus dem Iran, die besonders beim zweiten Gespräch auf Unterschiede zwischen den über verschiedene Staaten verteilten kurdischen Gebieten besonders deutlich hinwiesen:

Ich kenne Kurden aus allen Teilen; die meisten, die ich kenne, kommen aus Iran. Meine persönliche Meinung ist, daß wir uns kulturell unterscheiden, wir sind ungeheuer beeinflusst durch die Kultur des jeweiligen Landes. Ich fühle mich nicht automatisch so vertraut unabhängig vom Herkunftsstaat (Zîrek Mahinpour).

Ich kenne alle vier Teile Kurdistans. Es gibt sehr große Unterschiede (Zîn Sagheb).

Die Antworten aus der zweiten Befragung unterscheiden sich bezüglich intraethnischer Integration vordergründig nicht allzusehr von der ersten. Festzustellen war insgesamt eine leichte Abnahme sowie eine verstärkte Regionalisierung und Privatisierung der Beziehungen. Teilweise ist dies durch den zwischenzeitlich umfangreich erfolgten Zuzug von Kurden aus dem Irak zu erklären, weil sich dadurch für irakische Kurden erstmalig solche Möglichkeiten überhaupt boten. Für die vorliegende Studie stellt sich in diesem Zusammenhang die hohe Bedeutung zusätzlicher Datenerhebungsinstrumenten heraus, die die Befragung ergänzten: Durch teilnehmende Beobachtung zu beiden Zeitpunkten stellten sich nämlich Angaben wesentlich häufiger als unzutreffend heraus, als bei der ersten Befragung. Stellvertretend hier die Aussage von Roj Mohammed:

Kurden aus Iran, Syrien und Türkei besuchen uns, wir besuchen sie. Für uns ist gar nichts dazwischen, kein Unterschied.

Die genannten gegenseitige Besuche entsprachen nicht der Realität. Sehr real hingegen ist die Existenz des im zweiten Satz geäußerten Empfindens, welches allerdings als Wunschdenken zu interpretieren ist. Es wird von vielen Kurden gepflegt und in der Theorie auch von vielen Organisationen weiterhin vertreten (siehe Kapitel 3, Organisationen).

Weitere Belege für zunehmende Fragmentierung während des Untersuchungszeitraumes waren Aussagen, die Respondenten auf die Frage nach allgemeinen Veränderungen in der kurdischen Diaspora trafen. So erklärte beispielsweise Sinûr Talal:

Vor zehn Jahren kamen zu Newroz türkische Kurden, KDP- und PUK-Mitglieder, Dänen, Araber und andere Leute zusammen. Jetzt sind alle miteinander zerstritten, PUK und KDP, seit sie im Irak gegeneinander kämpfen, beide sind sie gegen die PKK, jeder geht nur noch auf seine eigenen Veranstaltungen.

Keser Öztürk:

Ich finde, daß der Zusammenhalt zwischen den Kurden aus den einzelnen Herkunftsstaaten sehr zurückgegangen ist. Es wird versucht, ihn zu verstärken, aber er ist trotzdem schwach geworden.

Revîn Shaker:

Generell ist der Kontakt zwischen den Kurden sehr viel schlechter als früher. Vor zehn Jahren gab es die KDP, die PUK und ein paar andere Parteien. Jetzt gibt es mindestens zwanzig [...] Man hat aber auch weniger Zeit als früher durch die Familie, die Arbeit. Jetzt unterhält man eher Familienkontakte, früher waren ja viele von uns alleinstehend.

Havîn Mansour:

Es hat sich viel verändert. Die Kurden haben sich zurückgezogen, voneinander, von der Politik, sie unternehmen weniger zusammen und die sehen sich auch einfach weniger [...] Jeder will seine Umgebung haben, möglichst viel Verwandtschaft, Leute aus seiner Stadt. Viel Scheiße kommt dabei heraus, aber sie machen es so. Es wird so eng, es interessiert sie nur noch, was in ihrer Stadt passiert oder in ihrem Dorf.

Diese Aussagen decken sich mit der Beobachtung, daß während des Untersuchungszeitraumes eine zunehmende nationale Partikularisierung – insbesondere bezüglich der Ursprungsstaaten Türkei und Irak – sowohl auf organisierten Veranstaltungen und an öffentlichen Treffpunkten, als auch auf Familienfesten, festzustellen war.

Unabhängig von der beobachteten intraethnischen Desintegration hatte sich im Verlauf von zehn Jahren die europäisch-transnationale Komponente in den Beziehungen der Respondenten nicht verändert. Transnationale kurdische Beziehungen bestanden bei fast allen Befragten auf individueller Ebene, häufig aber auch auf organisierter Ebene. Teilweise erstreckten sich solche Kontakte auch auf andere Kurden in den USA und in Australien. Transnationale Kontakte wurden über Besuche, Telefonate, Briefe, teilweise aber auch über moderne Technologien wie das Internet gepflegt.²⁷⁹ Insbesondere die kurdischen Fernsehsender stellen elaborierte transnationale Netzwerke dar (siehe Kapitel 1, Transnationalismus), die solche Kontakte indirekt unterstützen.

In der Literatur finden sich wenige konkrete Hinweise zur intraethnischen Integration in der Diaspora. Sie beinhalten zudem keine zeitlichen oder lokalen Vergleiche. Viehböck stellt 1990 (702) für die österreichische

²⁷⁹ In diesem Zusammenhang weisen Gitmez und Wilpert (1987: 95f.) darauf hin, daß transnational und zum Leidwesen einzelner, insbesondere junger Leute, ein hohes Maß an sozialer Kontrolle stattfindet. Diese Ergebnisse kann ich bestätigen.

Universitätsstadt Innsbruck fest, daß dort zwischen linken Kurden aus der Türkei, dem Irak und dem Iran faktisch keine politischen Kontakte bestehen. Meyer-Ingwersen schreibt 1995 (322) für Deutschland, daß die Beziehungen zwischen Kurden aus unterschiedlichen Herkunftsländern nicht besonders eng zu sein scheinen, ohne dies jedoch näher zu erläutern. Kizilhan (1995: 160ff.) schildert intrakulturelle Konflikte zwischen eingewanderten Arbeitsmigranten und neu zugewanderten Flüchtlingen, wobei er sich jedoch offenkundig nur auf Kurden aus der Türkei beruft. Falk, die in erster Linie kurdische Organisationen und weniger interpersonale Beziehungen untersucht hat, kommt zu dem Ergebnis, daß Elemente von Prozessen des *nation-building* die Spaltung der kurdischen Gesellschaften der Herkunftsländer im Immigrationsland überbrücken könnten. Beispiele für eine Vereinheitlichung sieht sie in Deutschland in Prozessen der Sprachstandardisierung, in der Herauskehrung von Symbolen wie Kleidung, Flagge und Festen, in der Beschwörung einer Schicksalsgemeinschaft symbolisiert an den Giftgasangriffen von Halabja und in der Enthierarchisierung der kurdischen Gesellschaft in der Diaspora über eine durch Bildungsmöglichkeiten erhöhte soziale Mobilität (Falk 1998a: 155).

Engelbrektsson sieht in Schweden mehr Verbindungen zwischen kurdischen Flüchtlingen unabhängig vom Herkunftsstaat als zwischen Arbeitsmigranten und Flüchtlingen aus der Türkei (Engelbrektsson 1995: 58). Intensiv befaßt sich Wahlbeck mit der Frage intraethnischer Integration in England.²⁸⁰ Wenngleich er starke Zusammengehörigkeitsgefühle auf der Basis gemeinsamer kurdischer Ethnizität und Nationalismus ausdrücklich bestätigt, hält er die Einigkeit doch für theoretisch und im Andersonschen Sinne imaginiert²⁸¹ (1997: 180). Er fand Mitte der neunziger Jahre die Kurden in England nicht als einheitliche Gemeinschaft vor. Unterschiede bezüglich ihrer Herkunftsstaaten wurden besonders deutlich, wenn es um Beziehungen mit und Integration in andere ethnische Gemeinschaften ging. Sowohl iranische als auch türkische Kurden stellten sich ihm als Bestandteil der iranischen beziehungsweise türkischen Gemeinschaft dar. Für die irakischen Kurden galt dies nicht, nur wenige hatten Kontakt zu irakischen Arabern (Wahlbeck 1997: 178).

Die Kurden aus der Türkei pflegten hauptsächlich Umgang mit anderen Kurden aus der Türkei, wenngleich einige unter ihnen wohl Kurden aus dem Irak kannten. Die Kurden aus dem Irak hatten den meisten Kontakt mit anderen Kurden aus dem Irak, viele hatten allerdings auch Freunde sowohl aus der Türkei als auch dem Iran. Die

²⁸⁰ Zu den Ergebnissen sei angemerkt, daß Wahlbeck sich auf Flüchtlinge konzentriert und die Aufenthaltsdauer seiner Respondenten höchstens zehn Jahre beträgt.

²⁸¹ Siehe dazu Kapitel 1, Imaginativer Ansatz.

iranischen Kurden kannten gewöhnlich einige Kurden aus dem Irak, viele gaben aber auch an, sie hätten tatsächlich nie jemanden aus der Türkei kennengelernt. Einige Kurden aus der Türkei gaben wiederum an, sie hätten nie jemanden aus dem Iran kennengelernt (Wahlbeck 1997: 180, meine Übersetzung).

Die Zeitschrift *Londra Gündem* schätzte 1996 die Beziehungen zwischen der irakischkurdischen und der türkischkurdischen Bevölkerung in England ebenfalls als dürftig ein. Im einzelnen wird auch hier angegeben, türkische Kurden hätten engeren Kontakt mit Türken als mit irakischen Kurden und diese wiederum hätten engeren Kontakt mit Briten als mit türkischen Kurden (Berti 1996: 1). Bozarlan (1998: 27) ist der Überzeugung, daß intraethnische Beziehungen unter den Diasporakurden in Europa so wenig vorhanden sind, daß von *einer* Gemeinschaft im Grunde nicht die Rede sein kann.

In den einzelnen europäischen Ländern bestehen in bezug auf die intraethnische Integration deutliche Unterschiede. Dies hat mit der unterschiedlichen Migrationsgeschichte und der unterschiedlichen Zusammensetzung der jeweiligen Migrantenbevölkerung zu tun. In Ländern wie Finnland oder Polen stellt die Situation sich beispielsweise vollkommen anders dar als in Deutschland, aber auch Schweden, Großbritannien, Griechenland oder Italien.

In Finnland beispielsweise leben nur ein paar tausend Kurden, es gibt nur den Einwanderungsmodus als Flüchtling, das dortige Diasporasegment ist jung. Kurden leben in Kleinstgruppen verstreut über das ohnehin dünn besiedelte Land. Aufgrund der oft großen Entfernung voneinander, haben sie zunächst kaum Möglichkeiten, Kurden aus anderen Herkunftsstaaten überhaupt kennenzulernen. Aus der Heimat mitgebrachte Kontakte beschränken sich gewöhnlich auf regional-verwandtschaftliche Kontakte oder politische Verbindungen aus dem Herkunftsstaat und verlaufen oft transnational in andere europäische Länder. Geographische Isolation prägt demnach die Situation in besonderem Maße.

In Polen lebten 1990 knapp dreihundert Kurden, nahezu ausschließlich unverheiratete Studenten, überwiegend aus dem Irak, darunter nur eine Handvoll Frauen. Sie kannten sich fast alle, unabhängig vom Herkunftsstaat, und unterhielten darüber hinaus enge politische und private Verbindungen in das westliche Europa. In Ungarn leben rund zweihundert Kurden,²⁸² für die ähnliches gilt.

Geringe Anzahl – insbesondere von Familien – in einem Residenzland korreliert gewöhnlich mit erhöhter Transnationalität und, abhängig von

²⁸² Zourabi Aloiane im Rahmen seines Beitrags zum Workshop »Minorities, Communities, Transnationality: Yezidi Kurds and Alevis in Germany«, Centre Marc Bloch, Berlin, 1999.

geographischer Ballung und Mobilität, mit intraethnischer Integration. So leiden zwar auch Asylbewerber in Deutschland – besonders in Ostdeutschland – unter geographischer Isolation. Aufgrund einer stabilen und komplexen kurdischen Infrastruktur relativiert sich der Faktor jedoch erheblich. In Deutschland bietet sich aufgrund der hohen Anzahl von Kurden oder potentiellen Kurden und der langen und kontinuierlichen Zuwanderungshistorie eine besonders breite Palette an Kontakt- und Anbindungsmöglichkeiten. Unterhalb oder parallel zu kurdischer Identität angesiedelte Kategorien sind vertreten und gesellschaftlich organisiert. Das betrifft alle Herkunftsstaaten und all ihre Regionen, ethno-religiöse Gruppen, Sprachgruppen sowie politische Organisationen. In Frankreich, den Niederlanden, Belgien und Österreich sieht es trotz geringerer Zuwandererzahlen ähnlich aus.

Im Falle Großbritannien differiert das Bildungsniveau türkischer und irakischer Kurden ganz erheblich und der Anteil an kurmancîsprachigen Bahdinanern aus dem Irak ist gering. Diese stellen erfahrungsgemäß ein kulturelles Bindeglied zwischen beiden Gruppen dar. Abgesehen von bestimmten Wohngebieten Londons, die eine hohe Konzentration von Kurden aus der Türkei aufweisen, wird die Szenerie hauptsächlich und seit langem von Kurden aus dem Soranigebiet im Nordirak und deren politischen Aktivitäten bestimmt. Der hohe Anteil an Aleviten unter den kurdischen Flüchtlingen aus der Türkei setzt einen zusätzlichen trennenden Akzent, da die alevitische Glaubensrichtung in den anderen Herkunftsstaaten insgesamt nicht vertreten ist.

In Schweden und Norwegen wird jeweils von einer Fragmentierung der kurdischen Migrantenbevölkerung analog zu den Einwanderungsbedingungen berichtet. Die Einwandererfamilien der ersten Welle kamen aus der Türkei und gelten als wenig gebildet und politisch passiv, die oft alleinstehenden Flüchtlinge der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts stammen aus allen kurdischen Gebieten, verfügen über einen wesentlich höheren Bildungsgrad, sind politisch aktiv und aufgeschlossen. Die überwiegend aus dem Irak stammenden Flüchtlingsfamilien der neunziger Jahre schließlich gelten als kurdisch bewußt, aber konservativ. In den skandinavischen Ländern – vor allem in Schweden – stellt die vergleichsweise liberale Integrationspolitik einen zusätzlichen Faktor dar. Sie berücksichtigt ethnische Unterschiede auf der Basis von Selbstzuschreibung und geht insbesondere auf sprachliche Unterschiede ein. Muttersprachlicher Unterricht und Publikationen werden auch in Minderheitssprachen gefördert und erleichtern interessierten Migranten auch die intraethnische Integration.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß ethnische Beziehungen im Rahmen der Stichprobe qualitativ, und abhängig von der Auswahlmöglichkeit auch quantitativ, einer Rangfolge unterlagen. Bevorzugt wurden intranationale, intraethnische Beziehungen unterhalten und qualitativ gleichzeitig am höchsten und stabilsten bewertet. Die kulturellen und politischen Auswirkungen der in der Ursprungsregion erfolgten geographischen Fragmentierung wurden ungern thematisiert. Zwischen formuliertem »Wir-Gefühl« in Verbindung mit politischen Ansprüchen und der sozialen Realität war eine grundsätzliche Kluft zu beobachten, deren Grundlagen bereits mit der Migration importiert wurden.

Im transethnischen Bereich folgten Beziehungen zu den Mehrheitsethnien in den jeweiligen Residenzstaaten, gefolgt von denen zu anderen Minderheiten im Ursprungsstaat und schließlich Beziehungen zu anderen Minderheitsethnien im jeweiligen Residenzstaat. Die Beziehungen zu den Mehrheitsethnien der jeweiligen Ursprungsstaaten sind rangmäßig nicht einzuordnen. Hier bestehen große Unterschiede, die Bewertung dieser Beziehungen ist insgesamt von Ambivalenz geprägt. Neue, alternative ethnische Entitäten, etwa auf der Basis zugewiesener Gemeinsamkeiten, entstanden in der Migration bisher nicht.

Seit Einsetzen kurdischer Migration nach Europa sind diasporaspezifische, intraethnische Prozesse festzustellen. Sie verlaufen transnational über Netzwerke, die die europäischen und andere Diasporasegmente umfassen und in jüngster Zeit besonders über kurdische Medien, die der gesamten Diaspora verfügbar sind und diese verbinden. Intraethnische Integration verläuft nicht linear, wie aufgrund des gemeinsam formulierten Zusammengehörigkeitsanspruchs zu erwarten wäre, vielmehr ist sie abhängig von einem Bündel an Faktoren. Zunächst spielen die historischen Vorgaben eine erhebliche Rolle. Kurdisches Siedlungsgebiet wurde durch eine mehr oder weniger willkürliche Grenzziehung geographisch fragmentiert, die jeweilige Bevölkerung unterliegt der Prägung durch unterschiedliche Staatswesen, spezifische Sozialgefüge und politische Kulturen. Dies führt zu kultureller Entfremdung. Für die zu beobachtende Sonderstellung der in der Diaspora intraethnisch am wenigsten integrierten iranischen Kurden wäre dies ein Erklärungsansatz, da die Teilung kurdischer Gebiete zwischen dem Safawidischen und dem Osmanischen Reich sich bereits im siebzehnten Jahrhundert vollzog, während alle anderen Kurden bis ins neunzehnte Jahrhundert Untertanen des osmanischen Sultanats waren. Eine befriedigende Erklärung ist dies jedoch nicht.

Ein ubiquitär formuliertes Empfinden von kurdischer Zusammengehörigkeit und entsprechende intraethnische Aktivitäten, zeitweise auch

pankurdische Ansprüche, können mit den dominanten staatlichen Einflüssen der Herkunftsländer kaum konkurrieren. In weitgehender Ermangelung nationalstaatlichen Instrumentariums nutzen kurdische politische Akteure zwangsläufig und regelmäßig das Instrumentarium jeweils unterschiedlicher Nationalstaaten für ihre Zwecke. Dies führt bei wechselnder Allianzbeteiligung zu latenten intraethnischen Konflikten, die in der Diaspora weiterwirken.

Ohnehin knüpften und knüpfen Neuzugewanderte, besonders Kettenmigranten, zunächst an regionale Netzwerke an. Insbesondere in den Großstädten ergaben sich Kontakte zwischen Kurden unterschiedlicher Staatsangehörigkeit in größerem Umfang, ab den frühen achtziger Jahren, als die Zusammensetzung der Migrationsbevölkerung dies ermöglichte (vgl. Bozarslan 1998: 25). Diese privaten und organisierten Kontakte wurden teilweise mit enthusiastischem Interesse und hohen Erwartungen gepflegt. Der weitere Verlauf intraethnischer Integration gestaltete sich jedoch in ebenso hohem Maße abhängig von den Geschehnissen in den jeweiligen Ursprungsregionen. So erlangten Kurden Ende der achtziger Jahre im Zusammenhang mit der Politik von Saddam Hussein einen hohen medialen Stellenwert und wurden insgesamt als Opfer positiv wahrgenommen. Die große Solidarität türkischer Kurden gegenüber irakischkurdischen Flüchtlingen schuf intern hohen Zusammenhalt. Auch die Errichtung der kurdischen Schutzzone im Nordirak wirkte sich in der Diaspora in hohem Maße integrativ aus. Mit dem Einsetzen bewaffneter Konflikte zwischen Anhängern unterschiedlicher kurdischer Gruppierungen innerhalb der Schutzzone erloschen jedoch Hoffnungen und Enthusiasmus; Enttäuschung voneinander machte sich breit (siehe auch Kapitel 10, Konflikte). In der Diaspora wirken sich darüberhinaus die zeitweise enge politische Kooperation der KDP mit der türkischen Regierung und die Angriffe der PKK auf die Zivilbevölkerung in traditionell KDP-treuen Gebieten des Nordirak besonders konflikträftig aus. Viele Diasporakurden verstehen sich als Betroffene der Entführung und Verurteilung Öcalans und der entsprechenden Begleitumstände, wodurch sich derzeit ein gewisser Aufwärtstrend in der intraethnischen Solidarisierung ergibt. Ob dieser jedoch den entstandenen Riß zwischen weiten Teilen der irakischen und türkischen Kurden überwinden kann, ist fraglich.

Weitere Faktoren im Zusammenhang mit intraethnischer Integration sind veränderliche Auswahlmöglichkeiten in den sozialen Beziehungen durch fortgesetzte Zuwanderung. Sobald sich der Anteil an Kurden aus der eigenen regionalen und sozialen Umgebung erhöht, besteht für das Individuum weniger Geselligkeitsbedürfnis mit anderen Kurden, auf

deren Solidarität man vorher angewiesen war. Auch migrationspolitische Bedingungen und der jeweilige Umgang mit ethnischen Minderheiten in den einzelnen Aufnahmeländern beeinflussen intraethnische Integration: Wahrnehmung, Anerkennung und Unterstützung als Gesamtgruppe fördern sie, Indifferenz oder gar Ablehnung bewirken das Gegenteil.

Eine Ausnahme bei den grenzübergreifenden intraethnischen Beziehungen in der Diaspora bilden diejenigen, die sich bei näherer Betrachtung als regional, tribal oder anderweitig verwandtschaftlich herausstellen. So bestehen – um nur zwei Beispiele zu nennen – jeweils gute Verbindungen zwischen Stammesangehörigen der Oramari und der Berwari, die überwiegend in der zur Türkei gehörenden Provinz Hakkari und dem angrenzend in der Schutzzone liegenden Bahdinangebot leben. Auch Yeziden, die aus benachbarten Gebieten zu beiden Seiten der syrisch-türkischen Grenze stammen, unterhalten in der Diaspora besonders enge Beziehungen.

Insgesamt ist festzustellen, daß durch neue Einflüsse in der Migration die aus der Herkunftsregion importierte Fragmentierung nur teilweise und temporär überwunden wurde. Vordergründig ethnisch bestimmte Kontakte stellten sich bei der Untersuchung der Stichprobe als national und regional geprägt heraus. Der theoretisch gesamtkurdisch formulierte Ansatz entspricht der derzeitigen sozialen Realität nicht. Darüber hinaus ist im Lauf des Untersuchungszeitraumes insgesamt ein Abnehmen der intraethnischen Integration zu beobachten, was jedoch nicht als insgesamt lineare Entwicklung zu verstehen ist. Vielmehr ist der Grad der intraethnischen Integration ebenso stark abhängig von der Situation in den Ursprungsstaaten wie es für Ethnisierungsprozesse per se in Kapitel 5 deutlich wurde. Dementsprechend ist sie Bestandteil einer Dynamik und verläuft synchron mit dem Außendruck in einer Kurve, die in unterschiedlichen Intervallen Auf- und Abwärtsbewegungen aufweist. Phasen der intraethnischen Desintegration werden von kurdischer Seite überwiegend als sehr negativ erlebt.

Ansätze einer gesamtkurdischen, staatlich grenzübergreifenden Identität bestehen in der Diaspora durchaus. Allerdings sind sie bisher nicht unabhängig und gefestigt genug, um sich den Entwicklungen in den Ursprungsstaaten zu entziehen. Inwieweit andere Prägungen als die nationalstaatlichen dem internen Zusammenhalt von Kurden entgegenwirken oder nicht, soll – beginnend mit der Religion – in den folgenden Kapiteln untersucht werden.

8 Konkurrenz-kategorie Religion

Die meisten Kurden gehören der sunnitischen Ausprägung des Islam, genauer bezeichnet der schafiiitischen Rechtsschule,²⁸³ an (Antes 1997: 54; Werle & Kreile 1987: 34, 37), während Türken und Araber meistens der hanafitischen Schule angehören (Ibrahim 1998: 105; Hütteroth 1959: 277). In der iranischen Provinz Kermanshah, im irakischen Khanaqin sowie um die Städte Erbil und Kirkuk gibt es schiitische Kurden (Kreyenbroek 1996: 99).

Wie sich im Laufe dieser Arbeit noch zeigen wird, spielt in kurdischen Zusammenhängen die, wenngleich minoritäre, Religionsgemeinschaft der Yeziden eine wichtige Rolle. Bei einem erheblichen Teil der in der Türkei lebenden Kurden handelt es sich um Aleviten, auf die ebenfalls noch detailliert eingegangen wird.

Bis in die fünfziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts lebte unter den Kurden eine Minderheit von Juden, die sich in ihrem religiösen Leben und ihrer Sprache, dem Aramäischen, von ihrer Umgebung unterschieden (Brauer 1993; Ammann 1991a). Ähnliches gilt für verschiedene christliche Gruppen, die bis heute mit Kurden zusammenleben und sich jeweils als eigene Ethnien betrachten.²⁸⁴ Außerdem gibt es unter den Kurden Anhänger islamischer Orden wie die Naqshabandi und die Qadiri sowie Sekten wie die der Ahl-i Haqq und andere.²⁸⁵ Insgesamt hatten solche Gruppen in den kurdischen Gebieten immer besonderen Einfluß, in der Migration spielen sie, wie auch schiitische Kurden, kaum eine Rolle.

Traditionell definieren sich viele Gruppen primär über ihre Religionszugehörigkeit. Religiöse Lehren schließen ethnische Definitionen teil-

²⁸³ Die vier existierenden Rechtsschulen sind die hanbalitische, die hanafitische, die schafiiitische und die malekitische Schule (Antes 1997: 54).

²⁸⁴ Die Fremd- und Selbstbezeichnungen christlicher Gruppen unterschiedlicher Konfessions- und Stammeszugehörigkeit, die sich nicht wie Armenier oder Griechen ethnisch-national definieren, variieren erheblich. Ich beschränke mich im Rahmen dieser Arbeit auf die Selbstbezeichnungen »Assyrer« (überwiegend aus dem Irak stammend) und »Syrianer« (überwiegend aus der Türkei stammend).

²⁸⁵ Zur Sekte der Ahl-i Haqq, Yaresan oder Kakai siehe Edmonds 1969; Mir-Hosseini 1996; Kreyenbroek 1996: 99f. und Kizilhan 1997: 20f., zum Naqshabandi-Orden siehe Habib 1969 und Bruinessen 1989a: 294ff.

weise sogar völlig aus. Der islamische Begriff der *umma*, der Gemeinschaft aller Gläubigen, geht beispielsweise in diese Richtung. Religiöse Faktoren dienen teilweise als Grundlage für ethnogenetische Prozesse. Nur in den wenigsten Fällen wird – wie etwa im Falle der Yeziden – eine bestimmte Religion exklusiv und relativ unumstritten von Angehörigen einer einzigen ethnischen Gruppe ausgeübt. Ist dies der Fall, decken sich also religiöse und als ethnisch wahrgenommene Gruppen, stärkt dies jeweils Gefühle von Exklusivität. Gewöhnlich vereinen ethnische Gruppen jedoch mehr als nur eine Religionsgruppe.

Wie bereits in der Diskussion um das Phänomen kontextueller Identität in Kapitel 4 deutlich wurde, spielen Faktoren wie Bedrohung von außen, politische Funktionalisierung von Abgrenzungsphänomenen und nicht zuletzt Migration eine erhebliche Rolle bei der Veränderung von Prioritäten im Rahmen von Identifikationsprozessen.

Bevor ich zunächst auf einzelne Religionen beziehungsweise Konfessionen, die als mögliche Konkurrenzloyalitäten zu kurdischer Ethnizität Relevanz besitzen, eingehe, möchte ich vorausschicken, daß hier nicht beabsichtigt ist, jeweils religionswissenschaftliche Abhandlungen zu erstellen. Es sollen lediglich Grundlagen geschaffen werden, die es ermöglichen, einen bestimmten Bereich der Lebenszusammenhänge und vor allem Loyalitätsbezüge kurdischer Migranten nachzuvollziehen. Es geht weniger um die Beschreibung weitgehend bekannter Glaubensinhalte, insbesondere der Buchreligionen, als vielmehr um die Bedeutung verschiedener möglicher Zugehörigkeitskriterien und ihrer Implikationen. Gerade von einer grundlegenden Erläuterung sunnitischer Glaubensgrundsätze wird im Rahmen dieser Arbeit aus mehreren Gründen Abstand genommen. In diesem Bereich kann auf besonders umfangreiche Literatur verwiesen werden. Ein weiterer Grund ist allerdings auch der Umstand, daß sich die für die vorliegende Untersuchung bereits Ende der achtziger Jahre ausgewählten Respondenten über einen Zeitraum von zehn Jahren als praktisch durchgängig und stabil areligiös erwiesen haben. Eine erneute Untersuchung würde bei gleicher methodischer Vorgehensweise, also bei der Auswahl einer neuen Stichprobe von Respondenten auf öffentlichen kurdischen Veranstaltungen, wahrscheinlich eine Zusammensetzung erbringen, in der der sunnitische Islam eine wichtigere Rolle spielt. Auf das Zwölfer-Schiitentum²⁸⁶ werde ich nur am Rande eingehen,

²⁸⁶ Neben den sogenannten Zwölferschiiten, deren Bekenntnis bei der jeweiligen Gesamtbevölkerung im Iran und Irak vorherrscht, gibt es noch Fünfer- und Siebenerschiiten. Die Zahlenangaben als Begriffsbestandteil beziehen sich auf die Anzahl der jeweils anerkannten Nachfolger des Propheten Mohammed (Antes 1997: 61f.).

weil es bei den Kurden nur marginal, in der Diaspora praktisch gar nicht in Erscheinung tritt. Dem Aleviten- und Yezidentum werde ich hingegen angesichts der besonderen Rolle, die sie in der kurdischen Diaspora bisher spielen, jeweils auch inhaltlich längere Passagen widmen.

Religiöse Gruppierungen

Die religiöse Landschaft der Kurden liegt in der islamischen Welt. Daher ist es notwendig, die grundlegende ideologische Spaltung zu begreifen, die dort besteht. Sie entstand über die Frage nach der Nachfolge des Propheten Mohammed. Prinzipiell vertreten die Schiiten die Ansicht, die Position Mohammeds sei erblich und müsse dementsprechend auf Nachkommen Mohammeds übertragen werden. Die Sunniten gehen davon aus, die Nachfolge sei seinerzeit durch Wahlen zu ermitteln gewesen. Aufgründessen spielen bestimmte historische Persönlichkeiten in beiden Strömungen unterschiedliche Rollen.

Die Bezeichnung »Schiiten« leitet sich ab von dem arabischen Begriff der *Shi'at Ali*, der Partei Alis (Spuler-Stegemann 1998: 48ff.; Antes 1997: 58ff.). Für beide Konfessionen gilt die Scharia²⁸⁷, aus Sicht des orthodoxen Islam göttlicher Kodex, der – im Unterschied zu anderen Religionen – jeden Lebensbereich bis ins Detail regelt. Wie anhand der in Kapitel 4 behandelten Frage des Lokalisierens ethnischer Grenzen bereits deutlich wurde, wirkt sich Anspruch und Inhalt der Ethik des Islam (vgl. Antes 1997: 67ff.) auf die Lebensweisen und das Selbstverständnis von Muslimen *und* Nichtmuslimen im Mittleren Osten stark aus. Die sogenannten fünf Säulen des Islam sind das religiöse Bekenntnis, rituelle Gebete, Fastenvorschriften, die Pilgerreise nach Mekka und die Sozialabgaben (Antes 1997: 31ff.; Spuler-Stegemann 1998: 48).

Sunnitischer Islam

Kurdischer Islam ist Bestandteil des Sunnitentums und hat eine gewisse Tradition. Er spielte eine wichtige Rolle in historischen Aufständen und kam in kurdisch geprägten Medresen zum Tragen. Diese religiösen Schulen hatten noch bis in die fünfziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts hohen Einfluß, obwohl sie 1924 von Atatürk verboten worden waren. Die Folgen der islamischen Revolution im Iran strahlten auf die gesamte Region aus, allgemeine Reislamisierungstendenzen in der Türkei und im Irak wirken sich inzwischen auch auf kurdische politische Aktivitäten aus.

²⁸⁷ Türkisch: *şeriat*.

In den östlichen, kurdischen Provinzen betrieb die Türkische Republik besonders in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts zum Beispiel durch den überproportional umfangreichen Bau von Moscheen, Gebetshäusern und Koranschulen bewußt die Islamisierung. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, als der Islam noch nicht wieder als Bedrohung kemalistischer Prinzipien gewertet wurde. Auf diesem Weg erhoffte man sich, die ländliche Bevölkerung von der beginnenden Ethnisierung, insbesondere von der PKK wegzupolen und über die Religion binden zu können.

Die Ideologie des Islam hat bis Mitte der achtziger Jahre in kurdischen nationalen Bewegungen jedoch keine Rolle gespielt. Nach Sheikhmous bestanden in keinem Teil Kurdistans bis zum Beginn des Ersten Golfkrieges im Jahr 1980 islamisch orientierte politische Organisationen. Seither gründeten sich einige solcher Organisationen vor allem im Irak, aber auch in der Türkei (Sheikhmous 1999a: 59f.), wo sie teilweise mit alteingesessenen politischen Gruppierungen zusammenarbeiten. In der Schutzzone im Irak trat zu den ersten Wahlen im Jahr 1992 die »Islamische Bewegung Kurdistans« mit an (Schmidt 1994: 161), zahlungskräftige islamische Hilfsorganisationen aus dem meist arabischen Ausland haben ihren Einfluß dort deutlich erhöht.

In der Türkei bilden sich teilweise islamische Faktionen innerhalb kurdischer Organisationen. Bozarslan hält das Entstehen des kurdischen politischen Islam in erster Linie für eine Konsequenz aus den fehlenden Gestaltungsmöglichkeiten der eigenen politischen Sphäre durch die Kurden (Bozarslan 1998: 24). Innerhalb der islamischen Bewegung artikulieren sich Kurden heute in Form von ethnisch-kurdischen Faktionen (Bozarslan 1992: 110). So gehört in der Türkei eine hohe Zahl sunnitischer Kurden zu den Anhängern der *Milli-Göruş*-Bewegung²⁸⁸. Die dazu gehörige, inzwischen verbotene, islamistische *Refah Partisi* (RP), zu deutsch Wohlfahrtspartei²⁸⁹, unter Necmettin Erbakan und ihre Nachfolgepartei, die *Fazilet Partisi* (FP), zu deutsch Tugendpartei, haben in den kurdischen Gebieten, insbesondere aber auch unter den neuen kurdischen Binnenmigranten beziehungsweise -flüchtlingen im Westen der Türkei, eine erhebliche Basis (vgl. Wedel 1996: 444f.; Dufner 1994: 75f.). Die Kurdenfrage spielt in ihrer Programmatik durchaus eine Rolle, wird jedoch

²⁸⁸ Türkisch: Nationale Sicht.

²⁸⁹ Der Parteiname wird mitunter auch als »Wohlstandspartei« oder »Heilspartei« übersetzt. Vorläufer der RP: 1970–1971 *Milli Nizam Partisi* (MNP), Nationale Ordnungspartei und 1972–1980 *Milli Selamet Partisi* (MSP), Nationale Heilspartei (Schüler 1998: 54). Die RP hatte bei den türkischen Parlamentswahlen in der Türkei im Jahr 1995 einundzwanzig Prozent der Stimmen erhalten.

relativ vordergründig als reines Problem ökonomischer Benachteiligung behandelt. In Sultanbeyli, einem der von vielen Kurden bewohnten *gecekondu*-Slumviertel²⁹⁰ am Stadtrand von Istanbul, erhielt die *Refah* bei den Parlamentswahlen 1995 über die Hälfte der Stimmen, während die prokurdische Hadep dort lediglich auf 8,5 Prozent kam (Barkey 1998: 133). Bei den Wahlen 1999 sackte die *Refah* jedoch insgesamt wieder erheblich ab.

Bruinessen ist insgesamt der Auffassung, daß der Islam als politische Kraft in Kurdistan nicht sonderlich signifikant ist, eine eventuell sunnitisch-islamische Orientierung kurdische Ethnizität aber auch nicht notwendigerweise negiert (Bruinessen 1992: 54). Auch von anderen Experten wird der Einfluß des Islam auf die kurdische Politik trotz der beschriebenen Entwicklungen weiterhin als marginal eingeschätzt.

Für die Diaspora läßt sich festhalten, daß die erste, heute ältere Generation der kurdisch-sunnitischen Arbeitseinwanderer aus der Türkei immer noch stark durch ihre Religion geprägt ist (vgl. Şenol 1992: 133). Generell gilt dies auch für ältere Menschen unter den Flüchtlingen und insgesamt unabhängig von der Herkunftsregion. Sunnitische Zuwanderer in Europa unterliegen allgemein einem Homogenisierungstrend. Besonders für diejenigen aus der Türkei ist es oft erst die andersartige und teilweise als kulturell bedrohlich empfundene Umgebung, die den Anstoß gibt, sich in bestehenden religiösen Organisationen zu engagieren, sich verstärkt entsprechend vorgegebener Symbolik wie zum Beispiel Bekleidungsnormen zu bedienen, um Abgrenzung zu dokumentieren. Das wichtigste politische Utensil ist hierbei das weibliche Kopftuch.²⁹¹ Die islamische Bewegung genießt nach Ansicht von Fachleuten unter den in Deutschland lebenden Zuwanderern aus der Türkei größere Unterstützung als in der Türkei selbst. Es ist davon auszugehen, daß auch ein erheblicher Teil kurdischstämmiger, strenggläubiger Muslime aus der Türkei beispielsweise der FP nahesteht (vgl. Viehböck 1990: 589)²⁹². Im europäi-

²⁹⁰ *Gecekondu* bedeutet im Türkischen wörtlich »über Nacht gebaut« und bezeichnet halb legale, oft notdürftig errichtete Siedlungen an den Rändern aller größeren Städte in der Türkei. Im Laufe der gewaltsamen Auseinandersetzungen in der östlichen Türkei wuchs die Zahl der in diesen Vierteln lebenden Kurden in Millionenhöhe.

²⁹¹ Das politisch verstandene Kopftuch weist ein spezifisches Erscheinungsbild auf, welches sich von verschiedenen, regional unterschiedlich ausgeprägten, traditionellen Kopftuchformen unterscheidet.

²⁹² Islamische Gruppierungen betonen, ebenso wie alevitische und politisch linksstehende Gruppen, daß viele ihrer Mitglieder/Anhänger Kurden seien (vgl. Viehböck 1990: 558).

schen Straßenbild als strenggläubige Sunniten erkennbare Zuwanderinnen und Zuwanderer aus der Türkei sprechen teilweise Kurdisch als Muttersprache. In welchem Umfang oder in welcher Relation Menschen kurdischer Abstammung in islamisch-fundamentalistischen, ethnisch zunächst nicht differenzierenden Zusammenhängen organisiert sind, kann bisher nur vermutet werden, da keine diesbezüglichen Untersuchungen vorliegen. Allerdings bedienen auch kurdische Organisationen mit politisch linksgerichteten Wurzeln, beispielsweise die PKK, in der Diaspora inzwischen mit großer Selbstverständlichkeit unter anderem ein sunnitische, religiöses Klientel. Bozarslan (1998: 24 ff.) weist zu Recht darauf hin, daß die wesentlichen kurdischen Gruppen zunehmend dazu übergehen, sich eines religiösen Vokabulars zu bedienen.

Darüber hinaus haben sich inzwischen auch islamische Kurden politisch organisiert. Zunehmend in Erscheinung tritt die transnational und pankurdisch agierende *Partiya Islamiya Kurdistanî* (PIK), die Islamische Partei Kurdistans²⁹³, die Sheikhmous in erster Linie für ein Diasporaphänomen hält (Sheikhmous 1999a: 60). Sie arbeitet in der Türkei mit der FP zusammen.

Ansätze zu einer kurdisch-islamischen Bewegung in der Diaspora sind zu erkennen.²⁹⁴ Über ihren Umfang und ihre Wirkung lassen sich bisher Aussagen treffen. Ihr Einfluß auf bestimmte Teile der ethno-politisch verstandenen kurdischen Bewegung ist bisher marginal. Gleichzeitig wird er von den meisten kurdischen Diasporaorganisationen ungern thematisiert.

Yezidentum

Die Yeziden²⁹⁵ sind eine kleine, exklusiv kurdische Religionsgemeinschaft, die in den kurdischen Gebieten der Türkei, des Irak, des Iran und Syriens wurzelt und deren Zahl durch Verfolgung und Abwanderung, be-

²⁹³ Darstellungen der PIK und des ihm nahestehenden IVK (Islamischer Verein Kurdistans) finden sich in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung 1991: 3.2.157f. sowie bei Feindt-Riggers & Steinbach 1997: 62.

²⁹⁴ In der Broschüre der kurdischen Gemeinde zu Berlin, »Kurden in Berlin«, stellt sich beispielsweise die Selahadin-Eyyubi-Moschee als kurdische Moschee vor. Sie bezieht sich mit ihrem Namen auf den Nationalhelden Saladin. Auch in anderen europäischen Städten soll es kurdische Moscheen beziehungsweise Gebetsräume geben. In Hannover gibt es einen »Verein für kurdische Moslem-Wissenschaftler«.

²⁹⁵ Es werden auch ähnliche Bezeichnungen/Schreibweisen wie »Eziden«, »Ezidi«, »Ezda(i)«, »Jesidi« oder »Jesiden« verwendet (vgl. Kizilhan 1997: 17; Firat 1997: 199), in Syrien und in arabischsprachiger Umgebung werden die Bezeichnungen »Dasnaye«, »Dasin«, »Dasni« verwendet. Sie gehen auf den Namen des Stammes der yezidischen Dasini beziehungsweise auf einen Ortsnamen zurück (Andrews 1989: 118; Minorsky 1927: 1226f.).

sonders in der Türkei, stark zurückgegangen ist. Ein hoher Prozentsatz der Yeziden lebt in Armenien und seinen Nachbarländern.²⁹⁶

Im Laufe ihrer Geschichte haben die Yeziden als Nichtmuslime immer wieder starke Verfolgung erlitten, woran auch sunnitische Kurden einen hohen Anteil hatten (Andrews 1989: 120). Für die kurdische Schutzzone des Irak und für die Diaspora läßt sich feststellen, daß Yeziden inzwischen von anderen Kurden ausdrücklich respektiert werden (vgl. Allison 1996: 35f.). Bis auf wenige Ausnahmen (Allison 1996: 34) ist die Sprache der Yeziden das Kurmancî, häufig in einer Ausprägung, die als Soziolekt bezeichnet werden kann.

Bis zum elften Jahrhundert und dem Erscheinen der Zentralfigur des Yezidentums, Scheich Adi (Guest 1987: 15; Kizilhan 1997: 57ff.; Wießner 1984: 38), ist wenig über die Religion bekannt. Insbesondere die Herkunft ihres Namens läßt sich trotz zahlreicher Erklärungsansätze nicht zurückverfolgen (Othman 1996: 22).

Scheich Adi war ein arabischer, aus dem Libanon stammender Sufi (Kreyenbroek 1996: 96). Sein Grabmal in Lalesh im Bezirk Scheichan nahe Mossul ist das spirituelle Zentrum und Wallfahrtsort der Yeziden. Dieser Ort mit seinen Institutionen und Heiligtümern dominiert ihre Lehre. Von hier gehen starke Impulse aus und gläubige Yeziden sind stark dorthin orientiert (Nestman 1989: 557). Seit Errichtung der Schutzzone ist Lalesh leichter zugänglich als die letzten Jahrzehnte und viele nutzen die Möglichkeit zur Pilgerreise, die theoretisch einmal im Jahr vorgesehen ist (Andrews 1989: 119).

Die Chronik Sheref-Nameh erwähnt Ende des sechzehnten Jahrhunderts etliche yezidische Stämme, bis ins neunzehnte Jahrhundert erschien eine regelrechte Flut von Reiseberichten, die sich mit den Yeziden befaßt (Guest 1987: 29; vgl. Menzel 1911: 109–126). Obwohl im Osmanischen Reich marginalisiert und verfolgt, übten die Yeziden auf die Europäer

²⁹⁶ Guest gibt 1987 folgende Zahlen an: 150000 Yeziden insgesamt, zehntausend in der Türkei beziehungsweise der damaligen Bundesrepublik Deutschland, fünftausend in Syrien, vierzigtausend in der damaligen Sowjetunion, fünfundneunzigtausend im Nordirak. Kreyenbroek (1996) gibt für den Nordirak Schätzungen zwischen 100000 und 250000 an. Dreitausenddreihundert Yeziden wurden 1984 in der Bundesrepublik Deutschland geschätzt (Schneider 1984: 99). Firat gibt 1997 eine Gesamtzahl von einer halben Million an, davon 300000 in Armenien, Georgien und benachbarten Republiken, 100000 im Irak, zwanzigtausend in Syrien, fünftausend im Iran und zwanzigtausend in der Türkei. Für die Bundesrepublik Deutschland gibt sie siebzehntausend Yeziden an, während in der Broschüre der Ausländerbeauftragten von Berlin (Greve & Çınar 1997: 23) von zwanzigtausend in der Bundesrepublik Deutschland und bei Kizilhan 1997 (241) von dreißigtausend in Europa ausgegangen wird.

eine starke Faszination aus. Dies schlägt sich nicht zuletzt in der hohen Popularität von Karl Mays Band »Durchs wilde Kurdistan« nieder. Die deskriptiven Passagen über die Yeziden des Scheichangebietes im heutigen Irak hatte der Autor im Prinzip wortgetreu von Sir Henry Layard übernommen. Dessen Beschreibung der Yeziden gilt nach wie vor als eine der aussagefähigsten und detailliertesten Arbeiten in diesem Bereich (Layard 1849: 269).

Die Yeziden verfügen über zwei heilige Schriften: Das *kitab al-jilwa*²⁹⁷ und das *meşafa raş*²⁹⁸. Sie sind teilweise in einer speziellen yezidischen Schrift verfaßt (Guest 1987: 32; Yalkut-Breddermann 1991: 7; Wießner 1984: 41). Aufgrund zahlloser Ungereimtheiten ist die Authentizität der alten Manuskripte umstritten. Es ist jedoch davon auszugehen, daß sie aus einem Bedürfnis nach klar definierten Glaubenssätzen heraus niedergeschrieben wurden – um in dieser Hinsicht den Buchreligionen zu entsprechen – und auf mündlichen Überlieferungen beruhen. Unter anderem beinhalten die Schriften exklusive Abstammungslegenden und strenge Endogamieregeln (Menzel 1911: 91f.; Kizilhan 1997: 72ff.; Yalkut-Breddermann 1991: 6f.).

Das Yezidentum ist vom Grundsatz her eine monotheistische Religion. In charakteristischer Weise kombiniert es Elemente, die sich auch in anderen Religionen finden lassen, daher ist in der Literatur häufig die Rede von Synkretismus. Unumstritten bilden altsyrische und altiranische Elemente eine Basis (Menzel 1934: 1261). Zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Debatte wird dem Einfluß des Zoroastrismus besonders hohe Bedeutung beigemessen (vgl. Othman 1996: 22). Hinzu kommen Elemente des Christen- und Judentums und des Islam. Rituale des Fastens und Betens, der Taufe, Totenwäsche und männlichen Beschneidung werden in unterschiedlichen Ausprägungen in der Literatur und von Informanten beschrieben (Yalkut-Breddermann 1991: 10, 15; Guest 1987: 35; Kizilhan 1997: 90ff.; Layard 1849: 269). In bestimmten Details finden sich auch Parallelen zum Sufismus und zum Alevitum (vgl. Nestman 1989: 557; Andrews 1989: 119), insbesondere die Betonung innerer mystischer Verbundenheit gegenüber äußerlicher Dokumentationen religiösen Glaubens (vgl. Brockelmann 1901: 389f.).²⁹⁹

²⁹⁷ Arabisch: Buch der Offenbarung.

²⁹⁸ Kurdisch: Schwarzes Buch.

²⁹⁹ Brockelmann (1901: 388f.) erwähnt eine Quelle, in der anlässlich des Neujahrsfestes der Yeziden folgende Erklärung abgegeben wird: »Gott hat kein Wohlgefallen an Gebet, Fasten und Lektionen, wie sie Christen, Juden und Muhammedaner zu halten pflegen, sondern Gott

Gott (*Xodê*) wird als höchstes Wesen verehrt und gilt als Schöpfer der Menschen. Nach Auffassung der Yeziden wurden Schöpfungsaufgaben auch an sieben Engel delegiert, als deren ranghöchster Azaziel betrachtet wird. Im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Auffassung wird er aufgrund seiner hochmütigen Weigerung, sich Adams Willen zu beugen, von Gott nicht verstoßen und zum Satan, gleichbedeutend mit dem Bösen per se, degradiert. Nach yezidischer Auffassung vergab Gott Azaziel sein Verhalten und die Yeziden leiten einen besonderen Stolz daraus ab, diese Tatsache als einzige zur Kenntnis genommen zu haben und daher auch unter dem besonderen Schutz des Engels zu stehen. Erwartet wird hierfür aber auch die Belohnung am Tage des jüngsten Gerichts (Guest 1987: 29f.). Befaßt man sich eingehender mit diesem Grundgedanken, wird deutlich, daß tatsächlich ein grundlegend anderes – nämlich nicht dualistisches – Weltbild besteht als bei den Buchreligionen. Das Konzept des Bösen, der Hölle und des Satans existiert nicht. Seine verbale Benennung ist mit einem starken Tabu belegt. Layard beschrieb bereits 1849 (276), wie Yeziden sogar Begriffe meiden, die klanglich auch nur entfernt an die dem Arabischen entlehnte, kurdische Bezeichnung *şaitan* erinnern.

Azaziel ist identisch mit *Malak Ta 'us*³⁰⁰, dem von den Yeziden ebenfalls hochverehrten Engel Pfau, dessen Darstellung in Bronze als Identifikationssymbol der yezidischen Religion gilt. Als Reinkarnation des Pfau wiederum gilt Scheich Adi, dem die Rolle des Religionsstifters, auf jeden Fall aber Reformers des Yezidentums zugeschrieben wird (Guest 1987: 31), wenngleich dieser Umstand wie so vieles im Zusammenhang mit den Yeziden von unerklärlichen Widersprüchen begleitet wird (vgl. Kizilhan 1997: 58).

Die Yeziden verbindet ein hochkompliziertes System von Kasten und erblichen zeremoniellen Positionen. Das System zeichnet sich durch Endogamiegebote auf verschiedenen Ebenen aus³⁰¹ und stammt weitgehend aus der Zeit Scheich Adis (Layard 1849: 271f.; Kizilhan 1997: 103ff.; Menzel 1934: 1260ff.).

Der *Mîr* (kurdisch: Fürst) ist die höchste säkulare Instanz und steht für Scheich Adi und den heiligen Pfau, er wird aus einer bestimmten Familie auf Lebenszeit gewählt. Der höchste, der sogenannte Baba Scheich ist

der gesegnete liebt gute Werke und Tugenden. Deswegen schätzen wir Tugenden höher als Fasten und Gebet.«

³⁰⁰ Arabisch: Engel Pfau; kurdische Schreibweisen u. a. *tausî melek*, *melek tawus*.

³⁰¹ In der Literatur fallen Abweichungen bezüglich Erblichkeit oder Wählbarkeit, Rangfolge, Details der Endogamiegebote auf (vgl. Wießner 1984: 41).

gleichzeitig die höchste geistliche Instanz, seine Ernennung ist aber von der Zustimmung des *Mir* abhängig (Guest 1987: 33; Kizilhan 1997: 109).

Die Clans der Scheichs und der Pirs³⁰² bilden Kasten, sie gelten als religiöse Unterweiser mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Für die Rituale bestimmter Lebensbereiche sind sie wiederum einander zugeordnet, so daß sich keine durchgängig vertikale Hierarchie ergibt. Die fehlende soziale Mobilität innerhalb des Systems wird dadurch abgemildert. Besonders hohes Ansehen genießen die *Peşîmam* (kurdisch: Hochgelehrte). Sie entstammen einem der drei Clans der Scheichs. Endogamie gilt für die Scheichs und Pirs auch kastenintern, wobei in der Verbindung zwischen einzelnen Clans noch Unterschiede zu beachten sind (Andrews 1989: 119; Kizilhan 1997: 110ff.).

Als Muride³⁰³ (Jünger, Schüler) wird die Mehrzahl der Yeziden, sozusagen das einfache Volk, bezeichnet (Kizilhan 1997: 49f, 103ff, 107). Jeder Murid ist einem Pir oder Scheich zugeordnet. Auch Muride können bestimmte überlieferte rituelle Funktionen einnehmen. Zu den Kasten kommt ein Netz ritualverwandtschaftlicher Bindungen durch festgelegte Institutionen wie Jenseitsverschwisterungen³⁰⁴ und Beschneidungspatenschaften, die auch mit nichtyezidischen Kurden eingegangen werden können (vgl. Guest 1987: 35; Firat 1997: 201). Auf einer weiteren Ebene spielen Stammesaffiliationen eine Rolle. Gute Beziehungen zu benachbarten Christen wie Armeniern, Assyrern und Syriern wurden bereits von europäischen Missionaren und Reisenden seit dem siebzehnten Jahrhundert beschrieben und bestehen nach wie vor (Nestman 1989: 557; Andrews 1989: 558).

Zu den spezifischen Sozialbeziehungen kommen verschiedene andere Besonderheiten in der Religionsausübung: Die Yeziden haben keine Gotteshäuser, aber in ihren Häusern spezielle Gebetsecken, in denen teilweise geheime Kultgegenstände aufbewahrt werden. Das Leben ist durch eine Reihe von Tabus und Vorschriften geprägt. Sie betreffen grundlegende Lebensbereiche wie Bekleidung und Ernährung: Traditionell tabui-

³⁰² Der Begriff »Pir«, kurdisch *pîr*, entstammt dem Persischen und bedeutet »Ältester«, »Respektsperson«.

³⁰³ Die Begriffe »Scheich«, »Pir«, »Murid« und »Murshid«, sind Bezeichnungen, die weder exklusiv yezidisch noch alevitisch (vgl. Alevitum in diesem Kapitel) sind, noch von nur einer Sprache beansprucht werden können, daher wird in der vorliegenden Arbeit die in der Fachliteratur übliche eingedeutschte Schreibweise verwendet.

³⁰⁴ Jenseitsverschwisterung (türkisch: *musahiplık*, kurdisch: *birayeti axretê*) bedeutet das Eingehen einer Verbindung mit einer Person, die im Jenseits vom irdischen Leben des Partners Zeugnis ablegen kann und in jeder Beziehung Unterstützung bietet (Kizilhan 1997: 93; vgl. Alevitum).

siert ist die Farbe blau, grüner Salat und bestimmte Fleischsorten dürfen nicht verzehrt werden (Kizilhan 1997: 38f, 42, 48f.; Guest 1987: 35). Weiterhin außergewöhnlich sind im Vergleich zu ihrer kulturellen Umgebung das initiationsrituelle Haarschneiden, die Anbetung von Sonne, Mond und Venus (Kizilhan 1997: 17; Wießner 1984: 45) sowie ihre besonderen Feierlichkeiten. Bereits zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wurde ihr *seresal* (kurdisch: Neujahr) ausführlich beschrieben (Brockelmann 1901: 388ff.; Othman 1997: 9). Es wird inzwischen zunehmend dem kurdischen Newroz gleichgesetzt. Außerdem begehen die Yeziden das Fest des Heiligen Xidir, welches auch von Muslimen (Aleviten) und Christen begangen wird³⁰⁵ und verschiedene andere wiederkehrende Feste (Kizilhan 1997: 87ff.). Der Mittwoch gilt als heiliger Tag (Othman 1997: 9; Layard 1849: 301), der April als heiliger Monat (Kizilhan 1997: 87). Menzel beschreibt im Jahre 1905 eine Art Auswanderungsverbot (Menzel 1901: 159), bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts war auf jeden Fall den Muriden das Schreiben und Lesen verboten (vgl. Layard 1849: 305; Allison 1996: 35).

Forschung über das Yezidentum ist problematisch. Im Laufe der Jahrhunderte scheinen Yeziden eine besondere Geschicklichkeit entwickelt zu haben, Außenstehenden das Empfinden zu vermitteln, an ihrer Religion teilzuhaben, ohne daß dies jedoch tatsächlich der Fall ist.³⁰⁶ Vermeintliche Inkonsistenz erklärt sich durch das Gebot der Geheimniskahrung, durch Anpassungsbemühungen im Zusammenhang mit Verfolgung, aber auch durch Unkenntnis aufgrund des lange Zeit bestehenden Bildungsverbotes für die Laienkaste. All diese Faktoren haben zudem Verselbständigungsprozesse durchlaufen. Berücksichtigt man nun noch die Faktoren der jüngsten Entwicklung wie Landflucht, Migration usw., die die

³⁰⁵ Nach Guest (1987: 38) geht Xidir, für dessen Namen zahlreiche unterschiedliche Schreibweisen beziehungsweise Umschriften existieren, auf einen arabischen Sufi zurück, der manchmal mit dem Propheten Elias, manchmal mit dem Heiligen Georg identifiziert wird. Nach Moosa (1988: 445) wird er auch mit weiteren christlichen Heiligen sowie mit Moses und Alexander dem Großen in Verbindung gebracht. Nach Spuler-Stegemann (1998: 131) steht er als sogenannter Frühlingsbote an der Spitze der großen Sufis und spielt überall im islamischen Raum eine besondere Rolle im Volksglauben.

³⁰⁶ Bereits Menzel beschreibt in seinem »Beitrag zur Kenntnis der Yeziden«, wie europäische Gelehrte und Reisende des letzten Jahrhunderts mit Hilfe von Geld und Geschenken möglichst rasch, viele Auskünfte zu erhalten suchten und die befragten Yeziden ihrerseits dem Fremden alle gewünschten Angaben lieferten, dabei allerdings streng darauf achteten, ihm die tatsächlich entscheidenden Inhalte – soweit sie selbst diesbezüglich überhaupt eingeweiht waren – vorzuenthalten (Menzel 1911: 133; vgl. auch Nestman 1989: 557 und Guest 1987: 29).

Sozialstrukturen der Yeziden zwangsläufig aufgebrochen haben, so muß man zu dem Ergebnis kommen, daß die Weitergabe von spezifischem Kulturgut, die ja auf einer fast ausschließlich oralen Tradition beruht, keinesfalls mehr gewährleistet ist, und wenn überhaupt, nur noch bruchstückhaft vor sich geht. Der ursprüngliche Tarn- und Schutzmechanismus hat sich somit dahingehend verselbständigt, daß vor allem jüngere Informanten aus Familien einfacher Muride sich der notgedrungenen Fehlerhaftigkeit ihrer Angaben vielfach gar nicht bewußt sind.³⁰⁷ Die ältere Generation scheint weitgehend auf dem Standpunkt zu stehen, es sei besser, wenn die Glaubensgemeinschaft, deren Verschwinden zu befürchten ist, den Geheimnischarakter sozusagen mit ins Grab nimmt. Soweit der Glaube an die Reinkarnation noch eine Rolle spielt, erscheint es durchaus einleuchtend, das geheime Wissen bis zum Tod zu bewahren, anstatt es etwa im Interesse der Wissenschaft einer nichtyezidischen Öffentlichkeit preiszugeben.

Bei allen für den Außenstehenden unklar oder sogar widersprüchlich erscheinenden Teilaspekten ist im Ergebnis der entsprechenden Sozialforschung jedoch entscheidend, daß die Yeziden nachweislich ein – auf welche Weise auch immer – äußerst detailliert und komplex funktionierendes gesellschaftliches System und Regelwerk verbindet, welches sie als Gruppe primär definiert und über das sie sich in Wechselwirkung identifizieren.

Dies gilt auch für die Diaspora, wiewohl yezidische Migranten in den entsprechenden Zielländern vom religiösen Kontext vergleichsweise abgekoppelt leben und tradiertes Regelwerk und Tabus kaum noch beachten (vgl. Kizilhan 1997: 218; Yalkut-Breddermann 1991: 19). Sie brachten darüber hinaus eine neue Generation von Intellektuellen hervor, die das Bedürfnis nach einer Neubewertung des Wesens und der Werte des Yezidentums sowie nach einer Darstellung seiner Prinzipien und Glaubensvorstellungen formuliert und auch umsetzt (Allison 1996: 46).

Untersuchungen über das spezifische Wahlverhalten der Yeziden in ihren Ursprungsstaaten gibt es nicht, auch eigene politische Organisationen treten nicht in Erscheinung.³⁰⁸ Lediglich in der Schutzzone im Nordirak sind die Yeziden im Parlament vertreten. Eine interne Diskussion nationaler Bestrebungen gibt es bei den Yeziden nicht. Wohl sind sie aber auch in der Diaspora teilweise in speziellen Vereinen organisiert.

³⁰⁷ Kizilhan (1997: 140) gibt an, daß von sechzig der von ihm befragten Yeziden nur zehn über gute, zwanzig über wenig und dreißig über kaum Sachkenntnisse bezüglich der eigenen Religion verfügten.

³⁰⁸ Es sei erneut darauf hingewiesen, daß Gebiete der ehemaligen Sowjetunion in dieser Arbeit nicht behandelt sind.

Alevitum

Aleviten sind ursprünglich nur in der Türkei ansässig, wo sie etwa ein Viertel der Gesamtbevölkerung ausmachen (Werle & Kreile 1987: 34; Vorhoff 1995: 58). Entgegen der landläufigen Meinung (vgl. Steinbach 1996: 384) ist also weder die Mehrzahl der Kurden in der Türkei alevitischen Glaubens noch umgekehrt die Mehrzahl der Aleviten kurdischer Herkunft. Werle und Kreile (1987: 76) gehen davon aus, daß in Türkisch-Kurdistan das gleiche Zahlenverhältnis zwischen Sunniten und Aleviten wie in der übrigen Türkei besteht, Vorhoff (1995: 58) deutet hingegen an, daß die Aleviten unter den Zazaki- und Kurmancîsprechern etwas stärker vertreten sind als unter den ethnischen Türken.

Aleviten verfügen über kein geschlossenes Siedlungsgebiet. Sie leben jedoch überwiegend in gemischt besiedelten Gebieten, wo verschiedene ethnische Siedlungsgebiete sich überlappen (McDowall 1989: 3; Nestman 1989: 554; Andrews 1989: 116f.). Alevitische Dörfer sind auch aus einer bestimmten Entfernung durch das Nichtvorhandensein von Moscheen erkennbar (vgl. Yalman: 1969: 50).

Ein entscheidender Faktor ist, daß seit der Islamisierung Anatoliens ein religiöser Dualismus besteht. Das traditionelle Zentrum des Sunnismus war und ist Konya, während das Alevitum von der nordöstlichen Türkei, von armenisch und kurdisch besiedelten Gebieten ausging. Sunnismus und Alevitum scheinen ideologisch unvereinbar (Dierl 1985: 36). Aleviten wurden und werden von Sunniten im Osmanischen Reich und in der modernen Türkei als *kafir*, als Ungläubige, betrachtet und gesellschaftlich entsprechend ausgegrenzt.

Aus islamwissenschaftlicher Sicht sind die Aleviten den *ghulat*, den religiös extremistischen schiitischen Sekten zuzurechnen. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, daß dieser Extremismus religiöser Natur ist und keinesfalls mit dem religionspolitischen Radikalismus, beispielsweise des iranischen Regimes, zu verwechseln ist. Gerade hinsichtlich ihrer unorthodoxen Auffassung des Islam und grundsätzlich größeren Distanz zur Religion wäre es falsch, sie gesellschaftlich in die Nähe der iranischen oder irakischen Schiiten zu rücken (vgl. Moosa 1988: ix; Werle & Kreile 1987: 35).

Wie weiter oben bereits erläutert, spaltet Sunniten und Schiiten im wesentlichen die Frage nach der Nachfolge des Propheten Mohammed. Im Zentrum schiitischen wie alevitischen Glaubens steht Ali, der Schwiegersohn des Propheten, den sie im Gegensatz zu den Sunniten als dessen Nachfolger betrachten. Die Aleviten betrachten Ali als Inkarnation des göttlichen Lichts (Kehl-Bodrogi 1993: 268). Ihre Eigenbezeichnung »Aleviten« leitet

sich von seinem Namen ab. Sie ist nicht zu verwechseln mit den syrischen Alawiten oder Nuseiri (vgl. Vorhoff 1995: 57; Spuler-Stegemann 1998: 51). Die Bezeichnung als Schiiten widerspräche alevitischem Selbstverständnis deutlich.

Die Beziehungen zwischen orthodoxem Islam und Alevitum sind vielschichtig, die Frage nach den Ursprüngen ist von ideologischen Auseinandersetzungen geprägt und daher letztendlich müßig. Es bestehen im mindesten gemeinsame religionsgeschichtliche Bezüge, die durch autochthone Elemente und regionale Einflüsse jeweils in unterschiedlicher Weise überlagert wurden, so daß sich verschiedene Entwicklungen und Strömungen ergaben. Eine wichtige Untergruppe der Aleviten, nämlich die aus Dersim/Tunceli stammenden, sprechen Zazaki. Es gibt allerdings zahlreiche Kurmancîsprechende und noch viel mehr türkischsprechende Aleviten. Die meisten Zazakisprecher wiederum sind Sunniten (Bruinessen 1992: 37).

Beim Alevitum handelte es sich wie beim Yezidentum ursprünglich um eine endogame Geheimreligion, die sich ursprünglich bis hin zur Rechtsautarkie von anderen Gruppen vollkommen isolierte (Firat 1997: 155; vgl. auch Dierl 1985: 62; Kehl-Bodrogi 1992: 506). Bei der traditionellen Geheimniswahrung handelt es sich um ein primordiales religiöses Tabu im Sinne der schiitischen Tradition des *taqiya*, dem sich Verstellen im Falle drohender Gefahr (Vorhoff 1995: 215; Spuler-Stegemann 1998: 65 ff.; Moosa 1988: 410).³⁰⁹ Abhängig vom Kontext wird die alevitische Zugehörigkeit auch ohne bewußten Bezug zum *taqiya* heute noch häufig verborgen (vgl. Steinbach 1996: 379).

Das Alevitum verfügt über keine fixierte, etwa schriftlich überlieferte Dogmatik. Religiöse Überlieferungen und Praktiken der Aleviten unterscheiden sich regional und ethnisch (Firat 1997: 157 ff.; Nestman 1989: 554).³¹⁰ Ihre Kultsprache ist das Türkische (Dierl 1985: 38; Bruinessen 1992: 37). Verschiedene Schlüsselbegriffe entstammen jedoch dem Persischen (Dierl 1985: 38). Hierbei ist zu bemerken, daß alle anderen islamischen Gemeinschaften das Arabische als Liturgiesprache benutzen.

³⁰⁹ Die Einschränkungen, die ich weiter oben in bezug auf die Verwendbarkeit von religionsbezogenen Aussagen bei den Yeziden machte, müssen in jedem Fall auch hier berücksichtigt werden.

³¹⁰ Beispielsweise beten kurdische Aleviten teilweise täglich bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang sowie beim Aufgehen des Mondes wie Yeziden. Türkischen Aleviten ist diese Praxis unbekannt (Firat 1997: 159). Naturheiligtümer scheinen bei den kurdischen Aleviten eine größere Rolle zu spielen als bei den türkischen (vgl. Ferber & Gräßlin 1988: 139f.).

Die Aleviten halten sich, im Gegensatz zu Sunniten und Schiiten, nicht an die Sharia und die sogenannten fünf Säulen des Islam. Entsprechende Vorschriften erscheinen in ihrer Religion modifiziert oder gar nicht (Yalman 1969: 51). Die in der Orthodoxie mitunter recht rigide in Erscheinung tretenden Glaubensvorschriften und Verhaltensregeln, religiösen Formeln und Gebärden, die nahezu alle Handlungen des Alltags und der äußerlichen Erscheinung regeln, gibt es im Alevitum nicht (Dierl 1985: 9, 13, 27). Als Kriterium für die Gläubigkeit gilt das gesellschaftliche Alltagsleben und nicht so sehr das Befolgen festgelegter Rituale (Bumke 1979: 539).

Wie andere Sekten auch, werfen die Aleviten dem orthodoxen Islam Formalität ohne Inhalt vor (vgl. Edmonds 1969: 95). Wenn auch dem einzelnen Gläubigen die Zusammenhänge im einzelnen sicher nicht gegenwärtig sind, so haben sich doch ganz bestimmte Argumente gegen die Sharia überliefert. So zum Beispiel: »Das Dasein des Menschen wäre sinnlos und noch unter der Würde des Tieres, wenn Gott dem Menschen überall Vorschriften machen müßte« (Dierl 1985: 28f.).³¹¹

Im Zentrum der Religion steht das *cem*, eine festliche Zeremonie, während derer verschiedene rituelle Handlungen wie Gebet, Tanz und Musik vollzogen werden. Das *cem* hat in seiner Eigenschaft als Gericht und Rat eine starke gesellschaftliche Kontrollfunktion. Die Teilnehmer zelebrieren das *cem* im Kreise, sind also weniger vereinzelt, als dies bei anderen religiösen Zusammenkünften der Fall ist, in denen Teilnehmer hintereinander stehen oder sitzen. In Erinnerung an die zwölf Imame, die Nachfolger Alis, übernehmen Teilnehmende die rituell festgelegten Rollen von zwölf Dienstbarkeiten (Firat 1997: 79ff., 194ff.; Yalman 1969: 54f.).³¹²

Der Ausschluß eines Individuums als Form der Strafe kommt in dieser Gesellschaft, die Nächstenliebe, Großzügigkeit und Toleranz einen ausgesprochen hohen Stellenwert beimißt, einer vollkommenen sozialen Isolation gleich (Dierl 1985: 38, 106; Firat 1997: 194ff.). Das *cem* hat heute eher eine politische als eine religiöse Funktion (Kehl-Bodrogi 1993: 273), es ist offensiver Ausdruck von Zugehörigkeit; in ihrem Rahmen hat sich auch eine säkulare und dennoch als alevitisch bezeichnete Musik entwickelt.

Die religiös-gesellschaftliche Organisation verläuft entlang eines erblichen Kastensystems: Als höchste Instanz gelten die *Murshide*³¹³, heilige,

³¹¹ »Gott wohnt im Herzen, nicht in der Moschee« formuliert eine meiner Informantinnen diese Haltung. Siehe auch Kehl-Bodrogi 1992: 507.

³¹² Beschreibungen eines alevitischen *cem* in der Diaspora finden sich jeweils bei Firat 1997: 194ff. und Mandel 1996: 160ff.

³¹³ Türkisch: *mürşit*.

endogamen Abstammungslinien angehörende Männer, deren Anhängerschaft generell als Muride³¹⁴ (Jünger, Laien) oder Talib³¹⁵ (Schüler, Suchende) bezeichnet werden. Dem Murshid untersteht der ihn unterstützende Pir (persisch: Ältester im Sinne einer Respektsperson) oder Dede (türkisch, wörtlich: Großvater), der ebenfalls einer heiligen Abstammungslinie angehört. Den untersten Rang nimmt der Rehber (türkisch: Führer, Geleiter) ein (Yalman 1969: 53 ff.; Firat 1997: 78 f.; Kehl-Bodrogi 1993: 269). Zusätzliche Beziehungen der religiösen Führungsgruppen untereinander und pseudoverwandtschaftliche Bindungen wie die rituelle Jenseitsverschwisterung (türkisch: *musahiplık*), die Beschneidungspatenschaft (türkisch: *kirvılık*) (vgl. Bumke 1989: 512 ff.) und/oder Blutsverschwisterung (türkisch: *kankardeşlik*) schaffen ein äußerst komplexes soziales Beziehungsnetz.

Weitere Besonderheiten der Aleviten sind unter anderem die Seelenmesse, der kultische Drehtanz *sema*, der Alkoholgenuß (Dierl 1985: 60), die Anbetung der Sonne und anderer Naturelemente (Firat 1997: 106 f.) und Speisevorschriften wie beispielsweise die Tabuisierung des Verzehrs von Hasenfleisch (Yalman 1969: 52 f.; Ferber & Gräßlin 1988: 142). Gefastet wird idealerweise zwölf Tage³¹⁶ in Erinnerung an die zwölf Imame³¹⁷ und mindestens drei Tage zum Fest des auch von den Aleviten verehrten Xidir (Firat 1997: 96 ff.), um den sich zahlreiche Legenden ranken.

Die Religion hat insgesamt einen synkretistischen Charakter (Bumke 1992: 510) und weist etliche Parallelen zu mystischen Bruderschaften und Sufi-Orden im Mittleren Osten auf (Yalman 1969: 76). Auffallend ist die vergleichsweise gleichberechtigte Position der Frauen in alevitischer Umgebung. Traditionell bestehen keine Verschleierungsvorschriften und die Frauen tragen keinen Schleier, das Kopftuch – wenn überhaupt – lose. Geschlechtertrennung besteht nur in sehr eingeschränkter Form, Frauen nehmen grundsätzlich an allen Lebensbereichen teil (Dierl 1985: 60). Das gilt auch für die rituelle Aufgabenverteilung auf religiösen Veranstaltungen und den dazugehörigen Tanz.

³¹⁴ Türkisch: *mürüt*. Die Begriffe »Scheich«, »Pir«, »Dede«, »Rehber«, »Murid«, »Murshid« und »Talib«, sind Bezeichnungen, die weder exklusiv yezidisch noch alevitisch (vgl. Yezidismus in diesem Kapitel) sind, noch von nur einer Sprache beansprucht werden können, daher wird in der vorliegenden Arbeit die in der Fachliteratur übliche eingedeutschte Schreibweise verwendet.

³¹⁵ Türkisch: *talebe*.

³¹⁶ Dazu die Aussage einer Alevitin: »Wir fasten zwölf Tage. Es gibt keinen Zwang. Wenn ich faste und du tust es nicht, dann werfe ich dir nichts vor. Wenn du nicht willst, aber trotzdem fastest, gilt es sowieso nicht.« (Agace et al. 1984: 306).

³¹⁷ Aus schiitischer Sicht Nachfolger Mohammeds.

Grundsätzlich ist in der alevitischen Religion und Gesellschaftsform seit Ende der fünfziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts ein wesentlich stärkeres Aufbrechen überlieferter Strukturen festzustellen als bei den Yeziden. Beispiel hierfür ist das auch bei den Aleviten ursprünglich herrschende Endogamiegebot, welches inzwischen eindeutig laxer gehandhabt wird, als bei den Yeziden. Besonders intraethnische, überkonfessionelle Heiraten zwischen Kurden oder Türken sind bei entsprechender Zusammensetzung der Bevölkerung üblich. (Bruinessen 1992: 46; Firat 1997: 153). Das Gebot der Esoterik (vgl. Yalman 1969: 51), der Geheimniskäufung, spielt praktisch keine Rolle mehr. Dasselbe gilt für die ursprünglich auferlegte Vermeidung von Kontakten zu Andersgläubigen, welche Interaktion praktisch ausschloß und so der Bewahrung der Gruppenidentität diente (Kehl-Bodrogi 1989: 506). Im Gegenteil erscheinen derzeit in großem Umfang Publikationen zum Thema Alevitum (Steinbach 1996: 381). In der Diaspora stoßen die Aleviten bei den fachspezifischen Sozialwissenschaften in den letzten Jahren auf zunehmendes Interesse.

Die Öffnung und weitgehende Säkularisierung des Alevitums hat verschiedene Gründe: zum einen umfassen sie im Gegensatz zu den Yeziden mehr als eine ethnische Gruppe sowie die untereinander gar nicht oder kaum verständlichen Idiome Türkisch, Kurmancî und Zazaki; zum anderen wanderte in den Jahren der allgemeinen Landflucht eine überproportional hohe Zahl von Aleviten aus ihren relativ isoliert liegenden Dörfern in türkische Großstädte und auch ins westliche Ausland ab (Kehl-Bodrogi 1993: 269 f.; Laciner 1989: 252).

In den sechziger Jahren wuchs eine vollkommen säkularisierte Generation auf, die sich in den siebziger Jahren in zunehmendem Maße linksgerichteten Ideologien zuwandte und den traditionellen Würdenträgern gegenüber teilweise kritisch bis ablehnend Position bezog (vgl. Kehl-Bodrogi 1993: 269). Marxistische Ideen wurden zu integralen Bestandteilen des Alevitums und sind aufgrund der traditionellen Glaubensstruktur dieser Religion auch durchaus mit ihr vereinbar (Dierl 1985: 58 f., 143; Steinbach 1996: 379; Kehl-Bodrogi 1993: 271; Vorhoff 1995: 118). Die Bezeichnung mit den drei K »kürt – kommunist – kızılbaş«³¹⁸ entbehrt – unabhängig von der zu verurteilenden pejorativen Implikation – somit inhaltlich nicht unbedingt der Grundlage (Bumke 1979: 544; Firat 1997:

³¹⁸ Die äußerst abwertend gemeinte Bezeichnung *kızılbaş*, (türkisch: Rotkopf) geht auf die rote Kopfbedeckung der Anhänger Schah Ismails im sechzehnten Jahrhundert zurück, die eine zentrale Rolle bei den Auseinandersetzungen zwischen Safawiden und Osmanen spielten (Moosa 1988: 34 f.; Firat 1997: 152).

152). Besonders in der Phase extremer politischer Polarisierung wurden die Begriffe »Alevit« und »Kommunist« fast synonym gebraucht (Kehl-Bodrogi 1993: 271).³¹⁹

Eine marginale politische Gruppierung namens *Kızıl Yol* (Roter Pfad) trat in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in Erscheinung. Sie verfolgte die Idee einer alevitischen Nation und eines unabhängigen Alevistan (Bruinessen 1997: 208; Mandel 1996: 159).

Insgesamt ist das Alevitum heute als eine überlieferte und verinnerlichte Weltanschauung (vgl. Spuler-Stegemann 1998: 51) und nicht im üblichen Sinne als ein religiöses Bekenntnis zu verstehen. Die traditionelle – wenn auch nicht mehr uneingeschränkt gültige – Haltung: »Wir sind weder Türken noch Kurden, wir sind Aleviten« (Kehl-Bodrogi 1993: 276) macht deutlich, warum verschiedene Autoren Aleviten heute als ethnische Gruppe verstehen (vgl. Bumke 1992: 511; Bruinessen 1992: 614ff.).

Aleviten betrachten sich meist als politisch progressiv, sozialistisch und liberaler als Sunniten (Gitmez & Wilpert 1987: 94), eine Analogie zum egalitären alevitischen Weltbild. Immer wieder wird ihnen eine besonders hohe Bereitschaft zugeschrieben, in Bildung und Wohlstand zu investieren, um so ihre gesellschaftliche Ausgrenzung zu überwinden (vgl. Bumke 1989: 517). Verhältnismäßig umfangreiche Migrationsbewegungen ins Ausland sind auch unter diesem Aspekt zu sehen (Kehl-Bodrogi 1993: 270).

In der Erläuterung der Abgrenzung gegenüber den Sunniten äußern sich Aleviten häufig abschätzend ironisch (vgl. Ferber & Gräßlin 1988: 139), während Sunniten gegenüber Aleviten häufig ausgesprochen feindselig und verleumderisch auftreten. Zu den gängigen gegenseitigen Stereotypen gehören: »Sunniten sind dumm, frömmelnd, bescheuert!« und »Aleviten sind ungläubig, unmoralisch, kommunistisch« (Dierl 1985: 61). Ihren Ursprung haben Vorurteile wohl in der weitverbreiteten Unfähigkeit orthodoxer Muslime, sich ein Moralleben außerhalb der Sharia mit ihren detaillierten Regeln vorzustellen (Dierl 1985: 27). Jegliche Abweichung vom orthodoxen Islam hat Mythen von sexuellen, inzestuösen Ausschweifungen, Trunksucht und ähnliches zur Folge, diese wurden in der Vergangenheit durch das Esoterikgebot der Aleviten und anderer Häretiker noch verstärkt.

³¹⁹ Hier besteht eine Parallele zu den Feili Kurden im Irak, die in den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine starke Affinität zu linken Gruppierungen, insbesondere der kommunistischen Partei entwickelten (Morad 1992: 130).

Als Reaktion auf die zunehmende Eigendefinition über gemeinsame linkspolitische Einstellungen zu Beginn der sechziger Jahre wurden in den kurz darauf folgenden Jahren erste Anzeichen einer explizit anti-alevitischer Bewegung sichtbar. Gegenüber der eher diffusen Diskriminierung, die jahrhundertlang auf die religiös definierte Gruppenidentität der Aleviten abzielte, hatte sie eine neue, politische Qualität. 1967 kam es zu gewaltsamen Ausschreitungen in Maraş, die sich gegen Aleviten richteten und neben religiösen auch auf der Basis politischer Animositäten erfolgte (Laçiner 1989: 243). Im Dezember 1978 wurden in Maraş etwa zweitausend Aleviten von fanatisierten Sunniten umgebracht (Firat 1997: 152), 1980 gab es noch weitere Überfälle von Sunniten auf Aleviten, so in Corum, Tokat, Sivas (Dierl 1985: 55). 1989 führte der Wahlerfolg eines an dem Massaker beteiligten Politikers in Maraş zur Flucht Tausender von Aleviten nach Europa (McDowall 1989: 3). Im Sommer 1993 kam es in Sivas zu einem Brandanschlag auf ein Hotel, bei dem siebenunddreißig Menschen den Tod fanden. Der Vorfall wird allgemein als Anschlag auf Aleviten gewertet und ließ alevitisches Bewußtsein sprunghaft ansteigen (Kehl-Bodrogi 1998: 120; vgl. auch Wedel 1996: 448; Firat 1997: 152). 1995 kam es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen in Istanbul, während derer Animositäten gegen kurdisch-alevitischer Gruppen geschürt wurden und die sich in Anschlägen in Deutschland fortsetzten (Steinbach 1996: 373 ff.).

Seit dem Ende der achtziger Jahre unternimmt die türkische Regierung Bemühungen, sich den Aleviten anzunähern (Bruinessen 1997: 208). Über das »Institut für Türkische Studien« in Ankara bemüht man sich darum, den türkischen Ursprung von Aleviten und Zazakisprechern zu belegen (Bozarslan 1992: 111).³²⁰

In der Türkei wird üblicherweise die Auffassung vertreten, daß die Aleviten besonders treue Anhänger der SHP³²¹ sind, obwohl diese – wie auch die anderen sozialdemokratischen Parteien – sich in ihren programmatischen Schriften nie explizit als Fürsprecher der Aleviten geäußert haben (Schüler 1998: 274). Vielmehr sprachen die Aleviten in Ermangelung von Alternativen offenbar auf den laizistischen Bestandteil des von der SHP vertretenen Kemalismus an, von dem sie sich als religiöse Minderheit Schutz versprochen. So unterstützte auch bei den Wahlen 1991 und 1995 eine große Zahl von Aleviten die SHP beziehungsweise

³²⁰ Eine ähnliche Strategie verfolgt das irakische Regime mit den Yeziden, indem es sie als »echte Araber« deklariert.

³²¹ *Sosyaldemokrat Halkçı Parti*, Sozialdemokratische Volkspartei, gegründet 1985; fusionierte 1995 mit der CHP.

ihre Nachfolgeorganisation, die CHP³²² (Schüler 1998: 257; Buhbe 1996: 158 ff.).³²³

Gesellschaftliche Entwicklungen unter den alevitischen Migranten erhalten ihre jeweiligen Impulse weiterhin aus der Türkei (vgl. Kehl-Bodrogi 1993; Wedel 1996: 443). So dominierte in den späten siebziger Jahren bei vielen Aleviten noch eine linke, internationalistische Identität. Seit Ende der achtziger Jahre formiert sich jedoch eine alevitische Gemeinschaft neu und rekonstruiert beziehungsweise transformiert verlorene religiöse und soziale Strukturen; mit ethnischer Zugehörigkeit wird dabei unterschiedlich umgegangen. Bei vielen kommt die kurdische und/oder die Zaza-Komponente hinzu, andere folgen dem offiziellen türkischen Zugehörigkeitsangebot. Seit Anfang der neunziger Jahre haben sich dementsprechend europaweit über hundert alevitische Vereine unterschiedlicher Ausrichtung gebildet und themenspezifische publizistische Aktivitäten entwickelt (Vorhoff 1995: 87 f.; Spuler-Stegemann 1998: 54; 266; Berliner Zeitung 6./7.11.1999). Besonders unter den Zazakisprechern, die nach 1980 nach Westeuropa flüchteten, gibt es eine politische Strömung, die die auf etwa zwei Millionen geschätzten Zaza als eine eigene Nation betrachten, die sich durch Sprache (Zazaki) und Religion (Alevitum) von den Kurden absetzt. Diese Bewegung verfügt über eigene Organisationen und Publikationen (vgl. Kehl-Bodrogi 1993: 279; Kehl-Bodrogi 1998: 113).

Religion und Ethnizität

Aus der Darstellung der relevanten religiösen Gruppen wird deutlich, daß grundsätzlich sowohl der Islam im allgemeinen als auch das Alevitum im einzelnen ebenso wie das Yezidentum ihren Anhängern Kriterien anbieten, die theoretisch auf das Konzept Ethnizität anwendbar sind (siehe Kapitel 1, Ethnizität). Sie sind objektiver und subjektiver Natur, beinhalten konkrete Substanz, die zugeschrieben werden kann und sind abhängig von der Interaktion mit anderen Gruppen. Für Aleviten und Yeziden gestaltet sich diese vor allem in Form zwischenzeitlich vehementer Ausgrenzungsprozesse.³²⁴ Aber auch strenggläubige Muslime erfahren

³²² *Cumhuriyet Halk Partisi*, Republikanische Volkspartei.

³²³ Eine Analyse spezifischer politischer Loyalitäten der Aleviten und ihres Wahlverhaltens seit der Republikgründung sowie der Instrumentalisierung der religiösen Gegensätze durch verschiedene Parteien hat Schüler (1998: 259 ff.) vorgelegt. Ein Schwachpunkt seiner Arbeit ist jedoch die fehlende Berücksichtigung veränderlicher Überlappungen kurdischer und alevitischer Identitäten.

³²⁴ Angehörige beider Religionsgemeinschaften werden in ihren Herkunftsregionen häufig als *kafir* oder *gavur* betitelt, eine extrem beleidigende Bezeichnung, die theoretisch alle In-

Ausgrenzung, teilweise in der Türkei und in jedem Fall in der Migration. Die fundamentalistischen Bewegungen des politischen Islam befinden sich gegenüber offizieller türkischer Politik in deutlicher Opposition und sind zum Teil verboten. Eine wichtige Rolle bei Identifikations- und Abgrenzungsprozessen spielen die Mobilisierungsaktivitäten religiöser und politischer Eliten, welche die beim Experimentieren mit *nation-building* üblichen Faktoren der Konstruktion und der Imagination einsetzen.

Wie ordnen nun bekennende Kurden in der Diaspora ihre jeweilige Religionszugehörigkeit in eventueller Konkurrenz zu ihrer Ethnizität ein?

In der untersuchten Auswahl wurde die Frage nach der Religionszugehörigkeit von fast allen siebenundzwanzig Respondenten sehr differenziert und kenntnisreich beantwortet. Auf die Frage, ob sie religiös seien, antworteten jedoch alle bis auf zwei Ausnahmen mit einem klaren Nein und zwar in beiden Befragungsrunden.³²⁵ Die Ausnahmen bildeten Sinûr Talal, ein 1936 geborener Sunnit aus dem Irak, und Havîn Mansour, eine junge Yezidin. Sie erklärte bei beiden Gesprächen, sie sei religiös, und gab mir sogar unaufgefordert recht ausführliche Erklärungen zu ihrer Religion, was angesichts des Esoterikgebots strenggenommen einen Widerspruch darstellt. Sie gab an, auch ihre Kinder religiös zu erziehen.

Ja, ich bin religiös, ich erkläre meinen Kindern, was sie wissen müssen³²⁶ [...] Blau dürfen wir normalerweise nicht tragen, vor allem ein ganz bestimmtes Blau. Diese Jeans hier dürfte ich normalerweise nicht tragen. Meine Großmutter wäre sehr böse, wenn sie das sähe [...] Auch spucken und das Wort [Teufel] sagen, darf man nicht. Auch aus Versehen ist es sehr schlimm.

Sîyamend Yılmaz, der zweite yezidische Respondent, erklärte hingegen:

Ich bin nicht religiös, für mich ist Religion doch nur Politik. Mein Vater wäre natürlich sauer, wenn ich so was sage, er ist schon religiös, meine Frau auch. Ich will über Yeziden eigentlich nichts mehr sagen.

Yeziden verstehen sich ohne jeden Zweifel und in der Diaspora heute unbefangen als Kurden.³²⁷ Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen kann zeitweise und abhängig von Umständen im Vordergrund stehen. Für

dividuen außer Muslimen, Juden und Christen als Ungläubige bezeichnet. In der Praxis wird sie umgangssprachlich jedoch häufig für alle Nichtmuslime und Aleviten benutzt.

³²⁵ Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Ulutuncok bei bekennenden Kurdinnen, die sie in Nordrhein-Westfalen befragte (1992: 68).

³²⁶ Havîns siebenjähriges Kind erklärte mir aus eigenem Antrieb die Bedeutung des Engel Pfau, vgl. Kapitel 8, Yezidentum.

³²⁷ Die traditionelle Bekleidung der Männer entspricht arabischer Tracht, im Irak berufen sich einzelne Scheichfamilien auf arabische Abstammung (vgl. Allison 1996: 36), in der Diaspora scheint dies jedoch nicht thematisiert zu werden.

Angehörige traditionell besonders respektierter Scheich- oder Pirfamilien rückt die ihnen auferlegte Verantwortung für andere, die Identität als Yeziden im entsprechenden Kontext in den Vordergrund. Den meisten, überwiegend bekennenden Yeziden in Europa, sind diese Familien bekannt.

Wie eingangs erwähnt, nannten alle Befragten bereitwillig die Religionszugehörigkeit ihrer Familie. Ich erhielt beispielsweise Angaben darüber, ob Eltern und/oder Großeltern beide der gleichen Konfession beziehungsweise Rechtsschule angehörten, über die Religionsgeschichte einzelner Stämme oder Clans, über individuelle religiöse Erziehung und über verschiedene, religiöse Praktiken, über benachbarte Religionsgruppen. Die Antworten auf die Frage nach der eigenen Religiosität fielen erstaunlich kurz, eindeutig, unbefangen und selbstsicher aus. Ein Teil begründete die eigene Haltung mit Kritik vor allem an dogmatisch ausgeübter Religion. Dies betraf in keinem Fall das Alevitum, in einem Fall das Yezidentum, ansonsten den sunnitischen Islam. Die Kritik zielte teilweise auf die politische Instrumentalisierung des Islam. Hamma Majid, Kind sunnitisch-schiitischer Eltern:

Ich habe nichts mit Religion zu tun. Wenn der Islam richtig wäre, wie er damals war, dann würde ich das begrüßen, aber heute ist das nichts für mich. Solange die Politiker ihre Finger drin haben und all der Fanatismus da ist, nein [...] Wie der Islam zur Zeit ausgenutzt wird, das ist total ekelhaft, aber er hat eine gute Basis wie das Judentum und das Christentum auch.

Eine mögliche Erklärung für fehlende Religiosität sind sicher die Lehren des Marxismus, der besonders in den siebziger Jahren in allen kurdischen Regionen eine große Rolle spielte und auf den sich wichtige Organisationen weiterhin berufen. Das politische Bewußtsein der Mehrheit bekennender Kurden ist eng mit dem Marxismus verknüpft.

Es gab unter den Respondenten keinerlei negative, eher respektvolle Äußerungen über die Religiosität anderer, es sei denn, Religion bestimme Politik oder käme in irgendeiner Weise missionierend zum Einsatz. In Einzelfällen wurden durchaus auch konfliktfrei unterschiedliche Positionen zwischen Ehepartnern angegeben, wobei eher die Frauen als religiös in Erscheinung traten. Fast alle Respondenten waren gut informiert, mit religiösen Inhalten und auch den Religionen anderer Kurden relativ vertraut. Mit dem Thema hatten sie sich in der ein oder anderen Weise auseinandergesetzt. Alles deutete zunächst darauf hin, daß die primäre Selbstwahrnehmung als Kurden – mit Ausnahme der Yeziden – bei den heur untersuchten *bekennenden* Kurden und Kurdinnen Raum für eine religiöse Identität kaum zuläßt.

Bei den zehn alevitischen Respondenten wurde in den Gesprächen jedoch sehr deutlich, daß »nicht religiös« keinesfalls gleichzusetzen ist mit Indifferenz gegenüber der eigenen, ursprünglich spezifisch religiösen Tradition, wie dies bei fast allen Respondenten mit sunnitischem Hintergrund der Fall war.³²⁸ Der überwiegende Teil gab an, Aleviten seien grundsätzlich nicht so religiös wie Sunniten. Nach Ansicht der Respondentin Zerîn Bayrak, schließen Alevitum und Religiösität sich per se sogar aus. Religiösität wurde indirekt definiert mit Moscheebesuchen, regelmäßigen Gebeten, Einhaltung des Ramadan und Bekleidungs Vorschriften, also mit Äußerlichkeiten. Die unter Aleviten tradierten Entsprechungen bezüglich religiöser Versammlungen, Gebets- und Fastenrituale waren teilweise bekannt, wurden jedoch nicht praktiziert. Charakterisiert wurde die eigene Religion häufig als eine »innere Grundeinstellung« (Sêv Tunc), »Gott ist im Herzen« (Zerîn Bayrak).

Die Position der alevitischen Respondenten reflektiert somit einerseits die tatsächlich vergleichsweise offene alevitische Grundeinstellung, andererseits aber auch die Folgen des Säkularisationsprozesses unter den Aleviten.

In der Stichprobe wurde in mehreren Fällen unaufgefordert darauf hingewiesen, daß es den eigenen Eltern oder »früher den älteren Leuten« immer wichtiger gewesen sei, alevitisch als kurdisch zu sein: Cem Osman, mit marxistischem Hintergrund, aus der Türkei erklärte dazu:

Meine Mutter hat früher gesagt: »Wir sind Türken und Aleviten.« Erst später in den siebziger Jahren, als in der Türkei die linke Bewegung anfang, hat sie auch gesagt: »Wir sind Kurden.« Für meine Mutter war es, glaube ich, wichtiger, Alevitin zu sein als Kurdin, obwohl sie nicht besonders religiös war. Wenn sie jemand kennengelernt hat, hat sie eher interessiert, ob derjenige Alevit war oder nicht.

Zerîn Bayrak, eine unbegleitet zugewanderte Frau, die kaum kurdisch spricht, grenzte sich und ihr Dorf ab, indem sie sich als kurdisch, alle anderen hingegen als sunnitisch bezeichnete.

Wir mußten zur Schule in ein anderes Dorf gehen und dort gab es eine Moschee, bei uns nicht. Daraufhin habe ich meinen Vater gefragt: »Was ist der Unterschied zwischen Kurden und Sunniten?« [...] Ich habe von einem Dorf gehört, da leben Aleviten und Türken friedlich zusammen.

Sie weist eine nicht untypische Besonderheit auf, indem sie Kurden und Aleviten praktisch gleichsetzt und sich durch keine Facette bestehender Realität davon abbringen läßt. Die Vermengung ethnischer und religiöser Zugehörigkeit war ihr nicht bewußt, die Existenz alevitischer Türken und

³²⁸ Mein Sample enthält keine Person mit rein schiitischem Hintergrund.

sunnitischer Kurden unbekannt. Ihr ging es nur darum, welchen Umständen die Außenwelt die Andersartigkeit ihrer Gruppe zuschrieb, worauf Ausgrenzung und Ablehnung sich bezog. Das Merkmal, aufgrunddessen die Gruppe, der sie sich zugehörig fühlte, angefeindet wurde, schrieb auch sie einer solchen Gruppe zu. Sie bezeichnete diese Gruppe alternierend, teilweise sogar im gleichen Satz, als Kurden oder Aleviten und identifizierte sich sehr stark mit ihr.³²⁹ (Kurdische) Aleviten und (türkische) Sunniten bezeichnete sie auf der gleichen Ebene wie etwa Lasen und Tscherkessen als Angehörige von »Nationalitäten«.

Eine tatsächliche ethnisch-religiöse Koppelung herrscht im Iran vor. Es besteht diesbezüglich eine Polarisierung kurdisch-sunnitisch versus iranisch- oder aserisch-schiitisch, die die Herausbildung von Gruppenidentität deutlich unterstützt (vgl. Bruinessen 1981: 374). In der Türkei besteht die ethnisch-religiöse Koppelung kurdisch-alevitisch nur in bestimmten Regionen, so daß sowohl von innen heraus als auch von außen häufig eine Gleichsetzung erfolgt. Dieser Umstand bietet einen Erklärungsansatz für die besondere Widersprüchlichkeit von Klischees, die Kurden in ihrer vermeintlichen Gesamtheit einerseits als besonders gebildet, tolerant, frauenfreundlich und integrationsbereit, auf der anderen Seite als besonders rückständig, patriarchalisch und ungebildet einordnen.

Bestehendes Konfliktpotential wurde mit Einsetzen der Migration transferiert und zusätzlich mit gängigen Vorurteilen und Klischees vermengt, wie sie in der ganzen Türkei zu kursieren scheinen. Zur tatsächlichen Begegnung und zur Konfrontation zwischen Sunniten und Aleviten kam es sehr häufig erst außerhalb der Türkei.³³⁰ Konflikte stellten sich unbemerkt von der Mehrheitsgesellschaft unmittelbar ein.³³¹ Laser Salman, eine als Kleinkind nach Deutschland zugewanderte zazakisprachige Kurdin, analysierte das richtig:

Als Kind war mir das gar nicht klar, daß wir Aleviten sind oder was das überhaupt war, weil darüber bei uns nie gesprochen wurde. Das stand einfach nicht im Vordergrund. Das erste Mal wurde ich konfrontiert, als in der ersten Klasse meine damalige beste Freundin, eine Türkin, sagte, daß wir Kurden wären, also Aleviten –

³²⁹ Ähnliche Beobachtungen machte Wedel bei ihrer Untersuchung von Kurdinnen in Istanbuler *gecekondu*-Siedlungen (Wedel 1996: 443) sowie Mandel (1996: 158f.) in Berlin.

³³⁰ Mandel (1989: 165) berichtet, daß viele ihrer sunnitischen Informanten aus der Türkei angaben, Aleviten erstmalig in Deutschland getroffen zu haben.

³³¹ Ein Industriemanager in Nürnberg erzählte mir beispielsweise von ihm damals nicht nachvollziehbaren Konflikten zwischen Arbeitern aus der Türkei. Die Konflikte beinhalteten sexuelle Konnotationen, wie sie im Rahmen sunnitisch-alevitischer Konflikte üblich sind.

das habe ich zum ersten Mal gehört – und daß wir Schwänze hätten.³³² Das war mehr auf die Kurden bezogen, dieses Vorurteil mit den Schwänzen und daß wir nachts das Licht ausmachen würden und alle Geschwister und die Eltern zusammen schlafen würden. Das bezog sich ganz klar auf die Aleviten. Das ist üblich und ich hatte das damals zum ersten Mal gehört. Ich wußte immer, daß ich Kurdin bin, der Aspekt mit dem Alevitischen war neu.

In der Beschreibung der Arbeit in einem Treffpunkt für Frauen aus der Türkei liest man inhaltlich unkommentiert:

Es kommt des öfteren vor, daß türkische Frauen ihre Vorurteile gegenüber Kurdinnen beziehungsweise der kurdischen Bevölkerung formulieren: Am schlimmsten und moralisch verwerflichsten gilt das ›Kerzenausblasen‹. Erzählt wird, daß wenn Kurden schlafen gehen, sie im Schutze der Dunkelheit mit ihren Geschwistern, Müttern, Vätern schlafen, ihre Frauen austauschen (Bagana et al. 1982: 19).

Wie im Fall von Laser Salman wurden Erfahrungen der Ausgrenzung besonders als Kinder und Jugendliche und häufig kurz nach einem Ortswechsel erlebt, wo sie Betroffene besonders unvorbereitet und schmerzhaft trafen. Sûs Bakır berichtete von einer Situation kurz nach ihrer Binnenmigration:

Wir hatten in Istanbul eine Nachbarin zum Tee da, sie fragte, wo wir herkämen. Wir haben dann gesagt, daß wir Kurden aus Sivas sind. Da wußte sie immerhin Bescheid, daß Kurden ein anderes Volk mit einer anderen Sprache sind, das war schon okay. Aber dann fragte sie: »Was für Kurden?« und wir sagten: »Aleviten«. Da war sie völlig schockiert: »Wie könnt ihr Aleviten sein und wie könnt ihr einfach so sagen, wir sind Kurden, wir sind doch alle türkisch.« Das war zuviel für sie, sie ließ einfach ihren Tee stehen und ging nach Hause. Meine Mutter war danach stundenlang am Weinen, es war schrecklich für sie.

Zerîn Bayrak:

Als ich hierherkam, da war ich zwanzig, habe ich nie etwas über Kurden gehört [...] In der Türkei im Dorf wußte ich natürlich, daß ich Kurdin bin, aber wir hatten auch Sunniten in unserem Kreis [...] In der Fabrik las eine der Frauen aus der Türkei die Zeitung und sagte: »Schau an, da ist ein Vater mit seiner Tochter ins Bett gegangen, das ist bestimmt ein Kurde.«

Mehrere alevitische Respondenten gaben an, in Europa mehr über Aleviten erfahren zu haben als vorher in der Türkei. Zum Teil hing dies mit Diskriminierungserfahrungen zusammen. Ablehnung als Aleviten erfuhren sie ausschließlich von sunnitischen Zuwanderern aus der Türkei, häufig Nachbarn und Arbeitskollegen. Frauen brachten trotzdem immer wieder zum Ausdruck, sie seien dankbar, als Alevitinnen und nicht als

³³² Eine solche Szene beschreibt auch die aus der Türkei stammende Schriftstellerin Emine Sevgi Özdamar (1992: 37) in ihrem Roman »Das Leben ist eine Karawanserei hat zwei Türen aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus«.

Sunnitinnen geboren zu sein, da sie sich innerhalb ihrer Gruppe freier und weniger unterdrückt fühlten.

Geht man von der hier untersuchten Gruppe, aber auch von den beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklungen aus, ist die Bedeutung der Religions- oder Konfessionszugehörigkeit gegenüber ihrer als ethnisch verstandenen Zugehörigkeit für Yeziden, Aleviten und Sunniten in völlig unterschiedlichem Maße zu beurteilen. Zunächst liegen verschiedene Grundvoraussetzungen vor: Während die ethnische Exklusivität des Yezidentums zunächst grundsätzlich die Möglichkeit birgt, sich als Teilmenge zu verstehen, bieten das Alevitum wie der Islam insgesamt als ethnisch übergreifende Religionen jeder möglichen Gruppe Affinität auf mindestens zwei Ebenen.

Betrachten wir zuerst die Yeziden. Besonders in der Diaspora und im Nordirak³³³ werden sie heute von allen Teilen der kurdischen Bewegung – in krassem Gegensatz zu der jahrhundertelangen Bedrohung auch durch kurdische Muslime³³⁴ – als Träger und Überlieferer des eigentlichen Kurdentums betrachtet, die yezidische Religion als ursprüngliche Religion der Kurden gepriesen. So faßt beispielsweise Izady kurzerhand Yeziden, Aleviten (unter Einschluß der syrischen Alawiten) und Ahl-i-Haq oder Yaresan unter einem, seiner Auffassung nach indigenen kurdischen Engelskult zusammen (Izady 1992: 137). Kizilhan (1997: 46) gibt unter Hinweis auf die Sheref-Nameh, allerdings ohne genauere Quellenangabe, an, die Herkunft der Kurden sei hauptsächlich auf sieben von dreizehn yezidischen Stämmen zurückzuführen. Diese Angaben konnte ich in der Sheref-Nameh nicht bestätigt finden. Auch in der Enzyklopädie des Islam finden sich weder unter dem Eintrag »Yeziden« von Menzel (1934) noch unter den Einträgen »Kurden« und »Kurdistan« von Minorsky (1927a und 1927b) dementsprechende Hinweise. Minorsky gibt unter Hinweis auf unterschiedliche Quellen lediglich an, die Kurden hätten sich ursprünglich zu einem nicht näher bezeichneten Heidentum bekannt. Benannt werden zwar Elemente wie die Anbetung von Sonne und Bäumen, kupferne Bilder und Teufelskult (Minorsky 1927a: 1232), die durchaus mit der yezidischen Religion in Verbindung zu bringen sind, jedoch sind sie nicht geeignet, die Theorie vom Yezidentum als kurdischer Urreligion zu verifizieren. Auch Autoren wie Allison (1996), Bruinessen (1992), Guest

³³³ Allison zitiert beispielsweise den Vorsitzenden der KDP Massud Barzani: »Die Yeziden sind die ursprünglichen Kurden« (Kongreß Kurdologie, Berlin 29.–31. Mai 1998).

³³⁴ Einer der bekanntesten kurdischen Fürsten, der Emir Bedir Khan von Botan, führte etliche Feldzüge gegen aus seiner Sicht ungläubige Yeziden (Gökçe 1997: 104).

(1987) und Kreyenbroek (1996) sehen keine Belege für diese weitverbreitete Auffassung und stützen sie nicht. Vielmehr greift sie auf eine zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts einsetzende Idealisierung der yezidischen Religion durch kurdische Intellektuelle zur ursprünglichen Religion aller Kurden zurück (Bruinessen 1992: 51).

Die kollektive Identität von Yeziden besteht primär aufgrund ihrer Religion, die auch in der Diaspora durch kasteninterne Endogamie weitgehend aufrechterhalten wird. Jedoch steht diese Identität nicht in Konkurrenz zum Kurdentum, dem alle Yeziden sich zugehörig fühlen. Die aktuelle, in der Diaspora stark ausgeprägte Umwerbung der Yeziden durch das gesamte Spektrum kurdischer Parteien und Organisationen scheint historische Diskriminierungserfahrungen durch kurdische Bevölkerungsteile soweit neutralisiert zu haben, daß keine Abspaltungstendenzen zu beobachten sind.

Eine vergleichsweise liberale Asylvergabepraxis gegenüber den Yeziden, vor allem in der Bundesrepublik Deutschland, bringt positive Erfahrungspunkte. Durch die breite Öffentlichkeit werden Yeziden aufgrund ihrer geringen Anzahl nur unspezifisch als Ausländer, als Türken oder oder bestenfalls als muslimische Kurden wahrgenommen. Insgesamt betrachtet bleibt das religiöse Bewußtsein der Yeziden bestehen, während kurdische Ethnizität als selbstverständlich vorausgesetzt und der ethnisch interne Imagewandel sowie Schutz an Leib und Leben in der Diaspora positiv erlebt werden.

Wesentlich komplizierter gestaltet sich die Situation der Aleviten. Sie lösen die vordergründige Widersprüchlichkeit zwischen religiöser und ethnischer Zugehörigkeit für sich selbst in ganz unterschiedlicher Weise. Abhängig von ihrer ethno-politischen Einstellung reagieren sie auf die historische Ausgrenzung in der Türkei unterschiedlich. In Teilen machen sie sich die Grundlage der Stigmatisierung als »Ungläubige« zu eigen und instrumentalisieren sie positiv, indem sie das Alevitum nicht als islamische Religion verstanden wissen wollen³³⁵, und sich so vom Islam, teilweise aber auch von der offiziellen Türkei absetzen. Sie gehen davon aus, daß Aleviten eigentlich keine Muslime seien und begründen dies unter anderem mit naturreligiösen Elementen ihrer ursprünglichen Religion.

Auch mit anderen diskriminierenden Bezeichnungen wird selbstbewußt umgegangen. Die ursprünglich ehrenhafte Selbstbezeichnung *kızılbaş*

³³⁵ Nach Spuler-Stegemann (1998: 51) werden sie gelegentlich auch religionswissenschaftlich als eigenständige Religion betrachtet.

(Rotkopf) wurde in der modernen Türkei zu einer äußerst negativen Fremdbezeichnung.³³⁶ Aleviten verwenden sie in politischen Zusammenhängen teilweise initiativ, um alevitisch-oppositionelles Selbstbewußtsein zu dokumentieren.³³⁷ Ebenfalls Ausdruck von Zugehörigkeit sind bei Aleviten das besonders unter Jugendlichen übliche Tragen von Alis Schwert *Zülfikar* als Schmuckstück.³³⁸ Auch bestimmte Vornamen, die rituelle Inhalte bezeichnen, oder Namen der Imame können eine solche Funktion haben.

Die ursprünglich extern geführte, stigmatisierende und bedrohliche Diskussion um die als Häretiker betrachteten Aleviten wird unter veränderten Vorzeichen intern wiederbelebt und bringt ein neues Selbstbewußtsein zum Ausdruck. Für einen Teil der kurdischen Faktion, die dieser Strategie folgt, stellt sie eine Ergänzung und Verstärkung der Abgrenzung auf – traditionell verstandener – ethnischer Basis dar. Sie begründen ihr nichtislamisches Eigenverständnis zusätzlich mit iranischen, also dem Kurdischen verwandten Schlüsselbegriffen in der sonst gewöhnlich türkischen Kultsprache der Aleviten (Dierl 1985: 38) und mit Parallelen zu religiösen Überlieferungen der exklusiv kurdischen Ahl-i Haqq (vgl. Edmonds 1969) und Yeziden (vgl. Kizilhan 1997: 20f.). Letztere betreffen den Vorrang innerer Überzeugung vor dokumentierten Äußerlichkeiten, Ritualfunktion von Musik und das Kastenwesen; alles Elemente, die sich insbesondere vom orthodoxen Islam deutlich unterscheiden. Das in den genannten Sekten vom Grundsatz her tolerante Weltbild und die im Refugium Diaspora als erlösend erlebte Angstfreiheit stellen eine wichtige zusätzliche Verbindung zu säkularen Kurden sunnitischen Hintergrunds dar. Es ergibt sich bei den Betroffenen eine gewisse Vereinnahmungstendenz, die das Alevitum als kurdisch reklamiert und die im Rahmen von gesellschaftlicher Ausgrenzung erfolgende Vermischung ethnischer, religiöser und politischer Faktoren reflektiert.³³⁹

Viele auch kurmançî- oder zazakisprachige Aleviten verstehen sich allerdings als türkisch und verfolgen somit die entgegengesetzte Strategie: sie bezeichnen sich häufig als die wahren Muslime (Kehl-Bodrogi 1993:

³³⁶ Laut Nestman (1989: 554) wird diese Bezeichnung in der Türkei für alle religiösen Abweichler verwendet, soweit es sich nicht um Christen oder Juden handelt.

³³⁷ In der Türkei erschien zeitweise eine Zeitschrift namens »Kızılbaş«, in der modernen türkischen Musikszene finden sich alevitische Interpreten, die als ethnisches Signal ein rotes Käppchen tragen.

³³⁸ Inwieweit dieses Symbol gleichzeitig auch immer eine kurdische Identität zum Ausdruck bringen soll, wie einzelne Betroffene äußern, ist schwer zu beurteilen. Der Umstand, daß eine PKK-nahe alevitische Zeitschrift »Zülfikar« heißt (vgl. Bruinessen 1997: 214; Spuler-Stegemann 1999: 266), könnte die Behauptung stützen.

³³⁹ Zur Thematik Kurdentum und Alevitum siehe Vorhoff 1995: 111ff.

276) oder auch die wahren Türken³⁴⁰ (vgl. Şenol 1992: 131f., 152) und betrachten offenbar aus Sorge vor fundamentalistischen Tendenzen den Kemalismus als ihr politisches Sprachrohr (vgl. Firat 1997: 154ff.). Ungeachtet der aktuellen Relevanz ethnisch-religiöser Zuweisungen beziehen sie sich auf die Phase zwischen 1909 und 1931, als das Alevitum der Wegbegleiter der jungtürkischen Bewegung war und viele der jeweiligen Ideen sich zu entsprechen schienen. Viele gehen davon aus, daß Kemal Atatürk selbst ein Alevit war, manchen gilt Atatürk sogar als göttliche Reinkarnation (Dierl 1985: 55; vgl. Kehl-Bodrogi 1992: 508 und 1993: 277). Die neuere Entwicklung in der Türkei, wo besonders das Militär die Aleviten neuerdings aufwertet und als einen möglichen Bündnispartner gegen Islamisten und Kurden umwirbt, bietet zusätzlichen Raum für Identifikationsmöglichkeiten mit gesellschaftlich mehrheitlich akzeptierten Gruppen. Neben religiösen, sprachlichen, ethnischen und politischen Differenzen spielt in diesen Konflikt- und Abgrenzungssituationen häufig auch der soziale Status eine Rolle (vgl. Ferber & Gräßlin 1988: 139).

Aleviten erfuhren durch die Abwanderung aus einer sunnitisch dominierten Gesellschaft in die Diaspora von Anfang an mehr Freiheit in der Ausübung ihrer Religion beziehungsweise ihrer Lebensweise. Dies mag zum Teil daran gelegen haben, daß den europäischen Mehrheitsgesellschaften das Alevitum kein Begriff war. In erster Linie ist es jedoch die spontane Identifikation vieler Aleviten mit gerade den Aspekten westeuropäischer Gesellschaften, die bekennende Sunniten als bedrohlich empfinden (vgl. Mandel 1996: 155f.). So sind Aleviten eher linkspolitisch und gewerkschaftlich organisiert, haben dadurch mehr Kontakt zu Europäern. Sie schätzen sich dadurch verstärkt als – im Vergleich zu gläubigen Sunniten – toleranter und weltoffener ein (vgl. Mandel 1996: 162).

In den europäischen Gesellschaften werden Aleviten aufgrund ihrer Lebensweise und vergleichsweise reduzierten Abgrenzung sowohl auf individueller Ebene als auch – soweit inzwischen als Gruppe distinkt wahrgenommen – auf kollektiver Ebene tendenziell eher akzeptiert als, besonders an ihrem Habitus äußerlich erkennbare Sunniten. Vielleicht gerade aufgrund traditionell erlittener Verfolgung und Bedrohung erfahren sie in den letzten Jahren zusätzlich eine Hofierung durch westliche Sozialwissenschaften. Diese Umstände nehmen auf identitätsrelevante

³⁴⁰ Zumindest ein Teil der Angehörigen dreier alevitischer, zazakisprachiger Stammessegmente aus den benachbarten Provinzen Muş und Erzurum, von denen mehrere tausend allein in Berlin leben, bezeichnen sich als »Zazatürken« und Aleviten generell als »die wahren Muslime«. Häufig betonen sie in besonderer Weise, *keine* Kurden zu sein.

Gruppenprozesse ebenfalls emanzipatorisch Einfluß und verstärken Selbstverständnis und Selbstwertgefühl zusätzlich.

Für die Abgrenzung kurdischer Identität spielen gewisse Vergleichsmomente zwischen Yeziden und Aleviten eine wichtige Rolle: Neben dem Schicksal gesellschaftlicher Stigmatisierung, welches sie in den Herkunftsregionen traditionell teilten, bestanden zwischen beiden Religionen einst zweifelsohne auch inhaltliche Parallelen³⁴¹, die sie wiederum auch mit anderen Sekten und Sufi-Orden verbinden. Dazu gehören neben dem deutlichen Einfluß vorislamischer Elemente das überlieferte, wenn auch kaum mehr befolgte Esoterikgebot, welches offenbar mit dem schiitischen Gebot der *taqiya*, des sich Verstellens im Falle drohender Gefahr in Verbindung steht, sowie das von den Yeziden streng, von den Aleviten informell befolgte Endogamiegebot. Im Zuge der raschen Säkularisierung der Aleviten haben diese Parallelen im religiösen Alltag jedoch kaum noch Bestand. Deutliche Unterschiede in der gesellschaftlichen Entwicklung wie beispielsweise bezüglich der Geschlechtertrennung, des Bildungsstandes und anderen werden nicht thematisiert, wenn Ähnlichkeiten im Rahmen der kurdisch-fokussierten Suche nach einer übergreifenden Identität zur Mythenbildung verführen. In einem Konglomerat schwer nachvollziehbarer Rückschlüsse argumentieren einzelne Betroffene, von gemeinsamen religiösen Wurzeln ließe sich eine exklusiv kurdische Urreligion ableiten. Dies dokumentiert den Wunsch nach mehr Abgrenzung gegenüber dem Islam und gegenüber den relevanten Staatsvölkern. Es erscheint ähnlich irrational wie die Theorie vom wahren Islam und vom wahren Türkentum, die von einem Teil der Aleviten vertreten wird und weiter oben erläutert wurde.

Diese Strömungen basieren auf dem gleichen Prinzip, indem sie auf die Suche nach Belegen für eine lineare Abstammung von einem möglichst respektierten antiken Kulturvolk sowie möglichst vielen anderen Attributen zielen, von denen angenommen wird, sie wären zur Legitimation einer Gruppe und der Bestimmung ihrer Außengrenzen notwendig.

Der Ethnizitätsdiskurs (vgl. Kapitel 1) behandelt neben den weiter oben genannten Eckpfeilern das Phänomen einer Neudimensionierung aufgrund eines Transfers von Gruppen und ihren Symbolen in neue Milieus; Migrationsbewegungen stellen zweifelsohne derartige Transfers dar. In

³⁴¹ Auf Parallelen zwischen Aleviten und Yeziden weisen Firat 1997: 199ff. und Kreyenbroek 1996: 10ff. hin, wobei Kreyenbroek auch die Ahl-i Haqq einbezieht.

weiten Teilen reflektieren Entwicklungsprozesse in der Diaspora die Verhältnisse in der Ausgangsregion, allerdings werden sie durch spezifische Akzente ergänzt.

So migrierten zunächst gegenseitige Vorurteile mit den Arbeiterfamilien unterschiedlicher Glaubensrichtungen, wobei Yeziden und Aleviten sich eindeutig in der marginalen Position befanden. Teilweise kam es zu individuellen Ausgrenzungserfahrungen aufgrund des erstmaligen Zusammentreffens unterschiedlicher Gruppen erst in der Migration. Es gibt zahlreiche Indizien dafür, daß sich unter den aus der Türkei Zugewanderten proportional mehr Aleviten finden als im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung der Türkei (vgl. Greve & Çınar 1997: 32; Bozarslan 1995: 118). Für Yeziden ist dies besonders auf Deutschland bezogen belegt. Diese veränderten Proportionen schufen bereits Grundlagen für eine stärkere Position in der Diaspora.

Die für die relevanten Gruppen beschriebenen Gesellschaftsstrukturen, Identifikationsmuster und Konfliktpotentiale wurden in den Zielländern transformiert und schufen in der Diaspora veränderte beziehungsweise neue Bezugssysteme. So gestaltet sich – wie bereits angesprochen – Interaktion mit den europäischen Aufnahmegesellschaften und mit anderen Minderheiten anders, als dies mit den dominanten Gesellschaften in den Herkunftsländern der Fall ist. Wahrnehmung läuft oft über andere Kanäle, Stigmatisierung zielt auf andere Eigenschaften ab und äußert sich in anderer Form, Annäherung stellt teilweise einen gänzlich neuen Aspekt dar.

Die Reibungsflächen mit parallel zugewanderten traditionellen Interaktionspartnern blieben davon weitgehend unberührt. Je nach der ursprünglichen Perspektive ergaben sich neben neuen gruppeninternen Prozessen auch neue oder veränderte Formen der Auseinandersetzung mit anderen, unter Umständen auch abgespaltenen Gruppen. Es ergab sich ein zusätzliches Potential in der Verschiebung von Gruppengrenzen. Grundsätzliche Auffassungen und die Auslegung ursprünglich als gemeinsam empfundener ethnischer Substanz, bis hin zur ethnischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, wandelten sich in der Diaspora für viele der Migranten.

Das Leben in der europäischen Diaspora bringt an Wandel auch interne Homogenisierungstendenzen in der jeweiligen Umsetzung von Traditionen der Yeziden und Aleviten mit sich. Zunächst vorhandene regionale Unterschiede gehen bis zu einem gewissen Grad in einem europäisch transnationalen Trend auf, wobei bei den Aleviten ethnische Faktoren zusätzlich eine Rolle spielen. Insgesamt erleben alevitische Kurden das Alevitum verstärkt als ethnisch kurdisch reklamiert, ihr teilweise erst im

Zuge der Migration zustandekommendes Zusammenleben mit sunnitischen Türken wird als doppelter Anachronismus erlebt und führt zu Bewußtseinsprozessen und verstärkter Artikulation spezifischer Eigeninteressen (vgl. Andrews 1989: 559). In der Tat treten in allen europäischen Ländern deutlich große Gruppen in Erscheinung, die die Eigenschaften »kurdisch« und »alevitisch« auf sich vereinen (vgl. Viehböck 1990: 809; McDowall 1989: 3).

Gruppen von Sunniten und Aleviten ebenso wie von Türken und Kurden und eine Vielzahl jeweiliger Untergruppen verfügen im Alltagsleben der Diaspora vom Grundsatz her über eigenständige Netzwerke, notwendigerweise unterscheiden diese sich in ihrem Ausmaß und ihrer Bedeutung, überlappen, durchkreuzen und wandeln sich. Wie bereits in Kapitel 4 erläutert, ist dabei auch die individuelle Zuordnung der eigenen wie auch anderer Personen stark veränderlich. Je nach Umstand erhalten religiöse und ethnische Komponenten, eine Kombination oder auch Vermischung verschiedener Kriterien bei wechselnder Gewichtung Priorität.

Unberührt von Phänomenen wie Mischidentitäten, Überlappungen oder kontextuellen Identitäten, wie sie in Kapitel 4 dargelegt wurden, und auch wenn sie sich selbst explizit nicht als solche bezeichnen, sind Aleviten unter modernen, sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkten, wie sie im ersten Kapitel beschrieben sind, heute tatsächlich als eine ethnische Gruppe zu verstehen. Dies hängt nicht zuletzt mit den Bemühungen unterschiedlich motivierter Akteure zusammen, die sich in den letzten zehn Jahren verstärkt darum bemühen, eine wie auch immer geartete gemeinsame Abstammung aller Aleviten zu konstruieren und damit eine der vermeintlich objektiven Grundlagen für das Konzept Ethnizität zu schaffen. Durch diese Ethnisierung einer ursprünglichen Religionsgruppe können in der Frage nach der Zugehörigkeit tatsächlich Konkurrenzsituationen entstehen. Alevitisch und kurdisch bilden zwei Kategorien, die sich in unterschiedlichem Maße bis hin zur Gleichsetzung überlappen können.³⁴² Unterschiedliche Gewichtung ist situations- und kontextabhängig und wird teilweise durchaus auch als Loyalitätskonflikt erlebt. Ohne Zweifel sind die derzeitigen gesellschaftlichen Bedingungen und das politische Klima sowohl in der Türkei als auch in Europa für das Alevitum deutlich günstiger als für das Kurdentum; für Individuen ist es mit weniger Unge-
mach verbunden, alevitisch als kurdisch zu sein.

³⁴² In Gebieten, wo sunnitisch-alevitische Konflikte vorherrschen, definieren sich Betroffene eher sunnitisch oder alevitisch als türkisch oder kurdisch (Bruinessen 1992: 48).

Im Gegensatz zum Alevitum, einer dynamischen Parallelkategorie ist das Yezidentum als ethnische Unterkategorie zu betrachten. Das Sunnitentum, die Hauptströmung des Islam stellt eine konkurrierende Kategorie dar, als bedeutsame Zusatzkategorie scheint sie bei Migranten mit langer Aufenthaltsdauer, die sich in erster Linie als Kurden betrachten, wenig Raum einzunehmen. Die hier vorgestellte und untersuchte Stichprobe umfaßt jedoch nicht die weiter oben beschriebene neuere Entwicklung eines kurdischen Islam. Dieser bedarf konkreter weiterer Untersuchung.

Kurdische, alevitische und yezidische Identitäten entstanden in ihrer jetzigen Form letztendlich unter Druck und den ausgrenzenden Bedingungen in ihren Herkunftsregionen. Ergänzt durch neue – teilweise durchaus positive – Aspekte in der Diaspora verfolgen sie Abgrenzungsstrategien und bemühen sich, ähnlich den religiösen Sunniten der Türkei, die inzwischen im Herkunftsland und in den Zuzugsländern ebenfalls unter Druck stehen, Mitglieder zu rekrutieren. Sunnitische, alevitische und kurdische Organisationen werben um alles in Frage kommende Klientel und geraten dabei in Konkurrenz zueinander; Yeziden können traditionell für ihre Religion nicht rekrutieren, werben aber für Kurden. Ethnizität und Religion sind demnach in unterschiedlicher Weise gekoppelt.

Die Wechselwirkung von erfahrener Ausgrenzung und selbstgewählter, sich zunehmend verdichtender Abgrenzung, von politischer Instrumentalisierung ethnischer und/oder konfessioneller Unterschiede im negativen wie positiven Sinne wird am Beispiel der Ethnisierung des Alevitums besonders deutlich.

Als Ergebnis ist im Zusammenhang mit kurdischer Ethnizität in der Diaspora nicht unbedingt die Frage nach Religion als Konkurrenzkategorie per se zu stellen. Vielmehr sind es eher Ideologien, die bestimmte religiöse oder ethnische Zugehörigkeit zur Grundlage politischen Handelns erklären und miteinander konkurrieren. Auch wird die hochkomplexe Natur sich wandelnder Abgrenzungsprozesse in Reaktion auf gesellschaftliche Ausgrenzung, wie sich gezeigt hat, aber auch auf gesellschaftliche Aufwertung, besonders deutlich. Rückzugs- oder Emanzipationsstrategien münden auf der Basis zugeschriebener Faktoren in unterschiedliche und wechselnde Identitäten, die sich einer einzigen Kategorie nur mehr schlecht zuordnen lassen.

Für Individuen mit langer Aufenthaltsdauer, die sich bewußt und primär für ihre ethnische Identität als Kurden entschieden haben, darf jedoch gelten, was die Auswertung der hier untersuchten weitgehend und stabil areligiösen Stichprobe ergeben hat. Im Verbund mit den dargestellten

Rahmenbedingungen ist für die Diaspora davon auszugehen, daß ein politisiertes Bekenntnis zu kurdischer Ethnizität – insbesondere als islamisch verstandene – Religiösität bisher für weite Teile der Migrantenpopulation ausschließt. Teilweise ist dies darauf zurückzuführen, daß das Bekenntnis zum Alevitum und Religiösität vielfach als Antagonismus per se betrachtet wird, was wiederum mit dem eher philosophischen als religiösen Charakter und/oder der nicht-islamischen Ausrichtung der alevitischen Gemeinschaft begründet wird. Neue Erkenntnisse zu einer entstehenden kurdisch-islamischen Bewegung deuten jedoch auf eine Veränderung hin, die sich abzuzeichnen beginnt.

9 Sprache als Identitätskriterium

Insgesamt elf der Respondenten benannten in einem der beiden Interviews »Sprache« spontan³⁴³ als zweitwichtigstes Kriterium nach Nationalität im Sinne von Ethnizität; beim zweiten Interview deutlich mehr als beim ersten. Sprache wurde neben dem territorialen Bezug, als das greifbarste ethnische Merkmal betrachtet.

Debatten um die Zuordnung von Idiomen zu Kategorien wie »Sprachfamilie«, »Sprache« und »Dialekt« oder gar »Unterdialekt« sind häufig ideologisch gefärbt und im übrigen den Debatten um »Ethnie« und »Nation« auch sonst sehr ähnlich. Eine vollständige Darstellung der Diskussion um Sprachgrenzen, etwa zwischen Zazaki und Kurdisch (siehe Kapitel 2, Sprache), kann im Rahmen dieser Arbeit nicht erbracht werden. Zazaki wird von verschiedenen Gruppen angeführt, um jeweils eine kurdische, türkische, zaza/demilische oder sogar eine alevitische Identität für sich selbst oder andere zu reklamieren (siehe Kapitel 8, Alevitum). Im Rahmen dieser Arbeit behandle ich themenentsprechend das Zazaki als einen Aspekt kurdischer Identität.³⁴⁴

Sprache spielt im kurdischen Kontext eine besonders wichtige Rolle als Identitätskriterium. Dies geschieht unabhängig davon, wie real oder abstrakt sie sich im Leben einzelner Menschen darstellt. Die Skala derjenigen, die sich über ein kurdisches Idiom definieren, rangiert von solchen, die es erstsprachlich benutzen und in Wort und Schrift beherrschen

³⁴³ Die Fragestellung beinhaltete lediglich das wichtigste Kriterium einer zur Auswahl gestellten Reihe von Begriffen (vgl. Anhang A). Ein Teil der Respondenten bewertete jedoch zusätzlich auch andere Kriterien in einer Rangabfolge.

³⁴⁴ Das Phänomen einer exklusiven Zaza-Identität ist hier nicht relevant, weil es dem dieser Arbeit zugrundeliegenden Prinzip voluntärer ethnischer Selbstzuschreibung widerspräche. Der wissenschaftliche Diskurs um eine Zaza-Ethnizität ist jedoch spätestens seit dem hervorragenden Artikel von Kehl-Bodrogi (1998) soweit fortgeschritten, daß er nicht ignoriert werden sollte (siehe auch Bruinessen 1994: 34f.). Vertreter eines nationalen Zaza-Anspruchs argumentieren mit denselben Begriffen wie andere Nationalbewegungen. Sie beanspruchen ein Territorium, einen zahlenmäßigen Umfang, eigene Abstammung und Religion (vgl. Azedeylan 1993; Temizbas 1995). In Reaktion erfolgt vehementer Widerspruch konkurrierender Bewegungen, besonders von seiten der in der Türkei ansässigen Faktion der kurdischen Nationalbewegung.

bis hin zu solchen, denen lediglich bewußt ist, daß es die Muttersprache von Vorfahren war.

Präsenz

Gesprochenes Kurdisch ist in der Diaspora nicht die Regel. Die über Jahrzehnte betriebene Assimilationstaktik der Türkei (vgl. Kapitel 2, Türkei), das Wegleugnen nichttürkischer Sprachen innerhalb ihrer Grenzen und die Anwendung äußerst restriktiver Gesetze haben das Kurdische in etlichen Regionen der Türkei praktisch zum Verschwinden gebracht und die Relikte im sprachlichen Niveau erheblich abgesenkt. Das überwiegend in der Türkei angesiedelte Kurmancî verkümmerte zusehends. In dieser Variante hatte unter anderen auch Ahmad-i Khani geschrieben, und bis in die zwanziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts war es die bevorzugte kurdische Literatursprache gewesen (Hajo 1994: 77f.). In Syrien gestaltete sich Sprachpolitik nicht ganz so drastisch, geschriebenes Kurdisch wurde jedoch ebenfalls verboten. Auch im Irak und Iran kam Kurdisch staatlicherseits als Bildungssprache praktisch nicht zum Einsatz. Zeitweilige Unterrichtsangebote auf Soranî im Irak bildeten die Ausnahme. Dies führte zum weitgehenden Verlust einer kurdischen Bildungssprache. Abgesehen von einer zahlenmäßig marginalen Elite pflegten insbesondere Kurmancîsprecher über Jahrzehnte eine reine Volkssprache.

Zu den schwierigen sprachlichen Vorbedingungen kommen diasporaspezifische Faktoren. Es gibt klare Indizien dafür, daß sich unter den nach Deutschland angeworbenen kurdischstämmigen Arbeitnehmern – die mit ihren Familien nach wie vor den überwiegenden Anteil der Diasporakurden stellen – im Durchschnitt weniger kurdischsprachige befanden, als in der Türkei selbst. Die Zuwanderung Kurdischstämmiger erfolgte verstärkt aus Gebieten, die türkisiert, von Deportationen betroffen oder gemischt besiedelt waren beziehungsweise aus Großstädten im türkisch besiedelten Westen, wohin bereits eine Binnenwanderung stattgefunden hatte. Aus den am wenigsten assimilierten kurdischen Grenzprovinzen Van, Hakkari und Siirt, aber auch aus Ağrı, Bitlis, Diyarbakır und Urfa, Gebieten in denen sich das Kurdische bis heute flächendeckend erhalten hat, fanden damals nur wenige Arbeitsmigranten den Weg ins westliche Ausland.³⁴⁵ Unter den nachgeholten Familienangehörigen befanden sich

³⁴⁵ Erfahrungsgemäß korrelieren in der Türkei bezogen auf kurdisch besiedelte Gebiete ein niedriger Bildungsstand, eine niedrige Assimilationsrate und gute Kurdischkenntnisse. Ein Vergleich der Analphabetenrate in vier kurdisch besiedelten Provinzen zeigt deutliche Unterschiede: Hakkari 73,8 Prozent, Van 68,3 Prozent, Dersim/Tunceli 44,6 Prozent, Bingöl

jedoch weit mehr kurdischsprachige und auch etliche ausschließlich kurdischsprachige. Bei schulpflichtigen Kindern stellten sich allgemein in der Migration auftretende Phänomene wie Sprachverlust und Sprachkorrosion ein, während ein ungeklärter Prozentsatz an Frauen ausschließlich das Kurdische beibehielt.³⁴⁶

In den letzten Jahren hat sich die Ausgangssituation in der Diaspora allein durch die Zuwanderung tatsächlich kurdischsprachiger, weniger assimilierter Flüchtlinge aus der Türkei und durch Zehntausende aus den anderen Herkunftsländern erheblich relativiert. Angehörige der ersten Einwanderergeneration von Kurden aus den kurdischen Gebieten des Irak, Iran und Syriens sprechen fast alle gutes Kurdisch.

Als kurdischstämmig angesehene oder kurdisch-bekennende Familien decken heute nahezu jede denkbare Sprachsituation ab: Einige beherrschen ausschließlich Kurdisch. Dies betrifft kürzlich Eingewanderte, Menschen, die in fortgeschrittenem Alter von ihren Familien nachgeholt wurden und eine begrenzte Generation von Kleinkindern. Andere beherrschen Kurdisch und die Sprache ihres Ursprungsstaates, wieder andere nur diese Sprache oder ein regionalspezifisches Gemisch; manche verfügen über keine oder sehr schlechte Kenntnisse der Landessprache des jeweiligen Zuwanderungslandes, andere sind mehrfach halbsprachig und wieder andere trilingual in Wort und Schrift.

Manche, besonders Migranten aus der Türkei, haben Kurdisch in der Diaspora erlernt, andere, die es vielleicht nur in der Kindheit sprachen, haben es verlernt. Ein Teil der zweiten und dritten Einwanderergenerationen beherrschen lediglich die Sprache ihres Residenzlandes. Manche sprechen Mischungen aus Kurdisch und anderen Sprachen, die sie aus ihrer Heimatregion importiert haben oder als spezielles Familienidiom entwickelt haben. Etliche springen – wie viele junge Einwanderer – in einem Satz zwischen zwei oder mehr Sprachen. In den Familien bestehen Unterschiede zwischen den Generationen, aber teilweise selbst innerhalb einer nahezu gleichaltrigen Geschwistergeneration, wenn Familien zeitversetzt

53,1 Prozent (Offizielle türkische Statistik für das Jahr 1975 zitiert in Yalçın-Heckmann 1991: 272). Die sprachliche Differenzierung in der Osttürkei in den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts nach Nestmann (1989: 543ff.) stützt diese These.

³⁴⁶ Die einzige mir bekannte Studie, in der ein Sample von Arbeitsmigranten aus der Türkei konkret nach ihrer Muttersprache gefragt wurde, ist eine 1981 durchgeführte Untersuchung in Berlin von Wilpert. Dort wurde ermittelt, daß die Muttersprache von gut zwanzig Prozent der befragten Eltern kurdisch war. Für ihre Kinder gaben dreizehn Prozent der Eltern kurdisch als Muttersprache an (Wilpert 1987: 210). Die von Schmidt 1998/99 untersuchten Jugendlichen gaben zu vierundsechzig Prozent an, Kurdisch zu sprechen (Schmidt 2000: 41f.).

zuwanderten. Teilweise versuchen Eltern sich zu zwingen, mit den eigenen Kindern kurdisch zu sprechen, während sie miteinander türkisch kommunizieren, andere wieder vertreten die Auffassung, die Kinder sollten vor allem die Sprache des Residenzlandes lernen, da sie Kurdisch ohnehin nie brauchten. Gebildete Kurden sprechen die jeweilige Staatssprache ihres Herkunftsstaates häufig nicht nur gut, sondern auch gerne, weil sie in dieser Sprache ausgebildet wurden. Im Kurdischen können viele sich zwar perfekt artikulieren, ohne Fremd- oder Leihwörter kommen sie ab einem bestimmten intellektuellen Niveau jedoch nicht aus.

Legt man die üblicherweise genannte Zahl von bis zu einer Million zugrunde, dann spricht die Mehrzahl der in der Literatur als Diasporakurden Bezeichneten – also der Kurdischstämmigen – Kurdisch nicht oder nur mangelhaft. In europäischen Großstädten, in denen nachweislich eine große Anzahl von ihnen leben, ist die Sprache in der Öffentlichkeit im Vergleich zu anderen Migrantensprachen immer noch selten zu hören. In der Privatsphäre kurdischtürkischer Haushalte spielt sie ohne Zweifel eine größere Rolle, da immer noch viele Kurden aus der Türkei kurdisch nur im häuslichen Bereich sprechen. In welchem Maße dies der Fall ist, ist bisher jedoch nicht dokumentiert. Fest steht lediglich, daß Kurdisch über die jahrelang ausschließliche Gestaltung der Innenbeziehungen von Familienverbänden und regionalen Enklaven deutlich hinausgewachsen ist und zunehmend öffentlichen Raum füllt.

Zweiundzwanzig der Respondenten beherrschten zum Zeitpunkt des ersten Interviews die kurdische Sprache sehr gut. Von den übrigen fünf – alle aus der Türkei stammend – konnten zwei mit Mühe ein Alltagsgespräch führen und sich nach eigenen Angaben schlecht verständigen, zwei weitere verfügten über passive Kenntnisse, die aus ihrer Kindheit stammten, eine Respondentin verfügte über keinerlei Kenntnisse.

Bei Respondenten, die in der Türkei geboren und/oder aufgewachsen waren, wurde ein starkes Bedürfnis deutlich, ihre oft traumatischen Erfahrungen in dortigen Grundschulen zu schildern. Azad Kemal:

Türkisch mußte ich ja zwangsläufig in der Schule lernen, wir durften ja kein Kurdisch sprechen und wenn wir es doch taten, hat der Lehrer uns geprügelt. Es war absolut verboten, ich konnte aber höchstens ein paar Worte Türkisch, die meisten anderen auch. Wir hatten in der Klasse immer einen Dolmetscher, einen von uns, der besser Türkisch konnte, der mußte alles übersetzen. Sie wissen ja natürlich, daß es Kurden gibt und viele kein Türkisch können, aber sie beharren eben darauf, daß Kurden Bergtürken sind, die sich isoliert haben und ihre Sprache vergessen haben. Zwangsläufig mußte der Lehrer aber mitmachen, anders ging es ja nicht in der Klasse. Das ging etwa fünf Jahre lang so. Unser Lehrer war ein Türke, aber oft sind die Leute ja auch Kurden. Viele Lehrer waren auch fortschrittlich eingestellt, aber

trotzdem mußten sie ja irgendwie unterrichten und ohne Türkisch gab es keine Chance.

Immer wieder wurde berichtet, daß, aufgrund der unsinnigen und realitätsfernen pädagogischen Vorgehensweise, die türkische Sprache sich trotzdem nicht durchsetzte. Heval Arslan:

Nach den großen Sommerferien hatten wir sowieso wieder alles vergessen und es ging wieder von vorne los.

Sîyamend Yılmaz schildert ähnliche Erfahrungen:

Als ich herkam, war ich drei Jahre in der türkischen Schule gewesen, konnte aber so gut wie kein Türkisch. Bevor ich in die Schule kam, konnte ich nur Kurdisch. Ich hatte nie was anderes gehört. Plötzlich sollte ich diese Sprache verstehen. Ich hatte ständig Angst, wir kriegten ja Schläge mit dem Stock, wenn wir nicht funktionierten. Den anderen Kindern ging es nicht anders, und vor lauter Angst lernten wir eben kein Türkisch. Wir haben bloß immer alles auswendig gelernt und dann wieder vergessen [...] In Deutschland kam ich in die fünfte Klasse, in eine Ausländerklasse mit lauter Türken. Kann sein, daß ein paar Kurden dabei waren, das weiß man nicht. Die Kinder haben sich ja geschämt, verstehst du, das war ihnen peinlich und sie wurden ständig nur geärgert. Ich konnte ja nicht mal sagen: »Ich möchte aufs Klo gehen«, weder auf deutsch noch auf türkisch, das war mir schrecklich. Nachmittags bin ich dann auf eine türkische Schule, um Türkisch zu lernen, ich konnte ja nicht mal meinen Namen schreiben.

Obwohl sich in Syrien die Sprache unter den Kurden im Vergleich zur Türkei sehr gut erhalten hat, erfuhren Kinder dort ähnliche Situationen. Ein syrischer Kurde beschreibt in der Literatur seine Erlebnisse wie folgt:

Also meine Sprache sprechen wir nicht und schreiben wir nicht [...] Meine Sprache dürfen wir draußen, vor der Schule, auch nicht sprechen. Wenn sie jemand spricht, wird er bestraft. Es gibt Kameraden, die spionieren. Wir verstanden viele Sachen nicht. Wir haben mit den Händen und Augen zueinander gesprochen in der Klasse [...] Gab es etwas Wichtiges zu besprechen, gingen wir in eine Ecke oder hinter einen Stein oder einen Berg und sprachen in unserer Sprache [...] Dann lernte ich mehr Sprachen, kam nach Europa, und die Erkenntnis traf mich plötzlich: Wäre meine Sprache frei, könnte ich mich mit allen Sprachen der Welt solidarisieren. Ich könnte meine Sprache, die ich liebe, loslassen und empfinden, daß es möglich ist, sich mit allen Sprachen zu identifizieren. In jede Sprache kann man hineinwachsen, wenn man reif ist und nicht wie ein zertretenes Saatkorn am Boden liegt (Hamdoch 1983: 167ff.).

Auf die Frage nach der häuslichen Umgangssprache gaben Respondenten mit europäischen Partnern erwartungsgemäß die Sprache des Residenzlandes an. Die fünf europäischen Lebenspartner und -partnerinnen innerhalb des Samples verfügten jedoch alle auch mindestens über Grundkenntnisse derjenigen Ursprungssprache, die ihr kurdischer Partner am besten beherrschte, in zwei Fällen Kurdisch, in drei Fällen Türkisch.

Kurdisch-kurdische Paare sprachen kurdisch miteinander, soweit beide es beherrschten. Lediglich zwei gaben an, mit ihren kurdischen Partnern neben Kurdisch und/oder Türkisch auch die Sprache des Residenzlandes zu sprechen. Einer von beiden war Rîbar Sezgin:

Meine Frau spricht am besten Deutsch, deshalb sprechen wir oft Deutsch, aber wir benutzen fast alle drei Sprachen; Deutsch, Türkisch, Kurdisch. Je nachdem auch welches Thema, wofür welche Sprache geeignet ist. Sexualität, Beruf, hiesige gesellschaftliche Bereiche, dann ist Deutsch passender. Geschichten aus dem Dorf oder Charaktere aus der Region oder kulturelle Geschichten oder Witze, dann ist Kurdisch viel passender. Türkisch, wenn wir über türkische Politik reden. Ich glaube, Kurdisch ist für Gefühlsmäßiges da, wenn man schimpft oder flucht, dann ist die Muttersprache sofort im Vordergrund. Mit Kurdischsprechen hat meine Frau etwas Probleme. Viele Kurden der Generation meiner Frau oder auch danach können Kurdisch verstehen, aber sprechen können sie es nicht.

Auch Laser Salman ordnete Kurdisch, welches aufgrund der weiter oben geschilderten Bedingungen oft ausschließlich mit Kindheitserinnerungen verknüpft ist, dem emotionalen Bereich zu:

Mein Mann und ich sprechen alle drei Sprachen, also Türkisch, Kurdisch und Deutsch miteinander. Mit meinem Mann sprechen wir über Politik auf deutsch oder auf türkisch. Auf kurdisch eher das Alltägliche oder wenn man aus Kurdistan erzählt oder von der Vergangenheit, Gefühle. Wir zwingen uns zu nichts, wenn es sich auf deutsch ergibt, dann sprechen wir eben Deutsch, wir machen es wirklich, wie wir Lust haben.

Sûs Bakır erklärte das Ergebnis türkischer Sprach- und Bildungspolitik und machte gleichzeitig den symbolisch-ideologischen Stellenwert der einstigen Kindersprache deutlich:

Mein Türkisch ist technisch besser als mein Kurdisch, aber gefühlsmäßig ist mir Kurdisch viel näher.

Achtzehn der siebenundzwanzig Befragten hatten zum Zeitpunkt des zweiten Interviews Kinder im Sprechalter. Ausnahmslos alle Befragten wünschten sich grundsätzlich, daß ihre Kinder Kurdisch lernen könnten³⁴⁷, unabhängig davon, ob sie selbst Kurdisch beherrschten oder nicht. Jedoch wurde mit diesem Wunsch individuell unterschiedlich umgegangen. So sprachen sieben der Respondenten aus der Türkei mit ihren Kindern von vornherein Türkisch, oder planten dies. Meist war der Grund hierfür nicht ausreichende eigene Kurdischkenntnisse oder fehlende Kenntnisse des Ehepartners.

³⁴⁷ Vgl. hierzu Schmidt 2000: 70, deren jugendliche Respondenten sich zu siebzig Prozent wünschten, ihre zukünftigen Kinder sollten die kurdische Sprache einmal besser beherrschen als sie selbst.

Jedoch wurde durchaus realistisch auch anders argumentiert. Dilan Topal, die sehr gut Kurdisch spricht und bereits Mitte der sechziger Jahre zuwanderte, erklärte ihre Entscheidung so:

Ich sah ja in meiner engsten Umgebung, daß auch meine kurdischen Freunde zu Hause alle Türkisch sprachen, und ich hätte es sehr künstlich gefunden, ihr das Kurdische aufzuzwingen – wenn es auch meine Muttersprache ist. Ich habe mich für Türkisch entschieden, weil mir einfach klar war, daß das der einzige Weg sein würde, sie überhaupt auf lange Sicht teilhaben zu lassen an meiner Kultur in meinem Land.

Für die irakischkurdischen Respondenten war es überwiegend unvorstellbar, mit ihren Kindern Arabisch zu sprechen. Dies liegt an der uneingeschränkten Selbstverständlichkeit, mit der das Kurdische im Irak im Gegensatz zur Republik Türkei behandelt wurde. Im Umfeld von Roj Mohammed erzählte mir eine Frau, die in den sechziger Jahren in Bagdad aufgewachsen war, sie spreche deshalb so ein gutes Kurdisch, weil ihr Vater sie und ihre Geschwister geschlagen habe, wenn sie zu Hause Arabisch sprachen oder arabische Worte ins Kurdische mischten. Hamma Majid, dessen Muttersprache Feili ist, war der einzige aus dem Irak, der für das Arabische zumindest offen war:

Am Anfang hatte ich mir überlegt, Arabisch mit ihnen zu sprechen. Ich finde das Arabische eigentlich eine sehr schöne reiche Sprache. Allerdings war da ein starker Druck von außen, meine Schwester war bei mir und sie sagte: »Denk mal, was die Araber mit uns gemacht haben und jetzt spricht das Kind Arabisch.« Auch meine Freunde haben mich total kritisiert.

Wer sich sprachlich dazu in der Lage sah, hielt es mit den Kindern wie Keser Öztürk:

Zu Hause sprechen wir Kurdisch. Schwedisch spricht er in der Schule. Mathematik kann ich ihm auf kurdisch nicht erklären, das weiß er. Ich versuche da schon, ihn zu beeinflussen, ich sage ihm: »Sprich Kurdisch. Sag ›zwei mal zwei‹ auf kurdisch.« Das geht schon, aber es fällt ihm schwer. Türkisch spricht er nicht, warum sollte er.

Auch Sîyamend Yılmaz, dessen Frau ohnehin nur Kurdisch spricht, hielt es so:

Wir sprechen zu Hause nur Kurdisch, meine Töchter können perfekt Kurdisch.

In dreizehn Fällen sprachen die Kinder auch tatsächlich Kurdisch und ab dem Schulalter die Sprache des jeweiligen Aufnahmelandes, die sich meist als dominante Sprache entwickelte. In Einzelfällen gaben Eltern an, ihre Kinder sprächen oder verstünden Kurdisch, obwohl dies nicht der Fall war.³⁴⁸ Bei den befragten türkischkurdischen Migranten, die von

³⁴⁸ Die Angaben der Respondenten bezüglich ihrer Kinder wurden von mir informell überprüft, jedoch habe ich die Sprachkenntnisse nicht vergleichend bewertet.

Sprachverboten am meisten betroffen waren, beherrschten die Kinder nur in drei Fällen Kurdisch, in einem Fall passiv.

Kein Elternteil war daran interessiert, den eigenen Kindern ausschließlich die Sprache des Residenzlandes zu vermitteln. Es wurde grundsätzlich ein zwei- oder mehrsprachiger Ansatz verfolgt. Herrschte Kurdisch oder Türkisch als Haushaltssprache vor, wurden die Kinder gewöhnlich jedoch erst mit der Aufnahme in öffentliche Einrichtungen mit der jeweiligen Sprache der Mehrheitsgesellschaft konfrontiert. Herrschte Kurdisch als Haushaltssprache vor, wurde die Sprache des Herkunftsstaates der Eltern gewöhnlich nicht erlernt.

Die Auswertung des Samples macht deutlich, daß Sprache einen hohen Stellenwert besitzt. Wie bereits in Kapitel 5 deutlich wurde, wird insbesondere im Hinblick auf die Türkei kollektiver Sprachverlust als der entscheidende Schritt zur Assimilation gewertet. Unterstützt durch den Wegfall gesetzlicher Restriktionen verstärkt sich in der Diaspora das Bedürfnis nach dem Erhalt und der Aufwertung des Kurdischen. Aus persönlichen Grundbedürfnissen erwachsen in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts deutliche gesellschaftspolitische Forderungen. Inzwischen messen alle kurdischen Organisationen verschiedenen Formen der Sprachpflege eine hohe Bedeutung bei (vgl. Center for Research 1993: 6f.). Dies geschieht auf zwei Ebenen, der Reaktivierung und der Homogenisierung.

Reaktivierung

Unternehmungen zur Reaktivierung des Kurdischen werden in der Diaspora insgesamt besonders auf Kinder der zweiten Einwanderergeneration ausgerichtet, deren Sprach- und Schulsituation zunächst mit den gleichen Problemen behaftet ist, wie die vieler Migrantenkinder. In der häuslichen Umgebung wird gewöhnlich die Muttersprache gesprochen. Die erste Konfrontation mit der Sprache des Aufnahmelandes findet in vorschulischen Institutionen oder bei der Einschulung statt. Die Folgen sind, neben der psychischen Belastung, häufig der Verlust der Muttersprache, mehrfache Halbsprachigkeit, dadurch bedingt Entfremdung von der eigenen Familie, insgesamt ein Kommunikationsdefizit und weniger Chancen auf eine gesunde psychische Entwicklung. Sogenannter muttersprachlicher Unterricht in türkischer Sprache wirkt sich auf kurdischsprachige Kinder verheerend aus, weil er auf dem tiefgehenden Mißverständnis basiert, zwischen Kurden und Türken könne es keine Unterschiede geben. Praktiker berichten in diesem Zusammenhang von einem überpro-

portionalen Anteil kurdischer Kinder in deutschen Sonderschulen (vgl. Blaschke & Ammann 1988: 94).

Schweden bot als erstes europäisches Land ein muttersprachliches Erziehungsmodell für kurdischsprachige Kinder an. Insgesamt wurden aus öffentlichen Mitteln zwölf Grundschulbücher verschiedenen Inhalts finanziert. In Dänemark sind Ansätze zu verzeichnen (Hassanpour et al. 1996: 374ff.). In Deutschland bestehen inzwischen in mehreren Bundesländern muttersprachliche Angebote in kurdischer Sprache. In skandinavischen Ländern sowie in Frankreich können Lehrkräfte zum Teil auf universitärer Ebene entsprechend ausgebildet werden. Für Interessierte sind kurdischsprachige Kinderbücher, die zum großen Teil in Schweden verlegt werden, erhältlich, einzelne Bibliotheken in den relevanten europäischen Ländern führen solche Bücher (Hassanpour et al. 1996: 374ff.).

Als Mitte der sechziger und verstärkt in den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts aus der Türkei stammende Kurden anfangen, sich um das Wiedererlernen der Sprache ihrer Kindheit zu bemühen und sie an ihre Kinder weiterzugeben, wurde damit begonnen, Kurdischkurse an Volkshochschulen, Universitäten und vor allem bei kurdischen Organisationen anzubieten (vgl. Hama Tschawisch 1996: 110); etliche Lexika und Sprachlehrbücher wurden seither publiziert. In verschiedenen europäischen Ländern gibt es Einrichtungen für Kinder und Jugendliche mit zweisprachigem Angebot. Sie sind jedoch nach wie vor die Ausnahme.

Der Terminus »Muttersprache« ist bei vielen Kurden politisch besetzt und entspricht infolge der türkischen Minderheitenpolitik häufig nicht dem Terminus im linguistischen Sinne. Das Konzept des schulischen muttersprachlichen Unterrichts sieht vor, Kinder in ihren tatsächlichen Muttersprachen zu unterrichten. Entsprechende Kurdischkenntnisse der Schülerinnen und Schüler sind dabei Voraussetzung. Dies führt teilweise zu Mißverständnissen und falschen Erwartungen an diese Unterrichtsform. Eltern und Organisationen erhoffen sich häufig für Kinder, deren faktische Muttersprache Türkisch oder eine europäische Sprache ist, Kurdischunterricht im Sinne eines Fremdsprachenerwerbs. Die Planung von Programmen scheitert teilweise daran, daß keine gesicherten Zahlen vorliegen, wie viele Migranten mit tatsächlicher kurdischer Muttersprache in den einzelnen europäischen Ländern leben und an den Unterschieden regionaler Idiome.

Prominente aus der Türkei stammende Protagonisten der in den sechziger und siebziger Jahren entstandenen kurdischen Bewegung in Europa werden in der Literatur mit Aussagen zitiert, Kurdisch erst in der

Diaspora wieder erlernt zu haben (vgl. Hama Tschawisch 1996: 53, 113; Şenol 1992: 204). Auch das tatsächliche Neuerlernen der Sprache der Großeltern ist nicht ungewöhnlich, das Bedürfnis nach entsprechenden Angeboten besteht in vielen Einwanderergesellschaften (vgl. Waters 1990: 118).

In meinem Sample gaben einzelne Respondenten aus der Türkei ebenfalls an, Kurdisch erst in Europa wieder erlernt zu haben, wobei sie auf Kenntnisse aus ihrer Kindheit zurückgreifen konnten. Cem Osman:

Meine Mutter konnte im Dorf fast kein Wort Türkisch, also habe ich, bis ich fünf Jahre alt war, nur Kurdisch gesprochen. Dann kam ich in die Stadt im Westen und mußte in die Schule gehen. Da habe ich dann auch Türkisch gelernt, irgendwann habe ich aufgehört, Kurdisch zu reden, obwohl meine Mutter ja auch dort war. Ich konnte zwar alles verstehen, aber gesprochen habe ich nicht. Als ich nach Deutschland kam, da habe ich im Arbeiterwohnheim Kurden kennengelernt und durch die habe ich es wieder gelernt.

Acht der Respondenten gaben bei der zweiten Befragung an, die Kenntnisse in ihrem eigenen Dialekt verbessert zu haben. Sie stammen alle aus der Türkei. Die meisten der restlichen Respondenten stammen aus den anderen Staaten und hatten ihren Dialekt bereits vorher perfekt beherrscht. Mit anderen Worten, nur vier von zwölf, die konkrete Verbesserungen noch hätten erreichen können, hatten dies *nicht* getan. Zwei davon waren *Zazakisprecher*, die sich dafür in der Zwischenzeit *Kurmançî* angeeignet hatten, zwei weitere hatten bereits vorher keine oder sehr schwache Kurdischkenntnisse.

Meyer-Ingwersen weist zu Recht darauf hin, daß viele Kurden von der Weiterentwicklung des Kurdischen soweit abgeschnitten sind, daß sie sich nur über traditionelle Themen mühelos auf Kurdisch unterhalten können (1995: 323). Vielen fehlt Bildungsvokabular. Dilan Topal beschrieb ihre Beobachtungen:

Gerade Politiker, die sich sonst im politischen Bereich auf türkisch ausdrücken, geraten ins Schwitzen. Das ist für sie eine verheerende Geschichte. Auf türkisch sind sie sehr eloquent und geschwätzig, auf türkisch hören sie nie auf. In einer kurdischen Diskussion sind sie sehr kurz und du merkst, daß es ihnen schwerfällt.

Aber auch viele türkische Kurden mit hervorragenden kurdischen Sprachkenntnissen wechseln im Gespräch häufig immer wieder ins Türkische oder zunehmend in europäische Sprachen und empfinden dies selbst als wunden Punkt. Als Gründe hierfür werden widerstrebend Gewohnheit, psychologische Gehemmtheit oder ähnliches genannt. Cem Osman beschrieb, wie er versuchte, damit umzugehen und wie er, sowohl institutionell – in einem Verein – als auch privat, sein Kurdisch bewußt verbessert hatte:

Seitdem ich hier bin, sind meine Alltagssprachen Deutsch und Kurdisch, Türkisch ist inzwischen für mich keine Alltagssprache mehr. Ich spreche seit fast fünf Jahren mehr Kurdisch als Türkisch, weil ich, wie gesagt, aktiv in der kurdischen Szene bin. Ich habe auch einen türkischen Freundeskreis, aber der kurdische ist größer. Mit denen ich jetzt Kurdisch spreche, habe ich früher nur Türkisch gesprochen [...] Es gibt viele Kurden und Kurdinnen inzwischen – das ist ja bekannt – die möchten gerne, aber sie können die Sprache noch nicht gut beherrschen, sich ausdrücken. In bestimmten Situationen oder Veranstaltungen wird doch Türkisch gesprochen. Aber in meinem Freundeskreis und in unserem Verein haben wir vor ein paar Jahren angefangen, wirklich nur Kurdisch zu sprechen, viele sind im sozialen Bereich tätig. Es ist sehr locker geworden, nicht aufgesetzt. Sagen wir so, es gibt noch einige Begriffe, die wir auf kurdisch noch nicht können, dann schauen wir nach, wie es heißt. Wir weichen dann auf Deutsch aus, aber nicht auf Türkisch, da sind wir konsequent. Das heißt nicht, daß wir gegen die türkische Sprache sind. Wir zwingen uns, daß wir unsere Muttersprache gut beherrschen können.³⁴⁹ Wir waren früher alle Internationalisten, viele haben studiert. Natürlich haben wir auch einige, die nicht studiert haben, aber hier seit mehreren Jahren leben, ganz unterschiedliche Menschen. Es gibt viele, die wissen schon, daß sie Kurden sind, in der Familie, also die Eltern Kurdisch sprechen. Die Sprache ist nicht so fremd, aber wenn es um Ausdruck geht, dann sprechen sie lieber Türkisch oder Deutsch, weil es eben einfacher für sie ist. Es gibt auch viele, die sprechen perfekt Kurdisch, sagen wir so, viele haben das hier gelernt. Ich habe viele Leute gefragt, viele Menschen haben hier in Deutschland Kurdisch gelernt. Es gibt auch einige, die gar nicht Kurdisch sprechen können, die bemühen sich aber, es zu lernen. Der Wille ist da.

Vom Grundsatz her wirken sich alle kurdischen TV-Programme, Radiosendungen und Publikationen auf den Spracherhalt in der Diaspora positiv aus. Als eine Art Sprachakademie ist besonders das Angebot der Fernsehsender Med-TV und seines Nachfolgesenders Medya zu bewerten (Hassanpour 1997: 265 ff.), weil es vorwiegend Kurden aus der Türkei anspricht. Dort werden Beiträge in allen kurdischen Dialekten und – aus kurdischer Sicht – in den Minderheitssprachen Arabisch, Aramäisch und Türkisch angeboten; hinzu kommen spezielle Sprachkurse. Das Angebot von KTV ist weniger breit gefächert, Kurd-Sat (siehe Kapitel 3, Organisationen) sendet weit überwiegend im Soranî-Dialekt und verwendet entsprechend die arabische Schrift.

Alle Respondenten des Samples konsumierten in der einen oder anderen Form kurdische Medien.³⁵⁰ Das einzige Medium, welches alle Re-

³⁴⁹ Ich hatte mehrfach Gelegenheit, die hier getroffenen Aussagen durch Beobachtung zu überprüfen und fand sie der Realität voll entsprechend.

³⁵⁰ Insgesamt wurden folgende Rundfunk- und Fernsehsender mit kurdischem Angebot genannt: MED-TV, Voice of America, Radio MultiKulti des Senders Freies Berlin, Neues Radio Uppsala, Sendungen des Offenen Kanals Berlin, Kurdisches Programm des Westdeutschen Rundfunks. Die ebenfalls kurdischen Fernsehsender KTV, Kurd-Sat und Mezopotamya bestanden zum Zeitpunkt der Interviews noch nicht, MED-TV wurde inzwischen,

spondenten nannten, ist der Fernsehsender Med-TV, der zum Zeitpunkt der zweiten Gesprächsrunde als einziger überregionaler Fernsehsender bestand.³⁵¹ Unabhängig von qualitativer und/oder politischer Bewertung betrachteten die Respondenten den Effekt des Senders auf die Sprachaktivierung durchgängig als sehr positiv. Baran Fırat:

Es ist gut für Kinder, daß sie Kurdisch lernen können.

Laser Salman:

Wenn man Med-TV schaut, da kann man sein Kurdisch schon entwickeln. Es sind einige Moderatoren oder Journalisten, die sehr gut Kurdisch können. Da kann man schon viel lernen.

Dîlan Topal:

Med-TV ist natürlich ein Riesengewinn für den Spracherhalt in der Diaspora [...] Ohne den Sender bestünde eine Riesengefahr, was die sprachliche Türkisierung angeht, besonders bei den Frauen. Ich weiß nicht, woher das kommt, auch wenn sie kritisch sind, fühlen sie sich den türkischen Programmen näher, hören sie lieber.

Für den schriftlichen Ausdruck des Kurdischen gab es im Laufe der neueren Geschichte vergleichsweise nur sehr begrenzte Freiräume. Immerhin erwarb die Sprache zu einem Zeitpunkt – nämlich im sechzehnten Jahrhundert – literarische Identität, als nur wenige Sprachen überhaupt schriftlich verwendet wurden (Hassanpour 1998: 10).

Bis in die frühen zwanziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts galt das Cezîrî-Kurmançî als Schrift- und Bildungssprache; mit Einsetzen der restriktiven Sprachpolitik in der Türkei und Syrien wurde es durch das Silemanî-Soranî abgelöst (Hajo 1994: 77f.). Die überwiegende Mehrheit der kurdischsprachigen Kurden sind jedoch Kurmançîsprecher. Die Rate an funktionalen Analphabeten ist in den Herkunftsländern – speziell unter den Kurden – oft sehr hoch. Durch die soziale Schichtung von Migranten und zusätzlich verbesserte Bildungsmöglichkeiten relativiert sie sich allerdings in der Diaspora ganz erheblich.

nach einer Unterbrechung, von dem Sender Medya abgelöst. Vier der Respondenten riefen regelmäßig Informationen zu kurdischen Themen im Internet ab.

³⁵¹ Ein interessanter Hinweis auf den Publikuserfolg von Med-TV findet sich in der prominenten Studie zum Fundamentalismus unter Jugendlichen aus der Türkei von Heitmeyer und seinem Forschungsteam. Von den insgesamt rund tausendzweihundert befragten Jugendlichen gaben 6,9 Prozent an, Med-TV oft zu sehen, 10,2 Prozent gaben an, es manchmal zu sehen (Heitmeyer et al. 1997: 262). Da die Untersuchung eine mögliche Selbstkonzeption der befragten Jugendlichen als Kurden bewußt ausklammert (Heitmeyer et al. 1997: 46), ist dieses Ergebnis als zufälliges Nebenprodukt zu betrachten.

Eine wirklich unbehinderte Publikation kurdischer Texte ist, mit Ausnahme der 1991 eingerichteten kurdischen Schutzzone im Irak, nur in der Diaspora möglich. Insbesondere seit 1980, als nach dem Militärputsch in der Türkei etliche Schriftsteller und Journalisten nach Europa flohen, erlebte besonders die Kurmancî-Literatur eine Renaissance (Bruinessen 1994: 33). In der Diaspora spielte sich auch die eigentliche Entwicklung des Kurmancî als Schriftsprache ab.³⁵² Kreyenbroek beobachtet eine deutliche Verbesserung des Standards im geschriebenen Kurmancî, die Sprache erscheint flexibler. Der Wortschatz der Autoren erweitert sich zusehends, insbesondere bezüglich abstrakter Begriffe. Seit 1987 befaßt sich die in Paris erscheinende Zeitschrift »Kurmancî« mit der Sprachentwicklung (Kreyenbroek 1992: 75).³⁵³ In Schweden, wo ethnische Publikationen besonders gefördert werden, gibt es überdurchschnittlich viele Zeitschriften.

Die Mehrzahl der kurdischen Veröffentlichungen erscheint in lateinischem Skript wie es zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts eingeführt wurde³⁵⁴ (Reşo 1991:1). Innerhalb der kurdischen Bewegung bestehen geringfügige Unterschiede in der Schreibweise, zum Teil werden Zügestände an das türkische Alphabet gemacht. Dîlan Topal sah das folgendermaßen:

Die Vertreter des *ı*, also aus dem Türkischen übernommenen *ı*,³⁵⁵ sind die Leute von Komkar, sie haben das damals so gemacht. Das war aus meiner Sicht falsch, man kann eine Sprache nicht so manipulieren. Sie haben es benutzt, damit die Kurden aus der Türkei keine Probleme damit haben, bei der Druckerei wäre es auch leichter gewesen usw. Das ist aber jetzt schon sehr lange her, vor zwanzig Jahren war es vielleicht nötig, aber heute nicht mehr, und man hätte es längst ändern sollen.

Ein anderes Beispiel für eine Abweichung ist die Lehrmeinung, wie überwiegend Kurden aus dem Irak sie vertreten. Sie besagt, zwischen

³⁵² Seit Mitte der neunziger Jahre rückt hier auch die Schutzzone in den Vordergrund.

³⁵³ Zur Entwicklung des Kurmancî als kurdische Schriftsprache siehe auch Reşo 1991.

³⁵⁴ Celadet Bedir Khan entwickelte um die Jahrhundertwende ein adaptiertes lateinisches Alphabet, in der von 1932 bis 1943 erschienenen Zeitschrift »Hawar« wurde sein Werk zur kurdischen Grammatik (Bedir Khan & Lescot 1970) veröffentlicht (Hajo 1994: 78).

³⁵⁵ Die Kontroverse um die Schreibweise des Buchstaben *ı* ist sozusagen das signifikanteste Symptom: Das Hawar-Alphabet sieht im Kurdischen für das lange *ı* die Schreibweise *î* oder *Î*, für das kurze *ı* die Schreibweise *i* oder *I* vor. Die im Zitat kritisierte Schreibweise übernimmt hingegen die Schreibweise der türkischen Laute ins Kurdische: langgezogen gesprochen das *ı* oder *Î* und kurz gesprochen das *ı* oder *I*. Das bedeutet, in der einen Schreibweise wird mit dem *i* ein kurz gesprochener Laut bezeichnet, in der anderen ein langgezogener. Tatsächlich hat dieser Buchstabe in politischen Diskussionen teilweise Platzhalterfunktion.

zwei Konsonanten müsse als Füllbuchstabe immer ein Vokal stehen, der jedoch nicht ausgesprochen würde.

Fünfzehn der Befragten konnten Kurdisch in lateinischer Schrift lesen und schreiben, allerdings unterschiedlich gut. Lesen fiel allen leichter als Schreiben. Alle fünfzehn waren mehr oder weniger regelmäßige Leser kurdischer Zeitschriften – etwa die Hälfte als Abonnenten.³⁵⁶ Bücher wurden als Lernmittel kaum angegeben. Überwiegend hatten sie sich ihre Kenntnisse in der Diaspora angeeignet, Lesen hatten einzelne aber auch bereits in der Türkei gelernt, zumal sie in lateinischer Schrift alphabetisiert waren und in den siebziger Jahren kurdische Bücher im Untergrund kursierten. Keser Öztürk:

Lesen habe ich in Kurdistan gelernt, ich konnte zwar sprechen, aber ein Buch hatte ich als Kind nie gesehen. Ich wußte gar nicht, daß man Kurdisch schreiben kann. Und verboten war es sowieso. Mit fünfzehn Jahren habe ich das erste Buch gesehen von Cigerxwîn. Mein Vater hatte ihn oft zitiert, aber lesen konnte ich zunächst nicht, weil mir einzelne Buchstaben neu waren.

Heval Arslan:

Das erste Buch, was ich auf Kurmancî gelesen habe, war in der dritten Klasse in meiner Heimatstadt – von Musa Anter.³⁵⁷ Natürlich hat sich das Verständnis hier wesentlich verbessert.

Sinûr Talal gab an, die lateinische Schrift im Irak im Gefängnis erlernt zu haben, Revîn Shaker in Syrien im Untergrund:

Ich beherrsche beide Schriften. In Syrien mußte jeder Kurdisch lernen, der sich parteipolitisch engagieren wollte. Ich war vielleicht dreizehn oder vierzehn, als ich es lesen lernte. Politisches Material wurde teilweise in lateinischer, teilweise in arabischer Schrift veröffentlicht [...] Es ist für uns Kurden aus Syrien natürlich entschieden leichter, Kurdisch in arabischer Schrift zu schreiben, für die Kurden aus der Türkei ist das ziemlich schwierig. Als ich noch in Syrien lebte, war es genau wie in der Türkei verboten, Kurdisch zu schreiben oder zu lesen. Allerdings hatten wir sozusagen im Untergrund Unterricht organisiert. In Schweden konnte ich meine

³⁵⁶ Benannt wurden die Zeitschriften: Armanc, Azadi, Berbang, Bîrnebûn, Dem, Gündem, Hêvî, Informationsbulletin Kurdistan, Kurdistan heute, Kurdistan Press, Kurdistan Report, Nu Bahar, Özgür Politika, Pêşrew, Rojname, Roza, Welat. Ein Teil dieser Publikationen ist inzwischen eingestellt. Sie erscheinen oder erschienen überwiegend in der Diaspora. Die Häufigkeit von Nennungen kann aufgrund des regionalen Charakters einzelner Angebote, der verschiedenen (auch europäischen) Publikationssprachen und technischer Voraussetzungen nicht als repräsentativ gelten und wurde daher nicht ausgewertet. Selbstdarstellungen kurdischer Zeitschriften finden sich im Handbuch des Berliner Institutes für Vergleichende Sozialforschung (1991: 4.2 ff).

³⁵⁷ Bekannter kurdischer Schriftsteller, Verleger, Politiker, 1918 in der Türkei geboren, 1992 ebenfalls in der Türkei ermordet.

Sprachkenntnisse insgesamt verbessern, weil es keinerlei Restriktionen für mich gab.

Irakische Kurden hatten in ihrem Herkunftsstaat Kurdisch in arabischer Schrift schreiben können und die lateinische Schreibweise in Europa, teilweise in speziellen Kursen, erlernt. Türkischen Kurden fiel die lateinische Schreibweise hingegen leicht, daher lernten sie meist privat durch Freunde und durch Literatur, wie zum Beispiel Azad Kemal:

Lesen ist einfacher als schreiben, ich habe noch keinen Kurs gemacht. Ich habe mir vorgenommen, auch einen Intensivkurs zu machen, wo ich auch schreiben und lesen lerne. Also lesen kann ich schon. Ich lese, ich versuche, wenn möglich, statt türkischer Romane, Bücher, Romane auf kurdisch zu lesen. Dadurch habe ich meine Muttersprache auch verbessert. Die ersten Jahre waren schwierig, ich habe mich gezwungen. Inzwischen ist es kein Problem mehr.

Dûrhat Sadik:

Ich habe das hier gelernt mit lateinischer Schrift. Ich hatte Interesse, das zu lernen, weil das schließlich meine Muttersprache ist. Ich habe mir Bücher besorgt und auch von Freunden helfen lassen. Manche Buchstaben gibt es auf arabisch gar nicht und auf kurdisch aber doch. Ich konnte plötzlich besser lesen, was ich selber geschrieben hatte und jeder andere auch.

Rîbar Sezgin:

Schreiben und Lesen, die Beschäftigung mit der Sprache, das habe ich mir alles hier beigebracht. Ich habe bisher keine Kurse besucht, aber ich bin ein Leser. In der Türkei konnte ich ja nicht, da gab es ja praktisch nichts, aber seit ich in Deutschland bin, lese ich Kurdisch. Ob das jetzt Bücher sind oder kurdisch geschriebene Artikel.

Von den übrigen zwölf Respondenten, die Kurdisch nicht schreiben und lesen konnten, gab einer der Zazakisprecher an, ein Hindernis sei für ihn der Umstand, daß die meisten geschriebenen Texte auf Kurmancî verfaßt seien. Zwei Frauen waren Analphabetinnen, zwei weitere sprachen kein Kurdisch.

Die zunehmende Ausbreitung der kurdischen Sprache unter europäischen Kurden, wie Blaschke sie (1991: 91) jedenfalls für Deutschland richtig prognostiziert hat, ist eine Tatsache. Besondere Bedeutung kommt dabei der geschriebenen Sprache zu. Der Einsatz um den Erhalt und die Wiederbelebung des Kurdischen über den institutionellen, staatlichen Weg wird weitergeführt, jedoch scheint er aus mehreren Gründen nicht mehr die gleiche Brisanz zu besitzen, wie in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Durch verstärkte Neuzuwanderung kurdischsprechender Flüchtlinge – auch aus der Türkei – und ein insgesamt erhöhtes ethnisches Selbstbewußtsein hat sich die Präsenz der Sprache in der

Diaspora verstärkt. Darüber hinaus haben Kurden sich eigene wirksame Strukturen geschaffen. Inwieweit diese sich zahlenmäßig auf die tatsächliche Reaktivierung von individuellen Sprachkenntnissen auswirken, läßt sich schwer einschätzen, zweifelsohne aber in nicht zu vernachlässigendem Umfang. In den letzten Jahren ist zudem deutlich geworden, daß Kurden Sprache keinesfalls mehr in dem Maße als Mittel zur Legitimation ihrer Existenz begreifen, wie dies noch in den achtziger Jahren der Fall war. Nicht zuletzt rückt diese Art von Problemen angesichts der aktuellen politischen Brisanz der kurdischen Frage in den Hintergrund.

Homogenisierung

Kurden unterschiedlicher Provenienz haben nicht ohne weiteres die Möglichkeit, in *einer* Muttersprache zu kommunizieren, wie dies bei anderen Gruppen der Fall ist. Vereinheitlichungsprozesse von Sprachen stehen in enger Wechselbeziehung mit Nationalstaaten. Staatslosen Gesellschaften mangelt es an Sprachträgern wie Sprachwissenschaften, Medien oder Ausbildungsstätten, die normalerweise der Etablierung einer unumstrittenen Standardsprache dienen. In Form eines genormten Codes ermöglicht sie eine unproblematische Verständigung einzelner Sprecher untereinander, unabhängig von ihrer regionalen Herkunft oder ihrer überlieferten Mundart.

Gellner argumentiert, daß Nationen mit Hilfe staatlicher Erziehungssysteme geschaffen werden. Ein gemeinsames und standardisiertes linguistisches Idiom spielt dabei als Bestandteil einer in modernen Staaten synthetisch zusammengeschweißten, einigermaßen homogenen Hochkultur eine unerläßliche Rolle, indem es quasi als gemeinsame begriffliche Währung fungiert (Gellner 1995: 56, 61). Die *corporate identity* eines Staates wird demnach über eine zuvor homogenisierte Sprache in Schulen fabriziert, und nur ein Staat ist in der Lage, durchgängig und flächendeckend ein so wirksames Medium wie die Schule zu schaffen.

Zweifelsohne bestehen in staatslosen Diasporas Bemühungen, die diese Thesen widerlegen könnten, und die kurdische ist hierfür ein Beispiel. Einzelne Elemente des Instrumentariums, welches normalerweise Nationalstaaten nutzen, kommen inzwischen durchaus erfolgreich zum Einsatz, wenngleich sie die diesbezügliche Funktion eines Nationalstaates nicht ersetzen können. Das heterogene und diversifizierte Erscheinungsbild von Kurden macht deutlich, daß das Schaffen einer insgesamt homogenen Hochkultur ohne Staatsgründung wohl aussichtslos wäre. Den Akteuren der Diaspora ist dies sehr wohl bewußt. Wie im folgenden dargestellt, wird an der Sprachstandardisierung trotzdem – das heißt auch

ohne die Voraussetzungen einer homogenen Hochkultur und eines eigenen Nationalstaates – mit beträchtlichem Erfolg gearbeitet.

Als *Lingua franca* fungiert in der Diaspora insgesamt³⁵⁸ das Kurmancî. Es bestehen erhebliche Aktivitäten, die darauf abzielen, es zu vereinheitlichen. Dies geschieht auf zwei einander überlappenden Ebenen: der institutionellen Ebene durch entsprechende Publikationen, Sprachkongresse, Radio- und Fernsehsender und unmittelbar auf persönlicher Ebene. Beide Ebenen wirken sich sowohl auf die Schriftsprache, als auch auf die gesprochene Umgangssprache aus, der ich mich zunächst zuwenden möchte.

Die gegenseitige Verständlichkeit von Sprachen oder Dialekten ist grundsätzlich eine relative Frage. Sie hängt nicht nur von der Beschaffenheit der jeweiligen Idiome ab, sondern von dem Maß, in dem Kommunizierende unterschiedlichen Sprachvarianten ausgesetzt sind; unter Umständen auch, ob sie der Schrift kundig sind oder nicht. Bei Kurdischsprachigen aus verschiedenen Regionen, die in der Migration aufeinandertreffen, treten aufgrund der fehlenden Hochsprache Kommunikationsprobleme auf. Die Sprecher können häufig Dialektschranken nicht überwinden und sind dann gezwungen, auf andere Sprachen auszuweichen. Dies wird häufig als beschämend empfunden und daraus erwächst die Motivation zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Idiom. Verständigungsprobleme tauchen nicht nur zwischen den allgemein als Dialekte typologisierten Idiomen Kurmancî, Zazaki und Soranî auf.

Insbesondere innerhalb des Kurmancî bedeutet Kurdisch muttersprachlich zu beherrschen nicht unbedingt, mit allen anderen Muttersprachlern dieses Dialektes ohne weiteres kommunizieren zu können. Über die Distanzen aufgrund von Staatsgrenzen hinaus existieren gerade in der Türkei, wo aufgrund von Restriktionen über einen langen Zeitraum wenig Austausch stattfand, regionale Varianten, die in der Diaspora manchmal nur noch im verwandtschaftlichen Umfeld funktionieren. Selbst von anderen Kurmancîsprechern werden sie teilweise als eigenständige, differente Dialekte empfunden. Fehlt den Sprechern mangels Kontakt das Gehör für eine auch geringfügige Variante, bedarf es eines Anpassungsprozesses, dessen Betroffene sich häufig gar nicht bewußt sind.

Während des zweiten Gesprächs mit Baran Fırat hatte ich zum Beispiel Gelegenheit zu verfolgen, in welchem Maße die gemeinsame Sprache von Mutter und Sohn – seine Muttersprache im wahrsten Sinne des

³⁵⁸ In einzelnen Zusammenhängen und auch Ländern wie beispielsweise Großbritannien dominiert Soranî.

Wortes – sich von seinem Alltagskurdisch unterschied. Auch Sûs Bakir und Cem Osman hatten angegeben, im Gespräch mit ihren Eltern Veränderungen an der eigenen Alltagssprache bemerkt zu haben. Dies führen sie auf einen diasporaspezifischen Homogenisierungsprozeß zurück.

Prozesse individueller Sprachpurifizierung stellten Respondenten so dar, daß sich bestimmte Worte einfach anböten, um die gewohnten türkischen, persischen oder arabischen Begriffe und regionalspezifischen Besonderheiten zu ersetzen. Das Gespür dafür ergäbe sich durch das Ausmaß an Kontakt mit Sprechern anderer Varianten. Rîbar Sezgin:

Die Sprache ändert sich schon hier. Wenn ich mit einem Kurden aus meinem Dorf spreche, dann spreche ich original den Dialekt von dort, da wird nicht gemischt. Aber wenn ich mit einem Kurden aus Diyarbakir rede, dann nehme ich auf bestimmte Sachen Rücksicht, weil ich weiß, daß er bestimmte lokale Begriffe oder Wendungen nicht verstehen kann. Er wird seinerseits das Gleiche tun. Durch die Migration hat man die Möglichkeit, andere Dialekte zu hören, davon zu lernen, diese Möglichkeit hatte man ja vorher kaum. Das nähert sich dann an und mischt sich ein bißchen.

Bewußte und systematische Veränderung durch die Organisation von Kongressen und die Veröffentlichung entsprechender Abhandlungen beinhalten Purifizierung durch das Ersetzen von Leihwörtern und Fremdwörtern aus dem Türkischen, Persischen und Arabischen. Es wird Sprachforschung betrieben, mit deren Hilfe entweder kurdische Begriffe wieder eingeführt oder neu geschaffen werden (vgl. Hajo 1994: 76) oder auch im europäischen Sprachraum gängige Begriffe mit griechischem oder lateinischem Hintergrund herangezogen werden. So ist ein neuer Wortschatz von mehreren hundert Begriffen entstanden, der allen voran den Bereich Politik, aber auch diejenigen der Technik, der Wissenschaft, der Kunst und des Sports betrifft. Er findet spürbar Eingang in das Kurdische der Diaspora.

Diese Bemühungen führen teilweise auch zu Befremden oder Belustigung, werden jedoch zunehmend akzeptiert und vor allem verstanden. Dûrhat Sadik beispielsweise äußert sich bezüglich kurdischer Wortschöpfungen amüsiert, aber wohlwollend:

Man hat ja eine bestimmte Umgangssprache auf kurdisch. Die Worte für »Zug« oder »Flugzeug«, da benutzen wir in Syrien die arabischen Begriffe. Die kurdischen Bezeichnungen *şamandafir* und *bilafir* habe ich wohl gehört, aber ich muß darüber lachen und nicht nur ich. Ich wußte erst gar nicht, was das heißen soll.

Entsprechende Wortschöpfungen werden oft bereitwillig an die nächste Generation weitergegeben, wo das ridiküle Moment dann verfliegt.

Die Aneignung zusätzlicher Dialekte ist ein weiterer Faktor, der zur Sprachhomogenisierung beiträgt. In zwei bilingualen Kindereinrichtungen wurde mir berichtet, daß Feili-, Zazaki- und Soranîsprecher darauf Wert legen, daß ihre Kinder auch Kurmancî lernen, um später mit möglichst vielen Kurden in kurdischer Sprache kommunizieren zu können.

Zazaki und Soranî haben in der Diaspora als Minderheitensprachen zu gelten. Dies zeigt sich daran, daß bereits in den entsprechenden Herkunftsgebieten beispielsweise Kurmancîsprecher kaum Zazaki lernen, umgekehrt aber sehr häufig. Für Soranî gilt in den entsprechenden Gebieten das Gegenteil. Soranî wurde im Irak zeitweise auch Kurmancîsprechern unterrichtet, vor allem aber verfügt es über ein stärker ausgeprägtes Bildungsvokabular als andere Idiome. Daher besteht eine relativ hohe Motivation, sich den Dialekt entweder anzueignen oder zumindest das entsprechende Vokabular zu übernehmen, und so entsteht ein zusätzliches diasporatypisches Phänomen, welches Relevanz für sprachliche Homogenisierungsprozesse besitzt.

Unabhängig von den Bestrebungen zur Vereinheitlichung der *Lingua franca* werden Dialekte gepflegt. Zazaki- und Soranîsprecher, aber auch Sprecher lokaler Varianten des Kurmancî haben Veröffentlichungen in ihrem speziellen Idiom zur Verfügung, die europaweit vertrieben werden. Med-TV beziehungsweise sein Nachfolgesender Medya bietet Sendungen in allen kurdischen Dialekten an.

Rund die Hälfte der Befragten hatten relevante Kenntnisse in einem zweiten, in zwei Fällen einem dritten kurdischen Dialekt. Überwiegend waren diese Kenntnisse sehr gut. Mit Ausnahme der irakischen Kurden hatten sie diese Kenntnisse in der Diaspora erlernt. Dazu sei angemerkt, daß irakische Kurden vor Einrichtung der Schutzzone neben dem Arabischen als Unterrichtssprache, in den Schulen Soranî, nicht Kurmancî lernten – auch wenn dies in der Bahdinanregion ihre Muttersprache darstellte. Soranîsprachige Kurden erlernten im Irak Kurmancî nur selten.

Bei der zweiten Befragung gaben neun Respondenten an, inzwischen greifbare Kenntnisse in anderen Dialekten erlangt oder sie deutlich verbessert zu haben. Bei dreien handelte es sich um Zazakisprecher, die Kurmancî (in einem Fall zusätzlich Soranî) erlernt hatten, beim Rest um Kurmancîsprecher, die Soranî erlernt hatten. Alle neun stammen aus der Türkei oder Syrien, wo Soranî nicht gesprochen wird und somit gar keine Möglichkeit bestand, es zu erlernen. Laser Salman, eine Zazakisprecherin, hatte in der Zeit zwischen beiden Interviews Kurmancî erlernt:

Meine Familie spricht Zaza, mein Mann spricht Kurmancî. Ich selbst habe auch Kurmancî gelernt. Ich wollte den Dialekt schon immer lernen, weil der Dialekt ja auch in Kurdistan mehrheitlich gesprochen wird. Ich habe es mir selbst beigebracht. Ich habe keinen Kurs besucht, so viele finden nicht statt. Ich habe es durch Bücher und ich habe viel von anderen Kurden gelernt, mit denen ich ja immer zusammen war. Das Gehör dafür war immer da und das Zazaki hilft natürlich auch viel. Außerdem wollte ich es unbedingt, das hat auch damit zu tun. Es ging recht schnell, ich hatte großes Interesse.

Neben dem bewußten Erlernen spielt auch die Aneignung passiver Gebrauchsmöglichkeiten anderer Dialekte eine Rolle:

Ich habe einen iranischkurdischen Freund. Wir kommunizieren nur auf Kurdisch. Ich spreche Kurmancî, er Soranî, aber wir verstehen uns. Wir haben mit der Zeit gelernt, es zu verstehen (Rîbar Sezgin).

Mehrere Respondenten bestätigten die Existenz eines diasporaspezifischen Universalkurdisch, welches in die eigene Sprache auch Eingang gefunden hatte. Dîlan Topal:

Es gibt so etwas wie eine Diasporasprache, davon bin ich überzeugt.

Sêv Tunc erklärte:

Meine Sprache hat sich verändert, verbessert einerseits, aber meine Mutter behauptet, sie verstehe mein Kurdisch nicht mehr. Ich habe hier in Deutschland so eine Art Universalkurmancî entwickelt. Durch die Gespräche mit Leuten aus anderen Regionen, Urfa, Diyarbakir, aber auch Syrien und Irak. [...] Es ist wohl so ein Querschnitt aus verschiedenen Regionen, den die meisten Leute verstehen, die rausgehen und sich organisieren. Die, die nur zu Hause sitzen und bei ihrem eigenen Dorfdialekt bleiben, verstehen das vielleicht nicht. Sie können zwar gut Kurdisch und sie sprechen es auch ständig, aber mit wem können sie reden, außer mit Verwandten.

Keser Öztürk:

Meine Sprache war nicht wie sie jetzt ist. Kurdisch ist meine Sprache. Ich war sechs Jahre alt, als ich Türkisch lernte, bis dahin kannte ich nichts außer Kurdisch. Ich glaube, Türkisch hat auf meiner Sprache nicht viele Spuren hinterlassen. Als ich nach Europa kam, lernte ich mehrere Sprachen. Als ich nach Europa kam, verstand ich erst, wie wichtig Sprache im Leben von Menschen ist. Wenn Menschen keine Sprachen können, sind sie stumm. Also, ich will die türkischen und arabischen Wörter in meiner Sprache nicht haben, ich lese Kurdisch, ich versuche es zu verbessern. In der Türkei gab es schon einige türkische Wörter in meinem Kurdisch, aber nicht so viele, die habe ich rausgeschmissen. Ich glaube, in Europa ist mein Kurdisch noch stärker geworden, weil ich bewußter bin und weil ich öfter auf einem gebildeteren Niveau spreche. Mit den vielen Kurden, die ich hier aus anderen Teilen kennengelernt habe, findet ein Austausch statt. Wir übernehmen Begriffe von ihnen und umgekehrt. Die soranische Bildungssprache zum Beispiel bringt uns viel weiter. Die Soraner hatten mehr Bildungsmöglichkeiten auf kurdisch als Kur-

mancikurden, sie hatten die Universität in Sulaymaniya und mehr Bücher. Sie haben die Sprache auf ein höheres Niveau gebracht. Wenn ich Kurdisch spreche, enthält es jetzt viele soranische Begriffe. Begriffe, die es auf kurmançî gar nicht gibt, auch Med-TV geht so vor. Das ist das Universalkurdisch in Europa.

Auch Hamma Majid, ursprünglich Feili-Sprecher, sah die Existenz eines solchen Universalkurdisch:

Ich kann mehrere kurdische Dialekte und spreche inzwischen sogar eigentlich einen Mischdialekt. Bahdînanî, Soranî und unseren Dialekt. Ich richte mich ja nach anderen, wenn ich merke, der und der versteht nur das, dann spreche ich eben das entsprechende.

Die vier hier zitierten Respondenten haben oder hatten zeitweise berufsbedingt besonders viel Kontakt mit Kurden aus allen Herkunftsregionen und teilweise auch in verschiedenen Segmenten der Diaspora. Sie sind insofern als sprachliche Protagonisten zu betrachten.

Insgesamt ist für dieses Kapitel festzuhalten, daß unter den Diasporakurden die kurdische Sprache einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Ein hoher Anteil der aus der Türkei stammenden Arbeitsmigranten hatten als Schulkinder traumatische Erfahrungen, die nicht nur zur Aufgabe der Muttersprache führten, sondern auch zur Verinnerlichung der kemalistischen Sichtweise, Kurdisch sei keine Sprache, sondern eine Art Pidgin des Türkischen oder Persischen. Diese mit sozialer Herabsetzung einhergehende, insbesondere in Grundschulen umgesetzte Ideologie führte außerdem dazu, daß mehrere Generationen, auch wenn sie die Sprache beibehielten, sich in ihrem Gebrauch unwohl fühlen. Kurden aus den anderen Herkunftsstaaten und die meisten Zuwanderer seit Mitte der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts benutzen kurdische Idiome als Erstsprachen.

Verbesserung der individuellen Sprachkenntnisse geschieht durch staatliche und selbstorganisierte institutionelle Förderung sowie durch Weitergabe an nachfolgende Generationen in der Familie. Darunter fällt auch das Wiedererlernen der Sprache der Großeltern, wie es auch in anderen Einwanderergesellschaften zu beobachten ist. Eine generelle Ausbreitung des Kurdischen in der Diaspora hat ihren Grund zudem in veränderten gesellschaftlichen Strukturen aufgrund der anhaltenden Neuzuwanderung.

Sprachhomogenisierung des Kurmançî als Lingua franca erfolgt von einer niederschweligen individuellen Angleichung lokaler Mundarten durch das Zusammentreffen in der Diaspora, über die individuelle bewußte Aneignung von als distinkt ausgewiesenen Dialekten oder Ausschnitten derselben, bis hin zur Sprachpflege und -erweiterung auf wissenschaftli-

chem Niveau. Während das Zazaki als kollektiver Ausdruck kurdischer Identität in den Hintergrund rückt, wird Soranî zur Anreicherung des Standardkurmançî genutzt. Unterstützt wird der Prozeß in entscheidender Weise durch die Verwendung und damit Verbreitung des Resultats mittels spezifischer, vor allem audiovisueller Medien. Dieses wird nicht notgedrungen von allen gesprochen oder geschrieben, aber von der weit überwiegenden Mehrheit verstanden. Die von Behrendt (1993: 25) konstatierte Situation, daß nämlich sozio-politische Realitäten des modernen gesellschaftlichen Lebens im Nordkurdischen weder von seiner lexikalischen noch der strukturellen Spannweite her angemessen ausgedrückt werden könnten, ist nicht (mehr) zutreffend. Zwischen Schriftsprache und Umgangssprache ist zu unterscheiden, beide unterliegen Homogenisierungsprozessen, die in enger Verbindung zueinander stehen.

Sprache wird, neben dem territorialen Bezug, der in Korrelation zur Länge der Aufenthaltsdauer zunehmend abstrakt wahrgenommen wird, als das greifbarste und vor allem formbarste ethnische Merkmal betrachtet; ein Kriterium, auf das, subjektiv betrachtet, im Gegensatz zu anderen aktiv Einfluß genommen werden kann. In bezug auf Prozesse intraethnischer Integration stellt sie das wichtigste und erfolgreichste Medium dar. Kenntnisse des als Heimatsprache empfundenen Idioms werden jedoch weder als zwingende Voraussetzung betrachtet, Bestandteil der Diaspora zu sein, noch mit der Herkunftsregion kommunizieren zu können (vgl. Sheffer 1993: 266). Parallel zur geschilderten Pflege des Kurdischen ist besonders innerhalb lang ansässiger Gruppen der Diaspora eine Tendenz zu erhöhter Toleranz gegenüber nicht kurdischsprachigen Kurden zu beobachten. Gute Sprachkenntnisse sind erwünscht und werden angestrebt, jedoch dienen sie immer weniger als vermeintlich notwendiges Mittel zur ethnischen Legitimation.

10 Politische Vorstellungen

Meine Respondentin Keser Öztürk, die angab, politisch in keiner Partei organisiert zu sein, formulierte folgende Begriffsdefinition und Einschätzung kurdischer Politik in der Diaspora:

Politik ist die Organisation eines Volkes. Die Entwicklung eines Systems, eines Staates kann nur durch Politik geschehen. Die Existenz, die Bewahrung eines Volkes ist nur gewährleistet, wenn solche Politik besteht. Die Menschen können sich und ihre Ziele nur äußern, sich selbst vertreten durch den politischen Weg, Parteien, Wahlen und so weiter. Bei den Kurden ist die Politik noch nicht klar geworden, weil es so viele verschiedene Parteien gibt und die Kurden so viele Probleme haben – auch untereinander. Sie haben verschiedene Staatsangehörigkeiten und viele andere Dinge, die sie unterscheiden. Zwischen den Kurden besteht immer noch keine Demokratie, oft weiß man nicht, welche Partei was will. Aber wenn es etwas gibt, was gut für das Volk ist, wer gut für das Volk arbeitet und etwas gutes für Kurdistan tut, der wird von mir unterstützt.

Der letzte Teil ihrer Aussage erscheint mir besonders repräsentativ für die politische Haltung vieler Kurden, denen ich in Europa begegnet bin. Aber auch die folgende Einstellung ist typisch. In einem Gespräch über eine Gruppe von Migranten aus der Türkei stellte ich einem Kurden die Frage, ob ein bestimmter Mann in dieser Gruppe Kurde sei oder nicht. Ich erhielt folgende Antwort, die ich als überaus bezeichnend betrachte:

Ich weiß nicht, er spricht nie über Politik.

Diese Auffassung von Politik mag etwas eigenwillig erscheinen, in kurdischen Zusammenhängen ist sie jedoch nachvollziehbar. Der Begriff »Politik« ist mit der Institution »Staat« auf das engste verwoben. Da ein von der Mehrheitsethnie abweichendes ethnisches Bekenntnis in Staaten wie der Türkischen Republik jahrzehntelang mit Separatismus gleichgesetzt wurde, ist die Politisierung von andernorts harmlos, ja banal anmutenden Äußerungen und Handlungen nicht erstaunlich.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit geht es vor diesem Hintergrund weniger um die Darstellung und Analyse kurdischer Parteiprogramme³⁵⁹,

³⁵⁹ Zur Geschichte der kurdischen politischen Parteien und Organisationen in der Türkei siehe Bozkurt 1994: 80f. und 200; Heinrich 1989. Zu einigen neueren Aspekten und insbesondere zur Hadep siehe Barkey 1998, zur PKK, insbesondere auch in Deutschland siehe

sondern um alltägliche politische Äußerungen auf der individuellen Ebene. Im Mittelpunkt stehen dabei Ziele und Forderungen, die von Betroffenen politisch definiert werden sowie um ethnische Ausdrucksmöglichkeiten. Die Anwendung letzterer über Sprache und Namensgebung, über Medien, darstellende Kunst und Musik, über das Begehen von Festen, kulinarischen und dekorativen Akzenten wird – wie im folgenden dargestellt – auch auf niederschwelliger Ebene intern und extern in bestimmtem Kontext als politische Demonstration verstanden.

Ethnische Signale

Wie auch bei anderen Migranten erscheint Ethnizität auf der individuellen Ebene bei Diasporakurden häufig in Verbindung mit Kindheits-erinnerungen, mit ersatzlos verlorenen Ritualen und Symbolen. Viele der klassischen Faktoren ethnischer Abgrenzung finden sich im privaten, im häuslichen Bereich und entsprechen dem, was im zweiten Kapitel als »ethnische Ausdrucksformen« beschrieben wurde. Dazu gehören beispielsweise Sprache, Musik, eine spezielle Regionalküche sowie EB-gewohnheiten. Sozialen Begegnungen in großem Umfang anlässlich von Initiationsfeiern, Hochzeiten und Begräbnissen und dem gemeinsamen Begehen periodisch wiederkehrender Feiertage kommt ebenfalls eine besondere Bedeutung zu. Vor allem die mit den jeweiligen Anlässen verbundenen Rituale haben für viele Migranten und ihre Nachkommen einen hohen symbolischen und kollektivfestigenden Stellenwert, der unter Umständen über Generationen anhält (vgl. Waters 1990: 123). Der Zusammenhang zwischen der privaten Pflege kultureller Eigenheiten und politischer Demonstration stellt sich bei den staatslosen Kurden enger, der Übergang gleitender dar als bei anderen – auch migrierten – Ethnien, die sich mit einem bestimmten Staat identifizieren können.

Bei einem Teil ethnischer Äußerungen handelt es sich in der Tat um Botschaften, die sich gezielt und oft auch provozierend an bestimmte, häufig staatliche Adressaten richten. Meist handelt es sich hierbei um institutionalisierte nationale Symbole und Insignien, wie sie in Kapitel 2 beschrieben wurden. Dazu gehören die Abstammungsfrage, Fahnen, Hymnen, Landkarten und die Angabe eines bestimmten Bevölkerungsumfanges. Neben dem – wie die Ethnizitätsdebatte zeigt, theoretisch unnötigen Legitimationscharakter – den sie oft aufweisen, dienen besonders Insignien als öffentliche Werbeträger für die kurdische Sache (vgl. Behrendes 1998: 75).

Stein 1994. Zum Irak siehe Ibrahim 1983: 811–814; Laizer 1996: 127ff.; zum Iran siehe Koohi-Kamali 1992: 180–185; Vali 1997.

Bei dem verbleibenden Teil ethnischer Äußerungen handelt es sich um eigentlich private Lebensformen. Ihnen wird eine Signalfunktion von außen zugeschrieben und in unterschiedlichen Zusammenhängen teilweise absurde Bedeutung beigemessen. So findet sich in meinen Feldaufzeichnungen folgender Fall von »politisierter Regionalküche«:

Eine junge Türkin berichtete mir, wie »verletzt und ausgegrenzt« sie sich gefühlt habe, als eine gute Bekannte auf einem Elternabend der Schule ein selbstzubereitetes Gericht mitbrachte und als »kurdisch« bezeichnete.

Vor einem solchen Hintergrund wird der politische Stellenwert ethnischer Signale deutlich. Der eigenen Ethnizität Ausdruck zu verleihen, Zusammengehörigkeitsgefühle sichtbar zu dokumentieren, wird von Kurden selbst und von ihrer Umgebung häufig bereits als politisches Ausdrucksmittel verstanden. Allein die Äußerung »Ich bin Kurde« oder »Ich bin Kurdin« wird in Europa heute gruppenintern und -extern als politisierte Aussage wahrgenommen und ist in gewisser Weise tatsächlich als Mittel ethno-politischer Willensbekundung zu begreifen. In Kapitel 5 dieser Arbeit wurde bereits thematisiert, daß diese Art der Selbstzuordnung bei Adressaten unterschiedliche Reaktionen wie Desinteresse, Belächeln, Mitleid, Ablehnung, sogar Ängste auslösen können; unbefangener Umgang ist selten. Ethnische Zugehörigkeit zu benennen empfanden und beschrieben etliche meiner Respondenten besonders in den Gesprächen, die in den späten achtziger Jahren stattfanden, als politische Handlung. Über den Weg der Existenzbekundung erhofften sie sich, unabhängig vom Ursprungsstaat oder Residenzstaat, auf das Schicksal ihrer Gruppe aufmerksam zu machen. Teilweise bestanden sie darauf, ihr Kurdischsein in offizielle Dokumente eintragen zu lassen. Bei Zîn Sagheb steht die ethnische Zugehörigkeit ihrer Angabe nach im schwedischen Reisepaß:

In unsere Pässe haben wir eintragen lassen, daß wir Kurden sind, dort steht nicht, daß wir Iraner sind, nur in welcher Stadt wir geboren sind.

Baran Fırat ließ sie in seinen Ausbildungsvertrag aufnehmen:

Ich sage immer, daß ich Kurde bin. Es steht sogar in meinem Ausbildungsvertrag. Ich sage das auch, wenn ich weiß, daß ich Schwierigkeiten bekomme.

Eine in Europa geborene Kurdin, mit der ich außerhalb des Samples sprach, erklärte mir:

Hier in Europa zu anderen Menschen zu sagen: »Hallo, hört zu, ich bin eine Kurdin!«, das mache ich nicht nur für mich, sondern für mein Volk. Dieses Volk leidet und ich bin ein Teil davon. Ich versuche hier, wo ich bin, wenigstens meine Kultur anderen Menschen nahezubringen.

Obwohl sich das Informationsniveau bezüglich der kurdischen Frage seit den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts stark verbessert hat (vgl. Kapitel 5, Fremdwahrnehmung), blieb das Benennen der eigenen Herkunft für alle Respondenten mehr oder minder stark emotional besetzt. Insgesamt ließ sich während des vergangenen Jahrzehnts deutlich beobachten, daß kurdische Ethnizität in der Diaspora zunehmend zum Ausdruck gebracht und erklärt wird. Dieser Faktor spielt bei der Verbesserung des öffentlichen Kenntnisstandes eine Rolle und veränderte den allgemeinen Sprachgebrauch. So hat sich der früher als Kampfbegriff geltende Begriff »Kurdistan« im öffentlichen europäischen Sprachgebrauch – besonders in Presse und Politik – durchgesetzt. Dies führt wiederum dazu, daß mehr und mehr auch eher zurückhaltende Betroffene sich expliziter äußern. Cem Osman beispielsweise beantwortete die Frage nach der Ethnizität seiner Partnerin beim ersten Gespräch noch mit:

Meine Frau ist auch aus der Osttürkei.

Beim zweiten Gespräch sagte er:

Meine Frau ist auch Kurdin.

Tarnbezeichnungen haben in Kurdistan Tradition. Dies gilt besonders für die Türkei, wo Bezeichnungen wie »Ostanatolien« oder »Südostanatolien«, *doğu* (türkisch: Osten) oder *gülistan* (türkisch: Rosengarten), für Kurden seit Jahrzehnten für die tabuisierte Bezeichnung »Kurdistan« stehen. Zwar spielt die Verwendung solcher Begriffe auch in Verbindung mit Aspekten kontextueller Identität, wie sie in Kapitel 4 dargestellt wurde, eine gewisse Rolle. Jedoch soll sie an dieser Stelle in ihrer Verwendung durch Diasporakurden mit einer eindeutigen ethnischen Identität betrachtet werden. Sie kodifizieren ethnische Signale in bestimmten Situationen, um Konflikte zu vermeiden oder lediglich, um nicht aufzufallen. In erster Linie betrifft dies Kurden aus der Türkei, jedoch wirkt sich das zugrundeliegende Problem und die damit einhergehende Klischeebildung auch auf Kurden aus, die aus anderen Ländern stammen. Entsprechendes Verhalten kann durch das Hinzufügen oder auch Weglassen bestimmter Attribute gekennzeichnet sein; gewöhnlich bietet es Hinweise, aber keine Festlegungen im Hinblick auf ethnische Zugehörigkeit. So beantworten viele aus der Türkei stammende Kurden, die sich in einem bestimmten Kontext nicht unmittelbar als solche zu erkennen geben möchten, die Frage nach ihrer Herkunft mit »Ich komme aus der Türkei« im Gegensatz zu »Ich bin Türke/Türkin.« Diese Formulierung darf als verdeckter Hinweis auf Zugehörigkeit zu einer ethnischen Minderheit und/oder einem politisch linksorientierten Hintergrund gewertet werden

und wird von einem diesbezüglich sensibilisierten Gegenüber gewöhnlich verstanden und aufgegriffen. Im Türkischen lautet die Formel entsprechend *türkiyeli* (aus der Türkei (stammend)) anstatt *türk* (türkisch), mit der viele Kurden, aber auch andere Minderheiten und entsprechend kritisch denkende, aus der Türkei stammende Individuen sich einander vorstellen.³⁶⁰ Angesichts der ethnischen Vielfalt der Türkei handelt es sich eigentlich um eine Form von *political correctness*, die aus der Sicht offizieller türkischer Stellen und deren Umfeld allerdings als Angriff auf die nationale Einheit der Türkei betrachtet wird (vgl. Taz 28.4.1986; Greve & Çınar 1997: 21f.).

Borck (1999: 57ff.) schildert in seiner Arbeit, wie ähnlich kodierte Signale in von Kurden geführten Gastronomiebetrieben als Bestandteil einer Marketingstrategie zum Einsatz kommen können. Dabei wird davon ausgegangen, daß bestimmte, zum Teil äußerst dezent gesetzte ethnische Signale fast ausschließlich von Kurden wahrgenommen und diese dadurch als Kunden gewonnen werden können. Für Angehörige der – im vorliegenden Fall deutschen – Mehrheitsethnie wird davon ausgegangen, daß sie diese Signale nicht wahrnehmen können. Falls andere, als potentielle Kundschaft relevante Ethnien, vor allem Türken, diese Signale erkennen, sollten sie sich nicht provoziert oder abgeschreckt fühlen. Das Ganze geschieht mit der Überlegung, daß offensive ethnische Werbung sich angesichts der stark schwankenden öffentlichen Meinung gegenüber Kurden wirtschaftlich überwiegend negativ auswirken würde.³⁶¹

Ein erheblicher Teil der türkischen Kurden in Europa kommuniziert, entgegen ideologischer Ansprüche, häufig und relativ ungezwungen in türkischer Sprache (siehe Kapitel 9). Der Umgang mit Sprache bietet trotz ihrer besonderen Greifbarkeit als Identitätskriterium und neben dem erkennbaren Gebrauch aber auch indirekte und verschlüsselte Möglichkeiten, ethnische Zugehörigkeit zum Ausdruck zu bringen, ohne dabei offensiv zu wirken. Das Türkische, Arabische oder Persische wird in solchen Fällen gegenüber anderen Sprechern dieser Sprachen jeweils bewußt vermieden oder verweigert, obwohl die Betroffenen die jeweilige Sprache

³⁶⁰ Lundberg und Svanberg (1991: 70) interpretieren die Formulierung *Türkiye'den gelmiş* (aus der Türkei gekommen), die entsprechende Organisationen in Schweden häufig benutzen, zu Recht als die gleiche Strategie. Siehe auch Viehböck 1990: 13f.).

³⁶¹ Vereinzelt werden auf diese Art auch bestimmte Produkte beworben. So wird in Deutschland ein Ceylon-Tee namens »Newroz« vertrieben, aus Frankreich wird ein Exportbier mit kurdischem Markennamen und Angabe der Zutaten in kurdischer Sprache angeboten. Beide Produkte tragen Etiketten, auf denen Protagonisten in kurdischer Tracht abgebildet sind.

selbst beherrschen. Dies wird möglich, weil die Landessprache des Residenzlandes eine Alternative darstellt, auf die bewußt ausgewichen werden kann. Folgendermaßen wurde mir einmal eine Situation geschildert, in der eine Stellenbewerberin indirekt ihr Kurdischsein zu signalisieren versuchte. Die Mitarbeiterin einer sozialen Einrichtung, die das Vorstellungsgespräch führte, schilderte folgendes:

Für die Stelle hat sich eine junge Frau vorgestellt, dem Namen nach aus der Türkei stammend. Das Bewerbungsgespräch haben wir auf Deutsch geführt. Sie stammt aus Diyarbakır. Sie wußte, daß ich selbst aus der Türkei komme und Türkisch beherrsche. Aber auch nach dem Gespräch sprach sie nur Deutsch mit mir. Sie konnte nicht wissen, daß ich Kurdin bin und auch Kurdisch spreche. Später erklärte sie mir, daß sie auch Türkisch beherrscht, daß sie es aber nie spricht, wenn es nicht unbedingt nötig ist. Das ist für sie eine Konsequenz aus der Tatsache, daß sie eben keine Türkin, sondern Kurdin ist.

Auch die folgenden Passagen eines Streitgespräches zwischen einem Türken und einem Kurden, deren Familien aus der Türkei stammen, betreffen diese Form ethnischen Ausdrucks. Nachdem der Kurde dem Türken vorgeworfen hatte, regierungskonform aufgewachsen zu sein, sagt dieser:

Und du bist genauso aufgewachsen, wie kurdische Extremisten es von dir verlangen. Das sieht man schon dadurch, daß du nicht türkisch reden willst.

Daraufhin antwortet der Kurde:

Ich kann mich besser in Deutsch ausdrücken. Warum soll ich deine Sprache sprechen? (Berliner Zeitung 28.6.1999).

Diese Haltung umreißt bereits zwei unterschiedliche, allerdings zusammenhängende Motive. Eltern sehen keinen Grund, die in ihren jeweiligen Herkunftsstaaten dominante Sprache in der Diaspora an ihre Kinder weiterzugeben, wie sie sich auch gegen den womöglich angebotenen Schulunterricht in dieser Sprache verwehren (vgl. Kapitel 9, Reaktivierung). Daran gebunden verselbständigt sich ein ethnisches Signal, da die betroffenen Kinder auch als Erwachsene nicht mehr ohne weiteres in der Lage sind, mit Angehörigen desselben Herkunftsstaates zu kommunizieren. Das folgende Beispiel schilderte mir eine Frau aus der Türkei, die in England aufwuchs:

Ich habe auf einem Fest mal ein kleines Mädchen auf türkisch angesprochen und sie verstand mich offenbar nicht. Auch ihre Mutter, sie ist vielleicht Mitte Zwanzig, hier aufgewachsen, versteht kaum Türkisch, nur Kurdisch. Die Verwandten wurden dann richtig zynisch. Wie könnte ich einfach davon ausgehen, daß jeder Mensch, der aus der Türkei stammt, Türkisch spräche.

Im Gegensatz zu subtilen ethnischen Signalen steht die deutliche ethnische Abgrenzung zum Beispiel in Form von Namensgebung. Kurdische Namen werden nur in den seltensten Fällen von Nichtkurden verwendet und heben sich von den Namen aus international bekannteren Sprachen stark ab. Von Europäern werden sie als vergleichsweise exotisch empfunden und in der Regel nicht als kurdisch erkannt.

Im Irak wurden kurdische, im Gegensatz zu islamisch/arabischen Vornamen erst seit 1958 mit dem Ende der Monarchie üblich. In der Schutzzone geborene Kinder tragen weit überwiegend kurdische Namen. Arabische Vornamen erhalten Kinder gewöhnlich in besonders religiösen Familien oder wenn sie nach einem Verwandten oder einer historischen Persönlichkeit, zu deren besonderer Ehrung, mit einem solchen Namen benannt werden. Diese Traditionen setzen sich in der Migration fort.

In Syrien und der Türkei sind Namen, die der kurdischen Sprache entstammen, bisher verboten. Türkischen Staatsangehörigen bleiben sie häufig auch außerhalb der Türkei offiziell verwehrt. Standesämter in Deutschland und anderen Anwerbeländern halten sich bei der Zulassung von Vornamen häufig immer noch an Vorgaben der türkischen Auslandsvertretungen, die sich auf bestimmte Vornamen beschränken und kurdische Namen aussparen.³⁶² Türkische Kurden umgehen diese Regelung häufig, indem sie für ihre Kinder einen offiziellen türkischen Namen eintragen lassen und einen anderen, kurdischen, benutzen. Auch spezifisch kurdische Kurzformen oder Verniedlichungen gängiger türkischer Namen bieten einen gewissen Freiraum. Wenngleich das faktische Verbot kurdischer Vornamen indirekt umgangen werden kann, bleibt es doch Ausdruck einer unwürdigen und kleingeistigen Politik und bürokratischen Realitätsferne.

Eingebürgerten und Kurden aus anderen Ländern als der Türkei ist die Möglichkeit, kurdische Vornamen zu wählen, gegeben, in den skandinavischen Ländern sind kurdische Namen generell zugelassen. Aufgrund einer langen Geschichte von Repression haben sich besonders symbolträchtige Vornamen entwickelt, mit denen Kurden sich emotional stark identifizieren und denen sie hohe Bedeutung beimessen. Viele Diasporakurden geben ihren Kindern kurdische Namen, wobei sie auf eine Reihe von Publikationen zurückgreifen können, die Sammlungen solcher Namen anbieten.³⁶³ Teilweise werden Phantasienamen geschaffen, die in

³⁶² Die Bundesländer Nordrhein-Westfalen, Hessen, Niedersachsen und Rheinland Pfalz lassen kurdische Namen zu (Saydam 1996: 8; Navend 1997: 10f.).

³⁶³ Allein in Deutschland sind mindestens drei Veröffentlichungen mit kurdischen Vornamen erschienen: Bali 1990; Kartal 1992; Akreyî 1997.

Beziehung zu politischen oder persönlichen – oft tragischen – Ereignissen stehen. Häufig entstammen sie auch der Poesie, Geographie oder Natur (vgl. O’Shea 1998: 2, 14).³⁶⁴ Insbesondere weibliche Namen sind häufig heimatbezogen, so sind zum Beispiel »Mahabad« (in Erinnerung an die kurzlebige kurdische Republik) und »Kurdistan« im Irak übliche Namen. Künstlernamen oder Decknamen, wie sie von politischen Flüchtlingen oft benutzt werden, haben meist besonders politischen Charakter und beinhalten häufig Begriffe wie »Unabhängigkeit«, »Freiheit« und »Heimatlosigkeit« oder rurale Implikationen als Inbegriff kultureller kurdischer Authentizität (vgl. Kapitel 11, Heimatbegriff).³⁶⁵

Im Rahmen der Einbürgerung haben Antragsteller in den europäischen Ländern die Möglichkeit, ihre Vor- und Familiennamen ändern zu lassen. Dies soll Neubürger motivieren, Namen anzunehmen, die der jeweiligen Landessprache entstammen. Kurden nutzen diese Möglichkeit, wenn überhaupt, eher dazu, kurdische Namen anzunehmen. In Einzelfällen werden – wie von anderen Migranten auch – Namen angestrebt, die beiden Sprachen entstammen könnten. Vornamen werden gewählt, wie oben dargestellt, bei Familiennamen wird häufig auf regionale, tribale oder andere verwandtschaftliche Bezeichnungen zurückgegriffen. Häufig ist die Entscheidung geprägt von dem Wunsch, sich in der europäischen Umgebung türkischer, arabischer oder persischer und gleichzeitig durch den Islam geprägter Namen zu entledigen. Wie auch im Falle anderer Migrantengruppen tragen einzelne Familien der Diaspora insofern Rechnung, als daß sie sich bemühen, Namen zu wählen, die in ihrer Muttersprache und der jeweiligen Sprache ihres Residenzlandes existieren oder zumindest ähnlich klingen.

Spezifische Kleidung stellt, ähnlich wie besondere Küche oder Namensgebung, vordergründig betrachtet einen Bereich dar, der in die Privatsphäre einzuordnen ist. Jedoch ist in der kurdischen Diaspora auch hier eine Entwicklung zur öffentlichen Botschaft hin festzustellen. Kurdische Kleidung oder kurdische Trachten haben im Alltag der Diaspora kaum Bedeutung. Sie werden in erster Linie von Frauen und nahezu ausschließlich auf Feierlichkeiten, kulturellen Veranstaltungen oder politischen Demonstrationen getragen. Ein Austausch zwischen den verschiedenen

³⁶⁴ Tölölyan schreibt, daß auch unter Armeniern in der Diaspora der Brauch wiederaufgelebt sei, Kinder nach verlorenen Gegenden oder geographischen Marksteinen zu nennen (1993: 205).

³⁶⁵ Die Pseudonyme, die ich für meine Respondenten gewählt habe, sind im Anhang C ins Deutsche übersetzt, um einige Beispiele zu geben.

Herkunftsregionen ist sowohl im stilistischen Bereich als auch in der Bedeutung der Kleidung zu beobachten. Bei Migrantinnen aus dem Irak und dem Iran, wo spezifisch kurdische Kleidung im Alltag noch häufig getragen wird (vgl. Kapitel 2, Kulturelle Ausdrucksformen), erscheint sie in der Diaspora überwiegend als teures Statussymbol auf privaten Feiern und Konzerten.³⁶⁶ Mohseni-Sadjadi stellte in ihrer Untersuchung der einzigen geschlossenen Gruppe irakischer Kurden mit ländlichem Hintergrund fest, daß diese unmittelbar nach der Ankunft in Frankreich ihre traditionelle Kleidung im Alltag aufgaben (1999: 312). Kurdische Kleidung erregt in europäischer Umgebung deutliches Aufsehen. Den Migrantinnen aus der Türkei und Syrien, wo regionale Trachten weitgehend verschwunden sind, fehlen stilistische Vorgaben; gleichzeitig ist aufgrund der staatlichen Verbote für die Betroffenen politische Brisanz entstanden. Auf Demonstrationen und Protestmärschen kommen aus diesen Gründen folkloristische, gleichförmige Kostümtrachten als eine Art Nationalsymbolik zum Einsatz. Dabei dominiert die Farbkombination rot-gelb-grün. Sie spielt unter den Kurden aus der Türkei aufgrund ihres dortigen Verbotes eine erhebliche Rolle als Zugehörigkeits- und Widerstandssymbol. Im Nordirak sind die kurdischen Farben inzwischen zugunsten der Farben der über Jahre zerstrittenen Parteien (gelb für die KDP, grün für die PUK) in den Hintergrund getreten und haben dadurch für irakische Kurden in der Diaspora auch nicht dieselbe Bedeutung, wie für Kurden aus der Türkei. Besonders unter Jugendlichen ist häufig moderne Kleidung, insbesondere T-Shirts mit Aufdrucken von kurdischen Slogans, Fahnen, Farben, Parteinamen oder Landkarten zu beobachten: Aber auch entsprechende Schmuckanhänger, Anstecker oder Aufnäher werden im Alltag getragen (vgl. Leukefeld 1996: 259; Falk 1998a: 157).³⁶⁷

Ebenfalls zu den ethnischen Äußerungen zählt das in der Diaspora alljährlich kollektiv und öffentlich begangene, als Nationalfest geltende Newroz einschließlich des Pflagens der entsprechenden Legende (siehe Kapitel 2, Symbole). Es hat eine wichtige soziale Funktion (vgl. Hasso 1991: 1ff.) und wird darüber hinaus auch als Signal an die Öffentlichkeit gestaltet. Die meisten kurdischen Organisationen in der Diaspora richten jedes Frühjahr

³⁶⁶ Zur Bedeutung von Kleidung als Integrationsindikator irakischkurdischer Flüchtlinge in Frankreich siehe Mohseni-Sadjadi 1999: 219–311.

³⁶⁷ Die Ehefrau eines meiner Respondenten besaß ein Schmuckstück in den kurdischen Farben und in Form der allgemein üblichen Landkarte Kurdistans. Sie äußerte dazu: »Ich trage das jeden Tag und überall. Ich lebe hier in einem Reihenhaus am Stadtrand, in einer sehr bürgerlichen Umgebung, aber trotzdem bin ich eine kurdische Frau. Wir haben nichts außer unserer Sprache und unserer Flagge, um beides muß man sich kümmern.«

Veranstaltungen zu Newroz aus. Im Umfeld der KSSE wurde es bereits zu Beginn der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts gefeiert, damals nahmen ein paar hundert Menschen teil.³⁶⁸ Die intraethnisch integrierte kurdische Szene nahm das Ritual 1974 in Frankfurt auf. Die Bedeutung des Festes als Widerstandsbekanntnis erhöhte sich auch in der Diaspora noch einmal deutlich, nachdem zu Beginn der neunziger Jahre in der Türkei das Militär äußerst gewaltsam gegen damals verbotene Veranstaltungen vorging. Inzwischen finden anlässlich des Newroz jedes Jahr in ganz Europa etliche kleine und große Veranstaltungen statt, deren Besucherzahl zusammengenommen an die 100000 heranreichen dürfte (vgl. Şenol 1992: 129).

Ähnlich wie über das Begehen des Newrozfestes findet Ethnizität kollektiven Ausdruck auch in ethnisch bestimmter Kunst. Kunst gilt vielen Kurden ohnehin als Synonym für Kultur. Die in Kapitel 3 dieser Arbeit dargestellte Vielfalt kurdischer Organisationen in der Diaspora macht deutlich, daß kulturelle und politische Inhalte sich häufig nicht trennen lassen. Dies führt zu einer besonderen Rolle von Künstlern. Kurdisches Bewußtsein in der Diaspora ist stark durch linkspolitische Traditionen geprägt. Diese beinhalten wiederum eine Tendenz zur politischen Kontrolle Kulturschaffender, deren Wirken als Bestandteil einer homogenen Hochkultur im Sinne Gellners (1995: 33) betrachtet wird. Nationalbewegungen streben danach, eine solche Hochkultur zu schaffen; sie soll letztendlich die gesamte Gesellschaft durchdringen und mitdefinieren und muß durch ein Gemeinwesen aufrechterhalten werden.

In der Diaspora, wie auch andernorts, gelingt es nur wenigen kurdischen Künstlern, ihre Kunst zu deethnisieren, nur wenige – zumindest sich kurdisch bekennende – Musiker professionalisieren sich in nicht-kurdischer, etwa westlicher klassischer oder populärer Musik. Kurdische Musik wiederum wird fast nur von Kurden gehört. Dadurch haben solche Künstler außerhalb kurdischer Zusammenhänge kaum einen Namen. Eine der ganz wenigen Ausnahmen ist die in Schweden aufgewachsene, junge Sängerin Dilba, mit bürgerlichem Namen Dilbahar Demirbag. Seit ihrem 1996 erschienenen Debutalbum mit einer Stilrichtung zwischen Soul und Folk erhielt sie in Schweden mehrere hochrangige Preise und genießt dort seitdem, samt ihrer kurdischen Herkunft, Prominentenstatus.

³⁶⁸ 1961 unter anderem in London, Besançon, Hannover, Prag (Kurdish Facts and West-Asian Affairs 5/1961: 6, 23).

Kurdische Schriftsteller befassen sich gewöhnlich mit kurdischen Themen und werden praktisch nur von Kurden gelesen. Dies betrifft die Diasporaliteratur in besonderem Maße; sie bezieht sich nahezu ausschließlich auf die Heimatregion (vgl. Hama Tschawisch 1996: 126). Die Publikationspalette kurdischer Diasporaverlage richtet sich an die eigene Ethnie und bietet, mit wenigen Ausnahmen, nur Literatur kurdischer Autoren an. Moderne kurdische Malerei, Bildhauerei, Theater und Film spielen sich überhaupt vorwiegend in der Diaspora ab und bleiben, bis auf wenige Ausnahmen, ebenfalls eher ethnisches Ausdrucksmittel, als daß sie sich unter bestimmte Kunstrichtungen subsumieren ließen (vgl. Rahim 1993; Jaffar 1993). Viele Künstler und Künstlerinnen fühlen sich als Persönlichkeiten des öffentlichen kurdischen Lebens verpflichtet. So erklärte ein in Italien lebender Maler aus Irakisch-Kurdistan:

Von unserer Landsleuten erfahren wir eine gewisse Erwartungshaltung, häufig sehen wir uns ihren Fragen ausgesetzt: »Was hat dieses Gemälde mit dem kurdischen Volk zu tun?« Sie akzeptieren, was wir machen, aber am liebsten sehen sie kurdische Themen. Wären wir Deutsche, Briten oder Italiener wäre diese Erwartung vielleicht nicht da. Sie möchten, daß wir unser Volk darstellen, die Probleme dieses Volkes dokumentieren.

Ein aus Türkisch-Kurdistan stammender Maler, der in Deutschland lebt, beschrieb seine Schwierigkeiten:

Ich male nicht nur für Kurdistan, man kann sich nicht völlig von den hier bestehenden Problemen isolieren. Ein Freund von mir malte Bilder, die mit Kurdistan nichts zu tun haben und wurde in der Türkei trotzdem verhaftet. Hier wurde er kritisiert, weil seine Bilder nicht genug mit Kurdistan zu tun haben.

Musikerinnen und Musiker haben ähnliche Probleme. Da kurdische Musik und inzwischen auch entsprechende Videoclips aus der Diaspora in nahezu der gesamten Herkunftsregion fast grundsätzlich als politisch oppositionell gewertet werden, andererseits aber besonders verbreitet sind, haben Interpreten, mit Ausnahme der Schutzzone im Irak, kaum Möglichkeiten, ihre Herkunftsgebiete gefahrlos aufzusuchen. Auf der einen Seite betrachten viele von ihnen ihre Arbeit als ethno-politischen Auftrag und kommen – wie das folgende, der Literatur entnommene Beispiel zeigt – ihrem Publikum mit dieser Haltung auch entgegen.³⁶⁹

Seine Lieder, sagt Kerem, seien seine Art, gegen Imperialismus und Faschismus in der Türkei zu kämpfen. Da es viele Leute gibt, vor allem ältere Leute aus Westanatolien, die über die Situation der Kurden nichts wissen, sieht er seine Aufgabe darin, mit seinen Liedern darüber zu informieren. Außerdem gibt es darüber hinaus

³⁶⁹ Zu den gesellschaftlichen Funktionen kurdischer Volksmusik in der Diaspora siehe Kizildemir 1995: 137ff.

noch viele Kurden, die wie er als Türken erzogen sind, und die möchte er mit seinen Liedern erreichen. Schließlich leben hier auch, wie er erfahren hat, etliche ältere Kurden, die überhaupt kein Türkisch sprechen und sich freuen, wenn sie kurdische Lieder hören können (Bremberger 1985: 203).

Auf der anderen Seite fühlen sie sich von verschiedenen kurdischen politischen Gruppierungen häufig unfreiwillig vereinnahmt. Der seit 1976 in Europa lebende bekannteste kurdische Sänger Şivan Perwer sah sich 1992, nachdem er während eines Konzertes tätlichen Angriffen einer Reihe von Kurden ausgesetzt war, zu einer öffentlichen Erklärung veranlaßt. Sie endete mit folgender Passage:

Zu keiner Zeit war ich Mitglied oder Führungsmitglied irgendeiner politischen Organisation oder ihrer Sympathisanten. Ich habe mich niemals von irgendeiner Organisation meines Volkes vereinnahmen lassen, für die ich gegen eine andere angetreten wäre. Und ich erkläre auch heute: Ich bin nicht der Künstler irgendeiner Gruppe, Gruppierung oder Institution, ich bin ein Künstler des kurdischen Volkes. Und keine Macht der Welt wird mich davon abbringen (Perwer 1992: 23).

Musikalische Auftritte oder die Ausstrahlung von Aufnahmen in einem der drei konkurrierenden Fernsehsender Medya, KTV und Kurd-Sat gelten unter den Kurden unweigerlich als politische Loyalitätsbekundung des jeweiligen Künstlers oder der Künstlerin gegenüber der PKK, der KDP oder der PUK. Viele fühlen sich in ärgerlicher Weise politisch kontrolliert. Erwartungen bezüglich ihrer Haltung zu verschiedenen Regimes, zu anderen Minderheiten und zu einzelnen kurdischen Politfraktionen werden in teilweise aggressiver Weise an sie herangetragen. So schilderte eine kurdische Sängerin aus der Türkei folgenden Vorfall:

Einmal kam eine Frau zu mir auf die Bühne und sagte mir, meine Musik sei modernistisch und türkisiert und sie als Armenierin, deren Volk von den Türken abgeschlachtet worden sei, könne das nur auf das Schärfste ablehnen. Wenn ich sowas höre, dann werde ich sauer. Ich liebe zum Beispiel türkische Sanat-Musik³⁷⁰, die spiele ich, wenn ich Lust habe, egal was die Leute sagen.

Ein Sänger aus dem Irak erlebte eine ähnliche Situation:

Ich habe mal ein Lied gesungen, in dem der Begriff *peşmerge*³⁷¹ vorkam. Es ist ein älteres Lied und es geht darin um die kurdische Bewegung im Irak vor 1975. Ein Zuschauer, der zur PKK gehörte, fing doch tatsächlich auf der Bühne einen richtigen Streit mit mir an. Ich solle gefälligst über die *guerilla*³⁷² singen. Wahrscheinlich hat er gar nichts verstanden; nur diese beiden Worte für Widerstandskämpfer. Wer

³⁷⁰ Klassische türkische Kunstmusik.

³⁷¹ Soranî, wörtlich: dem Tod entgegen; in Iranisch- und Irakisch-Kurdistan üblicher Begriff für – auch ehemalige – bewaffnete Widerstandskämpfer.

³⁷² Spanisch, wörtlich: kleiner Krieg; international – im hiesigen Zusammenhang bei der PKK – üblicher Begriff für aktive, bewaffnete Widerstandskämpfer.

peşmerge sagt, ist für ihn ein KDP-Mitglied, und wer *guerilla* sagt, ist ein PKK-Mitglied. Das ist doch lächerlich.

Ein Sänger aus Syrien erklärte mir:

Wenn ich für Araber spiele, zum Beispiel Palästinenser oder so, die sind genauso unterdrückt wie wir, dann benutze ich einen anderen Namen, weil ich keine Lust habe, zu diskutieren. Ich spiele da, wo ich Lust habe und natürlich, wo ich Geld verdiene. Von irgendwas muß ich schließlich leben. Ein kurdischer Arzt arbeitet ja auch nicht immer umsonst, auch wenn es noch soviel für ihn zu tun gäbe, um unseren Leuten zu helfen. Ich mag das nicht, wenn ich für eine Vereinigung spiele oder auf einer Hochzeit, wo vielleicht Leute von einer bestimmten Vereinigung hingehen und dann reden die Leute gleich: »Aha, jetzt ist er bei der und der Partei.« Wir sind doch Musiker, keine Politiker. Ich bin Kurde, ich bin für alle Kurden da, das ist mir das wichtigste.

Künstlerische Äußerungen von Kurden hatten bisher keinen Raum, von ihrer Ethnizität Abstand zu gewinnen. Namen von Weltrang, ein interethnisches, internationales Publikum haben lediglich Künstler, von denen oft nicht deutlich ist, ob und wie sie sich ethnisch verstehen. Vielzitierte Paradebeispiele sind der 1984 verstorbene Filmemacher Yılmaz Güney und der zeitgenössische Schriftsteller Yaşar Kemal, die beide in Adana in der Türkei aufgewachsen sind (vgl. Falk 1998a: 139). Fakt ist, daß beide in der Weltöffentlichkeit als Türken gelten und von Kurden als Kurden betrachtet werden. Beide haben sich öffentlich mehrfach als Kinder kurdischer Eltern bezeichnet, konsequent als Kurden jedoch nur in privatem oder anderweitig geschütztem Rahmen.³⁷³ Was dieser Umstand über ihre jeweilige persönliche Zuordnung aussagt, kann an dieser Stelle nur offen gelassen werden. Beide behandeln in ihren Werken überwiegend kurdische Milieus, häufig ohne sie so zu benennen, beide haben sich mehr oder minder aktiv in der kurdischen Frage engagiert und für eine friedliche Lösung, vor allem des Konfliktes in der Türkei, plädiert. Im Rahmen dieser Arbeit umfangreich behandelte Faktoren, wie Kontextabhängigkeit und im Zusammenhang damit lebensbedrohliche Zwänge und Tarnung, aber auch globales Denken, spielen bei ihrem Umgang mit der eigenen Ethnizität mit Sicherheit eine Rolle. Die ethnische Vereinnahmung beider Persönlichkeiten und die ihnen überwiegend entgegengebrachte Verehrung von kurdischer Seite ist sowohl inhaltlich als auch ideologisch nachvollziehbar. Es gibt jedoch auch etliche Fälle, in denen das Selbstverständnis von Künstlern und Künstlerinnen nicht respektiert

³⁷³ Yaşar Kemal verfügt über aktive Kenntnisse des Kurdischen, im Falle von Yılmaz Güney erhielt ich zu diesem Punkt keine zuverlässigen Informationen, jedoch sollen seine Eltern Kurdisch und Zazaki mit ihm gesprochen haben.

wird. Dies betrifft eine ganze Reihe von Personen unterschiedlichen Bekanntheitsgrades, die sich – aus welchen Gründen auch immer – nicht als kurdisch verstehen.³⁷⁴ Von Teilen der kurdischen Bewegung werden sie meist aufgrund ihres Geburtsortes und/oder ihrer zentralen künstlerischen Themen dennoch als Kurden vereinnahmt und dabei teilweise gleichzeitig angefeindet.

In kurdisch besiedelten Regionen der Türkei gelten Parabolantennen als politisches Bekenntnis und kommen aus staatlicher Sicht dem Hissen der kurdischen Nationalflagge gleich. Der Sender Med-TV beziehungsweise sein Nachfolgesender, auf dessen Einfluß Parabolantennen in diesen Regionen hinweisen, unterläuft die Staatsmacht tatsächlich, da er deren Ideologie auf mehreren Ebenen zuwiderläuft (vgl. Hassanpour 1998: 64). In entsprechend drastischer Form wird staatlicherseits gegen technisches Empfangsgerät vorgegangen. In der Diaspora entfällt die Parabolantenne als indirektes Widerstandssymbol. Um heimatliche Programme empfangen zu können, dürfte die Mehrzahl aller Migranten unabhängig von ihrer Herkunft über solche Anlagen verfügen. Das Betreiben und Konsumieren kurdischer Medien ist dennoch als ethnisches Ausdrucksmittel zu verstehen.

Allen im Rahmen der Stichprobe Befragten war Med-TV ein Begriff³⁷⁵, alle hatten das Programm des Senders schon einmal verfolgt. Etwa die Hälfte verfügte über eine Parabolantenne, zum Teil war sie gezielt zu seinem Empfang angeschafft worden. In einzelnen Fällen wurde Med-TV nahezu ausschließlich konsumiert. Die andere Hälfte der Respondenten verfolgte die Sendungen von Med-TV häufig bis gelegentlich in anderen Haushalten. Eine Respondentin gab an, die über die Gemeinschaftsantenne des Vermieters angebotene Auswahl an – vorwiegend türkischen – Programmen erweitert sehen zu wollen.

Sieben der Respondenten äußerten sich sehr positiv zu Med-TV, fünf äußerten keine inhaltliche Meinung, weil sie das Programm nur gelegentlich verfolgten oder sprachliche Verständnisschwierigkeiten hatten. Zwölf Respondenten äußerten Kritik. Diese Kritik bezog sich zum Teil auf fehlende Professionalität, weit überwiegend aber auf die Bindung des Senders an die PKK, als deren Sprachrohr auch alle anderen Respondenten

³⁷⁴ Eine Nennung von Namen erfolgt an dieser Stelle bewußt nicht, da nicht beabsichtigt ist, diesem Prozeß hier Vorschub zu leisten.

³⁷⁵ Die Sender KTV, Kurd-Sat und Mezopotamya (siehe Kapitel 3, Organisationen) begannen erst auszustrahlen, nachdem die zweite Interviewreihe abgeschlossen war, auch die Stilllegung von MED-TV erfolgte erst zu einem späteren Zeitpunkt.

ihn betrachteten. Trotzdem gaben nahezu alle Befragten von sich aus an, daß die Existenz eines kurdischen Fernsehsenders an sich positiv zu werten sei. Baran Fırat:

Daß es so ein Programm überhaupt gibt ist einfach toll.

Niştıman Ucar:

Es ist ein Novum an sich, insgesamt eine wichtige Sache, die wirklich ausgebaut werden sollte.

Azad Kemal:

Ich finde es erstmal gut, daß es ein kurdisches Fernsehen gibt, das über Satellit gesendet wird, so daß die Menschen in der Heimat es auch sehen können.

Insgesamt ist deutlich geworden, daß im Sample ethnischen Medien eine hohe Bedeutung beigemessen wurde. Diese besteht jedoch weniger in der Außenwirkung, als vielmehr in der Schaffung und Förderung von gruppeninternem Zusammenhalt. Teilhabe an derartigen Prozessen in Form von entsprechendem Medienkonsum wird somit, ebenso wie die vorgenannten Beispiele, als ethnische Äußerung verstanden.

Individuell und kollektiv eingesetzte, zum Teil kodierte ethnische Signale, wie sie hier beispielhaft dargestellt wurden, sind unter kurdischen Migranten ein wichtiger Aspekt von Politikverständnis. Zur konkreten Äußerung politischer Vorstellungen dienen darüberhinaus auch klassische politische Institutionen, um die es im folgenden geht.

Forderungen

Mönch stellte in einem Aufsatz (1994: 168f.) die Berechnung an, daß es der Beteiligung fünfzehn Millionen Deutscher an einer Kundgebung bedürfe, um dem kurdischen Mobilisierungsgrad in Deutschland zu entsprechen.³⁷⁶ Die offenbar zugrundegelegten Zahlen einer als kurdisch verstandenen Gesamtbevölkerung von 600000 und der in politisch mobilen Spitzenzeiten von Veranstaltern angegebenen Anzahl von bis zu 120000 Teilnehmenden an kurdischen Kundgebungen sind mit den Vorbehalten belegt, die für alle Zahlenangaben gelten müssen (vgl. Kapitel 3, Zusammensetzung). Man könnte allerdings spekulieren, daß möglicherweise die ideologisch gefärbte Übertreibung *beider* Zahlen im Endeffekt den prozentualen Anteil nicht berührt und somit das errechnete Fünftel nicht unrealistisch ist. In jedem Fall hat die kurdische Beteiligung an ethni-

³⁷⁶ In Deutschland lebten 1997 rund fünfundsiebzig Millionen Menschen mit deutschem Paß.

schen Veranstaltungen zu bestimmten Zeiten einen ganz erstaunlichen Umfang.³⁷⁷

Um die Motive der einzelnen Strömungen der kurdischen Bewegung zu erfassen, ist die Klärung zweier Unterkategorien des Begriffs »Separatismus« erforderlich: Sezession ist nach Horowitz (1992: 119) der Versuch einer ethnischen Gruppe, die eine Heimatregion für sich in Anspruch nimmt, sich mit diesem Territorium von einem Staat zu lösen, zu dem sie gehört. Dazu zählen nach Horowitz auch regionale Autonomiebewegungen oder föderative Bestrebungen. Irredentismus ist die Bewegung von Angehörigen einer ethnischen Gruppe innerhalb eines Staates, Angehörige derselben Gruppe und deren Territorien in einen bestehenden oder angestrebten eigenen Staat »heimzuholen«. Sezessionismus hat demnach nur mit »Wegnehmen«, Irredentismus mit »Wegnehmen« und »Hinzufügen« zu tun. Innerhalb der kurdischen Bewegung ist in den letzten Jahren insgesamt nominal eine Tendenz weg vom Irredentismus hin zum Sezessionismus in seinen mildesten Ausprägungen zu beobachten. Ursprünglich planten die meisten Organisationen stufenweise Schrittfolgen, die zunächst Autonomie innerhalb eines der betroffenen Staaten und im Endeffekt einen kurdischen Staat über das gesamte Siedlungsgebiet beinhalten sollten. Die PKK bildet hier insofern eine Ausnahme, als daß sie eine solche Lösung von Anfang an geradlinig zum Ziel erklärte.³⁷⁸ Während Parteien jahrelang offen oder unter der Hand vor allem das Fernziel eines eigenen Staates artikulierten, stehen inzwischen regionale Autonomieforderungen oder föderative Bestrebungen innerhalb der einzelnen Staaten programmatisch im Vordergrund. Nach außen vertreten solche Lösungen inzwischen alle wichtigen politischen Kräfte der Kurden. Inwieweit diese Veränderung Forderungen der Bevölkerung (noch) widerspiegelt, ist nicht nachweisbar, jedoch herrscht in weiten Teilen – auch der Diasporabevölkerung – der Wunsch nach einem eigenen Staat weiterhin erkennbar vor. Darauf deuten unter anderem auch die, weiter unten noch im einzelnen dargestellten, Ergebnisse der hier untersuchten Stichprobe hin. Einen weiteren Hinweis darauf ergibt das Ergebnis einer Befragung der Kurdischen Bibliothek in New York. Diese versandte 1991 offenbar nach Errichtung der Schutzzone im Nordirak – also während ei-

³⁷⁷ In Frankreich erreichen Veranstaltungen eine Anzahl an Teilnehmenden von bis zu fünfzigtausend. Vergleichszahlen mit anderen Migrantengruppen existieren für kein europäisches Land, jedoch dürften sie weit niedriger liegen.

³⁷⁸ Nach Wießner (1997: 305) wird die Forderung nach einem kurdischen Nationalstaat seit 1993 von der PKK offiziell nicht mehr vertreten, seit Februar 1999 verwendet sie auch den Begriff »Kurdistan« offiziell nicht mehr.

ner politisch besonders optimistischen Phase – einen Fragebogen mit zwanzig Fragen zu politischen Zielen an dreihundertfünfzig Kurden in den USA, Europa und anderen Diasoprasegmenten. Ausgewertet werden konnten zweihundertneunddreißig Rückläufe, davon einhundertfünf- undfünfzig aus der Diaspora und vierundachtzig aus Kurdistan, die Verteilung unter Anhängern unterschiedlicher politischer Parteien erschien einigermaßen gewährleistet. Allerdings stammten rund sechzig Prozent der Teilnehmenden aus dem Irak, aus der Türkei stammten 26,4 aus Syrien 3,8 und aus dem Iran nur 2,5 Prozent. Die Ergebnisse können aufgrund dieser verzerrten Zusammensetzung und verschiedener methodischer Schwächen nicht als wissenschaftlich repräsentativ betrachtet werden, jedoch sind sie meiner Einschätzung nach richtungsweisend:

Neunzig Prozent der Befragten gaben an, die Gewährung kultureller und bürgerlicher Rechte für die Kurden in ihrem jeweiligen Herkunftsstaat würde ihnen nicht ausreichen (Saeedpour 1992: 8).

Neunundachtzig Prozent erklärten, auch im Falle der Autonomiegewährung für die Kurden innerhalb der Grenzen ihres jeweiligen Herkunftsstaates wären sie nicht zufrieden gestellt (Saeedpour 1992: 10).

Die Frage, ob sie bereit wären, im Austausch für Autonomie im eigenen Herkunftsstaat irgendeinen Teil Kurdistans aufzugeben, beantworteten vierundsiebzig Prozent negativ (Saeedpour 1992: 13).

Achtundachtzig Prozent waren der Meinung, die Kurden wollten einen unabhängigen Staat im Mittleren Osten (Saeedpour 1992: 15).

Sechsendneunzig Prozent gaben an, selbst einen solchen Staat zu wollen, dreiundneunzig Prozent waren bereit, dafür zu kämpfen (Saeedpour 1992: 16f.).

Während die programmatische Aufgabe des Strebens nach Unabhängigkeit der Grundstimmung in der kurdischen Bevölkerung nicht unbedingt entspricht, dürften die in den Parteiprogrammen zentralen Begriffe »Selbstbestimmungsrecht« und »Demokratie« hingegen für die politischen Forderungen der meisten Kurden Gültigkeit besitzen. Mit der jeweiligen Mehrheitsethnie und anderen Minderheiten wird in diesem Zusammenhang »Brüderlichkeit« und »Gleichberechtigung« angestrebt.

Nicht alle ethnisch bewußten oder politisierten Kurden der Diaspora gehören einer Partei oder Organisation an oder sympathisieren notgedrungen mit einer von ihnen. Selbst wenn dies der Fall ist, sind ihre politischen Vorstellungen nicht unbedingt deckungsgleich mit den jeweiligen Parteiprogrammen. Konkrete Aussagen über den Zusammenhang zwischen dem Grad der Politisierung kurdischer Zuwanderer und ihrer jeweiligen Migrationsgeschichte können nur sehr eingeschränkt getroffen werden, solange eine systematische Untersuchung zu dieser Frage aussteht. In

Kapitel 3 wurde dargelegt, daß eine Typologie kurdischer Migranten ohnehin problematisch ist. Verwendete Bezeichnungen wie »Arbeitsmigranten«, »Flüchtlinge«, »Studierende« oder »Angehörige der nachfolgenden Generationen« sagen auch nichts aus über die politischen Vorstellungen der so kategorisierten Individuen oder etwa deren Grad an Radikalität. Selbst das Kriterium »politisch verfolgt«, wie es in der von zahlreichen Widersprüchen geprägten Asylpolitik der europäischen Länder angewandt wird, läßt Rückschlüsse auf die politische Betätigung von Flüchtlingen nicht zu. Fest steht lediglich, daß die Herkunft aus einem bestimmten Staat Einfluß auf die Affinität zu den einzelnen Parteien hat. Darüber hinaus ist bei Neuzugewanderten mit einem parteipolitischen Hintergrund oft eine besonders starke Bindung an politische Parteien und deren Umfeld zu beobachten, weil diese oftmals eine Fortführung sozialer Netzwerke darstellt und parteiunabhängige, ethnisch orientierte Organisationen in Kurdistan kaum Tradition haben. Diese Aussage kann jedoch hinfällig werden, wenn Migranten etablierte Netzwerke auf verwandtschaftlicher oder regionaler Ebene vorfinden, die die vorgenannten ersetzen. So spielten für die damals vergleichsweise wenigen irakischen Kurden bis zum Beginn der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts kurdische Organisationen, besonders die Auslandsorganisationen der beiden irakischkurdischen Parteien, eine wichtige Rolle, seit der zahlenmäßig umfangreicheren Zuwanderung wächst die Bedeutung verwandtschaftlicher Kontakte. Türkischkurdische Flüchtlinge stammen häufig aus weiter östlich gelegenen Provinzen als das Gros der Arbeitsmigranten und finden dadurch nicht unbedingt verwandtschaftliche Anschlußmöglichkeiten vor. Ihnen bietet das Netzwerk gerade der basisnahen PKK sofort soziale Anbindung, zumal es auch in die zugewiesenen, oftmals geographisch isoliert gelegenen Flüchtlingsunterkünfte hineinreicht.

Die Nutzung bestimmter kurdischer Medien spiegelt keinesfalls notgedrungen eine bestimmte politische Haltung wider. Es wäre beispielsweise falsch rückzuschließen, jeder Zuschauer von Med-TV oder Medya sei ein Anhänger der PKK, jeder Zuschauer von KTV oder Kurd-Sat sei Mitglied der KDP beziehungsweise der PUK. Die Angebotspalette im audiovisuellen Medienbereich ist nach wie vor nicht umfangreich genug, um eine ausgedehnte Auswahl zu ermöglichen.

Die Programmatik kurdischer Parteien wirkt teilweise unsystematisch und veränderlich, aus existentieller Notwendigkeit haben Politiker zudem eine besonders ausgeprägte Tradition des Taktierens entwickelt. Beide Faktoren erschweren es, inhaltliche Kriterien zu finden, die genauere politische Vorstellungen jeweils sympathisierender Individuen automatisch

erkennen lassen könnten. Deutlich wird dies, wenn man die Aussagen zweier ehemaliger politischer Repräsentanten unter den Respondenten betrachtet. Beide betonten die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis, zwischen Vorstellung und Wirklichkeit – besonders im Amt. So äußerte sich Zîrek Mahinpour folgendermaßen:

Seit ich ausgestiegen bin, ist es leichter für andere Kurden, Kontakt mit mir aufzunehmen und Dinge zu diskutieren. Ich habe immer noch vollen Respekt für die Organisation, ich habe weiter Kontakt zu den Leuten, aber ich bin jetzt ungebunden. Ich bin freier und das macht mir vieles leichter. Wenn ich etwas sage, einen Vortrag halte, ein Interview gebe oder etwas schreibe, bringe ich meine persönliche Meinung zum Ausdruck. Ich muß niemanden mehr repräsentieren. Wenn du in einer Organisation bist, dann mußt du Regeln respektieren.

Auch Rîbar Sezgin hat seiner Organisation nicht unbedingt den Rücken gekehrt. Jedoch wie Zîrek genießt er es, programmatischen Zwängen entkommen zu sein:

Bei mir hat sich einiges verändert, seit ich in der Organisation nicht mehr aktiv bin, eine Menge. Du guckst natürlich aus einem anderen Fenster, entwickelst eine andere Perspektive als Individuum. Als politischer Funktionsträger hast du eine andere Identität, das mußt du auch, sonst kannst du ja kein Träger sein. Wenn das nicht mehr der Fall ist, läßt vieles nach. Im Grunde genommen ist dir dann vieles, was kurdisch ist, auch gleichgültiger. Du kannst sogar darauf schimpfen, kritischer sein. Als Mandatsträger kannst du dir das nicht erlauben, auch wenn du privat manchmal so denkst.

In der untersuchten Stichprobe sind Individuen vertreten, die unterschiedlichen politischen Parteien mehr oder minder nahestanden.³⁷⁹ Darüber hinaus engagierten sich etliche von ihnen in kleinen, lokalen kurdischen oder internationalen Organisationen und europäischen Parteien. Die Verteilung ihrer Sympathien kann für eine numerische, für die Diaspora in Europa repräsentative Auswertung nicht herangezogen werden. Ihre Aussagen sind inhaltlich jedoch häufig als typisch zu bewerten und werden daher bei der Schilderung von Teilen der parteipolitischen Landschaft mit einbezogen. Im Rahmen der Darstellung kurdischer Organisationen wurde in Kapitel 3 bereits darauf hingewiesen, daß die KSSE in der frühen Diaspora die Funktion einer politischen Keimzelle hatte, während Komkar ein breites ethno-politisches Bewußtsein schuf und die PKK heute – trotz ihrer gegenwärtigen Krise – die Organisation mit dem stärksten Einfluß unter den in der Diaspora lebenden Kurden ist. Mitbestimmt durch die Zusammensetzung der zugewanderten Kurden, veränderte Be-

³⁷⁹ Hadep, KDP-Irak, KDP-Syrien, Komala, PKK, PSK/Komkar, PUK, und Rizgari.

dingungen in Kurdistan und in der Diaspora, sind die vier in der Diaspora heute den Ton angehenden Organisationen die PKK und die PSK, die in erster Linie auf die Verhältnisse in der Türkei abzielen, sowie die KDP und die PUK, die sich hauptsächlich mit der Situation im Irak auseinandersetzen.³⁸⁰ Weitere Parteien, die in Europa in Erscheinung treten, sind die islamistische PIK, die KDP-Syrien und die KDP-Iran sowie die Komala, die ebenfalls im Iran agiert.³⁸¹ Aufgrund der vergleichsweise niedrigen Anzahl von Kurden aus Syrien und dem Iran in Europa ist ihr Einfluß in der Diaspora jedoch sehr begrenzt.

Die PKK hat ihre Wurzeln, wie zahlreiche andere linke Organisationen, in den marxistisch-leninistisch ausgerichteten Gruppierungen der siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts. Die offizielle Gründung erfolgte 1978, zwei Jahre vor dem letzten Militärputsch in der Türkei (siehe Kapitel 2, Türkei).³⁸² Die Organisation hatte dort niemals legalen Status, ihr Vorsitzender Abdullah Öcalan lebte von 1979 bis zu seiner Verschleppung in die Türkei im Ausland. Programmatisch vertrat die PKK über Jahre ein unabhängiges Kurdistan auf türkischem Gebiet und als Fernziel einen unabhängigen Staat Kurdistan, der sich über das gesamte historische Siedlungsgebiet erstrecken sollte. Von Anfang an distanzierte sie sich von allen anderen kurdischen Organisationen, erhob Alleinvertretungsanspruch und rechtfertigte Gewalt als notwendige Methode gegen den Imperialismus (Ibrahim 1991: 94ff.; Heinrich 1994: 143f.). Von 1984 bis 1999 führte die Organisation einen Guerillakampf gegen das türkische Militär. Besonders zu Anfang bezog sie in ihr Feindbild auch nicht konform denkende, aus Sicht der PKK mit dem Feind kollaborierende, überwiegend kurdische Zivilisten mit ein. Auch die mächtigen Großgrundbesitzer, oft genug Mandatsträger in rechtsgerichteten türkischen Parteien und Organisationen, waren als Sinnbild sozial ungerechter Strukturen und Abhängigkeitsverhältnisse, besonders

³⁸⁰ PKK, *Partiya Karkerên Kurdistan*, Arbeiterpartei Kurdistans (Türkei); PSK, *Partiya Sosyalista Kurdistan*, Sozialistische Partei Kurdistans (Türkei); KDP-Irak, *Kurdistan Democratic Party*, Demokratische Partei Kurdistans (Irak); PUK, *Patriotische Union Kurdistans* (Irak). Die Hadep tritt in der Diaspora bisher als Organisation öffentlich nicht in Erscheinung. Sie ist eine heterogene Sammelbewegung, aufgrunddessen findet jeweils ein Teil ihrer Anhänger in Europa eine politische Heimat sowohl im Umfeld der PKK als auch von Komkar. Zu politischen Querverbindungen zwischen Hadep und PSK siehe Wießner 1997: 307f.

³⁸¹ KDP-Syrien, *Kurdistan Democratic Party Syria*; KDP-Iran, *Kurdistan Democratic Party Iran*; Komala, *Komalay Kurdistan*, Kurdistan-Komitee. Zu Historie und Inhalten siehe Franz 1986: 64, 71, 67.

³⁸² Für eine detaillierte Darstellung der Entstehungsgeschichte der PKK siehe Ibrahim 1991: 85ff.

anfangs, Ziel ihrer Angriffe (vgl. Ibrahim 1991: 80). Als Einflußfaktor nicht außer acht zu lassen ist der Einfluß der Entwicklung kurdischer Geschehnisse im Nordirak. Der Aufstand in der Stadt Cizre im Jahre 1990 (vgl. Schiffauer 1996: 32) fand beispielsweise in zeitlichem und räumlichem Zusammenhang mit einem riesigen Flüchtlingsaufkommen aus dem kurdischen Teil des Irak statt. In einer Entfernung von nur wenigen Kilometern kampierten in mehreren Zeltlagern in der Grenzregion Hunderttausende von irakischen Kurden, zu denen die lokale Bevölkerung engen Kontakt unterhielt. Auch der Beginn einer Selbstverwaltung im Nordirak im Jahr 1991 begünstigte den Auftrieb national-kurdischer Ideale in der Osttürkei zusätzlich (vgl. Wießner 1997: 296).

Ihren härtesten Schlag erhielt die PKK durch den Aufgriff ihres Vorsitzenden Öcalan und seine anschließende Verschleppung in die Türkei, wo er mittlerweile rechtskräftig zum Tod verurteilt wurde. Die Organisation gab im September 1999 im Zusammenhang mit dem verheerenden Erdbeben in der Westtürkei ihren Rückzug aus der Türkei und wenig später die Beendigung ihres bewaffneten Kampfes bekannt. Aufnahme fanden die Kämpfer offenbar außerhalb der nördlichen Schutzzone im Irak.

In Deutschland nennt die Presse unter Bezugnahme auf Angaben des Verfassungsschutzes fünfzig- bis achtzigtausend Sympathisanten der PKK (Die Zeit 12.11.1993; Taz 28.8.1998; Berliner Zeitung 6.4.2000), bei einem Zehntel von ihnen soll es sich um Mitglieder der Organisation handeln. Die PKK selbst gab 1994 in einem Interview »Beziehungen zu 300000 Kurden in Deutschland« an. Allein 245000 hätten im Jahr 1993 regelmäßig an die Partei gespendet, in ganz Europa über 370000 (Stein 1994: 151 f.). Aus wissenschaftlicher Sicht können angesichts der jeweils ungeklärten Erhebungsmethoden weder die Angaben des Verfassungsschutzes, noch die der Organisation selbst bewertet werden. Die PKK trat in Europa wahrnehmbar erst nach dem türkischen Militärputsch von 1980 in Erscheinung. Innerhalb kürzester Zeit war sie aufgrund ihres häufig äußerst gewalttätigen Vorgehens gegen Aussteiger und Andersdenkende – zu dem sie sich teilweise offen bekannte – auch in kurdischen Kreisen jahrelang verpönt.³⁸³ Heute haben kurdische und andere oppositionelle Gruppen aus der Türkei sich mit ihr zumindest arrangiert, ein Teil sympathisiert offen mit ihr. Soweit das öffentliche Interesse sich in Europa mit kurdischen Themen befaßt, steht die PKK im Mittelpunkt. Bereits seit

³⁸³ Beispielsweise werden ihr die Mitte der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts verübten Morde an zwei hochrangigen Kommando-Funktionären zur Last gelegt (vgl. Stein 1994: 135).

Mitte der achtziger Jahre stellt sie in der Diaspora die stärkste politische Kraft unter den Kurden dar. Während in der Gründungsphase und bis zum Beginn des Guerillakrieges Führung und Anhängerschaft überwiegend aus türkischen marginalisierten urbanen Kurden unterschiedlichen Bildungsgrades bestanden (Ibrahim 1991: 92; Schiffauer 1996: 44), ist ihre Anhängerschaft sowohl in Kurdistan als auch in Europa mittlerweile international und entstammt allen gesellschaftlichen Schichten. Nachdem sie 1993 in Deutschland und Frankreich verboten worden war, hatte sie noch deutlich an Sympathie gewonnen. Angesichts von Waffenlieferungen europäischer Länder an die Türkei und der sich zunehmend öffnenden Diskussion um den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union wird die Erklärung der Organisation zur terroristischen Vereinigung auch von politisch andersdenkenden kurdischen und nichtkurdischen Gruppen als ungerechtfertigt empfunden. Es kam zu einem hohen Solidarisierungseffekt. Die insbesondere über das staatliche türkische Fernsehen in äußerst demütigender Weise dargestellten Umstände um die Verschleppung Öcalans verstärkten die Sympathie zunächst ebenfalls. Inzwischen ist es um die PKK relativ still geworden. Wie sich der weitere Verlauf von Öcalans Schicksal und insbesondere sein politisches Vorgehen zukünftig auswirken werden, bleibt abzuwarten. Jedoch ist davon auszugehen, daß sein bisheriges Verhalten seit der Festnahme bei der Anhängerschaft nicht nur auf Sympathie stößt.³⁸⁴ Dennoch ist die PKK in der Diaspora im wesentlichen strukturiert wie vor 1993. In den von ihrem Verbot betroffenen Ländern wurden lediglich vereinsrechtlich verschiedene Änderungen im Organisationsgefüge vorgenommen und sonstige Formalien erfüllt, um Aktivitäten legal fortführen zu können.

Die Existenz und Machart der PKK erklärt sich zunächst im wesentlichen durch türkische Politik, als deren Ergebnis sie zu sehen ist.³⁸⁵ Jeder Versuch, in der Republik eine legale Vertretung ethnischer und anderer von der Staatsideologie abweichender Interessen zu etablieren, wurde staatlicherseits massiv unterbunden. In ihrer Militanz und Vehemenz ist die PKK als Symptomträger in einem extrem inflexiblen System zu betrachten, das sich über Jahrzehnte weigerte, soziale Realitäten anzuerkennen

³⁸⁴ Ich möchte hier von einer Prognose Abstand nehmen, jedoch scheint in PKK-Kreisen davon ausgegangen zu werden, daß sich in der Diaspora jüngst etwa zehn bis zwanzig Prozent der Anhängerschaft von der Organisation abgewendet haben. Anhänger anderer kurdischer Parteien äußern sich intern und zunehmend auch nach außen äußerst abschätzig über die jüngste Entwicklung innerhalb der PKK.

³⁸⁵ Schiffauer (1996: 42) führt aus, die PKK inszeniere über ihre Gewaltideologie nicht nur sich selbst, sondern auch den türkischen Staat, dessen wahres Gesicht sie sozusagen aufdecke.

und zudem überkommene innerkurdische Herrschaftssysteme in menschenverachtender Weise zu nutzen wußte. Eine bedeutende Rolle spielt dabei bis heute das hohe Maß an staatlicher Gewaltanwendung gegenüber Schutzbefohlenen. Dies betrifft militärische und paramilitärische Aktivitäten, die häufig unkontrolliert erscheinen und selbst internationalem Standard militärischer Ethik zuwiderlaufen. Hinzu kommt der im System fest verankerte Einsatz von Folter in ihrer gesamten Bandbreite. Ein solcher Umgang mit großen Bevölkerungsgruppen und über mehrere Generationen schafft kollektive Befindlichkeiten, die irgendwann unweigerlich in die Unterstützung eines kompromißlosen, ungeduldigen, von Rachebedürfnis geprägten und auch todesmutigen Ansatzes münden. Beständen in der Türkei unbehinderte demokratische Möglichkeiten, unterschiedlichen Interessen Ausdruck zu verleihen, würden diese vermutlich immer noch in erheblichem Maße genutzt. Aktivitäten werden statt dessen jedoch weiterhin kriminalisiert und in der Konsequenz häufig exiliert. Bei den betroffenen Organisationen und Medien, aber auch bei Privatpersonen, führt dies häufig zu einer Radikalisierung, die dann in der Diaspora zutage tritt. Aufgrund der Vorgeschichte von Menschenrechtsverletzungen und Ungerechtigkeiten besteht bei vielen Kurden eine ohne weiteres nachvollziehbare, teilweise unspezifische Bereitschaft, in irgendeiner Form aktiv zu werden und dadurch ein Ventil für angestaute Frustration zu finden; autoritäre Strukturen – wie die PKK sie in besonderer Ausprägung³⁸⁶ aufweist – in Frage zu stellen, sind sie nicht gewohnt. Identifikation mit der Organisation entspricht gerade bei Teilen der Landbevölkerung einer Gleichsetzung von kurdischer Ethnizität und PKK-Zugehörigkeit.³⁸⁷

Zu dem reaktiven Charakter der PKK kommen ihre inhaltlichen Ansätze. Institutionell zeigt sie Rudimente eines Staatswesens, sie arbeitet intraethnisch besonders integrativ, indem sie kulturelle unterschiedliche Hintergründe zusammenbringt. Sie spricht bewußt und strategisch Kurden unterschiedlicher Staatsangehörigkeit, Religion oder religiöser Konfession, Bildung und sozialer Schicht, unterschiedlichen Alters und Geschlechts an und stellt ihre an sich klassenkämpferisch orientierte Ideologie zugunsten dieses Ansatzes im Zweifelsfall zurück (Wießner 1997:

³⁸⁶ Siehe hierzu Cürükaya (1993), Gründungsmitglied und ehemaliger Funktionär der PKK, der nach seiner Abkehr in weitgehend überzeugender Weise die internen Verhältnisse der Organisation darstellt und vehement kritisiert.

³⁸⁷ Ein in Deutschland lebender, unbegleiteter minderjähriger Flüchtling antwortete während seiner Anhörung vor dem zuständigen Bundesamt auf die Frage, warum er die PKK unterstütze, aus tiefster Überzeugung: »Ich bin doch Kurde, das kann ich doch nicht ändern.« (Gespräch mit dem beteiligten Dolmetscher).

306). Ihr wird immer wieder bescheinigt, sich nah an der Basis zu bewegen. Sie spricht gezielt regionalspezifische, gesellschaftspolitische kurdische Themen und Bedürfnisse an, auf die andere Akteure keinen Einfluß haben. Sie arbeitet teilweise mit Instrumenten, die sonst nur Staatsapparaten vorbehalten sind. Sie rekrutiert³⁸⁸, besteuert, richtet und schlichtet, sie gibt aktiv Werte vor, die auch traditionelle Verhaltensweisen betreffen und weit in die Privatsphäre hinein reichen können (vgl. Stein 1994: 109f.; Gürbey 1998: 1362). Nicht zuletzt verfügt sie über professionelles Management, ein hohes Organisationsniveau und über finanzielle Mittel in Millionenhöhe, die investiv angelegt sind.³⁸⁹

Wenngleich stark umstritten, hat die PKK es, aufgrund der speziellen Kombination von Voraussetzungen und Inhalten sowie einer beträchtlichen Portion Eigendynamik, zum größten gesellschaftlichen Identitätsstifter und Einflußfaktor unter den Kurden in der Diaspora gebracht. Die europäische Umgebung, die die Organisation als erschreckend und teilweise sogar als bedrohlich erlebt und für die ihr Einfluß selbst auf auto-aggressive Gewaltbereitschaft nicht nachvollziehbar ist, unterscheidet tendenziell zwischen »guten Kurden« und »bösen Kurden«. Diesem Klischee zufolge sind gute Kurden all diejenigen, die sich von der PKK uneingeschränkt distanzieren, böse Kurden sind hingegen alle, die dies nicht tun und natürlich die, die mit der PKK sympathisieren oder sie womöglich unterstützen. Auch wer in irgendeiner Form Verständnis für die Organisation äußert, läuft – besonders in Deutschland und Frankreich, wo die PKK verboten ist – Gefahr, zu den »Bösen« gezählt zu werden (vgl. Liebe-Harkort 1997: 64).

Gürbey (1998: 1362) schreibt, daß Gewaltanwendung von den Kurden mehrheitlich zwar abgelehnt wird, für die Motive und Vorgehensweise der PKK aber Verständnis besteht, weil sie als die einzige Kraft zur Durchsetzung der Interessen der Kurden in der Türkei betrachtet wird. Innerhalb der im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersuchten Stichprobe war über einen Zeitraum von zehn Jahren insgesamt eine deutliche Annäherung an die PKK zu beobachten, die als repräsentativ zu betrachten ist. Sechs der Befragten, vier davon aus der Türkei stammend, faßten die neue Sympathie deutlich in Worte.

So hatte Baran Fırat beim ersten Gespräch noch geäußert:

³⁸⁸ Kurdische und nichtkurdische Betreuer/innen sogenannter unbegleiteter minderjähriger Flüchtlinge haben immer wieder von oft durchaus erfolgreichen Bemühungen dieser Art in den entsprechenden Heimen berichtet. Siehe auch Schmidt 1998: 40 und Voigt 1998: 9.

³⁸⁹ Zur Organisationsstruktur der PKK siehe Stein 1994: 84ff.

Was die PKK macht, das finde ich nicht richtig, denn die bringen auch Leute um, die sich zum Beispiel von ihnen abgewandt haben. Sie sagen, sie seien Demokraten, aber unter Demokraten macht man das eigentlich nicht.

Beim zweiten Gespräch sah es anders aus:

In der Türkei waren die Kurden kurz davor, total zu zerbrechen und die PKK hat die Kurden davor bewahrt. Natürlich hat Öcalan auch seine Fehler, aber ich denke, er ist auch vom Politischen her bewußter als die anderen. Mir ist seine Linie am sympathischsten.

Siyamend Yılmaz äußerte beim ersten Gespräch Ängste und fehlende Angebote:

Ich bin in keiner politischen Vereinigung und habe das auch nicht vor. Weißt du, bei zwei oder drei Leuten aus der Türkei ist immer einer ein Spion. Entweder man hat Familie oder man arbeitet politisch. Ich kenne auch keine Gruppe, die ich richtig gut finde.

Beim zweiten Gespräch war eine deutliche Veränderung eingetreten:

Ich bin bei keiner Partei. Politik ist nicht meine Welt. Mal auf eine Veranstaltung gehen und diskutieren, das ist etwas anderes. Helfen kann ich anders, das tue ich auch. Ich spende Geld an die PKK.

Dûrhat Sadik, ebenfalls beim zweiten Gespräch:

Ich habe meine Meinung total geändert. Ich habe inzwischen große Sympathie für die PKK.

Dîlan Topal hatte die PKK-Anhängerschaft von Migranten zum Zeitpunkt des ersten Gesprächs eher als eine Art inhaltlicher Verirrung, besonders von Jugendlichen, betrachtet. Beim zweiten Gespräch setzte sie sich engagiert und ausschließlich für die Organisation ein:

Ich kann nicht sagen »wir«, so sehr identifiziere ich mich nicht mit der PKK, sie nennen mich auch niemals *heval*³⁹⁰, aber ich fühle mich ihr sehr nahe verbunden [...] Die anderen Organisationen nehme ich nicht mehr ernst, ehrlich gesagt [...] Meine Ansprüche sind viel höher als früher.

Folgende exemplarische Veränderungen bezüglich der PKK fanden innerhalb der Stichprobe statt: Von vollkommener Tabuisierung zu thematischer Auseinandersetzung, von inhaltlicher Ablehnung zu Verständnis und Akzeptanz, von Indifferenz zu aktiver Unterstützung, von bloßem Interesse zum Geldspenden in erheblichem Umfang. Auch diejenigen, die nach wie vor anderen politischen Organisationen gegenüber loyal waren, hatten sich gegenüber der PKK geöffnet.

Darüber hinaus waren drei der Respondenten zum Zeitpunkt des zweiten Gesprächs in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem

³⁹⁰ Kurdisch: Freund, Freundin, übliche gegenseitige Anrede unter PKK-Aktivist:innen.

Umfang in von der PKK dominierten Einrichtungen aktiv geworden. Inhaltlich wurde Sympathie für die PKK immer wieder mit der Intensität ihrer Aktivitäten begründet. Dîlan Topal:

Da bewegt sich was, verstehst Du?

Dûrhat Sadik:

Wenn jemand etwas für die Kurden erreicht, dann ist es die PKK. Da gibt es einfach am meisten Hoffnungen, sie tun auch am meisten.

Der Ehemann von Havîn Mansour erklärte seine Sicht zur PKK folgendermaßen:

Die damaligen Gastarbeiter, die hat die PKK wirklich irgendwie unterrichtet. Vorher haben sie gesagt: »Wir haben nichts zu sagen, solange man uns bloß in Ruhe läßt.« Dann kam die PKK und sagte: »Genug geschlafen, aufwachen.«

Siyamend Yılmaz vertrat in Bildern die Sichtweise vieler Arbeiterfamilien:

Die PKK ist ja eine Partei, die gesagt hat: »Es reicht jetzt.« Viele kurdische Parteien haben es vorher mit Demokratie versucht [...] Die UNO, der Sicherheitsrat, die angeblich auf die Welt aufpassen. Wenn ich das höre, kriege ich Kopfschmerzen, sowas gibt's doch gar nicht. Es ist ein Märchen, wenn sie sagen, sie geben uns Sicherheit. Ein kleines Beispiel: Du sitzt irgendwo in einem Laden drin, du sitzt auf deinem Stuhl und du willst kurz zum WC, du kommst zurück, einer sitzt auf deinem Stuhl. Er sagt dir, das sei sein Stuhl, aber vorher war das dein Stuhl und er gehört immer noch dir, du hast nämlich dein Glas da. Du sagst: »Kannst du bitte aufstehen, ich möchte meinen Platz.« Er steht nicht auf, er sagt: »Nein, geb' ich dir nicht.« Entweder dann verpißt du dich oder du wehrst dich. Wenn du immer ruhig bleibst, dann kommen immer mehr Leute auf dich zu, du wirst immer den kürzeren ziehen, denn von selbst gibt es keine Gerechtigkeit. Du mußt für dich sorgen. Vielleicht würdest du dich nicht gleich schlagen, aber du würdest dein Bestes geben, um zurückzubekommen, was dir gehört. Eigentlich müßten auch alle auf deiner Seite stehen.

Keiner der Respondenten, die Sympathien für die PKK hegten, äußerte Zustimmung zu Gewalt als politischem Mittel. Vielmehr wurde eine stillschweigende Billigung des als notgedrungen empfundenen Gewaltkonzepts deutlich. Niemand versuchte in den Interviews von sich aus, gewalttätiges Vorgehen, wie es der PKK zum Vorwurf gemacht wird, zu rechtfertigen. Insbesondere beim zweiten Gespräch wurde das Thema eher vermieden, nur vereinzelt angesprochen. Siyamend Yılmaz äußerte sich kurz:

Natürlich gibt es manche Sachen, die finden auch die Kurden nicht richtig, auch wenn sie es nicht sagen. Aber einen anderen Weg gibt es nicht. Früher gab es ja so Erpressungen, das ist jetzt vorbei.

Sefîn Amin, der selbst einer anderen Partei angehörte, war in seiner Aussage offener:

Generell unterstütze ich jede Form von bewaffnetem Widerstand in der Türkei, aber Aktionen, bei denen Frauen und Kinder umgebracht werden, lehne ich ab. In Kriegssituationen – und wir wissen wirklich, was das heißt – da kommt man leider in die Verlegenheit, Leute töten zu müssen. So teuer ein Menschenleben eigentlich ist, so billig scheint es manchmal zu werden, ohne daß man das eigentlich will.

Vor dem Aufstieg der PKK gegen Ende der achtziger Jahre war der 1979 gegründete »Verband der Vereine aus Kurdistan«, besser bekannt als Komkar, die wichtigste kurdische Organisation in Europa. Wenn inzwischen auch mit großem Abstand, ist sie heute nach der PKK die aktivste kurdische Organisation in Europa. Komkar ist in zehn europäischen Ländern tätig, seit 1998 besteht ein Dachverband namens Euro-Kom. In Deutschland gibt der Verband seinen Wirkungskreis mit vierzig- bis fünfzigtausend Kurden an. Er steht der 1974 gegründeten Sozialistischen Partei Kurdistans (PSK) nahe, deren Vorsitzender Kemal Burkay inzwischen in Schweden lebt. Die PSK war aus der Sozialistischen Partei der Türkei (TIP) hervorgegangen. Vor dem Putsch von 1980 in der Türkei verfügte sie besonders unter den städtischen Kurden über erheblichen Einfluß und hatte auch einige politische Erfolge zu verzeichnen (Barkey 1998: 134). Die PSK lehnt Gewalt ab; sie agiert selbständig nur im türkischen Teil Kurdistans und nicht in den anderen Teilen. Seit 1993 hat die PSK sich trotz erheblicher Unterschiede in politischen Fragen mit der PKK arrangiert. Aus der Selbstdarstellung von Komkar Deutschland spricht, aufgrund langjähriger Konkurrenz und des Verbotes der PKK, zunächst notgedrungene Distanzierung: Komkar beschreibt sich unter anderem als »überparteilich, gewaltfrei, demokratisch«. Anknüpfend an die weiter oben beschriebene polarisierende Stimmung im Lande, handelt es sich bei diesen Charakteristika um Schlüsselbegriffe in der Abgrenzung zur PKK. Komkar setzt sich für die Anerkennung der Kurdinnen und Kurden als eigene Ethnie, für ihre Integration in die jeweilige europäische Gesellschaft, für gesellschaftliche Partizipation und für die Förderung eines Dialogs zwischen Türken und Kurden ein (Komkar 1996: 4; Şenol 1992: 203 ff.). Im Laufe der neunziger Jahre erfolgte in der Führung der Organisation ein Generationenwechsel, der mit einer Abnahme intraethnischer und gesamtgesellschaftlicher Integration parallel lief.

Laser Salman, beim ersten Gespräch noch aktives Komkar-Mitglied, erklärte die politischen Ziele in Kurdistan:

Ich finde die Türken und die Kurden könnten brüderlich zusammenleben. Es müßte Demokratie herrschen, wir müßten unsere Rechte bekommen, wir könnten zunächst in einer Republik mit zwei föderativen Staaten zusammenleben.

Entscheidender ist jedoch, daß es sich bei Komkar, im Gegensatz zu den Auslandsorganisationen der drei anderen hier angesprochenen Parteien, tatsächlich um eine Interessenvertretung der Kurden in der Diaspora handelt. Dies ist, neben anderen Faktoren, auf den gewerkschaftlichen Hintergrund der Mutterorganisation PSK zurückzuführen. Dieser versetzte Komkar in Ländern wie Deutschland, Holland, Österreich, Dänemark und Belgien einerseits zu einem frühen Zeitpunkt in die Lage, unter den sich ethnisch neu definierenden und sehr zahlreich vorhandenen Arbeitern eine Klientel aufzubauen. Andererseits verlief die politische Arbeit des Verbandes von Anfang an in Kooperation mit den gewerkschaftlichen Akteuren der europäischen Länder. In der Selbstdarstellung des Verbandes lautet die Eigenbezeichnung »Immigrantenpartei«; politischer Lobbyarbeit bei Institutionen der jeweiligen Residenzländer wird durchgängig ein hoher Stellenwert beigemessen. Komkar nahestehende Kurden bezeichnen sich traditionell als Mitglieder oder Anhänger von Komkar und nicht unbedingt der PSK, während andere Kurden gewöhnlich die Nähe zu einer Partei und nicht zu deren Auslandsorganisation benennen.³⁹¹ Die Aktivitäten der anderen großen parteinahen Auslandsorganisationen sind nahezu ausschließlich auf die Herkunftsregion Kurdistan bezogen. So erklärten beispielsweise Vertreter des zur PKK gehörenden Kurdistan-Komitees bereits 1988 mit sichtlichem Stolz:

Die PKK integriert sich in Deutschland nicht, sie ist die einzige Organisation, die sich wirklich nur für die Heimat engagiert.³⁹²

Auch ein Vertreter der inzwischen verbotenen, ebenfalls zur PKK gehörenden Feyka-Kurdistan, betonte auf die Frage nach den Inhalten ihrer Arbeit den Schwerpunkt »Herkunft« (Şenol 1992: 231 f.):

Die Themen sind ganz unterschiedlich. Meistens wird über die aktuelle Lage in Kurdistan berichtet, zum Beispiel über den Befreiungskampf in Kurdistan et cetera. Vor allem wird hier der Patriotismus vermittelt, daß man sein Land auch im Ausland vertreten kann, um den gerechten Kampf zu Hause, also in der Heimat, zu unterstützen. Weiterhin beschäftigen wir uns mit den Problemen der Kurden, zum Beispiel mit ihren Identitätsproblemen.

Was die im folgenden noch vorgestellten Parteien aus Irakisch-Kurdistan anbelangt, so wurde die aufgrund der Konflikte zwischen PUK und KDP lahmsgelegte gemeinsame Auslandsorganisation KSSE erst gar nicht

³⁹¹ Kurden aus dem Irak identifizieren sich heute wie in der Vergangenheit in erster Linie mit der KDP oder der PUK und benannten nicht als erstes ihre Mitgliedschaft, Mitarbeit oder Unterstützung der KSSE oder AKSA. Dies ist auch in Zeiten der Fall gewesen, als beide Organisationen politisch durchaus noch eine Rolle spielten.

³⁹² Eigenes Interview.

ersetzt. Auch KTV, der Auslandsfernsehsender der KDP und Kurd-Sat, der Auslandsfernsehsender der PUK befassen sich ausschließlich mit Themen der Region Kurdistan. Informationen, Befindlichkeiten oder Perspektiven der Diasporabevölkerung werden nicht behandelt. Während Komkar von einem langfristigen Verbleib in der Diaspora ausgeht und neben einer konkreten Interessenvertretung der Migranten der PSK langfristig eine Lobby unter ihnen schafft, gestaltet sich die Auslandsarbeit aller anderen Parteien stark heimatzentriert, geht offenbar von einer temporären Exilsituation ihrer Anhängerschaft aus und richtet demnach all ihre Signale auf Rückkehr aus.³⁹³ Das Diasporakzept, welches neben der Loyalität zur ursprünglichen Heimat auch Permanenz am neuen Standort beinhaltet und vor allem die Transformation von mehr als einer kulturellen Vorgabe impliziert, wird außer von Komkar zunehmend von kleinen lokalen, weitgehend parteiunabhängigen Organisationen und Einrichtungen vertreten, von denen jedoch viele durch ihre Kurzlebigkeit auffallen (vgl. Kapitel 3, Organisationen).

Mit dem starken Anwachsen der Zuwanderung von Kurden aus dem Irak hat sich auch der Einfluß der beiden wichtigen irakischkurdischen Parteien, der KDP und der PUK, in Europa stark erhöht. Der genaue Umfang ihrer jeweiligen Anhängerschaft ist nicht einzuschätzen; vermutlich ist er insgesamt betrachtet etwa gleich groß, wobei Unterschiede in den einzelnen europäischen Ländern bestehen.

Die KDP wurde 1946 gegründet und bis 1979 von Mustafa Barzani angeführt. Nachdem ihre Anhänger an der kurzen Geschichte der Republik von Mahabad entscheidend mitgewirkt hatten, bestimmte sie jahrzehntelang die Geschehnisse im kurdischen Teil des Irak (siehe Kapitel 2, Irak). Sie hat in der Vergangenheit einen kurdischen Staat nicht ausgeschlossen, betont derzeit aber Bestrebungen nach einer föderativen Lösung im Irak. Die ihr damals zuzuordnende KSSE wurde 1956 in Deutschland gegründet (siehe Kapitel 3, Anfänge), seit 1995 liegen ihre Aktivitäten jedoch brach. Seit Ende 1997 betreibt die KDP über Satellit den Sender KTV, der ein dreistündiges Fernsehprogramm speziell für Auslandskurden bietet und durch die Türkei unterstützt wird. 1992 wurden in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den USA Vertretungen der irakischen Kurden eröffnet. In den USA und Frankreich stellte die

³⁹³ Sheikmous (1999b: 6) erwähnt in diesem Zusammenhang eine Organisation in Schweden, die ihren Mitgliedern den Erwerb der schwedischen Sprache verbot, um einer entsprechenden Integration in die Aufnahmegesellschaft entgegenzuwirken.

PUK den jeweiligen Leiter dieser Stellen, die KDP seinen Stellvertreter. In Deutschland und Großbritannien wurde die personelle Besetzung umgekehrt gehandhabt. Im Zusammenhang mit den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Parteien 1994 scheiterte auch die so angelegte Zusammenarbeit in den Auslandsbüros. Das »Büro der irakischen Kurden in Deutschland« und vergleichbare Vertretungen in Brüssel, Madrid, Paris und Stockholm fungieren inzwischen faktisch als Interessenvertretungen der KDP beziehungsweise ihrer Regionalregierung in der Schutzzone.

Bei der PUK handelt es sich ursprünglich um eine Abspaltung der KDP, sie wurde 1975 in Berlin gegründet und wird bis heute von Jalal Talabani angeführt. Die PUK hat, wie die KDP, in der Vergangenheit unterschiedliche Modelle kurdischer Selbstbestimmung innerhalb eines demokratischen Irak vertreten, zeitweise wurde auch ein unabhängiger Staat in Erwägung gezogen. Sie unterhält fünf Büros in europäischen Staaten. Analog zur Abspaltung der PUK von der KDP im Jahr 1975 löste sich die AKSA³⁹⁴ in Form einer Neugründung aus der KSSE. Mit Bildung der sogenannten Kurdistan-Front, in der sich zeitweilig alle damals im irakischen Kurdistan wichtigen Parteien zusammenschlossen (Leezenberg 1997: 52), ging die AKSA 1988 nominal erneut in der KSSE auf.³⁹⁵ Die PUK betreibt den Fernsehsender Kurd-Sat, der seit Januar 2000 ein dreistündiges überwiegend soranischsprachiges Programm ausstrahlt.

Ohne daß gezielt danach gefragt wurde, äußerten in beiden Interviewrunden etliche Respondenten Interesse an oder den konkreten Wunsch nach einem eigenen Staat. Dies betraf alle Sympathisanten der PKK, aber auch diejenigen anderer Parteien. Letztere wichen dabei teilweise von der offiziellen Programmatik der ihnen nahestehenden Partei ab. Şivan Abdallah, ein Anhänger der KDP sagte zum Beispiel:

Autonomie reicht mir nicht mehr. Ich will mein eigenes Land!

Sefin Amin, aktives PUK-Mitglied war etwas zurückhaltender in der Wortwahl:

Ich bin Kurde, mein Ziel ist es nach wie vor, eines Tages mein Land zu sehen, frei wie andere auch, nicht mehr, nicht weniger. Ob das in Form eines eigenen Natio-

³⁹⁴ *Association of Kurdish Students Abroad.*

³⁹⁵ Ab diesem Zeitpunkt verbirgt sich hinter der Abkürzung eine geringfügig veränderte Bezeichnung. Zur zwischenzeitlichen Spaltung der AKSA und weiteren irakischkurdisch dominierten Studentenorganisationen sowie zum erneuten Zusammenschluß 1988 siehe Sheikmous 1993: 5.

nalstaates ist, ist dabei gar nicht so die Frage. Menschen, die sich als kurdisch wahrnehmen, die wie ich fühlen und jetzt irgendwo existieren, sollten leben können wie andere Menschen auch. Das ist das allergrundsätzlichste an meiner Person.

Laser Salman, beim ersten Gespräch aktives Komkar-Mitglied:

Wir möchten nicht auf das Recht verzichten müssen, uns unter bestimmten Umständen zu trennen und einen unabhängigen Staat zu gründen. Also nicht als erstes sofort Unabhängigkeit, wir können auch zusammen leben, aber später könnte sich das anders entwickeln.

Sehr häufig wurde, unabhängig von politischen Loyalitäten, die Meinung vertreten, gedruckte Parteiprogrammatik sei lediglich Taktik, in Wahrheit wünschten alle Kurden sich einen eigenen Staat. So erklärte Roj Mohammed:

Ich glaube, daß die KDP einen guten und richtigen Plan hat, aber sie können den Leuten nicht alles erklären. Barzani hat damals gesagt: »Wir möchten Autonomie für Kurden«, aber seine Meinung war nicht für Autonomie. Er dachte, das sei zunächst der bessere Weg, aber seine wahre Meinung war das nicht. Er wollte einen eigenen Staat für Kurden. Autonomie war nicht wirklich sein Ziel, nur ein Übergang auf dem Weg zur Unabhängigkeit.

Die Haltung zu einem kurdischen Staat wurde außerdem besonders deutlich, als im Zusammenhang mit Fragen zum Thema Staatsangehörigkeit zwanzig von siebenundzwanzig Respondenten Interesse äußerten, kurdische Staatsangehörigkeit zu erwerben (siehe Kapitel 11, Staatsangehörigkeit).

Einen Aspekt fortschreitender Ethnisierung zeigt die Entwicklung der bereits mehrfach angesprochenen historischen Verbindung kurdischer Bewegungen mit internationalistisch ausgerichteten Linksparteien, wie sie in allen vier Herkunftsstaaten bestehen. Besonders in den siebziger Jahren hatten sie, beeinflußt auch durch die europäische Studentenbewegung, Hochkonjunktur. Ihnen wird in allen vier Staaten, besonders in der Türkei, immer wieder nachgesagt, Kurdischstämmige seien unter ihren Anhängern proportional überrepräsentiert. In der Programmatik der Linken spielt ein eigener kurdischer Staat traditionell keine Rolle. Vielmehr streben sie im wesentlichen eine radikale Umstrukturierung des jeweiligen Nationalstaates an. Sie berücksichtigen auch ethnische Fragen, indem sie Autonomieregelungen für alle ethnischen Minderheiten zwar vorsehen, aber anderen Zielen gegenüber als zweitrangig behandeln. Ethnische und religiöse Dichotomien wurden in den siebziger Jahren, zu einem Zeitpunkt, an dem viele Anhänger linker Ideologie nach Europa flohen, generell als nichtexistent oder irrelevant wahrgenommen und dargestellt. Im Vordergrund stand der alle betreffende Klassenkampf, die Betonung an-

derer Kategorien galt als rückständig und kontraproduktiv. All diese Parteien sind heute überall und insgesamt prokurdischer eingestellt als zu jener Zeit, als jegliches ethnische Bekenntnis der vertretenen Ideologie gegenläufig verstanden wurde. Trotzdem bezeichnen sich Anhänger linker Gruppen, besonders aus der Türkei und dem Iran, unabhängig von ihrer womöglich kurdischen Muttersprache, Zugehörigkeit zu einem kurdischen Stamm oder sonstiger denkbarer *marker* – ebenso wie Islamisten – nicht oder ungern als Kurden (vgl. Wahlbeck 1997: 198).³⁹⁶ Ausnahmen bestätigen diese Regel und bilden einen kleinen Teil der bewußten kurdischen Zuwanderer aus der Türkei, die nach wie vor in der Linken organisiert sind. Zu ihnen gehörte Cem Osman noch zum Zeitpunkt des ersten Gesprächs:

Ich möchte den Namen der Organisation nicht so gerne nennen, aber ich kann gerne über meine politischen Ziele reden. Also wenn Kurden oder auch andere Minderheiten in der Türkei einen eigenen Staat gründen wollen, dann ist das okay für mich, ich würde auch nichts dagegen unternehmen. Ich persönlich bin aber der Ansicht, Kurden, Türken und alle anderen Nationalitäten sollten gemeinsam einen Staat gründen und den jetzigen faschistischen türkischen Staat wegschaffen. Mein Problem ist nicht die Grenze, die Bevölkerung hat denselben Feind, das ist der türkische Staat. Wenn die verschiedenen Nationalitäten zusammenarbeiten und vielleicht eine gemeinsame Organisation schaffen, dann ist es leichter, den faschistischen Staat wegzuschaffen. Alles andere finde ich schwer, ich bin nicht so nationalistisch, daß ich unbedingt einen kurdischen Staat für mich will und die anderen mir egal sind, das ist nicht so leicht. Die Arbeiter und die armen Bauern, die haben im kurdischen Teil und im türkischen Teil dasselbe Problem, sie werden ausgebeutet, sie haben den gleichen Feind. Für mich stellt sich in erster Linie die Frage, wer in einem freien Kurdistan an der Macht wäre und danach würde ich entscheiden. Es gibt da kurdische Organisationen und Parteien, die erscheinen mir sehr nationalistisch.

Ein hoher Anteil an Kurden ist aus den Reihen der internationalistisch ausgerichteten Linksparteien jedoch abgewandert. Das Beispiel Heval Arslan zeigt, daß dabei Ideologien nicht unbedingt aufgegeben, jedoch Prioritäten gesetzt werden:

Ich bin Marxist, eigentlich gibt es da keine ethnischen Unterschiede, türkisch oder kurdisch. Viele, vor allem türkische Marxisten, denken, wenn man Marxist ist, soll man nicht sagen, man sei Kurde. Das gilt als nationalistisch. Ich denke nicht so. Man kann auch ein kurdischer Marxist sein. Wenn ein Deutscher sagt: »Ich bin deutscher Marxist« oder ein Türke sagt: »Ich bin türkischer Marxist«, dann kann ich auch sagen: »Ich bin kurdischer Marxist.« Es muß da eine Harmonie geben, man kann das nicht trennen. Ein deutscher Marxist kann nicht hingehen und in Afrika was machen, das geht nicht. Er kann etwas unterstützen, ja. Die kurdische

³⁹⁶ Im Rahmen dieser Arbeit werden sie demnach auch nicht als bekennende Kurden behandelt.

Nation soll leben wie andere Nationen auch, soll nicht aufgrund ihrer Sprache und Traditionen verfolgt werden.

Einerseits betrachten sich nahezu alle in einer kurdischen Bewegung aktiven Migranten grundsätzlich als Linke und der überwiegende Teil als ehemalige Marxisten oder Maoisten, andererseits zeichneten sich ideologische Konflikte mit der Linken bereits sehr früh ab. So beklagte Zaza bereits in der Frühphase der kurdischen Studentenbewegung in Europa die mangelnde Unterstützung gerade politisch links orientierter Organisationen, von denen die Kurden sich, ideologisch begründet, Solidarität erhofften (Zaza 1972: 2 ff.). Sêv Tunc erklärte ihren Ausstieg aus der Linken und ihre Zuwendung zu kurdischen Forderungen:

In der sogenannten revolutionären Linken sollten die Kurden nach der Revolution genau wie die Frauen die Freiheit bekommen, also eine marxistisch-kommunistische Einstellung. Ich habe ein paar Jahre mit denen gearbeitet, aber mit der Zeit wurde mir das zu eng, es hat mir nichts mehr gebracht. Die meisten waren ja Kurden, aber das Problem, kurdisch zu sein, kam nur in ein paar Sätzen auf Flugblättern vor. Ich bin nicht besonders nationalistisch, aber das hat mich auch gestört.

Als Einflußgröße des linken Erbes erscheint, in der Diaspora ergänzt durch europäische Einflüsse, die zumindest theoretische Ablehnung nationalistischen Denkens. Das steht einer in Teilen der europäischen Öffentlichkeit verbreiteten Auffassung entgegen, die kurdisches Nationalempfinden per se als nationalistisch im negativen Sinne betrachtet und daher ablehnt (vgl. Mönch 1994: 173). Es steht außer Frage, daß Kurden sich im allgemeinen als Nation oder als Volk bezeichnen. Ihre begriffliche Auslegung scheint mir in hohem Maße der Definition von Walker Connor zu entsprechen: In Anspielung auf den Mythos gemeinsamer Abstammung stellt er die beiden Begriffe als eine im gefühlsmäßigen Sinne voll erweiterte Familie dar (Connor 1992: 48). Diese Art ethnischer Selbstkonzeption wurde im Rahmen der Stichprobe immer wieder deutlich abgesetzt von Nationalismus in Form von Intoleranz und Ethnozentrismus. Als nationalistisch in diesem Sinne, als chauvinistisch, militaristisch und totalitär betrachteten die Respondenten die Regimes der Türkei, des Irak, des Iran und Syriens, von denen sie sich stark distanzieren. Zîrek Mahinpour formulierte das wie etliche andere:

Ich halte es für gefährlich, allzu stolz auf die eigene Nationalität zu sein. Es beeinflusst die Beurteilung anderer Nationalitäten, und das gefällt mir nicht. Ich möchte andere Nationalitäten respektieren wie meine eigene und habe keine Vorbehalte. Nicht nur gegenüber Schweden oder Deutschen, sondern auch Iranern, Arabern oder Türken. Ich bin gegen nationalistische Gefühle, die für mich eng mit dem Rassismus verknüpft sind, wie er den Kurden entgegengebracht wird. Sie äußern sich im persischen, arabischen und türkischen Chauvinismus, den ich natürlich ablehne.

Azad Kemal erklärte, wie er seinem Sohn die Situation der Kurden in Kurdistan nahezubringen versucht:

Ich versuche, ihm das ganz relativ darzustellen, also nicht als ein Nationalist. Also nicht etwa: »Wir sind Kurden und wir machen das uns das und die Türken sind Scheiße und so.«

Stichworte wie Globalität, Internationalität und Kosmopolitität wurden individuell, nicht ohne Stolz, sogar als besonderer Teilaspekt der eigenen ethnischen Zugehörigkeit gewertet. Die im Rahmen der Stichprobe erzielten Ergebnisse sollen nicht darüber hinwegtäuschen, daß von einzelnen – auch prominenten – Diasporakurden teilweise vehement nationalistisches Gedankengut vertreten wird, jedoch findet mit dem Thema Nationalismus insgesamt eine tiefgreifende kritische Auseinandersetzung statt.

Konflikte

Die Ergebnisse der ersten Gesprächsrunde gegen Ende der achtziger Jahre stellten sich in der politischen Fragestellung weitgehend konsensbestimmt dar, bei der zweiten Runde gegen Ende der neunziger Jahre waren Konflikte, Enttäuschung und Resignation stark in den Vordergrund gerückt. Meinungsunterschiede im Rahmen der untersuchten Stichprobe erschienen in bezug auf politische Forderungen und Parteiprogrammatik nicht erheblich (vgl. Leezenberg 1997: 69). Weit wichtigeren Raum schienen vielmehr regionale, persönliche Loyalitäten zu einer politischen Gruppierung und ihrem Umfeld einzunehmen. Im Zusammenhang damit war es wiederum die jeweilige Historie – besonders die der vielfach konkurrenzgeprägten Beziehungen dieser Gruppierungen untereinander – die eine Rolle spielten. Konflikte zeichnen sich naturgemäß dadurch aus, daß beteiligte Parteien jeweils ihre individuelle Version des Zustandekommens und der Hintergründe präsentieren.

Hauptkritik von seiten der Interviewten galt in erster Linie gegenseitigen militärischen Angriffen kurdischer Gruppen und der jeweiligen politischen Zusammenarbeit der einzelnen Parteien mit unterschiedlichen Regimes in der Region. Diese Koalitionen erfolgen sowohl in offener als auch in konspirativer Form und sind wie weiter oben mehrfach ausgeführt traditionell geprägt von dem Umstand, daß den Kurden das Instrument eines eigenen Nationalstaates nicht zur Verfügung steht und daher das entsprechende Repertoire anderer Staaten für die eigenen Zwecke zielgerichtet mitgenutzt wird. Dies geschieht zwar jeweils in dem klaren Bewußtsein, von den entsprechenden Regimes wiederum für deren Interessen instrumentalisiert zu werden. Das kann aber nicht verhindern, daß

andere kurdische Parteien oder Bevölkerungssegmente dadurch massiven Schaden erleiden, da in den Staaten der an dieser Allianz- und Kooperationsstruktur mitwirkenden Akteure kurdische Minderheiten leben, die jeweils einen wichtigen politischen Faktor darstellen. Daher fällt es intern entsprechend schwer, derlei politisches Handeln – außer im Zusammenhang mit der eigenen Partei – jeweils stillschweigend als taktische Strategie zu tolerieren. Auch ist der intraethnische, aus kurdischer Sicht nationale Zusammenhalt nicht ausreichend gefestigt, um derartige Überlegungen über Machtstreben und Konkurrenzdenken zu stellen. Die partei-gebundenen kurdischen Medien neigen dazu, die internen Konflikte zu schüren. In der Diaspora entfalten Konflikte aufgrund des unmittelbaren Zusammenlebens eine starke Eigendynamik und bewirken oder verstärken die intraethnische Desintegration. Währenddessen setzt die breite europäische Öffentlichkeit, die ohnehin nur schwer zu differenzieren vermag, in Reaktion auf den gemeinsam formulierten nationalen Anspruch kurdischer Bewegungen und den immer wieder vertretenen Alleinvertretungsanspruch der politisch dominanten PKK, eine interne Einheit voraus. Es entsteht ein Kreislauf von Anspruch und Zuweisung.

Die Kurdische Bibliothek in New York erstellte 1993 einen Überblick über kurdische Organisationen in der Diaspora, der Schwerpunkt lag in Europa. Im Rahmen eines Artikels analysierten die Verfasser anhand der Befragungsergebnisse, der Selbstdarstellungen und sonstiger von den Organisationen produzierter Materialien auch eine Reihe struktureller Schwächen. Aus ihrer Sicht trugen diese erheblich dazu bei, daß – wie die Organisationen selbst angaben – eine ihrer Hauptschwierigkeiten darin bestand, genügend Aufmerksamkeit auf die kurdische Problematik zu lenken und eine wohlwollende Öffentlichkeit zu erreichen (Center for Research 1993: 8ff.). Insbesondere kleinere und wenig erfahrene Organisationen, die die Mehrzahl darstellten, formulierten zu wenig klare Zielsetzungen und konkrete Projekte, häufig fehle es an Professionalität und Feingefühl in der Öffentlichkeitsarbeit. Als ein generelles Defizit der kurdischen Gemeinschaft betrachtet die Analyse die eingeschränkte Fähigkeit, kurdische Kernfragen in einem breiteren regionalen und geopolitischen Kontext zu betrachten. In Führungspositionen von Organisationen gelangten Individuen häufig nicht aufgrund ihrer Kompetenz, sondern aufgrund ihres gesellschaftlichen Ansehens. Fehlende Kooperation und Kommunikation zwischen den Organisationen, in hohem Maße beeinflusst durch politische Auseinandersetzungen in den Herkunftsregionen, erschwerten die Arbeit in besonderem Maße. Als ein weiteres Problem be-

trachteten die Verfasser die vorherrschende Tendenz zum lokalen Alleinvertretungsanspruch und hochgradiges Konkurrenzverhalten.³⁹⁷

Politische kurdische Akteure präsentieren ihre internen Konflikte gegenüber Außenstehenden vom Prinzip her äußerst ungerne. Dies entspricht dem Umgang mit innerfamiliären, teilweise auch stammesinternen Konflikten. Deren Mitteilung und Preisgabe nach außen gilt, unabhängig vom Grad ihrer Intensität, als schändlich und rufschädigend, daher werden sie eher beschönigt oder lange Zeit totgeschwiegen als nüchtern konstatiert. Intern werden solche Auseinandersetzungen jedoch sowohl von einfachen Parteianhängern als häufig auch von Mandatsträgern mit einer vehementen emotionalen Intensität und Unversöhnlichkeit geführt.

In den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhundert waren es noch die schwerwiegenden Konflikte zwischen PKK und PSK beziehungsweise Komkar, die in der Diaspora eine Rolle spielten. Der Vorsitzende der PSK, Kemal Burkay, hatte sich 1983 in einer Veröffentlichung kritisch zur Gewaltideologie der PKK geäußert und sich erst 1993 mit Öcalan arrangiert (Bruinessen 1999: 15). Die beiden Organisationen stehen trotz deutlichem Übergewicht der PKK nach wie vor in Konkurrenz zueinander, bedienen jedoch eine jeweils unterschiedliche Klientel. Die neuen Türkeiflüchtlinge, die in den neunziger Jahren oft direkt und äußerst gewaltsam aus ländlichen Gebieten vertrieben worden waren, haben Kurdistan bereits als PKK-Anhänger verlassen und keinen Anlaß, sich einer ausgesprochenen Immigrantorganisation wie Komkar zuzuwenden. Diese hatte sich – mobilisiert von einer überwiegend städtischen, gebildeten Elite des linken politischen Spektrums – jahrelang mit Themen befaßt, die auf ethnische Identitätsfindungsprozesse der Gastarbeitergeneration und deren Anerkennung abzielte. Die neuen Flüchtlinge erreichten Europa in großen Zahlen und mit völlig anders gelagerten Problemen; während – ja *weil* – ihre ethnische Identität augenscheinlich kurdisch war, erfuhren sie flächendeckend existentielle Bedrohung in weit unkontrollierterem Ausmaß als dies in urbanen Milieus der Türkei je der Fall war und ist. Bis zum Militärputsch von 1980 waren die östlichen Regionen Türkisch-Kurdistans zudem wirtschaftlich so vernachlässigt gewesen, daß es teilweise erst mit Forcierung des Aufbaus einer Infrastruktur zu staatlicher

³⁹⁷ Die Verfasser beschreiben, daß in dreißig Antwortschreiben, auf ihre Frage nach anderen für die Erhebung relevanten Organisationen nur in zwei Fällen entsprechende Hinweise gegeben wurden und diese zudem von nichtkurdischen Mitarbeitern kurdischer Organisationen kamen. Diese Beobachtung entspricht meinen Erfahrungen bei der Sammlung und Bearbeitung von Selbstdarstellungen kurdischer Organisationen für das Handbuch »Kurden im Exil« (Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung 1991, 1992, 1993).

Präsenz und damit zur Konfrontation kam, die in die Entvölkerung ganzer Landstriche münden sollte (vgl. Wießner 1997: 295). Zu diesem Zeitpunkt hatten die überwiegend ausgesprochen gebildeten Migranten, die in den siebziger Jahren aus türkischen Städten nach Europa gekommen waren, bereits mehr als ein Jahrzehnt ideologischer und ethnischer Auseinandersetzung hinter sich und befaßten sich bereits intensiv mit Integrationsbestrebungen in europäischen Ländern. Den Bezug zur Realität der kurdischen Landbevölkerung in der Türkei hatten sie weitgehend verloren oder persönlich nie gehabt (vgl. Schiffäuer 1996: 45f.). Das programmatische Bekenntnis zur Gewalt und die Kompromißlosigkeit der PKK schockierte sie – nicht nur als Betroffene – zutiefst.

Weit dominanter als die Thematik um die PKK und Komkar wirken sich in der Diaspora heute zwei neue intrakurdische Konflikte aus, die sich im Laufe der neunziger Jahre entwickelt haben. Beide manifestierten sich ursprünglich in der kurdischen Schutzzone im Irak. Zum einen ist dies die Problematik zwischen KDP und PUK, die seit Gründung der PUK im Jahr 1975 einen schwelenden Charakter aufweist. Der mit Einrichtung der Schutzzone einsetzende Enthusiasmus in Irakisch-Kurdistan wurde 1994 mit dem Beginn der seither immer wieder aufflackernden Kämpfe zwischen PUK und KDP stark unterlaufen. Viele Kurden wandten sich zutiefst enttäuscht von den Parteien ab und resignierten. Die Auswanderungswelle aus dem Irak ist in erster Linie vor diesem Hintergrund zu sehen. Sie betrifft vorwiegend gebildete Mittelschichtsfamilien, für die die Parteiquerelen nach der erlittenen Verfolgung durch das Regime Saddam Hussein den letzten Ausschlag gaben, das Land zu verlassen. Sie sind in bezug auf die kurdische Führung oft vollkommen desillusioniert und zeichnen sich in der Diaspora nicht durch hohes politisches Engagement aus. Ihre vordergründige Loyalität gegenüber der KDP oder PUK erscheint oft halbherzig und bezieht sich eher auf gewohntes Gefüge als auf politische Inhalte. Möglichkeiten zur Protektion durch die Parteien sind in der Diaspora weitaus geringer, wirtschaftliche Vorteile entfallen. Aufgrund der transnationalen Struktur der Diaspora spielen diese Faktoren jedoch weiterhin eine, wenn auch untergeordnete, Rolle. Gleichzeitig scheinen Differenzen unüberbrückbar, Konflikte werden allgemein als der kurdischen Sache abträglich beklagt, schuld sind jedoch jeweils ausschließlich »die anderen«. Immerhin unterliegen die Beziehungen in Abhängigkeit vom jeweiligen Sachstand der von den USA vermittelten Verhandlungen zwischen den Parteispitzen gewissen qualitativen Schwankungen. Im Nordirak ist – mit Ausnahme der in der Diaspora unbedeutenden Islamisten – buchstäblich keine Kurdin und kein

Kurde in der Lage, sich dem Einfluß dieser beiden Parteien zu entziehen und sich neutral zu halten. Die Mitwirkung der Milizen beider Parteien auch in der zivilen Verwaltung stellen in der Schutzzone einen nicht unerheblichen Wirtschaftsfaktor dar; zudem lassen verwandtschaftliche Verbände sich für ihre jeweilige Loyalität teilweise bezahlen und spielen die Parteien auf diesem Weg auch aktiv gegeneinander aus. Die Austragung von Konflikten erscheint nach außen häufig willkürlich und undurchsichtig. Rîbar Sezgin hält die Art der Auseinandersetzung für typisch. In Anspielung auf die Vermittlertätigkeit der USA in dem Konflikt zwischen KDP und PUK erläuterte er:

Wenn es einen Streit oder eine Meinungsverschiedenheit zwischen den einzelnen Gruppen gibt, dann sprechen sie nicht mehr miteinander. Natürlich gilt das auch für andere Kulturen. Das ist ja typisch, wie bei den Stämmen, da läuft das auch so ab. Da muß dann ein Fremder, ein Dritter sich einschalten und vermitteln.

Die Rolle regionaler, sprachlicher und konfessioneller Unterschiede, unterschiedlichen Bildungsgrades und der unterschiedlichen Bedeutung von Stammeszugehörigkeit in diesem speziellen Konflikt ist in der Literatur verschiedentlich behandelt worden (Bruinessen 1997: 205f.; Leezenberg 1997: 58ff.; Wimmer 1997: 12ff.). Für den hier behandelten Kontext ist hervorzuheben, daß sich Konflikte zwischen KDP und PUK durch politisch-inhaltliche Unterschiede gar nicht oder nur unzureichend erklären lassen – und zwar weder im Herkunftsgebiet noch in der Diaspora. Die jeweilige Darstellung von Konflikten in Form von Presseerklärungen und anderen öffentlichen Äußerungen erscheint oft kleinlich und politisch unprofessionell.³⁹⁸ Die bestehende Dichotomie wird unter anderem dadurch laufend konsolidiert und im Alltag selten in Frage gestellt. Um Positionen zu klären, reichen – auf individueller Ebene gegebenenfalls in abfälligem Ton – getätigte Aussagen wie:

Em/ew partîne! [Wir/die sind (Anhänger der Demokratischen) Partei]
Em/ew yekefîne! [Wir/die sind (Anhänger der Patriotischen) Union]

Diese auch formal politisierten Begrifflichkeiten haben sich erst im Lauf der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts durchgesetzt, vorher hieß es:

Em/ew Barzanîne! [Wir/sie sind (Anhänger von) Barzani!]
Em/ew Jalalîne! [Wir/sie sind (Anhänger von) Jalal (Talabani)!]

Roj Mohammed, aus dem Irak stammend, ist einer derjenigen, der zum Zeitpunkt des zweiten Gesprächs Konsequenzen gezogen hatte:

³⁹⁸ Aufschlußreich sind die Internetseiten der KDP (kdp.pp.se) und der PUK (puk.org).

Ich bin nicht mehr aktiv, es gibt mir zu viele Probleme zwischen den Organisationen. Keiner arbeitet korrekt für die kurdische Sache. Ich bin aktiv, wenn ein Kurde Hilfe braucht, ich gehe mit ihm zu einem Amt, ich unterstütze jemand, wenn er heiratet. Ich helfe Kurden gerne, aber nur privat, nicht mit Organisationen. Ich bin auch nicht mehr mit der KDP wie früher. Für den Streit zwischen den beiden Parteien gibt es keinen Grund, es geht nur um Macht. So viele Leute haben sich gegenseitig getötet ohne Grund. Deshalb halte ich es für falsch, wenn ich mit einer Seite arbeite.

Aber auch aus der Türkei stammende Respondenten beklagen die Auswirkungen des Konfliktes bitter. So Laser Salman:

Als in Irakisch-Kurdistan die Gebiete befreit wurden und dann eine Unabhängigkeit ausgerufen wurde mit kurdischem Parlament und so weiter, da kam ein Gefühl der Motivation auch nach Türkisch-Kurdistan rüber. Mit der Zeit aber, wo sich dieser Bürgerkrieg entwickelt hat, wo das alles systematisch vernichtet wurde, hat sich Resignation breitgemacht.

Rîbar Sezgin sah die Sachlage ähnlich:

Es ist ein großes Stück Resignation zu beobachten im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit. Früher haben die Kurden sich immer als Opfer dargestellt, aber immer auch heroisch. [...] Das hat jetzt schon viele Kratzer bekommen; zum Teil auch durch dieses freie Kurdistan im Irak. Nun bitte, wir haben jetzt die Chance gehabt. Wir reden großmäulig und sagen, daß wir eine große Nation von vierzig Millionen sind, das wird ja immer in den Vordergrund gestellt. Ja, wo sind diese vierzig Millionen? Sie haben ja noch nicht mal eine autonome Verwaltung lebensfähig gehalten.

Der zweite überaus brisante Konflikt, der in die Diaspora hineinreicht, ist derjenige zwischen KDP und PKK. Die PKK hatte sich kurz nach Einrichtung der Schutzzone – zunächst mit Zustimmung von Barzani – mit einem Teil ihrer Kämpfer aus der Türkei auf das Gebiet im Nordirak zurückgezogen. Bereits 1992 kam es auf Druck der Türkei hin zu bewaffneten Angriffen der damals noch bestehenden Kurdistan-Front auf die PKK.³⁹⁹ Im Sommer 1995 schließlich griff die PKK von Syrien und dem Iran aus gezielt Stützpunkte der KDP an (Leezenberg 1997: 73f.) und formulierte politischen Vertretungsanspruch für das Gebiet. Die PKK genoß in den ersten Jahren der Schutzzone in der dortigen Bevölkerung durchaus beachtliche Sympathie und Unterstützung. Hunderttausende hatten nur wenige Monate zuvor als Flüchtlinge einen Einblick in die Verhältnisse in der Türkei erlangt und Verständnis für die Vorgehensweise der PKK entwickelt. Mit deren Verlagerung militärischer Aktivitäten auf zivile Einrichtungen und Dorfgemeinschaften im Nordirak reduzierte sich die Unterstützung auf ein Minimum.

³⁹⁹ Diese Auseinandersetzung wird von türkischkurdischer Seite oft als Südkrieg bezeichnet.

Beide Fernsehsender haben den Konflikt in der Vergangenheit verstärkt und geschürt. Die im folgenden exemplarisch angeführten Ansichten von Baran Fırat bezüglich der KDP sind beispielsweise ein typisches Produkt der zeitweiligen Med-TV/PKK-Darstellung, die von vielen PKK-Sympathisanten unreflektiert und pauschalierend wiedergegeben wird.

Ich finde auch, daß die PKK nicht so feudalistisch ist wie zum Beispiel Barzani. Talabani ist auch nicht ganz so feudalistisch wie Barzani. Die Kämpfer von Barzani sind auch so ungebildet, sie wissen nicht wofür, sie sind Stammesleute, bei der PKK ist das nicht so. Ihre Kampfkraft besteht nicht aus Stammeszugehörigkeit oder irgendwelchen Gruppen, sondern man kämpft für Kurdistan. Bei Barzani wird eher für die Person Barzani gekämpft.

Der von der KDP betriebene Sender KTV bestand zum Zeitpunkt der zweiten Runde von Interviews noch nicht, daher können exemplarische Aussagen aus der Stichprobe nicht herangezogen werden. Es ist jedoch erkennbar, daß er sich in der Subjektivität seiner Darstellung von Med-TV/Medya nur unwesentlich unterscheidet und dies ähnliche Auswirkungen auf Konsumenten hat. KTV wurde zumindest in der Anfangsphase durch die Türkei mitfinanziert und seine Berichterstattung beschränkte sich zu der Zeit auf – wenn auch nachvollziehbare – Vorwürfe gegen die PKK und deren Angriffe auf kurdische Zivilbevölkerung im Nordirak. KTV sendet seit Dezember 1998 aus Salahaddin, dem Hauptquartier der KDP in der Schutzzone im Irak und versteht sich als Konkurrenz zu Med-TV beziehungsweise seinem Nachfolgesender Medya. Nach offizieller türkischer Darstellung und mit den Worten des bei der KDP Verantwortlichen Sami Abdurahman hat der Sender sich in erster Linie zum Ziel gesetzt, den »kurdischen Brüdern« auf der ganzen Welt objektive Fakten zum Thema Öcalan zu liefern (Washington Post 4.2.1999).⁴⁰⁰

Die PKK hat der KDP im Rahmen ihrer Ankündigung, sich aus der Türkei zurückzuziehen, inzwischen einen Waffenstillstand angeboten, ein Vorschlag, der jedoch mit Skepsis aufgenommen wurde. Wenngleich beide Sender inzwischen bezüglich des Konfliktes in ihrer Propaganda deutlich mehr Zurückhaltung üben, hat die teils äußerst drastische visuelle Darstellung der Folgen militärischer Auseinandersetzungen weite Teile der irakischen und türkischen Kurden, denen andere mediale Berichterstattung kaum zur Verfügung steht, in der Diaspora gespalten.

Hierfür bestand allerdings seit dem Bestehen der Diaspora ein Nährboden, der auf die unterschiedliche Geschichte und Entwicklung der Kurdenfrage und der jeweiligen Nationalbewegungen in den jeweiligen

⁴⁰⁰ Der PUK-Sender Kurd-Sat begann erst kurze Zeit vor der Fertigstellung des Manuskripts zu senden, so daß eine inhaltliche Einschätzung nicht mehr möglich war.

Staaten zurückzuführen ist (vgl. Ibrahim 1991: 83 ff.). Bis weit in die achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts verfügten irakische Kurden über ein weit höheres Selbstbewußtsein und ethnisches Selbstverständnis. Ihr Verhältnis gegenüber türkischen Kurden war häufig geprägt von einer Mischung aus Überlegenheitsgefühlen, Sympathie und Paternalismus (vgl. Kapitel 7, Intraethnische Integration). Hamma Majid ist die Ausnahme unter den irakischen Kurden der Stichprobe, indem er sich bereits beim ersten Gespräch durchaus selbstkritisch äußerte:

Ich glaube, die Kurden in der Türkei stehen mehr unter Druck als die bei uns. Ich glaube auch, daß sich ihr Schicksal schneller entscheiden wird als unseres. Sie sind meiner Ansicht nach viel bewußter. Auch hier sind sie sehr aktiv, sie machen mehr als unsere Kurden. Auf einer Demo geht es meinerwegen um etwas, was in Irak passiert, dann kommen die türkischen Kurden. Ich habe noch nie gesehen, daß irakische Kurden zu einer Demo aufgerufen haben, weil etwas mit Kurden in der Türkei passiert. Die Kurden aus der Türkei ziehen an uns vorbei. Die meisten Kurden aus Irak zehren immer noch von der Barzani-Zeit. Daraus leiten sie ihren Stolz ab und fühlen sich als was besseres, obwohl das nicht mehr zutrifft. Sie werden die türkischen Kurden bald viel ernster nehmen müssen und von ihrem hohen Roß herabsteigen müssen.

Die hier beschriebene Einstellung legten türkische Kurden häufig als Arroganz aus. Besonders mit dem Erstarken der PKK entstand ein neues Selbstbewußtsein und gleichzeitig eine Emanzipation vieler türkischer Kurden gegenüber irakischen Kurden. Das Kurdistan-Komitee in Köln, das bis zu seinem Verbot im Jahr 1993 die Interessen der PKK in Deutschland vertrat, erklärte 1988:

Der türkische Teil ist der größte Teil und jeder dort glaubt, daß er inzwischen auch der wichtigste Teil für unsere Sache ist. Das ideologische Level ist dort sehr hoch, höher als in anderen Teilen, die Form der Organisation, die sich im Nordwesten entwickelt ist auch wissenschaftlicher.⁴⁰¹

Bei der Erläuterung ethnischer Signale wurde bereits deutlich, daß sie im Kontext unterschiedlicher Herkunftsstaaten unterschiedliche Bedeutung haben, diese Differenz zeigt sich auch im Konfliktfall; zu den Geschehnissen im jeweiligen Herkunftsstaat besteht mehr Bezug als zu einer als kurdisch wahrgenommenen Gesamtregion. Aufgrund der grenzübergreifenden Natur des Konflikts zwischen PKK und KDP hat er, auf die Politikmüdigkeit und Resignation der Diasporabevölkerung bezogen, nicht denselben Stellenwert wie die Auseinandersetzung zwischen PUK und KDP, die sich innerhalb der Grenzen eines Staates und vor allem innerhalb eines kurdisch verwalteten Gebietes abspielt. Für türkische Kur-

⁴⁰¹ Eigenes Interview.

den ist es demnach nicht so sehr der Parteienkonflikt, als vielmehr die spezielle Situation in ihrem Herkunftsstaat, die sich negativ auf die allgemeine Stimmung in der Diaspora auswirkt. Laser Salman schilderte 1997 beim zweiten Gespräch stellvertretend folgende Sachlage:

Die kurdische Szene oder Bewegung hat sich insofern verändert, als daß viel weniger Arbeit geleistet wird. Die Menschen sind müde geworden, politisch zu arbeiten. Das ist ganz normal, weil auf Türkisch-Kurdistan bezogen keine Entwicklung mehr stattgefunden hat. Das kann ich am besten beurteilen, weil ich dort herkomme und auch dort gearbeitet habe. Ein positiver Schritt war 1992 der Waffenstillstand, da hat man in Kurdistan zum ersten Mal wieder aufgeatmet. Aber danach ist dieses Zeichen ja auch untergegangen. Es gibt generell eine Resignation; hier und in allen Teilen Kurdistans.

Seit der Verhaftung und Verurteilung Öcalans besteht bei vielen Diasporakurden aus der Türkei, unabhängig von ihrer Einstellung zur PKK, ein allgemeines Stimmungstief und eine zwangsläufig abwartende Haltung.

Während in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts inhaltliche Fragen im Vordergrund standen, eine Wegentwicklung von ausschließlich parteigebundenen Organisationen (vgl. Wahlbeck 1997: 67) und eine deutlich intraethnisch integrierte Entwicklung zu beobachten war, ist aktuell wieder das Gegenteil der Fall. In diesem Zusammenhang gilt es zu beachten, daß trotz des unübersehbar hohen Politisierungsgrades (vgl. Falk 1998b: 80) mit Ausnahme der Parteien selbst fast alle Organisationen sich nach außen hin als parteiunabhängig darstellen. Die der PKK nahestehenden Gruppen haben aufgrund des Verbotes in Deutschland kaum andere Möglichkeiten, aber auch andere Organisationen gehen so vor. Dies verärgert viele Kurden in hohem Maße und gibt vielen Anlaß zu starkem Mißtrauen. Das im folgenden – außerhalb der Stichprobe – festgehaltene Zitat richtet sich gegen eine Einrichtung der PUK, könnte aber genauso auf andere Parteien zutreffen:

Ich habe mich auf eine Anzeige beworben. Es wurde jemand gesucht, der gut kurdisch kann. Natürlich hätte ich mir denken können, daß eine Partei dahintersteckt, aber hätte ich deswegen erst gar nicht hingehen sollen? Ich kam also hin und aus jeder Ecke sprang mir Mam Jalal⁴⁰² entgegen. Es wurde aber ständig betont, mit Politik habe man überhaupt nichts am Hut. Eine Frau, die wohl öfter dort ist und die ich zufällig kenne, mußte selbst lachen, als sie das hörte. Sie wissen alle, daß wir wütend sind darüber, daß beide Parteien sich bekämpfen, deshalb verstecken sie sich jetzt und denken, wir sind so dumm und merken das nicht.

⁴⁰² Kurdisch, wörtlich: Onkel Jalal, unter Kurden übliche Bezeichnung für Jalal Talabani.

Scheinen Organisationen tatsächlich unabhängig, werden sie von nicht-beteiligten Kurden – ob gerechtfertigt oder nicht – meist ebenfalls parteipolitisch zugeordnet. Dies läßt sich möglicherweise durch den bereits erwähnten Umstand erklären, daß es in Kurdistan selbst kaum Traditionen parteiunabhängiger Organisationen und Interessengruppen, zum Beispiel Frauengruppen oder Künstlervereinigungen, gibt. Die Vorstellung, daß in Gremien gewählte Vertreter/innen ihre Parteizugehörigkeit bei der inhaltlichen Arbeit weitgehend in den Hintergrund zu stellen bereit sind, das heißt, daß die entsprechenden Organisationen nicht von einer Partei bestimmt werden, ist der Mehrzahl der Kurden auch nach Auffassung von Wahlbeck (1997: 194) offenbar fremd.

In den Herkunftsstaaten ist politisch neutrales ethnisches Bekenntnis derzeit kaum möglich; dies überträgt sich auf die Diaspora. Bozarlan konstatiert zu Recht, daß eine Verständigung zwischen den verschiedenen Organisationen in der Diaspora nicht möglich erscheint, wenn sie zuvor nicht zwischen den Mutterorganisationen in Kurdistan stattgefunden hat (Bozarlan 1998: 30). Mein Respondent Roj Mohammed äußerte sich besonders kritisch zu der Abhängigkeit der Diasporakurden von den Entwicklungen intraethnischer Konflikte in Kurdistan:

Ich bin sehr kritisch gegenüber diesem Konflikt. Gleich zu Anfang, als ich in Berlin ankam, sah ich, wie in der Mensa jede Gruppe, PUK und KDP, an ihrem Tisch saß. Ich habe mich immer gefragt, warum. Wir sind in Europa, die Probleme in Kurdistan sind dort, nicht hier. Wir sollen das vergessen und zusammenrücken. Dann nach paar Jahren sind beide Parteien in Iran zusammengekommen. Am nächsten Tag saßen wir in der Mensa an einem Tisch. Ich habe gefragt: »Warum jetzt?«

Ordnen Individuen sich selbst keiner politischen Organisation zu, tun es andere. Neutralität gibt es nicht, familiäre und freundschaftliche Kontakte können Diskrepanzen nur geringfügig überbrücken. Richtet sich das Bekenntnis insbesondere türkischer Kurden, aber auch von Kurden aus anderen Ländern, nicht vehement gegen die PKK, gelten sie bei anderen Kurden als deren Anhänger. Kluften, die sich durch die unterschiedliche politische und gesellschaftliche Entwicklung in allen vier Herkunftsstaaten ergeben haben, verstärken sich in Kombination mit sprachlichen, regionalen oder tribalen Bindungen und zwingen viele – teilweise unfreiwillig – in eine bestimmte Loyalität.

In der Stichprobe nahm die Zugehörigkeit zu kurdischen Parteien⁴⁰³ im Untersuchungszeitraum rapide ab, ohne daß ethnisches Selbstverständnis weniger geworden wäre; ein gewisses Plus hatte lediglich die

⁴⁰³ Aus den oben genannten Gründen habe ich den Verband Komkar an dieser Stelle zu den Parteien gezählt.

PKK zu verzeichnen. Die Abwendung von Parteien wurde in erster Linie mit inhaltlicher Kritik an deren Politik begründet. Beim ersten Gespräch hatten zwanzig Respondenten eine politische Partei benannt, der sie nahestanden. Drei davon nannten linke internationalistische Parteien aus dem jeweiligen Herkunftsstaat, siebzehn eine kurdische Partei, keiner davon die PKK. Besonders diese letzte Angabe ist allerdings schwierig zu bewerten, da ein Teil der Respondenten von mir auf Veranstaltungen der PKK oder einer ihrer Organisationen kontaktiert wurden. Zum damaligen Zeitpunkt war die PKK in keinem europäischen Land verboten, hatte jedoch in der Öffentlichkeit einen schlechten Ruf. Bei der zweiten Gesprächsrunde bekannten sich nur noch vier Respondenten mehr oder weniger uneingeschränkt zu einer der irakischkurdischen Parteien – je zwei zur KDP und zur PUK. Darüber hinaus bekundeten sieben Respondenten, mehr oder weniger vorsichtig, Nähe zur PKK, vier davon in Deutschland, wo die PKK verboten ist, drei in Ländern, wo sie nicht verboten ist. Inwieweit inhaltliche Kritik an der Partei, Kritik an kurdischer Parteipolitik im allgemeinen oder das Verbot der Partei für diese Zurückhaltung verantwortlich waren, ließ sich nicht klären. Heval Arslan:

Ich bin politisch zwar noch aktiv, gehe zu Veranstaltungen, informiere mich, aber ich würde mich keiner Partei mehr anschließen wie früher. Wenn ich eines Tages wieder eine Organisation finde, die mir wirklich zusagt, dann würde ich da einsteigen. Im Moment sehe ich das nur nicht.

Havîn Mansour:

Nein, alle vier, fünf Parteien gefallen mir nicht. Wenn sie sich alle vereinigt hätten, wäre schon längst was passiert. Deswegen glaube ich keiner von denen. Da muß ich ehrlich sein, wenn sie sich alle die Hand gegeben hätten, wäre alles anders, aber jeder von denen will alleine hochkommen, da passiert gar nichts. Was sie gegeneinander machen, das macht uns auch noch mehr kaputt. Deshalb unterstütze ich niemanden mehr.

Fünf in Deutschland und in Schweden lebende Respondenten waren beim zweiten Gespräch entweder zusätzlich oder ausschließlich Mitglieder europäischer Parteien und zwar in zwei Fällen bei grün-alternativen Parteien und in je einem Fall in einer sozialistischen, einer sozialdemokratischen und einer liberalen Partei. Als überraschend im Verhältnis zur geringen Größe der Stichprobe hat das Ergebnis insofern zu gelten, als daß vier von ihnen von der kommunalen bis hin zur nationalen Ebene als Wahlkandidaten ihrer Parteien auftraten.⁴⁰⁴ Ihr politisches Engagement

⁴⁰⁴ In einem fünften Fall wurde mir bekannt, daß eine Respondentin als Kandidatin vorgeschlagen worden war, jedoch aus persönlichen Gründen ablehnte. Von den vier Kandidaten wurde einer auf kommunaler Ebene gewählt, drei scheiterten.

war auch, aber nicht überwiegend, ethnisch bestimmt⁴⁰⁵, ihre inhaltlichen Schwerpunkte waren Frauen-, Gesundheits-, Bildungs- und Migrationspolitik. Zur Rolle kurdischer Einwanderer in der Politik der jeweiligen Aufnahmeländer gibt es bisher keine Untersuchungen. Kurden gehören nach Chilenen zu den Einwanderergruppen, die sich in schwedischen Parteien am stärksten engagieren.⁴⁰⁶ Im schwedischen Parlament ist eine Abgeordnete kurdischer Abstammung vertreten, in Kommunalvertretungen schätzen Experten bis zu zehn Kurdischstämmige. In Berlin waren in der Legislaturperiode 1994 bis 1999 und sind in der laufenden Legislaturperiode auf der Landtagebene jeweils alle drei Abgeordneten mit nicht-deutschem Hintergrund Kurden, in den Berliner Bezirksverordnetenversammlungen besteht eine ähnliche Tendenz (vgl. Sayan & Lötzer 1998: 25).⁴⁰⁷ Auch im Europaparlament sitzt für Deutschland derzeit eine Abgeordnete kurdischer Abstammung.

Zusammenfassend ist für den in diesem Kapitel behandelten Themenkomplex festzustellen, daß dem Dokumentieren ethnischer Zugehörigkeit in Form expliziter oder kodierter Signale in der kurdischen Diaspora intern wie extern ein sehr hoher politischer Stellenwert beigemessen wird. Dies geschieht in besonderer Abhängigkeit vom Grad der Repression des jeweiligen Herkunftsstaates gegenüber ethnischen Äußerungen, sofern sie nicht die zur Nationalethnie erklärte, dominante Mehrheitsethnie betreffen. In eingeschränktem Maße kommt auch der Umgang des jeweiligen Residenzlandes mit kurdischen Symbolen und Signalen zum Tragen. Dies führt zu einer erheblichen Politisierung ethnischen Ausdrucks, auch in traditionell privaten Bereichen. Beispiele für solche Signale sind die Selbstbezeichnung als Kurden, der Umgang mit Sprache, spezifische Namensgebung, Kleidung und Regionalküche, das Begehen von Newroz als Nationalfeiertag, ethnisierte Kunst, der Konsum kurdischer Medien, Mitwirkung in kurdischen Organisationen, Teilnahme an ethno-politi-

⁴⁰⁵ Andererseits schienen diese Respondenten aufgrund der Thematik »Ethnizität«, die sich durch die Interviews zog, so fixiert, daß sie die Frage »Bist Du Mitglied einer politischen Partei?« zunächst offenbar nur auf kurdische Parteien bezogen und überwiegend mit Nein beantworteten.

⁴⁰⁶ Nach hohen Wahlerfolgen der extremen Rechten in Schweden im Jahr 1991 förderten die meisten anderen Parteien die Kandidatur von Einwanderern (persönliches Gespräch mit Omar Sheikmous).

⁴⁰⁷ Im Berliner Wahlkampf 1999 betrieben drei Parteien Wahlwerbung in einzelnen Bezirken unter anderem auch in kurdischer Sprache.

schen kurdischen Demonstrationen und die Unterstützung kurdischer politischer Parteien.

Trotz eines hohen Mobilisierungsgrades kurdischer Migranten bleiben ideologische, politisch-inhaltliche Fragestellungen insgesamt deutlich im Hintergrund. Selbst in der Loyalität zu bestimmten Parteien spielen sie, verglichen mit nationalstaatlichen, regionalen, verwandtschaftlich-tribalen Faktoren, eine untergeordnete Rolle. Das Verhältnis der gegen Ende der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts bedeutenden politischen Organisationen, die in der Diaspora agieren, ist, im Vergleich zum Ende der achtziger Jahre, untereinander überwiegend konfliktgeprägt. Im Gegensatz zu kleineren, meist regional agierenden und weitgehend parteiunabhängigen Initiativen, betrachten und behandeln sie Migranten als temporäre Exilanten und nicht als in Europa permanent Ansässige.

Politische Vorstellungen von Diasporakurden kommen zum Ende des zwanzigsten Jahrhunderts überwiegend im Alltag zum Tragen. Sie sind von einer starken intraethnischen Desintegration geprägt, die vor allem national, aber auch regional und sozial differenziert. Von *einer* kurdischen Nationalbewegung kann nur mit Vorbehalt die Rede sein, ideologisch und politisch ist sie nicht durchgängig kohärent (vgl. Ibrahim 1991: 81). Weitgehende Einigkeit besteht lediglich im Einsatz von Symbolen und Insignien, von Beschaffenheit und Größe kurdischen Territoriums und kurdischer Bevölkerung. In der Wahrnehmung kurzfristiger Interessen bestehen große Unterschiede. Demgegenüber steht der weitverbreitete Wunsch nach einem kurdischen, das gesamte Siedlungsgebiet umfassenden Staat. Dieser Wunsch bezieht sich insofern auf ein imaginiertes Territorium, als daß dem einzelnen jeweils weit überwiegende Teile Kurdistans unbekannt sind, er könnte jedoch vermuten lassen, daß ein Leben dort als Alternative zur Diaspora betrachtet wird. Dazu sind zunächst Überlegungen zum Thema »Rückkehr« zu betrachten.

11 Perspektiven

Die im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit eingebrachten Definitionen des Diasporakonzeptes und des ihm zugrundeliegenden Ethnizitätsbegriffes haben gezeigt, daß Ethnien ihr Zusammengehörigkeitsgefühl häufig mit der Bindung an ein bestimmtes Territorium begründen. Dieser reale oder mythische Herkunftsort ist, neben dem aktuellen Aufenthaltsort und der eigenen, vom Grundsatz her transnational orientierten Gruppe, einer der drei zentralen Bezugspunkte, die Diasporagruppen auszeichnen. Sowohl Siedlungsraum als auch Topographie sind vielen Kurden wichtige Projektionsflächen für nationale Bestrebungen und für Sehnsüchte nach Zusammengehörigkeit über Staatsgrenzen hinaus.⁴⁰⁸

Verbleibeabsicht

Der Begriff »Rückkehr« ist insgesamt insofern überholt und unangebracht, als daß er für in Europa geborene Nachkommen von Migranten keine Logik beinhaltet. Eine potentielle Verlegung des Lebensmittelpunktes nach Kurdistan würde nicht für alle Kurden in der Diaspora eine Rückwanderung bedeuten, da sie niemals dort gelebt haben. In Ermangelung von Ersatz wird der Begriff trotzdem weiter verwendet und auf die Ursprungsregion und deren mythischen Charakter bezogen, wie er in Kapitel 1 dargestellt wurde (siehe auch Tölölyan 1993: 199).

Eine repräsentative Studie der Hamburger Sozialbehörde ergab, daß nur siebzehn Prozent aller älteren Migranten insgesamt beabsichtigen, sich nach Erreichen des Rentenalters wieder in ihrem Herkunftsland niederzulassen, gut dreißig Prozent beabsichtigen zu pendeln und gut zwanzig Prozent planen zu bleiben. Von den türkischen Staatsangehörigen wollen nur dreizehn Prozent, also deutlich weniger als der Durchschnitt zurückkehren, mit vierundvierzig Prozent präferieren deutlich mehr von ihnen das Pendeln als der Durchschnitt (Kauth-Kokshoorn 1998: 59f.).

⁴⁰⁸ Black beobachtete bei seiner Untersuchung kurdischer und assyrischer Flüchtlinge in Griechenland im Jahr 1992 diesbezüglich deutliche Unterschiede: die Kurden äußerten eine wesentliche stärkere territoriale Bindung als die Assyrer, die teilweise aus denselben Gebieten stammen, aber ihre Bindung weitgehend religiös definierten (Black 1994/95: 94).

Formale Untersuchungen zum Rückkehrverhalten von Kurden aus Europa gibt es nicht. Die vorliegenden Arbeiten befassen sich mit Rückkehrwünschen und wurden mit kurdischen Flüchtlingen mit relativ kurzer Aufenthaltsdauer durchgeführt. Eine Analyse ihrer Aussagen ist insgesamt schwierig, weil der Wunsch, der Traum oder die Illusion von einer Rückkehr bei vielen vorhanden ist, über tatsächliche Rückkehrabsicht oder gar -planung jedoch wenig aussagt. Daher können solche Befragungen nur bedingt Aufschluß geben. Wahlbeck befragte im Rahmen seiner Arbeit fünfzig Personen, deren Aufenthaltsdauer in Finnland und Großbritannien zwischen zwei und zehn Jahre betrug.⁴⁰⁹ Nahezu alle gaben an, in ihre Heimat zurückkehren zu wollen (Wahlbeck 1997: 142). Auch ein Großteil der von Black in Griechenland befragten Flüchtlingshaushalte aus dem Irak wollte unter verbesserten politischen Bedingungen zurückkehren (Black 1994/95: 103).⁴¹⁰

Experten gehen davon aus, daß die meisten als Arbeiter angeworbenen Kurden aus der Türkei aufgrund der dortigen politischen Lage spätestens seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eventuelle Rückkehrpläne aufgaben und staatliche Rückkehrhilfen, wie einige der Anwerbeländer sie zeitweise anboten, von Kurden weit weniger in Anspruch genommen wurden als von Türken (vgl. Saydam 1996: 1). Wilpert kam in ihrer Studie in Berlin zu dem Ergebnis, daß dort eine erhöhte Verbleibeabsicht von Jugendlichen aus der Türkei unabhängig von ihrer Aufenthaltsdauer mit der Herkunft aus wirtschaftlich weniger entwickelten Gebieten und dem minoritären Status ihrer kurdischen Familien korrelierte (Wilpert 1987: 213). Die als Asylbewerber aus der Türkei zugewanderten Kurden haben, wie alle anderen auch, vor dem Erwerb der Staatsbürgerschaft eines europäischen Landes keine Möglichkeit zurückzukehren, ohne ihren Aufenthaltsstatus in Europa zu gefährden, da der Flüchtlingsstatus in Europa die Einreise in den Herkunftsstaat juristisch gesehen ausschließt. In den Iran und den Irak waren, lediglich in Reaktion auf die islamische Revolution und nach Einrichtung der Schutzzone, marginale Rückkehrbewegungen zu beobachten (vgl. Mönch 1994: 168). Abnehmende Rückkehrorientierung beobachtet auch Falk (1998b: 89). Sie geht grundsätzlich davon aus, daß Kurden sich im Aufenthaltsland über die

⁴⁰⁹ Wahlbeck (1997) spezifiziert die Aufenthaltsdauer seiner Respondenten nicht weiter. Es bleibt unklar, wie viele Befragte jeweils wie lange im Residenzland lebten. An anderer Stelle charakterisiert er sein Sample als »neu angekommene kurdische Flüchtlinge« (216; meine Übersetzung), was darauf hindeutet, daß der überwiegende Anteil eher gegen zwei als gegen zehn Jahre Aufenthaltsdauer tendierte.

⁴¹⁰ Zur Thematik »Rückkehr« bei Jugendlichen siehe auch Voigt 1998: 10.

Einwandererorganisationen langfristig einrichten, auch wenn diese ihre Mitglieder weiterhin über den Bezugsrahmen ethnischer Zuschreibung rekrutieren (Falk 1998b: 80).

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wurden die Respondenten zunächst gefragt, ob sie überhaupt die Möglichkeit hätten, ihre Herkunftsregion zu besuchen. Achtzehn der Befragten gaben beim ersten Gespräch in überzeugender Weise an, dies sei aus politischen Gründen nicht der Fall. Sie bezogen sich dabei alle auf zu erwartende Repressalien durch den Herkunftsstaat, teilweise auch auf die Gefahr, ihren Aufenthaltsstatus zu verlieren. Es handelte sich bei diesen achtzehn um Asylsuchende oder Asylberechtigte aus allen vier Herkunftsstaaten und drei Angehörige der zweiten Einwanderergeneration.

Zwei davon hatten sich in der Türkei aktiv in oppositionellen Organisationen betätigt und die Möglichkeit des Nachzugs als Familienmitglieder von Arbeitsmigranten als Fluchtweg gewählt. Einer davon war Azad Kemal, der seine Situation folgendermaßen erklärte:

Ich hätte Angst, dieses Risiko einzugehen. Ich gehe davon aus, daß sie mich gleich festnehmen würden. Vor zwei Jahren haben sie mich in Abwesenheit zu mehreren Jahren Haft verurteilt. Meine Mutter habe ich hierher eingeladen, weil ich nicht in die Türkei fahren kann.

Bei Heval Arslan sah es ähnlich aus:

Als ich das letzte Mal dort war, haben sie mich gleich abgeholt und verhört. Ich hatte meinen Onkel in Diyarbakır im Gefängnis besucht. Sie fragten mich, warum ich zweimal in Diyarbakır war, ob mein Bruder, den sie suchten, auch dort sei. Ich habe geantwortet: »Wenn ihr wißt, daß ich dort war, dann wißt ihr auch, wo er ist.« Sie haben mich zwar gehen lassen, aber ich wußte nicht, inwieweit sie mich beobachten und ich bin dann lieber abgefahren. Ich weiß noch, meine Frau war sehr böse auf mich. Sie wollte, daß ich noch eine Woche bleibe. Einen Tag, nachdem ich weg war, kamen sie und haben unsere Wohnung durchsucht, die ganze Familie verhört und meinen Bruder und noch einen Verwandten festgenommen.

Alle männlichen aus der Türkei stammenden Respondenten und einer aus Syrien gaben den nicht absolvierten Militärdienst als zusätzlichen Hinderungsgrund für eine Reise in ihre jeweiligen Herkunftsstaaten an. Der in der Türkei jahrelang unvermeidliche militärische Einsatz von Kurden der Armee gegen Kurden der PKK wog in diesem Zusammenhang besonders schwer.⁴¹¹ Hierzu ist festzustellen, daß seit dem Ausbruch der

⁴¹¹ Eine in Frankfurt lebende Kurdin aus Maraş erzählte mir von ihrer Sorge um ihre beiden Brüder, von denen der eine für die PKK kämpfte, während der andere in einer der Grenzprovinzen seinen Militärdienst absolvierte. Dieses Beispiel ist kein Einzelfall.

gewaltsamen Auseinandersetzungen im Jahr 1984 nahezu jede Familie in der Türkei – unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit – Todesopfer zu beklagen hat, so daß die auch von den Respondenten geäußerten Ängste einen realen Hintergrund haben. Ein erheblicher Anteil aller Migranten aus der Türkei nimmt, unabhängig von ihrem ethnischen Hintergrund, aus diesen Gründen von einer Rückkehr Abstand. In der Türkei selbst bemühen sich viele junge Männer, unterstützt durch ihre Familien, teilweise mit drastischen Mitteln darum, der Wehrpflicht zu entgehen weil die Gefahr, in Kampfeshandlungen zu geraten jahrelang sehr hoch war. Bei den Respondenten hatte die Argumentation meist den Tenor einer grundsätzlich oppositionellen Haltung gegenüber der Türkei. So sagte Cem Osman:

Die türkische Armee ist für mich eine faschistische Armee und ich möchte sie nicht unterstützen.

Nach zehn Jahren hatte sich in der Stichprobe die Situation bezüglich der Rückkehrmöglichkeit stark verändert. Für fünfzehn der Respondenten hatte sich zwischenzeitlich die Möglichkeit ergeben, ihre Heimatregion zu besuchen. Dies betraf aufgrund der 1991 im Nordirak eingerichteten Schutzzone vor allem diejenigen, die aus dem Irak stammen. Lediglich zwei, die aus der nicht zur Schutzzone gehörenden Region Kirkuk stammen, konnten ihre unmittelbaren Heimatorte nicht besuchen. Wahrgenommen hatten die Möglichkeit eines Besuches der Schutzzone alle bis auf Hamma Majid. Er äußerte einerseits Ängste, andererseits aber auch deutliche Kritik an der Art und dem Ablauf von Besuchen seiner kurdischen Landsleute:

Es ist sehr riskant, nach Kurdistan zu fahren. Ich meine, nichts im Leben ist ohne Risiko, wenn ich sterben muß, dann sterbe ich, aber ich habe keine Lust drauf. Ich möchte jetzt so nicht hinfahren, ich warte auf die große Veränderung [...] Durch diese Besuche von Kurden, die in Europa leben, werden die Menschen dort negativ beeinflusst. Diese Angeberei, mit dicken Autos rüberzufahren, mit viel Geld. Ob es ihnen hier gut geht oder nicht, ob sie Sozialhilfeempfänger sind oder nicht, es wird irgendwie Geld beschafft, um rüberzufahren und anzugeben, und sich das schönste Mädchen zu holen. Nach dreißig Jahren Erfahrung in Europa holen sie sich ein achtzehnjähriges Mädchen, das total unschuldig ist. Dann wird sie hierhergebracht, weil man eine Frau aus der Heimat haben will.⁴¹²

Die hier geäußerte Kritik richtet sich gegen die Vorzeigefunktion von Besuchen vieler, nicht nur kurdischer Migranten in ihrer alten Heimat. Dort wird häufig mit Hilfe von Konsumgütern und materiellen Status-

⁴¹² Vgl. Kapitel 6, Endogamie.

symbolen die vermeintliche gesellschaftliche Position dokumentiert. Man möchte endlich einmal wieder das Gefühl haben, es gesellschaftlich und materiell zu etwas gebracht zu haben, egal ob dies, bezogen auf die Verhältnisse des Residenzlandes, zutrifft oder nicht.

Die Möglichkeit, die Schutzzone zu besuchen, hatten auch zwei der nicht aus dem Irak stammenden Kurden begeistert wahrgenommen. Laser Salman, deren Familie ursprünglich aus der Türkei migriert war und Zîrek Mahinpour, der aus dem Iran stammt und bereits vor seiner Übersiedlung nach Europa einmal einen längeren Zeitraum dort verbracht hatte. Er schilderte seine Eindrücke folgendermaßen:

Nach Iranisch-Kurdistan kann ich nach wie vor nicht, aber ich konnte inzwischen zurück nach Irakisch-Kurdistan gehen, einen Monat lang. Ich war so glücklich, es war ein sehr schönes Erlebnis. Ich habe Sulaymaniya wiedergesehen, sogar Kirkuk und zum ersten Mal hatte ich die Möglichkeit, eine Tour durch den nördlichen Teil des Irak zu unternehmen, das hatte ich mir immer gewünscht. Rowanduz, Shaqlawa, Dohuk, Zakho ein wunderschönes Gebiet.

Für die anderen, die zwischenzeitlich ihre alte Heimat aufgesucht hatten, ergab sich die Reisemöglichkeit – mit Ausnahme der aus dem Iran stammenden Respondenten – aufgrund einer neuen, europäischen Staatsangehörigkeit, durch die sie sich geschützt fühlten. Azad Kemal und Heval Arslan hatten in der Zwischenzeit zwar den Westen der Türkei, aus Sorge um ihre Sicherheit jedoch nicht ihre jeweilige Herkunftsregion besucht. Andere erklärten ähnlich wie Rîbar Sezgin:

Mittlerweile könnte ich theoretisch hinfahren, weil ich die deutsche Staatsangehörigkeit habe und die türkische nicht mehr. Es gibt aber andere, innere Widerstände, die da eine Rolle spielen. Warum soll ich jetzt gehen? Es hat sich nichts geändert. Wenn wir einen Preis für etwas gezahlt haben, dann kann ich nur hingehen, wenn sich etwas ändert. So nach dem Motto, meine Migration, mein Exil hat sich gelohnt. Wenn ich manche Leute sehe, die jetzt hingehen, als wäre nichts gewesen und sogar ihren Militärdienst ableisten, damit kann ich mich nicht anfreunden. Das ist für mich eine Art Kapitulation.

Auf die Frage nach einer dauerhaften Rückwanderung gaben bei der ersten Befragung nur vier Respondenten an, nicht zurückgehen zu wollen. Alle anderen Antworten bewegten sich zwischen einem grundsätzlichen »Ja, unter bestimmten Bedingungen« und einem »Vielleicht«. Die formulierten Bedingungen bezogen sich nahezu ausschließlich auf die Ursprungsstaaten, mit den aktuellen Lebensbedingungen in der Diaspora wurde wenig argumentiert.

Die erklärten Bedingungen lassen sich unter der Formulierung Safrans subsumieren, der Diasporagruppen zuschreibt, in ihre Heimat zurückkeh-

ren zu wollen, »wenn die Bedingungen angemessen sind« (Safran 1991: 83f.). Im Rahmen der Stichprobe reichten die Formulierungen von »einfach in Frieden leben« bis hin zu klar durchdachten politischen Modellen (siehe Kapitel 10, Forderungen) und enthielten exakt dieselben Begriffe wie die Ergebnisse einer Erhebung des Kurdish Program (1986: 54f.) und der Untersuchung von Wahlbeck (1997: 142) nämlich: »Demokratie«, »Unabhängigkeit für Kurdistan«, »Sicherheit«, »Wahrung der Menschenrechte«.

Nahezu alle Respondenten hielten ihre Forderungen jedoch selbst für utopisch. Nişîman Ucar:

Das hängt ganz stark von meinem persönlichen Leben ab. Meine Perspektive ist, längerfristig hierzubleiben, aus beruflichen Gründen. Es geht da nicht einfach um dieses Dorf; die Frage ist für mich immer wieder, ob ich überhaupt in der Türkei leben könnte. Ich kann da nicht so unterscheiden. Im Moment, unter den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen, könnte ich auf keinen Fall dort leben, weder im Dorf noch in der Stadt. Meine Vorstellung wäre utopisch. Die ganze Gesellschaft müßte sich dort ändern. Sehe ich mir beispielsweise die Probleme der Frauen an, dann kann ich das nicht nationalitätsspezifisch sehen, das sind für mich gesamtgesellschaftliche Probleme. Ich bin einfach mit den Verhältnissen dort nicht einverstanden, das stimmt mit meinem Leben nicht überein. Eine Umwälzung müßte in allen Bereichen stattfinden, und das sehe ich nicht in nächster Zeit.

Die typische innere Zerrissenheit vieler Kinder von Arbeitsmigranten schilderte Laser Salman:

Das ist schwer zu beantworten. Ich lebe zwischen zwei Welten: einmal hier in Deutschland und andererseits in Kurdistan. Ich könnte mich auch nicht entschließen, für immer hier zu leben, weil die Heimat einen doch sehr anzieht. Das ist bei mir so, ich habe die deutsche Kultur nicht so übernommen wie andere Jugendliche; deshalb könnte ich mir auch vorstellen, dort weiterzuleben.

Aber auch andere waren sich letztlich über ihre Wünsche und Vorstellungen nicht im klaren. Hama Majid:

Ich würde gerne mal wieder hinfahren, wenn die Situation sich verbessern würde, aber ob ich drüben leben kann, das weiß ich nicht. Ich möchte sogar sehr gerne zu Besuch hinfahren. Jetzt im Moment würde ich sofort festgenommen. Es müßte erst mal eine andere Regierung her, das Regime Saddam dürfte nicht mehr existieren. Ich müßte das Gefühl einer gewissen Sicherheit haben. Wir wollen keinen Staat, aber eine begrenzte Freiheit, einfach Autonomie; das würde mir für einen bloßen Besuch ausreichen. Ich hätte sicher immer Probleme, dort zu leben, wie ich auch Probleme habe, hier zu leben.

Bei der zweiten Runde von Interviews erklärten sechs der Respondenten, nicht mehr zurückkehren zu wollen. Laser Salman beispielsweise hatte inzwischen Entscheidungen getroffen:

Unabhängig von politischen oder sonstigen Veränderungen steht für mich schon fest, daß ich hier in Deutschland leben möchte.

Als Gründe benannten diejenigen, die weiter in Europa leben wollten, sie hätten sich an das Leben in Europa gewöhnt, beziehungsweise nie ein anderes kennengelernt. Ein Teil glaubte auch nicht, daß sich in Kurdistan wirklich noch etwas ändern würde, und selbst wenn, bestand große Skepsis gegenüber den gesellschaftlichen Bedingungen, den traditionellen Geschlechterrollen (vgl. Wahlbeck 1997: 142), der Situation von Kindern, der Bildungssituation und den Arbeitsbedingungen. Sîyamend Yılmaz sagte zum Beispiel:

Nein, ich will nicht mehr dort leben, auch wenn ich mein Land liebe. Ich bin schon so lange hier, ich habe mich an Europa gewöhnt, ich würde nur gerne öfters zu Besuch hinfahren wollen [...] Die ganze Mentalität müßte sich ändern, lockerer werden. Ich fühle mich dort wie im Gefängnis, durch die Gesellschaft fühle ich mich total eingeschränkt.

Fünf weitere Respondenten gingen davon aus, nicht mehr zurückzukehren. So zum Beispiel Roj Mohammed:

Selbst wenn die Kurden einen eigenen Staat kriegen, kann man nicht sicher sein, daß es nicht so wird wie letztes Mal. Da hatten wir für ein paar Jahre Autonomie. Alle Regierungen im Osten sind so, alle paar Jahre kommt eine neue Regierung. Ich würde kein Risiko mehr eingehen. Ich glaube nicht, daß ich jemals zurückgehen könnte.

Einen zusätzlichen Grund für abnehmende Rückkehrabsicht nannte Dîlan Topal. Solange es gerade in der Türkei keine einschneidenden politischen Veränderungen gibt, bedeutet konkrete Rückkehrplanung die Notwendigkeit politischer Zurückhaltung in der Diaspora. Dazu sind ihrer Ansicht nach viele nicht mehr bereit:

Dann sind wir so wie diejenigen, die Angst haben, politisch aufzufallen und bei jeder Gelegenheit sagen: »Bitte, ich möchte kein Risiko eingehen. Ich möchte eines Tages in die Heimat zurückgehen. Ich habe ein Haus und Land gekauft, ich habe eine kranke Mutter in der Heimat.«

Wie auch Wahlbeck beobachtete (1997: 144), haben transethnische Ehen Einfluß auf die Rückkehrbereitschaft. Azad Kemal erklärte dies wie alle anderen Betroffenen:

Meine Frau ist Deutsche, ob sie bereit wäre, mit mir hinzugehen, weiß ich gar nicht. Ich hingegen fühle mich hier inzwischen sehr wohl.

Zîrek Mahinpour argumentierte stellvertretend für etliche andere über die Situation der Kinder und über die materielle Sicherheit:

Ich habe mir eigentlich immer vorgestellt, in Kurdistan zu leben. Gefühlsmäßig würden wir beide, meine Frau und ich, gerne zurückgehen und dort leben. Aber die

Kinder sind mit dieser Gesellschaft vertraut, außerdem hast du deine Rente, wenn du in das Alter kommst. Ich habe immerhin Arbeit hier, wenn ich zurückginge nach Kurdistan hätte ich nichts.

Dreizehn der Betroffenen wollten weiterhin unter den auch bei den ersten Gesprächen genannten Bedingungen zurückkehren, aber auch bei ihnen war der Stellenwert der Lebensbedingungen in der Diaspora erheblich in den Vordergrund gerückt. Teilweise hatte die Lebensplanung sich stark verändert. Baran Fırat war ein besonders auffallendes Beispiel. Beim ersten Gespräch hatte er geäußert:

Ich würde nur dann zurück wollen, wenn wir ein Land haben, oder wenn vielleicht richtig für Kurdistan gekämpft würde. Wenn ich jetzt dahin gehe und ich weiß, die würden mich umbringen, das wäre Blödsinn, genau wie wenn ich heißes Wasser auf mein Bein schütte.

Beim zweiten Gespräch erklärte er:

Da, wo ich herkomme, wäre es schon vorstellbar, da ist es nicht ganz so provinziell. Damals, als ich weggegangen bin, war das Leben anders, jetzt ist es viel schöner, moderner und leichter. Wir träumen davon, uns dort ein Haus zu bauen, es ist ja auch billiger als hier. [...] Politisch gibt es in der Gegend auch nicht so viele Probleme wie in Urfa oder Diyarbakır. Es gibt bei uns nicht so viele Berge für die Guerilla wie anderswo.

Häufig entstand bei der Formulierung von Bedingungen zur Rückkehr der Eindruck, daß diese den persönlichen Bedürfnissen angepaßt und über die Jahre erweitert worden waren. Aufgrund einer starken moralischen Verpflichtung schien dieser Weg den Betroffenen leichter zu fallen, als sich selbst und anderen gegenüber einzugestehen, daß eine Rückkehr letztlich nicht mehr zur Debatte stand. Zîrek Mahinpour gab zu diesem Punkt eine sehr realistische Einschätzung:

Viele der Kurden, die hier in Europa leben, wollen auch nicht wirklich zurück. Sie haben sich an das Leben hier gewöhnt und es wäre sehr schwierig für sie, zurückzugehen. Ich muß sagen, auch die, die sagen »wir wollen und werden unter bestimmten Umständen zurückgehen«, nehme ich nicht besonders ernst in ihren Aussagen. Jetzt ist es relativ einfach zu sagen »wir gehen zurück, sobald die Diktatur zu Ende geht«, jetzt haben wir ja gar keinen Raum, uns politisch zu betätigen. Aber wie wird jemand, der jetzt jeden Monat ein irres Geld verdient, dort leben, in irgendeiner kleinen Stadt, keine U-Bahn, kein Kindergarten. Es ist einfach nicht realistisch für die Mehrheit und ich werfe es niemandem vor.

Nur noch drei Respondenten gaben an, auf jeden Fall zurückkehren zu wollen, allerdings äußerten auch sie sich zurückhaltender als beim ersten Gespräch. Sinûr Talal war noch der entschiedenste. Nach drei Jahren Aufenthalt hatte er erklärt:

Ich bin wirklich schwer herzkrank, wenn es aber zur kurdischen Unabhängigkeit käme, würde ich auf der Stelle mit Sack und Pack und Kind und Kegel zurückkehren. So lange Saddam dort regiert jedoch nicht.

Nach fünfzehn Jahren sagte er:

Wenn alle Kinder mit der Schule fertig sind, würde ich gerne ganz zurückkehren. Sie selbst wollen allerdings hier in Europa bleiben und nur jedes Jahr zu Besuch hinfahren. Ich wünsche mir, daß es ein Kurdistan gibt, entweder nur in einem Teil oder alle zusammen, allerdings müßte es dann wirklich auch Frieden geben.

Alle Respondenten äußerten großes Interesse an regelmäßigen Besuchen, einzelne entwarfen Szenarien, die ein Leben an beiden Standorten ermöglichen würden. Keser Öztürk erklärte:

Wenn es möglich wäre, würde ich gerne hier und dort leben.

Azad Kemal und Laser Salman verbanden diese Möglichkeit jeweils mit dem Wunsch einer konkreten Unterstützung ihres Landes:

Ich würde gern als eine Art Entwicklungshelfer hingehen. Meinem Land, meinen Landsleuten mit dem, was ich im pädagogischen Bereich inzwischen zu bieten habe, helfen.

Wenn es zum Beispiel in Türkisch-Kurdistan eine Veränderung gäbe, wo man Fachkräfte brauchen könnte, die beim Aufbau mithelfen, dann würde ich auch dorthin gehen. Das heißt aber nicht, daß ich für immer dorthin ziehen muß. Ich würde wirklich vor Ort Arbeit leisten wollen, aber meinen Hauptwohnsitz würde ich hier haben.

Ein weiteres Indiz für eine verminderte Rückkehrbereitschaft ergibt sich aus der Gewalterfahrung, die auch schon in anderen Zusammenhängen benannt worden war (vgl. Kapitel 5, Ausgrenzung). Alle Respondenten gaben spontan mindestens ein enges Familienmitglied an, welches ermordet, inhaftiert oder anderweitig verschwunden war; dazu etliche Menschen aus dem näheren Umfeld, die unfreiwillig ausgewandert, vertrieben oder indirekt, durch mangelnde medizinische Versorgung, ums Leben gekommen war. Dadurch hatten viele das Gefühl, bei einer Rückkehr würden ihnen inzwischen überproportional viele menschliche Beziehungen fehlen, die das Leben dort in hohem Maße mit ausgemacht hätten. Havîn Mansour über ihr Dorf:

Allein in unserem Dorf waren früher etwa hundertzwanzig Familien, jetzt sind es nicht mal mehr zehn. Die mußten alle wegziehen, in die Stadt, nach Deutschland, was weiß ich wohin. Wie können die Kurden etwas anbauen, wenn Syrien ihnen das Land wegnimmt. Da kamen Araber aus Damaskus und die bekamen das Land – einfach so.

Helîn İpek beschreibt, wie sie Ende der neunziger Jahre ihren Geburtsort, ein damals alevitisches Dorf, vorfand:

Unser Dorf gibt es nicht mehr, alle Dörfer sind dort weg, seit langem. Der Friedhof ist noch dort, aber viele Gräber sind geöffnet worden und Knochen ausgegraben und weggeschmissen. Ich weiß nicht, ob sie was gesucht haben, Goldschätze, oder ob sie alevitische Knochen dort weghaben wollten, das weiß man nicht. Ich weiß nur, daß in der Gegend Sunniten angesiedelt wurden, die vorher in den Bergen gelebt hatten.

Insgesamt hatte die Rückkehrbereitschaft im Untersuchungszeitraum deutlich abgenommen. Keiner der Respondenten hatte zwischenzeitlich ernsthaft in Erwägung gezogen, Europa in Richtung Kurdistan zu verlassen, daran hatte auch die Errichtung der Schutzzone nichts verändert. Auch die Kurden in der von Mohseni-Sadjadi untersuchten Gruppe, die überwiegend aus ländlichen Gebieten der Bahdinan-Region im Nordirak stammten, hatten nach acht Jahren Aufenthalt in Frankreich keine Rückkehrabsicht (Mohseni-Sadjadi 1999: 312). Die Verhältnisse in allen vier Teilen Kurdistans sind seit langem äußerst instabil, demnach ist davon auszugehen, daß auch der Anteil an Respondenten, der unentschlossen ist beziehungsweise an eine Rückkehr Bedingungen knüpft, nicht zurückgehen wird. Berücksichtigt man zudem den mit der Aufenthaltsdauer anwachsenden Anteil an Respondenten, die definitiv nicht in Kurdistan leben wollen oder lieber pendeln wollen, kommt man zu dem Ergebnis, daß sie und ihre Familien vermutlich alle weiter in Europa leben werden. Die Fragen nach einer eventuellen Rückkehr wurden im Verlauf der Befragung regional spezifiziert. Die im folgenden dargestellten Ergebnisse geben Aufschluß über das Verständnis von »Heimat«.

Heimatbegriff

Der Begriff »Heimat« wurde in den Interviews nicht gesondert abgefragt, jedoch im entsprechenden Kontext von nahezu allen Respondenten verwendet. Für Angehörige der ersten Einwanderergeneration ist Heimat meist dort, wo sie geboren sind. Şivan Abdallah, im Alter von zweiunddreißig Jahren aus dem Irak zugewandert, erklärte nach über zwanzig Jahren Aufenthalt in Europa:

Ich bin Kurde, ich werde immer Kurde bleiben, meine Heimat ist Kurdistan.

Deutlich verändert stellt sich der Heimatbegriff bei der Mehrzahl der Angehörigen der zweiten Generation dar. Häufig war bei ihnen die Rede von zwei Heimaten. Nişfıman Ucar, im Alter von zehn Jahren zugewandert, erklärte:

Als Heimat empfinde ich Gundik und Hamburg.⁴¹³ Eine organische Verbindung zum Dorf ist im Grunde genommen nicht mehr da, weil keine Verwandten mehr dort leben, aber die emotionale Verbindung ist natürlich stark.

Ein Teil der Respondenten betonten, sie hätten überhaupt keine Heimat. So erklärte Mahabad Taufiq beim ersten Gespräch:

Meine Heimat ist Kurdistan im Irak, die befreiten Gebiete, und die gibt es nicht mehr.

Sie bezog sich dabei auf die ab 1961 kurdisch verwalteten Gebiete, wo sie im Alter zwischen sechs und elf Jahren gelebt hatte, bevor ihre Familie 1975, im Anschluß an den damaligen Zusammenbruch der irakisch-kurdischen Bewegung, in den Iran fliehen mußte (vgl. Kapitel 2, Irak). Beim zweiten Gespräch sagte sie, auf die inzwischen eingerichtete Schutzzone hin angesprochen:

Das ist etwas anderes, außerdem wird uns seither um so schmerzlicher bewußt, daß Kirkuk, wo meine Familie herkommt, zunächst einmal verloren ist.

Havîn Mansour erklärte in beiden Gesprächen sinngemäß folgendes:

Wir haben ja keine richtige Heimat. Dort sind wir Ausländer und hier sind wir auch Ausländer. Hier geht es uns grundsätzlich schon besser als da. Lieber hier als dort.

Besonders für die erste Einwanderergeneration ist der Heimatbegriff als Gegenstück zum Konzept der Fremde per se (türkisch: *gurbet*, kurmançî: *xeribî*⁴¹⁴) zu verstehen. Die Bezeichnung geht in beiden Sprachen auf einen gemeinsamen arabischen Wortstamm zurück, der die Grundlage für Begriffe wie »fremd« und »eigenartig« bildet.⁴¹⁵ Die Sehnsucht richtet sich häufig auf verklärte Ausschnitte des früheren Lebens. In Erinnerung an die Heimat schwärmte Sinûr Talal von Natur und Idylle:

Unsere Bergquellen sind so kalt, daß selbst im Sommer, wenn es richtig heiß ist, Gurken und Wassermelonen darin zerplatzen.

Sêv Tunc erinnerte sich an Bruchstücke ihrer Kindheit im Dorf:

In den Winternächten erzählten wir uns Märchen.

Hêvi Vural idealisierte ihre Mutter:

Sie kam aus einem ganz kleinen Dorf und war immer sehr stolz darauf, Städter waren für sie nie richtige Kurden.

Hamma Majid erzählte von einem Urlaub in Südeuropa:

⁴¹³ Ortsnamen verändert.

⁴¹⁴ Nach Sheikhmous (1999b: 5) auch »Gharibitîyé« und »Henerdan« (sorani).

⁴¹⁵ Das kurdische *ez ji te xerîb bum*, »ich vermisse dich«, bedeutet wörtlich »ich bin dir fremd geworden«.

Da sah ich rechts und links die Bäume und die Berge und das hat mich so an mein Land erinnert, da mußte ich *Xezal, Xezal*⁴¹⁶ singen und heulen.

Im allgemeinen knüpfen kurdische Migranten, die nie in Dörfern gelebt haben, die sich in den Bergen nie länger aufgehalten hatten, als für ein Picknick, in ihrem Heimatverständnis an eine Art pastoral-rurales Paradies an.⁴¹⁷ Stark emotional besetzt sind Assoziationen mit bestimmten Gerüchen, beispielsweise von Blumen, Früchten oder Gewürzen und insbesondere traditioneller Musik. Vermeintliche Erinnerungen an Tätigkeiten wie Buttern, Brotbacken und Wasserholen, (vgl. O'Shea 1998: 12f.) und Gegenstände wie Kinderwiege, Spindel, Hirtenstab, *kurst*⁴¹⁸ werden verklärt und dadurch zu Objekten nostalgischer Sehnsucht. Sie gehören zum Identitätsgefühl, wenngleich sie sich auch in anderen Kulturräumen wiederfinden, und Träger dieser Art von Identität über keinerlei eigene Alltagserfahrungen mit dem ländlichen Leben oder gar dem Leben in den Bergen und den dazugehörigen Härten verfügen. Eventuell tatsächlich erlebte Entbehrungen werden in diesen Zusammenhängen oft verklärt. Ein Freund von Mahabad Taufiq schwärmte mir mehrmals von den kurdischen Bergen vor. Auf Nachfrage stellte sich heraus, daß er sich auf Erlebnisse seiner lebensgefährlichen Flucht aus dem Irak zu Beginn der achtziger Jahre bezog. Teilweise streben Migranten, in Anknüpfung an Aussteigerphantasien europäisch-urbaner Subkulturen, eine Rückkehr zu dieser Art von Leben an oder träumen zumindest davon. Es handelt sich hier um institutionalisierte Erinnerungen, wie sie auch von anderen Diasporagemeinschaften bekannt sind. Häufig beziehen sie sich auf ein entwirklichtes Jenseits und sind von einer Glorifizierung des Verlorengegangenen und von unendlicher Sehnsucht bestimmt (Dabag & Platt 1993b: 126).

Die beschriebene Sehnsucht verstärkt sich naturgemäß, wenn sie kollektiv erlebt wird, und wenn die meist abrupt vollzogene Trennung sehr lange anhält. Insbesondere Kurden aus dem Irak und dem Iran hatten als Gruppe über Zeiträume von zehn und mehr Jahren kaum Möglichkeiten,

⁴¹⁶ Bekanntes kurdisches klagendes Liebeslied; der Mädchenname »Xezal« bedeutet Gazelle und ist dem Arabischen entlehnt. Eine Übersetzung des Textes findet sich bei Duncker 1997: 34f.

⁴¹⁷ Diese Art verklärter Romantik läßt sich allerdings generell auch bei anderen Migranten beobachten. Beschreibungen der »Heimat« beziehen sich häufig auf saubere Luft, sauberes Wasser, ansprechende Natur und mildes Klima. Auch das romantisierende Anknüpfen urbaner Gesellschaften an ihre ruralen Wurzeln findet sich in nahezu allen Kulturen.

⁴¹⁸ In Iranisch-Kurdistan gebräuchlicher niedriger Tisch, unter dem ein Becken mit Glut steht. Die entstehende Wärme wird mit einer Decke gehalten, die über den Tisch und die Beine der auf dem Boden um den Tisch Sitzenden oder Liegenden gebreitet wird.

Verbindung in ihre Heimat zu halten, aufgrund geheimdienstlicher Aktivitäten beider Staaten auch nicht brieflich oder telefonisch. Bei vielen iranischen Kurden hält dieser Zustand weiterhin an. Anerkannte Asylbewerber aus dem Norden des Irak riskieren seit 1991 mit ihren Besuchen die Aberkennung ihres rechtlichen Status, und nutzen auch sonst alle Möglichkeiten, die Verbindung zu halten.

Die Sehnsucht bezieht sich häufig auf eine dörfliche Umgebung und zeichnet sich bei kurdischen Migranten dadurch aus, daß sie auch im Rahmen möglicher Besuchsreisen kaum befriedigt werden kann. Militärpräsenz, Ausnahmezustand, Ausgangssperren, infrastrukturelle Unterversorgung in weiten Teilen Kurdistans, der Verlust ganzer Ortschaften und das Verschwinden zahlloser Menschen machen dies nahezu unmöglich. So gaben etliche Respondenten an, ihre Dörfer bestünden nicht mehr.⁴¹⁹ Sie waren entweder eingemeindet oder umgesiedelt, in einem Stausee verschwunden, im Zuge militärischer Übergriffe in der Türkei und dem Irak physisch zerstört und die Bevölkerung vertrieben oder durch eine nicht kurdische Ethnie neu besiedelt. Aus diesem Grund, aber auch aus anderen, praktischen Gründen, gaben viele der Respondenten an – falls überhaupt in Kurdistan – dort in einer Stadt leben zu wollen. So auch Rîbar Sezgin:

Vom Emotionalen her würde ich gerne im Dorf leben, aber von der Notwendigkeit glaube ich schon, daß ich in der Stadt leben müßte.

Dîlan Topal:

Unser Dorf ist unter dem Wasser geblieben. Jemand hat mir Bilder gegeben, wie es ganz am Ende aussah [...] Es müßte nicht unbedingt dort sein, wenn überhaupt Diyarbakır oder Urfa.

Diese Aussagen der Respondenten entsprechen Untersuchungsergebnissen zum Rückkehrverhalten von nach Deutschland und Schweden angeworbenen Arbeiterfamilien (Simon & Brettell 1986: 193; Engelbrekts-son 1995: 5).

Zu der Fixierung auf das traditionelle, ländliche Leben kommt die Vorstellung eines homogenen Erscheinungsbildes der kurdischen Heimat. In der Migration zusätzlich durchsetzt mit Heimweh, wird das Verständnis von Heimat insofern manipuliert, als daß die eigene, subjektive Vorstellung in den Vordergrund tritt. O'Shea weist darauf hin, daß das als Heimat empfundene Kurdistan für die meisten Kurden – nicht nur der

⁴¹⁹ In dem Sample von Schmidt gaben von einundzwanzig befragten Jugendlichen sieben an, ihre Dörfer in Türkisch-Kurdistan existierten nicht mehr (1998: 33).

zweiten und dritten Generationen – zum großen Teil Terra incognita ist und eher einer Vorstellung als der Realität entspricht (O’Shea 1998: 2). Eine bestimmte Topographie, insbesondere Berg- und Flußlandschaften, verbinden sich mit diesem Phantom oder »Traumland«, wie die Respondentin Sûs Bakır es nannte. Migranten sind unter Umständen erstaunt und enttäuscht, wenn sie mit der Realität konfrontiert werden und entdecken, daß in anderen Regionen andere Sitten herrschen, ein ihnen vielleicht unverständliches Idiom gesprochen wird und sie nicht das erwartete Landschaftsbild vorfinden. Ein Verwandter von Roj Mohammed, den ich beobachten konnte, als er auf dem Weg in die Schutzzone im Nordirak erstmalig durch kurdische Gebiete der Türkei reiste, stellte sichtlich enttäuscht fest: »Hier gibt es ja überhaupt keine Berge, das ist ja wie eine Wüste!« Auch war er unangenehm berührt, wenn kurdische Familien Gästen bei der Begrüßung kölnisch Wasser anboten. Dabei handelt es sich um eine in der gesamten Türkei übliche Sitte, die er aus dem kurdischen Teil des Irak nicht gewohnt war und die er als türkisch und nicht als kurdisch empfand.

Die Respondenten wurden gefragt, ob sie sich auch in einem anderen Teil Kurdistans niederlassen würden, wenn die von ihnen aufgestellten Bedingungen sich dort erfüllten. Beim ersten Gespräch beantworteten zwölf Respondenten diese Frage mit Ja. So zum Beispiel Zîn Sagheb:

Ich würde auch in einen anderen Teil Kurdistans gehen, wenn die Verhältnisse es erlauben. Für mich gibt es da keinen Unterschied, Kurdistan ist für mich Kurdistan. Kurdistan war eins, bevor es in vier Stücke zerrissen wurde. Wenn ein Teil so ist, daß wir dort frei leben könnten, gehe ich hin.

In ähnlicher Weise äußerte sich Şivan Abdallah:

Das ist meine Heimat, das sind meine Leute, die verstehen mich, ich verstehe sie [...] Wenn es woanders ist, als im irakischen Teil, gehe ich auch hin. Warum nicht? Kurdistan ist Kurdistan. Es wurde geteilt zwischen mehreren Ländern, für mich ist das egal, welches Stück von Kurdistan Freiheit hat, ein eigenes Land ist, da gehe ich hin.

Fünf sagten, sie würden diese Frage ernsthaft in Erwägung ziehen, aber im Moment sei ihnen das zu theoretisch, oder sie müßten es sich dann erst einmal ansehen, um sich ein genaues Bild zu machen. Vier erklärten, über diese Frage hätten sie sich noch nie Gedanken gemacht, und sechs sagten, sie wüßten es nicht. Rîbar Sezgin führte aus:

Wir haben das eigentlich nie thematisiert. Aber ich glaube, nur weil dort Kurden leben und ich Kurde bin, würde ich nicht dort leben wollen. Es sei denn, aus politischen oder sozialen Gründen, daß man dort vielleicht ein Projekt verwirklichen will. Aber als Heimat? Für mich ist auch heute noch Heimat das Dorf, wo ich geboren bin, das Dorf meiner Kindheit.

Beim zweiten Gespräch stellte sich die Situation ganz anders dar. Nur noch drei der Befragten gaben an, unter entsprechenden Bedingungen auch in andere kurdische Landesteile zu gehen. Jeweils vier zogen eine solche Möglichkeit in Erwägung oder wußten es nicht, aber für sechzehn der Respondenten kam es inzwischen nicht mehr in Frage. So zum Beispiel Baran Firat:

In ein anderes Land ziehen kommt für mich nicht in Frage, auch nicht in kurdische Teile. Von der Bequemlichkeit her ist es nicht so schön wie in Deutschland, warum sollte ich dann Deutschland verlassen. Nur wo man geboren ist, das ist immer etwas anderes.

Auch Sinûr Talal äußerte sich eindeutig:

Ich will auch nicht in autonome Gebiete anderer Staaten. Ich möchte in meine Heimat.

Insgesamt bestand allerdings bei nahezu allen Befragten großes Interesse, die kurdischen Gebiete in anderen Staaten als dem eigenen Ursprungsstaat kennenzulernen.

In der ersten Interviewrunde bestand eine Tendenz, mit den Begriffen »Heimat« und »Kurdistan« automatisch und selbstverständlich auch Regionen in anderen Staaten zu bezeichnen. In der zweiten Runde hatte sich dies relativiert, die eigene Region rückte stark in den Vordergrund. Rückkehr wurde gegen Ende des Untersuchungszeitraumes – wenn überhaupt – nur noch von einzelnen für ein Gesamtkurdistan oder eventuell nie gesehene Teilregionen postuliert. Wie weiter oben ausgeführt, hatten auch nur zwei der Betroffenen die mit den neuen Reisemöglichkeiten entstandenen Gelegenheiten wahrgenommen, außerhalb des Ursprungsstaates liegende, als kurdisch wahrgenommene Regionen zu besuchen. Die abnehmende Bereitschaft, sich in einem anderen Teil Kurdistans als der Ursprungsregion niederzulassen, erklärt sich zum einen dadurch, daß ein erheblich größerer Teil der Befragten inzwischen erklärt hatte, ohnehin in Europa bleiben zu wollen. Auch spiegelt sie die zu diesem Zeitpunkt zunehmende intraethnische Desintegration in der Diaspora wider. Zum anderen macht dieses Ergebnis deutlich, daß das vor allem in den späten achtziger Jahren so häufig erträumte und imaginierte Konzept eines Gesamtkurdistan nur als politisch-ideologische Heimat zu verstehen ist. Es hat eine andere Funktion als die emotionale Heimat Kurdistan, die häufig aber ebenso imaginiert und verklärt wird, indem sie auf eine ländliche Idylle reduziert wird. Gewöhnlich wird sie mit dem Ort in Verbindung gebracht, an dem man geboren wurde oder wichtige Teile der Kindheit verbrachte.

Staatsangehörigkeit

Auseinandersetzung mit dem Thema Staatsangehörigkeit spielt für einen Teil der Kurden in den Herkunftsländern insofern eine besondere Rolle, als daß der Entzug oder das Vorenthalten von Staatsangehörigkeit gegenüber Minderheiten dort eine Tradition als Druckmittel hat. Beispiele hierfür sind die Feili-Kurden im Irak (Morad 1992: 128ff.) und Hunderttausende von syrischen Kurden (vgl. Kapitel 2, Syrien). Ein weiterer Anknüpfungspunkt ist der Umstand, daß wie im vorangegangenen Kapitel deutlich wurde, viele Kurden, unabhängig von jeweiliger Parteiprogrammatik, einen eigenen Staat anstreben.

In der Diaspora stellt sich mit zunehmender Aufenthaltsdauer zusätzlich die Frage nach der Annahme der Staatsbürgerschaft des Residenzlandes. In den einzelnen Ländern variieren die Grundlagen zur Einbürgerung erheblich. Unterschieden wird gewöhnlich zwischen denjenigen Staaten, die das *Ius sanguinis* (Recht des Blutes, Abhängigkeit von der Abstammung), und denjenigen, die das *Ius soli* (Recht des Bodens, Abhängigkeit vom Geburtsort) anwenden. Eine klare Trennung ist allerdings nicht möglich, da fast überall Mischformen auftreten. Unabhängig von diesen Fragen kann nach einer bestimmten Frist des legalen Aufenthalts im Lande ein Antrag auf Einbürgerung gestellt werden. In Dänemark, Finnland, Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden und Schweden beträgt diese Frist fünf Jahre, in Deutschland acht, in Italien, Österreich und Spanien zehn und in der Schweiz zwölf Jahre (Fijalkowski 1997: 165). Vergleichende Untersuchungen zum Thema Staatsbürgerschaft von Kurden mit anderen Ethnien liegen nicht vor. Lediglich Agca befragte zu Beginn der achtziger Jahre dazu fünfzig kurdischtürkische Arbeiterfamilien in einer deutschen Großstadt. Dabei zeigte sich die Hälfte indifferent, desinteressiert und/oder uninformiert, je ein Viertel tendenziell positiv oder negativ gegenüber der Möglichkeit, die Staatsangehörigkeit des Gastlandes anzunehmen. Die eher positive Einstellung fand sich bei einer Altersgruppe, die durchschnittlich fünf Jahre jünger war als der Rest (Agca 1982: 154). Schmidt (1998: 112 und 2000: 87f.) stellte in ihren Untersuchungen gegenüber dem Bundesdurchschnitt anderer Migranten eine erhöhte Bereitschaft zur Einbürgerung fest.

Im Rahmen der hier vorgelegten Untersuchung wurden die Teilnehmer an der Stichprobe zunächst nach ihrer aktuellen Staatsangehörigkeit befragt. Nur fünf der Befragten hatten zum Zeitpunkt des ersten Interviews die Staatsangehörigkeit des Landes, in dem sie lebten. In vier Fällen war dies Schweden, wo die Staatsangehörigkeit eine niedrigere Hürde darstellt, als in Deutschland oder anderen europäischen Ländern. Die dor-

tige Aufenthaltsdauer unterschied sich im Durchschnitt nicht von der der übrigen Respondenten. Einer der Befragten hatte die deutsche Staatsangehörigkeit, seine Einbürgerung hatte sich aufgrund der Ehe mit einer deutschen Staatsangehörigen erleichtert.

Die Angaben der Respondenten entsprechen weitgehend Forschungsergebnissen, wonach die allgemeine Einbürgerungsrate in Deutschland, insbesondere gegenüber Schweden aber auch Frankreich und den Niederlanden, extrem niedrig ist (Hammar 1990: 19, 77; Østergaard-Nielsen 200: 31, 33). Bei vielen Migranten in Deutschland fehlt das Interesse, obwohl ihnen die Einbürgerung gesetzlich oft bereits zusteht und sie keine konkreten Rückkehrabsichten hegen. Das als besonders negativ empfundene Verwaltungsverfahren wird in Deutschland oft als Grund angegeben, sich nicht einbürgern zu lassen (Hammar 1990: 87).

Rund zehn Jahre später hatten alle Respondenten bis auf fünf die Staatsangehörigkeit ihres Residenzlandes angenommen. Diese fünf waren sich der Tatsache, daß die entsprechende Staatsangehörigkeit ihnen gesetzlich bereits zustünde, bewußt. Zwei von ihnen hatten auch Interesse, sich einbürgern zu lassen. Havîn Mansour befürchtete, trotz sehr guter Deutschkenntnisse, Schwierigkeiten aufgrund ihres Analphabetentums, Heval Arslan hatte sein Militärdienstproblem immer noch nicht lösen können. Zerîn Bayrak befürchtete den Verlust von Besitzansprüchen in der Türkei sowie einen Werteverlust in ihrer Familie, und Hama Majid beschrieb seine Haltung als trotzig:

Solange es nicht arabische Republik Irak oder so etwas heißt, werde ich meine Staatsangehörigkeit nicht ändern. Syrien heißt syrische arabische Republik, damit ist ausgesagt, man ist als Syrer automatisch Araber, in der Türkei ist es sowieso so. Im Irak ist es zumindest noch ohne das – arabisch. Der Irak gehört nun mal Arabern und Kurden. Nur aus Bequemlichkeit will ich eine europäische Staatsangehörigkeit nicht annehmen.

Bewußt ohne Staatsangehörigkeit bleiben wollte Dîlan Topal, die bereits seit über dreißig Jahren in Europa lebt:

Ich habe keine Staatsangehörigkeit. Aus der Türkei bin ich ausgebürgert, aber ich habe auch die deutsche Staatsangehörigkeit nicht. Ich habe nach wie vor einen Fremdenpaß. Ich will nichts anderes, ich könnte wahrscheinlich innerhalb von vierundzwanzig Stunden die deutsche Staatsangehörigkeit bekommen, aber ich möchte das nicht, solange die Bundesrepublik diese Art Kurdenpolitik fortführt. Da habe ich überhaupt kein Bedürfnis, Deutsche zu werden. Ich bin einmal ungewollt Türkin geworden, das bin ich nicht mal ganz hundertprozentig losgeworden, und jetzt will ich nicht mehr. Ich warte [...] Ich nehme viele Unannehmlichkeiten in Kauf. Mit einem deutschen Paß hätte ich vielleicht sogar in die Türkei reisen können, meine Familie und Freunde sehen können.

Die Respondenten wurden nun gefragt, was ihnen ihre Staatsangehörigkeit bedeute. Einundzwanzig gaben – unabhängig davon, über welche Staatsangehörigkeit sie verfügten – an, es sei ihnen egal, welche Staatsbürgerschaft sie im Moment hätten. Weder eine europäische noch die eines ihrer Herkunftsstaaten habe gefühlsmäßig für sie eine Bedeutung. Die Antworten hatten durchgehend den gleichen Tenor wie die von Havîn Mansour:

Es bedeutet mir gar nichts. Ich habe sowieso keine Heimat.

Sêv Tunc, Heval Arslan, Sûs Bakır und Mahabad Taufiq verbanden negative Gefühle mit ihrer türkischen beziehungsweise irakischen Staatsangehörigkeit und bezeichneten sie als »Sklaverei«, »Gefangenschaft«, »Schande« und »Schmutzleck«. Mit der jeweiligen europäischen Staatsangehörigkeit verbanden sich nahezu durchgängig die positiveren Gefühle. Dûrhat Sadik:

Araber bin ich nicht, als Araber bin ich nicht geboren, auch nicht als Deutscher, aber als Kurde in Deutschland fühle ich mich mit dieser neuen Staatsangehörigkeit viel wohler als mit der alten.

Allerdings war die Frage der Staatsangehörigkeit auch einer der wenigen Anlässe für Kritik bezüglich mangelnder Akzeptanz von Einwanderern, vor allem in Deutschland. Dies wird deutlich an dem, was Dûrhat Sadik weiter ausführte:

Man hat Sicherheit, es ist praktisch, man kann überallhin reisen, aber im Inneren ändert sich nichts. [...] Ich lebe hier ja schon länger als in Syrien. Für die Deutschen bleibe ich sowieso ein Ausländer, vielleicht nicht behördlich, aber sonst schon. Es ist nicht wie in anderen europäischen Ländern. In Holland zum Beispiel: wenn man die holländische Staatsangehörigkeit hat, dann ist man Holländer, hier nicht.

Auch Roj Mohammed und Şivan Abdallah äußerten sich anlässlich beider mit ihnen geführten Interviews in diesem Sinne und in sehr ähnlichem Wortlaut. Als positives Beispiel nannten sie Schweden.

Ich habe früher geglaubt oder vielmehr die Hoffnung gehabt, wenn man die deutsche Staatsangehörigkeit hat oder wenn man die Sprache gut kann, dann wird das Leben ganz einfach. Aber ich bin enttäuscht, es spielt gar keine Rolle, ob man die deutsche Staatsangehörigkeit hat oder nicht. Ich habe viele Kontakte durch meine Arbeit, ich kenne mich auf Ämtern gut aus, aber Ausländer bleibt Ausländer [...] Ich habe das nie gedacht. Ich dachte, wenn man eine Arbeitsstelle hat und die Staatsangehörigkeit, dann wird man genau wie dieses Volk. Aber es ist nicht so.

Zwanzig Respondenten äußerten spontan – also nicht auf Nachfrage – Interesse an einer kurdischen Staatsangehörigkeit. Azad Kemal:

Für mich hat es überhaupt keine Bedeutung, ob ich einen türkischen oder einen deutschen Paß habe. Für mich würde es eine große Bedeutung haben, wenn ich einen kurdischen Paß haben könnte. Das würde ich gleich machen.

Sêv Tunc erklärte:

Nach Einrichtung der Schutzzone dachte ich, wenn Irakisch-Kurdistan selbständig wird, dann könnte ich mich da anmelden und Staatsbürgerin dieses Teils werden. Das hätte ich gemacht, wenn sie mich angenommen hätten. Einfach, damit ich, egal wo ich auf dieser Welt hinkomme, einen kurdischen Paß hätte.

Der Wunsch nach doppelter Staatsbürgerschaft wurde nur einmal geäußert. Niştîman Ucar äußerte beim ersten Gespräch:

Ich habe die türkische Staatsangehörigkeit, das bedeutet mir eigentlich gar nichts, ich habe halt nur meinen Paß. Wenn es die doppelte Staatsangehörigkeit gäbe, also in meinem Fall deutsch und türkisch, dann würde ich das machen. Ich habe mir aber nie viele Gedanken darum gemacht.

Beim zweiten Gespräch erklärte sie:

Vor zwei Jahren habe ich die deutsche Staatsbürgerschaft erhalten, und bin dann im nachhinein in die türkische wieder eingetreten, weil ich aus beruflichen Gründen noch mal in die Türkei mußte und sonst jede Menge Formalitäten gehabt hätte. Vor einem Jahr habe ich meine Ausbürgerung beantragt, ein für allemal, und zufällig habe ich gerade heute die frohe Nachricht erhalten, daß ich jetzt ausgebürgert bin. Jetzt bin ich endgültig raus, es fehlen nur noch die Papiere.

Insgesamt ist in der Diaspora zu beobachten, daß aus der Türkei stammende Kurden die ihnen nach der Einbürgerung angebotene türkische Staatsbürgerschaft zunehmend ausschlagen und dabei große emotionale Befriedigung empfinden.⁴²⁰ Was Laser Salman beschrieb, gilt auch für viele andere:

Ich habe die deutsche Staatsangehörigkeit jetzt seit drei oder vier Jahren. Die türkische habe ich bewußt aufgegeben. Es wird einem auf dem türkischen Konsulat ja angeboten, die türkische Staatsangehörigkeit wieder anzunehmen. Ich habe gesagt: »Ich möchte das überhaupt nicht«, da war er schon etwas verduzt.

Wie auch in der quantitativen Untersuchung von Schmidt (2000: 88) wurde von den Respondenten Staatsangehörigkeit nicht per se als identitätsrelevant betrachtet. So erklärte Rîbar Sezgin bezüglich europäischer Staatsangehörigkeiten:

Ich kann Leute nicht verstehen, die in die Staatsangehörigkeit, den Paß Identität reinfließen lassen. Der Paß ist ja kein Garant dafür, daß man ein Land hat oder daß

⁴²⁰ In internationalen Konsulatskreisen in Berlin wurde mir einmal berichtet, daß Konsulatsbedienstete ehemalige türkische Staatsangehörige, die so reagierten, intern als kurdische Extremisten einordneten.

man eine Identität hat. Es könnte eine gewisse Rolle spielen, aber es ist nicht ein und dasselbe. Der Paß hat mit der Identität wenig zu tun.

Lasar Salman war allerdings eine der wenigen, die diese Haltung auch konsequent auf eine mögliche kurdische Staatsangehörigkeit bezog:

Ich bin Kurdin, ich bleibe Kurdin. Ich habe die deutsche Staatsangehörigkeit, damit verbindet sich doch einiges, ich habe fast mein ganzes Leben hier verbracht. Ich kann nicht sagen, daß ich sofort die kurdische Staatsangehörigkeit annähme, wenn es einen kurdischen Staat gäbe.

Nur zwei Respondenten äußerten, wenn sie schon die kurdische Staatsangehörigkeit nicht haben könnten, hätten sie lieber die Staatsangehörigkeit ihres Herkunftsstaates, in beiden Fällen die irakische. Die Staatsbürgerschaft eines europäischen Landes wurde meist als »schützend«, als »praktisch« oder »bequem« bezeichnet. Nişfiman Ucar erklärte ihre Gründe stellvertretend für die meisten anderen:

Dafür gibt es einen ganz klaren Grund. Ein bestimmtes Risiko wollte ich einfach nicht mehr eingehen. [...] Bei der Einreise in die Türkei ist das jedesmal wieder so ein unangenehmes Kribbeln, ob mir jetzt bei der Paßkontrolle was passieren könnte. Das wollte ich mir ersparen. Wenn mir wirklich was passiert, habe ich die Möglichkeit, mich an die deutsche Botschaft zu wenden. Die können sich dann einschalten. Solange ich auch noch die türkische Staatsangehörigkeit habe, können die überhaupt nichts machen. Sobald ich die Grenzen der Türkischen Republik überschritten habe, gelte ich als Türkin [...] Es gibt natürlich viele praktische Vorteile, die ja bekannt sind, das ist ganz klar, aber Identitäten kann man mit der Annahme des neuen Passes nicht einfach so aufgeben.

Die hier getroffenen Aussagen zu Fragen der Staatsangehörigkeit entsprechen in ihrer Gesamtheit den Beobachtungen von Schmidt (1998: 112 und 2000: 86f.). Für die von ihr untersuchten kurdischen Jugendlichen schien die Aufgabe ihrer ursprünglichen Staatsangehörigkeit kein Thema von emotionaler oder moralischer Tragweite zu sein, mit den Vorteilen der Einbürgerung gingen sie pragmatisch um. Die Ergebnisse einer unterschiedliche Ethnien umfassenden Untersuchung von Tomas Hammar zeigen die gleiche Tendenz (1990: 101). Vor dem Hintergrund unterschiedlicher Ein- bzw. Ausbürgerungspraktiken der Aufnahme- und der Herkunftsstaaten, der verschiedenen Migrationsmotive und der Frage der Rückkehrabsichten der Migranten, sowie ihrer sich verändernden Beziehungen zu Aufnahme-, Herkunfts- und möglicherweise zu Drittländern stellte er eine Art Kosten-Nutzen-Rechnung im Zusammenhang mit dem Erwerb der Staatsbürgerschaft des Aufnahmelandes auf. Unter der Prämisse, daß Migration häufig von der Peripherie zum Zentrum hin stattfindet und die Staatsbürgerschaft in einem Zentrumsland zweifelsohne eine höhere Wertigkeit in der globalen Hierarchie hat, zählt er im Ergebnis

Vor- und Nachteile auf, die in der Entscheidung eine Rolle spielen können. An Vorteilen nennt er internationale Reisemöglichkeiten und den Schutz politischer Flüchtlinge, insbesondere auf Reisen in das ursprüngliche Herkunftsland. Ferner die Möglichkeit der Familienzusammenführung oder der Heirat im Herkunftsland sowie verbesserte soziale, ökonomische und politische Rechte. An Nachteilen nennt er die Notwendigkeit der Aufgabe der ursprünglichen Staatsbürgerschaft, hohe Kosten und mögliche negative Reaktionen des Herkunftsstaates, bis hin zur Verfolgung von Familienangehörigen. Als negativste Begleiterscheinung der dualen Staatsbürgerschaft, die Hammar vom Grundsatz her verfißt, nennt er den Zwang, in zwei Staaten den Militärdienst ableisten zu müssen (Hammar 1990: 116).

Die von Hammar benannten Nachteile bei der Annahme einer europäischen Staatsangehörigkeit sind für Kurden einzuschränken: Syrien duldet Mehrstaatlichkeit, die Türkei bietet sie gezielt an und beläßt bereits seit 1995 sogenannten Auslandstürken mit nichttürkischer Staatsangehörigkeit ihre Erbschafts- und Besitzrechte (Spuler-Stegemann 1998: 214). Auch in der nordirakischen Schutzzone, in die viele Auslandskurden durch den Erwerb von Grundstücken investieren, gibt es diesbezüglich keine nennenswerten Probleme. Unabhängig von der Staatsbürgerschaft können der Irak und der Iran von Flüchtlingen, mit Ausnahme der Schutzzone, ohnehin nicht bereist werden, ohne daß diese sich einer besonderen Gefahr für Leib und Leben aussetzen. Die Währungen der vier relevanten Staaten sind im Vergleich zu den europäischen Aufnahmeländern schwach, physische Unversehrtheit wiegt schwerer als materielle Interessen.

Eine europäische Staatsangehörigkeit steht für die Respondenten in bezug auf gesellschaftliches Partizipieren keinesfalls im Mittelpunkt, auf das ethnische Selbstverständnis wirkt sie sich praktisch überhaupt nicht aus. Vielmehr wird sie als praktisches Mittel angestrebt, welches in erster Linie der Reisefreiheit und dem persönlichen Schutzbedürfnis dient. Sowohl die Selbst- als auch die Fremdwahrnehmung von gesellschaftlicher Marginalität bleiben, wenn sie auch im Vergleich mit der Situation in den Ursprungsstaaten qualitativ nicht vergleichbar erscheinen. Die Einstellungen der Respondenten zu ihrer jeweiligen Staatsangehörigkeit stützen die These von Yasemin Soysal. Sie stellte fest, daß die nationale Staatsangehörigkeit, der angebliche Mittelpunkt gesellschaftlicher Partizipation, als Konzept für ein Kollektiv inzwischen unterhöhlt ist. Rechte gelten übernational, Identitäten verändern sich nicht und entsprechende Interessen werden weiterhin partikular definiert (Soysal 1994: 167).

Gesellschaftliche Integration

Verschiedene Experten vertreten die Hypothese, bei europäischen Kurden bestünde, unabhängig von den Unterschieden in der Migrationspolitik einzelner Länder, eine höhere gesellschaftliche Integrationsbereitschaft – im Sinne einer höheren Bereitschaft, sich mit der Mehrheitsgesellschaft auseinanderzusetzen – als bei anderen Einwanderergruppen aus dem Mittleren Osten. Omar Sheikhmous stützt sich hierbei als einziger konkret auf vergleichende Untersuchungen verschiedener Flüchtlingsgruppen in Schweden.⁴²¹ Eine entsprechende vergleichende empirische Studie für ganz Europa steht dazu aus, jedoch gibt es verschiedene Indizien, die die Annahme stützen könnten. Zunächst finden sich Hinweise in der Literatur. So gehen die Journalisten Schumann et al. (1992: 66) von einer im Vergleich zu Türken erhöhten Einbürgerungsrate aus, in der Untersuchung von Agca (1982: 193) äußerte die Mehrzahl der befragten Kurden, daß der Umgang mit Deutschen ihnen besser gelänge als ihren türkischen Landsleuten.⁴²² Auch das »Kurdische Institut« in Brüssel vertritt diese Überzeugung und beruft sich dabei auf nicht näher erläuterte eigene Beobachtungen. Die vermutete besondere Anpassungsfähigkeit wird nicht ethnisch begründet, sondern auf kollektive Ausgrenzungserfahrungen und in dem Zusammenhang erzwungenermaßen erhöhte Mobilität zurückgeführt (Jamil 1993: 47). Die im Vergleich zu Sunniten aus der Türkei erhöhte Integrationsbereitschaft von Aleviten (Mandel 1996: 159, 162) besitzt angesichts einer hohen Überschneidungsrate mit kurdischer Ethnizität einige Relevanz. Schmidt (1998: 9 und 200: 110ff.) kommt zu dem Ergebnis, daß eine kurdisch-ethnische Selbstidentifikation problemlos und mit einer Favorisierung des Lebens in der Diaspora gelingen kann, wenn die Rahmenbedingungen dafür stimmen. Gesellschaftliche Integration im Aufnahmeland und kurdische Identität seien kein Gegensatz. Auch Wahlbeck resümiert, daß eine gesamtgesellschaftliche Integration und die Formierung von Migranten als Diaspora zwei voneinander weitgehend unabhängige Prozesse sind, die sich gegenseitig keinesfalls notgedrungen ausschließen (Wahlbeck 1997: 224). Auf den Einfluß der jeweils relevanten Politik der einzelnen europäischen Länder wurde im Rahmen dieser Arbeit bereits hingewiesen (Kapitel 3, Lebensbedingungen und Kapitel 5, Fremdwahrnehmung). In der vorliegenden Untersuchung ist das Ergebnis bezüglich der Persistenz von Ethnizität in

⁴²¹ Persönliches Gespräch mit Omar Sheikhmous.

⁴²² Wenngleich diese Selbsteinschätzung als besonders subjektiv zu werten ist und keine türkische Vergleichsgruppe befragt wurde, hat sie dennoch eine gewisse Aussagekraft.

Koppelung mit toleranter Grundeinstellung und gesellschaftlicher Integration in der Stichprobe trotz ansonsten breitgestreuter Variablen ausgesprochen gleichförmig, jedoch kann dies ebenfalls nur als Indiz gewertet werden.

Eine gegenüber türkischen oder generell anderen Gruppen erhöhte Integrationsbereitschaft kurdischer Migranten läßt sich ohne empirische Daten – insbesondere auch im Vergleich mit anderen Staatslosen – nicht belegen.⁴²³ Denkbare Erklärungsansätze für eine solche wären die oft erstmalige Demokratieerfahrung und globale Gleichberechtigung in der Diaspora, die im Vergleich zu den Herkunftsstaaten als geringfügig wahrgenommene Diskriminierung und die damit zusammenhängende Entfremdung vieler Kurden von diesen Staaten, wie unter anderem Brieden (1996: 43) sie dargestellt hat. Auch im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist deutlich geworden, daß angesichts traumatischer Vorerfahrungen europäische Staatswesen überwiegend positiv bewertet und erlebt werden (Kapitel 5, Fremdwahrnehmung) und daß darüber hinaus Nationalismus im Sinne von Chauvinismus und Intoleranz (Kapitel 10, Forderungen) zumindest im Rahmen der untersuchten Stichprobe deutliche Ablehnung erfuhr. Der ermittelte Anteil an eingebürgerten Respondenten, die politische Mandate in ihren Residenzländern anstrebten (siehe Kapitel 10, Konflikte), *kann*, muß aber kein Zufall sein. Möglicherweise läßt er ebenfalls Rückschlüsse auf spezifisch kurdische Ethnizitäts- und Integrationsprozesse zu. Besonders gut integriert haben sich viele infolge der türkischen Militärputsche von 1971 und 1980 zugewanderten Kurden; viele von ihnen finden sich zum Beispiel in sozialen Berufen. Jedoch kann dies nicht ohne weiteres auf ihre ethnische Zugehörigkeit zurückgeführt werden.

Die hohe interkulturelle Kompetenz der Kurden (vgl. Mönch 1994: 168; Schmidt 1998: 10; Gürbey 1998: 1365) stellt einen Faktor dar, von dem anzunehmen ist, daß er sich auf die Integrationsfähigkeit positiv auswirkt. Migrationssituationen, Mehrsprachigkeit und das Zusammenleben mit verschiedenen ethnischen Gruppen sind überall in Kurdistan Alltagsrealität. Die untersuchte Stichprobe hat hier exemplarischen Charakter: In drei Fällen lebte bereits in Kurdistan die Familie grenzübergreifend in zwei verschiedenen Staaten, fünf der Befragten hatten schon vor der

⁴²³ Schmidt (2000: 56, 58) stellt fest, daß die von ihr untersuchten kurdischen Jugendlichen im Vergleich zum geringen Bildungsniveau allochthoner Jugendlicher insgesamt, eine sehr hohe Bildungsaspiration aufweisen. Dieses Ergebnis kann nicht als ein solcher Beleg gewertet werden wengleich dies im Vorwort des Herausgebers der Untersuchung nahegelegt wird (Schmidt 2000: 11f.).

Migration nach Europa neben ihrem Herkunftsstaat über einen längeren Zeitraum in einem oder mehreren anderen Ländern gelebt. Sechs der Respondenten hatten neben dem Residenzland jeweils über mehrere Jahre in einem weiteren europäischen Land gelebt und gearbeitet beziehungsweise studiert und sich die Sprache entsprechend gut angeeignet. In mindestens fünf Fällen lebten Verwandte ersten oder zweiten Grades oder Schwiegerfamilien in anderen Ländern der europäischen oder außereuropäischen Diaspora als die Befragten selbst. Alle Respondenten waren zwei- oder mehrsprachig aufgewachsen, die Mehrzahl beherrschte drei oder mehr Sprachen. Durch das Zusammenleben mit anderen Minderheiten in der Herkunftsregion hatten einige neben dem Kurdischen und der jeweiligen Staatssprache noch andere Minderheitssprachen, zum Beispiel Aramäisch oder Armenisch, erlernt, aufgrund von Vertreibung zum Teil zusätzlich die Staatssprachen benachbarter Länder. In drei Fällen stammten Befragte aus Ehen, in denen unterschiedliche Sprachidiome und/oder Konfessionen zusammentrafen, sechs von ihnen lebten selbst in transethnischen Ehen.

Andererseits darf nicht übersehen werden, daß die Migration von Familienverbänden, wie sie in jüngster Zeit besonders aus dem Irak erfolgt, Formen der sozialen Kontrolle herkunftsbezogener und traditioneller Moralvorstellungen entstehen läßt, die sich auch auf Jahrzehnte zuvor aus der Region Zugewanderte auswirken und, in gewissem Maß, die Integration bremsen. Punktuell kritische Einwände formulierte beispielsweise Zîrek Mahinpour auch bezüglich ethnischer Medien. Seine Aussage steht stellvertretend für einige andere:

Die ethnischen Sender entfernen einen natürlich auch von der Kultur, in der man lebt. Ich kenne Kurden hier, die seit sie Med-TV empfangen können, niemals mehr die schwedischen Nachrichten verfolgen, die wirklich nicht wissen, was in Schweden los ist. Das ist nicht gut, sie sehen nichts anderes mehr [...] es besteht die Gefahr, daß die hiesige Landessprache ersetzt wird.

Für dieses Kapitel läßt sich insgesamt festhalten, daß die Rückkehrabsicht der Respondenten mit zunehmender Aufenthaltsdauer deutlich abgenommen hat. Auch die Annahme einer europäischen Staatsbürgerschaft oder anderweitig erlangte Besuchsmöglichkeiten der Ursprungsregion ändern nichts daran, daß vermutlich alle Respondenten und ihre Familien weiterhin in Europa leben werden.

Nur zu einem geringen Teil wird eine Rückkehrillusion aufrechterhalten, die Vorstellung von der Heimat Kurdistan erscheint verklärt, teilweise verzerrt. In Kontrast zu dem politisch-ideologischen Anspruch auf ein staatsübergreifendes Gesamtkurdistan wird Heimat darüber hinaus

zunehmend regionalisiert und spiegelt damit auch den derzeit bestehenden Zustand intraethnischer Desintegration wider.

Die Annahme einer europäischen Staatsangehörigkeit ist mit abhängig von der jeweiligen Migrationspolitik einzelner Länder. Bezüglich gesellschaftlicher Partizipation steht sie nicht im Mittelpunkt. Sie wird als schützend, positiv und praktisch betrachtet, auf die ethnische Identität hat sie kaum Einfluß. Die Frage nach Mehrstaatlichkeit stellt sich, in Ermangelung eines als eigen empfundenen Staates, praktisch nicht. Diasporakurden sind ihren Herkunftsstaaten gegenüber oft stark entfremdet und weisen ein erhebliches Maß an interkultureller Kompetenz auf. Beide Faktoren lassen Rückschlüsse auf eine möglicherweise erhöhte Integrationsbereitschaft gegenüber derjenigen der Migranten der Mehrheitsethnie kurdischer Herkunftsstaaten zu.

Schlußbetrachtung

Unter Bezugnahme auf die eingangs formulierte Zielstellung dieser Arbeit geht es zunächst um die Frage, ob es sich bei der kurdischen Bevölkerung in Europa um eine Diaspora handelt. Diese Frage ist uneingeschränkt positiv zu beantworten. Anhand der im Rahmen einer Gesamtbestandsaufnahme vorgelegten Darstellung kurdischer Migrationsgeschichte und Organisationsstruktur in verschiedenen westeuropäischen Ländern konnte nachgewiesen werden, daß die eingangs angeführten Kriterien zur Definition einer transnational strukturierten Diaspora, wie die moderne wissenschaftliche Diskussion sie vorgibt, im kurdischen Fall vorliegen. Sie bildet Schnittmengen mit anderen Diasporas.

Das älteste, zahlenmäßig umfangreichste und insgesamt bedeutendste Segment ist in Deutschland ansässig. Die Diaspora in Europa besteht heute insgesamt zu einem erheblichen Anteil aus Teilen der in der Türkei angeworbenen Arbeitnehmer, unter denen kurdischstämmige im Vergleich zur Gesamtbevölkerung der türkischen Republik zahlenmäßig überrepräsentiert, unassimilierte, kurdischsprachige jedoch unterrepräsentiert waren. Zwei weitere große Gruppen – mit weitgehend festumrissener ethnischer Identität bilden die, besonders im Laufe der neunziger Jahre, aus ländlichen Gegenden vertriebenen Flüchtlinge aus der Türkei und die im selben Zeitraum zugewanderten Flüchtlinge aus dem Nordirak.

Mithilfe qualitativer Untersuchungsmethoden, insbesondere einer Stichprobe, wurde mit der vorliegenden Studie eine Darstellung erzielt, welche die Dimensionen von Ethnizität der kurdischen Diaspora in Europa ausleuchtet. Ethnizität wird dabei als ein Phänomen begriffen, welches auf sozialer Interaktion und reaktiver Selbstdefinition beruht, dabei an als objektiv wahrgenommenen kollektiven Eigenschaften einer bestimmten Gruppe anknüpft und per se ein hohes Maß an Fluidität aufweist. Von Anbeginn stand in Zusammenhang mit der Untersuchung fest, daß ihr Gegenstand nicht eindeutig zu fixieren ist; neben einer Kerngruppe von Menschen, die über eine von Zeitfaktor und Kontext weitgehend unabhängige, stabile ethnische Identität verfügen und sich dazu auch bekennen, bestehen Übergänge zu einer nach außen hin zunehmend diffusen, kontextabhängigen ethnischen Umgebung, in der zudem verschiedene Ethnizitäten einander überlagern und überlappen. Vor diesem Hin-

tergrund und aufgrund der während des Untersuchungszeitraumes fortlaufenden Zuwanderung erhebt sich ein gewisser Anspruch auf Repräsentativität der Stichprobe lediglich für den Teil dieser Kerngruppe, der Ende der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts bereits eingewandert war. Angestrebt wurden insgesamt keine unangemessenen normativen Schlußfolgerungen, sondern die Darstellung einer facettenreichen und nuancierten Realität, einer größtmöglichen Bandbreite an Ausprägungen kurdischer Ethnizität zu unterschiedlichen Zeitpunkten, in unterschiedlichen Kontexten und unter unterschiedlichen Bedingungen.

In der Darstellung einer Gruppe, deren internes Verständnis von einer kohärenten Sozialstruktur und anderen gemeinsamen Merkmalen ausgeht, wird vielfach übersehen, daß nicht nur zwischen den Migranten aus verschiedenen Herkunftsstaaten zu unterscheiden ist, sondern daß auch zwischen potentiell kurdischen Migranten aus der Türkei erhebliche Unterschiede bestehen. Im wesentlichen handelt es sich um die beiden großen Gruppen der ehemaligen Gastarbeiter und der neuen Flüchtlinge, die vom Grundsatz her aus unterschiedlichen Regionen und einem unterschiedlichen gesellschaftlichen Umfeld stammen, zu unterschiedlichen Zeitpunkten und unter unterschiedlichen Bedingungen zugewandert sind. Von Ambivalenz in bezug auf ihre ethnische Zuordnung betroffen sind in erster Linie Angehörige der erstgenannten Gruppe und ihre Nachkommen, inzwischen haben die meisten individuell allerdings in der einen oder anderen Form ethnische Position bezogen. Mit der Benennung von Unterschieden zwischen Migranten aus der Türkei soll die den Kurden häufig vorgeworfene Uneinigkeit nicht etwa um eine zusätzliche Dimension erweitert werden. Tatsächlich machen sie vor allem deutlich, daß heute für einen hohen Anteil der inzwischen in Europa lebenden kurdischstämmigen Migranten aus der Türkei, ähnlich wie für Kurden aus den anderen Herkunftsländern, Probleme mit ihrer ethnischen Identität nicht das zentrale Thema sind und von einer unklaren, erfundenen oder womöglich gar nicht existierenden kurdischen Ethnizität nicht die Rede sein kann. Konstruiert sind lediglich Elemente, die ihrer Legitimation in einem globalen System dienen, welches von nationalstaatlichem Denken und Handeln durchdrungen ist. Angesichts einer fehlenden alternativen Basis für globale Partizipationsmöglichkeiten erscheint diese – im übrigen allgemein übliche – Vorgehensweise durchaus sinnvoll.

Die Beschreibung als objektiv kurdisch wahrgenommener, vermeintlich ethnischer Attribute macht die imaginative und vor allem optative Qualität der immer wieder als einend angeführten »kulturellen Substanz« deutlich. Das Bewußtsein der Teilhabe an einem bestimmten Territorium

und Bestandteil einer Bevölkerung mit einem bestimmten Umfang zu sein, über eine gemeinsame Abstammung und Sprache, gemeinsame Insignien, Geschichte, Kultur und Lebensweise zu verfügen, wurde seit dem frühen zwanzigsten Jahrhundert von einer, wenngleich heterogenen, nationalen Bewegung erfolgreich vermittelt und erreichte Kollektive und Individuen, die in mehr oder weniger enger Beziehung zueinander standen. Der Mittel und Möglichkeiten eines kurdischen Nationalstaates konnte man sich dabei – im Gegensatz zu vergleichbaren, heute als Nationen akzeptierten Gruppen – nur während eines äußerst begrenzten Zeitraumes bedienen. Die Definition von Ethnizität über kulturelle Substanz herrscht in der öffentlichen Wahrnehmung, unabhängig von wissenschaftlichen Diskursen, weiterhin vor. Abhängigkeit vom Kontext, insbesondere von Zeitpunkt, Raum und Gegenüber ist ein Faktor, der in diesem Zusammenhang gewöhnlich übersehen wird. Dabei werden gerade von Migranten die in die Diasporasituation mitgebrachten, teilweise ohnehin ambigen Identitätsvarianten kurz- bis langfristig durch neue, situations- und kontextabhängige Optionen ergänzt oder auch unterlaufen. Individuelle und kollektive Betonung bestimmter Eigenschaften erfolgt im Rahmen von Interaktionsprozessen und ist abhängig vom Grad der wahrgenommenen Distanz zur jeweiligen ethnischen Umgebung. Die politische Funktionalisierung von Abgrenzungsprozessen spielt bei der Veränderung von Prioritäten eine erhebliche Rolle und stellt die Verbindung zur Debatte um die Imagination von Nationen her.

Bekennende Diasporakurden definieren kurdische Ethnizität im allgemeinen vom Grundsatz her als volontäre Angelegenheit – wenngleich sich einige Widersprüche zwischen Anspruch und Wirklichkeit zeigen. So wird, entgegen der zunächst formulierten Überzeugung, mit Hilfe ethnischer Vereinnahmung zum Teil versucht, einen möglichst großen Gruppenumfang zu konstruieren, um die eigene Gruppe zu stärken. Während in der Theorie, mit Ausnahme möglicher sprachlicher Eigenheiten, kaum traditionelle objektive, materielle Kriterien formuliert werden, die eine ethnische Zuordnung auf Ausschließlichkeitsbasis rechtfertigen könnten, wird gerade auf individueller Basis durch die Formulierung von Zugehörigkeitsbedingungen Exklusivität gewahrt. Wichtigen Raum nehmen insgesamt abstrakte und subjektive Eigenschaften ein. Hierbei vollzieht sich der Rückgriff auf historische Attribute, die durch die Nationalbewegung des zwanzigsten Jahrhunderts – unabhängig von ihrer sonstigen Heterogenität – genormt und vermittelt wurden. In gewissem Widerspruch dazu scheinen viele Kurden davon überzeugt zu sein, sich gegenseitig erkennen zu können und sich demnach von anderen ethnischen Gruppen *doch* in

einer intern wahrnehmbaren Form zu unterscheiden. Deutlich zu erkennen ist der, ebenfalls von Widersprüchen geprägte Wunsch nach einer einerseits möglichst großen, andererseits aber auf der Basis von Selbstzuschreibung klar definierten Bezugsgruppe. Dieser Wunsch spiegelt sich auch deutlich in der Außenrepräsentation kurdischer Organisationen, insbesondere in deren öffentlichem Umgang mit Zahlenmaterial wider. Die Definition der eigenen Gruppe auf der Basis der individuellen Selbstzuschreibung und der immer wieder genannte Bevölkerungsumfang stehen in keinem realistischen Verhältnis zueinander.

Es hat sich gezeigt, daß Aspekte der Ethnizitätsdebatte in der Form, wie sie sich seit Barth darstellt, in individuelles kurdisches Bewußtsein durchaus Eingang gefunden haben. Zugehörigkeit auf der Grundlage von Selbstzuschreibung zu definieren erscheint allerdings eher als ein um reflektierende Toleranz bemühtes Postulat als ein in der sozialen Realität konsequent eingehaltener Grundsatz. Es wird ergänzt, teilweise unterlaufen durch ein traditionelles, hochgradig subjektives und emotionsbehaftetes Zusammengehörigkeitsgefühl auf der Basis breit gestreuter und vom jeweiligen Kontext abhängiger Mischkonzepte. Vordergründig wird substantialen Kriterien mit Ausnahme von Sprache bei der Frage: »Wer ist kurdisch?« immer weniger Bedeutung beigemessen, vielmehr wird weitgehend mit abstrakten Kategorien argumentiert. Diese Abstrakta, zu denen auch Opfereigenschaften zählen, beziehen sich überwiegend auf die Herkunftssituation, nicht auf die aktuellen Umstände in den Residenzländern.

Die zu Anfang gestellte Frage, was in der Diaspora unter kurdischer Ethnizität zu verstehen sei, wie Kurdischsein sich definieren läßt, ist weder über greifbare kulturelle Substanz noch über die falsch verstandene Idee eines erfundenen Konstrukts zu beantworten. Vielmehr ist es die individuelle ethnische Selbstpositionierung, die, anknüpfend an beide vorgenannten Diskurse, als Definitionsgrundlage zu dienen hat. Das kurdische Beispiel zeigt deutlich, daß hierbei die Kontextabhängigkeit als Schlüsselbegriff der Ethnizität, besonders von Gruppen ohne eigenen Staat, gelten muß. Ihre jeweils spezifische Ausprägung ist einer der wichtigsten Aspekte der Hybridität von Ethnizität per se.

Dem Dokumentieren ethnischer Zugehörigkeit in Form expliziter oder kodierter Signale in der kurdischen Diaspora wird intern wie extern ein enorm hoher politischer Stellenwert beigemessen. Dies geschieht in besonderer Abhängigkeit vom Grad der Repression des jeweiligen Herkunftsstaates gegenüber ethnischen Äußerungen, sofern sie nicht die erklärte Nationalethnie betreffen. In eingeschränktem Maße kommt auch

der Umgang des jeweiligen Residenzlandes mit kurdischen Symbolen und Signalen zum Tragen. Dies führt zu einer erheblichen Politisierung ethnischen Ausdrucks, auch in traditionell privaten Bereichen. Beispiele für solche Signale sind die Selbstbezeichnung als Kurden, der Umgang mit Sprache, spezifische Namensgebung, Kleidung und Regionalküche, das Begehen von Newroz als Nationalfeiertag, ethnisierte Kunst, der Konsum kurdischer Medien, Mitwirkung in kurdischen Organisationen, Teilnahme an ethno-politischen kurdischen Demonstrationen und die Unterstützung kurdischer politischer Parteien. In der Stichprobe war jedoch insofern eine gewisse Politikmüdigkeit zu beobachten, als daß trotz insgesamt angestiegenem ethnischen Bewußtsein, die Zugehörigkeit zu kurdischen Parteien während des Untersuchungszeitraumes von zehn Jahren insgesamt deutlich abgenommen hatte; lediglich die PKK hatte vergleichsweise an Anerkennung gewonnen.

Ethnisierungsprozesse von in Europa lebenden Kurden hängen in erster Linie mit persönlich, von Familienangehörigen oder vom betroffenen Kollektiv als Menschenrechtsverletzungen erlebten Erfahrungen von massiver Ausgrenzung und Repression in ihren Ursprungsstaaten zusammen. Die Diskussion um kontextuelle Identität hat jedoch gezeigt, daß Personen, die aufgrund ihrer Abstammung oder Sprache potentiell als Kurden gelten könnten, häufig auch die gegenteilige Strategie einsetzen, um Ausgrenzungserfahrungen auf der Basis ethnischer Zuschreibung zu vermeiden. Ein Umkehrschluß in dem Sinne, daß Ausgrenzung Individuen oder Gruppen notgedrungen oder in jedem Fall ethnisiert, ist daher nicht zulässig. Die in der Diaspora von Mehrheitsgesellschaften, aber auch von parallel zugewanderten ethnischen Gruppen ausgehenden erlebten Diskriminierungserfahrungen stehen besonders für die erste Zuwanderergeneration in keinem Verhältnis zu ihren negativen Erfahrungen in den Herkunftsstaaten. Auch wenn sich bei *Jugendlichen* der zweiten und dritten Generation hier insofern ein Wandel abzeichnet, als daß die in der Diaspora auf institutionaler oder persönlicher Ebene erfahrene Ausgrenzung an Stellenwert gewinnt, reichen diese für sich allein genommen nicht aus, um kurdische Ethnisierungsprozesse entscheidend zu beeinflussen. Weder schaffen sie neue kollektive Identitäten, noch verstärken sie bestehende Identitäten in relevanter Form. Von einer durch Migration verursachten Ethnisierung oder Reethnisierung auszugehen, ist verfehlt. Die Entwicklung und der Verlauf interner und externer Wahrnehmung bedingen sich teilweise gegenseitig, entfalten in der Diaspora jedoch andere Ausprägungen als in den Ursprungsstaaten. Auch bieten sich den Diasporakurden Freiräume, die in den Herkunftsstaaten zum Zeitpunkt

der Migration nicht bestanden und überwiegend auch aktuell nicht bestehen. Eine weitere diasporaspezifische Komponente ist das Aufeinandertreffen von Kurden aus verschiedenen Regionen der Türkei und aus verschiedenen Herkunftsstaaten, welches sich auf das ethnische Bewußtsein zunächst günstig auswirkte. Hauptursache für Ethnisierungsprozesse sind dennoch Entwicklungen im als Heimat empfundenen Kurdistan, besonders der jeweils unmittelbaren Herkunftsregion. Dazu gehören das Wiedererscheinen einer kurdischen Nationalbewegung in der Türkei der sechziger und siebziger Jahre und das besondere Wiederentdecken kurdischer Identität in der Türkei seit den achtziger Jahren. In der Stichprobe ist ethnisches Selbstbewußtsein innerhalb von gut zehn Jahren noch einmal angestiegen und stellt sich dabei selbstverständlicher und entspannter als zu Beginn der Untersuchung dar.

Bei der Weitergabe ethnischen Selbstverständnisses stellt die Familie ein wichtiges Medium dar. Ethnisch endogamem Heiratsverhalten wird aus diesem Grund eine wichtige Rolle eingeräumt. Jedoch werden gerade in diesem Punkt auch Konflikte und Widersprüche deutlich. Häufig kommt eine Polarisierungstendenz zwischen Tradition und Moderne, zwischen orientalischer und westlicher Kultur mit ihren unterschiedlichen Wert- und Moralvorstellungen zum Tragen. Angehörige der umliegenden Völker des Mittleren Ostens sind kulturell ähnlich geprägt wie Kurden, was sie aus *insgesamt orientalischer Sicht* als Heiratskandidaten qualifizieren würde. Ethnisch-nationale Vereinnahmungsversuche spielen aber gerade in dieser kulturell benachbarten Umgebung eine wichtige Rolle. Differentes ethnisches Selbstverständnis, geschweige denn nationale Selbstbestimmungsforderungen respektieren viele dort nicht, so daß sie sich aus *kurdischer Sicht* als potentielle Lebenspartner auch in der Diaspora disqualifizieren. Für potentielle Heiratskandidaten mit europäischem Hintergrund gilt ein ähnliches Dilemma. Sie akzeptieren ethnische Ansprüche eher, distanzieren sich jedoch häufiger von traditionell geprägten kulturellen Prinzipien. Letztendlich spielt beim Heiratsverhalten der ethnische Kontext eine dem regionalen Herkunftskontext untergeordnete Rolle. Dieser beginnt erst bei der zweiten Generation – und auch dort nur zögerlich – an Bedeutung zu verlieren. Eine klare Entscheidung zwischen Kulturraum und Ethnizität erscheint für die Betroffenen kontextabhängig und schwierig; vielfach verschwimmen diese beiden Hintergründe.

Ethnische Beziehungen unterliegen auch sonst qualitativ und – abhängig von der Auswahlmöglichkeit auch – quantitativ einer Rangfolge. Bevorzugt und eher fortschreitend als abnehmend werden intranationale, intraethnische Beziehungen unterhalten. Auch werden sie qualitativ am

höchsten und stabilsten bewertet. Im transethnischen Bereich folgen Beziehungen zu den Mehrheitsethnieen in den jeweiligen Residenzstaaten, gefolgt von anderen Minderheiten im Ursprungsstaat und schließlich Beziehungen zu anderen Minderheitsethnieen im jeweiligen Residenzstaat. Neue alternative ethnische Entitäten, etwa auf der Basis zugewiesener Gemeinsamkeiten, entstehen in der Migration nicht. Die Beziehungen zu den Mehrheitsethnieen der jeweiligen Ursprungsstaaten sind rangmäßig nicht einzuordnen. Hier bestehen große Unterschiede, die Bewertung dieser Beziehungen ist insgesamt von Ambivalenz geprägt.

Kurdischer Nationalismus als bedeutendes Vehikel in der ethnischen Identitätsfindung konkurriert in der Diaspora unter anderem mit türkischem, irakischem, arabischem, persischem, alevitischem und Zaza-Nationalismus, mit Islamismus und Internationalismus. Dies ist einer der Gründe, warum sich bei nahezu identisch erscheinenden individuellen Voraussetzungen, Betroffene unterschiedlichen, interagierenden Entitäten zuordnen – im vorliegenden Fall manche Individuen sich als kurdisch betrachten und andere nicht. Unsicherheiten und Ambivalenzen in der ethnischen Selbstzuordnung als Kurden betreffen jedoch fast ausschließlich Angehörige der sogenannten Gastarbeitergeneration aus der Türkei und ihrer Familien. Diese stellen allerdings einen erheblichen Anteil der üblicherweise mit bis zu einer Million angegebenen Kurden der europäischen Diaspora. Realistischerweise sollten sie demnach als potentielle Kurden bezeichnet werden. Gründe für die identitäre Problematik dieser Generation mit all ihren historischen und politischen Konsequenzen liegen ausschließlich in der verfehlten Minderheitenpolitik der Türkischen Republik. Die in Frage kommenden Migranten aus dem Irak, dem Iran und Syrien, yezidische Migranten und die aus der Türkei stammenden Flüchtlinge der späten achtziger und der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts verfügen über eine eindeutige ethnische Identität als Kurden. In Europa geborene oder aufgewachsene Generationen spiegeln weitgehend die jeweilige Entwicklung der Eltern wider, die wiederum stark von den Entwicklungen in den Herkunftsregionen bestimmt ist und ergänzen sie durch persönliche Erfahrungen in der Diaspora. Kinder und Heranwachsende zeigen unter dem Einfluß entsprechender Vorbilder häufig ein eindeutiges, mit zunehmendem Alter deutlich reflektierendes Selbstverständnis als Kurden und Kurdinnen. Insgesamt zeichnet sich das ethnische Selbstverständnis der in Europa Sozialisierten, aufgrund des weitgehenden Wegfalls äußerer Bedrohung, durch mehr Unbefangenheit und Selbstverständlichkeit aus als das ihrer Eltern, insbesondere, wenn diese aus der Türkei stammen. Auch auf anderen Ebenen wird es individuell

und kollektiv transformiert. In der Selbstbezeichnung in Europa aufgewachsener Kurden beginnt der territoriale Bezug über die ursprünglichen Herkunftsstaaten zugunsten der Gesamtregion Kurdistan in Kombination mit dem Residenzland oder sogar gesamteuropäischen Konzeptionen zu weichen.

In der Frage nach gruppenbezogenen Loyalitäten, die in der Diaspora mit kurdischer Ethnizität konkurrieren, haben sich religiöse, sprachliche und nationale Faktoren als besonders bedeutsam herausgestellt. Im Bereich der Religion birgt die ethnische Exklusivität des Yezidentums zunächst grundsätzlich die Möglichkeit, sich als Teilmenge zu verstehen, während das Alevitum und der Islam insgesamt als ethnisch übergreifende Religionen jeder möglichen Gruppe Affinität auf mindestens zwei Ebenen bieten. Im Gegensatz zum Alevitum, einer dynamischen Parallelkategorie, ist das Yezidentum als ethnische Unterkategorie zu betrachten und spielt zunehmend eine Rolle als ein kurdische Ethnizität mitbestimmender Faktor. Die Hauptströmung des Islam, dessen Grundideologie ethnische Kategorien traditionell faktisch ausschließt, ist eine konkurrierende Kategorie; als bedeutsame Zusatzkategorie nimmt sie bei Migranten mit langer Aufenthaltsdauer, die sich ethnisch in erster Linie als Kurden betrachten, bisher allerdings wenig Raum ein. Davon unberührt bleibt der Umstand, daß kurdische Ethnizität in sunnitisch-fundamentalistischen Zusammenhängen zunehmend eine Rolle spielt und durchaus Ansätze zu beobachten sind, die kurdischen Nationalismus religiös zu begründen suchen. Auch darf nicht übersehen werden, daß es sich bei vielen der auch in der Diaspora als spezifisch kurdisch etikettierten Inhalte um islamisch geprägte Wert- und Moralvorstellungen handelt. Die neuere Entwicklung eines kurdischen Islam bedarf weiterer Untersuchung.

Aleviten sind im Sinne des dieser Arbeit zugrundeliegenden Verständnisses von Ethnizität heute als ethnische Gruppe zu verstehen. Ähnlich wie bei den Kurden der Fall, besteht sie aus einem Kern von Menschen mit über Zeit und Raum stabiler Identität, die übergeht in eine zunehmend diffuse, kontextabhängige ethnische Umgebung, in der sie mit anderen Ethnizitäten überlappt. Analog gesellschaftlicher negativer Zuweisungsprozesse findet häufig eine Vermengung mit dem Kurdentum statt. Das Alevitum weist mit dem Kurdentum eine gemeinsame Schnittmenge auf und steht mit ihm entweder als untergeordnete Zusatzkategorie oder in Form der Alevismus-Bewegung als Konkurrenzkategorie in Beziehung. Berührungspunkte betreffen ausschließlich Migranten aus der Türkei und auch hier überwiegend Angehörige der sogenannten Gastarbeitergeneration und deren Familienmitglieder.

Als konkurrierende Kategorie zu kurdischer Ethnizität ist demnach nicht Religionszugehörigkeit per se zu betrachten; vielmehr sind es Ideologien, die bestimmte religiöse oder ethnische Zugehörigkeit zur Grundlage politischen Handelns erklären. In diesem Bereich wird die hochkomplexe Natur sich wandelnder Abgrenzungsprozesse in Reaktion auf gesellschaftliche Ausgrenzung oder Aufwertung besonders deutlich. Rückzugs- oder Emanzipationsstrategien münden auf der Basis zugeschriebener Faktoren in unterschiedliche oder auch wechselnde Identitäten, die sich einer einzigen Kategorie nur schlecht zuordnen lassen. Für Individuen, die sich bewußt und primär für ihre ethnische Identität als Kurden entschieden haben, darf jedoch gelten, was die Auswertung der in der vorliegenden Arbeit untersuchten weitgehend und stabil areligiösen Stichprobe ergeben hat. Im Verbund mit den dargestellten Rahmenbedingungen, ist für die Diaspora davon auszugehen, daß ein politisiertes Bekenntnis zu kurdischer Ethnizität – insbesondere als islamisch verstandene – Religiosität bisher weitgehend ausschließt. Teilweise ist dies darauf zurückzuführen, daß das Bekenntnis zum Alevitum und Religiosität vielfach als Antagonismus per se betrachtet wird, was wiederum mit dem eher philosophischen als religiösen Charakter und/oder der nichtislamischen Ausrichtung der alevitischen Gemeinschaft begründet wird. Neue Erkenntnisse zu einer entstehenden kurdisch-islamischen Bewegung deuten jedoch an, daß sich hier möglicherweise eine Veränderung abzeichnet.

Teilweise werden Glaubensinhalte der genannten Religionsgruppen in subjektiver, einander widersprechender Weise zu Bestandteilen der Vorstellung von kurdischer Ethnizität herangezogen. Der Faktor »Sprache« entwickelt sich hingegen zunehmend zu einem objektiven Kriterium und nimmt unter den Diasporakurden einen sehr hohen Stellenwert als Identitätsmerkmal, nicht jedoch als Konkurrenz-kategorie ein. Die Intensität kurdischen Selbstverständnisses korreliert dabei nicht immer notgedrungen mit kurdischen Sprachkenntnissen. Ein hoher Anteil der aus der Türkei stammenden Arbeitsmigranten hatten als Schulkinder traumatische Erfahrungen, die nicht nur zur Aufgabe der Muttersprache führten, sondern auch zur Verinnerlichung der kemalistischen Sichtweise, Kurdisch sei keine Sprache sondern eine Art Pidgin des Türkischen oder Persischen. Diese mit sozialer Herabsetzung einhergehende, insbesondere in Grundschulen umgesetzte Ideologie führte außerdem dazu, daß mehrere Generationen, selbst wenn sie die Sprache beibehalten hatten, sich im Gebrauch lange Zeit unwohl fühlten und viele dies noch tun. Kurdinnen und Kurden aus den anderen Herkunftsstaaten und die meisten Zuwan-

derer, die seit Mitte der achtziger Jahre eingetroffen sind, benutzen kurdische Idiome als Erstsprachen.

Die Verbesserung individueller Sprachkenntnisse geschieht in der kurdischen Diaspora durch innerfamiliäre Weitergabe, durch staatliche und selbstorganisierte institutionelle Förderung. Eine generelle Ausbreitung des Kurdischen in der Diaspora hat ihren Grund zudem in veränderten gesellschaftlichen Strukturen aufgrund neuer Zuwanderung. Sprachhomogenisierung des Kurmancî als *Lingua franca* erfolgt von einer niederschweligen individuellen Angleichung lokaler Mundarten durch das Zusammentreffen in der Diaspora, über die individuelle bewußte Aneignung von als distinkt ausgewiesenen Dialekten oder Ausschnitten derselben bis hin zur Sprachpflege und -erweiterung auf wissenschaftlichem Niveau. Während das Zazaki – auch aufgrund der eigenständigen Zazabewegung – bei der Homogenisierung in den Hintergrund rückt, wird Soranî zur Anreicherung des Standardkurmancî genutzt, welches mittlerweile ein Niveau erreicht hat, das einen adäquaten Ausdruck in sämtlichen Lebensbereichen abzudecken in der Lage ist. Unterstützt wird der Prozeß in entscheidender Weise durch die Verwendung und damit Verbreitung des Resultats mittels spezifischer, vor allem audiovisueller Medien. Dieses Kurmancî wird nicht notgedrungen von allen gesprochen oder geschrieben, aber von der weit überwiegenden Mehrheit der kurdischsprachigen Migranten verstanden. Zwischen Schriftsprache und Umgangssprache ist zu unterscheiden, beide unterliegen Homogenisierungsprozessen, die in enger Verbindung zueinander stehen. Die hier untersuchte Stichprobe liefert in bezug auf Sprache ein sehr bezeichnendes Ergebnis: Die aus der Türkei stammenden Respondenten näherten sich dem hohen sprachlichen Niveau der anderen Respondenten insofern an, als daß sie zum Ende des Untersuchungszeitraumes weit überwiegend ihre Kurdischkenntnisse in jeder Beziehung verbessert und zu einem erheblichen Teil um Kenntnisse zusätzlicher kurdischer Idiome erweitert haben.

Sprache wird von Diasporakurden neben dem territorialen Bezug, der in Korrelation zur Länge der Aufenthaltsdauer zunehmend abstrakt wahrgenommen wird, als das greifbarste und vor allem formbarste ethnische Merkmal betrachtet; ein Kriterium, auf das, subjektiv betrachtet, im Gegensatz zu anderen, aktiv Einfluß genommen werden *kann* und genommen *wird*. Kenntnisse des als Heimatsprache empfundenen Idioms werden jedoch weder als zwingende Voraussetzung betrachtet, Bestandteil einer kurdischen Gemeinschaft zu sein, noch mit der Ursprungsregion kommunizieren zu können; alle von den jeweiligen Sprechern selbst als

kurdisch empfundene Idiome werden als solche respektiert. Parallel zur geschilderten Pflege des Kurdischen ist besonders innerhalb lang ansässiger Gruppen der Diaspora eine Tendenz zu erhöhter Toleranz gegenüber nicht kurdischsprachigen Kurden zu beobachten. Gute Sprachkenntnisse sind erwünscht und werden angestrebt, jedoch dienen sie immer weniger als vermeintlich notwendiges Mittel zur ethnischen Legitimation. Unterschiedliche Idiome stehen als untergeordnete Kategorien durchaus in Konkurrenz zueinander, nicht jedoch zum Kurdischsein. Eine Ausnahme bildet das *Zazaki* für die Anhängerschaft der *Zaza-Bewegung*, welche dieses Idiom in Kombination mit dem Alevitum als Grundlage für eine konkurrierende ethnische Bewegung begreift.

Zu den in der Literatur häufig thematisierten religiösen und sprachlichen Loyalitäten kommen in der Diaspora in einer neuen Dimension indirekt nationale Faktoren. Sie sind der entscheidende Punkt bei der Untersuchung von kurdischer Ethnizität in Europa, da ein Zusammentreffen von Kurden aus allen vier Herkunftsstaaten im vorliegenden Umfang und über einen Zeitraum von über dreißig Jahren erstmalig erfolgt ist. In der vorliegenden Arbeit hat sich dieser Aspekt unter dem Stichwort »intraethnische Integration« zu einem Schwerpunkt herauskristallisiert. Nationale Einflüsse äußern sich keinesfalls in nationaler Loyalität der Migranten gegenüber den jeweiligen Ursprungsstaaten, vielmehr handelt es sich um ein unfreiwilliges Ausgeliefertsein an die Prägung durch unterschiedliche Staatswesen, Sozialgefüge und politische Kulturen dieser allesamt despotisch regierten Staaten. Nicht zuletzt ist es die unentrinnbare Einbindung in die Strategien der Allianzpolitik in einem von der Institution des Nationalstaates bestimmten globalen System. Dieses bringt zwangsläufig – wenngleich kurdische, so doch – trennende politische Loyalitäten hervor, die sich in der Diaspora stark auswirken. Die tatsächlichen kulturellen und politischen Auswirkungen der in der Ursprungsregion Kurdistan durch eine mehr oder weniger willkürliche Grenzziehung erfolgten geographischen Fragmentierung werden von den Betroffenen ungern thematisiert. Zwischen formuliertem »Wir-Gefühl« in Verbindung mit politischen Ansprüchen und der sozialen Realität ist eine grundsätzliche Kluft zu beobachten, deren Grundlagen bereits mit der Migration importiert wurden und sich in der Diaspora zusätzlich selbständigen.

Seit Einsetzen kurdischer Migration nach Europa sind insgesamt diasporaspezifische, intraethnische Prozesse festzustellen. Sie verlaufen transnational über Netzwerke, die die europäischen und andere Diasporasegmente umfassen, und in jüngster Zeit besonders über Medien, die der

gesamten Diaspora verfügbar sind und diese verbinden. Intraethnische Integration verläuft nicht linear, wie aufgrund eines unumstrittenen ethnischen Zusammengehörigkeitsgefühls zu erwarten wäre, vielmehr ist sie abhängig von einem Bündel an Faktoren. Der jeweilige Migrationszeitpunkt, die spezifischen Migrationsbedingungen und der lokale Kontext in den aufnehmenden Staaten sowie in besonderem Maße die genannten historischen Vorgaben in den Ursprungsregionen, spielen eine erhebliche Rolle. Für die zu beobachtende Sonderstellung der in der Diaspora intraethnisch am wenigsten integrierten iranischen Kurden wäre ein Erklärungsansatz, daß die Teilung kurdischer Gebiete zwischen dem Safawidischen und dem Osmanischen Reich sich bereits im siebzehnten Jahrhundert vollzog, während alle anderen Kurden bis ins neunzehnte Jahrhundert Untertanen des osmanischen Sultanats waren.

In den Großstädten ergaben sich Kontakte zwischen Kurden unterschiedlicher Staatsangehörigkeit zu einem relativ frühen Zeitpunkt in der Geschichte kurdischer Migration nach Europa. Diese privaten und organisierten Kontakte wurden teilweise mit enthusiastischem Interesse und hohen Erwartungen gepflegt. Der weitere Verlauf intraethnischer Integration gestaltete sich jedoch in ebenso hohem Maße abhängig von den Geschehnissen in den jeweiligen Ursprungsregionen, wie dies für Ethnisierungsprozesse türkischer Kurden der Fall war. Gegen Ende der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts hatten die Kurden im Zusammenhang mit der Politik Saddam von Hussein einen hohen medialen Stellenwert und wurden insgesamt als Opfer positiv wahrgenommen. Die enorme Solidarität türkischer Kurden gegenüber irakischkurdischen Flüchtlingen schuf intern hohen Zusammenhalt. Auch die Errichtung der Schutzzone wirkte sich zu diesem Zeitpunkt in hohem Maße integrativ aus. Mit dem Einsetzen bewaffneter Konflikte zwischen Anhängern unterschiedlicher kurdischer Gruppierungen innerhalb der Schutzzone, erloschen jedoch Hoffnungen und Enthusiasmus, Enttäuschung voneinander machte sich breit. Auf den Zusammenhalt in der Diaspora wirkten sich besonders die Angriffe der PKK auf Teile der Zivilbevölkerung in traditionell KDP-treuen Gebieten des Nordirak und die enge politische Kooperation der KDP mit der Türkei negativ und konfliktträchtig aus. Viele Diasporakurden verstehen sich als Betroffene der Entführung und Verurteilung Öcalans und der entsprechenden Begleitumstände, wodurch sich derzeit ein gewisser Aufwärtstrend in der intraethnischen Solidarisierung ergibt. Ob dieser jedoch den entstandenen Riß zwischen weiten Teilen der irakischen und türkischen Kurden überwinden kann, sei dahingestellt. Für den Untersuchungszeitraum ist in der Stichprobe insgesamt ein Abnehmen intra-

ethnischer Integration zu beobachten, welches sich auf verschiedenen Ebenen manifestiert und die Gesamtentwicklung widerspiegelt. Persönliche Beziehungen unter Kurden gestalteten sich zum Ende des Untersuchungszeitraumes weniger international, von Wohlwollen geprägtes Interesse an den Entwicklungen in anderen kurdischen Regionen als der im eigenen Ursprungsstaat hat deutlich abgenommen. Intraethnische Integration in der Diaspora ist als Bestandteil einer Dynamik zu betrachten; sie verläuft synchron mit dem Außendruck in einer Kurve, die in unterschiedlichen Intervallen Auf- und Abwärtsbewegungen aufweist.

Außer durch Entwicklungen in den Ursprungsstaaten wird intraethnische Integration auch von den veränderlichen Auswahlmöglichkeiten durch fortgesetzte Zuwanderung mitbestimmt. Sobald sich der Anteil an Kurden aus der eigenen regionalen und sozialen Umgebung erhöht, besteht für das Individuum weniger Geselligkeitsbedürfnis mit anderen Kurden, auf deren Solidarität man vorher angewiesen war. Auch migrationspolitische Bedingungen und der Umgang mit ethnischen Minderheiten in den einzelnen Aufnahmeländern beeinflussen intraethnische Integration: Wahrnehmung, Anerkennung und Förderung als Gesamtgruppe fördern sie, Ablehnung oder Indifferenz bewirken das Gegenteil.

Ein ubiquitär formuliertes Empfinden von kurdischer Zusammengehörigkeit und entsprechende intraethnische Aktivitäten, zeitweise auch pankurdische Ansprüche, können mit den dominanten staatlichen Einflüssen der Ursprungsstaaten kaum konkurrieren. In Ermangelung nationalstaatlichen Instrumentariums nutzen kurdische politische Akteure zwangsläufig und regelmäßig auch das Instrumentarium jeweils unterschiedlicher Nationalstaaten im Herkunftsgebiet. Dies führt seit deren Gründung bis in die Gegenwart, bei wechselnder Allianzbeteiligung, ständig zu neuen intraethnischen Konflikten, die in der Diaspora weiterwirken. Bezug zu einer grenzübergreifenden Region Kurdistan, wie kurdische Organisationen ihn immer wieder beteuern, stellt sich bei näherer Betrachtung häufig als Lippenbekenntnis heraus. Trotz eines hohen Mobilisierungsgrades bleiben ideologische, politisch-inhaltliche Fragestellungen insgesamt deutlich im Hintergrund. Selbst in der Loyalität zu bestimmten Parteien spielen sie, verglichen mit nationalstaatlichen, regionalen, verwandtschaftlich-tribalen Faktoren, eine untergeordnete Rolle. Das Verhältnis der derzeit bedeutenden politischen Organisationen, die in der Diaspora agieren, ist überwiegend konfliktgeprägt. Im Gegensatz zu kleineren, meist regional agierenden und weitgehend parteiunabhängigen Initiativen betrachten und behandeln sie Migranten als temporäre Exilanten und nicht als in Europa dauerhaft Ansässige.

Bei Individuen ist der Bezug zu einer grenzübergreifenden Heimat ohne Zweifel ehrlich gemeint. Trotzdem ist die intraethnische Integration, wie Betrachtungen zur Sprache, zu parteipolitischen Prägungen, zum Heiratsverhalten und anderen sozialen Kontakten gezeigt haben, in Europa nur wenig vorangeschritten und derzeit auf einem Tiefstand. Kontakte, die vordergründig als ethnisch bestimmt in Erscheinung treten, stellen sich häufig als national und regional geprägt heraus. Der theoretisch gesamtkurdisch formulierte Ansatz muß in der sozialen Realität häufig revidiert werden. Politische Vorstellungen von Diasporakurden kommen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend überwiegend im Alltag zum Tragen. Intraethnischer Desintegration steht der weitverbreitete Wunsch nach einem kurdischen, das gesamte Siedlungsgebiet umfassenden Staat gegenüber. Dieser Wunsch bezieht sich insofern auf ein imaginiertes Territorium, als daß dem einzelnen jeweils weit überwiegende Teile Kurdistans unbekannt sind. Er könnte jedoch vermuten lassen, daß ein Leben dort als Alternative zur Diaspora betrachtet wird. Ein hoher Anteil kurdischer Migranten in Europa hat seine Rückkehrabsicht jedoch bereits aufgegeben. Die Annahme einer europäischen Staatsangehörigkeit ist auch abhängig von der jeweiligen Migrationspolitik der einzelnen Länder. Bezüglich gesellschaftlicher Partizipation steht sie zwar nicht im Mittelpunkt und hat auch keinen Einfluß auf die ethnische Identität. Jedoch wird sie als schützend, positiv und praktisch betrachtet; sie ermöglicht oft erst Besuche in der Heimatregion. Eine Forderung nach Mehrstaatlichkeit besteht in Ermangelung eines als eigen empfundenen Staates derzeit nicht. Auch nach Jahren des Aufenthalts erstmals erlangte Besuchsmöglichkeiten der einzelnen Ursprungsregionen ändern nichts daran, daß ein Großteil der in den siebziger und achtziger Jahren Zugewanderten und ihre Familien weiterhin in Europa leben werden. Selbst eine Rückkehrillusion wird nur zu einem geringen Teil aufrechterhalten; die Vorstellung von der Heimat Kurdistan erscheint gleichzeitig zunehmend verklärt, teilweise verzerrt. In Kontrast zu dem politisch-ideologischen Anspruch auf ein staatsübergreifendes Gesamtkurdistan wird sie darüber hinaus zunehmend regionalisiert und spiegelt damit einen weiteren Aspekt der intraethnischen Desintegration, wie sie momentan besteht, wider.

Die derzeitigen politischen Verhältnisse in allen vier Staaten, über die sich kurdisch besiedeltes Gebiet erstreckt, werden weitere Fluchtwandlung nach sich ziehen; auch Heiratsmigration ist weiterhin zu erwarten. Rückkehr in größerem Umfang ist derzeit lediglich für die Schutzzone im Nordirak nicht auszuschließen. Es ist anzunehmen, daß Mehrsprachigkeit sich auf lange Sicht verringern wird, in Europa sozialisierte Generationen

werden zukünftig, vermutlich ähnlich den dritten und vierten kurdischen Einwanderergenerationen in Israel, den Bezug zu den einzelnen Ursprungsstaaten verlieren. Der Bezug zu einer Gesamtregion Kurdistan wird sich für sie auf der einen Seite virtueller und symbolischer, auf der anderen Seite möglicherweise einiger gestalten.

Schon aufgrund fortschreitender Zuwanderung wird auch in Zukunft von einer einheitlichen kurdischen Diasporagesellschaft jedoch nur schwerlich die Rede sein können. Angesichts der Vorerfahrungen in despotischen Regimen sind in bestimmten Ausschnitten jedoch erstaunliche Demokratisierungsprozesse erfolgt; auch zeichnen viele Kurden sich aufgrund des engen Zusammenlebens und der ständigen Auseinandersetzung mit anderen Ethnien, die bei der jeweils ersten Einwanderergeneration fast durchgängig Mehrsprachigkeit mit sich bringt, durch ein hohes Maß an interkultureller Kompetenz aus. In Kombination mit dem hohen Grad an Entfremdung der meisten Diasporakurden gegenüber ihren Herkunftsstaaten lassen diese Umstände positive Rückschlüsse auf ihre Integrationsbereitschaft durchaus zu. Die durch die bisherige erste und teilweise auch die zweite Generation als vergleichsweise zu den Ursprungsstaaten wenig schwerwiegend beurteilte Ausländerfeindlichkeit in Europa wird zukünftig unter Umständen allerdings anders bewertet werden und andere Reaktionen hervorrufen, als dies bis dato der Fall ist. Gleichzeitig ist durch weitere unfreiwillige Zuwanderung, insbesondere aus der Türkei, eine weitere politische Radikalisierung nicht auszuschließen.

Eine gesamtkurdische Identität in der Diaspora besteht durchaus nicht nur in der kollektiven Vorstellung. Allerdings ist sie bisher nicht unabhängig und gefestigt genug, um sich den Entwicklungen in den Ursprungsstaaten zu entziehen. Mehr intraethnische Integration wird von der kurdischen Diasporabevölkerung insgesamt angestrebt und würde das kollektive Selbstwertgefühl erhöhen. Diese Erkenntnis ist einer der Gründe für den großen Erfolg der immer noch stärksten kurdischen Organisation, der PKK, die wie die Mehrzahl der einflußreichen politischen Parteien der Kurden jedoch nicht an der Integration ihrer Migranten in europäische Gesellschaften interessiert ist. Die Förderung intraethnischer Integration und damit eines erhöhten Selbstbewußtseins könnte jedoch gerade auch dem gesamtgesellschaftlichen Integrationsprozeß äußerst dienlich sein und gleichzeitig zu einer verstärkten ethnischen Unbefangenheit führen. Positive Zuweisung einer gesamtkurdischen Identität in Form politischer, sozialer und gesellschaftlicher Angebote der Residenzländer an kurdische Migranten wäre demnach ein wichtiger Schritt. Zusätzlich zu fordern ist das konsequente Hinwirken aller europäischer

Staaten auf eine Demokratisierung der Ursprungsstaaten. Die strikte Unterlassung jeglicher Maßnahmen, die Despotien direkt oder indirekt unterstützen oder stärken, wäre hierfür eine unerläßliche Grundlage. Würde die kurdische Nationalbewegung in all ihren Verzweigungen den Nutzen einer gesamtgesellschaftlich und intraethnisch integrierten, starken und international einflußreichen Diaspora für Kurdistan erkennen, sie dabei weniger als rückrufbares Widerstandsreservoir betrachten und ihre Weiterentwicklung, insbesondere über die eigenen Medien, stärker fördern, käme auch dies allen Beteiligten in hohem Maße zugute.

Literatur

- Abbas, Hilmi 1964: *Altkurdische Kampf- und Liebeslieder*. München und Esslingen.
- Ackermann, Irmgard (Hg.) 1983: *In zwei Sprachen leben*. München.
- Adanir, Fikret 1995: *Geschichte der Republik Türkei*. Mannheim.
- Agace, Aso & Albrecht-Heide, Astrid & Astier, Suzanne 1984: *Analyse der Lebenswelt türkischer und kurdischer Frauen in zwei Berliner Bezirken und die Möglichkeit von Bildungs- und Weiterbildungsmaßnahmen mit ihnen*. Berlin.
- Agca, Adnan 1982: *Objektive und subjektive Migrationskonflikte von Arbeiterfamilien aus der Türkei in der BRD. Unter besonderer Berücksichtigung kurdischer Familien in Dortmund*. Dortmund, Universität, unveröffentlichte Diplomarbeit.
- Akkaya, Cigdem 1995: Türken und Kurden in Deutschland, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 40 (9), S. 1045–1048.
- Akreyî, Ezîz R. 1997: *Kurdische Vornamen. Navên Kurdî*. Bonn.
- Allison, Christine 1996: Old and New Oral Traditions in Badinan, in: Kreyenbroek, Philip & Allison, Christine (Hg.): *Kurdish Culture and Identity*. London, S. 29–47.
- Ammann, Birgit 1985: *Akkulturation von Einwanderern in der Bundesrepublik Deutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika*. Berlin, Freie Universität, unveröffentlichte Magisterarbeit.
- Ammann, Birgit 1988: *Bibliographie zum Thema Kurden und Kurdistan*. Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Arbeitsheft. Berlin.
- Ammann, Birgit 1990: *Traurige Reise. Giftgaseinsatz in Kurdistan. Die Opfer, die Flucht, die Folgen*. Berlin. (Herausgabe und Vertrieb: Hînbûn, Jagowstraße 19, 13585 Berlin.)
- Ammann, Birgit 1991a: Kurdische Juden in Israel, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*, Bd. 1. Berlin, S. 2.3.1–2.3.23.
- Ammann, Birgit 1991b: Liebeserklärungen an die geschundene Heimat, in: Nirumand, Bahman (Hg.): *Die kurdische Tragödie*. Reinbek bei Hamburg, S. 52–66.
- Ammann, Birgit 1997: Ethnische Identität am Beispiel kurdischer Migration in Europa, in: Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster, S. 217–238.
- Ammann, Birgit 1999: KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Navend – Kurdisches Informations- und Dokumentationszentrum e.V. (Hg.): *KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch*. Bonn, S. 17–42.

- Andrae, Walter 1988: *Lebenserinnerungen eines Ausgräbers*. Stuttgart.
- Anderson, Benedict 1992: *Long-distance Nationalism*. Centre for Asian Studies, Special Paper. Amsterdam.
- Anderson, Benedict 1996: *Die Erfindung der Nation*. Frankfurt am Main.
- Andrews, Peter A. 1989: *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden.
- Antes, Peter 1997: *Der Islam als politischer Faktor*. Bonn.
- Arfa, Hassan 1968: *The Kurds*. London.
- Ashkenasi, Abraham 1993: Identitätsbewahrung, Akkulturation und die Enttäuschung in der Diaspora, in: Dabag, Mihran & Platt, Kristin (Hg.): *Identität in der Fremde*. Bochum, S. 106–116.
- Ateş, Nuh, 1992: *İç Anadolu Kürtleri*. [Die Kurden Zentralanatoliens.] Köln.
- Augustin, Viktor & Berger, Hartwig 1984: *Einwanderung und Alltagskultur. Die Forster Straße in Berlin-Kreuzberg*. Berlin.
- Avar, Sidika 1986: *Dağ Çiçeklerim*. [Meine Bergblumen.] Ankara.
- Awadani e. V. (Hg.) 1999: *Irakisch-Kurdistan. Status und Perspektiven*. Berlin.
- Azedeylan 1993: *Altdimilische Kampf- und Liebeslieder*. Unveröffentlichtes Manuskript. Bochum.
- Bagana, Elisabeth et al. 1982: *Treff- und Informationsort für Frauen aus der Türkei*. Berlin.
- Bakşi, Mahmut 1986: *The Kurdish Voice. Shivan Perwer*. Stockholm.
- Bali, A. 1990: *Navên Kurdi – Kurdische Vornamen*. Köln
- Barkey, Henri J. 1998: The People's Democracy Party (HADEP): The Travails of a Legal Kurdish Party in Turkey, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 18 (1), S. 129–138.
- Barth, Fredrik 1953: *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*. Oslo.
- Barth, Fredrik 1954: Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan, in: *Southwestern Journal of Anthropology* 10, S. 164–171.
- Barth, Fredrik (Hg.) 1969: *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston.
- Baumann, Max Peter (Hg.) 1985: *Musik der Türken in Deutschland*. Kassel.
- Bedir Khan, Emir Djeladet & Lescot, Roger 1970: *Kurdische Grammatik. Kurmancî-Dialekt*. Bonn.
- Behn, Wolfgang 1977: *The Kurds in Iran. A selected and annotated bibliography*. London und München.
- Behrendes, Udo 1998: Dialog statt Konfrontation. Die Ereignisse vom März 1996, in: Navend – Kurdisches Informations- und Dokumentationszentrum (Hg.): *Polizei und Kurden. Ein schwieriges Verhältnis*. Bonn.

- Behrendt, Günter 1993: *Nationalismus in Kurdistan*. Hamburg.
- Berendes, Meinolf 1997: *Kurden in Bottrop. Eine sozialgeographische Untersuchung der Situation kurdischer Familien*. Bottrop.
- Berg, Eberhard & Fuchs, Martin (Hg.) 1993: *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main.
- Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.) 1991, 1992, 1993: *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*, 2 Bde. Berlin.
- Berti, Azad 1996: Newroz. Singers: the conscience of humanity, in: *Londra Gündem*, Juni 1996. Offprint ohne Seitenangabe.
- Besikçi, İsmail 1987: *Wir wollen frei und Kurden sein*. Frankfurt am Main.
- Black, Richard 1994/95: Political Refugees or Economic Migrants? Kurdish and Assyrian Refugees in Greece, in: *Migration* 25, S. 79–109.
- Blaschke, Jochen (Hg.) 1980a: *Handbuch der westeuropäischen Regionalbewegungen*. Frankfurt am Main.
- Blaschke, Jochen 1980b: Einleitung, in: ders. (Hg.): *Handbuch der westeuropäischen Regionalbewegungen*. Frankfurt am Main, S. 7–30.
- Blaschke, Jochen & Ammann, Birgit 1988: Kurden in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre soziale und kulturelle Situation, in: Mönch-Bucak, Yayla (Hg.): *Kurden. Alltag und Widerstand*. Bremen. S. 90–98.
- Blaschke, Jochen & van Bruinessen, Martin (Hg.) 1989: *Islam und Politik in der Türkei*. Berlin.
- Blaschke, Jochen 1991: Die Diaspora der Kurden in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 16 (3), S. 85–93.
- Blau, Joyce 1994: Kurdologie als Spiegel der politischen Situation. Geschichte der Kurdologie, in: Kurdistan-AG AStA FU Berlin & Kurdologie-AG der Uni Hamburg (Hg.): *Kurdologie*. Berlin, S. 43–56.
- Blau, Joyce 1996: Kurdish Written Literature, in: Kreyenbroek, Philip & Allison, Christine (Hg.): *Kurdish Culture and Identity*. London, S. 20–28.
- Bois, Thomas 1985: *Kurdische Volksdichtung. Spiegel der kurdischen Seele*. Bonn.
- Borck, Carsten 1999: *Stadt Wahrnehmung und Stadtaneignung durch Migranten am Beispiel von Kurden in Berlin*. Berlin, Technische Universität, unveröffentlichte Diplomarbeit.
- Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.) 1997: *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster.
- Bozarslan, Hamit 1992: Political aspects of the Kurdish problem in contemporary Turkey, in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 95–114.
- Bozarslan, Hamit 1995: L'immigration Kurde, in: *Migrants-Formation* 101, S. 115–127.

- Bozarslan, Hamit 1997a: Der Kemalismus und das Kurdenproblem, in: Kieser, Hans-Lukas (Hg.): *Kurdistan und Europa*. Zürich, S. 217–236.
- Bozarslan, Hamit 1997b: Histoire des relations kurdo-arméniennes, in: Kieser, Hans-Lukas (Hg.): *Kurdistan und Europa*. Zürich, S. 151–186.
- Bozarslan, Hamit 1998: Le groupe Kurde, in: *Hommes et Migrations* 1212, S. 24–34.
- Bozkurt, Askim 1994: *Das Kurdenproblem in der Türkei*. Frankfurt am Main.
- Bozkurt, Askim 1995: Kurdische Kultur und Massenmigration, in: *Zeitschrift für Kultur-
austausch* 45 (1), S. 82–85.
- Brauer, Erich 1993: *The Jews of Kurdistan*. Detroit.
- Bremberger, Bernhard 1985: Aspekte politischer Musik aus der Türkei, in: Baumann, Max
Peter (Hg.): *Musik der Türken in Deutschland*. Kassel, S. 198–217.
- Brieden, Thomas 1996: Die Bedeutung von Konflikten im Herkunftsland für Ethnisierungs-
prozesse von Immigranten aus der Türkei und Ex-Jugoslawien, in: Forschungsinstitut
der Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.): *Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte*. Bonn,
S. 31–54.
- Britannica Book of the Year 1967*. Chicago u. a.
- Brockelmann, C. 1901: Das Neujahrsfest der Yezidis, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgen-
ländischen Gesellschaft* 55 (3), S. 388–390.
- Bruinessen, Martin van 1989a: *Agha, Scheich und Staat*. Berlin.
- Bruinessen, Martin van 1989b: The ethnic identity of the Kurds, in: Andrews, Peter A.:
Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Wiesbaden, S. 613–621.
- Bruinessen, Martin van 1992: Kurdish society, ethnicity, nationalism and refugee problems,
in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*.
London, S. 33–67.
- Bruinessen, Martin van 1994: Nationalisme kurde et éthnicités intra-kurdes, in: *Les Kurdes et
les Etats* (= *Peuples Méditerranéens* 68–69), S. 11–37.
- Bruinessen, Martin van 1997: Kurden zwischen ethnischer, religiöser und regionaler Identität
in: Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus,
Religion und Politik in Kurdistan*. Münster, S. 185–216.
- Bruinessen, Martin van 1998: Shifting national and ethnic identities. The Kurds in Turkey
and the European Diaspora, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 18 (1), S. 39–52.
- Bruinessen, Martin van 1999: Die Türkei, Europa und die Kurden nach der Festnahme von
Abdullah Öcalan, in: *Inamo* 18, S. 9–15.
- Büttner, Friedemann 1995: Land im Abseits. Der Irak im vierten Jahr nach dem Golf-Krieg,
in: *Inamo-Beiträge* 1, S. 7–16.
- Buhbe, Matthes 1996: *Türkei*. Opladen.

- Bumke, Peter 1976: Geçitveren – zur wirtschaftlichen Lage eines ostanatolischen Dorfes, in: *Mardom Nameh* 2, S. 2–22.
- Bumke, Peter 1979: Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei), in: *Anthropos* 74 (3–4), S. 530–548.
- Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge (Hg.) 1999. *Asylpraxis*. Nürnberg.
- Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung (Hg.) 1965: *Beschäftigung, Anwerbung, Vermittlung ausländischer Arbeitnehmer. Erfahrungsbericht 1964*. Nürnberg.
- Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung (Hg.) 1967: *Beschäftigung, Anwerbung, Vermittlung ausländischer Arbeitnehmer. Erfahrungsbericht 1966*. Nürnberg.
- Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung (Hg.) 1968: *Beschäftigung, Anwerbung, Vermittlung ausländischer Arbeitnehmer. Erfahrungsbericht 1967*. Nürnberg.
- Bundesanstalt für Arbeit (Hg.) 1971: *Ausländische Arbeitnehmer 1970*. Nürnberg.
- Bundesanstalt für Arbeit (Hg.) 1972: *Ausländische Arbeitnehmer 1971*. Nürnberg.
- Bundesanstalt für Arbeit (Hg.) 1973: *Repräsentativuntersuchung 72. Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmer*. Nürnberg.
- Bundesanstalt für Arbeit (Hg.) 1974: *Ausländische Arbeitnehmer 1972/73*. Nürnberg.
- Bureau of Applied Social Research, Columbia University 1972a: Das qualitative Interview, in: König, René (Hg.): *Das Interview. Formen, Technik, Auswertung*. Köln, S. 143–160.
- Bureau of Applied Social Research, Columbia University 1972b: Anleitung zur qualitativen Auswertung von dokumentarischem Material, in: König, René (Hg.): *Das Interview. Formen, Technik, Auswertung*. Köln, S. 332–346.
- Burgess, Robert G. 1988–1995: *Studies in Qualitative Methodology*, 5 Bde. Greenwich, CT.
- Castles, Stephen & Cosack, Godula 1973: *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe*. London.
- Center for Research, Kurdish Library 1993: Survey of Kurdish Organizations in the West, Part 1, in: *International Journal of Kurdish Studies* 6 (1–2), S. 1–11.
- Chaliand, Gérard (Hg.) 1984: *Kurdistan und die Kurden*, Bd 1. Göttingen und Wien.
- Clifford, James 1994: Diasporas, in: *Cultural Anthropology* 9 (3), S. 302–338.
- Cohen, Robin 1997: *Global Diasporas*. London.
- Colville, Rupert 1996: Neue Wirren im Nordirak, in: *Flüchtlinge: Nachrichten vom Hohen Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen* 4/1996, S. 10–12.
- Connor, Walker 1992: The Nation and its Myth, in: Smith, Anthony D. (Hg.): *Ethnicity and Nationalism*. Leiden u.a., S. 49–57.

- Cook, Helena 1995: *The Safe Haven in Northern Iraq*. Essex und London.
- Cürükkaya, Selim 1997: *PKK. Die Diktatur des Abdullah Öcalan*. Frankfurt am Main.
- Dabag, Mihran & Platt, Kristin (Hg.) 1993a: *Identität in der Fremde*. Bochum.
- Dabag, Mihran & Platt, Kristin 1993b: Diaspora und das Kollektive Gedächtnis, in: dies. (Hg.): *Identität in der Fremde*. Bochum, S. 117–144.
- Dahoodi, Zuhdi al- 1987: *Die Kurden*. Frankfurt am Main.
- Danforth, Loring M. 1995: *The Macedonian Conflict. Ethnic Nationalism in a Transnational World*. Princeton.
- Davis, f. James & Heyl, Barbara Sherman 1986: Turkish Women and Guestworker Migration to West Germany, in: Simon, Rita James & Brettell, Caroline B.: *International Migration. The female experience*. Totowa, S. 178–196.
- Deckmann, Werner 1984: Gibt es noch ein Recht auf Asyl in der Bundesrepublik?, in: Schneider, Robin (Hg.): *Die kurdischen Yezidi*. Göttingen, S. 21–30.
- Dierl, Anton Josef 1985: *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevitum-Bektaşismus*. Frankfurt am Main.
- Dietrich, Helmut & Glöde, Harald 2000: *Kosovo. Der Krieg gegen die Flüchtlinge*. Berlin.
- Düchting, Johannes & Ateş, Nuh 1992: *Stirbt der Engel Pfau?* Köln.
- Dufner, Ulrike 1994: Zwischen Konservatismus und postmodernem Denken. Die islamische Bewegung in der Türkei, in: Später, Jörg (Hg.): *... alles ändert sich die ganze Zeit. Soziale Bewegung(en) im »Nahen Osten«*. Freiburg, S. 66–78.
- Duncker, Tanja 1997: Einblicke in die kurdische Literatur, in: Kieser, Hans-Lukas (Hg.) 1997: *Kurdistan und Europa*. Zürich, S. 27–56.
- Eagleton, William 1963: *The Kurdish Republic of 1946*. London.
- Eagleton, William 1996: Kurdish Rugs and Kelims. An Introduction, in: Kreyenbroek, Philip & Allison, Christine (Hg.): *Kurdish Culture and Identity*. London, S. 156–161.
- Eco, Umberto 1989: *Wie man eine wissenschaftliche Abschlußarbeit schreibt*. Heidelberg.
- Edmonds, Cecil John 1957: *Kurds, Turks and Arabs*. London.
- Edmonds, Cecil John 1969: The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq, in: *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies* 7, S. 89–101.
- Elias, Norbert 1980: *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt am Main.
- Elwert, Georg 1989: *Nationalismus und Ethnizität*. Göttingen.
- Endruweit, Günter 1987: Eliten, in: Nohlen, Dieter & Waldmann, Peter (Hg.): *Dritte Welt (=Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 6)*. München und Zürich, S. 141–150.
- Engelbrektsson, Ulla-Britt 1995: *Tales of Identity. Turkish Youth in Gothenburg*. Stockholm.
- Engelmann, Bernt 1984: *Du deutsch?* München.

- Falk, Svenja 1998a: *Dimensionen kurdischer Ethnizität und Politisierung. Eine Fallstudie ethnischer Gruppenbildung in der Bundesrepublik Deutschland*. Baden-Baden.
- Falk, Svenja 1998b: Dimensionen kurdischer Ethnizität und Politisierung. Das *ethnic revival* von Kurden in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 11 (1), S. 75–93.
- Farouk-Sluglett, Marion & Suglett, Peter 1991: *Der Irak seit 1958. Von der Revolution zur Diktatur*. Frankfurt am Main.
- Feigl, Erich 1995: *Die Kurden*. München.
- Feindt-Riggers, Nils & Steinbach, Udo 1997: *Islamische Organisationen in Deutschland*. Hamburg.
- Ferber, Oda & Gräßlin, Doris 1988: *Die Herrenlosen. Leben in einem kurdischen Dorf*. Bremen.
- Firat, Gülsün 1997: *Sozioökonomischer Wandel und ethnische Identität in der kurdisch-alevitischen Region Dersim/Tunceli*. Saarbrücken.
- Flick, Uwe 1998: *Qualitative Forschung*. Reinbek bei Hamburg.
- Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.) 1996: *Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte*. Bonn.
- Franz, Erhard 1977: *Material zum Kurdenproblem*. Hamburg.
- Franz, Erhard 1986: *Kurden und Kurdentum*. Hamburg.
- Fuad, Kamal 1990: On the History, Development and State of the Kurdish Language, in: *Yearbook of the Kurdish Academy*. Ratingen, S. 11–21.
- Fuad, Kamal 1991: »Wir sind die freiheitsliebenden Kurden«. Kurdische Literatur, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.) 1991: *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*. Berlin, S. 2.6.1–2.6.14.
- Fuccaro, Nelida 1996: *The Kurds of Damascus under the French Mandate*. Unveröffentlichtes Manuskript zur Konferenz »Les Kurdes et la cité = The Kurds and the City«, Sèvres, 19.–21.9.1996.
- Fuccaro, Nelida 1997: Die Kurden Syriens. Anfänge der nationalen Mobilisierung unter französischer Herrschaft, in: Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster, S. 301–326.
- Gellner, Ernest 1995: *Nationalismus und Moderne*. Hamburg.
- Germershausen, Andreas & Narr, Wolf-Dieter 1988: *Flucht und Asyl*. Berlin.
- Ghassemilou, Abdul R. 1984: Bericht über Iranisch-Kurdistan, in: Chaliand, Gerard (Hg.): *Kurdistan und die Kurden*, Bd. 1. Göttingen und Wien, S. 183–228.
- Gitmez, Ali & Wilpert, Czarina 1987: A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity amongst Turkish Migrants in Berlin, in: Rex, John & Joly,

- Danièle & Wilpert, Czarina (Hg.): *Immigrant Associations in Europe*. Aldershot, S. 86–125.
- Glazer, Nathan & Moynihan, Daniel P. 1963: *Beyond the Melting Pot*. Cambridge.
- Glazer, Nathan 1981: Beyond the Melting Pot. Twenty Years After, in: *Journal of American Ethnic History* 1 (1), S. 43–55.
- Ghadban, Ralph 2000: *Die Libanon-Flüchtlinge in Berlin*. Berlin.
- Goldak, Ralf 1997: *Thinking the Kurdish Diaspora in Germany. A Critical Inquiry*. Aberyswyth, University of Wales, Dissertation.
- Gökçe, Hasan 1997: Bedir Khan Bey, der Emir von Cezire, in: Kieser, Hans-Lukas (Hg.) 1997: *Kurdistan und Europa*. Zürich, S. 77–112.
- Greve, Martin & Çinar, Tülay (Hg.) 1997: *Das türkische Berlin*. Berlin.
- Gröne, Markus 1993: Ein Verein stellt sich vor: Ronahi, in: *Informationsbulletin Kurdistan* 51, S. 39–40.
- Grünstein, Mehran von 1984: Zur Situation der Kurden in der Türkei, in: Schmitt, Eberhard (Hg.): *Türkei*, Bd. 1. Berlin, S. 138–171.
- Gürbey, Gülistan 1995: *Auf der Suche nach einer Lösung der Kurdenfrage in der Türkei: Optionen und Hindernisse*. Frankfurt am Main.
- Gürbey, Gülistan 1998: Von der Konfrontation zum Dialog? Perspektiven des Zusammenlebens von Kurden, Türken und Deutschen, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 43 (11), S. 1360–1368.
- Guest, John 1987: *The Yezidis. A Study in Survival*. London und New York.
- Gundi 1987: *Der kurdische Dichter Djagarchun*. Köln.
- Gutheil, Jörn-Erik 1993: »Allah Korusun«: Begegnungen mit Aleviten in der Türkei, in: *Informationsbulletin Kurdistan* 50, S. 22–24.
- Haan, Eberhard de 1997: »Sozialberatung für Kurdinnen und Kurden«, in: *Kurden in Deutschland streben nach Anerkennung ihrer Identität. Eine Tagung in der Evang. Akademie Bad Boll vom 13. bis 15.12.1996*. Bad Boll, Evang. Akad. (zugl. *Epd-Dokumentation* 12/1997), S. 32–34; Diskussion S. 36.
- Haberland, Jürgen 1997: Repräsentativuntersuchung '95 zur Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* 17 (3), S. 138–142.
- Habib, Kadhim 2000: »Niemand darf willkürlich seines Lebens beraubt werden«. Menschenrechtsverletzungen im Irak, in: *Inamo* 21, S. 8–10.
- Habib, Madelain 1969: Some Notes on the Naqshabandi Order, in: *Muslim World* 59, S. 40–49.
- Habibi Shalmani, Taghi 1985: *Betrachtungen über die ethnische Identität der iranischen Kurden*. Köln, Universität, Dissertation.

- Hajo, Zaradachet 1982: *Indo-iranische Sprachstudien*. Berlin, Freie Universität, Dissertation.
- Hajo, Zaradachet 1994: Standardisierung des Kurdischen, in: Kurdistan-AG ASTA FU Berlin & Kurdologie-AG der Uni Hamburg (Hg.): *Kurdologie*. Berlin, S. 73–82.
- Hama Tschawisch, Mahmood 1996: *Die kurdische Exilliteratur in Deutschland von den siebziger Jahren bis heute*. Marburg.
- Hamdoch, Taoufik 1983: Erlebnisse eines kurdischen Jungen in seiner Heimat Kurdistan/Syrien, in: Ackermann, Irmgard (Hg.): *In zwei Sprachen leben*. München, S. 163–169.
- Hammar, Tomas (Hg.) 1985: *European Immigration Policy*. Cambridge.
- Hammar, Tomas 1985: Sweden, in: ders. (Hg.): *European Immigration Policy*. Cambridge, S. 17–49.
- Hammar, Tomas 1990: *Democracy and the Nation State*. Aldershot.
- Hannerz, Ulf 1992: *Cultural Complexity*. New York.
- Hansen, Henny Harald 1961: *The Kurdish Woman's Life*. Kopenhagen.
- Hassanpour, Amir & Skutnabb-Kangas, Tove & Chyet, Michael 1996: The non-education of Kurds, in: *International Review of Education = Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 42 (4), S. 367–379.
- Hassanpour, Amir 1997: MED-TV, Großbritannien und der türkische Staat: Die Suche einer staatenlosen Nation nach Souveränität im Äther, in: Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster, S. 239–278.
- Hassanpour, Amir 1998: Satellite Footprints as National Borders: MED-TV and the Extraterritoriality of State Sovereignty, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 18 (1), S. 53–72.
- Hasso, Dshingiskhan 1991: Newroz und die kurdischen Feste, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*, Bd. 1. Berlin, S. 2.9.1–2.9.11.
- Heckmann, Friedrich 1991: Ethnische Kolonien, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 16 (3), S. 25–41.
- Heckmann, Friedrich 1992: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart.
- Heiduczek, Werner 1989: *Die schönsten Sagen aus Firdausis Königsbuch*. Berlin.
- Heinrich, Lothar A. 1989: *Die kurdische Nationalbewegung in der Türkei*. Hamburg.
- Heinrich, Lothar A. 1994: Die Arbeiterpartei Kurdistans (PKK): Ein terroristischer Anarchismus?, in: Hinz-Karadeniz, Heidi & Stoodt, Rainer (Hg.): *Kurdistan. Politische Perspektiven in einem geteilten Land*. Gießen, S. 142–164.
- Heinrich, Lothar A. 1997: Syriens Parias, in: *Kurdistan heute* 21–22, S. 46.

- Heitmeyer, Wilhelm & Müller, Joachim & Schröder, Helmut 1997: *Verlockender Fundamentalismus*. Frankfurt am Main.
- Herskovits, Melville J. 1973: *Cultural Relativism*. New York.
- Hettlage, Robert 1991: Diaspora: Umriss einer soziologischen Theorie, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 16 (3), S. 4–24.
- Hinz-Karadeniz, Heidi & Stoodt, Rainer (Hg.) 1994: *Kurdistan. Politische Perspektiven in einem geteilten Land*. Gießen.
- Hobsbawm, Eric J. 1996: *Nationen und Nationalismus*. München.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim 1985: Switzerland, in: Hammar, Tomas (Hg.): *European Immigration Policy*. Cambridge, S. 206–236.
- Horowitz, Donald L. 1992: Irredentas and Secessions: Adjacent Phenomena, Neglected Connections, in: Smith, Anthony D. (Hg.): *Ethnicity and Nationalism*. Leiden u. a., S. 118–130.
- Hottinger, Arnold 1981: Die iranischen Minderheitsvölker und die Revolution, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung (Hg.): *Religion und Politik im Iran*. Berlin, S. 361–371.
- Humphrey, Michael 1999: Victim Diplomacy and Transnational Nationalism: Kurdish Diaspora Dilemmas, in: *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies* 5 (2), S. 55–67.
- Hütteroth, Wolf-Dieter 1959: *Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus* (= Marburger Geogr. Schriften 11). Marburg.
- Ibrahim, Ferhad 1983: *Die kurdische Nationalbewegung im Irak*. Berlin.
- Ibrahim, Ferhad 1991: Ethnischer Konflikt, soziale Marginalisierung und Gewalt: zum Befreiungskonzept der »Partiya Karkerên Kurdistan« (PKK), in: Scheffler, Thomas: *Ethnizität und Gewalt*. Hamburg, S. 79–108.
- Initiative »Menschenrechte in Kurdistan« (Hg.) 1989: *Dokumentation zur Internationalen Konferenz Menschenrechte in Kurdistan*. Bremen.
- Izady, Mehrdad 1992: *The Kurds*. Washington, DC u. a.
- Izol, Keya 1990: *The Kurdish Diaspora in Scandinavia*. Paper presented to the Kurdish Symposium in Lausanne, 27.–29.4.1990. Unveröffentlichtes Manuskript. Lausanne.
- Jaffar, Shwan 1993: Kurdisches Theater, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*. Berlin, S. 2.16.1–2.16.18.
- Jamil, Pervine 1992: L'immigration Kurde en Belgique, in: Manço, Altay & Manço, Ural: *Turcs de Belgique*. Brüssel, S. 44–49.
- Just, Wolf-Dieter & Groth Annette (Hg.) 1985: *Wanderarbeiter in der EG. Ein Vergleich ihrer rechtlichen und sozialen Situation in den wichtigsten Aufnahmeländern*. Mainz und Ingelheim.

- Karrer, Cristina 1998: »Sie haben unsere Männer verschleppt ...« *Frauen und Krieg in Irakisch-Kurdistan*. Bern.
- Kartal, Hüseyin 1992: *Navên Kurdî. Kurdische Vornamen. Kürt İsimleri*. Köln.
- Kasraian, Nasrolah & Arshy, Ziba & Zabihi, Khosro 1990: *Kurdistan*. Östersund.
- Kauth-Kokshoorn, Erich M. 1998: *Älter werden in der Fremde*. Hamburg.
- Kaya, Şerafettin 1984: *Diyarbakir. Erfahrungen in einem türkischen Kerker*. Bremen.
- Kedourie, Elie 1971: *Nationalismus*. München.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1989: Das Alevitum in der Türkei, in: Andrews, Peter A.: *Ethnic groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, S. 503–510.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1993: Die »Wiederfindung« des Alevitums in der Türkei, in: *Orient* 34, S. 267–282.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1998: »Wir sind das Volk!« Identitätspolitik unter den Zaza (Türkei) in der europäischen Diaspora, in: *Sociologus* 48 (2), S. 111–135.
- Kemal, Yasar 1978: Diyarbakir, in: Roth, Jürgen: *Geographie der Unterdrückten*. Reinbek bei Hamburg, S. 171–177.
- Kendal 1984a: Die Kurden in der Sowjetunion, in: Chaliand, Gerard (Hg.): *Kurdistan und die Kurden*, Bd. 1. Göttingen und Wien, S. 413–426.
- Kendal 1984b: Türkisch-Kurdistan, in: Chaliand, Gerard (Hg.): *Kurdistan und die Kurden*, Bd. 1. Göttingen und Wien, S. 81–182.
- Khalil, Fadel 1985: *Kurden heute*. Wien.
- Khalil, Samir al- 1989: *Republic of Fear*. London.
- Khan, Margaret 1980: *Children of the Jinn. In Search of the Kurds and Their Country*. New York.
- Khorshid, Fuad Hama 1983: *Kurdish Language and the Geographical Distribution of its Dialects*. Bagdad.
- Kieser, Hans-Lukas 1997a: Zwischen Ararat und Euphrat: Abendländische Missionen im spätoomanischen Kurdistan, in: ders. (Hg.): *Kurdistan und Europa*. Zürich, S. 113–150.
- Kieser, Hans-Lukas (Hg.) 1997b: *Kurdistan und Europa*. Zürich.
- Kizildemir, Zülfü 1995: *Das ethnische Lied als Medium kultureller Selbstbehauptung*. Münster.
- Kizilhan, Ilhan 1995: *Der Sturz nach oben. Kurden in Deutschland*. Frankfurt am Main.
- Kizilhan, Ilhan 1997: *Die Yeziden*. Frankfurt am Main.
- Kleff, Hans-Günter 1985: *Vom Bauern zum Industriearbeiter. Zur kollektiven Lebensgeschichte der Arbeitsmigranten aus der Türkei*. Mainz.

- Klein, Susanne 1988: *Die Situation der kurdischen Minderheit aus der Türkei in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln, Katholische Fachhochschule NRW, unveröffentlichte Diplomarbeit.
- Koohi-Kamali, Fereshteh 1992: Nationalism in Iranian Kurdistan, in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 171–192.
- Komkar 1996: *Selbstdarstellung*. Köln.
- König, René (Hg.) 1972: *Das Interview. Formen, Technik, Auswertung*. Köln.
- Kren, Karin 1996: Kurdish Material Culture in Syria, in: Kreyenbroek, Philip & Allison, Christine (Hg.): *Kurdish Culture and Identity*. London.
- Kren Karin 2000: *Kurdologie, Kurdistan und die Kurden in der deutschsprachigen Literatur. Kommentierte Bibliographie*. Münster.
- Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.) 1992: *The Kurds. A contemporary overview*. London.
- Kreyenbroek, Philip 1992: On the Kurdish language, in: ders. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 68–83.
- Kreyenbroek, Philip & Allison, Christine (Hg.) 1996: *Kurdish Culture and Identity*. London.
- Kreyenbroek, Philip 1996: Religion and Religions in Kurdistan, in: ders. & Allison, Christine (Hg.): *Kurdish Culture and Identity*. London, S. 85–110.
- Kroeber, Alfred & Kluckhohn, Clyde 1952: *Culture*. New York.
- Küchler, Hannelore 1978: *Öffentliche Meinung. Eine theoretisch-methodologische Betrachtung und eine exemplarische Untersuchung zum Selbstverständnis der Kurden*. Berlin, Freie Universität, Dissertation.
- Künzler, Jakob 1999: *Im Lande des Blutes und der Tränen*. Zürich.
- Kurdish Program 1986: *The Dimensions of Division*, in *Kurdish Times* 1 (2), S. 45–56.
- Kurdistan-AG AStA FU Berlin & Kurdologie-AG der Uni Hamburg (Hg.) 1994: *Kurdologie*. Berlin.
- Laciner, Ömer 1989: Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei, in: Blaschke, Jochen & van Bruinessen, Martin (Hg.): *Islam und Politik in der Türkei*. Berlin, S. 233–254.
- Laizer, Sheri 1991: *Into Kurdistan. Frontiers under Fire*. London und New Jersey.
- Laizer, Sheri 1996: *Martyrs, Traitors and Patriots*. London und New Jersey.
- Layard, A. Henry 1849: *Niniveh and its remains*. London.
- Leezenberg, Michiel 1997: Irakisch-Kurdistan seit dem Zweiten Golfkrieg, in: Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster, S. 45–78.

- Leezenberg, Michiel 2000: Neoliberale Gewaltherrschaft. Das zweifelhafte Erbe der Ba'ath-Partei in Irakisch-Kurdistan, in: *Inamo* 21, S. 16–19.
- Lentz, Carola 1992: Quantitative und qualitative Erhebungsverfahren im fremdkulturellen Kontext, in: Reichert, Christoph & Scheuch, Erwin K. & Seibel, Hans Dieter: *Empirische Sozialforschung über Entwicklungsländer: Methodenprobleme und Praxisbezug*. Saarbrücken und Fort Lauderdale, S. 317–339.
- Leukefeld, Karin 1996: »Solange noch ein Weg ist ...« *Die Kurden zwischen Verfolgung und Widerstand*. Göttingen.
- Lévi-Strauss, Claude 1978: *Myth and Meaning*. London.
- Liebe-Harkort, Klaus 1997: Die deutsche Unterstützerszene im Umfeld der Kurden und ihrer Organisationen, insbesondere der PKK, in: *Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit* 2/1997, S. 63–67.
- Lötzer, Rüdiger & Sayan, Gıyas 1998: *Kurden in Berlin*. Berlin.
- Lundberg, Ingrid & Svanberg, Ingvar 1991: Turkish Immigrant Associations in Metropolitan Stockholm, in: *Migration* 10, S. 35–76.
- MacKenzie, David. N. 1989: The role of the Kurdish language in ethnicity, in: Andrews, Peter A. 1989: *Ethnic groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, S. 541–542.
- Mahmood, Ibrahim & Ferashin, Shimal 1992: Das Leben der Kurden in der ehemaligen Sowjetunion und der Konflikt um das Latschin-Gebiet. Interview mit dem kurdischen Historiker Dr. Celile Celil aus Erivan, in: *Kurdistan heute* 1, S. 30–34.
- Manço, Altay & Manço, Ural 1992: *Turcs de Belgique*. Brüssel.
- Mandel, Ruth 1989: Shifting centers and emergent identities: Turkey and Germany in the lives of Turkish *Gastarbeiter*, in: Eickelman, Dale F. & Piscatori, James 1989: *Muslim Travelers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. London, S. 153–171.
- Mandel, Ruth 1996: A Place of their Own, in: Metcalf, Barbara Daly: *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley u. a., S. 147–166.
- Mandell, Joan 1984: Mahmut Baksi: The Immigrant Experience in Sweden – Interview, in: *Middle East Report* 14 (4), S. 19–22.
- Mann, Oskar & Hadank, Karl 1906–1932: *Kurdisch-persische Forschungen*, 4 Bde. Berlin.
- McDowall, David 1992: The Kurdish question: a historical review, in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 115–133.
- McDowall, David 1997: *A Modern History of the Kurds*. London.
- Meiselas, Susan, 1997: *Kurdistan. In the Shadow of History*. New York.
- Menzel, Theodor, 1911: *Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden*. Odessa.
- Menzel, Theodor, 1934: Yazidi, in: *Enzyklopädie des Islam*. Leipzig, S. 1260–1267.
- Meyer-Ingwersen 1994: Was kann Kurdologie für die Praxis leisten?, in: Kurdistan-AG AStA FU Berlin & Kurdologie-AG der Uni Hamburg (Hg.): *Kurdologie*. Berlin, S. 23–28.

- Meyer-Ingwersen 1995: Die kurdische Minderheit, in: Schmalz-Jacobsen, Cornelia & Hansen, Georg: *Ethnische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland*. München, S. 310–328.
- The Middle East and North Africa 1999*. Old Woking, Surrey.
- Minorsky, Vladimir 1927a: Kurden, in: *Enzyklopädie des Islam*. Leipzig, S. 1212–1237.
- Minorsky, Vladimir 1927b: Kurdistan, in: *Enzyklopädie des Islam*. Leipzig, S. 1237–1240.
- Mir-Hosseini, Ziba 1996: Faith, Ritual and Culture among the Ahl-e Haqq, in: Kreyenbroek, Philip G. & Allison, Christine (Hg.): *Kurdish Culture and Identity*. London, S. 111–134.
- Mönch, Ronald 1994: Wertorientierung und Politik der kurdischen Nationalbewegung in Kurdistan, in: Hinz-Karadeniz, Heidi & Stoodt, Rainer (Hg.): *Kurdistan. Politische Perspektiven in einem geteilten Land*. Gießen, S. 165–185.
- Mönch-Bucak, Yayla 1994: Geschlechtsspezifische Auswirkungen der türkischen Kolonialpolitik, in: Kurdistan-AG AStA FU Berlin & Kurdologie-AG der Uni Hamburg (Hg.): *Kurdologie*. Berlin, S. 115–136.
- Mogultay, Cetin 1991: Muttersprachenunterricht in Schweden, in: *Informationsbulletin Kurdistan* 38, S. 7–8.
- Mohseni-Sadjadi, Chirine 1999: *La communauté des réfugiés kurdes irakiens en France*. Paris, Université III, Dissertation.
- Moltke, Helmuth von 1997: *Unter dem Halbmond*. Stuttgart u.a.
- Moosa, Matti 1988: *Extremist Shiites*. Syracuse, New York.
- Morad, Munir 1992: The situation of Kurds in Iraq and Turkey: current trends and prospects, in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 115–133.
- Moradi, Golmorad 1993a: Unter dem islamischen Schwert der Mollahs, Teil 1, in: *Informationsbulletin Kurdistan* 49, S. 13–16.
- Moradi, Golmorad 1993b: Unter dem islamischen Schwert der Mollahs, Teil 2, in: *Informationsbulletin Kurdistan* 50, S. 19–21.
- Navend – Kurdisches Informations- und Dokumentationszentrum e.V. (Hg.) 1998a: *Polizei und Kurden. Ein schwieriges Verhältnis*. Bonn.
- Navend – Kurdisches Informations- und Dokumentationszentrum e.V. (Hg.) 1998b: *Kurdische Migranten in Deutschland*. Bonn.
- Navend – Kurdisches Informations- und Dokumentationszentrum e.V. (Hg.) 1999: *KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch*. Bonn.
- Nazdar, Mustafa 1984: Die Kurden in Syrien, in: Chaliand, Gerard (Hg.): *Kurdistan und die Kurden*, Bd. 1. Göttingen und Wien, S. 395–412.
- Nebez, Jemal 1987: *Kurdische Zugehörigkeit. Wer ist Kurde? Was bedeutet Kurde zu sein?* Stockholm.

- Nestman, Liesa 1989: Die ethnische Differenzierung der Bevölkerung der Osttürkei in ihren sozialen Bezügen, in: Andrews, Peter A.: *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, S. 543–581.
- Nezan, Kendal 1985: *Kurdische Musik*. Bonn.
- Nikitine, Basile 1956: *Les Kurdes*. Paris.
- Nirumand, Bahman (Hg.) 1991: *Die kurdische Tragödie*. Reinbek bei Hamburg.
- Nohlen, Dieter & Waldmann, Peter (Hg.) 1987: *Dritte Welt (= Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 6)*. München und Zürich.
- Offen, Heike 1981: Wer geht denn hier schon gerne fort? Zu Besuch bei kurdischen Frauen in der Ost-Türkei, in: *Migration: Texte über die Ursachen und Folgen der Migration* 1, S. 54–63.
- Oftringer, Ronald & Bäcker, Ralf 1995: Republik der Staatenlosen. Drei Jahre humanitäre Intervention in Kurdistan-Irak, in: *Inamo-Beiträge* 1, S. 34–40.
- Olson, Robert (Hg.) 1996: *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990s*. Lexington.
- Omar, Feryad Fazil 1992: *Kurdisch-Deutsches Wörterbuch*. Berlin.
- O'Shea, Maria T. 1996: Kurdish Costume: Regional Diversity and Divergence, in: Kreyenbroek, Philip G. & Allison, Christine: *Kurdish Culture and Identity*. London, S. 135–155.
- O'Shea, Maria T. 1998: *Imagining Kurdistan*. Unveröffentlichtes Manuskript zum Kurdologiekongreß »Between Imagination and Denial: KurdInnen als Subjekte und Objekte politischer und sozialer Prozesse«, Berlin, 29.–31.5.1998.
- Othman, Mamou 1996: Die Yeziden vor Scheich-Adi, Teil 1, in: *Dengê Êzîdiyan* 5, S. 22–24.
- Othman, Mamou 1997: Die Yeziden vor Scheich-Adi, Teil 2, in: *Dengê Êzîdiyan* 6–7, S. 7–11.
- Özdamar, Emine Sevgi 1992: *Das Leben ist eine Karawanserei, hat zwei Türen, aus einer kam ich rein, aus der anderen ging ich raus*. Köln.
- Østergaard-Nielsen, Eva 2000: Trans-State Loyalties and Politics of Turks and Kurds in Western Europe, in: *SAIS Review*, 20 (1), S. 23–38.
- Padilla, Raymond V. 1994: The Unfolding Matrix: A Technique for Qualitative Data Acquisition and Analysis, in: Burgess, Robert G.: *Studies in Qualitative Methodology*, Bd. 4. Greenwich, CT, S. 273–286.
- Parry, Odette 1992: Making Sense of the Research Setting and Making the Research Setting Make Sense, in: Burgess, Robert G.: *Studies in Qualitative Methodology*, Bd. 3. Greenwich, CT, S. 63–88.
- Peristiany, John G. (Hg.) 1965: *Honour and Shame*. London.
- Perwer, Sivan 1992: »Künstler des ganzen kurdischen Volkes«, in: *Informationsbulletin Kurdistan* 45, S. 23.

- Petersen, William & Novak, Michael & Gleason, Philip 1982: *Concepts of Ethnicity*. Cambridge und London.
- Platt, Jennifer, 1988: What Can Case Studies Do?, in: Burgess, Robert G.: *Studies in Qualitative Methodology*, Bd. 1. Greenwich, CT, S. 1–24.
- Pollern, Hans-Ingo von 1981: Die Entwicklung der Asylbewerberzahlen seit 1979, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht* 1/1981, S. 33–36.
- Pollern, Hans-Ingo von 1982: Die Entwicklung der Asylbewerberzahlen im Jahre 1981, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht* 2/1982, S. 93–100.
- Pollern, Hans-Ingo von 1991: Die Entwicklung der Asylbewerberzahlen im Jahre 1990, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht* 2/1991, S. 78–85.
- Pollern, Hans-Ingo von 1995: Die Entwicklung der Asylbewerberzahlen im Jahre 1994, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht* 2/1995, S. 64–69.
- Pollern, Hans-Ingo von 1997: Die Entwicklung der Asylbewerberzahlen im Jahre 1996, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht* 2/1997, S. 90–95.
- Pollern, Hans-Ingo von 1998: Die Entwicklung der Asylbewerberzahlen im Jahre 1997, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht* 3/1998, S. 128–134.
- Pollern, Hans-Ingo von 1999: Die Entwicklung der Asylbewerberzahlen im Jahre 1998, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht* 3/1999, S. 128–134.
- Pollern, Hans-Ingo von 2000: Die Entwicklung der Asylbewerberzahlen im Jahre 1999, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht* 2/2000, S. 77–83.
- Quandt, Siegfried 1995: *Die Darstellung der Türkei, der Türken und Kurden in den deutschen Massenmedien*. Gießen.
- Rahim, Lala Abda Amin 1991: Abriss der kurdischen Kunst, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*. Berlin, S. 2.15.1–2.15.3.
- Reichert, Christoph & Scheuch, Erwin K. & Seibel, Hans Dieter 1992: *Empirische Sozialforschung über Entwicklungsländer: Methodenprobleme und Praxisbezug*. Saarbrücken und Fort Lauderdale.
- Reimann, Helga & Reimann, Horst 1987: *Gastarbeiter. Analyse und Perspektiven eines sozialen Problems*. Opladen.
- Reşo, Hemreş 1991: Celadet Bedir-Khan, Hawar und die kurdische Schriftsprache, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*. Berlin, S. 2.7.1–2.7.7.
- Rex, John & Joly, Danièle & Wilpert, Czarina (Hg.) 1987: *Immigrant Associations in Europe*. Aldershot.
- Robins, Philip 1996: More Apparent Than Real? The Impact of the Kurdish Issue on Euro-Turkish Relations, in: Olson, Robert (Hg.): *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990s*. Lexington, S. 114–132.

- Roth, Jürgen 1978: *Geographie der Unterdrückten*. Reinbek bei Hamburg.
- Rooy, Silvio van 1962: Kurdenforschung: Eine Voraussetzung konstruktiver Nahostpolitik, in: *Zeitschrift für Politik* 9 (2), S. 142–153.
- Rooy, Silvio van & Tamboer, Kees 1968: *International Society Kurdistan's Kurdish Bibliography*. Amsterdam.
- Rudolph, Wolfgang 1959: Einige hypothetische Ausführungen zur Kultur der Kurden, in: *Sociologus* 9 (2), S. 19–39.
- Rudolph, Wolfgang 1967: Grundzüge sozialer Organisation bei den westiranischen Kurden, in: *Sociologus* 17 (1), S. 150–162.
- Saeedpour, Vera Beaudin 1992: Kurdish Hopes, Kurdish Fears, in: *Kurdish Studies: An International Journal* 5 (1–2), S. 5–28.
- Salihi, Nour-al-Din al- 1991: Kurdische Musik, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*, Bd. 2. Berlin, S. 2.11.1–2.11.23.
- Saraf-ad-Din Bidlisi 1969: *Sheref-Nameh*, 2 Bde. Westmead.
- Safran, William 1991: Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return, in: *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 1 (1), S. 83–99.
- Saydam, Abubekir 1996: *Kurden in Deutschland*. Unveröffentlichtes Manuskript. Köln.
- Scheffler, Thomas 1991: *Ethnizität und Gewalt*. Hamburg.
- Schiffauer, Werner 1983: *Die Gewalt der Ehre*. Frankfurt am Main.
- Schiffauer, Werner 1996: Friedlose Minderheiten, in: *Kursbuch* 126, S. 31–38.
- Schiffauer, Werner 2000: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main.
- Schiller, Nina Glick & Basch, Linda & Blanc-Szanton, Cristina (Hg.) 1992a: *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York.
- Schiller, Nina Glick & Basch, Linda & Blanc-Szanton, Cristina 1992b: Transnationalism: A New Analytical Framework for Understanding Migration, in: dies. (Hg.): *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York, S. 1–24.
- Schiller, Nina Glick & Basch, Linda & Blanc-Szanton, Cristina 1995: From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration, in: *Anthropological Quarterly* 68 (1), S. 48–63.
- Schmalz-Jacobsen, Cornelia & Hansen, Georg (Hg.) 1995: *Ethnische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland*. München.
- Schmidt, Lissy 1994: Neue Wege der Politik und Organisation. Soziale Bewegungen in den Städten der kurdisch verwalteten Region im Nordirak, in: Später, Jörg (Hg.):

- ... alles ändert sich die ganze Zeit. Soziale Bewegung(en) im »Nahen Osten«. Freiburg, S. 159–171.
- Schmidt, Susanne 1998: *Kurdisch-Sein und nicht -Sein*. Bonn.
- Schmidt, Susanne 2000: *Kurdisch-Sein, mit deutschem Pass!*. Bonn.
- Schmitt, Eberhard (Hg.) 1984: *Türkei*, 2 Bde. Berlin.
- Schneider, Robin (Hg.) 1984: *Die kurdischen Yezidi*. Göttingen.
- Schneider, Robin 1988: Kurden: Flüchtlinge vor Folter und Krieg, in: Germershausen, Andreas & Narr, Wolf-Dieter: *Flucht und Asyl*. Berlin, S. 77–82.
- Schuller, Tom 1988: Pot holes, Caves and Lotusland: Some Observations on Case Study Research, in: Burgess, Robert G. 1988: *Studies in Qualitative Methodology*, Bd. 1. Greenwich, CT, S. 59–72.
- Schumann, Gerd & Goeb, Alexander & Ulutunçok, Guenay 1992: *Ez kurdîm – Ich bin Kurdin*. München.
- Selltiz, Claire & Jahoda, Marie & Deutsch, Morton & Cook, Stuart W. 1972: *Untersuchungsmethoden der Sozialforschung*, 2 Bde. Neuwied und Darmstadt.
- Shakely, Ferhad 1989: Klassische und moderne kurdische Dichtung, in: Initiative »Menschenrechte in Kurdistan« (Hg.): *Dokumentation zur Internationalen Konferenz Menschenrechte in Kurdistan*. Bremen, S. 50–62.
- Sheffer, Gabriel (Hg.) 1986: *Modern Diaspora in International Politics*. New York.
- Sheffer, Gabriel 1993: Ethnic Diasporas: A Threat to Their Hosts?, in: Weiner, Myron: *International Migration and Security*. Boulder, CO, S. 263–285.
- Sheffer, Gabriel 1995: The Emergence of New Ethno-national Diaspora, in: *Migration* 28, S. 5–28.
- Sheikhmous, Omar 1993: Kurdische Kultur und Politik im westeuropäischen Exil, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*. Berlin, S. 2.12.1.–2.12.11.
- Sheikhmous, Omar 1999a: Intra-Kurdish Relations of Kurds of Iraq with Kurds of Other Parts of Kurdistan, in: Awadani e. V. (Hg.): *Irakisch-Kurdistan. Status und Perspektiven*. Berlin, S. 53–64.
- Sheikhmous, Omar 1999b: *Crystallisation of a New Diaspora. Migration and Political Culture Among the Kurds in Europe*. Unveröffentlichtes Manuskript zur Konferenz »Migration and Culture contact«, Amman, 11.–15.10.1999.
- Shwartz-Be'eri, Ora 1988: Kurdish Jewish Silvercraft, in: *The Israel Museum Journal* 7. Offprint.
- Schwartz, Ora 1991: Jewish Weaving in Kurdistan, in: *Kurdish Times* 4 (1–2), S. 86–96.
- Simon, Rita James & Brettell, Caroline B. 1986: *International Migration. The female experience*. Totowa.

- Smith, Anthony D. (Hg.) 1992: *Ethnicity and Nationalism*. Leiden u. a.
- Smith, Anthony D. 1992: Nationalism and the Historians, in: ders. (Hg.): *Ethnicity and Nationalism*. Leiden u. a., S. 58–80.
- Solina, Carla: 1997: *Der Weg in die Berge. Eine Frau bei der kurdischen Befreiungsbewegung*. Hamburg.
- Soran, Zinar 1997: Komeleya Xwendevanên Kurd li Ewropa [Die Vereinigung der kurdischen Intellektuellen in Europa], in: *Çira* 9, S. 19–27.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu 1994: *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago und London.
- Später, Jörg (Hg.) 1994: ... alles ändert sich die ganze Zeit. *Soziale Bewegung(en) im »Nahen Osten«*. Freiburg.
- Spradley, James P. 1980: *Participant Observation*. New York.
- Spuler-Stegemann, Ursula 1998: *Muslimen in Deutschland*. Freiburg u. a.
- Stanley, Liz & Temple, Bogusia 1995: Doing the Business? Evaluating software packages to aid the analysis of qualitative data sets, in: Burgess, Robert G. 1995: *Studies in Qualitative Methodology*, Bd. 5. Greenwich, CT, S. 169–194.
- Stein, Gottfried 1994: *Endkampf um Kurdistan?* München.
- Steinbach, Udo 1996: *Die Türkei im 20. Jahrhundert*. Bergisch Gladbach.
- Strohmeier, Martin & Yalçın-Heckmann, Lale 2000: *Die Kurden. Geschichte, Politik, Kultur*. München.
- Sweetnam, Denise L. 1994: *Kurdish Culture*. Bonn
- Sykes, Mark 1908: The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire, in: *The Royal Journal of the Anthropological Institute* 38, S. 451–486.
- Şahin, Mukaddes 1999: *Politischer Größenwahn oder sinnvolle Entwicklungspolitik?* Frankfurt am Main.
- Şenol, Şengül 1992: *Kurden in Deutschland*. Frankfurt am Main.
- Telek, Nazif 1989: *Newroz*. Düsseldorf.
- Temizbas, Suvar 1995: *Dimli. Wir, unsere Heimat und unsere Sprache*. Unveröffentlichtes Manuskript zur »17. Studentischen Tagung Sprachwissenschaft« der Universität des Saarlandes. Saarbrücken, 24.–28.5.1995.
- Timar, Fettah 1998: Die Wahrnehmung der kurdischen MigrantInnen in Deutschland – durch die Brille der türkischen Politik?, in: Navend – Kurdisches Informations- und Dokumentationszentrum e. V. (Hg.): *Kurdische Migranten in Deutschland*. Bonn, S. 33–45.
- Tölölyan, Khachig 1991: The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface, in: *Diaspora. A Journal of transnational Studies* 1 (1), S. 3–7.

- Tölölyan, Khachig 1993: Traditionelle Identität und politischer Radikalismus in der armenischen Diaspora, in: Dabag, Mihran & Platt, Kristin (Hg.): *Identität in der Fremde*. Bochum, S. 192–219.
- Tölölyan, Khachig 1996: Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment, in: *Diaspora. A Journal of transnational Studies* 5 (1), S. 3–36.
- Uzun, Mehmet 1994: *Einführung in die kurdische Literatur*. St. Gallen.
- Vali, Abbas 1997: Politische Herrschaft und Ideologie der kurdischen Nationalbewegung im Iran 1942–1979, in: Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster, S. 327–357.
- Van den Berghe, Pierre 1981: *The ethnic phenomenon*. New York.
- Van den Berghe, Pierre 1985: Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective, in: Yetman, Norman R.: *Majority and Minority: The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life*. Newton, MA, S. 54–61.
- Vanly, Ismet Chérif o.J.: *Information on the Association of Kurdish Students in Europe*. Unveröffentlichter Brief an Hemresh Reşo. S. 1.
- Vanly, Ismet Chérif (Hg.) 1986: *Kurdistan und die Kurden*, Bd. 2. Göttingen und Wien.
- Vanly, Ismet Chérif (Hg.) 1988: *Kurdistan und die Kurden*, Bd. 3. Göttingen und Wien.
- Vanly, Ismet Chérif 1988: Die kurdische Diaspora in Europa, in: ders. (Hg.): *Kurdistan und die Kurden*, Bd. 3. Göttingen und Wien, S. 57–72.
- Vanly, Ismet Chérif 1992a: The Kurds in the Soviet Union, in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 193–218.
- Vanly, Ismet Chérif 1992b: The Kurds in Syria and Lebanon, in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 143–170.
- Vaux, B. Carra de 1927: Drusen, in: *Enzyklopädie des Islam*. Leipzig, S. 1123–1125.
- Vega, Anne 1994: Tradition et modernité au Kurdistan et en diaspora, in: *Les Kurdes et les Etats (= Peuples Méditerranéens 68–69)*, S. 107–142.
- Verbunt, Gilles 1985: France, in: Hammar, Tomas (Hg.): *European Immigration Policy*. Cambridge, S. 127–164.
- Viehböck, Eveline 1990: *Die kurdische und türkische Linke in der Heimat und Migration: kurdische und türkische Widerstandsorganisationen in der Türkei und im deutschsprachigen Raum unter besonderer Berücksichtigung von Tirol im Zeitraum von 1960–1990*. Innsbruck, Leopold-Franzens-Universität, Dissertation.
- Voigt, Andreas 1998: *Modellprojekt soziale Integration kurdischer Jugendlicher in Celle. Jahresbericht 1998*. Celle.
- Vorhoff, Karin 1995: *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*. Berlin.

- Wahlbeck, Östen 1996: Diasporic Relations and Social Exclusion: The Case of Kurdish Refugees in Finland, in: *Siirtolaisuus = Migration* 23 (4), S. 7–15.
- Wahlbeck, Östen 1997: *Kurdish Refugee Communities: The Diaspora in Finland and England*. Warwick, University, Dissertation. [Inzwischen veröffentlicht: Wahlbeck, Östen 1999: *Kurdish Diasporas*. London.]
- Waters, Mary 1990: *Ethnic Options: Choosing Identities in America*. Berkeley.
- Weber, Max 1972: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen
- Wedel, Heidi 1996: Binnenmigration und ethnische Identität – Kurdinnen in türkischen Metropolen, in: *Orient* 37, S. 437–452.
- Wedel, Heidi 1997: Kurdinnen in türkischen Metropolen: Migration, Flucht und politische Partizipation, in: Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster, S. 155–184.
- Wehr, Hans 1985: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden.
- Weiner, Myron 1993: *International Migration and Security*. Boulder, CO.
- Werle, Rainer & Kreile, Renate 1987: *Renaissance des Islam – das Beispiel Türkei*. Hamburg.
- Westin, Charles & Dingu-Kyrklund, Elena 1997: *Reducing Immigration. Reviewing Immigration*. Stockholm.
- Wießner, Gernot 1984: »... in das tötende Licht einer fremden Welt gewandert.« Geschichte und Religion der Yezidi, in: Schneider, Robin (Hg.): *Die kurdischen Yezidi*. Göttingen, S. 31–46.
- Wießner, Gunnar 1997a: Grundfragen aktueller politischer und militärischer Entwicklungen in den kurdischen Provinzen der Türkei, in: *Orient* 38, S. 289–310.
- Wießner, Gunnar 1997b: *Hayoths Dzor – Xavasar. Ethnische, ökonomische und kulturelle Transformation eines ländlichen Siedlungsgebiets in der östlichen Türkei seit dem 19. Jahrhundert*. Wiesbaden.
- Wilpert, Czarina 1987: Zukunftsorientierungen von Migrantenfamilien: Türkische Familien in Berlin, in: Reimann, Helga & Reimann, Horst: *Gastarbeiter. Analyse und Perspektiven eines sozialen Problems*. Opladen, S. 198–221.
- Wimmer, Andreas 1997: Stammespolitik und die kurdische Nationalbewegung im Irak, in: Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster, S. 11–43.
- Wolfensberger, Ruth 1998: *Wo die Himmelsrichtungen aufeinanderprallen*. Frankfurt am Main.
- Yalçın-Heckmann, Lale 1991: *Tribe and Kinship among the Kurds*. Frankfurt am Main.
- Yalkut-Breddermann, Sabiha Banu 1991: »Bleib lieber in Deutschland!« Kurdische Yezidi im deutschen Exil, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.):

Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft. Berlin, S.2.2.1–2.2.24.

Yalman, Nur 1969: Islamic reform and the mystic tradition in eastern Turkey, in: *Archives Européennes de Sociologie* 10 (1), S. 41–60.

Yetman, Norman R. 1985: *Majority and Minority: The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life.* Newton, MA.

Yonan, Gabriele 1989: *Ein vergessener Holocaust. Die Vernichtung der christlichen Assyrer in der Türkei.* Göttingen und Wien.

Zana, Mehdi 1997: *Hölle Nr. 5: Tagebuch aus einem türkischen Gefängnis.* Göttingen.

Zaza, Noureddine 1972: *Komela Xwendekaren Kurd li Ewropa. Duhî, îro û sibe.* [Die Vereinigung kurdischer Studenten in Europa, KSSE. Gestern, heute und morgen.] Unveröffentlichtes Manuskript. Lausanne.

Zaza, Noureddine 1993: *Ma vie de Kurde.* Genf.

Zibari, Hisyar 1989: 8000 Barzani-Kurden verschollen, in: Initiative »Menschenrechte in Kurdistan« (Hg.): *Dokumentation zur Internationalen Konferenz Menschenrechte in Kurdistan.* Bremen, S. 210–214.

Verwendete Zeitungen und Zeitschriften

Berliner Zeitung

Die Tageszeitung

Die Zeit

Neue Zürcher Zeitung

Westfälische Allgemeine Zeitung

Washington Post

asyl-info (zu beziehen über Amnesty International, 53108 Bonn)

epd Dokumentation (zu beziehen über Evangelischer Pressedienst, GEP-Vertrieb, Postfach 500550, 60394 Frankfurt)

Dengê Êzîdiyan (zu beziehen über Dengê Êzîdiyan, Lüneburger Straße 49, 29223 Celle)

Informationsbulletin Kurdistan (zu beziehen über: Komkar, Bunsenstraße 7, 51145 Köln)

Kurdistan heute (zu beziehen über: Navend, Bornheimer Straße 20–22, 53111 Bonn)

Nützliche Nachrichten (zu beziehen über: Dialog-Kreis, Postfach 90 02 65, 51112 Köln)

Anhang A: Interviewleitfaden

Wann und wo bist Du⁴²⁴ geboren?

Wo lebst Du seit wann?

Was ist Dein Beruf, wo erlernt, von was lebst Du?

Woher stammt Deine Familie, wie setzt sie sich zusammen?

Bist Du verheiratet oder lebst mit jemandem zusammen?

Welcher Nationalität⁴²⁵ ist Dein/e Partner/in, welche Sprachen spricht er/sie?

Welche Sprachen sprecht ihr miteinander?

Hast Du Kinder?

Wie alt sind sie, welche Sprachen sprechen sie?

Was planst Du diesbezüglich, falls Du später Kinder hast?

Kannst Du Deinen Geburtsort oder Heimatort besuchen? Wenn nein, warum nicht?

Möchtest Du gerne dorthin gehen, um dort zu leben?

Unter welchen Umständen ?

Kämen auch andere kurdische Regionen in Frage?

Welche/r Sprache/Dialekt ist/war Deine Muttersprache?

Beherrscht Du weitere kurdische Dialekte?

Welche Fremdsprachen beherrscht Du, sprichst Du regelmäßig?

Wie hast Du sie gelernt?

Kannst Du Kurdisch schreiben und lesen? Wenn ja, in welcher Schrift?

Wie und wo hast Du das gelernt?

*Welche kurdischen Medien nutzt Du?*⁴²⁶

⁴²⁴ In der Befragung wurde fast ausschließlich das »Du« verwendet. Dies erfolgte nicht aufgrund vorheriger Planung, sondern situationsangepaßt. Das Kurdische (Kurmançî) und das Englische verfügen ohnehin jeweils über keine Höflichkeitsform.

⁴²⁵ Der Begriff »Nationalität« wurde von mir in den Interviews verwendet, nachdem sich bereits in der Pilotphase gezeigt hatte, daß Gesprächspartner/innen den Begriff »Ethnizität« häufig nicht einordnen konnten. In kurdischer Sprache bezeichneten die Informanten ihre Bezugsgruppe als »Volk«: *milete* (aus dem Türkischen entlehnt) oder *gele kurd* (kurmançî) oder als *neteweyê kurd* (sorani). Mit »Nationalität« bezeichneten sie nicht ihre Staatsangehörigkeit, sondern ihre ethnische Zugehörigkeit. Der Begriff ist im Text immer auch so zu verstehen. Die kurdische Umgangssprache sieht einen Begriff für Ethnizität nicht vor, was den teilweise synonym verwendeten Begriff *rasan*, (Abstammung, Rasse) anbelangt, siehe Kapitel 1, Ethnizität. In jüngster Zeit wird insbesondere bei der Übersetzung sozialwissenschaftlicher Literatur, angelehnt an westlichen Sprachgebrauch, teilweise der Begriff *êni* adjektivisch und substantivisch verwendet. Staatsangehörigkeit wurde von den Kurmançî-sprechern aus dem Irak und aus Syrien im Kurdischen als *jinsîya* (dem Arabischen entlehnt), von den Kurden aus der Türkei als *vatandaşlık* und von den Sorani-sprechern im Irak und Iran als *tebe'iyet* (ebenfalls dem Arabischen entlehnt) bezeichnet. Der kurdische Begriff *hawelatî* beginnt sich in der Umgangssprache erst allmählich durchzusetzen. Vgl. zu diesen Begriffen Kapitel 11, Heimatbegriff.

⁴²⁶ Die kursiv gedruckten Passagen beziehen sich auf die zweite Runde von Interviews.

Welcher Religionsgemeinschaft gehörst Du an?

Bist Du religiös?

Welche Staatsangehörigkeit hast Du?

Was bedeutet Dir das?

Gehörst Du einer Partei oder einer politischen Organisation an?

Wenn ja, welcher?

Was bedeutet Dir am meisten, Deine Nationalität, Staatsangehörigkeit, Religion, politische Überzeugung, Sprache oder etwas anderes?

Wer ist für Dich kurdisch, ein/e Kurde/in?

Was muß jemand alles erfüllen, tun oder sagen, um von Dir als ein Kurde/eine Kurdin anerkannt zu werden?

Würdest Du oder ein/e enge/r Familienangehörige/r eine/n Nichtkurden/in heiraten?

Hast Du Deine hier thematisierten Anschauungen hier im Ausland stark verändert?

Hast Du Deine hier thematisierten Anschauungen seit unserem letzten Gespräch verändert?

Wenn ja, wie?

Gibt es aus Deiner Sicht allgemeine Veränderungen unter den Diasporakurden seit unserem letzten Gespräch? Wenn ja welche?

Wie ist Dein Kontakt zu Kurden aus anderen Herkunftsstaaten?

Kennst Du Kurden aus allen anderen Herkunftsstaaten als Deinem eigenen?

Woher stammen die meisten Kurden, die Du in Europa kennst?

Hast Du Kontakt zu Kurden in anderen europäischen Ländern?

Wie ist Dein Kontakt zu Angehörigen der Mehrheitsethnie des Landes, aus dem Du oder Deine Familie stammst? (Türken, Perser, Iraker etc.)

Wie ist Dein Kontakt zu anderen ethnischen Minderheiten aus diesem Land? (Christen, Turkmenen, Aseri etc.)

Wie ist Dein Kontakt zu Angehörigen der Mehrheitsethnie in dem Land, in dem Du lebst? (Deutschen, Niederländern, Schweden etc.)

Wie ist Dein Kontakt zu anderen ethnischen Minderheiten in diesem Land?

Kannst Du andere Kurden erkennen, wenn Du sie nicht Kurdisch sprechen hörst?

Anhang B: Respondenten

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Sinûr Talal	m	1936	IK	47	1983	DK	50	62	03	15
Siyamend Yılmaz	m	1965	TK	11	1976	DE	24	32	13	21
Baran Fırat	m	1963	TK	19	1982	DE	24	34	05	15
Dürhat Sadik	m	1959	SY	19	1978	DE	28	38	09	19
Roj Mohammed	m	1954	IK	28	1982	DE	33	43	05	15
Şivan Abdallah	m	1947	IK	32	1979	DE	40	50	08	18
Cem Osman	m	1954	TK	17	1971	DE	33	43	16	26
Laser Salman	w	1969	TK	05	1974	DE	19	28	14	23
Sêv Tunc	w	1961	TK	13	1974	DE	26	36	13	23
Niştîman Ucar	w	1962	TK	08	1970	DE	26	35	18	27
Hêvî Vural	w	1966	TK	02	1968	DE	22	31	20	29
Hamma Majid	m	1957	IK	20	1977	DE	30	41	10	21
Sefîn Amin	m	1958	IK	20	1978	GB	30	40	10	20
Sûs Bakır	w	1959	TK	25	1984	GB	29	40	04	15
Hêlîn İpek	w	1948	TK	22	1970	DE	40	50	18	28
Azad Kemal	m	1958	TK	22	1980	DE	30	39	08	17
Dîlan Topal	w	1945	TK	19	1964	DE	43	53	24	34
Zerîn Bayrak	w	1950	TK	20	1970	DE	39	47	19	27
Heval Arslan	m	1963	TK	16	1979	DE	26	34	10	18
Mahabad Taufiq	w	1964	IK	21	1985	NL	26	35	05	14
Keser Öztürk	w	1962	TK	16	1978	SW	28	36	12	20
Rîbar Sezgin	m	1948	IK	23	1971	DE	43	49	20	26
Revîn Shaker	m	1954	TK	22	1976	SW	37	44	15	22
Zîrek Mahinpour	m	1948	IN	36	1984	SW	43	50	07	14
Bêrîvan Bashar	w	1957	SY	20	1977	SW	34	41	14	21
Zîn Sagheb	w	1958	IN	16	1974	SW	33	40	17	24
Havîn Mansour	w	1970	SY	13	1983	DE	21	28	08	15
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11

1 Pseudonym; 2 Geschlecht; 3 Geburtsjahr; 4 Ursprungsstaat, TK: Türkei, SY: Syrien, IN: Iran, IK: Irak; 5 Alter zum Migrationszeitpunkt; 6 Migrationsjahr; 7 Residenzstaat, DE: Deutschland, DK: Dänemark, SE: Schweden, NL: Niederlande, GB: Großbritannien (das jeweils zweite Residenzland wurde hier nicht aufgeführt, um Anonymität zu wahren); 8 Alter zum Zeitpunkt des ersten Interviews; 9 Alter zum Zeitpunkt des zweiten Interviews; 10 Aufenthaltsdauer in Europa zum Zeitpunkt des ersten Interviews; 11 Aufenthaltsdauer in Europa zum Zeitpunkt des zweiten Interviews.

Anhang C: Pseudonyme

Sinûr: Grenze

Siyamend: Held in dem kurdischen Epos »Xeçe û Siyamend«

Baran: Regen

Dûrhat: der von weit herkam

Roj: Tag, Sonne

Şivan: Hirte

Cem: religiöse alevitische Veranstaltung

Laser: Wasserfall (Zazaki)

Sêv: Apfel

Niştîman: Heimat (Sorani); Name einer Zeitung in Iranisch-Kurdistan (1943–1944).

Hêvî: Hoffnung; Name einer seit 1983 beim Kurdischen Institut in Paris erscheinenden
Zeitung

Hamma: spezifisch kurdische Kurzform von Mohammed

Sefîn: Name eines Berges bei Şaqlawa in Irakisch-Kurdistan

Sûs: Versprechen

Hêlîn: Nest

Azad: der Freie

Dîlan: Tanz

Zerîn: die Goldene

Heval: Freund

Mahabad: Name einer Stadt in Iranisch-Kurdistan, auf deren Territorium und Umgebung
sich 1946–47 eine kurdische Republik erstreckte

Keser: Verletzung

Rîbar: Fluß

Revîn: Flüchtling

Zîrek: der Kluge

Bêrîvan: Melkerin, Sennerin

Zîn: Heldin in dem kurdischen Epos »Mam u Zîn«

Havîn: Sommer

Anhang D: Einbezogene Institutionen

Im folgenden wird eine Auswahl von Institutionen vorgestellt, die im Rahmen der Feldforschung für diese Arbeit besucht und/oder befragt wurden. Nicht alle bestehen heute noch.

Hînbûn, Berlin
Kultur- und Hilfsverein, Berlin
Kurdischer Elternverein, Berlin
Kurdisches Institut für Wissenschaft und Forschung, Berlin
Kurdisches Zentrum, Berlin
Helin, kurdischer Kindergarten, Berlin
Demokratischer Emigrantenverein, Berlin
Flüchtlingsrat, Berlin
Kurdistan AG, Asta FU, Berlin
Berliner Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie, Berlin
Vertretung der KSSE in Europa, Berlin
Awadani, Berlin
Radio MultiKulti, Berlin
Kurdisches Radio Bonn Rhein Sieg, Bonn
Büro der irakischen Kurden in Deutschland, Bonn
Kurdisches Institut, Bonn
Komkar, Köln
Kurdistan Komitee, Köln
Kurdisches Volkshaus, Bremen
Initiative Menschenrechte, Bremen
Bundesanstalt für Arbeit, Nürnberg
Verein zur Förderung ethnischer Minderheiten, München
Mişt, München
Refugio, Folteropferhilfe, München
Hero, Cafe-Restaurant, Wien, Österreich
Kurdischer Kindergarten, Spånga, Schweden
Flüchtlingsberatung Rotes Kreuz, Stockholm, Schweden
Save the Children, Stockholm und Lund, Schweden
Demokratische Vereinigung kurdischer Frauen, Rinkeby, Schweden
Kurdische Frauenvereinigung, Solna, Schweden
Kurdistan Jugendorganisation, Stockholm, Schweden
Kurdistan Press, Sundbyberg, Schweden
Vereinigung kurdischer Schriftsteller in Schweden, Stockholm, Schweden
Föderation Kurdischer Vereinigungen in Schweden, Stockholm, Schweden
Solidaritätskomitee für Kurden, Oslo, Norwegen
Muttersprachlicher Unterricht, Århus, Dänemark
Kurdisches Institut, Paris, Frankreich

424 *Kurden in Europa*

Refugee Arrivals Project, London, England
Kurdish Workers Association, London, England
Kurdish Cultural Center, London, England
Kurdische Bibliothek, Brooklyn, New York, USA

Anhang E: Schreibweise und Aussprache

Diese Arbeit basiert auf den alten Regeln der Rechtschreibung. Bei der Schreibweise fremdsprachlicher Orts- und Eigennamen, aber auch kultureller Fachbegriffe aus verschiedenen Sprachen des Mittleren Ostens bin ich wohl einem System, aber keinem der gängigen Standards gefolgt. Mein Hauptziel war der Wiedererkennungseffekt für die Leserschaft. In diesem Punkt bin ich meiner persönlichen, selbstverständlich subjektiven Einschätzung gefolgt. Bei der Schreibweise kurdischer Begriffe habe ich, wo möglich, die Sprachlehrwerke beziehungsweise Lexika von Bedir Khan (1986), Hajo (1982) und Omar (1992) zu Rate gezogen, Begriffe aus dem Türkischen wurden mit wenigen Ausnahmen (Istanbul und Izmir statt İstanbul und İzmir) auch auf türkisch geschrieben, bei der Transliteration aus dem Arabischen habe ich mich weitgehend auf das Standardwerk von Wehr (1985) gestützt, Varianten, die mir für eine sozialwissenschaftliche Arbeit übertrieben technisch erscheinen, jedoch insgesamt vermieden.⁴²⁷

Wo möglich, wurde der im Duden verzeichneten Schreibweise Vorzug gegenüber originalsprachlicher Schreibweise gegeben, zum Beispiel »Aserbaidshan« und »Tscharschaf«. So wurde aus diesem Grund auch die Schreibweise »Scheich« gegenüber dem kurdischen »şex« und »Agha« gegenüber dem kurdischen »axa« angewandt. Fremdsprachliche Begriffe wurden kursiv gesetzt und übersetzt, sofern sie sich nicht im Fremdwörterlexikon finden oder als Fachbegriffe in eine der relevanten wissenschaftlichen Disziplinen Eingang gefunden haben.

Die auf Verständlichkeit abzielende Systematik ist besonders relevant im Zusammenhang mit der Bezeichnung von Lokalitäten, da hier türkische, arabische, persische und kurdische – letzteres unterteilt in Kurmançî, Soranî und Zazaki – Varianten und darüber hinaus alte und neue Namen in Frage kommen. Für Orte in der Türkei habe ich die türkischen Namen, in türkischer Schreibweise verwandt. Die alten kurdischen Namen, zum Beispiel »Colamerg« für »Hakkari«, erscheinen nicht, weil sie einem breiten Publikum nicht bekannt sind. Eine Ausnahme bildet die im Jahr 1938 von »Dersim« (kurdisch) in »Tunceli« (türkisch) umbenannte

⁴²⁷ Hier schließe ich mich Behrendt (1993: 440) an, der auf dem Standpunkt steht, daß standardisierte Transliterationssysteme Begriffe teilweise bis zur Unkenntlichkeit entstellen.

Region, für die ich grundsätzlich beide Bezeichnungen angegeben habe, da in der Literatur häufig beide verwendet werden und die offizielle türkische Bezeichnung »Tunceli« teilweise nicht bekannt ist. Auch kurdische Städte im Irak sind deutscher Leserschaft zum Teil unter ihren arabischen Namen (Amadiya, Erbil) vertrauter als unter ihren kurdischen (Amêdi, Hawler), das gilt beispielsweise auch für die im Iran gelegene Teppichstadt, die als »Sanandaj« (persisch) und weniger als »Sine« (kurdisch) bekannt ist. Die in europäischer Literatur als »Halabja« erscheinende Stadt müßte auf kurdisch »Halabca« geschrieben werden, das yezidische Zentrum »Lalesh« korrekterweise »Laleş«; auch hier habe ich Gewohnheit gelten lassen.

Türkische Eigennamen sind türkisch geschrieben, sofern es sich nicht um Autoren oder Autorinnen handelt, deren Namen in der Literatur abweichend von der türkischen Schreibweise angegeben sind. Dem Arabischen oder Persischen entstammende Eigennamen sind jeweils in der Weise geschrieben, wie sie mir in der kurdologischen Literatur am häufigsten transliteriert erschienen.

Aus Gründen der allgemeinen Verständlichkeit und nicht etwa aus ideologischen Gründen habe ich darüber hinaus (außer im Falle von Zitaten) die jeweiligen Bezeichnungen »türkischkurdisch« oder »türkische Kurdin« statt »nordkurdisch« oder »Nordkurde«, »Irakisch- oder Iranisch-Kurdistan« statt »Süd- oder Ostkurdistan« und »Kurden aus Syrien« statt »Kurden aus Südwestkurdistan« verwendet, der Abwechslung halber erscheinen auch Bezeichnungen wie »Osttürkei« und »Nordirak«.

Abkürzungen habe ich nur für wenige Journale und Sender sowie für Parteien und politische Organisationen übernommen und beim erstmaligen Gebrauch die volle Bezeichnung und gegebenenfalls deren Übersetzung jeweils in einer Fußnote ausgeschrieben. Enthalten solche Abkürzungen mehr als vier Großbuchstaben, habe ich mir aus Gründen der Gleichberechtigung und aus ästhetischen Gründen erlaubt, nur den ersten Buchstaben groß, die anderen klein zu schreiben. So habe ich Dehap statt DEHAP geschrieben, Euro-kom statt EURO-KOM, Feyka-Kurdistan statt FEYKA-Kurdistan, Hadep statt HADEP, Hevra statt HEVRA, Komkar statt KOMKAR, Navend statt NAVEND, Med-TV statt MED-TV und so weiter. Eine Ausnahme bildet der UNHCR.

Ich habe glatte Zahlen – außer bei Aufzählungen und in Fußnoten – bis 100000 in Worten ausgeschrieben, in der Regel wurden erst höhere Zahlen wurden in Ziffern geschrieben.

Zur Aussprache des Kurdischen sind folgende Regeln besonders wichtig: Befindet sich ein Zirkumflex auf Vokalen (â, ê, î, ô, û), müssen diese

lang ausgesprochen werden. Das kurdische c wie in *cin* (Geist) oder *Kurmançî* wird gesprochen wie in **Dschungel**, das j wie in *dengbej* (Sänger, Barde) oder *roj* (Tag) wird, wie im Französischen, gesprochen wie **journal**, das v wie in *kirîv* (Pate) oder *havîn* (Sommer) wie im Türkischen immer stimmhaft wie in **Vase**, das w wie in *welat* (Heimat) und *hawar* (Schrei) wird, wie im Englischen, gesprochen wie **world**, x wie in *xezal* (Gazelle) oder *xwîn* (Blut) wird gesprochen wie in **Nacht**, y wie in *yek* (eins) oder *yezîdî* (Yezide) wie in **ja**, q wie in *qew* (Steinhuhn) oder *qebîle* (Stammessegment) ist ein Verschlusslaut, der in den hier angeführten europäischen Sprachen keine Entsprechung hat und einem tief in der Kehle erzeugten k am nächsten kommt, z wie in *zozan* (Hochweide, Alm) oder *zurna* (Oboe) wird, wie im Türkischen, stimmhaft ausgesprochen wie in **See**. Cedillen sieht das Kurdische unterhalb der gleichen Buchstaben vor wie das Türkische, auch die Aussprache entspricht sich. Ç wie in *ça* (Tee) oder *çav* (Auge) wird ausgesprochen wie **Tschetschene**, ş wie in *şivan* (Hirte) oder *şapik* (kurdische Männerjacke) wie in **Schule**. Bei der Aussprache des Türkischen sind außerdem insbesondere das, etwa wie in **Türke** oder **Kurde**, kurz gesprochene ı und das nicht ausgesprochene ğ zu beachten.

Die Autorin

Birgit Ammann, M.A., geboren 1958, studierte Ethnologie, Soziologie und Politologie in München, Boston und Berlin. Sie hat bereits verschiedene Arbeiten zum Thema Kurdistan verfaßt. Sie ist bis dato unter anderem als wissenschaftliche Mitarbeiterin und im Sozialmanagement tätig gewesen. Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um ihre Dissertation im Fach Politologie.