Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien

Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie,
Europäisches Zentrum für kurdische Studien

Ferdinand Hennerbichler, Thomas Schmidinger,
Maria Anna Six-Hohenbalken,Christoph Osztovics (Hg.)

Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien

Schwerpunkt: Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich

Jahrgang 1/2013

ISBN: 978-3-94469-005-6

Auflage: 1

Erscheinungsjahr: 2013

Erscheinungsort: Wien, Österreich

Coverbild: Das Coverbild des diesjährigen Jahrbuches stammt von Malva Omar Hamdi, einem syrisch-kurdischen Künstler, der 1952 in al-Hasaka geboren wurde und seit 1978 in Wien lebt. Malva Omar Hamdi ist ein international anerkannter Künstler, dessen Werke in Ausstellungen in ganz Europa, in den USA und in Syrien gezeigt wurden und über den eine Reihe von Publikationen erschienen sind. Informationen über sein Leben und seine Arbeit finden sich unter www.omarhamdimalva.com.

Beide Fotos: Mehmet Emir

@ Wiener Verlag für Sozialforschung in Europäischer Hochschulverlag GmbH & Co. KG Bremen. Alle Rechte beim Verlag und bei den jeweiligen Lizenzgebern.

Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie,
Europäisches Zentrum für kurdische Studien

Ferdinand Hennerbichler, Thomas Schmidinger,
Maria Anna Six-Hohenbalken,Christoph Osztovics (Hg.)

Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien

Schwerpunkt: Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich

Jahrgang 1/2013

wiener verlag
für sozialforschung

Inhaltsverzeichnis:

Ferdinand Hennerbichler, Christoph Osztovics, Thomas Schmidinger, Maria Six-Hohenbalken:
Editorial 3

Thomas Schmidinger:
Einleitung zum Schwerpunkt: Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich 6

Maria Six-Hohenbalken:
Kulturarbeit in der Diaspora: Einblicke in ‚kurdische Kulturszene/n' 11

Agnes Grond:
»Zwischen den Sprachen.« Zur sprachlichen Situation der KurdInnen aus der Türkei in Österreich 50

Ines Garnitsching:
Die »eigene Sprache« lernen
Zum Sprechen und Aneignen der kurdische/n Sprache/n in Österreich 68

Harald Waldrauch, Thomas Schmidinger und Karin Sohler:
Organisierte Diaspora: Vereine von KurdInnen aus der Türkei in Österreich. 107

Mevlüt Küçükyaşar:
Männlichkeitsvorstellungen kurdischer Jungen in Österreich 118

Pelin Özmen:
Position der AlevitInnen zur KurdInnenfrage in der Türkei 143

Anna Lena Schlatter:
YezidInnen in Österreich: Organisationsversuche und Vereinsbildung 172

Saya Ahmad, Mona El Khalaf:
Melbendî Kurdî - Das Kurdische Zentrum im Wiener WUK 205

Christoph Osztovics:
»Eine Aïda wäre toll in Sulaimaniya!« Migration, Transnationalisierung, Zivilgesellschaft und Identität zwischen Wien und Sulaimaniya 227

Thomas Schmidinger:
»Die kurdische Minderheit ist in Syrien keiner Verfolgung ausgesetzt« Syrische Kurden und Kurdinnen in Österreich zwischen Asylverfahren und Exilaktivitäten 243

Beiträge außerhalb des Schwerpunktes

Ferhad Ibrahim:
»Westkurdistan«: Ein quasi-»Hêrêm« im Schatten der kurdisch-kurdischen und regionalen Konkurrenz 268

Andrea Fischer-Tahir:
Writing history in Iraqi Kurdistan: the Anfal Campaign example (1988) 280

Ferdinand Hennerbichler:
Assassination of Abdul Rahman Ghassemlou (1930-1989). 288

Rezensionen..... 321

Konferenzberichte 344
Second International Conference on Kurdish Studies'The Kurds and Kurdistan: Considering Continuity and Change'.....344
Scientific World Kurdish Congress 2012..... 347
Turkish Migration in Europe: Projecting the Next 50 Years (TMiE'12) (Regent's College London, 7.-9. Dezember 2012).....350
The Process of Kurdish Genocide in History.....352
Kurds and Kurdistan in Ottoman Period: 1st International Academic Conference on Kurds and Kurdistan in History..... 355
IC - MULTILING + MULTILIT + Kurdish as L1. A comparative perspective on multilingualism and multiliteracy among immigrant children with Kurdish as L1: studies from Germany, France, Austria and Turkey 358

Berichte der Gesellschaft 361
Ehrendoktorat für Ferdinand Hennerbichler 361
Austausch der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie mit Universitäten und akademischen Institutionen in Kurdistan Irak..... 363
Jour fixe der Gesellschaft.....365

Nachrufe..... 367
Wiriya Rawenduzy (1929 – 2011) 367
Îsmet Şerîf Wanlî (1924 - 2011) 369
Şêx Ezzedin Hosseini (1922 - 2011) 373
Mişel Temo (1957 - 2011) 387
Mirella Galletti (1949 – 2012).....390
Şerafettîn Elçî (1938-2012) 392
Sakine Cansız (1958-2013).....396
Şêrko Bêkes (1940 – 2013).....399

AutorInnenverzeichnis.....401

Call for papers 404

Editorial

Mit diesem Jahrbuch, das im Auftrag der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien herausgegeben wird, legen wir den Grundstein für eine Reihe, die in Zukunft jährlich kurdologische Forschungen aus und um Österreich präsentieren wird. Damit bereichern wir die österreichische Forschungslandschaft zwar nicht mit einem neuen Thema, da erste kurdologische Forschungen bereits im 19. Jahrhundert von österreichischen Forschungsreisenden durchgeführt wurden, sehr wohl aber mit einem organisatorischen und publizistischen Rückgrat einer bislang wenig beachteten Disziplin.

Kurdologie bzw. kurdische Studien meint die systematische Beschäftigung mit sozialwissenschaftlichen ebenso wie mit philologischen, historischen und künstlerischen Fragestellungen. Sie umfasst die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Themen, die das historische kurdische Siedlungsgebiet (Kurdistan) sowie die kurdische Migration, insbesondere nach Europa, betreffen. Besonderes Gewicht wird auf die Integration von migrations-, integrations- und gender-relevanten Aspekten gelegt.

In diesem Sinne ist die Kurdologie bzw. sind kurdische Studien interdisziplinäre Studien, die sich mit einer Region, ihrer Bevölkerung, kulturellen, politischen, historischen und sprachlichen Aspekten der Region sowie diasporischen und transnationalen Aspekten der Migration beschäftigen. Die Kurdologie bzw. kurdische Studien werden somit von der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie nicht als rein sprachwissenschaftliches Fach, wie etwa die deutschsprachige Arabistik, Romanistik oder Slawistik verstanden, sondern zeichnen sich durch interdisziplinäre Zugänge im Sinne der in der anglo-amerikanischen Wissenschaftstradition verankerten *Area Studies* aus.

Als eigenständige Disziplin ist die Kurdologie bzw. sind kurdische Studien an Universitäten in Kurdistan, in der ehemaligen Sowjetunion als auch in Westeuropa verankert. In deutschsprachigen Universitäten sind kurdologische Studien teilweise an iranistischen Instituten (Göttingen, Bamberg, Berlin) angesiedelt. An der Universität Erfurt wurde im Sommersemester 2012 eine Mustafa Barzani Arbeitsstelle für Kurdische Studien gegründet. International existieren an der Universität von St. Petersburg und an der University of Exeter in Großbritannien eigene kurdologische Institute bzw. Studienrichtungen. Daneben sind eigene außeruniversitäre Institute wie die Berliner Gesellschaft für Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien eingerichtet und in Frankreich wurde 1983 mit dem Institut Kurde de Paris eine etablierte außeruniversitäre Forschungseinrichtung gegründet. Seit der Errichtung des Autonomiegebietes in Irakisch-Kurdistan konnten auch in Kurdistan selbst kurdologische Forschungseinrichtungen an Universitäten etabliert werden. Dazu kommen mit der

Liberalisierung der Kurdenpolitik der Türkei auch an türkischen Universitäten sprachwissenschaftliche Institute, die sich mit dem Kurdischen beschäftigen.

In Österreich wurden Kurdische Studien bislang an verschiedenen wissenschaftlichen Institutionen und in unterschiedlichen Fachbereichen durchgeführt. Einige der GründerInnen der Österreichischen Gesellschaft für Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien waren und sind an der Universität Wien, der Universität Innsbruck und an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften sowie an der Universität von Sulaimani aktiv. Der aus Armenien stammende kurdische Historiker Celîlê Celîl hat in seinem Wohnort Eichgraben in Niederösterreich ein Institut für Kurdologie und die von seiner Familie gesammelte Kurdische Bibliothek Casme Celîl (benannt nach seinem Vater) gegründet.

Die Österreichische Gesellschaft für Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien bildet ein Netzwerk für an unterschiedlichen wissenschaftlichen Institutionen durchgeführte kurdologische Studien in Österreich und arbeitet dazu auch international mit Universitäten und Forschungseinrichtungen zusammen. Gemeinsam mit der Berliner Gesellschaft für Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien werden seit diesem Jahr auch die *Kurdischen Studien* wieder als wissenschaftliche Zeitschrift verlegt.

Das *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien* soll ganz allgemein eine interdisziplinäre und internationale Plattform bilden, die wissenschaftlichen Austausch zum Thema Kurdistan und kurdische Diaspora ermöglicht und somit eine Vernetzung von Interessierten fördert sowie zur Festigung und Etablierung dieser Forschungsrichtung führt. Im Konkreten soll dieses Jahrbuch die besondere Verbindung von kurdischen und europäischen Lebenswelten aufzeigen. Aufgrund historischer, ökonomischer und politischer Faktoren sind KurdInnen in hohem Maße in migratorische Netzwerke eingebunden – viele von ihnen haben eine mehrfache Migrations- und Fluchtgeschichte. In diesen Geschichten spielt auch Österreich eine wichtige Rolle. Dieser Tatsache soll mit diesem Band auch Rechnung getragen werden und damit an die historische Rolle Wiens für die Etablierung kurdischer Studien erinnert werden.

Zur Strategie des Jahrbuches gehört die Publikation eines breiten Spektrums an Beiträgen, womit neben etablierten WissenschaftlerInnen auch akademischer Nachwuchs gefördert werden soll. Dabei wollen wir besonders junge ÖsterreicherInnen kurdischer Herkunft motivieren sich wissenschaftlich mit kurdischen Themen auseinanderzusetzen und damit auch eine Brücke zwischen der wissenschaftlichen Debatte in Europa und in Kurdistan herzustellen.

Ausschlaggebend für die Publikation von Beiträgen ist ausschließlich die Qualität der wissenschaftlichen Arbeit. Unsere Gesellschaft und die Redaktion dieses

Jahrbuches sind politisch unabhängig und bieten Raum für die kritische Auseinandersetzung mit sämtlichen politischen und gesellschaftlichen Strömungen sowie kontroversielle Debatten unterschiedlicher Positionen. Daher spiegeln auch die Beiträge die politischen Meinungen der einzelnen AutorInnen wider. Dies ist unter anderem auch in der Verwendung des Begriffs ‚Kurdistan' zu sehen, der von manchen AutorInnen bewusst als politischer oder kulturgeographischer Begriff verwendet wird.

Jedes Jahrbuch hat einen bestimmten Schwerpunkt, der jeweils von einem der HerausgeberInnen betreut wird. Allerdings werden auch Beiträge außerhalb des Schwerpunktes publiziert. Einreichungen für die Jahrbücher der kommenden Jahre sind herzlich willkommen. Informationen zu den Schwerpunkten der kommenden Jahre, zu den formalen Vorgaben für Beiträge und den Einreichmodalitäten können unserer Website www.kurdologie.at entnommen werden. 2014 wird der Schwerpunkt *Kurdologie und Kurdische Studien: Forschungsgegenstand und Fachgeschichte* lauten. Ein detaillierter Call for Papers findet sich am Ende des Jahrbuches.

Neben dem inhaltlichen Schwerpunkt und den außerhalb des Schwerpunktes erscheinenden Beiträgen werden noch Rezensionen, Tagungsberichte, Berichte aus unserer wissenschaftlichen Gesellschaft und Nachrufe auf wichtige kurdische PolitikerInnen, Intellektuelle, KünstlerInnen sowie WissenschaftlerInnen, die sich mit Kurdologie und Kurdischen Studien beschäftigt haben, veröffentlicht.

Wir hoffen mit der ersten Nummer dieses Jahrbuches ein nachhaltiges wissenschaftliches Projekt gestartet zu haben, das irgendwann auch die dafür langfristig notwendige finanzielle Förderung erhalten kann. Bislang basiert die Arbeit unserer Gesellschaft – und damit auch die Herausgabe dieses Jahrbuches – ausschließlich auf der ehrenamtlichen Mitarbeit der beteiligten WissenschaftlerInnen.

Wir freuen uns auf ein interessiertes Fachpublikum und Beiträge für die weiteren Bände unseres Jahrbuches. Gerade in Zeiten, in denen Kurdistan in der politischen Neugestaltung des Nahen Ostens eine zunehmend wichtigere Rolle spielt und KurdInnen in der Diaspora eine bedeutendere Rolle in Politik, Wirtschaft und Kultur zu spielen beginnen, sind wir zuversichtlich, dass unser Jahrbuch auf breites Interesse stoßen wird.

Ferdinand Hennerbichler,
Christoph Osztovics,
Thomas Schmidinger,
Maria Six-Hohenbalken

Einleitung zum Schwerpunkt: Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich

Für die erste Nummer unseres Wiener Jahrbuches für Kurdische Studien haben wir uns entschieden uns den KurdInnen in und aus Österreich zu widmen und damit eine Einführung in vielfältige Aspekte der kurdischen Diaspora und der transnationalen Verbindungen von KurdInnen in und aus Österreich zu liefern. Selbst ein so umfangreicher Schwerpunkt, wie wir ihn hier vorlegen, bleibt lückenhaft. Wir beanspruchen nicht eine Gesamtdarstellung der KurdInnen in Österreich vorzulegen, sondern vielmehr einen grobmaschigen Überblick, der einige Details aufzeigt, aber auch Leerstellen beinhaltet, die auf zukünftige Forschungsmöglichkeiten verweisen.

Die KurdInnen in Österreich sind selbst eine sehr diverse Bevölkerung, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten aus unterschiedlichen Gründen nach Österreich migriert ist.

Während die meisten KurdInnen aus der Türkei als so genannte »Gastarbeiter« nach Österreich einwanderten und teilweise erst hier eine politische kurdische Identität herausbildeten, kam ein großer Teil der KurdInnen aus dem Irak, Iran und Syrien bereits als politische Flüchtlinge nach Österreich. Insbesondere politisch aktive KurdInnen ließen sich vorwiegend in der Bundeshauptstadt Wien nieder. Wien wurde für irakische und iranische KurdInnen auch zu einem wichtigen Ort exilpolitischer Aktivitäten und kurdischer Diplomatie.

Hier wurden Teile der Vorbereitungsgespräche zur Gründung der Patriotischen Union Kurdistans (PUK) 1975 geführt. Hier fanden aber auch jene Verhandlungen zwischen der Demokratischen Partei Kurdistans–Iran (DPK–I) und Vertretern der Islamischen Republik Iran statt, bei denen der Generalsekretär der DPK–I, Abdul Rahman Ghassemlou, und zwei weitere kurdische Politiker von iranischen Agenten ermordet wurden. Die Bedeutung Wiens als Ort diplomatischer Bemühungen um eine Lösung der kurdischen Frage wurde zuletzt auch durch oftmalige Besuche des Präsidenten der Kurdischen Regionalregierung im Irak, Masud Barzani, deutlich, der seit 30 Jahren mit dem Österreichischen Bundespräsidenten Heinz Fischer persönlich bekannt ist. Wien etablierte sich mit der direkten Flugverbindung nach Arbil/Hawlêr, der Hauptstadt Irakisch-Kurdistans, als wichtiger Verkehrsknotenpunkt für kurdische PolitikerInnen.

Diese diplomatischen Beziehungen nach Wien basieren auf der langjährigen Geschichte der kurdischen Diaspora mit einer Vielzahl transnationaler Verbindungen, die sich in Wien seit den 1960er Jahren herausgebildet haben. Dabei hatten sich bereits unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg einzelne kurdische Intellektuelle in Österreich niedergelassen. Khabat Marouf erwähnt in seiner Dissertation das Jahr 1949 als Gründungsjahr des ersten, allerdings nur ein

knappes Jahr existierenden und nicht nur auf Österreich beschränkten *Kurdischen Studentenverbands*[1]. Unter den Gründern des politisch sehr heterogenen Vereins befanden sich mit Abdulla Qadir der Leiter der *Jamiat al-Islam*[2] in Österreich sowie Abdul Rahman Ghassemlou. Obwohl bereits 1956 ein längerfristig bestehender Verband kurdischer StudentInnen in Europa gegründet wurde, der neben Studierenden in Deutschland, Frankreich und England auch einzelne Studierende ein Österreich umfasste, blieben kurdische Aktivitäten in Österreich bis in die 1970er Jahre im Wesentlichen auf Einzelpersonen beschränkt.

An politischer Bedeutung gewann Österreich für die kurdische Diaspora vor allem mit dem Jahr 1976, als die Regierung Kreisky eine Gruppe von 100 irakischen KurdInnen, die nach dem gescheiterten Aufstand unter Mullah Mustafa Barzani in Flüchtlingscamps im Iran lebten, nach Wien einlud. Diese Einladung zeigt deutlich den Unterschied zwischen einer relativ offenen Asylpolitik der 1970er-Jahre und der heutigen Situation, in der sich Österreich selbst den Appellen des UNHCR verweigert, Plätze für das Resettlement von Flüchtlingen aus dem syrischen Bürgerkrieg zur Verfügung zu stellen.

Seit den späten 1970er Jahren entwickelte sich in Österreich eine Vielzahl kurdischer Organisationen. Mit der Politisierung der KurdInnen in der Türkei und dem Beginn der bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen der PKK und der türkischen Armee nach dem Militärputsch in der Türkei 1980 wurden zudem auch große Teile der türkisch-kurdischen ArbeitsmigrantInnen zunehmend politisiert. Seit den 1990er Jahren wurde so auch in Österreich eine Reihe von kurdischen Organisationen gegründet, die großteils von KurdInnen aus der Türkei getragen wurden.

Die Gesamtzahl der KurdInnen in Österreich wurde nie wissenschaftlich erhoben. In Volkszählungen wird nur nach Geburtsstaat und Staatsbürgerschaft gefragt. Wer eine kurdische Sprache/Dialekt spricht und wer sich subjektiv als »kurdisch« fühlt, ist nur schwer zu quantifizieren. Aufgrund des relativ hohen Anteils von KurdInnen unter den GastarbeiterInnen aus der Türkei – die überwiegend aus armen ländlichen Regionen der Türkei kamen – und aufgrund des hohen Anteils unter den politischen Flüchtlingen, die nach 1980 aus der Türkei kamen, ist davon auszugehen, dass der Anteil an KurdInnen unter der türkeistämmigen Bevölkerung Österreichs tendenziell eher höher ist als unter der Gesamtbevölkerung der Türkei. Auch eigene Beobachtungen sprechen für diese Einschätzung.

Bei der Frage der Zahl der kurdischen Bevölkerung Österreichs stellt sich dasselbe Definitionsproblem wie in der Türkei: Wer ist Kurde/Kurdin? Insbesondere

[1] Marouf 2002: 54.
[2] Krammel / Abdelkarim 2008: 53f.

bei der Zazaki sprechenden Bevölkerung in den Regionen Dersim (Tunceli), Çolig (Bingöl) und Erzingan (Erzincan), hängt es primär vom politischen Selbstverständnis einer Person ab, ob sie sich als kurdisch betrachtet oder als Angehörige der Zaza. Selbstverständlich gibt es zudem sowohl unter den SprecherInnen von Zazaki als auch Kurmancî einige assimilierte protürkische Bevölkerungsteile, die sich selbst als TürkInnen und nicht mehr als KurdInnen betrachten würden.

Bei KurdInnen aus dem Irak, Syrien und dem Iran ist diese Abgrenzung teilweise weniger problematisch, wobei auch die Gorani- bzw. HawramisprecherInnen, ganz besonders aber die Lori- und LakisprecherInnen sich je nach politischer Ideologie als KurdInnen oder als Angehörige einer eigenen Gruppe definieren. Für die Gesamtzahl der KurdInnen in Österreich fallen letztere jedoch kaum ins Gewicht. Die mit Abstand größten Dialektgruppen in Österreich sind die Kurmancî-, Soranî- und ZazakisprecherInnen, wobei angesichts der deutlich größeren Gruppe an KurdInnen aus der Türkei die Kurmancî- und ZazakisprecherInnen weitaus stärker vertreten sind.

Da viele der kurdischen Intellektuellen aus politischen Gründen nach Österreich geflohen sind, sind bis heute kurdische Parteien und ihre Vorfeldorganisationen von besonderer Bedeutung für die organisierte kurdische Diaspora. Konflikte aus den Herkunftsländern spiegeln sich dabei in unterschiedlicher Weise auch unter den kurdischen Organisationen in Österreich wieder.

So kam es nach der Spaltung der DPK–Iran in zwei Flügel um Mustafa Hijri und um Ex-Generalsekretär Abdullah Hassanzadeh auch in Österreich zur Parteispaltung. In den ersten beiden Jahren standen sich diese Fraktionen in Österreich dermaßen feindselig gegenüber, dass es für irakische KurdInnen unmöglich war, eine Veranstaltung mit beiden Gruppen gemeinsam durchzuführen. Bis heute werden Veranstaltungen, wie die Feiern für die Republik von Mahabad, jeweils getrennt abgehalten. Auch die Spaltung der PUK im Irak und die Gründung der Change Plattform Goran durch Noschirwan Mustafa Amin im Jahre 2009 wurde in Österreich nachvollzogen und ein großer Teil der alten AktivistInnen der PUK gründete eine Goran-Gruppe. Diese Spaltung verlief allerdings unproblematischer und mit weniger nachhaltigen Spannungen zwischen den AkteurInnen als die Spaltung der DPK–I 2006.

Solche Entwicklungen zeigen aber deutlich, dass sich die Entwicklung der kurdischen Communities und ihrer Organisationen in Österreich nicht abgekoppelt von der politischen und kulturellen Entwicklung in Kurdistan selbst analysieren lässt. Diese transnationalen Verbindungen werden nicht nur diesen Schwerpunkt unseres Jahrbuches begleiten.

Politische AktivistInnen kurdischer Herkunft sind in Österreich allerdings nicht nur in eigenen kurdischen Vereinen aktiv, sondern auch in österreichischen politischen Parteien. Einige von ihnen wurden in den letzten Jahren auf unterschiedlichen Ebenen auch MandatarInnen der Grünen oder der SPÖ. Mit Şenol Akkılıç zog 2010 erstmals ein Kurde in den Wiener Landtag ein. Im Herbst 2013 gelang es mit Aygül Berîvan Aslan erstmals einer Kurdin, in den Nationalrat gewählt zu werden. Aygül Berîvan Aslan, die seit der Gründung unserer Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie 2011 auch als unsere Vizepräsidentin amtiert, spricht im Unterschied zu vielen anderen türkeistämmigen KurdInnen in Österreich auch als Muttersprache Kurmancî. Ihre Wahl sorgte nicht nur in Österreich, sondern auch in kurdischen und türkischen Medien für Aufsehen.

Neben den großen kurdischen Communities in Österreich, die bis vor einigen Jahren v. a. aus der Türkei, dem Irak und dem Iran kamen, hat sich seit 2004 eine größere syrisch-kurdische Community entwickelt. Sowohl die KurdInnen aus der Türkei und dem Irak als auch aus Syrien, ihre Organisationen und Aktivitäten, aber auch ihr kulturelles Schaffen werden in unserem Schwerpunkt ausführlich behandelt. Zu wenig berücksichtigt haben wir allerdings die KurdInnen aus dem Iran. Leider wurde bisher zu dieser politisch besonders interessanten Gruppe zu wenig geforscht und wir hatten für diese Nummer keine Möglichkeit, einen ausreichend fundierten Beitrag dazu zu publizieren. Wir werden uns bemühen, dies in einer der nächsten Nummern unseres Jahrbuches nachzuholen. Zu kurz kommen auch die erst in den letzten Jahren verstärkt eingewanderten KurdInnen aus Georgien und Armenien – überwiegend Yezidi –, die wohl die jüngste kurdische Diaspora in Österreich bilden und bislang noch kaum eigenständige Aktivitäten gesetzt haben. Wir hoffen aber, auch die Entwicklung dieser neueren und kleineren Gruppen der KurdInnen in Österreich in Zukunft wissenschaftlich begleiten zu können.

Eine weitere Leerstelle dieses Schwerpunktes sind die kurdischen Aktivitäten im ruralen Österreich. Viele der Beiträge konzentrieren sich auf die Bundeshauptstadt, mit den größten und politisch wie kulturell aktivsten kurdischen Communities. Dabei kommen manchmal die KurdInnen in Kleinstädten und ländlichen Regionen Österreichs zu kurz. Wir planen in einem der nächsten Jahrbücher einen Schwerpunkt, der sich speziell mit KurdInnen im ländlichen Österreich auseinandersetzt und hoffen, damit diese Lücke teilweise schließen zu können.

Was dieser Schwerpunkt allerdings bietet, sind interessante Einblicke in das künstlerische Schaffen von KurdInnen in Österreich durch Maria Six-Hohenbalken, zwei umfassende Beiträge von Agnes Grond und Ines Garnitschnig, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit linguistischen und soziolinguistischen

Fragen beschäftigen sowie eine Auseinandersetzung mit Perspektiven religiöser Minderheiten aus der Region. Anna Lena Schlatter beschäftigt sich mit einem Organisationsversuch von Yezidi und Pelin Özmen mit der Position alevitischer Vereine in Österreich zur Kurdenfrage. Ein Beitrag von Harald Waldrauch, Karin Sohler und Thomas Schmidinger gibt einen Überblick über die türkeistämmigen kurdischen Organisationen und Saya Ahmad und Mona El Khalaf stellen mit dem *Kurdischen Zentrum* die wichtigste parteiübergreifende Organisation irakischer KurdInnen vor. Thomas Schmidinger gibt einen Überblick über die syrischen KurdInnen in Österreich. Mevlüt Küçükyaşar beschäftigt sich schließlich mit Männlichkeitsvorstellungen junger kurdischer Männer in Österreich und Christoph Osztovics verfolgt die Spuren österreichisch-kurdischer RückkehrerInnen nach Irakisch-Kurdistan.

Durch ein Interview sind schließlich doch noch die iranischen KurdInnen präsent. Ferdinand Hennerbichler veröffentlicht hier erstmals eines der letzten Interviews, die er kurz vor dessen Ermordung mit dem damaligen DPK–I-Generalsekretär Abdul Rahman Ghassemlou geführt hat.

Wir hoffen, mit diesem Schwerpunkt den Beginn einer weiteren Beschäftigung mit verschiedenen Aspekten der kurdischen Diasporen und ihrer verschiedenen transnationalen Verbindungen geschaffen zu haben und hoffen auf eine rege Diskussion über die hier zur Verfügung gestellten Arbeiten.

Thomas Schmidinger

Bibliographie

Krammel, Gerald & Abdelkarim, Aziza 2008: »Die Geschichte des Islam in Österreich.« In: Schmidinger, Thomas & Larise, Dunja (Hgs.): *Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam*. Wien: Deuticke, 47-58.

Marouf, Khabat 2002: *Die Kurden in der europäischen Diaspora. Eine theoretisch–empirische Untersuchung über Geschichte und Gründe der Einwanderung der kurdischen Volksgruppe nach Europa, ihre Organisationen und ihre politische Arbeit nach dem Zweiten Weltkrieg.* Dissertation. Wien.

Maria Six-Hohenbalken:

Kulturarbeit in der Diaspora: Einblicke in ‚kurdische Kulturszene/n'

»Der Veranstaltungssaal ist dekoriert mit handgemalten Transparenten auf denen der kurdische Ursprungsmythos, die Geschichte des Schmieds Kawa, aufgemalt ist. Ein Kinderchor und eine Tanzgruppe treten auf – aus Graz ist der kurdische Musiker Risgar Koshnaw angereist. Dieses Fest, an dem einige hundert KurdInnen und wenige ÖsterreicherInnen teilnehmen, stellt den jährlichen Höhepunkt im Kalender der kurdischen ExilantInnen aus dem Irak und Iran dar.«

(Beobachtungen während einer Newrozfeier vor 27 Jahren in Wien)

... Szenenwechsel...

»Mehrere hundert Personen haben sich im Jardin du Luxembourg versammelt. Im Zuge der Sommerfestivitäten in Paris nehmen sie an einer Musikaufführung von Qadiriya-Derwischen teil. Neben vielen offensichtlich kurdischen BesucherInnen, sind FranzösInnen und TouristInnen gekommen. Es ist dies ein Programmpunkt in einem sehr mannigfaltigen Veranstaltungskalender, der die Multikulturalität der Stadt widerspiegelt. Am Institut Kurde, Mitorganisatorin des Konzerts, finden fast wöchentlich Veranstaltungen statt.«

(Beobachtungen während eines Studienaufenthalts in Paris vor 27 Jahren)

Der vorliegende Beitrag versucht einen Überblick über die vielfältigen ‚Kulturszenen' in Wien zu geben, die im Laufe der letzten drei Jahrzehnte entstanden sind. Basierend auf sozialwissenschaftlichen Ansätzen der Diasporaforschung werden – nach einzelnen Kunst- und Kultursparten – Initiativen diskutiert und deren Entstehung teilweise nachgezeichnet. Hierbei wird ein breiter Bogen gespannt, angefangen von Beiträgen aus der Bildenden Kunst über Literaturschaffen bis hin zu Produktionen Neuer Medien. Dabei wird auf den spezifisch österreichischen Kontext Bezug genommen und versucht transnationale Verflechtungen aufzuzeigen. Besonderer Fokus wird auf die Initiativen der nachfolgenden Generation/en, auf genderspezifische Beiträge, auf Projekte für den Gebrauch der kurdischen Sprache und auf Unternehmungen, die sich kreativ mit Überschreitungen ethnischer, sprachlicher und nationalerGrenzen beschäftigen, gelegt.

This contribution attempts to overview the diverse cultural 'spaces' and 'scences' organized by Kurds in Austria within the last three decades. Based on the approaches from social sciences to analyse diasporic communities, the various initiatives – structured along art and culture subjects – are discussed and in certain cases their evolvement is presented. The wide range of contributions, from visual arts, literature to the production of New Media is depicted. Herein not only the specific Austrian context is scrutinized but also the transnational connections of Kurdish artists and their work. Special focus is laid on the initiatives of the following generation/s, on genderspecific topics, on projects for practicing the Kurdish language and on endeavours to bridge ethnic, linguistic or national boundaries.

Einleitende Bemerkungen

Heute ist in Wien der Kalender an Kulturveranstaltungen, die von KurdInnen organisiert werden, kaum mehr zu überblicken. Von den geschätzten 80 000 – 120 000 KurdInnen in Österreich (wovon sicherlich die Hälfte in Wien lebt und mittlerweilen schon eine dritte Generation im Aufwachsen ist), wird eine Vielfalt von kulturellen Initiativen angeboten und besucht. Diesespiegeln die Heterogenität der kurdischen Kommunitäten wider. In dem Jahreskalender sind nicht allein mehrere Neujahrsfeiern und Gedenkveranstaltungen, die von den unterschiedlichen politischen Organisationen und Kulturvereinen veranstaltet werden anzuführen, sondern weiters eine kurdische Filmwoche, eine jährliche Buchmesse sowie verschiedene Ausstellungen und Diskussionsveranstaltungen. Radioprogramme in den drei Dialekten Soranî, Kurmancî und Zazaki, ein Internet-TV und vieles mehr runden das vielfältige Kulturangebot ab. Trotzdem in den ersten zwei Jahrzehnten der Existenz von KurdInnen in Österreich die Situation zur Selbstorganisation sehr schwierig war, erfolgte eine sehr dynamische Entwicklungen in den letzten 15 Jahren wodurch heute eine überaus vielfältige ‚kurdische Kulturlandschaft' in Österreich zu verzeichnen ist.[1]

Kurdische ExilantInnen und MigrantInnen in Österreich hatten es im Vergleich zu Frankreich oder Schweden beispielsweise ungemein schwieriger sich intern zu organisieren und ihre politischen und kulturellen Anliegen an eine breitere Öffentlichkeit zu bringen. Vor nahezu drei Jahrzehnten setzten sich in manchen europäischen Staaten politische und intellektuelle Kräfte bereits dafür ein, dass kurdischen SchriftstellerInnen, WissenschaftlerInnen oder KünstlerInnen ‚Räume' (im Sinne von ‚spaces'[2]) zur Verfügung gestellt wurden, in denen wissenschaftliche Institutionen oder kulturelle Organisationen entstehen konnten. Die Situation in Österreich war in jener Zeit lange nicht so unterstützend wie in Schweden oder in Frankreich. Diskussionen um Multikulturalität und Diversität in der österreichischen Gesellschaft waren erst in Ansätzen vorhanden, Förderungen da und dort sicher möglich, aber oft auf Einzelpersonen als Förderer beziehungsweise SubventionsnehmerInnen beschränkt.

Deshalb ist in diesem Artikel der Zugang personenbezogen sowie nach den unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern eingeteilt. Der Beitrag wird sicherlich nicht alle Initiativen und Kulturprojekte umfassen können, zu unübersichtlich und

[1] Die Ausführungen in diesem Beitrag entstammen mehreren Erhebungen zwischen 1999 und 2012 in Wien, die teilweise für die Dissertation (Six-Hohenbalken 2003) durchgeführt wurden. Ein Nachfolgeprojekt im Jahr 2006 wurde dankenswerter Weise von der Hochschuljubiläumsstiftung MA7 mitfinanziert (Six-Hohenbalken 2007). Eine Erhebung unter KünstlerInnen für ein Buchprojekt wurde im Frühjahr und Sommer 2012 realisiert.
[2] Brah 1996.

vielfältig sind bereits die unterschiedlichen ‚Kulturszenen'. Dieses Jahrbuch versteht sich als ein Medium dafür, sodass in den Folgenummern jeweils neue Entwicklungen besprochen werden können.

Theoretische Ansätze

Um die weitverzweigten ‚Kulturszenen' der kurdischen Diaspora genauer analysieren zu können, soll eingangs das Instrumentarium dafür kurz vorgestellt und relevante theoretische Überlegungen überblicksmäßig skizziert werden. In den theoretischen Ansätzen zur Untersuchung von Diasporagesellschaften geht man von einem triangulären Beziehungsgeflecht aus, das sich zwischen dem Herkunftsland, dem Aufnahmeland und der Diaspora spannt.[3] Bei den Untersuchungen von Diasporen müssen die mannigfaltigen Dynamiken, die sich überlappenden Organisationsbildungsprozesse, transnationale Beziehungen zwischen den Diasporen und Diskurse um multiple Zugehörigkeiten analysiert werden.[4]

Anfangs waren Erklärungsansätze zur Entstehung und Veränderung von Diasporen oft homogenisierend und diasporische Gruppen wurden in einem sehr engen Rahmen von ‚kultureller' Zugehörigkeit betrachtet. Im letzten Jahrzehnt wurde der Diasporaansatz kritisch diskutiert undVertreterInnen neuerer Ansätze fordern die Bezugnahme auf Heterogenitäten und multiple Zugehörigkeiten ein.[5] Gerade bei kurdischen Gesellschaften in Europa ist es besonders evident, dass sich die Heterogenität, die in den jeweiligen Herkunftsländern existiert auch in der Diaspora widerspiegelt. Das Vorhandensein von Kurmancî, Soranî, Zazaki und Goranî,von kleineren Religionsgemeinschaften wie den AlevitInnen und YezidInnen neben den SunnitInnen, sowie die unterschiedlichen Sozialisationenin und dieAuseinandersetzung mit den Regimen in den jeweiligen Nationalstaaten – all das macht auch die Heterogenität in den diasporischen Gesellschaften aus.

Der österreichische Kontext

Diese innerkurdische Heterogenität wurde von manchen österreichischen PolitikerInnen in den späten 1980er Jahren nicht wirklich ausreichend zur Kenntnis genommen – Angebote zur Einrichtung eines ‚Kurdischen Büros'waren mit der Auflage versehen, dass dieses nur dann unterstützt würde, wenn sich alle kurdischen Parteien und Organisationen einigen würden. Österreichische PolitikerInnen und BeamtInnen hatten oft die Vorstellung von ‚einer' kurdischen Kommu-

[3] Shuval 2000.
[4] Appadurai 1991; Clifford 1994; Cohen 1997; Hannerz o.J.; Pries 1997; Scheffer 1997; Portes et al. 1999;
[5] Beispielsweise Skeldon 2001; Strasser 2003; Levy/Weingrod 2005; Pessar/ Mahler 2009.

nität, die es schaffen müsste, gemeinsame Ziele zu formulieren. Diese Vorstellungen konnten nicht verwirklicht werden, es waren nicht nur die intra-ethnischen Unterschiede noch zu wenig thematisiert,auch die Bedürfnisse der einzelnen kurdischen Immigrantengruppen waren zu unterschiedlich. Die Zielsetzungen der politischen Organisationen schienen nicht leicht überwindbar. Die politischen Entwicklungen in den letzten beiden Jahrzehnten sowie die verbesserten Verkehrs- und Kommunikationstechnologien haben die kurdische/n Gesellschaft/en in der Transnation, das heißt in den unterschiedlichen Herkunftsländern und in der Diaspora einander viel näher gebracht. Ein umfassendes Angebot an transnationalen Medien trug beispielsweise zur Überwindung der Sprachbarrieren bei. Im Vergleich zu Österreich war man in Frankreich beispielsweise politisch viel erfahrener im Umgang mit exilierten Gruppen und es waren Intellektuelle wie Maxime Rodinson, die die Notwendigkeit der Förderung von kulturpolitischen Initiativen erkannten und sich für die Institutionalisierung dieser einsetzten. Das von kurdischen und französischen Intellektuellen geschaffene Institut Kurde wurde zu einem Zentrum in Europa, das wissenschaftliche Journale gründete, eine Sprachkommission ins Leben rief, einen Verlag und eine Bibliothek einrichtete und bis heute regelmäßig kulturelle Veranstaltungen organisiert und nicht parteipolitisch orientiert ist. Aufgrund der kolonialen Vergangenheit in Frankreich, waren bereits in den 1930er Jahren Angehörige von führenden kurdischen Familien nach Paris ausgewandert und arbeiteten an Studien zur kurdischen Geschichte und Sprache.In den späten 1950er und 1960er Jahren kamen die ersten KurdInnen nach Wien, zuerst vereinzelt als StudentInnen aus dem Iran und Irak[6] und dann vermehrt im Zug der Arbeitskräfteabkommen mit der Türkei[7]. Erst in den 1970er Jahren wurden die ersten Gruppen von Flüchtlingen aus dem Irak aufgenommen. Verglichen mit den Fördermaßnahmen in Frankreich oder in Schweden, konnten KurdInnen in Österreich in den ersten zwei Jahrzehnten nur ansatzweise eine ähnliche Unterstützung erfahren.

Ein weiterer Faktor, der für das Residenzland maßgeblich ist, ist die demographische Größe einer diasporischen Gesellschaft. Verglichen mit Deutschland und begzugnehmend auf die intra-ethnische Heterogenität haben die kurdischen Kommunitäten in Wien und in den Bundeshauptstädten anfangs oft nicht die notwendige Mitgliederanzahl aufweisen können, um entsprechende Institutionen aufbauen zu können. Hinzu kommt ein spezifisch österreichischer Umstand, nämlich die rechtliche Grundlage für ein florierendes Vereinswesen.[8]Dies hat sicherlich zu vielen, oft kurzlebigen Vereinsstrukturen beigetragen. Weiters bestimmend sind die Migrationssysteme, die zur Herausbildung der kurdischen diasporischen Kommunitäten geführt haben. Ein kleinerer Teil von KurdInnen

[6] basierend auf der Biographie von Wiriya Rawenduzy, Weiss 2004.
[7] Six-Hohenbalken 2003.
[8] Brix/Richter 2000.

ist aus dem Irak, dem Iran und Syrien geflüchtet - die Mehrheit der KurdInnen stammt aus der Türkei und sie sind zum großen Teil über Arbeitskräfteabkommen und später über persönliche Netzwerke in Form von Kettenmigrationen nach Österreich gelangt. Diese nach äußeren Faktoren als ‚Arbeitsmigration' geltenden, aber nach den jeweiligen Beweggründen sehr wohl Formen von Fluchtmigration darstellenden Migrationen, sind weiters bestimmend für die Herausbildung von diasporischen Organisationen. Aufgrund des divergenten Aufenthaltsstatus (Asylstatus versus Aufenthaltsstatus durch Arbeitsmigration) erfolgte eine unterschiedliche Förderung seitens der österreichischen Behörden.[9] Die Herausbildung der zwei großen kurdischen Institutionen, nämlich die Einrichtungen von *Feykom – Verband der kurdischen Vereine in Österreich* in Wien (und sukzessive auch in einzelnen Bundeshauptstädten) auf der einen und das *Kurdische Zentrum* in Wien auf der anderen Seite, waren somit auch das Ergebnis einer spezifisch österreichischen Förderung und Entwicklung. Von beiden Organisationen ist eine Reihe von Initiativen ausgegangen und es konnte eine gewisse Stabilität in den jährlichen Veranstaltungen erreicht werden. Beiden Institutionen gemein ist, dass sie eine Bandbreite an Aufgabenbereichen abdeckten, wobei neben der politischen Interessensvertretung und Medienarbeit, Aufgaben wie Flüchtlingsbetreuung und Sozialarbeit im weitesten Sinn zentrale Betätigungsfelder waren. Öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen, um die Menschen in der Residenzgesellschaft über die spezifischen Probleme der KurdInnen zu erreichen, wie beispielsweise Ausstellungen oder Informationsveranstaltungen nahmen einen weiteren großen Teil der Organisationsarbeit ein. Beispielhaft sollen hier zwei öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen angeführt werden. Im September 2000 organisierte *Feykom - Verband von kurdischen Vereinen in Österreich* die Ausstellung »Xaniye Gel: Ein kurdisches Dorf in Wien« und gab dazu auch eine Begleitpublikation heraus (September 2000). Eine der großen publikumswirksamen Veranstaltungen des *Kurdischen Zentrums* war die Kooperation bei dem internationalen Ausstellungsprojekt »Grenzenlos. Kurdische Kunst heute«im Wiener Rathaus im Jahr 2002. Während die Vereine und Mitglieder von Feykom einer politischen Vertretung nahe stehen, weisen die Mitglieder des Kurdischen Zentrums unterschiedliche (partei)politischen Zugehörigkeiten und herkunftsländerspezifische Orientierungen auf, was natürlich die Ausrichtung und dazu gehörende Meinungsbildungsprozesse nicht immer einfach machte. Wie auch anderen diasporischen Institutionen wird beiden Vertretungen, also *Feykom-Verband von kurdischen Vereinen in Österreich* und dem *Kurdischen Zentrum,* eine mehrfache Orientierung abverlangt: nämlich die Verbin-

[9]Ein Beispiel dafür ist die Vergabe von Stipendien für kurdische Flüchtlinge aus dem Irak und Iran in den 1980er Jahren. Geleitet wurde das Projekt von Hans Hauser. In das von der Republik Österreich finanzierte Programm wurden kaum KurdInnen aus der Türkei aufgenommen.

dung mit den Herkunftsländern zu organisieren, nach innen um einen Kommunitätsbildungsprozess zu initiieren und den Anliegen der Mitglieder nachzukommen (Sprachkurse für Deutsch und Kurdisch, Tanzkurse, Musikkurse, Gedenkveranstaltungen undFeste an traditionellen Feiertagen zu organisieren) nach außen in Österreich Informationsarbeit zu leisten und schließlich um die Verbindungen mit transnationalen Gemeinschaften von KurdInnen zu pflegen. Diese multiplen Orientierungen, die sich in einzelnen Aktionen und Veranstaltungen natürlich überlappen, müssen ausreichend bedacht werden und daher kann man vor allem bei der Kulturarbeit in diesen Vereinigungen neben der großen Gruppe der KonsumentInnen und AkteurInnen, die in Österreich aktiv sind auch eine Anzahl von Personen vermerken, die vermehrt transnational agieren. Dies ist besonders bei kulturellen Veranstaltungen sichtbar. »Das Internet ist ein großer Saal« – so erklärte mir vor über zehn Jahren ein iranischer Kurde, weshalb es nicht mehr so viele Feste und Veranstaltungen gab, als noch in den 1980er Jahren wo in diversen ‚Häusern der Begegnung' oder in Veranstaltungsräumen von Volkshochschulen Treffen und Feste organisiert wurden. Die Möglichkeit über Internet untereinander und mit den Familien in den Herkunftsländern wie auch in anderen Exilländern verbunden zu sein, sich über Skype ständig ausstauschen zu können, wie auch von KurdInnen geführte Lokale als Treffpunkte, haben zu einer Abnahme an Veranstaltungen geführt.

Kulturelle Veranstaltungenin der Diaspora sind nicht eine bloße Reproduktion von Traditionen, sondern sie spiegeln jeweils die Auseinandersetzung mit den rezenten Lebensbedingungen in der Diaspora oder im jeweiligen Residenzland wider. Daher müssen jene Initiativen ausreichend berücksichtigt werden, die ihre Beiträge in diesem Spannungsfeld ansiedeln und weiters auch solche, die darüber hinaus gehen und aus einer kritischen Auseinandersetzung mit der Herkunfts- und der Residenzgesellschaftneue Wege beschreiten.[10] Weiters müssen auch jene KünstlerInnen und ‚KulturarbeiterInnen' mit bedacht werden, die sich nicht zum Kern der ‚Kulturschaffenden' innerhalb der kurdischen Diaspora zählen, aber von den Mitgliedern der diasporischen Gemeinschaft als ‚kurdische KünstlerInnen'angesehen werden.

Ein führender Theoretiker des Diasporaansatzes, Katchig Tölölyan betont nicht allein die Organisationsbildungsprozesse und Interaktionen in den diasporischen Organisationen, er streicht die Funktion von Intellektuellen, KünstlerInnen und SchriftstellerInnen heraus, die eher am Rande in diese Organisationen

[10] Vgl. dazu die theoretischen Ausführungen von Tölölyan bezugnnehmend auf Bakalians Studie über ArmenierInnen in den USA, wonach aufgrund der emotionalen Beziehungen eine Differenzierung zwischen jenen Mitgliedern, die zugehörig sind und jenen die sich als zugehörig ‚fühlen' unternommen wird (Tölölyan 1996: 15ff). Vgl. dazu auch die Ausführungen von Strasser 2003.

eingebunden sind, aber den Diasporadiskurs mitbestimmen.[11]Ein weiterer Wissenschaftler,Stanley Tambiah[12] hat sich mit den Veränderungen in den Orientierungen von Diasporen auseinander gesetzt und gemeint, dass anfangs eine sehr starke Fokussierung auf die Herkunftsländer festzustellen ist. In späteren Stadien - nachdem die Aufnahmegesellschaft die Möglichkeit einer permanenten Residenz, Staatsbürgerrechte und somit Zugang zu sozialen Rechten und Möglichkeiten der Bildunggewährt - ist dieser Fokus auf das Herkunftsland nicht mehr in dem Ausmaß vorhanden.[13] Weiters müssen die sich verändernden politischen Bedingungen in den Herkunftsländern ausreichend mitbedacht werden, die neben den transnationalen Verbindungen eine Remigration oder ein ‚Pendeln' zwischen zwei Ländern ermöglichen. Genauso wie auf homogenisierende und uniierende Faktoren Bezug genommen wird, müssen heterogenisierende Tendenzen aufgezeigt werden, um die Dynamik, die diasporischen Gemeinschaften inhärent ist, erklären zu können.Jeff Crisp stellt fest, dass auch die Grenzen, negativen Dimensionen einer ‚diasporischen community'[14] und alternative Identifikationsquellen untersucht werden müssen.

Gerade das Beispiel der kurdischen Diasporen[15] zeigt, dass verschiedene Orientierungs- und Identifikationsmöglichkeiten vorhanden sind und auch in Anspruch genommen werden. In mehreren Interviews wurde darauf hingewiesen, dass die Vertreter türkischer linker Parteien in Österreich meist KurdInnen seien und dass man sich bei politischen Veranstaltungen mit ihnen sowieso auf Kurdisch unterhält. Weitere Möglichkeitenfür Orientierungen und Vernetzungen sind alevitische, yezidische oder für Faili-KurdInnen schiitische Organisationen. Multiple Zugehörigkeiten, unterschiedliche Identifikationsquellen und mehrfache Identitäten, wobei man auch nur zeitweise und situativ in der kurdischen Diaspora aktiv sein kann, müssen ausreichend mit bedacht werden.

Genauso wenig wie es das ‚österreichische Kulturschaffen' gibt, gibt es ein oder das ‚kurdische Kulturschaffen', da ‚Kultur' etwas Dynamisches, etwas ständig in kreativer Auseinandersetzung mit den Lebenskontexten und in Wechselwirkung mit den gesellschaftlichen Bedingungen Entstehendes ist. Die unterschiedlichen Kultur- und Kunstbereiche werden nun nachfolgend besprochen und einzelne Initiativen näher vorgestellt. Der Fokus ist hier auf Einzelpersonen und Initiativen und weniger auf die Organisationen ausgerichtet– da die Organisationsbildungsprozesse und die Tätigkeiten der Institutionen in weiteren Beiträgen dieses Sammelbandes besprochen werden.Aufgrund der Dynamik, der Vielzahl von Initiativen und der schwer zu überschauenden Vielfalt, ist es

[11] Tölölyan 1996: 19.
[12] Tambiah 2000.
[13] Tambiah 2000: 169 f.
[14] Crisp 1999: 6.
[15] Siehe auch Ammann 2001.

schwierig alle ausreichend zu berücksichtigen und niemanden auszuschließen. Die nachfolgenden Jahrbücher bieten sich allerdings für Erweiterungen und Ergänzungen an.

Bildende Kunst

In den letzten beiden Jahrzehnten haben in Österreich ansässige kurdische Maler internationale Anerkennung erlangt.

Der aus Syrien stammende kurdische Maler Omar Hamdi, ist unter seinem Künstlernamen MALVA international bekannt geworden. Er wird als einer der bekanntesten österreichischen Gegenwartskünstler bezeichnet[16] und hat dabei auch ein österreichisches Künstlerschicksal erlitten: Als Künstler erreicht man oft erst dann Anerkennung in Österreich, wenn man es im Ausland geschafft hat. MALVA (Omar Hamdi) wurde 1951 in Syrien geboren und hat bereits vor seinem Studium an der Pädagogischen Hochschule gemalt. Er arbeitet während seines Militärdienstes als Kunstkritiker und Graphiker für Magazine (zum Beispiel Al Fursan) und hat bereits in den 1970er Jahren seine Werke in Damaskus, Kairo, Bagdad, Sofia, Budapest, Moskau und Belgrad ausstellen können. 1978 verbrannte er alle seine Bilder und flüchtete nach Wien. Er hielt sich anfangs mit Jobs als Anstreicher über Wasser, überlebte die ersten Jahre in Wien mit Unterstützung der Caritas und schaffte es mit Auftragsarbeiten – Formen von ‚maschineller Kunstproduktion' wie Omar Hamdi MALVA es ausdrückt– zu überleben. Erst als ein US-amerikanischer Kunsthändler seine Bilder entdeckte, konnte er in den USA Fuß fassen und wurde international von Galeristen wahrgenommen. In den letzten zwei Jahrzehnten hat er mehr als 3000 Ölbilder weltweit verkauft.[17] Er ist Mitglied des Künstlerhauses in Wien und zählt sicher zu den erfolgreichsten kurdischen Künstlern in der internationalen Kunstszene und konnte in über 25 Einzelausstellungen seine Werke weltweit und in mehreren Publikationen präsentieren.[18] MALVAs Kunstwerke spiegeln eine Bandbreite an Stilen und Zugangsweisen wider und reichen von impressionistischen und abstrakt impressionistischen Bildern, von figurativen, expressionistischen bis abstrakten Darstellungen. Manche seiner Bilder zeigen von Einflüssen östlicher Kunststile und von Symbolsystemen alter Zivilisationen. Zuletzt entstanden expressionistische Arbeiten und Zyklen über die Gewalt gegen KurdInnen.

Seine impressionistischen Arbeiten sind Explosionen von Farben, seine expressionistischen Beiträge berühren die BetrachterInnen tief im Innersten und seine abstrakten Bilder beinhalten viele Vermittlungs- und Interpretationsebene.

[16] http://www.artrev.com/art/artists/biography.asp?aid=1806 [eingesehen am 15.7.2013]
[17] http://www.omarhamdimalva.com und Art Edition- Fils 2010, Biografie von Malva [eingesehen am 17.12.2012]
[18] http://newmangalleries.com/artist/1244 und http://www.athrart.com/artist/Malva%20Omar_Hamdi/biography/ [eingesehen 12.3.2013]

Seine Werke sind heute in Galerien in New York, Chicago, Paris oder Berlin zu sehen.[19] Seit der Einrichtung der kurdischen Regionalregierung im Nordirak stellte MALVA bereits mehrmals seine Werke in Erbil und Sulaimaniya aus.

In den späten 1980er Jahren tauchte an einem für kurdische Flüchtlinge und StudentInnen zentralen Treffpunkt, nämlich der Mensa des Neuen Institutsgebäudes der Universität Wien, ein Künstler auf, der mangels Geld für Materialien mit Kugelschreiber auf normalen Papier zeichnete – es war Faek Rasul. Von Anfang an waren alle von seinen Zeichnungen fasziniert – er setzte sich in seinen Kunstwerken mit den Menschenrechtsverletzungen im Irak auseinander, sprach vielen aus der Seele die ähnliches erlebt hatten wie er, der über ein Jahr inhaftiert und zum Tode verurteilt war. 1988 gelang ihm die Flucht nach Österreich. Faek Rasul ist weiterhin als Künstler tätig und er konnte in zahlreichen Einzelausstellungen in Wien, Salzburg, Warschau und Krakau und bei Gruppenausstellungen in Europa, Ostasien und Südamerika seine Werke zeigen. Er setzt sich darin mit Themen aus der kurdischen (Zeit)geschichte und Kultur auseinander. Zyklen, die ‚Mythen' behandeln, die Seelenlandschaften widerspiegeln, die ‚Erinnerungen (kurd. Yadgari)' gewidmet sind oder die er als ‚Grabsteine' bezeichnet, in denen er jenen verstorbenen Freunden, deren Gräber er nie besuchen konnte, Gedenkbilder malte – all das zeugt von seinem umfangreichen Schaffen.[20] Vorbilder für manche seiner Kunstwerke sind Höhlenmalereien – Faek Rasul möchte ‚Spuren' darstellen, in denen Menschen oft unbewusst und symbolhaft versuchten etwas auszudrücken und er meint »ich versuche die Schönheit dieser Formen zu sehen«[21] und nimmt Bezug auf die historischen Stätten in Kurdistan. Nach fast 20 Jahren im Exil, besuchte er 2005 wieder seine Heimatstadt Kirkuk. Er ist in Kunstprojekten für Kurdistan involviert und meint »wenn du 20 Jahre woanders lebst, bist du ein Teil davon – ich sag immer, dass ich ein Wiener bin«.Er leitet die Kleine Galerie in Wien und erfüllt in seiner Funktion als Galerist nicht nur auf nationaler Ebene eine Brückenfunktion, er ist auch transnational aktiv, beispielsweise wenn er als Kurator kurdische Künstler aus dem Irak in Wien bekannt macht.[22]

Ein bildender Künstler, der jahrelang in Österreich tätig war und 2013 in die Autonome Region Kurdistans im Irak zurückgekehrte, ist Dara Ola, bekannt unter seinem Künstlernamen Daro.[23] Er ist gemeinsam mit dem ehemaligen

---

[19] http://www.gkgallery.com/artist_profile.php?id=30 [eingesehen am 16.7.2013]

[20] Rasul 2006.

[21] Die Zitate entsammen aus einem Interview mit Faek Rasul, geführt im Mai 2012 in Wien

[22] Im März 2010 organisierte er gemeinsam mit dem Kurdischen Zentrum und in Kooperation mit der SPÖ Landstraße (Kultur im Dritten) die Ausstellung »Kurdische Malerei heute«, in der die kurdischen KünstlerInnen aus dem Irak Jaza Farig, Narmin Mustafa, Rostam Azeez, Awder Osmann und die heute in Graz lebenden KünstlerInnen Saman Kareem Ahmed und Sazgar Salih ihre Werke präsentierten Kurdisches Zentrum - http://kurdisches-zentrum.at/sites/default/files/Vernissage-Homepage.pdf [eingesehen am 21.2.2012]

[23] http://dara-ola.com/BIOGRAPHIE/DE [eingesehen am: 10. 05. 2013]

Vorstand des Kurdischen Zentrums, Khabat Marouf Promotor für eines der größten Kulturprojekte in Kurdistan Irak, die Einrichtung eines großen Kulturzentrums in Suleimaniya. Daro lebte ab 1988 in Wien und absolvierte sein Studium an der Akademie der Bildenden Künste an der Klasse Malerei, Grafik und druckgrafische Techniken bei Gunter Damisch und bei Otto Zitko. Er lehrte an der Internationalen Sommerakademie für Bildende Kunst in Salzburg (Klasse für Malerei) und gemeinsam mit den Zhou Brothers an der Internationalen Sommerakademie in Traunkirchen.»Von zentralem Interesse für die künstlerische Auseinandersetzung - auch mit abstrakten Themen - ist der Mensch: Beziehungen, Liebe und Einsamkeit, sowie Leidenschaft, Schmerz und Tod. Wiederholt beschäftigt sich Daro jedoch auch mit realen wie fiktiven Landschaften.«[24] Daro konnte seine Werke in zahlreiche Einzel- und Gruppenausstellungen in europäischen Galerien und Museen zeigen.

Im Jahr 1993 flüchtete der kurdische Maler Kawa Kafruschy mit seiner Familie aus dem Irak nach Österreich. Sein Vorhaben, nach der Matura die Kunstakademie in Bagdad zu besuchen, war gebunden an die Bedingung in die Baath-Partei einzutreten. Dies lehnte er ab, bildete sich autodiadaktisch weiter und arbeitete aufgrund der Zensur im Untergrund.[25] In vielen Bildern setzt er sich mit Anfal und dem Giftgasangrif auf Halabdja auseinander, er greift aber auch Themen wie das ‚Wesen des Lebens' und die ‚Zweisamkeit' auf. Nachdem Kawa Kafruschy nach Österreich kam und hier seinen Wunsch verwirklichen wollte, nämlich an der Universität für Bildende Kunst Malerei zu studieren, wurde ihm die Aufnahme verweigert. Der Grund war nicht mangelndes Talent, sondern laut Aussage der Aufnahmekommission, dass er schon auf sehr fortgeschrittener Ebene als Künstler tätig sei und kaum mehr etwas dazu lernen könne.[26] Weiterbildungen erfolgten dann an der Internationalen Sommerakademie in Hallein und an der Wiener Kunstschule. Seine Werke konnte Kawa Kafruschy bereits in mehreren Ausstellungen in Österreich präsentieren.

Das Multitalent Mehmet Emir, war in den ersten Jahren in Österreich als Schauspieler und Musiker bei diversen multikulturellen Bands engagiert und arbeitet heute als Fotograph, Schriftsteller und Sozialarbeiter. In zahlreiche Fotoausstellungen im In- und Ausland wie auch durch seine schriftstellerische Tätigkeit setzt er sich mit den Lebensbedingungen der ersten Generation von MigrantInnen, mit dem traditionellen Leben und der verhängnisvollen Geschichte in seiner Heimat Dersim auseinander und behandelt Fragen,die die zweiten Generation von MigrantInnen und die Ausschlussmechanismen in der österreichischen Gesellschaft betreffen. Aufgrund seiner Erfahrungen – er wurde als 16jähriger

[24] http://www.sur.at/kuenstler/daro/ [Zugriff: 07.06. 2012]
[25] http://www.nullachtsechzehn.at/ausgaben/01/malerei.html [eingesehen am 11. 3. 2012]
[26] Gespräch mit Kawa Kafruschy Mai 2010

von seinem Vater aus der Türkei‚nachgeholt', musste einmal mehr eine neue Sprache lernen, arbeitete am Bau und in diversen Hilfsarbeiterjobs und erlebte Ausgrenzung, erschwerten sozialen Aufstieg und auch unterschiedliche Erwartungshaltungen und Trugbilder, die durch die Migrationserfahrungen der ersten Generation entstanden sind. Sein Vater betätigte sich neben seinerArbeit im Baugewerbe in seiner Freizeit als Fotograf. Er übernahm Auftragsarbeiten und dokumentierte Hochzeiten, Feierlichkeiten und Feste von MigrantInnen in Wien. Diese Leidenschaft für Fotographie hat Mehmet Emir professionalisiert, er absolvierte an der Universität für Bildende Kunst ein Studium der Photographie. Seine Fotodokumentationen umfassen das Alltagsleben in Dersim sowie Einblicke in das Leben am Rande der Gesellschaft in Wien - dies in Verbindung mit seiner Arbeit in der Wohnungslosenhilfe bei der Stadtzeitung Augustin. Mehmet Emir hat in den letzten zwei Jahrzehnten das Leben in sein Dorf in Dersim dokumentiert und einen Bildband[27] publiziert, seine Arbeiten in zahlreichen Ausstellungen in der Türkei und in Österreich präsentiert und auch literarische Beiträge verfasst, auf die noch näher eingegangen wird.

Auch Hüseyin Isik versucht durch unterschiedliche künstlerische wie auch literarische Ausdrucksweisen sogenannte Migrationsthematiken kritisch zu beleuchten. Er wurde in den frühen 1960er Jahren in einem kurdischen Dorf in der Türkei geboren, bald darauf siedelte die Familie nach Istanbul um. Bereits in seinen Jugendjahren veröffentlicht Hüsein Isik Kurzgeschichten und Karikaturen. Er studierte in der Türkei an der Universität für Angewandte Kunst Graphik, arbeitete für bekannte Tageszeitungen und auch für verbotene Zeitschriften. Seit 1988 lebt er in Wien und setzt sich in seinen Projekten mit Themen von ‚Zugehörigkeit' und ‚Fremdsein', mit Rassismus und Exklusionsmechanismen, mit Grenzüberschreitungen und Identitäten sowie Klischees auseinander. Neben graphischen Arbeiten und der Malerei, gehören Skulpturen und Installationen zu seinen künstlerischen Medien. Hierbei sind nicht allein Themen, die mit seiner kurdischen Herkunft in Verbindung stehen relevant. Hüseyin Isik organisierte nach den Bombenattentaten in Oberwart bei dem vier Romaermordet wurden, eine Ausstellung, die sich mit dem Anschlag auseinandersetzte und die er in Oberwart präsentierte. In dem Plakatprojekt»Vorher – Nachher«setzt er sich künstlerisch mit dem Thema Staatsbürgerschaft und Identität auseinander.[28]

Man kann natürlich nicht von kurdischer Kunst per se sprechen, da Kunst eine universelle Sprache ist. Die hier vorgestellten Künstler setzen sich in ihren Arbeiten mit ‚kurdischen Themen' auseinander, das heißt sie nehmen Bezug auf die politischen Entwicklungen in der Heimat und sie greifen Unterdrückung, Verfolgung und Menschenrechtsverletzungen auf. Manche, wie Kawa Kafruschy, die

[27] Emir 2004.
[28] http://www.hueseyinart.com/ [eingesehen am 12.3. 2013]

in den Herkunftsländern schon als Künstler tätig waren, meinen »Kunst war die Sprache unseres Protests«. Sie waren wegen ihrer Arbeiten verfolgt, wie beispielsweise Faek Rasul und konnten nur im Geheimen tätig sein. Die Auseinandersetzung mit Entwurzelung und mit Flucht, mit Erinnerungen an gewaltvolle Erfahrungen, die Resonanz auf die Bedingungen in der Residenzgesellschaft und Fragen von Zugehörigkeit finden sich nahezu in allen Arbeiten der hier vorgestellten Künstler. Die Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen und ethnischen Zugehörigkeit, die Frage wohin und zu wem man sich zugehörig fühlt, nachdem man länger in Österreich gelebt hat als in der Heimat, drückt MALVA folgendermaßen aus:»Österreicher zu sein, bedeutet für mich ein Weg Kurde zu sein«. Er findet seine Heimat in seinen Bildern, die ihm bis heute ein Schutzgefühl vermitteln.

Eine ständige Entwicklung, eine Auseinandersetzung mit neuen ökonomischen und politischen Bedingungen, mit kulturellen Normen, Werten und Konzepten wird von jeder Diaspora gefordert und erfolgt in diesen wahrscheinlich schneller und intensiver als in den Herkunfts- und Aufnahmegesellschaften selbst. In den theoretischen Ausführungen zum Konzept von Diaspora wird wenig Bezug auf den Generationenwandel, auf die ‚Reproduktion' einer Diasporaauf Makroebene wie auch auf individueller Ebene genommen und beispielsweise die Frage von bikulturellen Partnerschaften kaum thematisiert. Die besonderen Herausforderungen für die Nachkommen aus bikulturellen Beziehungen, wie beispielsweiseFragen der Selbst- und Fremdverortung werden in theoretischen Abhandlungen wie auch in der sozialen Realität zu wenig beachtet.

Auf die Frage, ob es kurdische Frauen in Österreich gibt, die in der Bildenden Kunst aktiv sind, ist mehrfach Berivan Sayici genannt worden. Generell ist in Österreich der Bereich der Bildenden Kunst vor allem von Männern dominiert, Frauen können viel seltener in dem Bereich reussieren und sich in der österreichischen Kunstszene etablieren. Berivan Sayicis Vater ist Kurde, ihre Mutter Österreicherin. Sie hat nach zwei abgeschlossenen Studien, nämlich Fotografie an der Universität für Angewandte Kunst und kontextuelle Malerei an der Akademie für Bildende Kunst- bereits in Galerien in Kroatien, London und Berlin ihre Arbeiten präsentieren können. Im Jahr 2010 wurde sie mit dem Wolf-Förderpreis ausgezeichnet.[29] Berivan Sayici arbeitet mit unterschiedlichen Darstellungsformen und Materialien, neben Malerei und Graphik, Fotografie und Video auch mit Installationen und Performances. Die Arbeiten kreisen um Themen wie weibliche Identität, Sexualitätund in den letzten Arbeiten auch um Essstörungen.[30]

[29] http://oe1.orf.at/artikel/257743 [eingesehen am 12.2.2013]
[30] http://www.berivansayici.com/ [eingesehen am 12.2.2013]

Transnationales Filmschaffen

Die transnationalen Beziehungen von Diaspora haben durch verbesserte Verkehrs- und Kommunikationsbedingungen ungeahnte Ausmaße erreicht. Die junge Generation, die im Internetzeitalter aufgewachsen ist, ist viel eher und leichter transnational vernetzt.

In den letzten Jahren hat sich in Wien eine Szene von transnationalem Filmschaffen entwickelt, wobei anfangs vor allem Regisseure aus der iranischen Diaspora international reüssieren konnten.[31] Der iranische Filmemacher Hamid Naficy hat über transnationales Filmschaffen, das dem Bereich des ‚Third Cinema' zugeordnet wird, theoretisch gearbeitet, wie auch eigene Beiträge verfasst.[32] Aus der Szene in Wien sind schon mehrere Filmproduktionen im Sinne des ‚Third Cinema' hervorgegangen die halbdokumentarischen Charakter haben, sich mit Fragen von Flucht und Exil auseinandersetzen und auch die Flucht von KurdInnen thematisieren.

In den letzten Jahren machte ein Regisseur in Wien von sich reden, Hüseyin Tabak. Er ist der Sohn kurdischer ImmigrantInnen aus der Türkei und wuchs in einem kleinen Ort in Nordrhein Westfalen auf. Er arbeitete mehrere Jahre in unterschiedlichen Positionen bei Filmfirmen in Hamburg und begann selbst Filme zu drehen. Zwischen 2006 und 2012 studierte Hüseyin Tabak in Wien an der Filmakademie bei Michael Haneke und Peter Patzak. Bereits sein erster Kurzfilm ‚Cheese' wurde mehrfach ausgezeichnet und auf 70 internationalen Filmfestivals präsentiert.[33] Darin wird das Schicksal einer kurdischen Familie im Irak gezeigt, die verschanzt in einem Keller auf die Rettung durch amerikanische Soldaten wartet. Die Recherchen für den Film hat Hüseyin Tabak in Wien durchgeführt. In Gesprächen mit kurdischen Familien, die während des 1. Golfkriegs im Irak lebten hat er deren lebensbedrohenden Situationen erfahren, Fotos aus dieser Zeit gesehen und begonnen eine Geschichte einer Familie nachzuzeichnen. Der Keller, in dem der Film spielt, wurde nach Erzählungen von kurdischen Familien nachgebaut.[34] Sein erster Langfilm »Deine Schönheit ist nichts wert« basiert auf der Abschlussarbeit an der Filmakademie und wurde schließlich zu einem Langfilm ausgeweitet. Der Film erzählt die Problematik von unsicheren rechtlichen Aufenthaltsbedingungen und drohender Abschiebung aus der Sicht eines Kindes. Die Situation einer kurdisch-türkischen Familie in Wien und die spezifischen Probleme eines zwölfjährigen Jungen in der Schule, mit seinen Freunden, in seiner Familie und in der Nachbarschaft lassen ihn in Tagträumereien flüchten. Bezugspunkt für die Handlungen ist einbekanntes Liebesgedicht

---

[31] Homayouni 2012.

[32] Naficy 1991.

[33] http://www.austrianfilm.at/deine-schoenheit-ist-nichts-wert [eingesehen am 15.4.2013]

[34] Das Interview mit Hüseyin Tabak in Okto, geführt von Lukas Maurer wurde am 12.02.2012 ausgestrahlt und ist nachzusehen: http://okto.tv/oktoskop/7164/20120212?page=3&view=slider [eingesehen am 12.5. 2013]

des türkischen Dichters Aşık Veysel. Obwohl die Inhalte des Films vom Regisseur frei erfunden sind, fließen die Erfahrungen der DarstellerInnen, allen voran der Hauptfigur Veysel (gespielt von Abdulkader Tuncer), die in ähnlichen existenzbedrohenden Verhältnissen aufgewachsen sind, in die Darstellung ein. In einem Interview meint der Regisseur »Ich wollte weder einen Flüchtlings- noch einen Immigrationsfilm machen. Für mich ist es ein österreichischer Liebesfilm, wie er durch die Verhältnisse in diesem Land zustande kommen kann. Ich wollte so viel Normalität wie möglich reinbringen, ohne mit dem Finger auf Missstände zeigen zu wollen. (...)Wir haben viele Kinder [beim Casting] kennen gelernt, die neu im Land waren und ich hab viel von ihren alltäglichen Problemen gehört«[35]. Der Film kam 2012 in die Kinos und ist bereits mehrfach ausgezeichnet worden. Zeitgleich arbeitete er an dem Kinderfilm»Das Pferd auf dem Balkon« nach einem Drehbuch von Milan Dor.

Hüseyin Tabak zeichnet ‚Migrantengeschichten' nach, weil man da aus ‚dem Inneren erzählen' kann, er will sich jedoch nicht in die ‚Migrantenecke' stellen. Mittlerweile pendelt der Regisseur zwischen Hamburg und Wien.

Der Regisseur und langjährige Mitarbeiter der ORF Redaktion »Heimat Fremde Heimat«, Mehmet Akbal ist nicht allein Bindeglied und Sprachrohr für kurdische Themen beim österreichischen Fernsehen. Mehmed Akbal hat an zahlreichen Filmdokumentationen mit gearbeitet. Er stammt aus Dersim und ist in den letzten Jahren in ein Dorferneuerungsprojekt seines Heimatdorfes involviert. Darüber hat er eine beeindruckende Filmdokumentation mit dem Titel »Die Wiege meiner Seele«erstellt. Er erzählt darin über das Leben der transnational agierenden Familien des Dorfes und nimmt Bezug auf die Geschichte von Dersim und das Alevitentum in der Region.

Mittlerweile gibt es bereits verschiedene audivisuelle Produktionen der Nachfolgegeneration, wie beispielsweise Experimental-Kurzfilme[36] und eine Dokumentation über die Sängerin Sakine und die Musikgruppe Trio Mara von dem in Wien lebenden Özgün Yarar.

»Sercavan«[37] ist der Titel der kurdischen Filmwoche, die 2012 bereits zum siebenten Mal organisiert wurde, und mittlerweile in Wien zu einem Begriff geworden ist. Seit 1998 wird die Filmwoche von *Feykom -Verband der kurdischen Vereine in Österreich* veranstaltet. Dabei werden Spielfilme und Dokumentationen gezeigt, die von Kurden gemacht wurden und/oder kurdische Themen behan-

---

[35] http://www.deine-schoenheit-ist-nichts-wert.at/interview_tabak_11.htm [eingesehen am 12.5. 2013]

[36] Original Titel: Der Knopf . Regie, Produzent, Kamera, Schnitt: Özgün Yarar. Schauspieler: Umut Erdem, Produktionsdatum: 2012, http://www.ozgunyarar.com/derknopf/ [eingesehen am 12.5. 2013]

[37] Kurd. Sercavan: »bei meinen Augen« ist eine Begrüßungsformel
http://www.press-play.at/2012/12/06/vii-kurdischen-filmtage-festivalvorschau/ [eingesehen am 12.5. 2013]

deln.Die Filmwoche steht meist unter der Schirmherrschaft von österreichischen Politikern, wie beispielsweise von Kulturstadtrat Andreas Mailath-Pokorny im Jahr 2012. Den Initiatoren ist es ein Anliegen einen Diskurs mit der Öffentlichkeit zu initiieren, es werden dazu Filmemacher und Schauspieler eingeladen und Podiumsdiskussionen initiiert. Das Programm umfasst nicht nur Spielfilme und Dokumentationen, sondern auch Kurzfilme und experimentelle Filme. Einige davon sind aufgrund des politischen Inhalts, so über die genozidalen Prozesse gegen die Kurden in Dersim 1937/38 in manchen Ländern verboten und erlangen erst so in der Transnation eine Öffentlichkeit.[38]

Musik und Darstellende Kunst

Eines der ersten kulturellen Aktionsfelder in den beiden Institutionen, Feykom und Kurdisches Zentrum war es, Folkloregruppen mit der traditionellen Musikbegleitung von ‚Zurna und Davul' ins Leben zu rufen. Diese traten nicht nur bei diversen Festen auf, sondern konnten bei Demonstrationen und Kulturveranstaltungen in Wien und den jeweiligen Landeshauptstädten eine gewisse Öffentlichkeitswirksamkeit erzielen. Für die kurdischen TeilnehmerInnen bedeutete dies oft erstmals offiziell ohne Angst vor Repressalien, in kurdischer Sprache in der Öffentlichkeit auftreten zu können. Das österreichische Publikum kam so erstmals in Kontakt mit kurdischer Musik und Kultur. Die lange in der Türkei verbotene traditionelle kurdische Kleidung wurde in Wien produziert, aus Stoffen, die aus der Türkei importiert wurden. Auch KurdInnen aus dem Irak schneiderten hier ihre Kleidung selbst, während die Männerkleidung der irakischen und iranischen Kurden schwieriger zu beschaffen war. In den 1980er und 1990er Jahren waren Kontakte mit dem Herkunftsländern Irak und Iran kaum möglich und die traditionelle Männerkleidung durch ihre aufwendig handgewebten Stoffe und Schnitte auch nicht leicht im europäischen Ausland herstellbar. Die Teilnahme an den Tanzgruppen war für die jüngeren und die nachfolgende Generation eine der wenigen Möglichkeiten, sich mit der kurdischen Kultur in und für die kurdische wie auch österreichische Öffentlichkeit auseinander zu setzen. Der Verlag des Instituts für Kurdologie gibt seit 2001 eine Publikationsreihe »Kurdische Lieder und Melodien« heraus, die in jahrzehntelanger Forschungsarbeit von der Familie Jalil gesammelt wurden und auf Kurdisch mit teilweiser deutscher Übersetzung publiziert sind.[39]

Einzelne Tanzgruppen haben in Österreich schon mehr als zwei Jahrzehnte Tradition und gehören zum Standardprogramm bei Newrozfeierlichkeiten, kurdischen Festen sowie öffentlichkeitswirksamen Veranstaltungen. Bei solchen Festen wurden und werden MusikerInnen, die als ‚transnationale Akteure' in der

[38] http://www.fibrig.net/?page_id=589 [eingesehen am 2.6. 2013]
[39] Jalil/Jalil 2001, 2002, 2006, 20012 a,b

kurdischen Diaspora aktiv sind eingeladen, wie beispielsweise Sänger Dyar Saleh und seine Band aus Deutschland oder Amir Hassen.[40] Für von der Feykom veranstaltete Feste werden oft große Veranstaltungshallen und Konzertsäle für einige Tausend TeilnehmerInnen gemietet, Newrozfeste werden in Wien, Graz und Linz organisiert, wobei auch hier in Österreich lebenden MusikerInnen, wie Hozan Temburwan, Umut Akar oder Ahmet Kayam und MusikerInnen aus der Heimat oder der Transnation auftreten. Konzerte, organisiert von unabhängigen Initiativen und VertreterInnen der zweiten Generation,laden immer wieder transnationale KünstlerInnen nach Wien ein, wie beispielsweise Arzu Şahin oder Aynur Doğan.

‚Urgestein' der kurdischen Kulturszene in Österreich ist der in Graz wohnhafte Risgar Koshnaw. Die musikalischen Beiträge des Oud-Spielers waren schon in den 1980er Jahren stets ein fixer Programmpunkt bei kurdischen Festen. Risgar Koshnaw, im kurdischen Teil des Irak geboren, musste 1981 flüchten und lebt seitdem in Österreich. Er besuchte die Kunstuniversität Graz, zuvor studierte er bereits in Baghdad am Institut für irakische Melodie-Studien. Schon bald produzierte er seine eigenen Aufnahmen und war einer der ersten Musiker, die von Österreich aus mit kurdischen Kommunitäten in Europa vernetzt war und zu Auftritten eingeladen wurde. Risgar Koshnaw ist auch Komponist, Musiktherapeut und führte musikethnologische Arbeiten durch.Zusammen mit Markus Schirmer gründete er das Projekt ‚Scurdia'. Gemeinsam mit Musikern aus verschiedenen Ländern wollen sie »starre Grenzen gegen neue Perspektiven eintauschen. Durch Hinfühlen, Zuhören, Annähern entsteht in spontaner Improvisation Freches, Verblüffendes, Intimes und gibt dabei eine völlig frische Sicht auf die Musik und ihren unermesslichen Reichtum frei«.[41] Diese Kooperationen tragen zur Überwindung von ethnischen Grenzen und zur Entstehung von neuen Musikstilen bei.

Die Auftritte des in Schweden lebenden kurdischen Musikers Sivan Perwer waren und sind stets ein Highlight von Wiener Kulturveranstaltung. Sivan Perwer wie auch Risgar Koshnaw zählen zu den transnationalen kurdischen Kulturschaffenden der ersten Stunden und hatten bereits in den 1980er Jahren in ganz Europa Auftritte.

Beiden sind Grenzüberschreitungen in der Musik besonders wichtig. Beide arbeiten mit bekannten Musikern verschiedener Länder zusammen, wovon beispielsweise die gemeinsamen Auftritte von Sivan Perwer mit dem österreichischen Musiker Willi Resetarits im Burgtheater und im Konzerthaus zeugen. Im

[40] Kurdisches Zentrum, Fest am 27.6.2009 http://kurdisches-zentrum.at[eingesehen am 12.2.2013]
[41] http://www.scurdia.at/risgar-koshnaw.html [eingesehen am 13.1.2013]

Jahr 2006 sind sie mit dem ‚Euphrat- Donau- Orchester' gemeinsam durch Österreich getourt.[42] Organisator dieser Zusammenarbeit war Ali Gedik, der neben seiner Beschäftigung als Streetworker und Jugendarbeiter, eine Reihe von Hilfsaktionen für KurdInnen organisierte und sich auf unterschiedlichen Ebenen für die Belange von MigrantInnen einsetzt.

Im Vergleich zur Bildenden Kunst sind im Bereich der Darstellenden Kunst mehr und erfolgreich kurdische Frauen vertreten.

Obwohl sie erst seit einigen Jahren in Wien lebt, hat die Sängerin Sakina, mit dem bürgerlichen Name Songül Beyazgül,von Wien ausgehend internationale Erfolge aufzuweisen. Songül Beyazgül flüchtete 2006 nach Österreich[43], da ihr in der Türkei aufgrund ihres Engagements für Menschen- und Frauenrechte eine Inhaftierung drohte. Sie tritt heute als Sängerin, in Theaterstücken und bei Lesungen auf, schreibt für die Frauenzeitung ´Newaya Jin` und die Tageszeitung ´Yeni Özgür Politika`[44] und arbeitet als Journalistin für SoBe. Sie war anfangs Autodidaktin, erfuhr dann eine professionelle Ausbildung und hat mehrere Musikprogramme auf die Beine gestellt - neben Soloauftrittenwurden Programmemit Mehmet Akbasgestaltet und die Zusammenarbeit im ‚Trio Mara' ins Leben gerufen. Sie verbindet traditionelle Musikrichtungen mit experimentellen Formen und singt sowohl auf Kurmancî, Soranî und auch auf Zazaki.[45]

Oftmals Aushängeschild und VertreterInnen österreichischer Diversität im Ausland sind Nigar Hasib und Schamal Amin, GründerInnen des Lalish Theater Labors.Die ausschließlich auf Kulturarbeit ausgerichtete Institution wurde 1998 gegründet. Das Lalish Theaterlabor ist die Fortführung der Arbeit einer Experimentaltheatergruppe, die 1985 im Irak gegründet und in Wien fortgesetzt wurde.Die GründerInnen Nigar Hasib und Shamal Amin leben seit 1991 in Wien und haben an den Instituten für Theaterwissenschaft und Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien studiert. Das Theaterlabor ist ein Zentrum für Ritualforschung und experimentelle Performancearbeit, in dem neben Theaterproduktionen und workshops auch wissenschaftliche Vorträge stattfinden.[46] Die Theatergruppe des Lalish Theater Labors ist bereits international sehr erfolgreich und wurde in den letzten Jahren, oft auch als Vertretung Österreichs zu Auftritten in verschiedenen europäischen, nordafrikanischen und asiatischen Ländern eingeladen. Nigar Hasib ist die künstlerische Leiterin und hat neben der praktischen Arbeit als Künstlerin und Ausbildende, zahlreiche Forschungspro-

---

[42] http://www.willi-sivan.com/[eingesehen am 13.6.2013]
[43] http://www.frauensolidaritaet.org/zeitschrift/fs_110_%20sakina.pdf [eingesehen am 13.5.2013]
[44] Live-Gespräch mit der kurdischen Kulturschaffenden Songül Beyazgül
downloadWiederholung vom 28. April 2009http://noso.at/?tag=kurdistan[eingesehen am 12.5.2013]
[45] http://www.sakinateyna.com/donation/[eingesehen am 12.5.2013]
[46] Lalish Theaterlabor 2000

jekte gemeinsam mit Shamal Amin über experimentelles Theater, rituelle Performanzen und StimmKörper Workshops durchgeführt.[47] Shamal Amin ist Regisseur, Performer und Forschungsleiter des Lalish Theaterlabors. Beide KünstlerInnen sind mehrmals mit Preisen ausgezeichnet worden.

Eine Reihe von MusikerInnen der zweiten Generation sind in Wien und in den Bundesländern tätig, wie beispielsweise der Musiker und Produzent Umut Akar, der mit seinen Alben »Seyir Defteri/Reise in der Zeit« oder »Suredar« gemeinsam mit Mehmet Çetin[48] bereits über Österreich hinaus bekannt geworden ist.

»Ich bin also in einer kurdischen Familie in Wien Floridsdorf aufgewachsen.« So beginnt ein kurdischer Musiker der zweiten Generation, Karuan, mit bürgerlichem Namen Karwan Marou ein Interview in einer österreichischen Tageszeitung. Karuan's Eltern mussten in den 1970er Jahren aus dem Irak flüchten. Aufgewachsen in Wien, war er von den kurdischen Festen sehr beeinflusst und begann während der Schulzeit in einer Band zu spielen. Er hat bereits drei Alben veröffentlicht und meint dazu, »Ich habe mich allerdings nicht nur auf orientalische Elemente beschränkt, habe vor allem auch Rock und diverse andere Stilrichtungen gehört, wollte mich hier nie auf etwas beschränken. Neben Hip Hop und Elektro-Elementen wollte ich eben mehrere Stile in einer authentischen Art mit einander verweben. Die musikalischen Wurzeln meiner Herkunft wollte ich inkludieren, beide ‚Kulturen' mit einander verbinden.«[49] So sind die Liedtexte teilweise auf Englisch und auf Kurdisch. Weiters hat Karuan die Filmmusik zu »Ein Augenblick Freiheit« des Filmemachers Arash Riahi verfasst. Der österreichisch-iranische Filmemacher erzählt darin das Schicksal von iranischen und kurdischen Flüchtlingen, die in der Türkei auf eine Weiterreise nach Europa warten. Besonders beeinflusst ist Karuan von kurdischen Musikern wie Mohamed Arif und Sivan Perwer.[50]

---

[47] Zusammenarbeit an experimentellen Forschungsprojekten mit Shamal
Amin mit folgenden Programmen: 1992-1999 »Erforschung performativer Kultur und ihrer Techniken«, 2000-2003 »Aufbruch zur Quelle der Feierlichkeit« und »Prozess: KreativNatur«, ab 2003 intensive Weitererforschung eigener Arbeitsmethode »experimentelle rituelle Performance« mit dem Prozess: »Lieder als Quelle«. Texte zu den Programmen sind auf http://www.lalishtheater.org/ [eingesehen am 15.7.2013] zu finden.

[48] Interviews mit den Künstlerin sind auf http://sobe.at/videos/ nachzuhören.

[49] Alben »Dohuki Ballet« und »Pop Arif« und ein Porträt des Künstlers auf http://dastandard.at/1291454752350/daStandardat-Interview-Haeufig-fehlt-ein-gewisses-Mitgefuehl [eingesehen am 22.3.2013]

[50] Ebenda

Internationale Jugendmusikszenen und Trends werden von jungen ÖsterreicherInnen mit kurdischen Wurzeln aufgegriffen.[51] In der Rapperszene hat sich Azman einen Namen gemacht. In seinen Produktionen wie »Need Some Sleep«[52] verfolgt er eine kritische Sichtweise auf die Politik der Multikulturalität und weiterhin bestehende Diskriminierung in der Stadt. Die Songs und Videos »Alles Wien«[53] und»Meine Stadt (Wien)«[54] sind ein kritischer Blick auf das soziale Gefüge. Er singt aus der Sicht junger Menschen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, die in die Illegalität abdriften und oft keine Chancen auf Ausbildung und Beschäftigung haben. Der Bezug auf die eigene ethnische Herkunft oder die seines Kollegen Noli, sind oft nur am Rande eingeflochten. Azman singt auf Deutsch und in dem Song ‚Meine Stadt (Wien) heißt es »Azi Azman – meine Herkunft ist Kurdistan ... Meine Stadt, das ist Wien«[55].

Literaturschaffen in der Diaspora

Die jahrzehntelange Sprachpolitik in der Türkei, der Assimiliationsdruck und die Sprachverbotsgesetze, führten dazu, dass erst im Exil / in der Diaspora eine kurdische Literatur im Dialekt Kurmancî entstehen konnte. Unter anderem sind das die wesentlichen Unterschiede zur Literatur, die von kurdischen AutorInnen aus dem Irak oder Iran im Dialekt Soranî in der Diaspora geschrieben wird. Die Möglichkeit in der und durch die Migration auf Kurmancî zu schreiben und zu publizieren, hat daher eine andere Bedeutung als vergleichsweise Publikationen in Soranîfür kurdische SchriftstellerInnen aus dem Irak.

Der Fokus der hier vorgestellten Arbeiten liegt auf den Publikationen, die KurdInnen in Österreich auf Kurmancî, Soranî, Zazaki, auf Türkisch wie auch auf Deutsch publizierten. Waren vor etwa zehn Jahren die literarischen Veröffentlichungen noch recht überschaubaur, ist in der letzten Dekade ein richtiger ‚boom' an Publikationstätigkeit zu verzeichnen. Im nachfolgenden Teil wird versucht,einen möglichst umfassenden Überblick über die AutorInnen und ihre Werke zu geben.

---

[51] Hierbei ist auch eine skandalträchtige Produktionen von dem in Graz ansässigen Osman Budak zu nennen, der ein umstrittenes Video »An alle Brüder« (Yasser & Ozman) produziert hat. Diese Produktionen verstehen sich als sogenannter Gangsta-Rap und nehmen Bezug auf die Politisierung moslemischer Jugendlicher im Allgemeinen und vermitteln eine radikal antiamerikanische und antisraelische Haltung. Augrund der politischen Aussage des Videos wurden Ermittlungsverfahren eingeleitet. Siehe auch http://www.annenpost.at/2012/04/23/yasser-und-ozman-schwere-jungs/ [eingesehen 17.7.2013]

[52] http://www.youtube.com/watch?v=7VmuvKDvzRE [eingesehen 17.7.2013]

[53] http://www.youtube.com/watch?v=RzIme596sPI [eingesehen 17.7.2013]

[54] http://www.youtube.com/watch?v=29dbhvljxOg [eingesehen 17.7.2013]

[55] http://www.kurdmania.org/News-Musik-Der-kurdische-Rapper-Azad-auf-dem-Gipfel-item-24.html

Der Autor und Wissenschafter Mahmood HamaTschawisch stellte Ende der 1990er Jahre fest, dass Identitätsbildung und Identitätskrisen wesentliche Themen waren, erunterschied nicht zwischen Exil- oder Diasporaliteratur[56] oder Literatur für MigrantInnen. Der in Berlin tätige Kurdologe Feryad Fazil Omar ist der Ansicht, dass die Schriftsteller einen Innovationsprozess in Bezug auf Form und Inhalt durchleben. Das Besondere an der Exilliteratur ist nicht alleine ein Impetus für die Weiterentwicklung der kurdischen Literatur, sondern dies spiegelt auch die Bemühungen um eine einheitliche kurdische Sprache wider.[57]

Hüsein Erdem, Schriftsteller aus der Türkei, meint dass die Auseinandersetzung mit und das Schreiben in einer fremden Sprache sehr positive Auswirkungen auf die Schreibtechnik der Autoren, wie auch auf die Herstellung einer Öffentlichkeit für kurdische Belange hat.[58]

Die Beschäftigung mit der Literatur des Residenzlandes, bzw. mit der Weltliteratur hat einen unbestreitbaren Einfluß auch auf Form und Inhalte der Arbeiten. Tschawusch meint, dass die Exilliteratur vor allem aus Romanen, Erzählungen und Kurzgeschichten besteht, während in der Literatur, die in der Heimat geschrieben wird, eher Lyrik überwiegt.[59]

Feryad Fazil Omar vertritt die Auffassung, dass die Literatur im Exil als Teil der kurdischen Literatur zu werten sei, da es erst in der Fremde möglich war frei zu schreiben.[60] Als Adressaten für einen großen Teil der Publikationen gelten sowohl Exilierte, MigrantInnen aber auch Nicht-KurdInnen. Im Residenzland möchte man die kurdische Problematik darstellen, unter den KurdInnen werden auch Diskurse über bestimmte neue Themen angestrebt. Die AutorInnen teilen die Ansicht, dass es keine Rupturen oder gegensätzliche Entwicklungen zwischen der Literatur des Heimatlandes und der des Exils gebe. Viele sehen ein Kontinuum, jedoch sind durch die Migrationen neue Möglichkeiten der Auseinandersetzung und neue Impulse festzustellen.

Theoretische Überlegungen zu transnationalen Literatur – und Filmproduktionen haben Tom Cheesman und Marie Gillespie in dem Projekt »Axial writing: Transnational literary/media cultures and cultural policy« dargelegt.[61] Entlang bestimmter Routen oder eben ‚Achsen' werden Menschen, die fernab des Herkunftslandes in verschiedenen diasporischen Gemeinschaften leben, durch Literatur verbunden. Wichtig dabei, so Cheesman und Gillespie ist, dass dadurch

---

[56] angemerkt sei hier, dass Hama Tschawisch seine Analyse 1996 veröffentlichte, als die Diskussion um Diasporas, beziehungsweise die Diasporaforschung im deutschsprachigen Raum noch nicht diese Aktualität hatte.

[57] In Hama Tschawisch 1996: 45.

[58] ibid, 45f.

[59] Ibid, 47.

[60] Hama Tschawisch 1996: 101.

[61] Cheesman o.J.

Dialoge inszeniert werden, die nicht allein die Deterritorialisierung, Fragen von Übersetzung oder kulturellem ‚Synkretismus', sondern auch die Probleme von Identitäten und historischem Vermächtnis sowie gegenwärtige Sehnsüchte und Hoffnungen thematisieren. »It provokes questions about the shifting meanings of 'belonging' and 'roots', 'home' and 'abroad', 'local' and 'global', 'here' and 'there'.«[62]

Voraussetzung für die Verfassung transnationaler Literatur ist, dass die AutorInnen selbst eine Migrations- oder Exilerfahrung gemacht haben, ihr Leben von zwei oder mehreren Lokalitäten geprägt ist und sie verschiedene Leserschichten anspricht. Wesentlich ist die Schaffung von diskursiven Räumen, in denen die respektiven Diasporagemeinde/n und die LeserInnen in dem Residenzland angesprochen werden. SchriftstellerInnen, die im Sinne des ‚axial writings' arbeiten, agieren wie Knotenpunkte und verbinden nationale und transnationale sowie informelle und formelle Netzwerke. Ihre Werke können Vorgaben für die Diskussionen um Zugehörigkeiten bieten. »Axiality is a position from which cultural political interventions not only can but must be made. Just as the work of 'national' writers constructed national cultures as 'imagined communities' over the past two centuries, axial writers may now be engaged in constructing new, transnational cultures as imaginative sources of identity.«[63]

In literarischen Arbeiten können Missständen in den Residenz- wie auch Herkunftsgesellschaften angesprochen und mögliche Wege von multiplen identitären Konstruktion - die deterritorial und in verschiedenen transnationalen Räumen zirkulieren –aufgezeigt und an historischen Beispielen oder an fiktiven Personen diskutiert werden.

Die Publikationen, die hier besprochen werden reichen von Augenzeugenberichten, autobiographischen Darstellungen, Lyrik und Prosa bis zur Herausgabe von Märchenbüchern. Weiters wird auf Verlagstätigkeiten und Veranstaltungen zur Förderung der kurdischen Literatur und Sprache näher eingegangen.

Die Biographie von Wiriya Rawanduzy,einem der ersten Kurden in Wien ist auf Deutsch und in englischer Übersetzung publiziert worden.[64] Wiriya Rawanduzy kam in den späten 1950er Jahren aus dem Iran nach Wien, studierte Medizin, war über Jahrzehnte im Österreichischen Roten Kreuz aktiv und arbeitete in seiner Ordination als Internist. Er war nicht nur erste Anlaufstelle für viele KurdInnen, die nach Wien geflüchtet sind - er war an (inter)nationalen Hilfsorganisationen, am Aufbau medizinischer Langzeitprojekte und an schwierigen politischen Interventionen beteiligt. Die Biographie nimmt auf seine politischen Tätigkeiten während seiner Jugendjahre im Irak Bezug und fokussiert schließlich

[62] ibid
[63] ibid.
[64] Weiss 2004.

auf die Teilnahme an einer heiklen politischen Mission. Aufgrund seiner Sprachkenntnisse und seiner politischen Kenntnisse war er als Arzt in die Verhandlungen rund um die Geiselnahme während des OPEC Überfalls in Wien im Jahr 1975 eingebunden. Die Biographie wurde von Ingrid Weiss, in Kooperation mit Wiriya Rawendzuy verfasst – es ist als ein Tatsachenbericht gehalten, fokussiert vor allem auf seinen Einsatz während des OPEC Überfalls und nimmt schließlich auf seine Projekte zur Unterstützung der medizinischen Versorgung in Kurdistan Irak Bezug. Wiriya Rawanduzy war bei vielen Veranstaltungen die graue Eminenz, er verstarb 2012 in Wien.

Seit den 1990er Jahren wurden vermehrt Zeugenberichte (‚witness accounts') von Personen, die extreme Formen von Gewalt und Folter erlebt haben,in den jeweiligen Sprachen der Residenzländer veröffentlicht.[65] Die Aufarbeitung und Vermittlung dieser Erfahrungen sowie die Herstellung eines Verständnisses für die politisch Verfolgten sind nur einige der Intentionen der AutorInnen. AliRıza Kemera-Asmên, der seit 1985 in Österreich lebt und aus Dersim stammt, schildert in dem Buch »Domane-Asmên.Kinder des Himmels«, seine Erfahrungen in türkischen Gefängnissen. Aufgewachsen in einem Bergdorf in Dersim, jener kurdischen Provinz in der Türkei die von Assimilationsmaßnahmen am meisten betroffen war, erfährt er bereits in der Schule in Elazığ Repressionen und Überwachung seitens der Lehrer, gegen die er sich zur Wehr setzt. Nachdem er zusammen mit Freunden Parolen gegen die politische Gewalt an eine Wand geschrieben hat, wird er als 15 jähriger verhaftet und zum Tod verurteilt. Das Urteil wurde nach Berufungen wegen Minderjährigkeit zu einer mehrmonatigen Haftstrafe umgewandelt. In den Jahren vor dem Militärputsch von 1980 war AliRıza Kemera-Asmên in verschiedenen basisdemokratischen Bewegungen aktiv und setzte sich gegen die politische Unterdrückung ein. Als er nach der Matura nach Izmir ging um zu studieren, wird er abermals verhaftet und zu einer zweijährigen Freiheitsstrafe verurteilt. Kaum aus dem Gefängnis entlassen, wird er erneut inhaftiert, monatelang gefoltert und misshandelt. Freunde und Bekannte von ihm werden in dieser Zeit zum Tod verurteilt. Nach abgeleistetem Militärdienst und einer weiterhin bedrohlichen politischen Situation gelingt ihm die Flucht nach Österreich, wo er um politisches Asyl ansucht. Hier wird er mit Unverständnis konfrontiert und der Lügen bezichtigt, da die Asylkommission anfangs seine Berichte über die ihm angetane Folter kaum glauben konnte. In dem Buch versucht AliRıza Kemera-Asmênden deutschsprachigen LeserInnen die Unmenschlichkeit der Haftbedingungen und die extreme Gewalt, die ihm angetan wurde zu vermitteln und Zeugenschaft abzulegen über die Folter, die an politischen Ge-

[65] Die ersten Publikationen im Sinne von ‚witness accounts' stammen unter anderemvon Kaya, 1984, Nihat Behram, 1989 und Yesilöz,1998.

fangenen praktiziert wurde. Das Buch wurde mit Unterstützung von KollegInnen in Österreich publiziert.[66] Der Autor wählte eine dokumentarische, narrative Vorgangsweise, er integriert Briefe, die er an Familienangehörige geschrieben hat, und belegt seine Geschichte mit Photographien. Das Dorf in dem der Autor aufgewachsen ist, wurde zerstört und die BewohnerInnenabgesiedelt, weil es wie viele andere Dörfer auch im Kampfgebiet der PKK und des Militärs lag. Nach Jahren konnten die ehemaligen BewohnerInnen nun endlich wieder das zerstörte Dorf besichtigten – mit dem Erlös aus dem Buchverkauf möchte der Autor zum Wiederaufbau dieses Dorfes beitragen. Heute ist AliRıza Kemera-AsmênLeiter einer sozialpädagogischen Einrichtung in Wien und in unterschiedlichen Kulturprojekten tätig. Unter anderem unterhält er eine Puppenbühne, um Kindern kurdische Märchen näher zu bringen.

Eine der ersten Initiativen Kindern in Österreich die reiche kurdische Oralliteratur näher zu bringen, erfolgte durch die Sammlung und Übersetzung kurdischer Märchen von Ali Masoudji[67] und deren Publikation durch ein Hilfskommittee. Mit dem Erlös aus dem Buch wurde eine Schule im irakisch-iranischen Grenzgebiet finanziert. Das Kurdisch-Deutsche Lesebuch »Warum das Kamel beleidigt war«beruht auf einer Sammlung von Märchen, die von Jalile Jalil literarisch überarbeitet wurden.[68] Weitere Kinderbücher, die auf traditionellen Erzählungen beruhen oder Übersetzungen von Casimê Celîlins Kurdische, wurden vom Institut für Kurdologie herausgegeben.[69]

Einen weniger autobiographisch-dokumentarischen, sondern mehr literarischen Weg mit autobiographischen Bezügen wählt Sedat Demirdeğmez um die Situation des Weggehens und die ersten Eindrücke im Exil zu schildern. Erwurde 1973 in Siverek (Türkei) geboren und studierte Anglistik an der Universität Tigris in Diyarbakir.[70] Bis zu seiner Ausreise war er als Gymnasiallehrer tätig. Seit 1997 lebt Sedat Demirdeğmez in Wien und ist unter anderem in der Jugendbetreuung beschäftigt. Neben Erzählungen schreibt er Kabarettprogramme in kurdischer Sprache, die bereits in Österreich, Deutschland, Belgien und den Niederlanden aufgeführt wurden. 2001 erhielt Demirdeğmez den Literaturpreis »Schreiben zwischen den Kulturen« der *edition exil*.[71]

Wahrscheinlichkeiten
»In welches Wien willst du?«, sagte sie
»Ich fliege nach Wien«.

---

[66] Der Autor hat seine Geschichte auf Tonband aufgezeichnet, das Transkript wurde von Monika Vyslouzil und der Text von Danila Mayer erstellt. Herausgegen wurde es von dem Projekt Grenzenlos St. Andrä- Wördern in Zusammenarbeit mit der Privatstiftung Unruhe.
[67] Kurden in Wien 1992
[68] Jalil 2011
[69] http://www.kurdologie-wien.at/inst/index.php/de/publikationen
[70] Erzählung und biographische Angaben in: Stippinger 2001
[71] Beheimatet im Amerlinghaus in Wien

»Ja aber in welches Wien willst du gehen, wenn das Flugzeug landet (...)«
»Es gibt nur ein Wien und dorthin werde ich fahren«
»Nein, es gibt 23 Wiens. Ich wohne zum Beispiel im 10. Wien«, sagte sie.
Habe ich das falsche Flugzeug genommen?[72]

In der Erzählung »Wahrscheinlichkeiten«wird die Situation eines Lehrers beschrieben, der aus politischen Gründen aus der Türkei flüchten muss. Dessen Gedanken und Gefühle in den letzten Tagen vor seiner Flucht, die Abschiedsbesuche bei Verwandten und Bekannten, die Zweifel ob der Richtigkeit der Entscheidung und die Angst vor einer Verhaftung werden im ersten Teil der Erzählung geschildert. Die Untergrundorganisation, bei der er Mitglied war, half ihm bei der Beschaffung gefälschte Reisedokumente, jedoch wollte man ihn aber davon überzeugen, dass dieser Entschluss ideologisch und für die Bewegung nicht richtig sei: »Absichtlich ins Gefängnis zu gehen ist kein Heldentum. Ich möchte etwas machen. Nur hier im Land zu bleiben und ins Gefängnis zu gehen ist keine Lösung. Ich lebe für die Durchsetzung meiner Pläne (...)«[73], meint der Flüchtende in der Erzählung. Im zweiten Teil der Erzählung werden die ersten Eindrücke vom Exil und die Einbindung in soziale Netzwerke geschildert. Der Autor beschreibt Moden junger Kurden, deren Interessen und Verhalten, welche in der Heimat kaum gelduldet werden würden. Freunde organisieren die ersten notwendigen formalen Angelegenheiten seines Aufenthaltes und sind ihm bei der Anmeldung für einen Deutschkurs behilflich. Er ist überwältigt von der Vielzahl von Kursen zu den verschiedensten Lebensbereichen und fragt »Muss man in diesem Land auch einen in einen Kurs, um leben zu lernen?«. Demirdeğmez's Text zeichnet ein witziges wie auch ironisches Bild der kurdischen und auch der österreichischen Gesellschaft. In dieser kurzen Erzählung setzt sich der Autor mit unterschiedlichen Männerbildern in der kurdischen Gesellschaft auseinander – so verlangen die jungen Kurden in Wien von dem Lehrer mehrmals, dass er von den Machos aus Diyarbakir berichten solle. Die Erzählung endet mit der Idee, dass er einen Machokurs leiten könnte. Der Text erlaubt Innensicht und Außensicht zugleich. Nahezu in der Rolle eines teilnehmenden Beobachters wirft der Autor ein sehr distanziertes und ironisches Bild auf beide Gesellschaften.

Sedat Demirdeğmez hat gemeinsam mit der Fotographin Felicitas Kruse an einem Fotoprojekt »Sercavan – Bei meinen Augen«gearbeitet.[74] Am Beispiel der Familie Varol werden die Beziehungen zwischen dem Dorf in der Türkei und den Familienmitgliedern, die in Wien und Stuttgart leben gezeigt und somit ein transnationales Familienleben porträtiert. Die einzelnen Familienmitglieder

[72] Demirdeğmez 2001: 21.
[73] ibid 2001: 11.
[74] Kruse/Demirdeğmez 2003

und ihre Migrationsbiographien werden aufgezeigt und das Leben im Dorf, in dem noch die Eltern und zwei Kinder zurückgeblieben sind, dokumentiert. Dazwischen werden einzelne Sachthemen auf ethnographische Weise, durch Fotos und kurzen Texten besprochen, beispielsweise Hochzeitsfeiern im Dorf und entsprechende Feste in Wien mit über 500 BesucherInnen. Die innertürkische Migration wird anhand der Pendelmigration des Vaters nach Istanbul thematisiert.

Während die bis jetzt vorgestellten Autoren erst in Österreich zu schreiben begonnen haben, ist Hüseyn Şimşekaufgrund seiner Tätigkeit als Schriftsteller, Autor und Journalist in der Türkei nach Österreich geflüchtet. 1962 in Erzincan geboren, migriert er mit seiner Familie 1976 nach Istanbul und absolviert das Gymnasium. Er war erst 19 Jahre alt, als er ein Jahr nach dem Militärputsch wegen seiner politischen Aktivitäten verhaftet wurde und fünf Jahre im berüchtigten Militärgefängnis Metris Typ E auf seine Verhandlung wartete. Ab 1986 war er als Journalist für nationale wie internationale Printmedien[75] und den Rundfunk tätig. Von 1987 bis 1995 schrieb er drei Romane, zwei Tatsachenberichte und einen Gedichtbandauf Türkisch. Als er 1992 gemeinsam mit über 160 SchriftstellerInnen und Intellektuellen einen Aufruf an den Staat unterzeichnete, den Krieg mit der PKK zu beenden wurde er abermals angeklagt. In dieser Zeit wurden mehrere JournalistenkollegInnen ermordet, Zeitungen und Verlage eingestellt und verboten. In all seinen Büchern widmete sich der Autor den Folgen der politischen Unterdrückung in der Heimat, indem er die Probleme der Resozialisierung von ehemaligen Häftlingen[76] und die Situation von Kindern darstellt, die in Haft geboren und deren Mütter Mißhandlugen ausgesetzt wurden.[77] 1998 flüchtete er nach Österreich und erhielt politisches Asyl.[78] Heute arbeitet er als freier Schriftsteller, Journalist, Herausgeber, Sprachlehrer und Produzent Neuer Medien.Erstmals in deutscher Sprache hat er einen Gedichtband mit dem Titel »Schreibend stirbt man am Besten«[79] verfasst. Weiters ist in der von Gerald Nitsche herausgegebenen Anthologie »heimat.at« ein Beitrag

---

[75] Als Journalist beispielsweise bei »Gegen das Jahr 2000« (2000'ne Doğru), Wochenmagazin »Punkt« (Nokta), Monatszeitung »Die neue Demokratie« (Yeni Demokrasi) und bei »Kommune« (Komün) und »Neues Leben« (Jiyana Nu) als Chefredakteur, weiters bei »Freie Tagesordnung« (Özgür Gündem) und »Helligkeit« (Aydınlık)

[76]Şimşek 1991

[77]Şimşek 1990

[78] Unter anderem [1988] 2011: Ayrımı bol bir yoldu [zu dt. Metris - ein vielverzweigter Weg. Roman]
1990: Hapiste Doganlar [zu dt.: Die im Gefängnis Geborenen. Tatsachenbericht] Istanbul: Belge.
1991: Eylül Şifresi [zu dt.: September Code. Roman] Istanbul: Belge. 1995: *Ateş İnsan* [zu dt. Feuer Mensch] Istanbul: Alan
Ein vollständiges Werkverzeichnis ist auf der homepage www.huseyin-Şimşek.com .
www.huseyin-Şimşek.com

[79]Hallac Medien

von ihm erschienen.[80] Hüseyn Şimşekstellt fest, dass es zu wenig Verlage gibt, die die Diversität in Österreich ausreichend berücksichtigen und Literatur von zugewanderten Personen herausgeben. Es ist ihm ein großes Anliegen, seine Literatur auch selbst auf Deutsch, ohne die Abhängigkeit von ÜbersetzerInnen, schreiben zu können.[81] Die Sammlung seiner Gedichte, die er während der ersten drei Jahre, die er in Wien lebte, verfasst hat, sind auf Türkisch unter dem Titel »Yüzünüz Karşı Duvar« (dt. »Eure Gesichter sind wie Wände«) in Istanbul erschienen.[82] In diesen Gedichten beschäftigt er sich mit den Veränderungen, die alevitische KurdInnen durch die verstärkte und oft erzwungene Migration vom Land in die großen Städte erlebten. Auch in dem 2006 auf Türkisch erschienen Roman »Bu Nasil Istanbul«(dt. »Was ist das für ein Istanbul«)beschäftigt er sich mit der Multikulturalität in der mittlerweile fast 20 Millionen Einwohnerstadt. Hierin sind nicht allein die ethnische Vielfalt, das Zusammenleben, Freundschaften und bikulturelle Partnerschaften ein Thema. Şimşek behandelt in diesem Roman die großen ökonomischen und politischen Transformationsprozesse in der Türkei. Istanbul ist Ziel und Durchgangsstadium zahlreicher innertürkischer wie auch internationaler Migrationsbewegungen. Er zeigt die Zwänge, die hinter diesen Abwanderungen stehen, die Misere in, der die Menschen leben, und kritisiert die mangelnden Alternativen. In einem Interview meint Hüseyn Şimşek, dass er, gerade weil er all diese unterschiedlichen Gewaltprozesse selbst erlebt hat, sich in seinen Büchern für die Form von »dokumentarische Literatur«entschieden hat. Im Exil ist es für ihn weiterhin ein Anliegen, sich für eine Demokratisierung der Türkei einzusetzen und sein Wissen über die Publikation kurdischer Literatur und das Schicksal kurdischer AutorInnen in der Türkei weiterzugeben.[83] Er zeigt auch das Spannungsverhältnis kurdischer SchriftstellerInnen im Exil auf, die wie er auf Türkisch schreiben. Die Hürde, aber auch gleichzeitig die Faszination auf Kurmancî, Zazaki oder auf Deutsch schreiben zu können ist bestimmend für die erste Generation. Die zweite Generation, die ohne die Zwänge der Sprachpolitik aufgewachsen ist, wird diese Herausforderung viel leichter bewältigen können, so der Autor.Huseyin Şimşek ist Mitbegründer des Vereins Dialog, der es sich zum Ziel gemacht hat, Integrationsarbeit zu leisten und MigrantInnen nicht allein direkt bei rechtlichen und sozialen Problemen zu unterstützen, sondern auch Vorurteile abzubauen und Räume des Dialogs zu schaffen, beispielsweise kulturelle Veranstaltungen, wie Leseabende zu organisieren oder eine Zeitung zu publizieren.[84]

---

[80] In dieser Anthologie mit Beiträgen von in Österreich lebende türkische Autorinnen und Autoren wird auf die sprachliche und kulturelle Diversität in der Türkei Bezug genommen – die Gedichte wurden auf Türkisch, Kurdisch, Armenisch, Aramäisch und in Romanes und mit deutscher Übersetzung publiziert. siehe Nitsche 2005.

[81]Interview mit Hüseyn Şimşek im Juni 2012

[82] Erschienen im Verlag Tohum 2001

[83] Porträt in der Zeitung Öneri am *21. Dezember 2010*

[84] http://www.huseyin-Şimşek.com [eingesehen am: 12.06.2012]

Schriftstellerische Tätigkeiten und ‚Literaturprozesse' sind mehrfach für die Entwicklung theoretischer Ansätze zu Transnationalismus und Diasporastudien herangezogen und zur Diskussion von Identitäten in der Diaspora untersucht worden. Avtar Brah hat in die theoretische Diskussion das Konzept des ‚diaspora space'eingebracht und meint, dass selbstreflexive Autobiographien ein möglicher Ansatzpunkt für die Untersuchung von Identitätsprozessen sind.[85] Bogusia Temple fordert dabei auch dass subjektive, emotionale Komponente in diasporischen Identitäten genauer analysiert werden müssen.[86]

In den bereits besprochenen Werken ist die selbstreflexive Herangehensweise ein wesentlicher Bestandteil, jedoch kann man weder von typischen Formen oder einem bestimmten diasporischen Fokus, der ein idealtypisches Bild der Heimat zeichnen würde sprechen. Die in Österreich aktiven kurdischen AutorInnen zeigen in ihren Arbeiten sehr unterschiedliche und manchmal auch kritische Darstellung vom ‚Kurdischsein'. Es werden vielfältige Wege oder ‚Achsen' gewählt, entlang derer man die eigenen Arbeiten präsentiert und unterschiedliche ‚diasporische Räume' schafft.

Waren Ende der 1990er Jahre erst einige wenige kurdische Frauen als Schriftstellerinnen im deutschsprachigen Exil tätig, sind im letzten Jahrzehnt vermehrt Kurdinnen als Autorinnen oder als Journalistinnen aktiv.Vor allem im englischsprachigen Raum sind die literarischen Beiträge von Kurdinnenbesonders kritisch der eigenen Gesellschaft oder den Lebensbedingungen in der Diaspora gegenüber.[87]

Kıymet Aslan[88] hat mittlerweile eine Reihe von Gedichtbänden veröffentlicht. Die Autorin stammt aus Dersim und lebt seit 1988 in Wien. Sie ist in Bürgerbeteiligungsprojekten in Wien und in Naturschutzprojekten für Dersim aktiv. In all ihren sozialen und kulturellen Tätigkeitsfeldern engagiert sie sich besonders für die frauenspezifischen Förderungen. Ihren ersten Gedichtband »Nedeni Sen Olma« hat Kıymet Aslan vor über zehn Jahren publiziert und im Jahr 2005 wurden ihre Gedichte in der Anthologie »heimat.at«in drei Sprachen veröffentlicht.Sie hat an mehreren Projekten von transnationalem Literaturschaffen mitgewirkt und einige Bücher und Gedichte auch in deutscher Übersetzung publiziert. Besonders nimmt sie auf das Schicksal von Frauen in und durch die Migration Bezug und behandelt Geschlechterbeziehungen.[89]

---

[85] Brah 1996.
[86] Temple 1999: 23.
[87] für den englischsprachigen Raum erwähnte Hama Tschawisch die Arbeiten exilierter Schriftstellerinnen, wie Choman Hardi, Nazand Begikhani und Shehrazad. Siehe Hama Tschawisch 1996: 10.
[88] http://www.kiymetaslan.com/biographie-de.html [eingesehen am: 22. 2. 2013]
[89] Nitsche 2005, weitere Publikationen von Aslan auf Türkisch und Deutsch sind:
Eger gidersen (2012) – Wenn du weggehst
Yabancı Kader (2009) Fremdes Schicksal

Die *edition exil* vergab 2009 den jährlichen Literaturpreis »Schreiben zwischen den Kulturen« an Nuran Ekingen. Die Autorin wird 1970 in einer kurdischen Region in der Türkei geboren. Nach dem Studium der Politikwissenschaft in Istanbul und aufgrund ihrer politischen Tätigkeit, war sie über zehn Jahre als politische Gefangene in Haft. Es gelang ihr während eines Hafturlaubs zu fliehen. Die Autorin lebt heute in Tirol und mit ihrem Text »Die Freiheit ist fertig«,der von der *edition exil* ausgezeichnet wurde, vermittelt sie die erfahrene Gewalt. Esist ein erschütternder Monolog einer Frau über die Haftbedingungen und besondere Gewaltausübung an weiblichen Häftlingen in einem türkischen Gefängnis.[90]

Cheesman's Forschungsgruppe an der Universität von Wales, Swansea hat transnationales Literaturschaffen untersucht und den Ansatz von ‚axial writing' elaboriert. Die ForscherInnen meinen, dass ‚axial writing' nicht ein Phänomen in einer Kultur oder einer Sprachgruppe ist. Typisch sind nicht alleine Fragen von Zugehörigkeiten in diasporischen und transnationalen Netzwerken, sondern auch Strategien der bewussten Vermeidung von kultureller Identität. Charakteristisch neben Themen der Glokalisierung (Transformationen durch Globalisierung in einem kleinen Gebiet) sind auch Parodisierungen von ethnischer Identität.[91] Wright kritisiert an dem Ansatz von ‚axial writing', dass es eher eine thematische und weniger eine stilistische Zuordnung ist. Sie plädiert dafür, dass auf die linguistischen und stilistischen Aspekte des Schreibens viel mehr Aufmerksamkeit gelenkt werden soll und schlägt den Terminus ‚exophonic writing' vor, um die Literatur von AutorInnen, die nicht in ihrer Muttersprache schreiben, auf die innovativen stilistischen Merkmale hin zu analysieren. In dieser Übersichtsdarstellung, kann darauf zwar nicht ausreichend eingegangen werden, allerdings soll punktuell auf diese Entwicklungen hingewiesen werden.

Im Jahr 2012 veröffentlichte Mehmet Emir sein zweites Buch, das eine Kompilation seiner jahrelangen schriftstellerischen Arbeit für die österreichische Monatszeitung ‚Augustin' ist.

In seiner Kolumne »Briefe an den Vater« und »Briefe an die Mama« werden Alltagssituationen aber auch Erinnerungen aus seiner Heimat, politische Entwicklungen und Erfahrungen von Ausgrenzung und Marginalisierung kritisch betrachtet. Es sind Analysen der Wiener Gesellschaft, oft mit einem lachenden und einem weinenden Auge, manchmal bissig sarkastisch. Mehmet Emir meint,

---

Nedeni sen olma (2003) – nur auf Türkisch
Und der Beitrag »Man fragt mich, ob ich bin« in Allgäuer/Schmidinger (Hg.) 2009
Ein vollständiges Werkverzeichnis: http://www.kiymetaslan.com/buumlcher--kitaplar.html [eingesehen am 12.2.2013]

[90] http://diestandard.at/1256744195150/Literaturpreis-fuer-Nuran-Ekingen [eingesehen am: 2.3.2011]

[91] Beispiele wurden unter anderem in Deutschland und Großbritannien untersucht, unter anderem Wladimir Kaminer, Rafik Schami oder Emine Sevgi Özdamar, siehe Wright 2008: 28.

dass seine literarische Beiträge Texte aus verschiedenen Lebenssituationen oder‚Haltestellen'sind und »wenn man nicht sarkastisch wäre, würde man depressiv oder zum Alkoholiker werden. Ich versuche den Leuten ein gewisses Bild zu zeichnen, in kurzen Texten versuche ich den Nagel auf dem Kopf zu treffen. Ich bin Sprachrohr für mich selbst.«[92] Mehmed Emir versucht mit seinen Texten Stereotype zu durchbrechen und eine Form von »kabarettmäßigem Theater« zu schaffen, »worin die die Menschen, die auch von woanders sind und solche Schicksale haben über ihre eigene Geschichte nachdenken.« Für Mehmet Emir, dessen Muttersprache Zazaki ist und der als 6jähriger gezwungen war bei der Einschulung eine neue Sprache, Türkisch zu lernen und zehn Jahre später, als er als 16jähriger nach Wien kam, wiederum ein neues sprachliches Umfeld zu bewältigen hatte, meint heute »Für mich ist Deutsch die Sprache, in der ich mich am besten ausdrücken kann, ich hab Deutsch sehr gern gelernt.« Seine Inspirationen und Situationen entstammen dem Alltagsleben, »am meisten schreibe ich mit meinem handy in der Straßenbahn, im Lokal.«

Memet Zeki Metin war als Jugendbetreuer tätig und gründete vor einigen Jahren in Niederösterreich einen Verein[93],in dem er einen Beitrag zur Überwindung ethnischer, religiöser und sprachlicher Grenzen leisten und in Veranstaltungen gemeinsame Ebenen für ein friedliches Zusammenleben in einer multikulturellen Gesellschaft schaffen möchte. Memet Zeki Metin hat drei Bücher publiziert, in denen er Erinnerungen, Geschichten und Erzählungen aus seiner Heimat verarbeitet und die Probleme der Selbstverortung von MigrantInnen beschreibt. Seine Erzählungen haben halbdokumentarischen Charakter, etwa zwei Drittel beruhen auf wahren Gegebenheiten, so der Autor.[94] In dem Buch »Mardas Geschichte. Ich bin auch Armenierin«[95] beschreibt er die Freundschaft zwischen einem armenischen und einem kurdischen Mädchen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Der Autor bekam die Geschichte, die auf wahren Begebenheiten beruhtund in einem kleinen Dorf in der Provinz Imrun passierte, immer wieder von seiner Stiefmutter erzählt. Die verhängnisvollen Ereignisse zwischen einer kurdischen und einer armenischen Familie kurz vor den Massakern an den Armeniern 1917 stehen am Anfang der Erzählung. Als die Agha des Dorfes sich weigern, die Namen der Armenier preiszugeben, um sie vor den Verfolgungen zu beschützen, werden sie selbst verhaftet. Es gelingt ein armenisches Mädchen zu retten, sie wird von einer Familie adoptiert, sie konvertiert, heiratet einen Kurden und lebt mit ihrer Familie in Istanbul. Ihre Kinder erfahren erst kurz vor ihrem Tod von ihrer Vergangenheit. Der Autor versucht auf diese Weise eine lange tabuisierte Geschichte in der Türkei zu erinnern und zeigt am Ende – quasi

[92] Interview mit Mehmet Emir im Juni 2012.
[93] Weltmenschverein - Verein zur Förderung des Weltfriedens. weltmenschverein@hotmail.com
[94]Interview mit Memet Zeki Metin im Juni 2012
[95] Baden: Eigenverlag. 2007

als ein Dokument für die Geschichte - eine Photographie des verfallenen armenischen Friedhofs in seinem Heimatort.[96] Die Rahmenhandlungen für Memet Zeki Metins Erzählung »Der verrückte Hussein« sind Modernisierungsprozesse in einem kurdischen Dorf. Als sich der türkische Rechtsanwaltswärter Hussein in dem Dorf einfindet, lernt er langsam das Leben und die Sprache der kurdischen BewohnerInnen kennen und lieben und beschließt zu bleiben. Er versucht die BewohnerInnen gegen die Willkür von Staatsbeamten zu verteidigen und unterstützt so auch den Dorfvorstand, Mehti Agha. Schließlich scheitert er an seinen hochgesteckten Plänen. Der Autor zeigt wie inter- und intraethnische Beziehungen durch Machtintentionen beeinträchtigt werden und zeichnet ein Sittenbild des Dorflebens vor mehr als 30 Jahren. Der dokumentarische Charakter der Erzählung wird wiederum durch Fotos aus dem Dorfleben belegt. Memet Zeki Metin schreibt auf Türkisch, seine Bücher sind in deutscher Übersetzung im Eigenverlag mit Unterstützung von niederösterreichischen Organisationen publiziert worden.

Im Rahmen eines interkulturellen AutorInnentheaterprojektes »Wiener Wortstaetten«[97] verfasste Ibrahim Amir das Theaterstück »Habe die Ehre«.[98] In der einleitenden Anmerkung hält der Autor fest, dass die Familie um die es in dem Stück geht, aus einem anderen Land stammt. Bewusst werden Herkunfts- und Residenzland nicht näher bezeichnet, »denn diese Geschichte kann an mehreren Orten spielen«[99]. Die Kinder der Familie gehören bereits der zweiten Generation von Einwanderer an. »Deshalb enthält die Sprache vor allem der älteren Generation, gerade in Momenten starker Emotionalität bewusst Wendungen, die für unsere Ohren fremd klingen«[100]. Unterschiedliche Vorstellungen von Heirat, Ehe und Ehre der ersten und zweiten Generation treffen hier aufeinander. Der Autor behandelt dieses Thema in sehr skurriler Weise, lässt Männer- und Frauenwelten aufeinander prallen und formuliert eine kritische Haltung gegenüber festgefahrenen Ehrvorstellungen.Ibrahim Amir wurde in Aleppo geboren und studierte dort einige Semester Theater- und Medienwissenschaft. Er lebt seit 2002 in Wien und hat ein Medizinstudium abgeschlossen. 2009 wurde er für die Kurzgeschichte »In jener Nacht schließ sie tief« mit dem exil-Literaturpreis »Schreiben zwischen den Kulturen« ausgezeichnet.[101]

Bereits zum neunten Mal wurde die Kurdische Buchmesse in Wien vom Verein Komkar organisiert. Die Buchmesse, die jedes Jahr in der Volkshochschule Fa-

[96] (vgl. dazu Ayse Gül Altinay).
[97] www.wienerwortstaetten.at
[98] Erschienen im Per H.Lauke Verlag, Hamburg 2012
[99] Ebenda S. 5
[100] Ebenda S. 5
[101] Anthologie: Preistexte 09, edition exil, Wien 2009

voriten stattfindet, bietet nicht allein die Möglichkeit sich über Neuerscheinungen zu informieren und Bücher in diversen für KurdInnen relevanten Sprachen, die nicht leicht in Wien im Handel erhältlich sind, vor Ort zu kaufen. Während der mehrtägig veranstalteten Buchmesse finden zahlreiche Veranstaltungen wie beispielsweise Lesungen, Ausstellungen und Präsentation von Neuerscheinungen statt, wodurch Möglichkeiten für Austausch, Vernetzung und Informationsbeschaffung gegeben sind. Vortragende werden aus der Türkei, aus Kurdistan, aus der europäischen Diaspora sowie auch aus Österreich eingeladen. Die Vorträge finden entweder auf Kurdisch, Türkisch oder Deutsch statt und bieten Informationen über kurdische Geschichte, Politik, Kultur und Fragen der Integration im weitesten Sinn. Veranstalter und Promotor der Buchmesse ist Mehmet Can.

Medien von und für KurdInnen

Mehrere in Europa erscheinende kurdische Zeitungen und Satellitenfernsehstationen haben VertreterInnen und MitarbeiterInnen in Österreich, die überwiegend als freie JournalistInnen Beiträge gestalten wie beispielsweise Nina Nahid, die jahrelang kurdische Sendungen für *MED-TV* unter anderem *Rojbaş Nina* moderierte und in mehreren Kulturinitiativen tätig ist.

In dem letzten Jahrzehnt spiegelt die österreichische Printmedienlandschaft langsam auch die Diversität in der Bevölkerung wider. So werden mehrere türkische Zeitungen von den politischen Vertretungen offizieller Parteien und von religiösen Organisationen produziert. Den Organisatoren der monatlich erscheinenden Zeitung *Öneri* war es ein Anliegen eine demokratische, solidarische und politisch linksstehende Zeitungzu betreiben. Bei *Öneri* arbeiteten TürkInnen, KurdInnen und ÖsterreicherInnen ausschließlich ehrenamtlich mit, umtürkischsprachige MigrantInnen in Wien, in Niederösterreich und Burgenland anzusprechen. Die Printauflage von 5.000 Stück ist durch ein komplexes Verteilersystem (Märkte, Geschäfte) sowie eine Website, auf der die Printausgabe komplett nachgelesen werden kann, publik gemacht worden. Motor für die Gründung der Zeitung war Hüseyin Şimşek, der in der Türkei lange Zeit als Journalist gearbeitet hat. Die ersten Ausgaben mussten nach einer Zeit aus finanziellen Gründen wieder eingestellt werden. 2004 erfolgte eine Neugründung, der Herausgeber ist »Vorgarten Kulturverein« und die Zeitung erschien monatlich im Umfang von 32 Seiten. Bis 2010 wurden etwa 60 Ausgaben publiziert und die Auflage erreichte bis zu 10.000 Exemplare. Wie Ercan Yalçinkaya, einer der Protagonisten in einem Interview im Jahr 2005 darlegte, wird in der Zeitung hauptsächlich auf österreichische Themen und Probleme von MigrantInnen fo-

kussiert und beispielsweise über neue Gesetze und Bestimmungen aufgeklärt.[102] Der Philosoph und langjährige Aktivist Hakan Gürses von der »Stimme« schrieb regelmäßig eine Kolumne und die MitarbeiterInnen arbeiteten immer wieder an Schwerpunktthemen, wie beispielsweise Gewalt gegen Frauen. Eine einseitige Kooperation existierte mit der Zeitung der Arbeiterkammer, von der regelmäßig Texte übernommen wurden. Finanziert wurde die Zeitung über Inserate von Geschäften und teilweise von Parteien.

»*Kurdî* ist eine von Dezember 2009 bis Herbst 2010 publizierte mehrsprachige Zeitung, die Artikel in Kurmancî, Zazaki und Deutsch veröffentlichte und politisch ebenfalls als parteiunabhängige, linke, pro–kurdische Zeitung betrachtet werden kann.«[103] Wie von Thomas Schmidinger in einer Umfrage erhoben, war bereits nach der ersten Ausgabe»der LeserInnenanteil von *Kurdî* unter den Befragten mit 33 Prozent im gesamten Sample und 56 Prozent unter den in der Türkei geborenen Befragten durchaus bemerkenswert«.[104] Die Beiträge waren vielfältig ausgerichtet, so wurde über die Geschichte des Neujahrsfestes geschrieben, über die Verhaftung von Kindern in der Türkei berichtet,Porträts von SchriftstellerInnen gestaltet und Informationen über den Nationalpark Munzur publiziert. Die Zeitschrift wurde jedoch nach der dritten Nummer eingestellt.

Kurdisches Radio

Der erste kurdische Rundfunksender der Diaspora ging 1982 in Australien auf Sendung. Seit den frühen 90er Jahren gab es in vielen europäischen und einigen nordamerikanischen Städten lokale Rundfunksendungen. Allen voran ist Stockholm zu erwähnen[105], wo 1994 bereits sechs Programme mit einer Sendezeit von mehr als sieben Stunden produziert wurden.[106]

Im Juni 2000 war es auch in Österreich so weit, in Wien ging *Radio Dersim*, das innerhalb des unabhängigen Senders Radio Orange organisiert ist, auf Sendung. Zu Beginn wurde einmal wöchentlich eine halbstündige Sendung in kurdischer Sprache produziert. Neben Kurmancî wird auch regelmäßig in Zazaki gesendet, eine weitere Sendung existiert im Dialekt Soranî.Organisiert werden die Sendungen von KurdInnen, die merheitlich aus Dersim stammen und jungen SoranîsprecherInnen, die Jugendsendungen gestalten.

Nachfolgende Angaben stammen aus Interviews mit Mitarbeitern von Radio Dersim, die im Jahr 2001 und 2012 durchgeführt wurden.[107] Ilyas Irten, der Radio

---

[102] Interview: Vina Yun und Sylvia KöchlDas Interview erschien in der Zeitung MALMOE, Nr. 32, im Rahmen einer Kooperation mit fields of TRANSFER. (2005)
[103] Schmidinger 2013,
[104] ebenda
[105] weitere Einrichtungen in Skandinavien sind: *Radio Robin Hood*[105] in Finnland, das auf 91,5 MHz sendet
[106] *Radio Zayele*, innerhalb Radio Sweden International
[107] Interview am 29.08.2001

Dersim mitbegründet hat und heute alle zwei Wochen für das Programm zuständig ist, sah es 2001 als wesentliche Aufgabe die Jugendlichen zu erreichen und ihnen Kurmancî und Zazaki zu vermitteln, da es sehr schwierig schien, mit den Jugendlichen in Kontakt zu kommen, es damals noch kaum muttersprachlichen Unterricht für Schulkinder gab und die Vereine die Jugendlichen sehr schwer für eine Mitarbeit gewinnen konnten.[108] Vor über zehn Jahren sah Ilyas Irten das größte Problem darin, dass aufgrund des Generationswechsels und der geringen Kurdischkenntnisse der jungen Generation es sehr dringend war, dassdie Sprache weitergegeben und erhalten bleibt. In den letzten Jahren hat *Radio Dersim* durchgehend gesendet. Die Redakteure Ilyas Irten und Eren Kilic wechseln sich wöchentlich in der Beitragsgestaltung ab. Eine weitere Einrichtung in Kooperation mit jungen SoranîsprecherInnenist die Jugendsendung *Roj FM*, in der auf Kurdisch und Deutsch Dokumentation, Nachrichten und Life-Talks produziert werden.[109] Dabei gibt es auch bereits eine lange Zusammenarbeit mit jungen KurdInnen aus Südkurdistan. In den Musikbeiträgen wird versucht, die in Österreich wirkenden Musiker vorzustellen und bekannt zu machen, wie Karuan (s.o.), der auch auf Englisch singt und dabei kurdische Motive bearbeitet. Karuan hat, nachdemer sein drittes Album veröffentlicht hat, aucheine eigene Sendung produziert. Über all die Jahre haben die MitarbeiterInnen ausschließlich ehrenamtlich für Radio Dersim gearbeitet. Ilyas Irten erklärte im Jahr 2001 »Es gibt Freunde in Istanbul in ganz Europa die über Internet unser Radio hören können, leider nicht in Kurdistan, da das Internet – da die Verbindung im Moment noch ziemlich schlecht ist (...) Wir haben auch keinen Platz für eine Homepage, damit die Leute über MP3 zu Hause die Sendung downloaden und später hören können – wir werden einen sicheren Ort suchen, einen Webplatz wo wir alles speichern können«.Seit einigen Jahren sind die Sendungen über Radio Orange auch noch drei Monate nach der Ausstrahlung über das Internet zuhören. Heute gibt es informelle Kontakte von *Radio Dersim* mit anderen kurdischen Radiostationen in Europa, wie beispielsweise *Bernama Kurdî*[110] (Westdeutscher Rundfunk) und *Dengê Amerîka*[111], aber keine engeren Kooperationen, da o.a. Radiostationen professionelle Sender sind, *Radio Dersim*jedoch nahezu alles selbst finanziert und keine öffentliche Unterstützung hat.[112] Inzwischen gibt es über Facebook Kontakte mit MitarbeiterInnen dieser

---

[108] »Die Vereine brauchen Pädagogen und nicht Ideologen, die etwas bewegen können« (Zitat Interview)

[109] » Roj FM beschäftigt sich mit den Anliegen junger Kurd_innen. Jugendliche erhalten ein öffentliches Forum, in dem sie über ihre Situation und Erfahrung berichten können. Roj FM ist eine wöchentlich ausgestrahlte Jugendsendung, die speziell auf die Wünsche und Bedürfnisse junger Hörer_innen zugeschnitten ist.« http://o94.at/radio/sendereihe/roj_fm/

[110] Aus dem Funkhaus Europa, Köln. http://bernamakurdi.radio.at/

[111] http://www.dengeamerika.com/

[112] Mit öffentlichen Veranstaltungen wird versucht Geldmittel zu lukrieren»Wir haben einen Abend gemacht für das erste Jahr Radio Dersim. Es war ganz anders, also so konzertmäßig, die Kurden haben sonst immer andere Veranstaltungen gemacht, so getanzt- Alle die dort waren haben sich gut gefühlt, also eine andere Art von

Sender, wie auch mit einem Sender in Diyarbakirund mit der internationalen Zuhörerschaft. Einen Austausch mit *Bernama Kurdî* gibt es vor allem dann, wenn es um die Situation der KurdInnen in Deutschland geht, mit Dengê Amerîka, wenn es um politische Entwicklungen im Nordirak und in Diyabakir geht. Zu kurdischen Radios in Russland gibt es jedoch kaum Kontakt, da diese keine Onlinedienste haben. Interessant, so Ilyas Irten, wären Kooperationen, um Beiträge austauschen zu können. Einige Zeit hat das *Freie Radio* in Innsbruck die Sendungen von *Radio Dersim* weitergesendet. Besondere Anliegen seit der Gründung des Senders waren die politische Unabhängigkeit, die Gestaltung von Programmen die alle KurdInnen ansprechen sollen sowie die besondere Bezugnahme auf alle in den kurdischen Gebieten existierenden Religionsgemeinschaften, so Ilyas Irten. »Zu Weihnachten war es sehr interessant, weil da war Weihnachten gleichzeitig mit Ramadan und gleichzeitig eine alevitische Feier und auch von den Soranîschen Kurden eine Feier und wir wollten da jeden gratulieren, wir haben für alle ein Lied gespielt.«[113]

Die Beiträge von *Radio Dersim* haben meist einen Österreichbezug. Aufgrund der vielen Kulturinitiativen empfängt Ilyas Irten auch immer wieder Studiogäste, wie beispielsweise Sakina (s.o.). Weiters hat der Radiomacher auch an dem Konzept für die kurdischen TV-Sendungen bei *Okto TV* mitgearbeitet. Mittlerweile ist *Radio Dersim* bereits in einer Diplomarbeit untersucht worden. Petra Permesser hat das kurdischsprachige Radio im Vergleich mit dem ungarischsprachigen Radio Viennahu, die beide über Radio Orange organisiert sind, analysiert.[114]

Eren Kilicist einer der ProtagonistInnen, dem der Spracherhalt und die Weiterentwicklung von Zazaki ein Anliegen ist und der eine Reihe von entsprechenden Projekten initiiert hat. In der Sendereihe *SoBe* (in *Okto TV*, einempartizipativen, freien TV Sender) werden Beiträge auf Zazakiund Kurmancîgestaltet, ethnographische Dokumentationen produziert und Oralgeschichte dokumentiert.[115] In der ersten Sendung von *SoBe*[116], wurde ein Porträt über Hüseyin Şimşek produziert. Dem folgten eine Reihe von Interviews mit und Porträts von Musikern und Künstlern, die in Österreich und in der kurdischen Transnation aktiv sind (zum Beispiel Memet Cetin, Umut Akar, Aynur Doğan oder der in Istanbul tätigen Gruppe Kardeş Türküler) und es werden Berichte über Veranstaltungen gestaltet. Die Beiträge werden übersetztoder mit deutschen und türkischen Untertitel versehenund sind online abrufbar. Die Protagonisten sind in verschiedenen

---

Abend (...) Wir machten es nicht so teuer, dass die Leute es sich leisten konnten. (...) Wir wollten keine Belastung sein – es sollte eine finanzielle Unterstützung geben, da es viele Integrationsprojekte in Österreich gibt« *(aus dem Interview 2001)*

[113] Interview mit Ilyas Irten 2001.

[114] Permesser 2008

[115] http://sobe.at/videos/

[116] www.okto.tv/sobe bzw. www.sobe.at [eingesehen am 12.5.2013]

Sparten am Spracherhalt und an der Weiterentwicklung von Zazaki wie auch Kurmancî tätig. Dies wird durch die Beiträge und den Übersetzungen erreicht, wie auch durch Sprachkurse, die unter anderem an Volkshochschulen angeboten werden und weiters durch den muttersprachlichen Kurdischunterricht an Wiener Grundschulen, im Zuge dessen auch Zazakiunterrichtangeboten wird.

Seitdem im Jahr 2000 das ‚Hallac Medien-und Kulturzentrum' gegründet wurde, sind verschiedene Kultur- und Integrationsprojekte wie auch Medienproduktionen über diesen Verein organisiert worden. Neben der Produktion der Monatszeitung Öneri, wurde Radio- und auch TV Programme gestaltet. Seit 2007 werden österreichbezogenen Nachrichten und Themen auch über den von alevitischen Gemeindeen organisierten SenderYol TV ausgestrahlt. Yol TV mit Sitz in Köln hat in ganz Europa MitarbeiterInnen und sendet vor allem auf Türkisch, wie auch Kurdisch und Deutsch.[117]

Abschließend ist festzustellen, dass für jede der hier angesprochenen Initiativen und für jede/n KünstlerIn es angemessen wäre einen eigenen Beitrag zu schreiben. Der Artikel soll in dieser ersten Nummer des Jahrbuches einen Überblick bieten und einen ersten Schritt dafür setzen – vertiefende Beiträge, Porträts und Interviews sind in den nachfolgenden Ausgaben herzlich willkommen. So werden auch wissenschaftliche Inititativen, Projekte und Publikationen, die natürlich auch die kurdischen ‚Kulturszenen' bereichern, schwerpunktmäßig in der nächsten Ausgabe des Jahrbuches behandelt. Dabei wird detailliert auf die Initiativen für den Spracherhalt, wie die Herausgabe von Wörterbüchern[118] und die Einrichtung des Kurdischen Instituts mit einer Bibliothek und einem Verlag durch Jalile Jalil in Eichgraben bei Wien eingegangen.[119]

Seit der Entstehung von kurdischen Kommunitäten in Europa, die vor vier Jahrzehnten begonnen hat, sind auch in Österreich unterschiedliche Institutionalisierungen und diskursiveRäume entstanden. Trotz der Besonderheiten in Österreich, nämlich das Fehlen von akademischen Institutionen und die personen- und projektbezogene Förderung von Initiativen, konnte eine reiche und vielfältige Kulturszene entstehen. Die Stadt Wien und hierbei vor allem VertreterInnen der Stadtverwaltung, wie Univ.-Prof. Dr. Hubert Christian Ehalt (Kulturabteilung der Stadt Wien) und Dr. Haydar Sari (Kulturabteilung der Stadt Wien) oder DI Ernst Woller (Abgeordneter zum Wiener Landtag), um hier nur drei stellvertretend zu nennen,haben kulturelle Initiativen immer wieder materiell und ideell gefördert. Dabei darf man nicht vergessen, dass ehrenamtliche Tätigkei-

[117] Interview mit dem Autor im Juni 2012 . Hüseyin Şimşek konnte eine 28teilige Dokumentation über die Dörfer in Dersim bewerkstelligen
[118] Amirxan 1992.
[119] http://www.kurdologie-wien.at/

ten, eine lebendige Vereinstätigkeit und vor allem die Beiträge der nächsten Generation/en, mit professioneller Ausbildung und viel Engagement, diese Szene prägen. Charakteristisch für viele Kunstschaffende und AkteurInnen ist, dass sie oft Multitalente sind und sich nicht nur in einer Sparte und mit einem Medium verwirklichen wollen.

Ziel des Artikels war nicht nur ein möglichst umfangreiches Bild von Kulturschaffen zu versuchen, sondern Dynamiken aufzuzeigen und dadurch Folgeprojekte zu initiieren.

Bibliographie

Ammann, Birgit 2001: *Kurden in Europa. Ethnizität und Diaspora*. Kurdologie, Band 4. Münster: LIT.

Amir, Ibrahim 2012: *Habe die Ehre. Theaterstück Hamburg*: Per H.Lauke Verlag.

Amîrxan 1992: *Wörterbuch Kurdisch- Deutsch, Deutsch-Kurdisch*. Ismaning: Hueber.

Appadurai, Arjun 1991: *»Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology«* In: Fox, Richard G. (ed.): Recapturing Anthropology:Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, 191-210.

Aslan, Kımet 2009: *Fremdes Schicksal - Yabanci Kader. Unbekannte Lebensgeschichten der Frauen aus Anatolien*. deutsch/türkisch Istanbul: Veng Verlag.

Aslan, Kımet 2012: *Eger gidersen– Wenn du weggehst*. Istanbul: Veng Verlag.

Allgäuer, Alicia / Schmidinger, Thomas (Hg.) 2009: *Man fragt mich, ob ich bin. Lyrik@Migration*. Wiener Neustadt: Verein Alltag Verlag.

Behram, Nihat 1989: *Tödlicher Mai : Leben und Tod im türkischen Widerstand.* Wuppertal : Hammer.

Brah, Avtar 1996: *Cartographies of diaspora. Contesting identities.* London: Routledge.

Brix, Emil/ Richter, Rudolf (Hg.) 2000: *Organisierte Privatinteressen. Vereine in Österreich.*Wien: Passagen Verlag.

Cheesman, Tom et al. o.J.: Axial writing: *Transnational literary/media cultures and cultural policy.Projektdarstellung.* http://www.transcomm.ox.ac.uk/wwwroot/cheesman.htm#long [eingesehen 13.6.2013]

Clifford, James 1994: *»Diasporas«*.Cultural Anthropology 9 (3), 302-338.

Cohen, Robin 1997: *Global Diasporas*. London: UCL Press.

Crisp, Jeff 1999: »Policy changes of the new diasporas: migrant networks and their impact on asylum flows and regimes«, *Working Paper Transnational Communities* WPTC 99-05 http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/riia3.pdf [eingesehen 13.6.2013]

Demirdeğmez, Sedat 2001: »Wahrscheinlichkeiten.« In: Stippinger Christa (Hg.): *Grenz Gänger. Anthologie. Das Buch zum Literaturpreis schreiben zwischen den Kulturen* 2001. Wien: edition exil, 9 – 28.

Emir, Mehmet 2004: *Mein Dorf - Köyüm - Döwami - Gundemin: Ein kurdisches Dorf von 1983 bis 2003*. Bildband. Wien: Mandelbaum Verlag.

Emir, Mehmet 2012*: Ich bin immer noch in Wien. Briefe an Mama und Papa in der Türkei*. Wien: Sonderzahl Verlag.

Hama Tschawisch, Mahmood 1996*: Die kurdische Exilliteratur in Deutschland von den 70er Jahren bis heute.*Marburg: Tectum.

Hannerz, Ulf o.J.: »Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology.«*Working Papers Transnational Communities* WPTC- 2K- 02, http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf[eingesehen 13.6.2013]

Homayouni, Savis 2012: *Iranische KünstlerInnen in Wien und ihre Heimatvorstellung.*Wien: Diplomarbeit an der Universität Wien.

Jalil, Jalile 2011: *Kurdisch-Deutsches Lesebuch*. Übersetzt und bearbeitet von Notburga Leeb. Wien: Institut für Kurdologie

Jalil, Jamila/ Jalil, Naza 2001: *Kurdische Lieder und Melodien*, Band 1. Wien: Institut für Kurdologie.

Jalil, Jamila/ Jalil, Naza 2012: *Kurdische Lieder und Melodien*, Band 6. Wien: Institut für Kurdologie.

Kaya, Şerafettin 1984: *Diyarbakir. Erfahrungen in einem türkischen Kerker*. Bremen: Ed CON.

Kruse, Felicitas/ Demirdeğmez, Sedat 2003:*Serçavan- Bei meinen Auge: ein Fotoessay über die Lebenswege einer kurdischen Familie.* Wien: Brandstätter.

Kurden in Österreich. Ad-Hoc-Komitee zur Notstandshilfe für Iranische Kurden im Grenzgebiet Iran-Irak. Aus dem Kurdischen übers. Von Ali Mazoudji 1992: *Der Löwe des Daroghas: und andere kurdische Fabeln.* St. Pölten, Wien: Verl. Niederösterr. Pressehaus.

Lalish Theaterlabor (Hg.) 2000: *Lalish Heft* (1) Wien: Eigenverlag.

Levy, André/Weingrod, Alex (eds.) 2005: *Homelands and Diasporas. Holy Lands and other Places*. Standford: Stanford University Press.

Malva 1991: *Impressionist Works.* New York: Gallery Arnot.

Malva 2005*: The Album*. Text: M. Schwab. Wien: Art Forum

Malva o.J.: *Into the New Millenium.*New York:Arnot Gallery.

Marouf, Khabat 2002*: Internationale Politik : die Kurden in der europäischen Diaspora ; eine theoretisch-empirische Untersuchung über Geschichte und Gründe der Einwanderung der kurdischen Volksgruppe nach Europa, ihre Organisationen und ihre politische Arbeit nach dem Zweiten Weltkrieg.* Wien: Dissertation an der Universität Wien.

Metin, Memet Zeki 2007: *Mardas Geschichte: ich bin auch Armenierin.* Baden:Eigenverlag.

Metin, Memet Zeki 2008: *Der verrückte Hussein: warum habe ich verloren?* Baden:Eigenverlag.

Metin, Memet Zeki 2010: *Lisa Negah: Liebe kennt keine Nation und keine Religion.* Baden:Eigenverlag.

Nitsche, Gerald Kurdoglu (Hg.) 2005: *heim.at. Anthologie türkischer Migration***.** Landeck: EYE Verlag.

Permesser, Petra 2008: *multi.fm. Eine qualitative Analyse der Rezeption nicht-deutschsprachiger Radiosendungen anhand der Fallbeispiele Viennahu und Radio Dersim auf Radio Orange 94.0.* Wien: Diplomarbeit an der Universität Wien.

Pessar, Patricia R/ Mahler, Sarah J. 2009: »Gender and transnational Migration.« In: Six-Hohenbalken,Maria / Tošić, Jelena (Hg.): *Anthropologie der Migration.Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte.* Wien: facultas, 205-229.

Pries, Ludger 1997: »Transnationale Soziale Räume.« In: Beck, Ulrich: *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/Main, 55- 86.

Portes, Alejandro/ Guarnizo, Luis E. /Landolt, Patricia 1999: »The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field.«*Ethnic and Racial Studies* Vol 22 (2), 215-237.

Rasul, Faek 2006: *Erinnerungen – Bilder von 1980 – 2006.*Wien: Remaprint.

Shuval, Judith 2000: *»Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigma.«* International Migration 38 (5) 2000, 41-57.

Six-Hohenbalken, Maria 2007: *MigrantInnen aus der Türkei in Wien. Veränderung von Erwerbstätigkeit, Haushaltsformen, Familienstrukturen und Geschlechterrollen.* (restudy) Wien: Projektbericht für den Hochschuljubiläumsfonds.

Six-Hohenbalken, Maria / Tošić, Jelena (Hg.): *Anthropologie der Migration.Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte.* Wien: facultas

Six-Hohenbalken, Maria 2003: Reyên Kurdan: *Ethnologische Überprüfungen von Theorieansätzen zu Migration,Diaspora und Transnationalismus am Beispiel "kurdischer Wege" durch Wien und Europa.* Wien: Dissertation an der Universität Wien.

Skeldon, Ronald 2001: »The Dangers of Diaspora: Orientalism, the Nation State and the Search for a New Geopolitical Order.« In: Siddique, M. Abu. B. (Ed.): *International migration into the 21st century: Essays in Honor of Reginald Appleyard.*Cheltenham:Edward Elgar. 109-125.

Şimşek, Hüseyn [1988] 2011: *Ayrımı bol bir yoldu* [dt. Metris - ein vielverzweigter Weg. Roman] Istanbul: Belge.

Şimşek, Hüseyn 1990: *Hapiste Doganlar* [dt. Die im Gefängnis Geborenen. Tatsachenbericht] Istanbul: Belge.

Şimşek, Hüseyn 1991: Eylül Şifresi [dt. September Code. Roman] Istanbul: Belge.

Şimşek, Hüseyn 2001: *»Yüzünüz Karşı Duvar«* [dt. Eure Gesichter sind wie Wände] Istanbul: Tohum.

Şimşek, Hüseyn 1995: *Ateş İnsan* [zu dt. Feuer Mensch] Istanbul: Alan.

Strasser, Sabine 2003: *Beyond belonging: kulturelle Dynamiken und transnationale Praktiken in der Migrationspolitik "von unten".*Wien: Habilitationsschrift an der Universität Wien.

Tambiah, Stanley 2000: »Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities.« *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 129 (1),162-194.

Telek, Nazif 1999: *Ihr Lieben in Bidlîs: Briefe aus und nach Kurdistan.*Unkel/Rhein: Horlemanverlag.

Temple, Bogusia 1999: »Diaspora, Diaspora Space and polish women« *Women's Studies International Forum* 22 (1), 17-24.

Tölölyan, Khachig 1996: »Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment« *Diaspora. A Journal of transnational Studies* 5 (1), S. 3-36.

Tölöyan , Katchig 2000: »Elites and Institutions in the Armenian Transnation« *Diaspora* 9 (1): 107-136.

Van Hear, Nicolas 1998: *New diasporas. The mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities*. London: UCL Press.

Vertovec, Steven / Cohen, Robin (eds.) 1999: *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Aldershot: Edward Elgar.

Weiss, Ingrid 2004: *Der sich dem Terror stellt. Vom Wiener OPEC-Überfall zum Terrorismus der Gegenwart. Ein Tatsachenbericht*. Wien: Molden Verlag.

Weiss, Ingrid 2006: *Face to Face with Terror. From the Vienna OPEC attack to the Terrorism of Today.A factual report.* Wien: Ibera. European University Press.

Wolfensberger, Ruth 1998: *Wo die Himmelsrichtungen aufeinanderprallen*. Frankfurt am Main: IKO, Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Wright, Chantal 2008: »Writing in the ‚Grey Zone': Exophonic Literature in Germany« *gfl-journal* 3, 26 – 42.

Yesilöz, Yusuf 1998: *Vor Metris steht ein hoher Ahorn*. Münster: Unrast.

Agnes Grond:

»Zwischen den Sprachen.« Zur sprachlichen Situation der KurdInnen aus der Türkei in Österreich

Sowohl das Herkunftsland Türkei als auch das Einwanderungsland Österreich sind in sprachlicher Hinsicht durch ein monolinguales nationalstaatliches Ideal mit einer literalen Ausrichtung der öffentlichen Register gekennzeichnet. Mit ihrer plurilingualen Lebensrealität stehen die KurdInnen im Widerspruch zu diesen sprachlichen Vorgaben, die das Bildungssystem und die pädagogischen Konzepte maßgeblich prägen. In diesem Beitrag werden die sprachenpolitischen Umstände in der Türkei, die in erster Linie von der Atatürkschen Sprachreform geprägt sind, und die sprachenpolitische Situation in Österreich, die Aufenthaltstitel an Sprachkenntnisse knüpft, beleuchtet. Die Folgen dieser Umstände sind mangelnder Bildungszugang bereits im Herkunftsland, der sich in der Migration fortsetzt. Zum Abschluss werden die sprachlichen Fördermöglichkeiten, die den ImmigrantInnen in Österreich zur Verfügung stehen, auf ihre Kompatibilität mit der typischen plurilingualen Sprachsituation der KurdInnen überprüft.

Both Turkey as the country of origin and Austria as the country of immigration are characterized by a text-based, monolingual nation-state ideal of public language use. Accustomed to a plurilingual environment, Kurdish people stand in opposition to the linguistic requirements that shape pedagogical concepts and educational systems in Austria and Turkey. This contribution examines language politics in Turkey, primarily formed by Atatürk's reform policies, and in Austria, where residence permits are contingent upon language knowledge. As a result of these circumstances, lack of access to education in the country of origin is prolonged in the country of immigration. In conclusion, the opportunities for language improvement made available for immigrants in Austria, and their compatibility with Kurdish people's typical plurilingual environments, will be assessed.

1. Die sprachlichen Rahmenbedingungen im Herkunftsland

1.1. Die monolingual ausgerichtete Sprachenpolitik in der Türkei

Das Thema Sprache nimmt in der Integrationsdebatte in Österreich eine Schlüsselrolle ein. Dementsprechend fokussieren integrationspolitische Maßnahmen auf einen aus ihrer Sicht angemessenen Deutscherwerb. Gerade die in diesem Beitrag im Zentrum stehende Gruppe der ImmigrantInnen aus der Türkei gilt im Hinblick auf erfolgreiche Integration (was immer auch darunter verstanden wird) als problematisch: Für die österreichische Mehrheitsbevölkerung ist 'türkisch' ein Synonym für 'muslimisch'. Von ministerieller Seite wird muslimischen Einwanderern 'Integrationsunwilligkeit' unterstellt[1], von institutioneller Seite

[1] So enthält die vom Bundesministerium für Inneres in Auftrag gegebene Studie 'Integration in Österreich' (GfK Austria GmBH 2009) in prototypischer Weise einen eigenen Abschnitt über die türkische Bevölkerung, während alle anderen Einwanderergruppen gemeinsam behandelt werden. In diesem Abschnitt sind die zentralen Fragestellungen dem Bereich Islam, islamisches Recht, Religion und Staat gewidmet. Die Studie des GfK belegt bei der türkisch-muslimischen Gruppe überdurchschnittliche Wertigkeit der Wahrung des eigenen Identität (S. 25), und das relativ geringe Einverständnis (zwischen 45 und 50%) mit den Werten der Aufnahmegesellschaft (S. 34 und 37).

(sei es im Sprachkurs für Erwachsene, in Bildungsmaßnahmen des AMS oder im schulischen Regelunterricht) werden Schwierigkeiten im Erwerb schriftkultureller Techniken beklagt. Auch die wissenschaftliche Forschung hat sich in den letzten Jahren diesem Thema zugewandt, und wieder sind es Zuwanderer aus der Türkei, die im sprachlichen Bereich negativ auffallen. Studien bescheinigen ihnen schlechtere Kompetenzen in der Erstsprache[2], weniger positive Auswirkungen von muttersprachlichem Unterricht auf die zweitsprachliche Kompetenz[3], und schlechtere Ergebnisse in Tests zu Lese- und Schreibkompetenz als anderen ImmigrantInnengruppen.[4]

Die Arbeiten von Katharina Brizić[5] haben in diesem Zusammenhang den Verdienst, bislang unbekannte Zusammenhänge zu benennen: Es kann sich eine Vielzahl an ethnischen Zugehörigkeiten und somit Erstsprachen hinter der Zuschreibung 'türkisch' verbergen.[6] Unter diesen möglichen 'anderen' Erstsprachen hat das Kurdische in all seinen Varietäten einen erheblichen Anteil. Die genaue Anzahl seiner SprecherInnen unter den türkischen ImmigrantInnen ist schwer zu ermitteln. Seriöse Schätzungen gehen davon aus, dass der Anteil an KurdInnen innerhalb der türkischen Gruppe in der Migration höher ist als in der Türkei, da in den strukturschwachen Minderheitengebieten der Migrationsdruck höher ist, als in den wirtschaftlichen Zentren. Ammann[7] und Brizić[8] kommen auf einen Anteil an kurdischen ImmigrantInnen von ungefähr 40%. Der Umgang mit ihrer Familiensprache, deren Aufgabe bzw. Weitergabe an die nächste Generation, die bereits im Herkunftsland erfolgen kann, ist von entscheidender Bedeutung für den Bildungserfolg in der Migration. Die sprachlichen Verhältnisse bereits im Herkunftsland wirken also weiter, auch wenn ein so einschneidendes biographisches Ereignis wie die Migration dazwischen liegt. Im Folgenden werden daher die Rahmenbedingungen für den Spracherwerb in Erst- und Zweitsprache in der Türkei und in Österreich beleuchtet.

Das Herkunftsland Türkei wurde vom Staatsgründer Mustafa Kemal Atatürk nach europäischem Vorbild als monolingualer Nationalstaat konzipiert. Die tür-

---

[2] Gürbüz 1994.
[3] Grosse 2000.
[4] Sürig / Willmes 2011.
[5] Brizić 2007; Brizić 2009.
[6] Eruz nennt über fünfzig Sprachen, die aufgrund der osmanischen Vergangenheit sowie zeitgenössischer Migrationsbewegungen bis heute in der Türkei gesprochen werden. (Eruz: 2008) Da Auswanderung in erster Linie aus dem wirtschaftlich wenig entwickelten Osten sowie den ländlichen Gebieten der Türkei stattfindet, kann angenommen werden, dass mindestens 50% der türkischen Auswanderer eine nicht-türkische Familiensprache sprechen (Ammann: 2004).
[7] Für Untersuchungen in Deutschland: Ammann 2004.
[8] Brizić 2007.

kische Sprache – im osmanischen Reich die wenig geschätzte Sprache der Landbevölkerung[9] – wurde zur Staatssprache der neugegründeten Republik Türkei und im Rahmen der türkischen Sprachenreform einer weitreichenden Erneuerung unterzogen[10]. Die türkische Sprachreform gilt als Musterbeispiel für Sprachplanung[11] und betraf das Türkische ebenso wie die Minderheitensprachen der Türkei, wobei im Folgenden konkret auf das Kurdische Bezug genommen wird. Unter Sprachplanung wird ein Prozess verstanden, der gezielt auf die Entwicklung einer Sprache Einfluss nimmt. Ziel ist etwa die Erschließung neuer Anwendungsbereiche.[12] Unterschieden wird zwischen Korpusplanung (Struktur, Rechtschreibung, Aussprache, Wortschatz, eventuell auch die Etablierung einer Schrift für nicht geschriebene Sprachen) und Statusplanung (betrifft die Rolle einer Sprache in der Gesellschaft, u.a. den Einsatz als Unterrichtssprache). Die sprachplanerischen Aktivitäten, die die türkische Sprache betrafen, waren in erster Linie Maßnahmen zur Korpusplanung.[13] Ziel war die Umformung einer bäuerlichen, schriftlich nicht fixierten Sprache zu einer Staatssprache, die in allen administrativen Bereichen und in allen Bereichen des öffentlichen Lebens eingesetzt werden konnte.

Auch das Kurdische als Minderheitensprache[14] der in ethnischer, sprachlicher und religiöser Hinsicht sehr heterogenen Türkei waren von Sprachplanung betroffen. Im Fall des Kurdischen handelte es sich jedoch nicht um Korpus- sondern um Statusplanung. Zentrale Maßnahmen waren:

* Die Umsiedlung der kurdischsprachigen Bevölkerung in mehrheitlich türkischsprachige Gebiete.[15]
* Der gezielte Ausschluss der Minderheitensprachen aus den Bildungsinstitutionen und allen öffentlichen Belangen des Staates. Das Kurdische war besonders von der Schließung der Koranschulen betroffen. In den Koranschulen stand zwar die Beschäftigung mit dem Koran und dessen Sprache

[9] Das Osmanische war eine Sprache mit den Satzstrukturen des Türkischen, stellte in lexikalischer Hinsicht jedoch eine Synthese aus Türkisch, Arabisch und Persisch dar. Geschrieben wurde diese als Osmanisch bezeichnete Sprache in arabischer Schrift mit hochornamentalem Stil. Die ersten in osmanischer Sprache geschriebenen Chroniken tauchen bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auf, ab etwa 1500 stand dem osmanisch Gebildeten eine Sprache – je nach Anlass mehr oder weniger arabisiert oder iranisiert – für die verschiedenen Verwendungsbereiche zur Verfügung. Das Türkische bildete denjenigen Bestandteil des Osmanischen mit geringem sozialem Prestige, dessen Anteil in der Sprache der Intellektuellen möglichst klein gehalten wurde (vgl. Steuerwald: 1964, 26; vgl. auch Faroqhi 2000: 45)

[10] Laut 2003.

[11] Brizić spricht vom »größten sprachplanerischen Unternehmen des 20. Jahrhunderts« (Brizić 2007: 109).

[12] Janich 2007.

[13] Haig 2004.

[14] In der Türkei bezieht sich der Begriff 'Minderheit' auf Angehörige nicht-muslimischen Religionen. Dieses Verständnis von Minderheit geht zurück auf den Vertrag von Lausanne (1923), der den Status als Minderheit nach religiösen Gesichtspunkten definierte. Die größtenteils muslimische Gruppe der KurdInnen ist rechtlich somit nicht als Minderheit zu sehen (Haig: 2004; Van Bruinessen: 1989). In diesem Beitrag bezieht sich der Begriff jedoch auf SprecherInnen nichttürkischer Sprachen.

[15] Haig 2004.

– dem Arabischen – im Vordergrund, die Unterrichtssprache war jedoch das Kurdische.[16] Die Medresen boten der Bevölkerung so einen Zugang zu schriftbasierter Verwendung und der literarischen Tradition ihrer Erstsprache. Das Kurdische war im Gebrauch somit auf den familiären Bereich reduziert. Auch die Zugehörigkeit zur CHP (bis 1945 die einzige Partei in der Republik Türkei) war an den Gebrauch der türkischen Sprache gebunden.[17] Es wurden Internatsschulen, in denen kurdische Kinder in türkischer Sprache und Kultur unterrichtet werden sollten, schwerpunktmäßig in der Osttürkei errichtet.[18] 1962 verfügten staatliche Betriebe in Diyarbakır den ausschließlichen Gebrauch des Türkischen.[19] So zieht sich der Ausschluss von Kurdischsprechenden aus öffentlichen Ämtern und Positionen als roter Faden durch die Türkifizierungspolitik der Regierung.

* Die Ersetzung kurdischer Orts- und Personennamen durch türkische Bezeichnungen.[20]
* Das Spektrum reicht vom Nichtanerkennen des Kurdischen als 'vollwertige' Sprache bis zur Leugnung der Existenz des Kurdischen.

Die beiden Bereiche der Sprachreform – der Umbau des Türkischen und die Assimilationsversuche gegenüber dem Kurdischen und den anderen Minderheitensprachen sind in ihrer Auswirkung auf die Bevölkerung wenig dokumentiert. Eine erste direkte Folge der Sprachreform und der Neuorganisation des Schulwesens war ein Ansteigen der Analphabetenraten.[21] Betrug die Analphabetenrate 1935 trotz bildungspolitischer Maßnahmen 10,5%, sank sie mit der Schriftumstellung in einigen Regionen auf 1% ab.[22] Provinzen mit hohem Anteil an Analphabeten sind bis heute besonders die östlichen Provinzen mit hohem Minderheitenanteil.[23] Weiters ist die Analphabetenrate auch in den zentraltürkischen ländlichen Gebieten hoch. Dem Befund von Katharina Brizić, dass »die Sprachreform, ein insgesamt ambitionierter Versuch gesellschaftlicher Modernisierung nur für eine kleine Minderheit – die Bildungsschicht – erfolgreich verlaufen konnte; für die Mehrheit der gesamttürkischen Bevölkerung tat sie dies nicht.«[24], ist daher uneingeschränkt zuzustimmen.

Die Effekte dieser Sprachenpolitik auf das sprachliche Verhalten der SprecherInnen von Minderheitensprachen im Hinblick auf Aufgabe bzw. Weitergabe

[16] Unzun 1999.
[17] Haig 2004: 121.
[18] Skubsch 2000.
[19] Strohmayer / Yalçın-Heckmann 2000: 104.
[20] Haig 2004: 134.
[21] Tanilli 1988.
[22] Brizić 2007: 114.
[23] Vgl. Strohmayer / Yalçın-Heckmann 2000: 241.
[24] Brizić 2007: 114.

ihrer Erstsprache sind weitreichend. Wenn eine Gruppe oder Sprache nicht existiert, können Forderungen nach sprachlichen Rechten und kultureller Autonomie ignoriert werden. Wird das Kurdische nicht als 'richtige' Sprache bewertet, kann es auch im institutionellen Bereich oder Bildungswesen nicht in Erscheinung treten, mit allen Konsequenzen für Identität und Selbstbewusstsein der Sprecher. Eine positiv eingeschätzte Sprache wird eher an die nächste Generation weitergegeben, und somit ein Grundstein für den Aufbau eines differenzierten sprachlichen Wissens und in weiterer Folge Schul- und Bildungserfolg gelegt. Viele SprecherInnen des Kurdischen haben jedoch unbewusst die negative Haltung des Staates gegenüber ihrer Sprache übernommen und geben sie nicht mehr an die nächste Generation, welche von den Eltern eine Sprache übernimmt, die diese selbst oft nur mangelhaft beherrschen, weiter. Dementsprechend werden die Jahrzehnte der Leugnung und Herabwürdigung als wesentlich wirkungsvoller im Bezug auf sprachliche Assimilation der KurdInnen eingeschätzt, als die Zeit der militärischen Auseinandersetzungen der 1930er Jahre.[25]

Die sprachliche Lage der KurdInnen in der Türkei ist also gekennzeichnet einerseits von Stigmatisierung der Erstsprache, andererseits von mangelndem Zugang zur Staatssprache über den Bildungsweg, wie die hohe Analphabetenrate fernab der urbanen Zentren zeigt. Bildungsferne bereits im Herkunftsland wird dann im Einwanderungsland zu einer beinahe unüberwindbaren Barriere für sozialen Aufstieg.

1.2. Die plurilinguale Lebensrealität

Die KurdInnen leben in einer Gesellschaft, in der Mehrsprachigkeit vorherrscht. In der Regel kann man davon ausgehen, dass mindestens drei Sprachen benutzt werden, die auch in formaler Hinsicht nicht miteinander verwandt sein müssen: Ein in der Osttürkei aufwachsendes Kind erlebt seine Familiensprache (Kurdisch) als partikulären Dialekt der auf der Straße und von Spielkameraden praktizierten lokaltürkischen Variante, obwohl es sich um zwei sehr unterschiedliche Sprachen handelt. Den entgegengesetzten Pol bildet das auf Schrift ausgerichtete Register mit dem Hochtürkischen als Sprache der Institutionen und Massenmedien und dem Arabischen als Sprache der Religion. Hier sind also zumindest drei Sprachen bzw. deren Varietäten vertreten. Gerade im familiären Register kann die Anzahl an gesprochenen Sprachen noch höher sein, so stellt etwa für SprecherInnen anderer Sprachen (kurdischer Varietäten und/oder weitere Sprachen) die eigene Sprache die Familiensprache dar und Kurmanci würde als Verkehrssprache aufzufassen sein. Außerdem ist es beinahe selbstverständlich, dass man die Sprachen der unmittelbaren Nachbarn beherrscht. Leider ist die Datenlage bezüglich der in den kurdischen Siedlungsgebieten tatsächlich

[25] Haig 2004, 137.

gesprochenen Sprachen äußerst dünn.[26] Die Formel n+3, die Maas/Mehlem[27] bezüglich der Anzahl von einem Individuum beherrschter Sprachen in Gesellschaften mit arbeitsteiliger Mehrsprachigkeit angeben, dürfte einen akzeptablen Richtwert darstellen. Die sprachlichen Register dieses mehrsprachigen Gefüges bilden kein Kontinuum wie in den europäischen Nationalsprachen, in denen eine auf Schrift ausgerichtete Standardnorm dialektale Varietäten überdacht. Sprachen, die unterschiedlichen Sprachfamilien angehören (können), werden arbeitsteilig verwendet und konkurrieren nicht untereinander. Die sprachliche Sozialisation spielt sich also in einem Raum ab, dessen Pole die nicht geschriebene Familiensprache und die schriftsprachlich ausgebaute Staatssprache bilden.[28] Diese Form der arbeitsteiligen Mehrsprachigkeit ist gekennzeichnet durch den Umstand, dass nicht in allen zum Einsatz kommenden Sprachen gleiche Kompetenzen benötigt und entwickelt werden. Ein derartiges sprachliches Gefüge steht im Widerspruch zum Ideal des monolingualen Nationalstaates, in dem die Ähnlichkeiten zwischen den Varietäten ein Abduzieren der jeweiligen Entsprechung im formellen (schriftgeprägten) sprachlichen Register ermöglichen. KurdInnen mit ihrer funktional differenzierten mehrsprachigen Lebensrealität sehen sich diesem monolingualen Konzept – das seinerseits Bildungssysteme und pädagogische Konzepte prägt – in der Türkei genauso wie in Österreich ausgesetzt.

Die sprachliche Konstellation, die von KurdInnen aus ihrer Herkunftsgesellschaft in die Migration mitgebracht wird, kann folgendermaßen dargestellt werden:

[26] Eine der wenigen Datenquellen, die die ethnische Zusammensetzung in den türkischen Minderheitengebieten erschließen lässt: sind die *Köy Envanter Etüdleri* (KEE, eine Studie zur ethnischen Zusammensetzung in Dörfern aus den späten sechziger Jahren (Auswertung: z.B: Nestmannn 1989)). Die KEE wurden im Vilayet Bingöl in der Osttürkei begonnen. Sprache und Religion wurden miterhoben und dorfweise angegeben. In dem Ausmaß, in welchem sich die ethnische und kulturelle Heterogenität des Bezirks abzeichnete, wurde auch die Sprengkraft, die den Befunden innewohnte deutlich. Der Zugang zu diesem Material wurde rasch eingeschränkt und später ganz gesperrt (Nestmann 1989: 544).

[27] Maas/Mehlem 2003: 30.

[28] Maas 2008: 60-61.

Formelle Öffentlichkeit:		
(staatliche) Institutionen:	Hochtürkisch	Schriftsprache
Religion:	Arabisch des Koran	Schriftsprache (rezeptiv)
Informelle Öffentlichkeit:		
Straße, Geschäft	Lokale Variante des Türkischen	Mündlich geprägt
Intimbereich:		
Familie, Freunde	Kurdisch	Mündlich geprägt

Tabelle 1: Beispiel für die Sprachverwendung in der Herkunftsgesellschaft[29]

Für die Darstellung der Migrationssituation müsste in diesem Schema lediglich die Schriftsprache Türkisch durch die Schriftsprache Deutsch ersetzt werden. Die Anpassung des sprachlichen Orientierungssystems an die monolinguale Ausrichtung der Administration und des Bildungswesens liegt also nicht in der Herausforderung, eine neue Sprache – im Falle der KurdInnen in Österreich das Deutsche – bis zu einem gewissen Grad zu erlernen. Der Umstand, dass die Sprache der Öffentlichkeit eine andere als die Familiensprache ist, und dass die Kinder ihren Bildungsweg in einer Sprache absolvieren müssen, zu denen die Eltern wenig bis gar keinen Zugang haben, gehört zu den Grundbedingungen des sprachlichen Umfelds der Herkunftsgesellschaft. Der Anpassungsdruck liegt vielmehr in der Art und Weise begründet, in der die türkische Mehrheitsgesellschaft und österreichische Einwanderungsgesellschaft literale Kommunikationspraktiken verankert haben, sowie in der Konzeption des Verhältnisses der beteiligten Sprachen.[30] Die türkische Mehrheitsgesellschaft sowie die österreichische Einwanderungsgesellschaft sind bis in die Alltagssprache hinein literal organisiert: Das Bedienen eines Fahrscheinautomaten, das Führen eines Bankkontos, das Umsetzen der Betriebsanleitung eines im Alltag verwendeten Geräts verlangt schriftsprachlich geprägte Decodierungstechniken. Wer dazu keinen oder nur unzureichenden Zugang hat, ist von den Ressourcen dieser Gesellschaft weitgehend ausgeschlossen.[31]

Für eine adäquate Partizipation an der türkischen wie der österreichischen Gesellschaft sind literale Kompetenzen daher eine unbedingte Voraussetzung. Eine sprachliche Situation, die von Mehrsprachigkeit, Sprachpolitik und -pla-

[29] Quelle: Maas 2008: 52. Maas stellt die sprachliche Situation von BerbersprecherInnen in Marokko dar, die Darstellung wird hier an die Situation von KurdischsprecherInnen in der Türkei modifiziert.
[30] Grond 2012: 228.
[31] Häcki-Buhofer 1998: 65.

nung, Stigmatisierung der Muttersprache(n), unzureichendem Zugang zur Bildungssprache, schulischen und gesellschaftlichen Normen und Sanktion von bestimmtem Sprachgebrauch gekennzeichnet ist, begünstigt den Erwerb der nötigen Kenntnisse nicht und führt zu Bildungsferne und -benachteiligung bereits im Herkunftsland, eine Situation, die sich in der Migration fortsetzt.

2. Die sprachlichen Rahmenbedingungen im Einwanderungsland

1.1 Die monolingual ausgerichteten Maßnahmen der Integrationspolitik

In Europa basiert der Umgang mit ImmigrantInnen auf vom Europarat ausgearbeiteten Richtlinien, die als Reaktion auf die zunehmende Mobilität verfasst wurden, und den Aufnahmeländern Instrumente zur Bewältigung der mit der Einwanderung entstehenden Herausforderungen in die Hand geben sollte. Im Vordergrund steht eindeutig das Ziel der Integration im Gegensatz zu Assimilation, die einseitig auf gänzliches Aufgehen in der Aufnahmegesellschaft ausgerichtet ist. Integration ist hier als Prozess definiert, der sozialen Zusammenhalt über vollgültige politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Partizipation der Einwanderer unter gleichzeitigem Respektieren von deren bereits ausgeprägten Identitäten gewährleistet. Die Aufnahmegesellschaft sieht in der Zuwanderung einen Gewinn und nützt die Ressourcen der Zuwanderer.[32] Seit der Jahrtausendwende steht diesen Prinzipien eine wachsende Verunsicherung von Seiten der Aufnahmeländer gegenüber. Einerseits können die bestehenden sozialen Probleme in Bildungssystemen und am Arbeitsmarkt nicht weiter vernachlässigt werden, andererseits ist es europäischen rechtsgerichteten Parteien zum Teil gelungen, die Diskussion um Zuwanderung in Richtung Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit zu beeinflussen. In der Debatte um die Zuwanderung spielen assimilative Zielsetzungen von Seiten der Aufnahmegesellschaften nun eine bei weitem höhere Rolle.[33]

Als erste assimilativ ausgerichtete sprachenpolitische Maßnahme in Österreich kann die Novellierung des Staatsbürgerschaftsrechts im Juli 1998 gesehen werden, die erstmals Kenntnisse der deutschen Sprache an die Erteilung eines Aufenthaltstitels knüpft (Staatsbürgerschaftsgesetznovelle vom 8. 7. 1998).[34] Die Novelle von 1998 enthielt noch keine Bestimmungen, wie diese Sprachkenntnisse nachzuweisen seien. Die Beurteilung der Deutschkenntnisse oblag den zuständigen Beamten. 2002 wurden Deutschkenntnisse zur Bedingung für alle weiteren Aufenthaltstitel (Fremdengesetznovelle 2002). Sprachförderung und Integration sind in Österreich somit endgültig statt in den für Sprache, Unter-

[32] Krumm / Plutzar 2008: 1.
[33] Krumm / Plutzar 2008: 5.
[34] De Cillia / Wodak 2006: 33.

richt und Wissenschaft zuständigen Ministerien im Innenministerium angesiedelt. Sprachprüfungen fungieren als »Symbole der Macht über Migranten und Migrantinnen«[35], die Berufung auf den ‚Gemeinsamen Europäischen Referenzrahmen für Sprachen' und den Europarat tarnt politisch motiviertes Handeln als Sprachförderung. Eine weitere Verschärfung wurde in Form der sogenannten 'Integrationsvereinbarung' (IV) 2006 beschlossen.

Die Vorbereitung umfasst zwei Module, das erste beinhaltet den Erwerb schriftkultureller Kenntnisse, das zweite soll Sprachkenntnisse auf dem Niveau A2 des Europäischen Referenzrahmens gewährleisten. Die Zertifikate durch einen Test des Österreichischen Integrationsfonds müssen spätestens fünf Jahre nach der Einwanderung vorgelegt werden.[36] Die Integrationsvereinbarung 2011 (gültig für seit dem 1. 7. 2011 ins Land gekommene Drittstaatenangehörige) schreibt erstmals Deutschkenntnisse *vor* der Einreise vor und verlangt das Niveau A2 nach zwei Jahren Aufenthalt, das Niveau B2 für die Erteilung eines unbefristeten Visums. Die Kursgebühren sind von den Betreffenden vorzufinanzieren und werden für das Modul 1 zur Gänze, für das Modul 2 zur Hälfte rückerstattet.[37]

Die IV wurde von den maßgeblichen Experten in Österreich massiv kritisiert. Häufig vorgebrachte Argumente gegen eine gesetzlich verankerte Pflicht zum Sprachenlernen lauten:

* Die Loslösung der Sprachförderung von den sozialen und ökonomischen Lebenszusammenhängen.[38]
* Das Missachten der mehrsprachigen Identität, wenn den Sprachlernenden bei Nichterreichen des geforderten Levels 'Sprachlosigkeit' unterstellt wird.[39]
* Das Ignorieren der Lernvoraussetzungen und Lebenssituationen von Sprachenlernenden,[40] infolge der dominanten Rolle der Prüfung die Verhinderung von sprachenübergreifenden sozialen und interkulturellen Lernzielen.[41]
* Sowie der de facto Missbrauch des ‚Gemeinsamen Europäischen Referenzrahmens für Sprachen' als »Messlatte, über die Migranten und Migrantinnen stolpern (sollen)«[42] .

Insgesamt sind die Auswirkungen der ‚Integrationsvereinbarung' auf den Prozess des Zweitspracherwerbs nicht so positiv wie vom Gesetzgeber vorgesehen.

---

[35] Krumm 2009: 83.
[36] De Cillia / Wodak 2006: 35.
[37] www.integrationsfonds.at/iv/ivneu, eingesehen am 1. Juni 2013.
[38] Krumm 2009.
[39] Krumm / Plutzar 2008.
[40] Krumm / Plutzar 2008.
[41] De Cillia / Wodak 2006.
[42] Krumm 2009: 80.

Es fehlt nicht an Vorschlägen, wie die Bildungsmaßnahmen in Richtung einer kompetenz- und ressourcenorientierten Förderlandschaft umzugestalten wären.[43] Solange jedoch die Sprachprüfung als Selektionsinstrument fungiert, wird sich die unbefriedigende Situation im Erwachsenenbildungsbereich wenig ändern.

2.2. Die plurililinguale Lebensrealität in der Migration

KurdInnen aus der Türkei, die eine Entscheidung zur Auswanderung treffen, sind in Europa und im deutschsprachigen Raum mittlerweile keine Pioniere mehr. In Städten wie Hamburg, die aufgrund ihrer Gegebenheiten (der Hamburger Werft als wichtigem Arbeitgeber) zu den ersten Zielen der Migrationsbewegung gehörten, lebt heute bereits die dritte oder sogar vierte Generation, die – stark vernetzt – Neuankömmlinge auffängt und Hilfestellungen bei den ersten Schritten in der Aufnahmegesellschaft leistet.

Seit dieser Zeit entstand in Europa auch ein Netzwerk formeller und informeller Zusammenschlüsse, die kurdische Interessen vertreten. Es handelt sich um Kulturzentren, Kindertagesstätten, Jugendeinrichtungen, Verlage, Medienbetriebe und Einrichtungen der Entwicklungszusammenarbeit. Dazu kommen Verbände wie Künstlervereinigungen, Frauengruppen, Wissenschaftsverbände oder Sportvereine. Sie repräsentieren die kurdische Diaspora in ihrer Heterogenität und vertreten die Interessen von etwa praktizierenden MuslimInnen, YezidInnen, AlevitInnen oder ZazakisprecherInnen. Die Verbände stellen Verbindungen zwischen den kleineren durch Kettenmigration entstandenen Gruppen her und erweitern somit deren sozialen Aktionsradius. Im Folgenden wird auf die Situation in Graz/Steiermark Bezug genommen.[44] In Graz spiegelt sich die gesamteuropäische Situation wider: So gibt es einen Kulturverein, ein Kurdistan-Informationszentrum, mehrere Jugendvereine mit kultureller, politischer, religiöser oder sportlicher Ausrichtung, einen Jugendradiosender, der kurdische und türkische Sendungen gestaltet, Kurse für traditionelle Instrumente, Tanz, Folklore, Nachhilfekurse, mehrere islamisch-kurdisch geprägte Einrichtungen und ein Bahaizentrum.[45] Aufgrund der fließenden Übergänge zwischen Dienstleistungsbetrieben und sozialen Informationszentren liegt die Zahl wahrscheinlich noch viel höher. Dazu kommen von kurdischen Veranstaltern betriebene Räumlichkeiten für Hochzeitsfeierlichkeiten, Newrozfeiern, politische und kulturelle Veranstaltungen, die es ermöglichen, Großveranstaltungen abzuwickeln

[43] z.B.: Kerschhofer-Puhalo 2009.

[44] Die Daten sind Teil eines Projekts, dessen zentrale Fragestellung literate Wissensbestände bei kurdischen Einwanderern in Graz sowie einer nicht migrierten kurdischen Kontrollgruppe betraf (Grond 2012; Grond i.V.).

[45] Das Bahaizentrum stellt in erster Linie einen kulturellen und sozialen Treffpunkt für Bahai aus dem Iran dar, die auch einen kurdischen Hintergrund haben können.

und einen Großteil der Community in diese Events einzubinden.[46] Ein großer Teil dieser Vereine artikuliert sich unter formaler Auszeichnung als Jugend- oder Kulturzentrum politisch. Es handelt sich jedoch ausdrücklich um keine parteipolitischen Vereine, in der Öffentlichkeit wird durch ihre Handlungsstrategien politisch Stellung bezogen.[47]

Die Zielsetzungen der kurdischen Organisationen kreisen um das Anliegen, als eigene Ethnie anerkannt zu werden. Ammann[48] isoliert folgende Schwerpunkte: Öffentlichkeits-, Informations- und Bildungsarbeit im Einwanderungsland; die Rekrutierung politisch nicht aktiver Kurden im Einwanderungsland; Unterstützung für neu Zugewanderte; die Erhaltung und Förderung der kurdischen Kultur mit einem besonderen Augenmerk auf die kurdische Sprache; Förderung der Auseinandersetzung mit und Integration in die Aufnahmegesellschaft; die Unterstützung des bewaffneten Kampfes in den Herkunftsländern.

Die seit den 1960er Jahren aufgebaute Infrastruktur mit dem relativ breiten Angebot ermöglicht eine Freizeitgestaltung innerhalb der Angebote der eigenen Ethnie. Dies wird begünstigt durch die räumliche Segregation (die Vereine befinden sich größtenteils in den Stadtvierteln mit hohem Ausländeranteil[49]), und die Tendenz zu innerethnischen Freundschaften, die in der türkischen Migrantengruppe besonders ausgeprägt ist.[50] Während die Gestaltung von Freundschaftsbeziehungen und Freizeitgestaltung aktiv und unmittelbar von den Personen steuerbar sind, findet die soziale Inklusion in einem gesamtgesellschaftlichen Klima statt, das nicht mehr individuell beeinflussbar ist. Der erleichterte Zugang zur eigenen Ethnie scheint für die sozialen Beziehungen von entscheidender Bedeutung zu sein, und in Zusammenhang mit einem erschwerten Zugang zur Mehrheitsbevölkerung zu stehen. Die TIES-Studie berichtet denn auch von einer erhöhten Diskriminierungserfahrung der türkischen Jugendlichen gegenüber jugoslawischen Jugendlichen.[51]

Die reichhaltige Infrastruktur und die Tendenz zu innerethnischen sozialen Kontakten, sowie schwierigen Erwerbsbedingungen für die Zweitsprache lassen erste Annahmen über Grundstrukturen des sprachlichen Umfeldes in Österreich zu. So scheint die Betätigung in den verschiedenen Vereinen mit bestimmten sprachlichen Vorlieben zu korrelieren[52]:

---

[46] MigrantInnenbeirat der Stadt Graz.
[47] Vgl. dazu auch für Deutschland: Ammann 2001: 158.
[48] Ammann 2001: 163.
[49] Homepage des MigrantInnenbeirates der Stadt Graz: Vereine und Angebote; Statistik und Berichte
[50] Sürig / Wilmes 2011: 162.
[51] Sürig /Wilmes 2011: 169.
[52] Grond 2012.

* In den politisch orientierten Organisationen in Graz besteht das Ideal, vorwiegend Kurdisch zu sprechen – mit dem Ziel, die »Registertauglichkeit«[53] der kurdischen Sprache in Richtung schriftsprachlich ausgerichtete formelle Register auszuweiten[54]. Das sprachliche Angebot reicht von Kurdischkursen über zweisprachige (türkisch/kurdisch) Veranstaltungsplakate bis zu kurdisch/türkisch gestalteten Informationsbroschüren. In der Alltagskommunikation wird der Gebrauch des Türkischen sanktioniert, in symbolvermittelten Kontexten scheint das Türkische noch unverzichtbar zu sein.
* In den Vereinen mit religiöser Ausrichtung scheint der Gebrauch des Türkischen bis in das familiäre Register zu dominieren. Darin unterscheiden sich die aus Zentralanatolien zugewanderten KurdInnen von den Zuwanderern aus der Osttürkei, wo seit jeher das Kurdische als Unterrichtssprache in den Medresen im Zusammenhang mit dem Koranunterricht dominierend war.

Diese Zugehörigkeit zu einer bestimmten Vereinigung sagt selbstverständlich nichts über die persönlichen Anschauungen des Betreffenden aus. Der soziale Mittelpunkt kann sich im Moscheenverein befinden, trotzdem können politische Interessen vorliegen und umgekehrt. Der Sprachgebrauch (dominant Türkisch oder dominant Kurdisch) scheint sich jedoch von der Öffentlichkeit der Vereine bis ins Familienleben hineinzuziehen.

Die Sprache des Einwanderungslandes tritt in erster Linie in offiziellen Kontexten (Behörde, Schule, Arztbesuche) in Erscheinung. Charakteristisch für die Communities ist das gemeinsame Meistern solcher Anforderungen, mit Hilfe von einigen wenigen kompetenten Personen.

---

[53] Maas 2008: 66.

[54] Der schriftsprachliche Ausbau des Kurdischen fand aufgrund der politischen Gegebenheiten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vorwiegend im 'Ausland' statt. So wurden die ersten Zeitungen im syrischen und Schweizer Exil konzipiert und herausgegeben. In den kurdischen intellektuellen Kreisen in der Türkei dominierte das Türkische, in den Vereinen in Europa entstanden Versuche, das Kurdische in die Öffentlichkeit zu holen. In diesem Zusammenhang stehen die vom Sender Roj-TV ausgetrahlten Diskussionsrunden in kurdischer Sprache, die mit türkischen Untertiteln versehen sind. Auch der Versuch der Entwicklung einer kurdischsprachigen Windowsoberfläche des *Yekîtiya Xwendekarên Kurdistan* (Dachverband der Studierenden aus Kurdistan) ist in dieser Entwicklung zu sehen. Da zu kurdischen MigrantInnen aus anderen Ländern beispielsweise aus dem Irak oder den Ländern der ehemaligen Sowjetunion wenig Kontakt besteht, können deren Erfahrungen mit dem Kurdischen als Sprache des spezifisch formellen Registers nicht genutzt werden.

3. Schriftsprachliche Kompetenzen als Basis für gesellschaftliche Partizipation

3.1. Die schriftsprachlichen Anforderungen der Mehrheitsgesellschaften

Die türkische Herkunftsgesellschaft und die europäischen Einwanderungsgesellschaften sind »literal verfasst«.[55] Das bedeutet, dass diese Gesellschaften einen soziokulturellen Prozess durchlaufen sind, der Kommunikationspraktiken, das Nachdenken über Sprache, den Umgang mit Texten und insbesondere den Wissensgewinn aus Texten geprägt hat. Kennzeichnend für literale Gesellschaften ist ein schriftbasierter Sprachgebrauch in den offiziellen Registern, wie beispielsweise im Bildungswesen. Unter Bildungssprache wird ein annähernd formelles sprachliches Register verstanden, das aber nicht dem Bildungsbereich vorbehalten ist, sondern auch im formell-öffentlich orientierten Bereichen eingesetzt wird. In der literal verfassten Gesellschaft ist die Beherrschung dieser Art von Sprachgebrauch zentral, da er die unabdingbare Voraussetzung für eine angemessene Teilhabe an ihnen ist. Das offizielle Register unterscheidet sich in lexikalischer, morphosyntaktischer, syntaktischer und textlicher Hinsicht von den eher dialogisch ausgerichteten Registern der Alltagskommunikation.[56] Das Register Bildungssprache ist im Bildungsbereich von besonderer Bedeutung, weil es in Lernaufgaben, Lernunterlagen und Prüfungen verwendet wird, und auf der normativen Ebene von erfolgreichen Schülern erwartet wird.

Genauso wie die schriftkulturellen Praktiken gesellschaftlich eingebettet sind, sind es auch die pädagogischen Maßnahmen, die zu ihrem Erlernen führen (sollen). In der türkischen und der österreichischen Mehrheitsgesellschaft sind sie allgegenwärtig, der Zugang zu ihnen findet in der vorschulischen kindlichen Entwicklung statt. Die Kinder erproben die schriftkulturellen Praktiken ihrer Umgebung und bauen protoliterate Wissenssysteme auf, indem die komplexen symbolisch strukturierten Praktiken in Interaktion mit der familiären Umgebung eingeübt werden. Für Angehörige der Bildungsschicht ist diese Erweiterung der sprachlichen Wissensbestände »selbstverständlich« und steht nicht zur Disposition. Die Eltern wünschen sich, dass ihr Kind lesen und schreiben lernt, sie können sich im Gegenteil gar nicht vorstellen, dass das nicht der Fall sein könnte. Diese »Habitualisierung der Schriftkultur«[57] wird im Sinne eines kulturellen Kapitals[58] in der Schule von den Kindern erwartet, »weil es nicht (mehr) als besondere Kompetenz erscheint: Dieses ist nicht nur die Voraussetzung dafür, in der Schule die erweiterte Schriftpraxis zu lernen, sondern auch die Voraussetzung dafür, schriftkulturelle Fähigkeiten später optimal zu vermarkten:

[55] Feilke 2007: 30.
[56] Maas 2008.
[57] Maas 2008: 475.
[58] Brizić 2007.

Wer mit schriftkulturellen Fertigkeiten nicht als selbstverständlichen Attributen seiner selbst umgeht, [...] disqualifiziert sich damit in der Konkurrenz um die Partizipation an der modernen Gesellschaft.«[59]

3.2. Die Lebensrealität: mangelnder Zugang zu Staatssprache und Bildung

In den ‚Minderheitengebieten' der Türkei fehlen die gesellschaftlichen Voraussetzungen für den Aufbau einer »kategorialen Haltung zur Schrift«.[60] Die Begriffsbezeichnung *literat* variiert mit dem soziokulturellen und historischen Kontext. Ursprünglich war der Begriff als Bezeichnung für eine des Lesens und Schreibens kundige Person in Verwendung, erfuhr aber mit neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten eine Ausweitung: *Literat* ist jemand, der mit einer schriftsprachlich geprägten Sprache in den jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten angemessen umgehen kann. Umgekehrt gibt es in den geografischen Randgebieten der Türkei (wenige) Menschen die schreiben können, aber keine Analphabeten, da die Kommunikation auf mündlich kodierten Praktiken aufbaut. Nicht-schriftkundig zu sein ist hier die Norm, nicht die pathologische Ausnahmeerscheinung. Die Modernisierung verlief nach anderen Mustern und mit anderen Folgen. So erfolgte die elektronische Aufrüstung in einem ungemein rasanten Tempo, das Internet und Mobiltelefonie bis in entlegendste Dörfer brachte. Schrift hat auch hier wenig bis keinen Raum: Man kennt beispielsweise nicht die Adresse der Verwandten in der nächstgelegenen Stadt, sondern eher deren Telefonnummer. Tastentelefone weisen auch den Vorteil auf, dass sich die Kombination der Zahlen quasi fotografisch im Gedächtnis abspeichern lässt – Ziffernkenntnisse sind so überhaupt nicht nötig.[61]

In der Türkei sind über das Schulsystem schriftkulturelle Kenntnisse etabliert worden, was aber nicht bedeutet, dass jede Einzelperson dazu Zugang haben muss. Zwar tritt Schriftlichkeit in Form von Stromrechnungen, Beipackzetteln von Medikamenten oder zu beachtenden Verkehrsvorschriften in Erscheinung. Diese Anforderungen werden jedoch nicht vom Individuum, sondern »für die sozialen Einheiten, in denen das Leben reproduziert wird: für das »Haus« (die [Groß-]Familie)«.[62] In den kurdischen Teilen der Türkei entspricht diese Einheit dem *mal* (Haus). In diesem Begriff überlappen sich die Teilbegriffe Haushalt und Familie als zentrale Organisationseinheiten der kurdischen Gesellschaft. In einem Haushalt leben grundsätzlich Familienmitglieder, es können aber auch Nichtfamilienmitglieder in einen Haushalt integriert sein, wie Dienstpersonal, Schutzbedürftige, arme Stammesangehörige, sogar Mitglieder anderer Ethnien oder Religionen können in das *mal* aufgenommen werden. Das *mal* bildet eine

[59] Maas 2008: 427.
[60] Maas 2008: 399.
[61] Maas / Mehlem 2003: 524.
[62] Maas 2008: 393.

wirtschaftliche, produktive sowie eine Konsumeinheit. Das Zusammenleben in einem *mal* gilt als die ideale Lebensweise in der kurdischen Gesellschaft und ist eng mit der Vorstellung von patrilinearer Solidarität verbunden. Die Faktoren, die über Aufnahme in das *mal* oder die Teilung eines *mal* entscheiden, sind einerseits die wirtschaftliche Rentabilität des *mal,* andererseits auch dessen Produktionsweise, an der alle Mitglieder beteiligt sind. Werden männliche Arbeitskräfte benötigt, wird die Trennung meist hinausgezögert, bis die nächste Generation herangewachsen ist, und ihren Anteil an der anfallenden Arbeit übernehmen kann. Weibliche Arbeitskräfte können durch Heirat ins *mal* geholt werden. [63]

Die Großfamilie meistert gemeinsam die schriftsprachlichen kommunikativen Anforderungen, die das türkische Staatswesen an sie stellt, indem sie sicherstellt, dass ein Mitglied die entsprechenden Kompetenzen erwirbt. Mit der Etablierung eines staatlich organisierten Schulsystems muss daher nicht zwangsläufig eine gesamtgesellschaftliche Nutzung von Schriftlichkeit verbunden sein.

In der Migration setzen sich diese Verhältnisse fort. Da die Schule davon ausgeht, dass literales Wissen auf Wissensstrukturen aufbaut, die schon in Auseinandersetzung mit den schriftkulturellen Erfahrungen im vorschulischen (familiären) Bereich entwickelt worden sind, vermittelt das Schulsystem dieses Wissen nicht, sondern setzt es voraus. Die Folge ist Bildungsbenachteiligung bereits im Herkunftsland.[64] Die österreichische Integrationsvereinbarung beruft sich im Gesetzestext explizit auf die Kulturtechniken des Lesens und Schreibens, deren Kenntnis für die Teilhabe an der österreichischen Gesellschaft gewährleistet sein soll: »Sie bezweckt den Erwerb von vertieften Kenntnissen der deutschen Sprache, insbesondere der Fähigkeit des Lesens und Schreibens, um den Drittstaatsangehörigen zur Teilnahme am gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben in Österreich zu befähigen.«[65]

Die Voraussetzung des Lesens und Schreibens für gesellschaftliche Partizipation ist kennzeichnend für eine fortgeschrittene gesellschaftliche Ausdifferenzierung, die in hohem Maß symbolvermittelt ist. Dies prägt nicht nur den Bereich des Arbeitsplatzes, wo bereits am Fließband Fertigkeiten in Textkompetenz gefordert sind, sondern auch den Freizeit- und familiären Bereich. Um mit den Anforderungen einer Gesellschaft zu genügen, die in immer weiteren Bereichen auf schriftsprachlich vermittelte Formen umstellt, bedarf es Ressourcen, die in ausreichend Erfahrung mit schriftbasiertem Sprachgebrauch gründen. Dieser kann sowohl in der Erst- als auch in Zweit- oder Fremdsprache erfolgen. Wer über diese Ressourcen verfügt, kann sich auch im Bedarfsfall in den

[63] Strohmayer / Yalçın-Heckmann 2000: 200.
[64] Strohmayer / Yalçın-Heckmann 2000: 245.
[65] BGBl, I Nr. 100/2005.

Sprachformen umstellen. Wer über diese Ressourcen nicht verfügt, wird sie auch im Integrationskurs nicht erwerben. An dieser Stelle sei an die Natur des generationenüberschreitenden Integrationsprozesses verwiesen. Sinnvolle Maßnahmen für den Erwerb der in Österreich erforderlichen schriftkulturellen Kompetenzen wäre eine Stärkung der Eltern, ihren Kindern über und mithilfe des Bildungssystems adäquate Lernumgebungen zur Verfügung zu stellen, in denen sie Literalität erfahren könn(t)en.

Bibliographie

Ahmad, Saya 2012: *Grenzüberschreitende MigratInnenorganisationen – transnationales politisches Engagement am Beispiel des Kurdischen Zentrums.* Universität Wien: Diplomarbeit. Onlinedokument, verfügbar unter: http://othes.univie.ac.at/21100/1/2012-06-07_0305289.pdf eingesehen am 22.05.2013.

Ammann, Birgit 2004: »Die Kurdische Diaspora in Europa.« In: Conermann, Stephan / Haig, Geoffrey: *Die Kurden. Studien zu ihrer Sprache, Geschichte und Kultur.* (=Beiträge des Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Bd 8). Hamburg: EB-Verlag, 207-246.

Blaschitz, Verena / De Cillia, Rudolf 2009: »Sprachförderung von MigrantInnen am außerschulischen Bereich.« In: Plutzar, Verena / Kerschhofer-Puhalo, Nadja (Hg.): *Nachhaltige Sprachförderung. Zur veränderten Aufgabe des Bildungswesens in einer Zuwanderergesellschaft. Bestandsaufnahme und Perspektiven.* Innsbruck: Studienverlag, 99-114.

Brizić, Katharina 2007: *Das geheime Leben der Sprachen. Gesprochene und verschwiegene Sprachen und ihr Einfluss auf den Spracherwerb in der Migration.* Münster: Waxmann.

De Cillia, Rudolf / Wodak, Ruth 2006: *Ist Österreich ein „deutsches" Land? Sprachenpolitik und Identität in der zweiten Republik.* Innsbruck: Studienverlag.

Eruz, Sakine 2008: »Osmanlı İmparatorluğu'nda Çokkültürlülük Doğu'daki Batı / Batı'daki Doğu: Osmanlı İmparatorluğu'nda Dil Oğlanları ve Tercümanlar. Multikulturalität im Osmanischen Reich. Der Osten im Westen / der Westen im Osten: Sprachknaben und Übersetzer im osmanischen Reich.« Vortrag gehalten am 30.05.2008 an der Yıldız Teknik Üniversitesi, Abteilung für Übersetzen und Dolmetschen.

Feilke, Helmuth 2007: »Textwelten der Literalität.« In: Schmölzer-Eibinger, Sabine / Weidacher, Georg (Hg.): *Textkompetenz. Eine Schlüsselkompetenz und ihre Vermittlung.* Tübingen: Gunter Narr Verlag, 25-37.

Fleck, Elfie 2009: »Sprachförderung in Österreich: Angebote im schulischen Bereich.« In: Plutzar, Verena / Kerschhofer-Puhalo, Nadja (Hg.): *Nachhaltige Sprachförderung. Zur veränderten Aufgabe des Bildungswesens in einer Zuwanderungsgesellschaft. Bestandsaufnahme und Perspektiven.* Innsbruck: Studienverlag, 52-63.

Haig, Geoffrey / Matras, Yaron 2002: »Kurdish linguistics: A brief overview.« In: Sprachtypologie und Universalienforschung / Language typology and universals 55(1), 3-14.

GfK Austria GmBH (2009), Integration in Österreich. Einstellungen, Orientierungen, Erfahrungen. Onlindokument, verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Service/Integrationsstudie.pdf. Eingesehen am 08.06.2013.

Grond, Agnes 2012: »Literale Lebenswelten. Sozialisationsprozesse in einer kurdischen Migrantenfamilie.« In: Dirim, Inci / Krumm, Hans-Jürgen / Portmann-Tselikas, Paul / Schmölzer-Eibinger, Sabine (Hg.): *Theorie und Praxis. Jahrbuch für Deutsch als Fremd- und Zweitsprache* 1 (2012). Wien: Praesens-Verlag, 227-238.

Grosse, Ingrid 2000: Die Bedeutung der Muttersprachenförderung für den Zweitsprachenerwerb. Eine Untersuchung zur Deutschkompetenz von Migrantenkindern aus Ex-Jugoslawien und der Türkei. Wien: Univ., Diplomarbeit.

Gürbüz, Umut 1993: Muttersprachliche Defizite türkischer Migrantenkinder in Österreich im schriftlichen Bereich. Graz, Univ. Dissertation.

Häcki Buhofer, Annelies 1998: »Schreiben vor und in der Schule.« In: Hollenweger, Judith / Studer, Thomas (Hg.): Lesen und Schreiben in der Schule. Bern u.a.: Lang, 65-83.

Haig, Geoffrey 2004: »The Invisibilisation of Kurdish: the Other Side of Language Planning inTurkey.« In: Conermann, Stephan / Haig, Geoffrey (Hg.): Die Kurden. Studien zu ihrer Sprache, Geschichte und Kultur. (=Beiträge des Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Bd 8). Hamburg: EB-Verlag, 121-150.

Kerschhofer-Puhalo, Nadja 2009: »Erwachsenenbildung. Qualität, Kontinuität und Nachhaltigkeit von Sprachlernprozessen bei Erwchsenen.« In: Plutzar, Verena / Kerschhofer-Puhalo, Nadja (Hg.), Nachhaltige Sprachförderung. Zur veränderten Aufgabe des Bildungswesens in einer Zuwanderergesellschaft. Bestandsaufnahme und Perspektiven. Innsbruck: Studienverlag, 174-188.

Korchide, Mouhanad 2009: Der islamische Religionsunterricht in Österreich. ÖIF-Dossier Nr. 5. Onlinedokument, verfügbar unter http://www.integrationsfonds.at/oeif_dossiers/der_islamische_religionsunterricht_in_oesterreich/,ingesehen am 17.05.2013.

Laut, Jens Peter 2003: »Chronologie wichtiger Ereignisse im Verlauf der Türkischen Sprachreform.« In: Materialia Turcica 24, 69-102.

Krumm, Hans / Plutzar, Verena 2008:, Tailoring language provision and requirements to the needs and capacities of adult migrants. Onlinedokument, verfügbar unter: http://www.coe.int/t/dg4/linguistic/MigrantsSemin08_ListDocs_EN.asp, eingesehen am 20.05.2013.

Krumm, Hans-Jürgen 2009: »Deutsch lernen für die Integration – ein (unkalkulierbares?) Risiko: die Rolle von Sprachprüfungen bei der sprachlichen Förderung von MigrantInnen.« In: In: Plutzar, Verena & Kerschhofer-Puhalo, Nadja (Hg.), Nachhaltige Sprachförderung. Zur veränderten Aufgabe des Bildungswesens in einer Zuwanderergesellschaft. Bestandsaufnahme und Perspektiven. Innsbruck: Studienverlag, 75-84.

Maas, Utz 2008: Sprache und Sprachen in der Migrationsgesellschaft. Die schriftkulturelle Dimension. Göttingen: V & R unipress GmbH.

Maas, Utz / Mehlem, Ulrich 2003: »Qualitätsanforderungen für die Sprachförderung im Rahmen der Integration von Zuwanderern.« IMIS-Beiträge Heft 21.

MigrantInenbeirat der Stadt Graz: Liste der Selbstorganisationen. Onlinedokument, verfügbar unter: http://www.graz.at/cms/ziel/411382/DE , eingesehen am 22.05. 2013.

Skubsch, Sabine 2000: Kurdische Migrantinnen und Migranten im Einwanderungsland Deutschland. Wie werden sie von der Pädagogik und Bildungspolitik wahrgenommen? Univ.

Essen: Dissertation. Onlinedokument, verfügbar unter: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-10382/Skubsch%20Diss.pdf, eingesehen am 15.05.2013.

Street, Brian V. 1995: Social Literacies: Critical Approaches to Literacy in Development, Ethnography and Education. London: Longman

Strohmeier, Martin / Yalçın-Heckmann, Lale 2000: Die Kurden. Geschichte – Politik – Kultur. München: C. H. Beck.

Sürig, Inken und Wilmes, Maren 2011: »Die Integration der zweiten Generation in Deutschland. Ergebnisse der TIES-Studie zur türkischen und jugoslawischen Einwanderung.« IMIS-Beiträge 39/2011.

Tanilli, Server 1988: Nasıl bir Eğitim istiyoruz? Instanbul: Amaç.

Uzun, Mehmed 1999: Kürt Edebiyat?na Giriş. Istanbul: Gendaş A. Ş.

Van Bruinessen, Martin 1989: »The ethnic Identity of the Kurds.« In: Andrews Peter Alford (Hg.): Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Wiesbaden: Reichert, 613-621.

Ines Garnitschnig

Die „eigene Sprache" lernen
Zum Sprechen und Aneignen der kurdische/n Sprache/n in Österreich

If we examine the question how Kurds acquire and use their language in migration, we encounter a very specific situation: For many Kurds – especially the largest group of Kurds from Turkey – Kurdish is not their main language of communication. Kurdish is regarded by people as their »own language« who barely speak it, but have a deep relationship with it – and rejected by others, who might as well be speakers. This seemingly paradoxical situation reflects two sides of a coin: It results from decades of discrimination and persecution of Kurds, and especially anti-Kurdish language policy, particularly in Turkey, but also in other countries with indigenous Kurdish population and the often subsequent institutional discrimination in the diaspora.
At the same time Kurdish language is alive and evolving – despite (and because of) all the repression that the language and its speakers were and are exposed to. »Kurdish should already be gone, but it has not disappeared.«, as Saydo Barnas, teacher for Kurdish as a first language at Austrian schools, expresses it.
This text examines the linguistic situation of Kurdish children, adolescents and adults in Austria. It particularly addresses the educational situation of Kurdish pupils and describes Kurdish language education in and outside school in Austria.
To investigate these questions, qualitative expert interviews with native teachers for Kurdish (Soranî, Kurmancî and Zazakî) and talks with teachers at the Saturday school for Kurdish (Soranî) were conducted. The experiences and approaches described therein form much of the basis of the present text.

Wenn wir die Frage untersuchen, wie KurdInnen ihre Sprache in der Migration lernen und verwenden, so stoßen wir dabei auf eine sehr spezielle Situation: Für viele KurdInnen – besonders die zahlenmäßig größte Gruppe der KurdInnen aus der Türkei – ist Kurdisch nicht ihre wichtigste Kommunikationssprache. Kurdisch wird von Menschen als ihre »eigene Sprache« betrachtet, die diese Sprache kaum sprechen, aber doch eine tiefe Beziehung zu ihr haben[1] – und von anderen, von denen ebenso anzunehmen wäre, dass sie diese sprechen können, abgelehnt.
Diese scheinbar paradoxe Situation bildet zwei Seiten einer Medaille ab: Es handelt sich um Auswirkungen von jahrzehntelanger Diskriminierung und Verfolgung der KurdInnen und vor allem antikurdischer Sprachenpolitik, besonders in der Türkei, aber auch anderen Staaten mit autochthoner kurdischer Bevölkerung und der – oft daran anschließenden – institutionellen Diskriminierung in der Diaspora.
Gleichzeitig ist die kurdische Sprache lebendig und entwickelt sich weiter – trotz (und auch wegen) all der Repression, der sie und ihre SprecherInnen ausgesetzt waren und sind. »Kurdisch sollte schon verschwunden sein, aber es ist nicht verschwunden.«, wie es Saydo Barnas, Kurdischlehrer für den muttersprachlichen Unterricht an österreichischen Schulen, ausdrückt.

[1] In der Analyse eines Interviews formuliert Katharina Brizić es so: »Die ‚eigene' Sprache ist in diesem Konzept als bereits ‚eigen' noch vor jedem Erwerbsprozess.« (Brizić 2013: 234). Für ein Konzept von Muttersprache, das in seinen vier Kriterien zur Definition des Begriffs – namentlich Herkunft, Kompetenz, Funktion und Identifikation – gesellschaftliche und individuelle Dimensionen vereint und insofern die Situation von Minderheitenangehörigen mitdenkt, siehe Skutnabb-Kangas 1992.

Der vorliegende Text untersucht die sprachliche Situation von kurdischen Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen in Österreich. Es wird dabei besonders auf die Situation kurdischer SchülerInnen eingegangen und die Sprachvermittlung für KurdInnenim schulischen und außerschulischen Kontext in Österreich dargestellt.
Um diesen Fragen nachgehen zu können, wurden für den vorliegenden Beitrag qualitative ExpertInneninterviews mit muttersprachlichen LehrerInnen für Kurdisch (Soranî, Kurmancî und Zazakî) sowie Gespräche mit Lehrerinnen an der kurdischen Samstagsschule (Soranî) geführt.[2] Die darin geschilderten Erfahrungen und Zugänge bilden in weiten Teilen die Basis des vorliegenden Textes.

1. Die kurdische/n Sprache/n und ihre SprecherInnen

1.1 Diversität der Sprache/n, Dialekte und Schriftsysteme

Die kurdischen Sprachen werden zur nordwestlichen Gruppe des iranischen Zweigs der indogermanischen Sprachen gezählt. Angesichts starker Unterschiede zwischen einigen Formen des Kurdischen ist linguistisch teilweise umstritten, ob es sich um Dialekte einer Sprache oder um unterschiedliche Sprachen handelt.

Die Einteilung dieser Dialekte oder Sprachen ist ebenfalls sehr unterschiedlich: Es werden zwischen zwei[3] und sieben Hauptdialektgruppen[4] und dazu Neben- oder jeweils den Hauptdialektgruppen untergeordnete Subdialekte bzw. Mundarten unterschieden. In jedem Fall besteht Einigkeit darüber, dass die beiden weitaus größten (und stark verwandten) Dialektgruppen Kurmancî und Soranî zu unterscheiden sind. Weiters sind als wichtige Dialekte Südkurdisch und Zazakî zu nennen – wobei letzteres allerdings teilweise, ebenso wie Lori, das von anderen wiederum dem Südkurdischen zugerechnet wird,[5] als eigenständige Sprache betrachtet wird.[6]

Zur dialektalen Diversität kommt eine starke Diversität der Schriftsysteme hinzu: Es werden je nach Land ein angepasstes lateinisches (in der Türkei), arabisches (meist im Irak, im Iran und in Syrien) oder kyrillisches Alphabet (teilweise noch in Armenien, Georgien und Aserbaidschan) verwendet.[7]

---

[2] Ich danke von Herzen den muttersprachlichen LehrerInnen für Kurdisch an österreichischen Schulen Widat Al Kadhi, Saydo Barnas, Muhittin Efe, Elçin Kılıç Mustafa Kucin sowie den Lehrerinnen an der kurdischen Samstagsschule, Pachschan Ahmad, Shawnim Askari und Fro Kehder, die so großzügig ihre Zeit und ihr Wissen mit mir geteilt haben. Außerdem möchte ich Soma Ahmad, Kıymet Ceviz, Elfie Fleck, Camaran Jaff, Eren Kılıç und Asiye Sel für Unterstützung bei der Recherche und Informationen danken.
[3] Vgl. http://www.navend.de/html/kurden/sprache.htm
[4] Vgl. Schmidinger 2013.
[5] Vgl. http://www.navend.de/html/kurden/sprache.htm
[6] Vgl. Schmidinger 2013.
[7] Schmidinger 2011: 10.

1.2 Sprachenpolitik in Kurdistan und ihre Auswirkungen auf Sprachgebrauch und -kompetenz

Weitgehend als Resultat des unterschiedlichen Umgangs staatlicher Institutionen mit KurdInnen und kurdischen Sprachen in den verschiedenen Ländern unterscheiden sich KurdInnen je nach nationaler Herkunft deutlich in ihrem Sprachgebrauch und ihrer Sprachkompetenz.

Die deutlichsten Auswirkungen repressiver Sprachenpolitik sind an der Gruppe der KurdInnen aus der Türkei erkennbar:[8] Das jahrzehntelange Verbot des Kurdischen verbunden mit politischen Maßnahmen zur Abwertung und Stigmatisierung von Sprache und SprecherInnen führte hier dazu, dass nur sehr wenige Menschen Kurdisch lesen und schreiben können[9] und viele Familien einen *Language Shift*[10] zum Türkischen vollziehen[11], zu dem sie darüber hinaus auch oft mangelnden Zugang hatten. Oft sprechen nur noch die Großeltern Kurdisch.[12]

Allerdings bestehen hier starke regionale Unterschiede: In einigen Regionen in der Osttürkei, die überwiegend von KurdInnen bewohnt sind, wie etwa in Mardin[13], wurde auch zur Zeit des Verbots im öffentlichen Raum Kurdisch gesprochen, während das in den Städten, in die viele KurdInnen aufgrund von Vertreibung gelangten, und in den westlichen kurdischen Siedlungsgebieten der Türkei, die Gebiete mit SprecherInnen unterschiedlicher Sprachen sind, kaum der Fall war.[14] Besonders interessant für Wien ist in dieser Hinsicht die Region Yozgat, da aus diesem Gebiet sehr viele Menschen im Zuge der Anwerbung sogenannter „GastarbeiterInnen" nach Wien migriert sind.[15]

---

[8] Vgl. auch Hassanpour 2000.

[9] Skubsch 2000: 171.

[10] Der Begriff *Language Shift* bezeichnet den Prozess des (meist langsam und kontinuierlich und oft über mehrere Generationen verlaufenden) Wechsels von einer Sprache zu einer oder mehreren anderen. Der Begriff wird hier dem im Deutschen üblichen Begriff »Sprachwechsel« vorgezogen, weil er die Prozesshaftigkeit des Vorgangs besser abbildet und keine Ausschließlichkeit suggeriert.

[11] Einen hohen Anteil an *Language Shift* in Familien mit Minderheitenhintergrund stellt auch Brizić (2006: 36, mit Bezug auf Andrews 2002) heraus.

[12] Zur Sprachenpolitik in der Türkei und insbesondere zur Statusplanung in Bezug auf das Kurdische siehe den Artikel von Grond in diesem Band.

[13] Die Namen der Provinzen werden hier in jenen Fällen, in denen diese auch unter KurdInnen gebräuchlicher sind, auf Türkisch angeführt. Dies soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die dort lebenden Angehörigen von Minderheiten häufig andere Bezeichnungen für viele Provinzen und Ortschaften kennen., die oft auch schon deutlich länger existieren (vgl. hierzu die Politik der Türkisierung geographischer Namen, http://de.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkisierung_geografischer_Namen).

[14] Vgl. Skubsch 2000: 168.

[15] Die Menschen aus diesem zentralanatolischen Gebiet fallen der Sprachwissenschafterin Katharina Brizić zufolge dadurch auf, dass sie sich »stärker als alle anderen bemühen, nicht gesehen zu werden« – aber oft »durch Bildungsmisserfolg sichtbar gemacht« werden. (Vortrag von Katharina Brizić am 5. Juni 2013 im Rahmen der Tagung »Nach den Sternen greifen. Sprachenkosmos Wien« der Wiener Volkshochschulen.) Brizić beschreibt als Hintergrund hierzu die fehlende Anbindung an die »kompakten kurdischsprachigen Gebiete der Osttürkei«, wodurch das Türkisch dominanter werde, sowie »ein türkeispezifisches, historisch gewachsenes exorbitant niedriges Prestige nicht nur des Kurdischen insgesamt, sondern im Speziellen der zentralanatolischen Gebiete«

Besonders hoch ist der Anteil an Familien, die die Familiensprache wechseln, in der Gruppe der (vormals) Zazakîsprachigen. Der muttersprachliche Lehrer Muhittin Efe führt dies einerseits darauf zurück, dass die Motivation, Zazakî zu sprechen, angesichts der relativ geringen Anzahl an SprecherInnen noch geringer ist als bei Kurmancî: »Wenn wir außerhalb sind, gilt die Sprache nicht, man versteht uns nirgendwo außerhalb des Dorfes.« Ein wesentlicher Faktor sei aber auch die Mehrfachdiskriminierung dieser Gruppe in der Türkei. So sind Zazakî nicht nur als KurdInnen diskriminiert, sondern auch mit Vorurteilen gegenüber Zazakî und mit religiöser Diskriminierung und starken Vorurteilen aufgrund ihres (großteils) alevitischen Glaubens konfrontiert.

Im irakischen Teil Kurdistans findet kurdischer Schulunterricht nun uneingeschränkt statt. Unter Saddam Hussein war es noch vielen Verboten unterworfen, aber auch damals im Alltag und im öffentlichen Raum weniger deutlich sanktioniert und vor allem nicht so stark abgewertet wie in der Türkei.

In der Türkei sind erst seit 2009 der Gebrauch der kurdischen Sprache und Kurdischunterricht in Privatschulen erlaubt.[16] Seit Beginn dieses Schuljahres wird Kurdisch (Kurmancî und Zazakî) auch erstmals als Wahlfach an Schulen angeboten.[17] Der Gebrauch von Buchstaben, die im kurdischen Alphabet, nicht aber im türkischen vorhanden sind, wie q, w und x, ist allerdings nach wie vor mit Repressionen verbunden und der Registrierung etwa von Namen, die diese Buchstaben enthalten, wurde bisher nie stattgegeben. Auch im Iran, wo nur etwa die Hälfte der Bevölkerung Persisch als Erstsprache spricht, ist Kurdisch zwar nicht

(Brizić 2013: 235). Es handelt sich bei Yozgat um ein extrem vielsprachiges und multireligiöses Gebiet, das zudem lange Zeit stark von Clanstrukturen bestimmt war und in dem zahlreiche Minderheiten mit unterschiedlichsten Geschichten leben, die sich aufgrund dieser Geschichten teilweise besonders stark als TürkInnen deklarieren. Wohl auch deshalb bestehen in diesem Gebiet weniger Anknüpfungsmöglichkeiten als anderswo für politische Gruppen, die Minderheitenrechte einfordern.

[16] Für die kurdischen Gebiete der Türkei lässt sich auch ein negativer Zusammenhang zwischen Kurdischkenntnissen und Schulbildung feststellen. So kommt es, dass seit vielen Jahrhunderten vor allem Frauen die kurdische Sprache weitergeben: Sie haben weniger oft eine Schule – die als zentrale Assimilationsinstanz fungiert – besucht und dadurch oft schlicht weniger Möglichkeiten, zum Türkischen zu wechseln (Hinz-Karadeniz 1991, nach Skubsch 2000: 162; siehe auch Brizić 2013: Fußnote 14).

[17] http://www.spiegel.de/schulspiegel/wissen/tuerkei-fuehrt-kurdisch-als-wahlfach-an-schulen-ein-a-855417.-html, eingesehen am 7.7.2013. In der Türkei haben in den letzten Jahren – im Kontext der Aufnahme der EU-Beitrittsverhandlungen – rechtsstaatliche Reformen stattgefunden, im Zuge derer auch die kulturellen Freiheiten der KurdInnen – bis dato die größte Minderheit in der Türkei und jene mit den wenigsten Rechten – gestärkt wurden. Auch kurdische Radio- und Fernsehkanäle sind nun erlaubt und auch im staatlichen Fernsehen wird in einigen Minderheitensprachen, darunter auf Kurmancî und Zazakî, gesendet. Zuletzt wurde Anfang dieses Jahres, nach einem zweimonatigen Hungerstreik zahlreicher politischer Gefangener, Kurdisch auch als Sprache vor Gericht zugelassen (http://www.nzz.ch/aktuell/international/uebersicht/neue-zugestaendnissekurdisch-vor-gericht-zugelassen-1.17962101, http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/1336791/Tuerkei-erlaubt-Kurdisch-vor-Gericht, http://www.sueddeutsche.de/politik/tuerkei-kurdische-sprache-vor-gericht-erlaubt-1.1582771, alle eingesehen am 2. Juli 2013). Weiterhin aufrecht bleibt das implizite Verbot des Kurdischen allerdings im Parteiengesetz – anders als etwa im Vereinsgesetz, aus dem es gestrichen wurde (http://de.wikipedia.org/wiki/Kurden_in_der_T%C3%BCrkei, zuletzt geändert am 3. Juli 2013, eingesehen 5. Juli 2013).

verboten,[18] der Schulunterricht findet aber ausschließlich auf Persisch statt.[19] In Syrien ist der Gebrauch des Kurdischen verboten,[20] allerdings verbessert sich diese Situation seit Beginn der Revolution.[21] Wie in der Türkei waren auch in diesen drei Ländern von den Verboten der kurdischen Sprache Musik, Literatur und Zeitungen betroffen, die weder produziert noch besessen werden durften. Entsprechend wissen viele Menschen aus diesen Gebieten davon zu erzählen, dass ihre Eltern und Geschwister die von ihnen mühsam erstandenen Schriftwerke und Tonaufzeichnungen verbrannten – aus Angst vor Gefängnis und Folter.[22]

In Armenien, Georgien und Aserbaidschan waren KurdInnen ebenfalls von Diskriminierung und Verboten betroffen; diese bezogen sich aber weniger als in den übrigen Staaten auf den Bereich der Sprache.[23]

Es lässt sich festhalten, dass KurdInnen in der Türkei deutlich am stärksten und längsten sprachlicher Unterdrückung und Verfolgung ausgesetzt waren und sind. In den anderen von KurdInnen bewohnten Gebieten zielte die Verfolgung weniger stark auf die Sprache, vor allem insofern, als sie weniger auf die Zerstörung des Prestiges der Sprache ausgerichtet war.[24]

Die Abwertung und Verfolgung des Kurdischen hat gravierende Auswirkungen auf die SprecherInnen: Wo die Verwendung einer Sprache mit Scham und Angst besetzt ist, wo im Geheimen gesprochen werden muss, wird das Selbstbild von Menschen beeinträchtigt und Identifikationsprobleme entstehen. Gleichzeitig kann eine solche Abwertung aber auch zu einer bewussteren Verwendung der Sprache und deren Aufwertung als Instrument des Widerstands gegen Unterdrückung führen.

2. KurdInnen und ihr Sprachgebrauch in Österreich

Für eine Bestimmung der Anzahl der KurdInnen in Österreich muss angesichts fehlender Statistiken auf Schätzungen zurückgegriffen werden. Demnach leben in Österreich über 100.000 KurdInnen,[25] die meisten davon in Wien. Etwa 80 % der KurdInnen in Österreich sind aus dem türkischen Teil Kurdistans migriert oder gehören migrierten Familien an,[26] gefolgt von den Herkunftsländern Irak

[18] Iranpour (2009) spricht von einem De-facto-Verbot.
[19] Vgl. Hassanpour 2000; http://civaka-azad.org/index.php/analysen/ostkurdistan-und-iran/169-zur-lage-der-kurden-im-iranischen-ostkurdistan.html, eingesehen am 5.7.2013.
[20] Human Rights Watch 2010.
[21] Gaedtke / Parameswaran 2013.
[22] Vgl. auch Hassanpour 2000.
[23] Angesichts der relativ geringen Anzahl an KurdInnen aus diesen Gebieten in Österreich wird diese Gruppe in der vorliegenden Untersuchung nicht weiter sichtbar und soll deshalb hier nicht vertiefend behandelt werden.
[24] Vgl. Skubsch 2000.
[25] Schmidinger 2013.
[26] López de Vicuña Klug 2002: 53.

und Iran, etwa 2.000 syrischen KurdInnen, sowie vereinzelt KurdInnen aus Armenien, Georgien und Aserbaidschan.[27] Während die überwiegende Mehrheit der KurdInnen aus der Türkei als ArbeitsmigrantInnen im Rahmen des Anwerbeabkommens mit der Türkei ab 1964 nach Österreich kam bzw. ältere Familienangehörige aus dieser Gruppe hat,[28] sind die KurdInnen aus den übrigen Ländern vorwiegend als politische Flüchtlinge etwa ab Mitte der 1970er-Jahre eingereist – und tun dies weiterhin: Bedingt durch Flucht wächst derzeit unter den kurdischen MigrantInnen vor allem der Anteil der KurdInnen aus Syrien und die Gruppe der Yezidi aus dem Nordirak. Allerdings hängt die Frage des Aufenthaltsstatus auch mit jener nach den für Menschen aus einem bestimmten Land jeweils verfügbaren rechtlichen Möglichkeiten zusammen. Tatsächlich haben viele MigrantInnen aus der Türkei das Land aus politischen Gründen verlassen, eine klare Abgrenzung zwischen Flucht und Migration ist gerade für die Gruppe der KurdInnen also nicht möglich.[29] Besonders nach den Militärputschs in den 1970er- und 1980er-Jahren wuchs die Zahl solcher Menschen an – und damit auch die Zahl der Intellektuellen, darunter besonders viele LehrerInnen, unter den KurdInnen aus der Türkei.

Der Anteil von KurdInnen an den MigrantInnen aus der Türkei wird auf mindestens 35-40 % geschätzt.[30] Generell liegt bei Kindern aus der Türkei der familiäre Minderheitensprachenanteil bei 40 % – eine Zahl, die sich allerdings in der Migration erheblich erhöhen könnte, nachdem Angehörige von marginalisierten Gruppen vermehrt zur Migration neigen.[31] Auch der Anteil an KurdInnen von 50-65% an eingebürgerten ehemals türkischen StaatsbürgerInnen in Österreich[32] könnte ein Hinweis auf eine erheblich höhere Anzahl sein.

2.1 Der Sprachgebrauch von KurdInnen in Österreich

Für die Erstsprachen der Menschen aus kurdischen Familien in Österreich liegen keine Zahlen vor. An Sprachen finden sich hier neben Kurmancî, Soranî, Zazakî und zu kleinen Teilen Gorani und Hawrami ein recht großer Anteil an Türkisch sowie Arabisch, Farsi und Deutsch.[33] Bezeichnend ist dabei, dass viele KurdInnen mehr als eine Erstsprache haben und stark durch Mehrsprachigkeit hervorstechen.[34]

---

[27] Medien-Servicestelle Neue Österreicher/innen 2013.
[28] Das bedeutet auch, dass unter den Familien aus der Türkei besonders viele schon seit mehreren Generationen in Österreich leben.
[29] Vgl. auch Skubsch 2000: 214.
[30] ebd. sowie Brizić 2013. Siehe hierzu auch den Beitrag von Grond in diesem Band.
[31] vgl. Brizić 2006b: Fußnote 63, mit Bezug auf Uçar 1996; Maas/Mehlem 2002 u.v.m.
[32] López de Vicuña Klug 2002: 53.
[33] Medien-Servicestelle Neue Österreicher/innen 2013.
[34] Vgl. auch den Beitrag von Grond in diesem Band.

Der Sprachgebrauch von KurdInnen in der Diaspora orientiert sich aber neben bereits beschriebenen Faktoren wie Herkunftsland bzw. -region und Identifikation mit der kurdischen Kultur und politischem Bewusstsein nun noch an weiteren Fragen, die mit der neuen sprachlichen Umgebung zusammenhängen. Deutlich ist, dass sich das Kurdische zwar über Jahrzehnte hinweg vor allem in der Migration weiterentwickelt hat, gleichzeitig aber hier stärker abgenommen hat als in den Herkunftsländern.[35] Dabei spielt die mit der Migration hinzukommende Sprache Deutsch eine Rolle sowie Erwägungen zu den geringeren Möglichkeiten des Sprachgebrauchs des Kurdischen und die Sorge um Diskriminierung und Isolierung der Kinder, die oft zu einem *Language Shift* zu Türkisch oder auch Deutsch führten. Zentral ist in ersterem Zusammenhang laut López de Vicuña Klug die Beurteilung von Deutsch als Aufstiegschance.[36] Zweiterem Aspekt entspricht die Tatsache, dass viele KurdInnen gerade in der Migration auf die Verwendung des Kurdischen im Umgang mit ihren Kindern verzichten – oft aus der Überlegung heraus, sonst zu ihrer Ausgrenzung aus der viel größeren Gruppe der Türkischsprachigen beizutragen und sie angesichts der nun oft sehr kleinen Gruppe der SprecherInnen des gleichen Dialekts zu sehr zu isolieren. Den Hintergrund dieser Erwägungen bilden die Sprachen- und Bildungspolitik der jeweiligen Herkunfts- und Zielländer[37] sowie institutionelle Diskriminierung.[38]

In Bezug auf KurdInnen, die sich mit der kurdischen Sprache und Kultur positiv identifizieren, sind zwei besondere Aspekte festzuhalten: Auch KurdInnen, die sich stark mit Kurdisch identifizieren und diese Sprache sprechen, können in vielen Fällen nicht gut oder auch kaum Kurdisch, setzen diese Sprache aber dennoch ein[39] und geben oft auch nach bestem Wissen und Gewissen an, untereinander Kurdisch zu sprechen, obwohl das nur sehr bedingt zutrifft.[40] Zudem führt allein die Entscheidung, Kurdisch mit den eigenen Kindern zu sprechen, vielfach dazu, als nationalistisch betrachtet zu werden. Für KurdInnen aus der Türkei ist also weniger mit der Aufgabe als vielmehr mit dem Beibehalten des Kurdischen ein erheblicher Erklärungsbedarf verbunden.

---

[35] Skubsch 2002: 163.
[36] Vgl. López de Vicuña Klug 2002: 56.
[37] Auch die Sprachenpolitik der EU verstärkt, entgegen ihrem Bekenntnis zu Sprachenvielfalt, die Dominanz bestimmter Sprachen, nämlich jener der EU-Länder (Vgl. Skubsch 2000:199; Extra 2013).
[38] Vgl. Brizić 2013.
[39] Skubsch 2000: 55.
[40] Kremnitz 1994: 60, zit. nach Skubsch 2000: 165.

3. Kurdische SchülerInnen und ihre Familien im österreichischen Bildungssystem

Wie steht es nun um kurdische Kinder und Jugendliche im österreichischen Bildungssystem? Konzentrieren wir uns vorerst auf die Ist-Situation: die Bedingungen, unter denen kurdische Kinder Kindergarten und Schule besuchen sowie die Möglichkeit für kurdische Kinder, an österreichischen Schulen Kurdischunterricht zu erhalten, konkret den muttersprachlichen Unterricht. Damit soll keinesfalls der Eindruck erweckt werden, es gäbe nicht noch mehr zu tun, um die Situation kurdischer Kinder in Österreich zu verbessern. Angesichts der Breite des Themas, dessen relativer Unbeforschtheit und der vielen Informationen der muttersprachlichen LehrerInnen mag es sich aber lohnen, von einer genauen Betrachtung der aktuellen Lage ausgehend Ideen für die Zukunft zu entwickeln.

3.1 Auswirkungen türkischer Sprachenpolitik auf KurdInnen in der Diaspora

Der Zusammenhang zwischen sprachlichen Kompetenzen und Bildungserfolg ist vielfach belegt.[41] So lässt sich das verhältnismäßig schlechte Abschneiden von SchülerInnen aus der Türkei im Bildungssystem vor diesem Hintergrund deuten, ebenso wie die weniger positiven Auswirkungen muttersprachlicher Förderung in dieser Gruppe.[42]

Allerdings kam und kommt es, geht es um die Analyse dieses Zusammenhangs, nicht selten zu Fehlinterpretationen – die oft erneut zu Stigmatisierung führen. Um dies zu vermeiden, scheint besonders eine Einbeziehung der Forschungen der Sprachwissenschafterin Katharina Brizić sinnvoll. Sie fragte nach den Gründen dafür, dass bestimmte migrantische Gruppen[43] im Bildungssystem besonders schlecht abschneiden und widmete sich besonders der Frage, warum diese nicht nur besonders viele Probleme in der Schule und am Arbeitsmarkt haben, sondern auch beim Erwerb der jeweiligen Schulsprache. Dabei stellte sie fest, dass hier ein Zusammenhang mit der Sprachenpolitik in den Herkunftsländern besteht.[44] Ein Aspekt scheint hier besonders wesentlich zu sein: die Abwertung und Verfolgung von Minderheitensprachen sowie die Geringschätzung türkischer Dialekte und der als Konsequenz oft erfolgende oder bereits erfolgte *Language Shift* bei Familien aus der Türkei – vor allem jenen, die einer sprachlichen Minderheit angehören.[45] Diese Faktoren tragen zur Konstruktion und Reproduktion von Gruppen und Schichtungen im Bildungswesen in der Migration bei

[41] Vgl. Brizić 2007 und 2013, de Cillia 2005, Datler et al. 2012.
[42] Vgl. Brizić 2007, 2009.
[43] Entsprechende Beobachtungen betreffen besonders SchülerInnen aus der Türkei, Marokko und Bangladesch.
[44] Vgl. Brizić 2007.
[45] Die Frage, was die Ausgangspunkte von *Language Shift* sind, ist hierbei äußerst relevant. So unterscheiden Chamoreau / Léglise zwischen kontaktbedingtem Wandel und Wandel in »endangered languages« (Chamoreau / Léglise 2012, nach Brizić 2013: 298f.).

– wobei hier aber weniger Tatsachen als vielmehr auch Zuschreibungen eine zentrale Rolle spielen. Es kommt also zu institutioneller Diskriminierung.

Die Ergebnisse der soziolinguistischen Studie von Brizić zeigen, dass gerade jene Kinder mit der höchsten Motivation zum Deutscherwerb tatsächlich meist die schwächsten in Deutsch waren. Die erfolgreichsten DeutschlernerInnen waren dagegen jene mit der höchsten Motivation, die jeweilige Muttersprache zu lernen.[46] Daran wird deutlich, dass die Frage zentral ist, wie mit Mehrsprachigkeit individuell umgegangen wird. Brizić unterscheidet etwa zwischen jenen Kindern, die Verbindungen zwischen ihren Sprachen herstellen und eine Sprache als Übergangssprache einsetzen („Brückenbauer") und solchen, die so stark auf den Erwerb des Deutschen fixiert sind, dass sie alle anderen Sprachen hinter sich lassen wollen („Gipfelstürmer").[47] Auch im »Modell der segmentierten Assimilation« von Portes und Rumbaut wird deutlich, dass jene Menschen in der Migration wesentlich häufiger erfolgreich sind, die vorhandene familiäre Sprachen und Beziehungen nützen und weiterführen als solche, die »die Brücken abbrechen« und einen »Neuanfang« machen wollen. Allerdings sind die Möglichkeiten, diese Ressourcen wirksam werden zu lassen, stark von der gesellschaftlichen Ebene bestimmt.[48]

Wie sind nun aber darüber hinaus die Auswirkungen von *Language Shift* einzuschätzen? Mit der Geringschätzung der ursprünglichen Familiensprache in der Familie selbst geht Wissen von einer Generation zur nächsten verloren. Durch den oft gegenüber der ursprünglichen Erstsprache eingeschränkteren Wortschatz werden die Ausdrucksmöglichkeiten eingeschränkt. Und auch tradiertes Wissen, das gerade in so stark oral geprägten Kulturen wie der kurdischen von immenser Bedeutung ist, wird nicht weitergegeben. Geschichten, Lieder, Gedichte, Sprichwörter werden nicht mehr weitergegeben. Dies bedeutet auch, dass Eltern ihren Kindern oft die alten Märchen nicht mehr erzählen, keine Wiegenlieder singen, weniger mit Sprache spielen, als sie es in der alten Erstsprache tun würden. Die Kommunikation zwischen den Generationen und ganz besonders zur Generation der Großeltern wird oft unterbrochen und ist nur noch unter großen Anstrengungen und über die Vermittlung anderer Familienmitglieder möglich. Dies weist zugleich auf einen weiteren zentralen Aspekt hin: Die emotionale Beziehung zwischen den Generationen kann durch einen *Language Shift* erheblich beeinträchtigt werden. All diese Aspekte sind für die Frage sozialer Gleichheit oder Ungleichheit relevant – nicht zuletzt deshalb, weil sie eng mit institutioneller Diskriminierung verbunden sind.

---

[46] Vgl. Brizić 2006: 34.
[47] Vgl. Brizić 2013.
[48] Vgl. Portes / Rumbaut 2001, zit. nach Brizić 2013: 226.

3.2 Die institutionelle Diskriminierung kurdischer SchülerInnen

Ein Problem, dessen Brisanz gerade für KurdInnen aus der Türkei eher aus der neueren wissenschaftlichen Forschung hervorgeht[49] als dass es von den muttersprachlichen LehrerInnen so deutlich wahrgenommen würde, ist jenes der institutionellen Diskriminierung in der Schule.[50] Dies hängt teilweise mit dem Charakter dieser Form von Diskriminierung zusammen: »Die allermeisten Möglichkeiten der Diskriminierung von Migranten sind als formale Rechte, etablierte Strukturen, eingeschliffene Gewohnheiten, etablierte Wertvorstellungen und bewährte Handlungsmaximen ‚in der Mitte der Gesellschaft' institutionalisiert, wobei solche Institutionen zumeist in Organisationen (Behören, Betrieben, Anstalten) ihren Platz finden.«, stellen Mechtild Gomolla und Frank-Olaf Radtke fest[51] und führen mit Bezug auf ihre Forschungsergebnisse aus: »Behauptet wird [von den AutorInnen], dass auch die Schule eine Institution sei, die den Zugang zu ihren Leistungen, das meint die Zuerkennung von Schulabschlüssen, entlang ethnischer Unterscheidungen im Ergebnis ungleich regelt. Bei der Verteilung der begehrten Bildungszertifikate werden ausweislich der Statistiken über die Bildungsbeteiligung und den Schulerfolg verschiedene Bevölkerungsgruppen offenbar direkt oder indirekt diskriminiert.«[52]

Welche gesellschaftlichen Gruppen trifft aber nun diese Diskriminierung wie stark? Angehörige von Minderheiten sind davon, so lässt sich in Verbindung der Ergebnisse von Gomolla / Radtke und Brizić festhalten, besonders betroffen.

3.2.1 Fehlende Anerkennung von Mehrsprachigkeit

Sehen wir uns zuerst die sprachliche Situation von zwei- und mehrsprachigen Kindern im österreichischen Bildungswesen an. Ein wesentlicher Aspekt ist hier die fehlende Anerkennung von Mehrsprachigkeit an österreichischen Schulen. Die Erstsprachen der Kinder – insofern es sich nicht um westeuropäische Sprachen handelt – werden abgewertet und / oder gar nicht wahrgenommen. Gleichzeitig besteht eine starre Orientierung auf den Deutscherwerb, die Ausdruck des Einflusses öffentlicher politischer und medialer Diskurse und nicht wissenschaftlich begründet ist. Dennoch wird Eltern von mehrsprachigen Kindern von pädagogischem Fachpersonal, aber auch anderen sich hier als kompetent positionierenden Personen wie KinderärztInnen nach wie vor geraten, mit ihren Kindern besser nicht die Erstsprache zu sprechen.[53]

---

[49] Vgl. Brizić 2013.
[50] Zur institutionellen Diskriminerung von kurdischen MigrantInnen in Deutschland siehe Skubsch 2000.
[51] Gomolla / Radtke 2009: 18.
[52] Ebd.: 20.
[53] Vgl. auch Brizić 2013: 235.

Die fehlende Anerkennung von Mehrsprachigkeit birgt kognitive und emotionale Nachteile für die Kinder und hemmt in vielen Fällen die sprachliche Entwicklung der Kinder in all ihren Sprachen.[54] In der Wissenschaft besteht breiter Konsens darüber, dass sinnvolle sprachliche Bildung die Kompetenzen sowohl in der Mehrheitssprache als auch in den Erstsprachen der Kinder aktiv unterstützen muss.[55] Dies hängt wesentlich damit zusammen, dass für den schulischen Erfolg nicht nur alltagssprachliche Fertigkeiten, sondern auch sogenannte akademische Kompetenzen erforderlich sind, die erst den bildungsrelevanten Sprachgebrauch in der Schule ermöglichen. Akademische Kompetenzen werden nun aber besonders gut und problemlos dann erworben, wenn parallel auch die Erstsprachen auf ein hohes sprachliches Niveau gelangen.[56]

Zudem entspricht die strikte Trennung der Sprachen der Kinder nicht der Sprachpraxis mehrsprachiger Menschen; diese zeigen vielmehr ein »integratives Sprachverhalten«[57], das zentral durch Vermischung und gemeinsame Nutzung ihrer unterschiedlichen Sprachen gekennzeichnet ist. Eine zu strikte Trennung der Lebensbereiche der Kinder nach Sprachen und der Druck, sich im sprachlichen Ausdruck auf jeweils eine Sprache zu beschränken, schneiden die Kinder von Potentialen ihrer Mehrsprachigkeit ab und erschweren es ihnen zudem, einen positiven emotionalen Bezug zu allen ihren Sprachen aufzubauen.[58] Wir haben es also in Österreich mit einem deutlich monolingualen Bildungssystem zu tun, das multilinguale Kinder benachteiligt.[59]

3.2.2 Die besondere Unsichtbarkeit von Minderheitensprachen

Mit dem beschriebenen Problem steht nun ein weiteres in Verbindung, das besonders Angehörige von Minderheiten betrifft: Oft wird nicht nach der Erstsprache der Kinder gefragt, sondern auf diese, etwa anhand des Herkunftslandes, einfach geschlossen. Schon bei der Schuleinschreibung wird damit oft unsichtbar gemacht, was für die Kinder ein bedeutender Aspekt ihrer gesamten Entwicklung ist: ihre Erstsprache. Die beschriebene Vorsicht vieler kurdischer Familien im Umgang mit dem Kurdischen verschlimmert diese Situation erheblich.[60] Die Fehleinschätzung ihrer Fähigkeiten aufgrund des Nichtwahrnehmens

---

[54] Vgl. de Cillia 2005: 5ff.; Robert-Bosch-Stiftung 1988, Akpinar / Zimmer 1984, Projekt »Gastarbeiterkinder« 1983, zit. nach Jampert 2002: 11.

[55] Boeckmann 1997: 38ff; de Cillia 2005: 5ff.

[56] vgl. Gogolin 2005: 22f.; Boeckmann 1997: 38ff; 25f; de Cillia 2005: 5ff.

[57] Jampert 2002: 11.

[58] vgl. Jampert 2002.

[59] Siehe hierzu auch Gogolin 2008.

[60] Elçin Kılıç, ehemalige muttersprachliche Lehrerin für Kurmancî und nun Teamlehrerin in einer Mehrstufenklasse, ist sich der Sensibilität der Thematik bewusst. Sie schlägt für die Schuleinschreibung folgendes Vorgehen vor: »Wenn du sagst: ‚Bist du Türke oder Kurde?', dann haben die Leute Angst; sie können nicht sagen: ‚Ich bin Kurde' oder so. Die richtige Frage wäre: ‚Wie viele Sprachen kannst du?' Da kann man niemanden beleidigen, das ist eine Bereicherung. ‚Ich kann zwei Sprachen oder drei.' Keiner braucht sich verstecken. Bei kurdischen

ihrer Kenntnisse in anderen Sprachen als Deutsch und der »Staatssprache« Türkisch trifft deshalb besonders häufig Kinder mit familiären Bezügen zur kurdischen Sprache. Entsprechend meint auch Mustafa Kucin, der Schule und LehrerInnen prinzipiell als sehr unterstützend und interessiert an der kurdischen Sprache erfahren hat, dass die LehrerInnen über die Erstsprachen der Kinder nicht ausreichend Bescheid wüssten: »Viele haben Kinder aus der Türkei in einen Topf geworfen. Die Unterschiede zwischen kurdischer Sprache und türkischer Sprache sind nicht bekannt. Dadurch können die LehrerInnen die Ursachen der Probleme nicht verstehen und dadurch entstehende Probleme nicht lösen.« Im Hinblick auf die Unterordnung von MigrantInnen unter ein nationalstaatliches Konzept von Herkunft meint auch Skubsch: »Konzepte, die die sprachliche Selbstdefinition der Migranten übergehen oder nationalstaatliche Zuschreibungen festigen, schließen die kurdische Minderheit aus und bewirken deren Desintegration.«[61]

Noch bevor diese Fragen ernsthaft gestellt werden und die tatsächlich für ein Kind bedeutsamen Sprachen sichtbar gemacht wurden, geschieht oft institutionelle Diskriminierung – und Kinder werden etwa einer Sonderschule zugewiesen.[62] Das Wissen über die sprachliche Situation der SchülerInnen ist für die Frage der Schulzuweisungen höchst relevant – sei es bei der Zuweisung zu einer Vorschulklasse, der Feststellung eines sonderpädagogischen Förderbedarfs oder der Zuweisung zu weiterführenden Schulen. Die gesamte Einschätzung der Leistungen der Kinder hängt stark mit diesen Fragen zusammen.

Damit verbunden ist eine Art Sogeffekt, der eintritt, wenn eine Schule wenig SchülerInnen zu haben droht. Gomolla und Radtke beziehen sich hier auf Baker und Lenhardt, die einen direkten Zusammenhang zwischen demographischen Faktoren wie Schülerrückgang und ethnische Zusammensetzung der Schülerpopulation und dem Schulerfolg verschiedener Gruppen nachweisen können.[63] Solange die Sonderschulen Kinder brauchen, so scheint es, werden sie irgendwo

---

Kindern könnte dann die zweite Frage sein: ‚Wollen Sie Kurdischunterricht oder dürfen wir Ihr Kind zum Türkischunterricht schicken?'« In jedem Fall muss vermieden werden, das Fragen nach der Erstsprache der Kinder inquisitorisch zu gestalten (vgl. auch Skubsch 2000) und in vielen Fällen wird sich die Frage auch nicht klären lassen. Bezüglich ihrer an Wiener Schulen durchgeführten soziolinguistischen Studie hält Katharina Brizić fest: »Nur für 13 % der Familien war ein eindeutig kurdischsprachiger Hintergrund festzustellen, während für weitere 30 % die Mehrheits- oder Minderheitszugehörigkeit nicht in Erfahrung gebracht werden konnte; die Indizien sprachen allerdings vielfach deutlich für eine Minderheitenzugehörigkeit: Der bei türkischen Familien zu erwartende Minderheitenanteil von mindestens rund 40 %, die Herkunft vieler Familien aus Provinzen mit starkem Minderheitensprachgebrauch und die besonders schwache Türkischkompetenz (!) mehrerer Eltern (und Kinder) ließen vermuten, dass die betreffenden Familien entweder erst kürzlich eine sprachliche Assimilation ans Türkische durchlebt hatten oder aber ihre tatsächliche Muttersprache nicht preisgeben wollten.« (Brizić 2006: 35) Mit etwas Hintergrundwissen hierzu sollte es, wie hier, möglich sein, ein Drängen der Eltern zu vermeiden und gleichzeitig sensibel auf die Situation der Kinder eingehen zu können.

[61] Skubsch 2000: 198.

[62] Vgl. Hennerbichler 1992: 214, nach López de Vicuña Klug 2002: 55; Brizić 2006, 35.

[63] Vgl. Gomolla / Radtke 2009: 28.

gesucht und gefunden. Wer dort tatsächlich landet, ist dann oft auch eine Frage des Einsatzes und der Informiertheit der Eltern – und hier befinden sich kurdische Eltern nun wiederum in einer wenig vorteilhaften Position.

3.2.3 Zeit und Raum für SchülerInnen

Einen weiteren Aspekt thematisieren die muttersprachlichen Lehrkräfte für Kurdisch: Besonders – aber weitaus nicht nur – solche Kinder, die im häuslichen Umfeld wenig mit schriftbasierter Kultur konfrontiert sind, benötigen Zeit, um sich in das neue Umfeld und Denken einzufinden. Muhittin Efe und Saydo Barnas betonen, dass Kindern gerade in den ersten Schuljahren mehr Zeit zugestanden werden müsse. Auch werde etwa Schüchternheit von LehrerInnen oft falsch interpretiert: »Er kann nicht einmal sprechen«, heiße es da manchmal. Auch der Wahrnehmung, dass Kinder faul seien, widersprechen die Lehrkräfte. Dagegen gebe es manchmal Probleme auf Seiten der Kinder, den Lernstoff nachzuvollziehen, weil Didaktik und Lehrmethoden teilweise wenig kindgerecht seien. Als Zentral betrachten sie es hingegen, Kindern Erfolgserlebnisse zu ermöglichen. Das geringe Vermögen oder der nicht ausreichende Wille, sich in Kinder emotional einzufühlen – besonders in jene, deren Sozialisation sich von der eigenen deutlicher unterscheidet –, wirken sich hier fatal aus. Mehrsprachige Kinder in all ihren Fähigkeiten wahrzunehmen, sie nicht als sprachlos zu betrachten, ist im Rahmen eines Schulsystems, das stark an Standards orientiert ist, besonders dann eine Herausforderung, wenn Kinder weniger gute schulische Leistungen erbringen. Elçin Kılıç fasst es folgendermaßen zusammen: »Man darf niemanden beschuldigen. Aber Mühe muss man sich geben.«

Auch Saydo Barnas sagt nach jahrelanger Erfahrung in der Beratungsstelle REBAS mit diesen Fragen:

»Sonderschulzuweisungen von Kindern lassen sich oft vermeiden, wenn erstens der sprachliche Hintergrund geklärt wird und zweitens den neuen SchülerInnen mehr Zeit gelassen wird.«

Muttersprachliche LehrerInnen können als KollegInnen helfen, diese Effekte abzumildern oder hintanzuhalten »Jede Lehrerin, Direktorin, ist froh, wenn es muttersprachliche LehrerInnen gibt.«, betont Saydo Barnas. »Wir sind Teil des Lehrerkollegiums, wenn es Probleme gibt, sind wir da.«

3.2.4 Die Problematik schulischer Bewertungen und die Schule als Selektionsinstanz

Schule kann die Kompetenzen der Kinder immer nur in Teilen einschätzen und deren Entwicklung nicht vorhersagen, sie aber durch schulische Mechanismen

weitgehend vorherbestimmen. Diese Bewertungen selbst und das ihnen vorausgehende und auf sie folgende Handeln des Umfelds eines Kindes haben einen erheblichen Anteil an Bildungsmisserfolg. Schulischer Misserfolg erklärt sich weitgehend aus problematischen Bewertungen kindlicher Leistungen, die mit fehlender Anerkennung der Sprachen der Kinder und (oft damit verbundener) fehlender Wertschätzung der Kinder selbst in Verbindung stehen.[64]

In jedem Fall brauchen Kinder und Jugendliche und auch Eltern gerade in solchen Situationen Menschen, die sie ernst nehmen, informieren und unterstützen. Diese Rolle erfüllen auch muttersprachliche LehrerInnen.

3.3 Muttersprachlicher Unterricht für Kurdisch in Österreich

In einigen wenigen europäischen Ländern wird muttersprachlicher Unterricht für Kurdisch angeboten (so in einigen Bundesländern Deutschlands[65] und in Schweden[66]). Eines davon ist Österreich. Allerdings hat es einige Jahre gedauert, bis sich dieses Angebot etablieren konnte. Dies hängt auch damit zusammen, dass bis in die frühen 1990er-Jahre der muttersprachliche Unterricht als Maßnahme der Rückkehrhilfe für MigrantInnen betrachtet wurde – und entsprechend dieser Logik dieser Unterricht auch in bilateralen Treffen einer »Gemischten Expertenkommission« mitgestaltet wurde, die mehr den staatlichen Interessen der beteiligten Länder folgte, als dass sie an den Bedürfnissen der Kinder oder gar an Minderheitenpolitik orientiert gewesen wäre.[67]

Kurdischunterricht gab es zum ersten Mal im Schuljahr 1994/95. Während der Unterricht für Soranî bis zum Schuljahr 2001/02 existierte, wurde jener für Kurmancî und Zazakî nach einem Jahr wieder eingestellt. Ebenso nur ein Jahr lang konnten kurdische Kinder in der Steiermark im Schuljahr 2000/01 muttersprachlichen Unterricht besuchen. Im Schuljahr 2010/11 kam dann schließlich erneut muttersprachlicher Unterricht für Kurmancî und Zazakî zustande.

In den drei Jahren seines Bestehens sind die LehrerInnen- und SchülerInnenzahlen sowie die Anzahl der Wochenstunden und Kurse gestiegen. Haben 2010/11 noch fünf Lehrkräfte in 14 Wochenstunden knapp 60 SchülerInnen in Kurmancî und Zazakî unterrichtet, so waren es im vergangenen Schuljahr 2012/13 zwar ebenso viele Lehrkräfte, aber schon 22 Wochenstunden an neun verschiedenen Schulen für etwa 100 SchülerInnen.[68]

---

[64] Allerdings ist bei einer Beschäftigung mit der Frage, wie Bildungsbenachteiligung verringert werden kann, auch die Tatsache mitzudenken, dass gesellschaftliche Eliten darauf bedachte sind, ihren Status anzusichern – und das vielfach über andere Faktoren als über Bildung tun. (Vgl. Karakayali 2009)
[65] Siehe hierzu Skubsch 2000.
[66] Vgl. Belke 2011.
[67] Vgl. Fleck 2002. Zu Interventionen der türkischen Behörden gegen muttersprachlichen Unterricht in Kurdisch in Deutschland siehe Skubsch 2000, in Dänemark siehe Skutnabb-Kangas 2007.
[68] Bisher unveröffentlichte Daten für das Schuljahr 2012/13.

In der Folge soll nun, weitgehend basierend auf der Befragung mehrerer LehrerInnen für muttersprachlichen Unterricht, im Detail auf Geschichte und Gegenwart des muttersprachlichen Unterrichts für Kurdisch, dessen Bedingungen und Möglichkeiten eingegangen werden.

3.3.1 SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch

Im österreichischen Bildungssystem ist die Vermittlung von Erstsprachkenntnissen in anderen Sprachen als Deutsch – sofern es sich nicht um eine nach dem österreichischen Minderheitengesetz anerkannte Sprache handelt – in den Verordnungen zum muttersprachlichen Unterricht geregelt.

Für das Schuljahr 2011/12[69] wurde für alle österreichischen allgemein bildenden Schulen eine Gesamtzahl von 171.545 SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch[70] erhoben (vgl. Tab. 1).

Tabelle 1: SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch an allgemein bildenden Schulen 2011/12: in absoluten Zahlen

		VS	darunter Vorschule	HS	SO	PTS	NMS	AHS	gesamt
Burgenland		1.491	25	428	55	77	694	587	3.332
Kärnten		2.387	67	831	61	106	900	1.177	5.462
Niederösterreich		9.851	483	3.995	802	459	1.738	2.248	19.093
Oberösterreich		12.547	820	6.523	378	896	2.277	2.678	25.299
Salzburg		4.872	491	2.314	371	255	869	1.352	10.033
Steiermark		6.310	87	1.995	104	357	2.204	2.625	13.595
Tirol		4.739	367	2.132	318	309	1.402	1.031	9.931
Vorarlberg		4.765	421	500	401	371	2.745	747	9.529
Wien		34.293	1.466	16.775	1.552	1.773	2.703	18.175	75.271
Österreich		81.255	4.227	35.493	4.042	4.603	15.532	30.620	171.545

Quelle: Garnitschnig 2013 (Statistik Austria – Bildungsdokumentation, eigene Berechnungen)
Legende: VS = Volksschule, HS = Hauptschule, SO = Sonderschule, PTS = Polytechnische Schule, NMS = Modellversuch »Neue Mittelschule«, AHS = allgemein bildende höhere Schule

[69] Es handelt sich um das letzte Jahr, zu dem Daten vorliegen. Alle Angaben hierzu sind der jährlich aktualisierten Statistik zum muttersprachlichen Unterricht in Österreich (Garnitschnig 2013) entnommen.

[70] Auf Anregung von Elfie Fleck von der Abteilung für Migration und Schule im Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur (BMUKK) wurde im Jahr 2008 das Bildungsdokumentationsgesetz (BilDok) abgeändert und in der Bildungsdokumentation die Möglichkeit geschaffen, bis zu drei Sprachen als »im Alltag gebrauchte Sprachen« anzugeben. Damals wurde erstmals die Nennung und Erfassung von mehr als einer Sprache eines Kindes möglich und so Mehrsprachigkeit abbildbar. Für die statistische Auswertung der Bildungsdokumentation ist allerdings lediglich der erste Eintrag ausschlaggebend: Aus ihm wird die Anzahl der SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch ermittelt. Insofern ergibt sich eine gewisse Ungenauigkeit.

Von diesen entfielen 44% auf Wien, wo der Anteil an Kindern mit anderen Erstsprachen als Deutsch deutlich über dem aller weiteren Bundesländer liegt, wie aus den prozentuellen Anteilen der SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch an allen SchülerInnen hervorgeht (vgl. Tab. 2).

Tabelle 2: Anteile der SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch an allen SchülerInnen im Schuljahr 2011/12

	VS	HS	SO	PTS	NMS	AHS	gesamt
Burgenland	14,7 %	13,2 %	16,2 %	17,9 %	16,1 %	10,8 %	13,9 %
Kärnten	11,5 %	9,3 %	10,9 %	12,5 %	15,4 %	9,4 %	11,0 %
Niederösterreich	15,5 %	12,1 %	19,9 %	14,2 %	20,1 %	6,6 %	13,0 %
Oberösterreich	21,2 %	17,7 %	25,9 %	23,3 %	30,8 %	9,5 %	18,5 %
Salzburg	22,4 %	17,1 %	27,2 %	21,3 %	42,8 %	10,1 %	18,8 %
Steiermark	14,4 %	8,5 %	16,8 %	15,8 %	28,4 %	9,9 %	13,0 %
Tirol	16,7 %	12,6 %	23,5 %	14,8 %	28,0 %	7,2 %	14,6 %
Vorarlberg	28,3 %	19,6 %	34,9 %	28,5 %	26,9 %	9,5 %	23,9 %
Wien	53,9 %	66,0 %	54,0 %	63,3 %	49,6 %	31,7 %	47,8 %
Österreich	24,8 %	21,7 %	29,4 %	25,5 %	27,4 %	15,3 %	22,0 %

Quelle: Garnitschnig 2013 (Statistik Austria – Bildungsdokumentation, eigene Berechnungen)
Legende: VS = Volksschule, HS = Hauptschule, SO = Sonderschule, PTS = Polytechnische Schule, NMS = Modellversuch »Neue Mittelschule«, AHS = allgemein bildende höhere Schule

Der Anteil an SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch liegt in Wien bei Weitem höher als in allen anderen Bundesländern und zwar an den allgemein bildenden Pflichtschulen zwischen 53,9 % (Volksschulen) und 66,0 % (Hauptschulen). Der zweithöchste Anteil war für alle Schularten außer NMS und AHS in Vorarlberg zu verzeichnen. An den NMS liegt mit Ausnahme von Wien (49,6 %) der Anteil dieser SchülerInnengruppe über den Werten der Hauptschule und durchwegs deutlich über den Prozentanteilen an der AHS.

3.3.2 SchülerInnen im muttersprachlichen Unterricht

Wie hoch ist nun der Anteil jener SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch, die den muttersprachlichen Unterricht besuchen? Dieser Anteil lag im

Schuljahr 2011/12 bei 18,8 % (vgl. Tab. 3).[71] In zwei Bundesländern erhielten mehr als 20 % der in Betracht kommenden SchülerInnen Unterricht in ihrer Muttersprache, nämlich in Vorarlberg (25,6 %) und Wien (22,7 %); in Salzburg lag der Wert knapp unter 20 %. Diese Länder sind auch jene, die den höchsten Prozentanteil an SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch aufweisen. Die Steiermark, die an vorletzter Stelle liegt, was den Anteil an SchülerInnen mit anderen Erstsprachen betrifft, hat eine vergleichsweise hohe Teilnahmerate von 17,3 % und liegt damit an vierter Stelle, knapp vor Oberösterreich (15,7 %).

In absoluten Zahlen handelte es sich um 32.293 SchülerInnen, die von 403 LehrerInnen in 7.049 Wochenstunden unterrichtet wurden.

Im gleichen Schuljahr wurden im muttersprachlichen Unterricht 24 Sprachen unterrichtet.[72]

Tabelle 3: Prozentuelle Anteile der SchülerInnen im muttersprachlichen Unterricht an allen SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch

	VS	HS (NMS)	SO	PTS	AHS	gesamt
Burgenland	6,3 %	5,5 %			1,0 %	4,9 %
Kärnten	19,1 %	9,5 %	1,6 %		1,2 %	11,6 %
Niederösterreich	17,7 %	8,5 %	3,1 %	0,2 %	1,3 %	12,0 %
Oberösterreich	23,4 %	10,6 %	1,9 %	1,0 %	3,2 %	15,7 %
Salzburg	29,5 %	14,6 %	5,1 %			19,1 %
Steiermark	25,5 %	14,7 %	1,9 %	7,3 %	3,7 %	17,3 %
Tirol	23,8 %	4,2 %	4,1 %		6,8 %	13,7 %
Vorarlberg	35,9 %	19,4 %	21,9 %		1,2 %	25,6 %
Wien	36,6 %	15,7 %	27,8 %	9,6 %	4,9 %	22,7 %
Österreich	29,1 %	12,9 %	14,5 %	4,5 %	3,9 %	18,8 %

Quelle: Garnitschnig 2013
Legende: VS = Volksschule, HS = Hauptschule, NMS = Modellversuch »Neue Mittelschule«, SO = Sonderschule, PTS = Polytechnische Schule, AHS = allgemein bildende höhere Schule
Anmerkung: In diese Tabelle wurden SchülerInnen der Kategorie »andere Schularten« nicht einbezogen, weshalb auch die Anzahl der SchülerInnen hier von jener in den nur auf die Daten aus der Erhebung zum muttersprachlichen Unterricht bezogenen Tabellen (z. B. 12a) abweicht.

[71] SchülerInnen an anderen Schularten (etwa Berufschulen und BMHS) wurden in die Auswertung der Anteile der SchülerInnen nicht einbezogen, da der Lehrplan für diese Schularten keinen muttersprachlichen Unterricht vorsieht und diese SchülerInnen allenfalls an einem Sammelkurs teilnehmen können. Ihr Anteil ist in jedem Fall gering.

[72] Es handelt sich um folgende Sprachen: Albanisch, Arabisch, Bosnisch/Kroatisch/Serbisch (BKS), Bulgarisch, Chinesisch, Dari, Französisch, Italienisch, Kurdisch/Kurmancî, Kurdisch/Zazakî, Pashto, Persisch, Polnisch, Portugiesisch, Romanes, Rumänisch, Russisch, Slowakisch, Slowenisch, Spanisch, Tschechisch, Tschetschenisch, Türkisch und Ungarisch.

3.3.3 Rechtlicher Rahmen des muttersprachlichen Unterrichts

Der muttersprachliche Zusatzunterricht ist in Österreich gesetzlich verankert. Muttersprachlicher Unterricht kann für alle SchülerInnen mit einer anderen Erstsprache als Deutsch (ein- und mehrsprachig) angeboten werden. Allerdings gibt es in den meisten Bundesländern eine Eröffnungszahl von 12 SchülerInnen, die angemeldet sein müssen, damit der Unterricht zugelassen wird.[73] Das stellt insbesondere für kleinere Sprachgruppen eine erhebliche Hürde dar. Der Unterricht kann integrativ als Teamunterricht – wie meist in Wien und dort vorwiegend für größere Sprachgruppen – oder als Kurs parallel zum Unterricht oder nachmittags angeboten werden.

Bei nichtintegrativer Führung (Kursform) gelten die Eröffnungs- und Teilungszahlen für Freigegenstände bzw. unverbindliche Übungen, wobei für Landesschulen die entsprechenden Landesausführungsgesetze und für Bundesschulen die bundesweit einheitliche Eröffnungs- und Teilungszahlenverordnung 14 anzuwenden sind. Es können auch klassen-, schulstufen-, schul- und schularten-übergreifende Gruppen gebildet werden.

Anstellungserfordernis für muttersprachliche Lehrkräfte ist ein abgeschlossenes Lehramtsstudium im Herkunftsland oder in Österreich.

3.3.4 Muttersprachlicher Unterricht für Soranî

Der erste muttersprachliche Unterricht, der an österreichischen Schulen angeboten wurde, fand in Soranî statt. Widad Al Kadhi (vormals Talabani), Lehrerin aus dem kurdischen Teil des Irak, arbeitete in Wien zuerst zwei Jahre als Nachmittagsbetreuerin, bevor sie aufgrund der guten Erfahrungen und ihrer Kompetenzen als Begleitlehrerin eingestellt wurde. In Beschäftigung mit ihren eigenen Kindern wurde sie sich zunehmend der Bedeutung muttersprachlicher Förderung bewusst: Als sie feststellte, dass ihr Sohn das kurdische Wort für Pfanne nicht verstand, stellte sie unter Verwendung einers kurdischen Sprichwortes erschrocken fest: »Wir sind gekommen, um uns einen Schnurrbart wachsen zu lassen, aber wir haben sogar den Bartwuchs verloren.« So hielt sie im Schuljahr 1993/94 erstmals einen Samstagskurs für 21 Kinder an der Volkshochschule Ottakring ab – allerdings ehrenamtlich. Im Schuljahr 1994/95 erklärte sie sich dann, der Anregung von Stadtschulrat und Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur (BMUKK) folgend, bereit, muttersprachlichen Unterricht für Kurdisch anzubieten. Von da an unterrichtete sie für acht Jahre zwischen 40 und

[73] Für Bundesschulen (z. B. AHS) 12, für Landesschulen je nach Land unterschiedlich, meist ebenfalls 12. Siehe hierzu Fleck 2002 und 2011.

80 Kinder jährlich in fünf verschiedenen Gruppen jeweils drei Stunden pro Woche. Die SchülerInnen im Alter von 6 bis 14 Jahren kamen aus unterschiedlichen Wiener Schulen – von Volks- über Mittelschulen bis zu Gymnasien.

Manche davon besuchten den Unterricht nur ein Jahr lang, andere mehrere Jahre und wurden zwischen einem und mehreren Jahren unterrichtet. Der Unterricht erfolgte in Kleingruppen, um die Inhalte besser an den Kenntnisstand der Kinder anpassen zu können. Die SchülerInnen waren engagiert und freuten sich auch über die Möglichkeit, Kontakte zu anderen kurdischen SchülerInnen zu treffen. Sie waren laut Widad Al Kadhi mit besonders viel Eifer dabei, wenn es darum ging, kurdische Lieder und Tänze zu lernen – die sie dann oft auch auf Festen präsentierten. Auch die Tatsache, dass zweimal FernsehreporterInnen den Unterricht besuchten, freute die SchülerInnen sehr.

Die Kinder, die den Unterricht besuchten, kamen aus dem Irak und Iran. Sie konnten zum überwiegenden Teil schon Kurdisch sprechen[74] und lernten im Unterricht lesen und schreiben (Soranî in arabischer Schrift).

Ein Problem, das sich beim Spracherwerb in der Migration besonders häufig zeigt, ist die Notwendigkeit der Anpassung von Themen an das Alter der Kinder. So auch im Soranîunterricht: Ein Lesebuch, das für den Schrifterwerb sinnvoll gewesen wäre, stieß auf Ablehnung durch die Kinder, weil die behandelten Themen eher auf Kleinkinder abgestimmt waren. Dies brachte Widad Al Kadhi dazu, ein eigenes Lehrwerk zu gestalten, das der Tatsache gerecht wurde, dass die Kinder im Kurdischunterricht unterschiedliche Kenntnisse mitbringen und aufgrund ihres unterschiedlichen Alters unterschiedliche Interessen haben. Widad Al Kadhi arbeitete dabei mit dem Unterrichtsministerium zusammen und zog SprachwissenschafterInnen, ExpertInnen für Kurdisch, PädagogInnen, SchritstellerInnen und KünstlerInnen hinzu. Leider kam es zu Unstimmigkeiten mit einem Kommissionsmitglied des Ministeriums, das die Abbildung der kurdischen Fahne und einer Karte von Kurdistan beanstandete, was zu einer starken Verzögerung des Erscheinens führte. Das Buch erschien so erst im Jahr 2000 – und damit leider erst recht kurz vor der Beendigung des muttersprachlichen Unterrichts für Soranî im Sommer 2002, als sie vom kurdischen Erziehungsministerium als Beraterin nach Kurdistan eingeladen wurde. Enthalten sind nun die kurdische Fahne und eine Liste aller kurdischen Städte.

Widad Al Kadhi denkt sehr positiv über das österreichische Schulwesen, die angewandten Lehrmethoden und die Haltung der Lehrenden, etwa den offenen Umgang mit eigenen Fehlern, und es scheint auch, dass sie für ihre einfühlsame Art und ihre genaue Beobachtungsgabe sehr geschätzt wurde. So machte sie

[74] Vereinzelt kamen Kinder aus Familien, wo nur ein Elternteil Kurdisch sprechen konnte und in denen diese Sprache nicht als Familiensprache zum Einsatz kam.

etwa an ihrem ersten Arbeitstag als Begleitlehrerin die Direktion darauf aufmerksam, dass ein Kind eine starke Sehschwäche hatte und erkannte, dass einige Kinder lediglich deshalb Probleme im Mathematikunterricht hatten, weil ihnen und ihren Eltern die spezifischen Rechenmethoden ihrer LehrerInnen nicht vertraut waren – ein Problem, dem erst in den letzten Jahren verstärkt wissenschaftliche Aufmerksamkeit zuteil wurde. Sie eignete sich diese Methoden jeweils an und brachte sie den Kindern bei.

Heute, mehr als zehn Jahre nach Beendigung ihrer Unterrichtstätigkeit, passiert es, dass ein erwachsener Mann ihr auf der Straße die Hände küsst und sich als ein ehemaliger Schüler vorstellt.

3.3.5 Muttersprachlicher Unterricht für Kurmancî und Zazakî: Ausgangsbedingungen und Fragen der Praxis

Bereits zur gleichen Zeit wie der Unterricht für Soranî fand in Wien und Linz muttersprachlicher Unterricht für Kurmancî und Zazakî statt – im Schuljahr 1994/95 in Wien und 2000/01 in der Steiermark. Diese beiden Gruppen wurden aber jeweils nach einem Jahr wieder aufgelöst.

Erst im Schuljahr 2010/11 kam wieder muttersprachlicher Unterricht für Kurmancî und Zazakî zustande – und traf nun auf günstigere Bedingungen, die sein inzwischen dreijähriges Bestehen und seine Ausweitung sichern.

3.3.5.1 Der Umgang mit Kurdisch in der Türkei und dessen Auswirkungen auf die Nachfrage nach muttersprachlichem Unterricht

Zahlreiche Faktoren bedingen, dass das Angebot des Unterrichts in Kurmancî und Zazakî im Verhältnis zur Anzahl der KurdInnen in Wien so überaus wenig genutzt wird. Vor allem das bis vor wenigen Jahren bestehende völlige Verbot des Kurdischen, die antikurdische Politik, aber auch zahlreiche negative Konnotationen und Vorurteile, die mit KurdInnen in der Türkei verbunden sind und die deutlich stärkere Politisierung von Sprachen bzw. die Diskriminierung von Minderheitensprachen haben dazu geführt, dass viele Menschen aus kurdischen Familien es als unattraktiv empfanden bzw. empfinden, anzugeben, KurdInnen zu sein oder auch gar nicht mehr um die (mehr oder weniger) abgelegte oder marginalisierte Familiensprache wissen.[75] Diese Situation verschärft sich in der Migration mitunter noch. Zumindest mehr als die Hälfte der kurdischen Eltern aus der Türkei in Österreich redet Schätzungen der LehrerInnen zufolge mit den Kindern nicht Kurdisch, einige davon aber untereinander. Die größte Bedeutung hat Kurdisch in der Kommunikation mit den Großeltern. »Für viele, viele kurdische Kinder ist Kurdisch eine fremde Sprache«, wie Saydo Barnas es im

[75] Vgl. Brizić 2006.

Interview ausdrückt. Für Zazakî scheint der Anteil der aktiven SprecherInnen noch geringer zu sein: Nur zwei Kinder der 24 aus Zazakîsprachigen Familien kommenden Kinder, die in diesem Schuljahr den Unterricht für Zazakî besuchten, sprachen laut Muhittin Efe diese Sprache mit ihren Eltern; die übrigen kennen eher nur einzelne Wörter von ihren Großeltern.[76]

Auch die Sorge um die Sicherheit von Verwandten in der Türkei schien zumindest bis vor wenigen Jahren oft mitzuspielen, wenn Menschen aus kurdischen Familien keine Angaben machten, die sie als KurdInnen sichtbar machten und den muttersprachlichen Unterricht nicht in Anspruch nahmen.[77]

Sich für den Gebrauch einer so stigmatisierten Sprache, wie es das Kurdische in der Türkei noch immer ist, in der Kommunikation mit den eigenen Kindern zu entscheiden, bedeutet aber oft viel Auseinandersetzung mit dem Wert und Nutzen der Sprache, Vor- und Nachteilen für die Kinder – und eine gehörige Portion Selbstsicherheit im Umgang damit, als zumindest nationalistisch abgestempelt zu werden. Bei einigen Menschen – laut Muhittin Efe besonders unter AlevitInnen und in Ehen zwischen KurdInnen und TürkInnen – bestehen besonders große Vorbehalte, weil sie befürchten, mit der *Arbeiterpartei Kurdistans* (PKK) assoziiert zu werden. Die Linie zwischen Kurdischsprechenden und solchen, die die Sprache abgelegt haben, verläuft stark zwischen jenen, die ein deutliches Bewusstsein für die Durchdringung von Alltag und politischen Verhältnissen haben und solchen, die dieses Bewusstsein nicht teilen. So sagt auch Saydo Barnas: »Die Leute, die ihre Kinder in den Kurdischunterricht schicken, sind bewusste Leute, die auch zu Hause mit ihren Kindern Kurdisch lernen wollen.«

Für den früheren Versuch, muttersprachlichen Unterricht für Kurmancî und Zazakî zu etablieren, gibt der damalige Lehrer, Mustafa Kucin, allerdings die Einmischung unterschiedlicher politischer Gruppen als wesentlichstes Problem an: »Das größte Hindernis waren damals die politischen Gruppierungen. Diese politischen Gruppierungen wollten unbedingt, dass die LehrerInnen diesen Gruppierungen nahe stehen. Die politischen Richtungen haben sich bei jeder Gelegenheit eingemischt. Das hat mich gezwungen, nicht weiter zu machen.« Diese Situation hat sich in den folgenden Jahren erheblich verbessert.

Auch die in Österreich migrationsbedingt unterschiedlichen soziokulturellen Hintergründe zwischen KurdInnen aus der Türkei und den übrigen Ländern spielen hier eine wesentliche Rolle. So fasst Muhittin Efe, muttersprachlicher Lehrer für Zazakî, das aus seiner Sicht größte Problem wie folgt zusammen: »Das Leben hier ist nicht so einfach, es ist auch hart. Die Eltern arbeiten viel, die Kinder

[76] Es ist allerdings zu vermuten, dass die passive Sprachkompetenz bei kurdischen Kindern weit größer ist als die aktive. Hier steht eine empirische Klärung noch aus.
[77] Vgl. auch López de Vicuña Klug 2002: 54; Brizić 2007. Allerdings ist anzunehmen, dass diese Angst aufgrund des veränderten Umgangs mit Kurdisch in der Türkei in den letzten Jahren im Abnehmen begriffen ist.

bleiben lange in der Schule. Die täglichen Anstrengungen kommen vor den Interessen der Kinder.«

Die weitgehende Ignoranz der Existenz von Minderheitensprachen im österreichischen Schulsystem und fehlendes Wissen zur Situation von Minderheitensprachen in der Türkei im Speziellen verschärfen, wie bereits ausgeführt, die Problematik der weitgehenden Unsichtbarkeit von KurdInnen aus der Türkei.

Aus all diesen Faktoren resultiert, dass es, trotz der größeren Anzahl von kurmancî- und zazakîsprachigen KurdInnen, verhältnismäßig schwieriger ist und mehr Anstrengungen bedarf, SchülerInnen für diesen muttersprachlichen Unterricht gewinnen als für jenen in Soranî. Und entsprechend groß ist auch die Zahl jener Eltern, die gar nicht auf die Idee kommen würden, dass es ein Angebot wie muttersprachlichen Unterricht für Kurdisch geben könnte.

3.3.5.2 Zustandekommen und erste Reaktionen

Vor diesem Hintergrund haben sich in Wien vor vier Jahren einige LehrerInnen im muttersprachlichen Unterricht für Türkisch, die KurdInnen sind, zusammengefunden, um die Situation der kurdischen Kinder aus der Türkei im österreichischen Schulsystem zu verbessern. Sie organisierten ein Weiterbildungsprogramm an der Volkshochschule Favoriten für muttersprachliche LehrerInnen für Kurdisch mit Einheiten über Kurmancî und Zazakî[78], erhoben den Bedarf an Kurdischunterricht und informierten die Eltern über die Möglichkeit einer Anmeldung dazu. Den LehrerInnen war bewusst, dass es mehr Anstrengung bedurfte, um nach all den negativen Erfahrungen mit der eigenen Sprache kurdische Eltern für den muttersprachlichen Unterricht zu begeistern. Nachdem sie einige Vereine besucht hatten und zahlreichen Eltern Anmeldeblätter gegeben hatten, waren etwa 60 bis 80 Einladungen gesammelt. Im ersten Schuljahr entstanden so fünf Gruppen, vier für Kurmancî und eine für Zazakî. Inzwischen sind jeweils noch zwei weitere Gruppen hinzugekommen.

Die Gruppe trifft sich nach wie vor einmal pro Monat. Der Bedarf, inhaltliche und organisatorische Fragen zu besprechen, ist groß, etwa wie die Vermittlung von Kurdisch angesichts fehlender Standardisierung möglichst einfach gestaltet werden kann oder wie Eltern erreicht und informiert werden können.

---

[78] Eine erste Ausbildungsinitiative für muttersprachliche LehrerInnen für Kurdisch (Soranî, Kurmancî, Zazakî), die bereits in den 1990er-Jahren initiiert und vom Pädagogischen Institut, dem Unterrichtsministerium und dem Integrationsfonds getragen wurde, scheiterte an Uneinigkeiten unter den TeilnehmerInnen und den schlechten Berufsaussichten für KurdischlehrerInnen; von anfangs etwa zwanzig TeilnehmerInnen blieben nach zwei oder drei Semestern nur noch wenige übrig und das Projekt musste eingestellt werden (vgl. auch López de Vicuña Klug 2002: 67f.).

Welch große Bedeutung die kurdische Sprache für kurdische Kinder haben kann, hatte Elçin Kılıç in den Jahren davor durch ein Projekt in der Mehrstufenklasse an der Volksschule Ortnergasse erfahren, an der sie im Team unterrichtet: Das »Welt-ABC« wurde geschaffen, eine mehrsprachige Online-Begriffssammlung in Schrift, Bild und Ton (www.weltabc.at). In fünf Sprachen und mehr lassen sich hier Begriffe nachschlagen, anhören und mit assoziierten Begriffen verbinden.[79] Und die Website hat eine kurdische »Schwester«, wie Elçin Kılıç es ausdrückt (kurdi.weltabc.at). Sie selbst unterrichtete nach der Informations- und Gruppenbildungsphase zwei Jahre lang eine Sammelgruppe. Auch für sie selbst war das von großer Bedeutung: »Ich habe Kinder in Türkisch und Deutsch alphabetisiert, nur nicht in meiner Muttersprache.« Das konnte sie jetzt nachholen. »Es war wirklich einfach schön.« Einige österreichische Kinder haben auch begonnen, sich für Kurdisch zu interessieren und wollten auch unterrichtet werden. Das hat auch die kurdischen Kinder angespornt. Leider sieht das Gesetz zum muttersprachlichen Unterricht allerdings nicht vor, dass auch Kinder mit anderen Erstsprachen daran teilnehmen.

Die Website kurdi.weltabc.at, die von Christian Schreger und Elçin Kılıç von der Volksschule Ortnergasse gemeinsam mit SchülerInnen gestaltet wurde, bietet eine Fülle an Wissen und Anregungen.

[79] Auf der Website findet sich hierzu folgende Erläuterung: »Das WeltABC ist jedoch kein Lexikon, das sich um eine vertiefende Erklärung der Welt bemüht. Ganz im Gegenteil geht es einen radikal anderen Weg: Die Basis der Inhalte ist die erlebte Wirklichkeit von Kindern unterschiedlichster Muttersprachen und Kulturen, die gerade im Prozess des Lernens der deutschen Sprache stehen. Damit rückt die Vielfalt in den Vordergrund, die zugleich die Unschärfe von Sprache mit ihren bedeutungssicher geglaubten Begriffen belegt. In dieser Unschärfe wird mittels der Bilder jedoch das Gemeinsame – und damit das Gemeinte – sichtbar.«

Auch von den Eltern kamen teilweise sehr emotionale Reaktionen. So erzählt Elçin Kılıç: »Den ersten Tag werde ich nie vergessen! Ich hatte auch einen Zettel geschrieben: ‚Dersa Zimanê Kurdî' und unten ‚Kurdischunterricht', mit Unterrichtszeiten und -tagen auf Kurdisch und Deutsch dazu. Da kam eine Mutter. Als sie das Schild sah, hat sie geweint, hat die Arme in die Luft gehoben und gesagt: ‚Gott sei Dank, dass ich diesen Tag erlebe!' Da hab ich auch geweint. Ich bin zur Frau Direktor und hab sie umarmt und ihr erzählt, was passiert ist. […] Die Eltern sind wirklich mit Freude gekommen.«

Lehrbücher für Kurdisch (von oben links im Uhrzeigersinn): Lehrbuch für Kurmanci von Haydar Diljen und Sabîha Otlu, Lehrbuch für Zazakî von C. M. Jacobson, Lehrbücher für Soranî von Feryad Fazil Omar und von Wîdad Talabanî

3.3.5.3 Lehrmaterialien

Am Anfang stand für alle LehrerInnen viel Beschäftigung mit Lehrmaterialien an: Lehrbücher und einige gute Bücher wurden aus Deutschland und Schweden bestellt, Elfie Fleck von der Abteilung für Migration und Schule im BMUKK unterstützte die LehrerInnen. Dennoch fehlte viel, insbesondere Sachbücher, Lexika, Schulwörterbücher und Unterlagen auf Kurdisch und Deutsch. Für Zazakî zeigt sich das Problem verschärft. So haben die meisten LehrerInnen viel selbst vorbereitet, Blätter foliert, Magnetstreifen gebastelt – oder auch, wie

Muhittin Efe im Fall von Zazakî, ein ganzes Lehrbuch zusammengestellt und gestaltet oder wie Yusuf Budak ein Schulwörterbuch Deutsch-Kurmancî erstellt, das demnächst erscheint.[80] Auch Eren Kılıç und Kamer Söylemez gestalten eine Bildwörterbuch-Reihe auf Zazakî.[81]

Die Kinder zeigen sich über kurdische Bücher und Lernmaterialien wie die Magnetstreifen begeistert, berichtet Elçin Kılıç: »Oh, so was gibt's auch in Kurdisch?!«, hörte sie des Öfteren.

3.3.5.4 Unterrichtsformen und ihre Implikationen

Auch mit der Tatsache, dass der muttersprachliche Unterricht am Nachmittag oft geblockt ist, ist erst ein sinnvoller Umgang zu finden. Zum Sitzen ist diese Zeit oft zu lang. Elçin Kılıç hat die Konsequenzen daraus gezogen – und ging die letzte Stunde nach einer kleinen Jause mit den Kindern Turnen oder in den Park – selbstverständlich wurde dabei Kurdisch geredet. »Es muss Spaß machen«, fasst Elçin Kılıç ihr Unterrichtsprinzip zusammen. Je nach Stoff ging sie mit den Kindern einkaufen, macht Obstsalat, besuchte das Naturhistorische Museum oder organisierte einen Ausflug. Es wurden Newroz-Feiern besucht, Lieder, Gedichte oder kleine Theaterstücke einstudiert. »Viele Gefühle waren da, aber wenig von der Sprache«, fasst sie die Erfahrungen zusammen.

Der Tatsache, dass es sich um altersgemischte Gruppen – die SchülerInnen sind zwischen 6 und 14 Jahren alt – mit unterschiedlichem Kenntnisstand handelt, kann durch Aufteilung in Kleingruppen begegnet werden. Der fehlende Kontakt zu den LehrerInnen stellt manchmal eine Schwierigkeit dar. Hinzu kommt, dass die SchülerInnen oft schon müde und dadurch schwerer zu motivieren sind. Der muttersprachliche Unterricht wird von manchen auch als zusätzliche Anstrengung erfahren. Besonders trifft dies auf jene Kinder und Jugendlichen zu, die zu Hause die Sprache nicht sprechen und sich dadurch beim Lernen schwerer tun und weniger motiviert sind. Im Zusammenhang mit der Motivation der SchülerInnen wird es auch als Nachteil angesehen, dass kaum Möglichkeiten bestehen, den Raum, der ja nur einmal pro Woche benutzt wird und an einer fremden Schule ist, ansprechend zu gestalten. Hinzu kommt das Fehlen von Medien und die geringe Verankerung an den Schulen, aufgrund derer auch schon Unterlagen verschwunden sind.

Ein ebenfalls gravierendes Problem ist, dass die Schule, in der der Unterricht stattfindet, für viele jüngere Kinder allein nicht zu erreichen ist, die Eltern aber

---

[80] Yusuf Budak (2013): »QWX: Kurdisch – Deutsch. Wörterbuch für die Grundschule«, erscheint voraussichtlich im September; zwei weitere Bücher sind in Arbeit: »Lehrbuch Kurdisch – Türkisch für die Grundschule« und »Lehrbuch Kurdisch-Deutsch für die Grundschule«.

[81] Eren Kılıç kaufte auch die Rechte zur Übersetzung des Buchs *Der Maulwurf, der wissen wollte, wer ihm auf den Kopf gemacht hat* ins Zazakî und schrieb eine Erzählung über eine Blindschleiche nach einem alten kurdischen Märchen, die Hüseyin Işık illustriert hat.

keine Zeit haben, sie zum Unterricht zu bringen – sodass einige Kinder, die gerne kommen würden, den Unterricht gar nicht besuchen können. Lediglich an einer Schule in Wien, der Volksschule Selzergasse, findet der muttersprachliche Unterricht für Kurdisch im Team, also integrativ statt. Dies ist möglich aufgrund des seit drei Jahren laufenden Projekts »Inselsprung«, das vom BMUKK finanziert wird. Diese Unterrichtsform bietet eine völlig andere Lernsituation. Muhittin Efe beschreibt die Bedeutung von muttersprachlichen Lehrkräften für Kinder anhand seiner Erfahrungen als muttersprachlicher Lehrer für Türkisch folgendermaßen: »Alleine, dass ich in der Klasse bin, das stärkt die Kinder. Auch Kinder mit anderen Sprachen rufen mich. Es tut den Kindern gut, wenn sie erleben, dass jemand ihre Erstsprache spricht oder auch einfach nur wahrnimmt.«

3.3.5.5 Inhalte und Didaktik

Auf die Frage, welche Themen den Kindern besonders gefallen hätten, erwähnen alle befragten LehrerInnen Lieder, Gedichte, Fabeln und Märchen. Die reiche orale Tradition der kurdischen Gesellschaften eröffnet eine Welt, die spannend ist, mit Themen, zu denen ein emotionaler Bezug hergestellt werden kann, über die eine Stimmung transportiert wird, wo ein Gefühl für Sprache entsteht – auch ohne dass unbedingt jedes Wort verstanden werden muss. Solche Themen sind anregend und bringen entsprechend auch deutliche Erfolgserlebnisse. Auch ihre passive Sprachkompetenz und das vermutlich trotz fehlender Praxis oft ausgeprägte Sprachgefühl kommt den Kindern hier zugute. Sie knüpfen so auch an eine aufgrund der Marginalisierung der Sprache vielfach verdrängte Tradition der mündlichen Überlieferung und des Erzählens an, die viel Gemeinsamkeit schafft und für kurdische Familien gerade in der aktuellen sprachlichen Situation von unschätzbarem Wert ist: »Wir sind mit diesen Geschichten aufgewachsen in Kurdistan.«, sagt Saydo Barnas, muttersprachlicher Lehrer und Mitarbeiter der Beratungsstelle REBAS. »Wenn sie das in der Schule wieder hören, freuen sie sich, wollen das dann mit den Eltern durcharbeiten, wollen das lernen, um mit ihren Eltern in Kontakt zu kommen auf eine Art.« Dieser Aspekt hat große Bedeutung für den Kurdischunterricht. Tatsächlich stellen einige LehrerInnen fest – und stimmen darin mit WissenschafterInnen überein –, dass die Beziehung zwischen Eltern und Kindern in Familien, wo ein *Language Shift* stattgefunden hat, oft weniger ausgeprägt und tragfähig ist.[82] Da haben Wege, um mit den Eltern in Kontakt zu treten, eine große Bedeutung für das Familienleben und den familiären Zusammenhalt.

[82] So beschreibt etwa Brizić die Situation einer Familie, in der Kind und Vater angeben, überhaupt nicht Kurdisch zu sprechen, obwohl das die einzige Sprache ist, die die Mutter beherrscht (vgl. Brizić 2013: 236).

Dieser Aspekt tritt auch in einem anderen Zusammenhang hervor: Auf die Frage nach für die Kinder besonders spannenden Themen erwähnt Elçin Kılıç die Himmelsrichtungen. Das mag zuerst etwas verwundern. Aber auch sie deutet dies in entsprechender Weise: Es scheint, dass es besonders interessant sein kann, etwas zu lernen, das über das Alltägliche hinausgeht – und vielleicht auch die Eltern mit einem Wissen, das sie selbst nicht haben oder zumindest nicht von ihren Kindern erwarten, zu überraschen.

Mustafa Kucin berichtet, dass die Kinder von kurdischen Kinderfilmen und -sendungen begeistert waren. Einmal habe er einen Ausschnitt aus einem bekannten Kinderfilm in kurdischer Sprache gezeigt. „Die Freudenschreie der Kinder verlassen mich noch immer nicht.", sagt er hierzu.

Die Frage des Anspruchs an den Kurdischunterricht scheint nicht unwesentlich: Wie gehe ich als LehrerIn damit um, dass die Kinder und Jugendlichen oft kaum eine Basis in der Sprache haben und angesichts der fehlenden Praxis oft auch nur langsam Fortschritte machen? Wie kann die Freude am Kurdischunterricht angesichts des unterschiedlichen Kenntnisstands der Kinder bei allen erhalten bleiben? Was bedeutet die Freude einer Lehrkraft über ein Kind, das die Sprache gut spricht, für die Kinder, die keine Sprechpraxis haben? Ein Aspekt ist hier der konkret didaktische: Hier ist meist diversifizierter Unterricht in Kleingruppen eine Antwort. Muhittin Efe betont: »Spielerisch, mit Humor ist Lernen leichter für die Kinder.« Elçin Kılıç hat in ihren eigenen Erfahrungen nach Antworten gesucht: »Wie habe ich mich gut gefühlt? Wann habe ich mich gut gefühlt? Wann habe ich mich schlecht gefühlt? Wann wollte ich aufgeben? Wann habe ich Motivation bekommen, weiter zu machen? So gehe ich mit den Kindern um. Ich weiß, dass ich die Menschen psychisch nicht verletzen darf. Wenn ich das mache, dann ist es aus. Dann kann ich hundert Wörterbücher bringen, hundert Projekte machen, dann erreich ich nichts. Ich muss die Kinder motivieren, indem ich ihre Muttersprache annehme, also wertschätze, nicht unterwerfe, dann fühlen sie sich schon stark. Das Kind weiß: Ein Herz ist da, ein Herz schlägt, dann kann man weitermachen. Die Sprachen sind nicht verboten, man kann sie lernen, dann kann ich auch Deutsch lernen. […] So ist mein Gefühl für Sprache.« Und: »Wenn die Kinder bereit sind, dann machen wir weiter«, wie Elçin Kılıç es ausdrückt. Ohne Druck und ohne übertriebenen Eifer, einfach dem Rhythmus der Kinder in der Gruppe folgend. Dabei haben auch Fragen Platz, die im muttersprachlichen Unterricht bei weniger marginalisierten Sprachen eine weniger große Rolle spielen, etwa die Frage »Wer bin ich?«. Die Identität als Angehörige/r einer diskriminierten Gruppe, das Verhältnis, das jede/r für sich dazu entwickeln kann, beschäftigen die Kinder.

3.3.5.6 Vielfalt und Normierung

Eine Frage, die den muttersprachlichen Unterricht für Kurdisch speziell betrifft, ist jene nach dem Umgang mit unterschiedlichen Mundarten. Wie erwähnt, ist Kurdisch wenig standardisiert. Es gibt besonders für Kurmancî und Zazakî oft mehrere Schreibweisen von Begriffen und auch unterschiedliche Alphabete. Eine Standardisierung, wie sie in den meisten Sprachen seit langer Zeit Gang und Gäbe ist, gibt es hier nicht. Manche Menschen erleben das als Problem und versuchen, eine Vereinheitlichung zu schaffen – die aber fast zwangsläufig zur Dominanz bestimmter Dialekte und damit auch zu Konflikten führen kann.

Für die Unterrichtspraxis ist auf alle Fälle ein Weg zu finden, sinnvoll damit umzugehen. Elçin Kılıç beschreibt ihren Zugang dazu folgendermaßen: »Nichts ist falsch, alles ist eine Bereicherung der Sprache. In der Sprache kann nichts falsch sein. Den Leuten wird gesagt, wir haben ein Problem. Wir haben keine Probleme. Andere verwenden ein anderes Wort als du? Gut, lerne es dazu!« Ähnlich gehen andere Lehrkräfte vor – und schreiben etwa gleich mehrere Varianten eines Wortes an die Tafel oder bitten die SchülerInnen, zu Hause bei ihren Eltern nachzufragen, wie sie das Wort aussprechen.

Dies erscheinen nicht nur Wege zu einem pluralistischen Sprachgebrauch, sondern auch gute Möglichkeiten, das Verständnis für die feinen Bedeutungsunterschiede, die in dieser begrifflich so reichen Sprache deutlich sind, und damit das Gefühl für Sprache im Speziellen und im Allgemeinen zu schulen.

3.3.5.7 Elternarbeit

Es kann angesichts der besonderen Situation der kurdischen Sprache/n nicht verwundern, dass Elternarbeit gerade für muttersprachliche LehrerInnen für Kurdisch ein wichtiger Aspekt ist.

Durch jahrzehntelange Unterdrückung hat sich der Gebrauch von Kurdisch unter KurdInnen aus der Türkei mit vielen Ängste verbunden. Diese ernstzunehmen ist ein wesentlicher Aspekt der Arbeit mit Eltern. Davon ausgehend kann dann auch der Weg beschrittet werden, ihnen diese Ängste zu nehmen. So sagt Elçin Kılıç zur Präsentation der Kinder aus ihrer Gruppe auf der kurdischen Buchmesse: »Für die Eltern war es besonders gut, sie haben zum ersten Mal von einer Bühne ihre Muttersprache gehört.« Und darin sieht sie auch als einen wichtigen Schritt hin zu einem selbstverständlicheren Umgang mit der kurdischen Sprache: »Wichtig ist, dass man diese Angst wegnimmt von den Eltern. Viele haben noch Angst, ihre Kinder zum Kurdischunterricht anzumelden.«

Eine besondere Rolle nimmt dabei auch das Sprechen über die Bedeutung der Muttersprache für die kindliche Entwicklung ein. Und dabei sind auch viele falsche Vorstellungen, die in gängigen Diskursen vermittelt werden, zu bearbeiten.

Mustafa Kucin hat in den 1990er-Jahren auch gute Erfahrungen mit Hausbesuchen gemacht: »Die Familien haben das Angebot mit großer Freude aufgenommen. Ich habe die Familien auch besucht und die Probleme mit ihnen besprochen. Ich wollte die Familien auch einbeziehen und wollte wissen, welche Mundart in den Familien gesprochen wurde.«

Für Saydo Barnas geht es auch darum, Eltern zu vermitteln, wie sie, auch bei mangelhaften Sprachkenntnissen, ihre Kinder unterstützen können.[83] Zentral sei hierbei, den Eltern zu vermitteln, dass es auch ihre Aufgabe ist, die Freude der Kinder an der Schule und am Lernen zu erhalten. Die Kommunikation mit den Kindern und das elterliche Interesse am schulischen Leben der Kinder seien dabei wesentlich. Saydo Barnas rät besonders, das Lesen wichtig zu nehmen. Eltern empfiehlt er, ihre Kinder täglich 2 bis 5 Minuten lesen zu lassen und ihnen nur zuzuhören. Das Kind verstehe so: »Meine Mama oder mein Papa hat Interesse!« Lernprobleme der Kinder erlebt er oft mehr als Problem der fehlenden Beschäftigung mit dem Kind.

Kinderbücher bringen Kindern Sprache näher, besonders wenn sie auf Kenntnisse und Interessen der Kinder abgestimmt sind. Gemeinsam angesehen, sind sie eine Möglichkeit, Beziehungen zu vertiefen. Sie können auch als Anregung zum Erzählen oder gemeinsamen Ausdenken von Geschichten eingesetzt werden.

[83] Einem erfolgreichen sechs Jahre bestehenden Angebot der Beratungsstelle *REBAS – Regionale Beratungsstelle für ausländische SchülerInnen und Schüler* hierzu wurde leider die weitere Finanzierung versagt.

3.3.6 Resümee

Für die Möglichkeit, muttersprachlichen Unterricht erfolgreich anbieten zu können, sind, wie hier gezeigt wurde, Faktoren relevant wie das Interesse der Eltern an den Erstsprachen und am muttersprachlichen Unterricht, das deutlich durch die Haltung ihrer Bezugsgesellschaften beeinflusst wird, das Interesse und die Haltung der SchülerInnen, die wiederum von der Bewertung durch ihr soziales Umfeld beeinflusst werden, das Ausmaß und die Art und Weise, wie Informationen zum muttersprachlichen Unterricht bereitgestellt und weitergegeben werden, die räumliche Streuung der in Betracht kommenden SchülerInnen, die Haltung der Gesellschaft zu Sprachenvielfalt, die Möglichkeiten der Lehrenden, Kontakt zu den Eltern zu pflegen und sie zu informieren und zu beraten, die Verfügbarkeit angepasster Lehrmittel, didaktische Fragen und nicht zuletzt die bildungspolitische und gesellschaftliche Bedeutung, die dem muttersprachlichen Unterricht beigemessen wird.[84]

In jedem Fall sollte die Darstellung deutlich gemacht haben, dass der muttersprachliche Unterricht für Kurdisch entscheidend von engagierten LehrerInnen getragen wird, die sich weit über das übliche Maß hinaus für Erhalt, Pflege und Entwicklung dieser Sprache einsetzen.

4. Außerschulische Kurse für Kurdisch

Auch außerhalb des Regelschulwesens gibt es Möglichkeiten, Kurdisch zu lernen – für Kinder und Erwachsene. Konkret sind dabei die Samstagsschule für Soranî, Kurse an Volkshochschulen, an der Universität und vereinzelt bei Vereinen[85] zu nennen.

4.1 Die kurdische Samstagsschule

Während Kinder und Jugendliche Kurmancî und Zazakî derzeit im muttersprachlichen Unterricht lernen, besuchen Soranîsprachige seit zehn Jahren die kurdische Samstagsschule. Dort unterrichten die drei Lehrerinnen Pachschan Ahmad, Shawnim Askari und Fro Kehder jeden Samstag zwischen 10 und 12 Uhr ehrenamtlich etwa vierzig SchülerInnen in drei Klassen. Ich treffe in der Pause ein. Die Kinder spielen am Gang, Tee und Kuchen werden gereicht, Eltern und LehrerInnen stehen zusammen und plaudern. Alle wirken zufrieden und entspannt.

Etwa 40 Kinder besuchen derzeit die Samstagsschule. Nach der Pause finden sich in einem Raum 18 SchülerInnen ein, die derzeit die 1. Klasse besuchen. Ei-

[84] Vgl. auch Garnitschnig 2013: 52.
[85] Wie z. B. bei Komkar, Feykom oder Hevkom (vgl. López de Vicuña Klug 2002: 68).

nige haben sich entschuldigt: Sportveranstaltungen oder bevorstehende Schularbeiten sind die Hauptgründe für das Fehlen einzelner Kinder. Die Klassenlehrerin Schawnim Askari schafft eine lockere und doch konzentrierte Atmosphäre, in der sich die Kinder gerne und lebhaft beteiligen.

Das Projekt geht auf die Initiative von Pachschan Ahmad zurück: Sie unterrichtete vor zehn Jahren ihre eigenen Kinder zu Hause und stieß dabei auf großes Interesse zahlreicher befreundeter Kinder und Jugendlicher, die auch gerne Kurdisch lesen und schreiben lernen wollten. Nachdem das häusliche Wohnzimmer bald zu klein war und das Interesse stetig wuchs, eröffnete sich im Jahr 2004 die Möglichkeit, in eine Lokalität der Sozialdemokratischen Partei Österreichs (SPÖ) im 3. Bezirk auszuweichen. Zu diesem Zeitpunkt bestand die Kurdischklasse bereits aus 17 Kindern. Die Frage des Ortes und der damit verbundenen Kosten stellte sich aber bald erneut, denn eine Aufteilung in mehrere Klassen wurde immer dringlicher. Nach einigen weniger erfolgreichen Versuchen, diesbezüglich Unterstützung zu bekommen, wandte sich Pachschan Ahmad an einen Vertreter der kurdischen Regionalregierung. Seit mittlerweile sechs Jahren findet der Unterricht nun in der Höheren Technischen Lehranstalt (HTL) Rennweg statt. Die Kosten für Miete, Portier und Unterrichtsmaterialien trägt seit 2006 die Vertretung der kurdischen Regionalregierung in Österreich.

Die Anzahl der SchülerInnen liegt seit 2008 relativ konstant zwischen 35 und 40. Seit 2010 werden sechs Schulstufen, in insgesamt drei Klassen zusammengefasst, unterrichtet. Neben Kindern und Jugendlichen finden sich in der Samstagsschule auch einige Eltern und auch InteressentInnen mit anderen Erstsprachen.

Am wichtigsten ist es den Lehrerinnen, den kurdischen Kindern ihre Erstsprache näherzubringen und ihnen Lesen und Schreiben beizubringen. Diese Kenntnisse werden in lockerer Atmosphäre und mit Freude vermittelt. Einen wichtigen Anteil haben auch gemeinsame Ausflüge kultureller Art oder in den Park, Abschlussfeste und Newrozfeiern, auf denen auch oft etwas gemeinsam präsentiert wird.

Deutlich ist, dass das Sprachniveau der kurdischen Kinder aus dem Irak recht hoch ist. Eine kleine Umfrage in der Klasse ergibt, dass der häusliche Sprachgebrauch zwischen nur Kurdisch und kein Kurdisch bzw. nur Deutsch – wie bei anderen MigrantInnengruppen auch hier vor allem unter Geschwistern – oszilliert, Kurdisch aber in fast allen Familien eine Rolle spielt. Die überwiegende Mehrheit der Kinder kann gut Kurdisch sprechen. Die Lehrerinnen betrachten die hohe berufliche Belastung der Eltern – verbunden mit der geringen verbleibenden Zeit der Beschäftigung mit den Kindern – und den auch auf die familiäre Kommunikation wirkenden Druck zum Deutscherwerb als wesentlichste Hindernisse einer guten Sprachkompetenz im Kurdischen.

Als Lernunterlagen werden Lehrbücher und Arbeitsblätter verwendet. Die Unterrichtsmaterialien kommen meist aus Kurdistan selbst oder aus skandinavischen Ländern. Viele Texte und Arbeitsblätter werden aus dem Internet gewonnen, wo Buchstabenübungen, Rätsel, kurze Geschichten und vieles mehr verfügbar ist.[86] Didaktisch stehen die Lehrerinnen »zwischen zwei Lehrmethoden«, wie Pachschan Ahmad es ausdrückt: Kurdistan und Österreich – von beiden Systemen holen sie sich, was ihnen jeweils angemessen erscheint.

Die Information über die Samstagsschule erfolgt vorwiegend über Mundpropaganda. Auch Infoblätter und die Website[87] sind eine Möglichkeit, von diesem Angebot zu erfahren.

Die Frage, welche Vor- und Nachteile die Samstagsschule gegenüber dem muttersprachlichen Unterricht bringt, ist nicht einfach zu beantworten. Für die Lehrkräfte ist die Konzentration an einem Ort und einem Vormittag pro Woche ein Vorteil – zumal sie berufstätig und hier nur ehrenamtlich beschäftigt sind. Auch ist die Atmosphäre hier recht familiär und entspannt. Alle sind an einem Ort versammelt, und so kann mit den drei Gruppen gut nach Kenntnissen differenziert werden und Geschwisterkinder können gleichzeitig das Angebot nutzen. Nicht zuletzt können so auch Erwachsene und Leute, die Kurdisch als Fremdsprache lernen, an den Kursen teilnehmen. Ein Nachteil ist allerdings die fehlende Einbindung in das Schulsystem insofern, als die Möglichkeiten der Besprechung mit anderen LehrerInnen nicht gegeben sind und auch der Austausch mit muttersprachlichen Lehrkräften für andere Sprachen nicht gegeben ist.

Und was wünschen sich die Lehrerinnen für die Zukunft? Pachschan Ahmad: »Dass es irgendwann eine eigene Schule gibt – und dass wir mit den Kindern, von denen einige Kurdistan nie gesehen haben, einmal dorthin reisen können.«

4.2 Kurdisch an Volkshochschulen

Bereits seit mehreren Jahrzehnten bieten österreichische Volkshochschulen Kurdischkurse an.[88] Der erste Kurs für Kurdisch fand im Jahr 1986 an der Urania statt. Es war dies ein Kurs für Kurdisch (Kurmancî) als Erstsprache für Erwachsene. Der Kurs wurde allerdings nicht von der Volkshochschule, sondern vom Sozialministerium finanziert. Mehmet Akbal erstellte anlässlich des Kurses Lernmaterialien für Kurmancî: Er gestaltete einen aus zehn Kassetten bestehenden Audiosprachkurs. Von den drei geplanten Kursen fand allerdings angesichts von Uneinigkeiten unter den TeilnehmerInnen nur einer statt.

---

[86] So etwa auf kurdi.fi.

[87] http://kurdisches-zentrum.at/de/kurdische-schule.

[88] Ich danke Stefanie Güneş-Herzog von der Volkshochschule Ottakring für die Unterstützung bei der Recherche hierzu.

Inzwischen etabliert hat sich das Angebot für Kurdisch an der Volkshochschule Favoriten: Seit den 1990er-Jahren wird dort vor allem Kurmancî als Erstsprache für Erwachsene sowie für Kinder angeboten; seit 2008 können die Kurse durchgehend stattfinden. Zudem gibt es Spezialkurse für selbstständige und kompetente Sprachverwendung, für kurdische LehrerInnen sowie kurdische Märchen für Kinder ab 4 Jahren (Kurmancî und Deutsch). Auch Zazakî wird für Erwachsene angeboten, dieser Kurs kommt aber wegen zu geringer Anmeldungszahlen nicht immer zustande. Das Angebot »Kurdisch als Erstsprache für Erwachsene – Kurmancî« wurde nun auf die Volkshochschule Ottakring ausgeweitet, ist aber dort noch nicht etabliert, sodass auch hier der Kurs im vergangenen Semester aufgrund zu geringer Anmeldungszahlen abgesagt werden musste. Das Polycollege Stöbergasse hat diesen Kurs nun nicht mehr im Programm.

Soranî (vorwiegend als Fremdsprache) wurde bis vor einigen Jahren immer wieder an der Volkshochschule Brigittenau angeboten, ist dort aber derzeit nicht mehr im Programm. An dieser Volkshochschule gibt es eine weiter zurückgehende Geschichte der Zusammenarbeit mit kurdischen Vereinen, aus der vor einigen Jahren auch ein Lehrbuch für kurdische Sprache hervorging, das in Zusammenarbeit mit dem Institut für Völkerkunde entstand.

4.3 Kurdisch an der Universität Wien

In Österreich gibt es keine Studienrichtung Kurdologie. Kurdisch wurde aber als Wahlfach auf der Byzantinistik und Volkskunde und später auf der Abteilung Indogermanistik des sprachwissenschaftlichen Instituts angeboten. Diese großteils sprachwissenschaftlich orientierten Kurse für Kurmancî besuchten durchschnittlich etwa 10 TeilnehmerInnen.[89] Alle Lehrveranstaltungen wurden von Jalile Jalil – vereinzelt in Kooperation mit anderen Lehrenden – angeboten. Im Online-Vorlesungsverzeichnis finden sich Lehrveranstaltungen von ihm im Zeitraum der Jahre 1995 bis 2008.

Vom Wintersemester 2003/04 bis zum Wintersemester 2006/07 bestand der »Arbeitskreis Zaza«, eine Lehrveranstaltung, die als Freifach am Institut für Germanistik angesiedelt war und von Heiner Eichner, Professor am Institut für Sprachwissenschaft, gemeinsam mit KurdInnen angeboten wurde. Eren Kılıç unterrichtete in diesem Rahmen Zazakî, die Kurse wurden großteils von KurdInnen besucht; etwa 20 bis 30 % der TeilnehmerInnen waren interessierte Jugendliche, die als außerordentliche HörerInnen mitmachten.[90]

[89] vgl. López de Vicuña Klug 2002: 68
[90] Lt. mündlicher Auskunft von Eren Kılıç.

5. Auf einem weiten, spannenden Weg …

Versteckte oder unsichtbar gemachte Sprachkenntnisse sowie die fehlende Beschäftigung mit Familiensprachen und *Language Shift* seitens der Schulen bilden offenbar in vielen Fällen die Grundlage für die falsche Einschätzung nicht nur sprachlicher Kompetenzen und nur oberflächlich betrachtet klar erkennbare Probleme in der Schule. Beim genaueren Hinsehen wird klar: Die besondere sprachliche und damit verbunden soziale Situation von KurdInnen besonders aus der Türkei macht sie speziell vulnerabel gegenüber institutioneller Diskriminierung. Die Tatsache, dass sich beobachten lässt, dass Kinder mit mehr als zwei Alltagssprachen öfter als schulisch schwach eingeschätzt werden,[91] kann nicht allein auf die schulischen Leistungen zurückgeführt werden. Die Mechanismen sozialer Ungleichheit zu verstehen, ihre soziale Produziertheit zu erkennen und Ansätze zum Durchbrechen derselben zu entwickeln, ist ein wesentliches Ziel. Um soziale Ungleichheit verringern zu können, genügt es aber nicht, die Lehrkräfte und Schulen in den Blick zu nehmen, es müssen auch die Mechanismen auf gesellschaftlich-sprachenpolitischer Makroebene deutlich werden, die zur Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheit »über Staatsgrenzen und Familiengenerationen hinweg« wirken[92] und es muss mitgedacht werden, dass Ungleichheit bestimmten gesellschaftlichen Gruppen auch nützt und diese ihre Privilegien abzusichern versuchen.

Iin der Forschung hat lange Zeit die Forschung zu Zweisprachigkeit stark überwogen. Forschung zu Mehrsprachigkeit (und damit zu Menschen, die mehr als zwei Sprachen in ihrem Alltag sprechen) ist aber unabdingbar, um offene Fragen zu klären. Hierzu hat Katharina Brizić mit ihren Forschungen zu *Language Shift* wesentlich beigetragen – und betont etwa die Rolle von Übergangssprachen.[93] Sprachwissenschaftlich ist längst geklärt, dass Kinder drei Sprachen problemlos gleichzeitig erwerben können. Und ein Kind, das die Erstsprache der Eltern lernt, wird auch leichter andere Sprachen lernen. Der Wunsch von Eltern und PädagogInnen, dass Kinder gut Deutsch lernen sollten, widerspricht nicht, sondern entspricht dem Beibehalten und der Förderung der Erstsprache.[94] Dies sollte Eltern, Kindergärten, Schulen, Vereinen und vielen weiteren ausdrücklicher kommuniziert werden.

Im Zusammenhang mit dem muttersprachlichen Unterricht lassen sich etliche Spezifika des Kurdischunterrichts erkennen. Dazu zählen Fragen, die sich großteils aus der Zusammenfassung altersgemischter Gruppen an Schulen am Nachmittag an einem »fremden« Ort ergeben, Fragen rund um Lernunterlagen und

[91] Vgl. auch Brizić 2013: 234.
[92] Brizić 2013: 227.
[93] Vgl. Brizić 2013: 238.
[94] Vgl. Brizić 2013.

adäquate Inhalte, die besondere Bedeutung von Elternarbeit und mehr. Weit entfernt davon, ein optimales Modell für den Umgang mit lebensweltlicher Mehrsprachigkeit zu sein oder Benachteiligungen aufzuheben, bietet dieser Unterricht doch Ansatzpunkte für die Eröffnung von Spielräumen für kurdische Kinder. Neben der Steigerung ihrer sprachlichen Kompetenzen sind die Unterstützung und Bestätigung, der Ort für ihre Sprache, den SchülerInnen so auch innerhalb des Systems Schule erfahren, und die Unterstützung bei spezifischen sprachbezogenen Problemen bedeutsam. Wird dieses Angebot bei Bedarf ergänzt durch stabile und erprobte Vernetzungsmöglichkeiten zwischen LehrerInnen, muttersprachlichen Lehrkräften, Eltern und der Institution Schule, wie sie die Beratungsstelle REBAS bietet, können zumindest einige Ungerechtigkeiten abgemildert werden. »Unser Problem ist groß. Die Kurdische Sprache ist nicht erforscht, nicht verwendet, nicht wissenschaftliche Sprache, nicht Diskussionssprache, nicht politische Sprache. Kurdisch funktioniert eher als Kommunikationssprache, als Alltagssprache«, fasst Saydo Barnas die Situation zusammen. Ein Prozess der intensiven Weiterentwicklung der kurdischen Sprache steht an. Dazu braucht es vor allem sprachwissenschaftliche, aber auch interdisziplinäre Forschung.

Aber auch die Frage der Standardisierung beschäftigt muttersprachliche LehrerInnen. Die damit zusammenhängende Frage der Bewertung unterschiedlicher Dialekte und Mundarten beschreibt Skubsch treffend: »Um das Kurdische zu erhalten, ist die Entwicklung einer Hochsprache unverzichtbar. Nur eine sich entwickelnde Sprache kann dem Schicksal entgehen, als Familien- oder ‚Küchen'sprache von einer Generation zur anderen an Bedeutung zu verlieren. Aber erst eine Delegitimierung der Begriffe ‚richtig' und ‚falsch' kann vielen die Teilnahme am Diskurs über die Normativierung der kurdischen Sprache ermöglichen. Neben einem breiten Diskurs sind Institutionen notwendig, die die Autorität besitzen, einen Standard zu setzen, der anerkannt wird. Das könnte eine Sprachgesellschaft, ein Autor, eine Zeitung, eine Partei oder ein Fernsehsender sein.«[95]

Und auch das Stärken des Narrativen und der oralen Traditionen scheint vor dem Hintergrund der neuesten soziolinguistischen Forschungen zum Schulerfolg[96] und der Erfahrungen im muttersprachlichen Unterricht ein deutliches Desiderat.

So können zwei zusammengehörige und sich gegenseitig speisende Bewegungen erfolgen: Einerseits eine analytische Bewegung in Richtung Normierung und Standardisierung des Kurdischen auf der Grundlage von Einheit in Verschiedenheit und andererseits eine schöpferische Bewegung einerseits des Bezugs

[95] Skubsch 2000: 169. Ähnlich fällt die Einschätzung vom Saydo Barnas aus.
[96] Vgl. Brizić 2013.

auf eine große orale Tradition mit Märchen, Fabeln, Satiren, Sinnsprüchen, Liedern, Sprichwörtern und Gedichten und andererseits der auch durchaus sprachlich innovativen Entwicklung von neuen Lehrwerken, Wörterbüchern, Unterrichtsmaterialien und Kinderbüchern.

Wie die vorliegende Darstellung gezeigt hat, liegt die Förderung und Entwicklung der kurdischen Sprache/n heute erheblich am großen Engagement von Einzelnen, die, oft mit wenig Ressourcen oder auf eigene Kosten die Situation der KurdInnen durch die Förderung der kurdischen Sprache/n zu verbessern trachten – sei es durch ehrenamtliche Tätigkeit als LehrerInnen, durch den Kauf von den Rechten zur Übersetzung von Büchern, durch das Betreiben von Websites und das Bereitstellen von Lehrmitteln oder den Betrieb einer Bibliothek.

Auch die entstandenen Netzwerke haben einiges zum Positiven verändert. Und auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der kurdischen Sprache, wie etwa durch die Gruppe rund um Katharina Brizić, haben bedeutende neue Blickwinkel eröffnet und lassen über Lösungswege nachdenken. Hinzu kommen Initiativen zur Unterstützung und Förderung von Kindern mit anderen Erstsprachen als Deutsch sowie von Mehrsprachigkeit, sei es in der Arbeit in Institutionen wie Kindergarten und Schule oder im Bereich der Kinderliteratur. So kann eine Website wie das Welt-ABC ebenso als Beitrag zur Herstellung von mehr Chancengerechtigkeit betrachtet werden wie die Beratungsstelle REBAS, die SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch, deren Eltern sowie LehrerInnen bei Lernproblemen, Angelegenheiten der Schullaufbahn und Fragen rund um die Schule berät, Deutschkurse organisiert, Lernhilfe anbietet und eine wichtige Networking- und Koordinationsfunktion hat.

Eine weitere Vernetzung all dieser Bereiche, weitere engagierte Menschen und mehr Ressourcen wären hier zu wünschen. Zentral wird aber sein, sowohl auf institutioneller Ebene Verbesserungen anzustreben als auch länderübergreifende Entwicklungen zu forcieren. Die vor mehr als einem Jahrzehnt gemachte Beobachtung von López de Vicuña Klug, dass es unter Angehörigen der zweiten und dritten Generation von KurdInnen in Österreich zwei Bewegungen gibt – einerseits eine Bewegung weg vom Kurdischen, andererseits aber einen Bewusstseinsprozess und den Wunsch, die Sprache neu zu entdecken[97] – gilt auch noch heute. Allerdings lassen sich in den letzten Jahren, auch bedingt durch politische und damit verbunden auch ökonomische Veränderungen in den kurdischen Gebieten, stärkere Tendenzen in zweitere Richtung erkennen: Kurdisch gewinnt an Bedeutung und Prestige (nicht nur) unter seinen SprecherInnen und der ernsthafte und fruchtbare Austausch zwischen KurdInnen wächst stetig. Dies sind Entwicklungen, die darauf hoffen lassen, dass Kurdisch wieder mehr

[97] López de Vicuña Klug 2002: 58.

und besser der großen Bedeutung gerecht werden kann, die es, wie die Erstsprache eines jeden Menschen, für die individuelle, soziale und gesellschaftliche Entwicklung der KurdInnen in allen Lebensbereichen hat – in Kurdistan und anderswo.

Bibliographie

Anstatt, Tanja 2007: *Mehrsprachigkeit bei Kindern und Erwachsenen. Erwerb, Formen, Förderung*. Tübingen: Attempto.

Belke, Gerlind 2011: *Zweisprachige Erziehung in Schweden*. http://www.uni-due.de/imperia/md/content/prodaz/zweisprachige_erziehung_in_schweden.pdf, eingesehen am 25.6.2013.

Boeckmann, Klaus-Börge 1997: *Zweisprachigkeit und Schulerfolg: Das Beispiel Burgenland.* Frankfurt a. M.: Lang.

Brizić, Katharina 2006a: »Das geheime Leben der Sprachen. Eine unentdeckte migrantische Bildungsressource.« *Kurswechsel* 2/2006, 32–43.

Brizić, Katharina 2006b: »Das geheime Leben der Sprachen: Die sprach(en)politische Situation im Herkunftsland und ihre Auswirkungen auf den Schulerfolg am Beispiel türkischer Kinder in Österreich oder Was verbindet die soziologische mit der sprachwissenschaftlichen Migrationsforschung?« In: Herzog-Punzenberger, Barbara (Hg.): *Bildungsbe/nach/teiligung in Österreich und im internationalen Vergleich*, KMI Working Paper Series, Working Paper Nr. 10, 50–78.

Brizić, Katharina 2007: *Das geheime Leben der Sprachen: Gesprochene und verschwiegene Sprachen und ihr Einfluss auf den Spracherwerb in der Migration*. Münster u. a.: Waxmann.

Brizić, Katharina 2013: »Grenzenlose Biografien und ihr begrenzter (Bildungs-)Erfolg. Das Thema der sozialen Ungleichheit aus der Perspektive eines laufenden soziolinguistischen Forschungsprojekts.« In: Deppermann, Arnulf (Hg.): *Das Deutsch der Migranten (Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache 2012).* Berlin / New York: Mouton de Gruyter, 223–242 (Vorabdruck).

Çınar, Dilek 1998: *Gleichwertige Sprachen? Muttersprachlicher Unterricht für die Kinder von Einwanderern.* Band 13 der Reihe „Bildungsforschung". Innsbruck / Wien: Studienverlag.

Cummins, James 1982: „Die Schwellenniveau- und die Interdependenz-Hypothese: Erklärungen zum Erfolg zweisprachiger Erziehung." In: James Swift (Hg.), *Bilinguale und multikulturelle Erziehung.* Würzburg: Königshausen + Neumann, 34–43.

Datler, Wilfried / de Cillia, Rudolf / Garnitschnig, Ines / Sobczak, Ewelina / Studener-Kuras, Regina / Zell, Katrin 2012: *Spracherwerb und lebensweltliche Mehrsprachigkeit im Kindergarten.* Abschlussbericht. Wien: Zeit!Raum.

de Cillia, Rudolf 2005: »Spracherwerb in der Migration.« *Informationsblätter des Referats für interkulturelles Lernen* 3/2005, 8. Auflage. Wien: BM:BWK.

Extra, Guus 2013: »Re-thinking the trilingual formula of the European Commission on plurilingual education for all children: Principles, need for an update and implementation across European countries«. Vortrag auf der Tagung »Nach den Sternen greifen. Sprachenkosmos Wien« der Wiener Volkshochschulen, 5.6.2013.

Fleck, Elfie 2002: »Der muttersprachliche Unterricht.« In: *Erziehung und Unterricht 9-10/2002, Mehrsprachigkeit an österreichischen Schulen,* http://www.bmukk.gv.at/medienpool/16066/mutt_unterr_fleck.pdf, eingesehen am 7.7.2013.

Fleck, Elfie 2011: »Der muttersprachliche Unterricht: Schulrechtliche und schulorganisatorische Rahmenbedingungen.« In: Kroatisches Kultur- und Dokumentationszentrum und Landesschulrat für das Burgenland (Hg.): *Der Weg zur Mehrsprachigkeit.* http://www.schule-mehrsprachig.at/fileadmin/schule_mehrsprachig/redaktion/muttersprachlicher_unterricht/Fachtexte/MU_Schulrechtl_Schulorganisat.pdf, eingesehen am 30.6.2013

Gaedtke, Felix / Parameswaran, Gayatari 2013: *Neues Selbstbewusstsein der syrischen Kurden.* http://www.dw.de/neues-selbstbewusstsein-der-syrischen-kurden/a-16825496

Garnitschnig, Ines 2009: »Der muttersprachliche Unterricht in Österreich. Zehnjahresübersicht für die Schuljahre 1998/99 bis 2007/08 basierend auf den jährlichen statistischen Auswertungen des Referats für Migration und Schule.« *Informationsblätter des Referats für Migration und Schule, Sondernummer.* Wien: Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur. www.bmukk.gv.at/medienpool/18915/zehnjahresbericht.pdf

Garnitschnig, Ines 2013: »Der muttersprachliche Unterricht in Österreich. Statistische Auswertung für das Schuljahr 2011/12.« *Informationsblätter des Referats für Migration und Schule Nr. 5/2013,* 14. aktualisierte Auflage. Wien: Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur. http://www.bmukk.gv.at/medienpool/3720/nr5_12.pdf

Gogolin, Ingrid 2008: *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule*. Münster u. a.: Waxmann.

Gogolin, Ingrid 2005: »Erziehungsziel Mehrsprachigkeit«. In: Röhner, Charlotte (Hg.): *Erziehungsziel Mehrsprachigkeit. Diagnose von Sprachentwicklung und Förderung von Deutsch als Zweitsprache.* Weinheim und München: Juventa, 13–24.

Gomolla, Mechtild / Radtke, Frank-Olaf 2009: *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule.,* 3. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hassanpour, Amir 1992: *Nationalism and Language in Kurdistan. 1918–1985.* San Francisco: Mellen Research University Press.

Hassanpour, Amir 2000: »The Politics of A-political Linguistics: Linguists and Linguicide.« In: Phillipson, Robert (Hg.): *Rights to Language: Equity, Power, and Education*, 33–39, http://www.kurdishacademy.org/?q=node/180, eingesehen am 3.7.2013.

Havrest, Latif 1998: *Sprachpolitik, Sprachenrecht und Sprachplanung im geteilten Kurdenland.* Wien: Passagen.

Hennerbichler, Ferdinand 2010: *Die Herkunft der Kurden. Interdisziplinäre Studie.* Frankfurt am Main: Peter Lang.

Hermanns, Jutta 2007: *Die Türkei und die Minderheitenrechte am Beispiel der kurdischen Sprache.* http://www.proasyl.de/fileadmin/proasyl/fm_redakteure/Newsletter_Anhaenge/126/DieTuerkeiundkurdischeSprache.rtf, eingesehen am 23.6.2013.

Human Rights Watch 2010: *A Wasted Decade. Human Rights in Syria during Bashar al-Asad's First Ten Years in Power.* http://www.hrw.org/reports/2010/07/16/wasted-decade

Iranpour, Nasser 2009: *Zur Situation der Kurden im Iran. Ein kurzer Überblick.* http://www.iran-federal.com/Rojin/HTML-Dateien/114.%20Zur%20Situation%20der%20Kurden%20im%20Iran.htm, eingesehen am 2.7.2013.

Jampert, Karin 2002: *Schlüsselsituation Sprache: Spracherwerb im Kindergarten unter besonderer Berücksichtigung des Spracherwerbs bei mehrsprachigen Kindern*. Opladen: Leske & Budrich.

Karakayali, Serhat 2009: »*Paranoic Integrationism*«. In: Hess, Sabine / Binder, Jana / Moser, Johannes: No integration?!: Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld: transcript, 95–104.

López de Vicuña Klug, Amaya 2002: *Kurdisch in Wien: Ein Einblick in die Situation der kurdischen Sprache bei in Wien lebenden KurdInnen.* Wien: unveröffentlichte Diplomarbeit.

Medien-Servicestelle Neue Österreicher/innen 2013: http://medienservicestelle.at/migration_bewegt/2013/03/19/kurdinnen-in-osterreich-durch-vielfalt-gepragt/, eingesehen am 20.6.2013.

Navend – Zentrum für kurdische Studien e.V.: *Die kurdische Sprachfamilie und ihre Dialekte.* http://www.navend.de/html/kurden/sprache.htm, eingesehen am 8.7.2013.

Sheyholislami, Jaffer / Hassanpour, Amir / Skutnabb-Kangas, Tove (Hg.) 2012: »The Kurdish linguistic landscape: vitality, linguicide and resistance.« *Special edition of International Journal of the Sociology of Language* 217.

Skubsch, Sabine 2002: *Kurdische Migration und deutsche (Bildungs-)Politik. Beiträge zur Kurdologie.* Hrsg. von Berliner Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie e.V. Unrast.

Skubsch, Sabine 2002: *Kurdische Migrantinnen und Migranten im Einwanderungsland Deutschland. Wie werden sie von der Pädagogik und Bildungspolitik wahrgenommen?* Essen: Dissertation. http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-10382/Skubsch%20062.pdf, eingesehen am 5.7.2013

Skutnabb-Kangas, Tove 1992: »Mehrsprachigkeit und die Erziehung von Minderheitenkindern.« In: *Deutsch lernen* 17 (1992) 1, 38–67.

Skutnabb-Kangas, Tove 2007: *Bilingualism or Not - the Education of Minorities.* Delhi: Orient Longman.

Schmidinger, Thomas 2011: „Einleitung." In: ders. (Hg.): *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Schmidinger, Thomas 2013: *Kurdische Sprache(n).* http://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/texte/ethnologie_kurdische_sprache.pdf, eingesehen am 30.6.2013.

Sel, Asiye (2009): *Kommen und Gehen? Der Wandel von Diskriminierungserfahrungen in der Arbeitswelt der MigrantInnen.* Wien: Magisterarbeit..

Harald Waldrauch, Thomas Schmidinger und Karin Sohler:

Organisierte Diaspora: Vereine von KurdInnen aus der Türkei in Österreich

Kurdische MigrantInnen aus der Türkei bildeten Ende der 1970er-Jahre ihre ersten Organisationen in Österreich. Politische Konflikte zwischen unterschiedlichen Parteien der kurdischen Nationalbewegung in der Türkei spiegelten sich auch in Konflikten zwischen kurdischen Organisationen in Österreich wider. Bis heute spielen die kurdischen politischen Parteien eine zentrale Rolle bei der Organisierung der Türkei-kurdischen Diaspora in Österreich. Die mit Abstand bedeutendste Organisation, bilden die im PKK-nahen Dachverband FEYKOM organisierten Vereine. Wie ihre Gegenspieler von der PSK-nahen KOMKAR sind diese allerdings nicht nur in der Politik aktiv, sondern setzen auch kulturelle Aktivitäten.

Kurdish migrants from Turkey formed their first associations in Austria in the late 1970s. Political conflicts between different parties of the Kurdish national movement in Turkey were also reflected in conflicts within and between Kurdish associations in Austria. Until today Kurdish political parties play a vital role in organizing the Kurdish Diaspora from Turkey in Austria. Those associations organized in the PKK-affiliated umbrella organization FEYKOM constitute by far the most important organizations. However, like their Counterparts from the PSK-affiliated KOMKAR, they are not only active in politics, but also in cultural activities.

Der weitaus größte Teil der KurdInnen in Österreich stammt aus der Türkei und spricht entweder Kurmancî, Zazaki oder aufgrund der langjährigen Turki sierungspolitik Türkisch als Muttersprache. Diese Gruppe der Türkei-stämmigen KurdInnen hat demnach auch die größten kurdischen Organisationen hervorgebracht, von denen viele mit politischen Bewegungen aus Türkisch-Kurdistan selbst verbunden waren oder sind. Harald Waldrauch und Karin Sohler haben 2004 erstmals diese kurdischen Organisationen in Österreich im Rahmen einer vom Europäischen Zentrum Wien herausgegebenen Studie über MigrantInnenorganisationen in Wien als eigenständige Gruppe beschrieben. Der vorliegende Beitrag für das Jahrbuch für Kurdische Studien ist eine von Thomas Schmidinger aktualisierte und ergänzte Fassung des 2004 erschienenen Buchkapitels. [1]

Die kurdischen MigrantInnen aus der Türkei waren anfangs innerhalb der türkischen linksorientierten Vereine stark präsent.[2] Schon seit Mitte der 1970er Jahre kam es aber auch zu ersten Ansätzen einer eigenständigen Organisierung von kurdischen MigrantInnen aus der Türkei. Nachdem in einer Flüchtlingsaktion 100 kurdisch-irakischen Flüchtlingen in Österreich Asyl gewährt worden war[3], gründeten ÖsterreicherInnen erste politische Solidaritätsvereine, die sich je-

[1] Waldrauch / Sohler 2004: Kap. 5.2.2.2 Politische Vereine der KurdInnen: 238-242 und Kap. 5.3.3.2: 266-271 .
[2] Interview mit Serdar Erdost, Redakteur der ORF-Minderheitenredaktion am 12. Februar 2002.
[3] Alizadeh 1995: 191f.

doch primär um die KurdInnen aus dem Irak kümmerten. Auch die ersten kurdischen Selbstorganisationen wurden von kurdischen StudentInnen und politischen EmigrantInnen aus dem Irak gegründet.

1. Gründungsphase kurdischer Vereine türkeistämmiger KurdInnen

Parallel zur politischen Entwicklung in der Türkei, wurden in Österreich erst ab Ende der 1970er Jahre erste kurdische Arbeitervereine organisiert. Der 1979 gegründete *Kurdische Arbeiterverein* richtete erstmals ein öffentliches Vereinslokal ein. Zum Einen bestand ein wesentlicher Teil der Vereinsarbeit in der Hilfe für kurdische ArbeitsmigrantInnen, z.B. bei behördlichen Angelegenheiten, Wohnungsvermittlung, usw..[4] Zum Anderen richteten sich die Vereins-Aktivitäten vor allem auf eine (Wieder-)Belebung kurdischer kultureller Traditionen, z.B. durch kulturelle Veranstaltungen wie Newroz-Feste oder durch kurdischen Sprachunterricht. Die anfänglich in einem Gebäude des Österreichischen Gewerkschaftsbundes stattfindenden Versammlungen und die ersten Newroz-Feste wurden zu Beginn gemeinsam mit ÖsterreicherInnen im kleineren Rahmen von 40-100 Leuten veranstaltet – unter den ArbeitsmigrantInnen fanden sie anfänglich erst eine kleine Anhängerschaft.

Zu diesem Zeitpunkt gab es bei der ersten Generation der kurdischen MigrantInnen aus der Türkei noch kein bzw. ein nur schwach ausgeprägtes kurdisches Selbstverständnis. Wie es einer der damaligen Vereinsgründer und Aktivisten auf den Punkt brachte, hatten die kurdischen ArbeitsmigrantInnen in Wien damals kein Wissen über die Geschichte Kurdistans oder die kurdische Sprache. Der kurdische Arbeiterverein organisierte daher die ersten kurdischen Sprachkurse in Wien.[5] Diese »Unkenntnis« war nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass KurdInnen in der Türkei als »kulturell minderwertige Bergtürken« diskriminiert und einer Assimilierungspolitik unterworfen waren. In der Emigration war daher unter der ersten Generation noch kaum eine Bezugnahme auf oder Identifikation mit der kurdischen Herkunft vorhanden.[6] Die Mobilisierung eines neuen kurdischen Bewusstseins im Exil, die ausgehend von einer kleinen Gruppe von Intellektuellen nun auch unter den ArbeitsmigrantInnen Platz griff, erfolgte vor dem Hintergrund der sich formierenden nationalen kurdischen Bewegung in der Südosttürkei; und sie ging einher mit verstärkten Abgrenzungsprozessen gegenüber den Organisationen türkischer MigrantInnen. Vor allem nach dem Militärputsch 1980 erfuhren auch die kurdischen Arbeitervereine eine zunehmende Politisierung. Dabei nahmen StudentInnen und Intellektuelle eine

[4] Interview mit Kadir Sel, Mitarbeiter des Wiener Integrationsfonds und Mohamed Kilic von der Regionalen Betreuungsstrelle für ausländische SchülerInnen im 15. Bezirk (REBAS 15) am 25. März 2002.
[5] Ebenda.
[6] Blaschke 1991: 87.

führende Rolle ein: So führte beispielsweise die wachsende Beteiligung von Studenten im *Kurdischen Arbeiterverein* alsbald zur Umbenennung in *Kurdischer Arbeiter- und Studentenverein*.

Infolge der politischen Fluchtmigration von KurdInnen aus der Türkei nach dem Militärputsch 1980 und vor dem Hintergrund der militärischen Repression und des bewaffneten Kampfes der kurdischen Befreiungsbewegung zeichnete sich eine zunehmende Fraktionierung ab. Die vermehrt nach Österreich und Wien geflüchteten politischen Anhänger kurdischer Parteien, wie der *Kürdistan Ulusal Kurtulusçuları* (KUK; Kurdisch: RNK = *Rizgarvanen Meteweyen Kurdistan*; Deutsch: Organisation des Kurdischen Befreiungskampfes)[7], der *Partiya Sosyalîst a Kurdistan* (PSK; Deutsch: Sozialistische Partei Kurdistans) unter Kemal Burkay oder der *Partiya Karkerên Kurdistan* (PKK; Deutsch: Arbeiterpartei Kurdistans), begannen im Rahmen der bestehenden Organisationen aktiv zu mobilisieren oder gründeten neue politische Vereine. Auch im *Kurdischen Arbeiterverein* kam es 1981 aufgrund politisch-ideologischer Differenzen zur Abspaltung und Gründung eines zweiten Vereins, des *Kurdischen Kulturvereins*, durch Anhänger der Partei *Ala Rizgarî* (Deutsch: Befreiungsfahne)[8], einer von 1978 bis 1984 bestehenden Gruppierung von KurdInnen aus der Türkei, die von der irakischen PUK unterstützt wurde. Im *Kurdischen Arbeiterverein* verblieben hingegen die AnhängerInnen der rivalisierenden KAWA, einer kurdischen Partei, die sich am Modell des albanischen Sozialismus orientierte.[9] Anhänger der KUK gründeten zur selben Zeit einen weiteren Verein mit Namen KOC-KAK, der aber nur kurzzeitig bestehen blieb, weil die Aktivisten in andere europäische Länder abwanderten. Sympathisanten der PSK gründeten 1995 den Verein KOMKAR (Föderation der Arbeitervereine aus Kurdistan).[10] Mit dem Beginn des bewaffneten Kampfes im Süden der Türkei 1984 gewann die PKK auch für die Organisierung kurdischer MigrantInnen im Ausland eine zunehmende Bedeutung. In Österreich war die PKK zwar weder als eigene Partei(-Ablegerorganisation) noch als Verein konstituiert, und auch ihre offizielle politische Vertretung ERNK konstituierte sich erst 1995; sie organisierte sich jedoch bereits zuvor im Rahmen von anderen Vereinen, wie den *Kurdistan Komitees*. Innerhalb der Linken lehnten die gemäßigteren kurdischen und türkischen linken Organisationen die PKK als zu kompromisslos ab,[11] was zu Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen

[7] 1977 spaltete sich die RNK von der Demokratischen Partei Kurdistan – Türkei (Partiya Demokrat a Kurdistan–Tirkiye, auch: PDK-Bakur) ab. Die RNK war eine der wenigen kurdischen Parteien in der Türkei, die eigene bewaffnete Kräfte unterhielt. Bis Mitte der 1980er-Jahre waren die Kämpfer der RNK v.a. in der Region um Mardin im bewaffneten Kampf aktiv. Mitglieder der RNK bildeten einige der ersten politischen ExilantInnen, die aus Türkisch-Kurdistan nach Österreich kamen.

[8] Interview mit Kadir Sel und Mohamed Kilic am 25. März 2002.

[9] Jongerden 2007: 58.

[10] Interview mit Metin Can, Obmann der KOMKAR, am 16. Mai 2013.

[11] Viehböck 1990: 307.

kurdischen Fraktionen führte. Vor diesem Hintergrund kam es zu ersten Einigungsversuchen durch die Bildung einer kurdischen Dachorganisation: Die Gründung des *Kurdischen Informationsbüros* (KIB) in Wien 1986 hatte eigentlich das Ziel, eine nicht-parteipolitisch ausgerichtete, herkunftsländer-übergreifende Organisation zu schaffen, die alle kurdischen MigrantInnen repräsentiert. Dieser Versuch scheiterte jedoch an der ideologischen Fraktionierung kurdischer Vereine, und das KIB (bzw. dessen AktivistInnen) orientierte(n) sich in weiterer Folge zusehends an der politischen Linie der PKK.[12] Weitere Zusammenschlüsse folgten 1987 durch die Gründung des *Solidaritätsvereins der Arbeiter und Studenten Kurdistans* (HEVKOM), in dem sich der *Kurdische Arbeiterverein* und der *Kurdische Kulturverein* wieder zusammenschlossen. Mit dem Niedergang bzw. der Auflösung der politischen Mutterorganisationen der beiden Vereine und der immer stärkeren Rolle der PKK, war allerdings auch ein Niedergang dieses Zusammenschlusses verbunden.

In den letzten zehn Jahren sind im Wesentlichen nur noch zwei dieser politischen Vereine der kurdischen ImmigrantInnen aus der Türkei aktiv: die KOMKAR, als Verein der PSK-nahen KurdInnen und die mit der PKK sympathisierenden Vereine des Verbands von kurdischen Vereinen in Österreich (FEYKOM).

2. Organisationen mit spezifischen Vereinszielen

In den 1990er Jahren bildeten die KurdInnen eine Vielzahl von neuen kulturellen, religiösen und sozialen Vereinen. Solche Vereine strebten primär die Förderung der kurdischen kulturellen und nationalen Identität durch die Weiterentwicklung und Erhaltung kurdischer Kultur und Sprache im Exil an. Im Gegensatz zum Herkunftsland, wo solche Aktivitäten im Zusammenhang mit der Assimilierungspolitik und der Verweigerung kultureller Rechte (v.a. dem Verbot der kurdischen Sprache bis zum Jahr 1991[13]) stark eingeschränkt waren, war in der Emigration eine kulturelle Entfaltung möglich.[14] So wurden auch in Österreich eine Reihe von Vereinigungen von kurdischen StudentInnen, AkademikerInnen, WissenschaftlerInnen und KünstlerInnen etabliert, darunter die *Vereinigung kurdischer ExilkünstlerInnen* (1992), der *Verein zur Erforschung und Förderung der Kurdischen Sprache, Kultur und Geschichte* (1999) oder der *Kurdisch österreichische Akademikerverein für Wissenschaft und Kultur* (1999). Die meisten dieser Vereine

[12] Interview mit Kadir Sel und Mohamed Kilic am 25. März 2002.

[13] Das türkische Parlament beschloss am 3.8.2002 die kurdische Sprache bzw. ihre Dialekte, deren öffentlicher Gebrauch seit 1991 nicht mehr generell verboten ist, auch in Radio, Fernsehen und im Bildungsbereich zu legalisieren. Es dauerte allerdings bis 2009, bis mit TRT 6 erstmals ein staatlicher Fernsehsender auf Kurdisch sendete. Obwohl Kurdisch mittlerweile auch an einigen Universitäten unterrichtet wird, gibt es bis heute keine zweisprachige Schulbildung. Kurdisch wird seit 2012 lediglich theoretisch als Wahlfach angeboten, was praktisch allerdings erst an ganz wenigen Schulen möglich ist.

[14] Blaschke 1991: 87 und Reiser 2000: 224f.

widmeten sich der wissenschaftlichen Erforschung kurdischer Geschichte, Gesellschaft, Kultur oder Sprache. Im Jahr 2000 wurde ein eigenes *Kurdisches Institut für Migrationsforschung* (KIM) gegründet.

Im Rahmen der freien Radios (Radio Orange) und des freien Fernsehens (Okto TV) werden auch Programme von kurdischen ImmigrantInnen realisiert.[15] Von 2009 bis 2011 erschien mit *Kurdî* erstmals eine in verschiedenen kurdischen Varietäten erscheinende Zeitschrift, die zunächst sehr erfolgreich war, allerdings an internen Auseinandersetzungen innerhalb der Redaktion und HerausgeberInnenschaft zugrunde ging.[16]

Auch religiös ausgerichtete Organisationen von KurdInnen konstituierten sich, wie die *Kurdische Kultur und Union in Österreich* (1992) oder das *Alevitische Kulturzentrum* (1995), das sich mittlerweile darum bemüht eine anerkannte religiöse Bekenntnisgemeinschaft zu werden.[17]

Neben kulturellen Aktivitäten, wurde die Beratung und soziale Integration von ImmigrantInnen zu einem zusehends wichtigen Anliegen der kurdischen Vereine, so bspw. für den politischen Verein KOMKAR.

3. Politische Vereine und Dachverbände

Die Entwicklung der politischen Organisationen der KurdInnen blieb in den 1990er Jahren weiterhin in hohem Maß von herkunftslandpolitischer Mobilisierung im Kontext des bewaffneten Unabhängigkeitskampf der PKK in der Türkei dominiert. Die politische Organisation der KurdInnen unterlag dabei in Österreich weniger repressiven Bedingungen als in Deutschland, wo die PKK und ihre Teilvereine seit 1993 mit einem vereinsrechtlichen Betätigungsverbot belegt waren.[18]

Es kam in Österreich im Gegensatz zu Deutschland kaum zu gewaltsamen Aktionen der PKK-AnhängerInnen. AktivistInnen der PKK konnten in Österreich wesentlich freundlichere Beziehungen zu politischen Parteien unterhalten als in Deutschland. Auf Maiaufmärschen der SPÖ nimmt regelmäßig ein Block der PKK teil und wird dort auch jedes Jahr als »kurdische Genossen« begrüßt. An

---

[15] Radio Dersim/Dengê Kurden li Vienna / Die kurdische Welle; Roj FM – Jugendmagazin für junge Kurdinnen und Kurden bei Radio Orange (http://www.orange.or.at) und So Be bei Okto TV (http://www.okto.tv).

[16] Schmidinger 2013a: 230.

[17] Das Alevitische Kulturzentrum ist nur einer von vielen alevitischen Vereinen in Österreich, die sich u.a. in ihrer Haltung zur Kurdischen Frage voneinander unterscheiden. Während die von der Türkei unterstützte Islamisch-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (ALEVI) seit Mai 2013 den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft genießt, versuchen sowohl die Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich (AABF) und das Alevitische Kulturzentrum zumindest als ‚Religiöse Bekenntnisgemeinschaft' anerkannt zu werden. Das Alevitische Kulturzentrum hat einen Antrag auf Anerkennung als Qizilbasch-Aleviten (Alt-Aleviten) gestellt. Siehe dazu den Beitrag von Pelin Özmen in diesem Band.

[18] vgl. Verfassungsschutzbericht BRD 2000: 188f

Newroz-Feiern der PKK-AnhängerInnen nehmen regelmäßig hochrangige VertreterInnen der SPÖ, der Grünen und der Gewerkschaften teil.

Die Bildung eines Dachverbandes PKK-naher kurdischer Vereine namens »FEYKOM - Verband von kurdischen Vereinen in Österreich«[19] erfolgte 1992 vor dem Hintergrund der verschärften türkischen Militäroffensive im kurdischen Konfliktgebiet und der europaweit intensivierten politischen Mobilisierung der PKK-AktivistInnen.

Im Zusammenhang mit der Bildung europäischer Organisationsstrukturen etablierte sich die politische Vertretung der PKK, die ERNK (Eniya Rizgariya Netewa Kurdistan, Deutsch: Nationale Befreiungsfront Kurdistans) auch offiziell in Österreich. Die ERNK konstituierte sich allerdings nicht als Verein, sondern durch ein politisches Informationsbüro, das im März 1995 in Wien eröffnet wurde. Über dieses Büro intensivierten ihre VertreterInnen Lobbying bei Parteien und der Regierung, um österreichische PolitikerInnen als Vermittler im Konflikt mit der Türkei zu gewinnen, vor allem im Rahmen der EU und internationaler Organisationen.[20]

Die Etablierung der politischen Vertretung ERNK in Österreich führte zu wiederholten parteipolitischen Kontroversen, wobei die ÖVP und FPÖ aus sicherheitspolitischen Motiven auf ein Verbot der PKK/ERNK drängten.[21] Anlässlich der Verhaftung des PKK-Führers Abdullah Öcalan 1999 verschärften sich auch die innenpolitischen Kontroversen im Zusammenhang mit den KurdInnen-Protesten und vor allem den (friedlichen) Botschafts- und Parteizentralenbesetzungen. Im Wesentlichen wurde jedoch die bisherige, maßgeblich von der SPÖ (im Rahmen des Innenressorts) geprägte politische Linie gegenüber der ERNK/PKK beibehalten, die in einer Kombination aus präventiver polizeilicher Beobachtung und politischem Dialog bestand.[22] In den letzten Jahren hat sich auch das Verhältnis der FPÖ zur PKK und ihren Vorfeldorganisationen deutlich entspannt. Annäherungsversuche der FPÖ gipfelten 2009 sogar in einem Besuch des FPÖ-Europaparlamentariers Andreas Mölzer bei den Newroz–Feiern in Diyarbakır und einer entsprechend freundlichen Berichterstattung in Mölzers Wochenzeitung Zur Zeit.[23]

Die politische und organisatorische Neuorientierung der PKK nach der Verhaftung des PKK-Führers Abdullah Öcalan 1999 und der Beendigung des bewaff-

[19] Federasyona Komelen Kurd li Austirye.
[20] vgl. Interview mit der offiziellen ERNK-Sprecherin Nilufer Koç, in: Der Standard 24.5.1996, S. 5
[21] vgl. Der Standard, 23.7.1996
[22] Erklärung des Innenministers zu aktuellen kurdischen Aktivitäten in Österreich, StenProtNR vom 25.2.1999, 161. Sitzung, 20. GP., S. 24.
[23] Mölzer nahm auf Einladung eines FEYKOM-Funktionärs an einer Delegation teil, die an den Newroz-Feiern teilnahm und auch von Bürgermeister Osman Baydemir empfangen wurde. Vgl.: Schmidinger 2013b.

neten Konflikts wirkte sich auch auf die politische Organisation und Mobilisierung der Vereine in Österreich aus. Mit der auf dem Parteikongress 2000 deklarierten politischen Strategie ging die PKK/ERNK von Forderungen eines souveränen kurdischen Staates zugunsten einer ethnisch-kulturellen Autonomie der KurdInnen (ohne territoriale Souveränität) in der Türkei ab. Die PKK wurde in der Folge als legale politische Kraft unter dem neuen Namen KADEK neukonstituiert. Seitens der türkischen Regierung wurde den Nachfolgeorganisationen der PKK aber weiterhin die Legitimität abgesprochen, der Dialog verweigert und deren Kriminalisierung als terroristische Vereinigung in der EU angestrebt, die schließlich 2002 für die PKK und 2004 für die KADEK und ihre 2003 gegründete Nachfolgeorganisation *Kongra Gelê Kurdistan* (Kongra-Gel) erfolgte.[24]

4. FEYKOM als größte Dachorganisation türkeistämmiger KurdInnen

Der Dachverband der kurdischen Vereine, FEYKOM, stellt die mitgliederstärkste und bedeutendste Organisation der kurdischen MigrantInnen in Österreich dar. Außerhalb des Dachverbandes existieren jedoch noch einige weitere kurdische Vereine von MigrantInnen aus der Türkei, die politisch unabhängig sind oder sich ausschließlich sozialen, kulturellen oder wissenschaftlichen Aktivitäten widmen.

Blieb die Reichweite von FEYKOM bis 2002 mit neun Mitgliedsvereinen auf Wien beschränkt, vereinigt er mittlerweile (2013) zwölf Vereine in insgesamt sieben Bundesländern.[25] Lediglich in Kärnten und im Burgenland, wo nur wenige KurdInnen aus der Türkei leben, gibt es keine eigenen Mitgliedsvereine der FEYKOM. Unter den zwölf Mitgliedsorganisationen befinden sich einerseits regionale kurdische Organisationen, andererseits aber auch Vereine für spezifische Gruppen, wie der 2007 gegründete Kurdische Frauenverein AVESTA oder

---

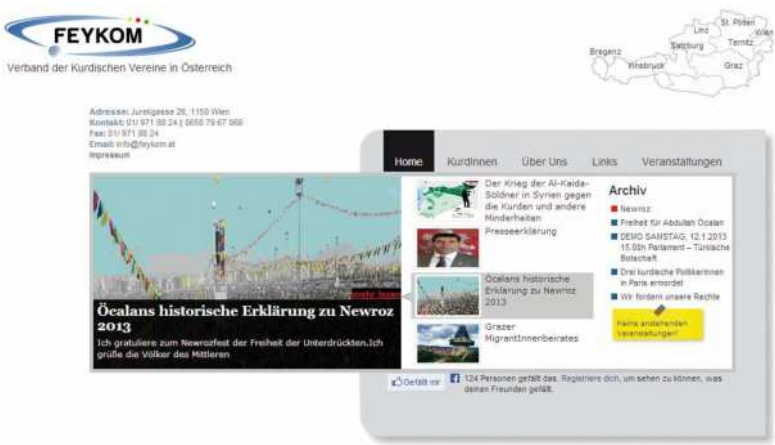
[24] Am 2. April 2004 beschloss der Rat der Europäischen Union (EU) sowohl die KONGRA-GEL als auch die (KADEK) als Alias-Bezeichnungen der bereits am 2. Mai 2002 gelisteten »Arbeiterpartei Kurdistans« (PKK) in die *Liste von Personen, Vereinigungen und Körperschaften, zur Bekämpfung des Terrorismus* aufzunehmen. Nachdem die 2004 erstmals auftretenden *Teyrêbazên Azadîya Kurdistan* (TAK, Deutsch: Freiheitsfalken Kurdistans) eine Reihe von Anschlägen in türkischen Städten verübt hatten, wurde auch diese Gruppierung – deren Verhältnis zur PKK bis heute umstritten ist – im Jänner 2009 als Terrororganisation gelistet.
Vgl.: Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaft
ABl. L116 vom 3. Mai 2002: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2002:116:0033:0034:DE:PDF
ABl. L99 vom 3. April 2004: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2004:099:0028:0029:DE:PDF
ABl. L 188/71 vom 15. Juli 2008: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2008:188:0071:0076:EN:PDF

[25] KIB – Kurdistan Information Büro (Wien), AVESTA – Kurdischer Frauenverein (Wien), YXK – Verein für StudentInnen aus Kurdistan (Wien), Mesopotamien Islamische Kulturunion (Wien), Alevitischer Kulturverein (Wien), KIZ Kurdistan Information Zentrum (Graz), ASKÖ Kurdischer Sportverein in OÖ (Linz), Mesopotamischer Kultur Verein (Bregenz), Kurdistan Haus (Innsbruck) Kurdistan Kultur u. Information Zentrum (Salzburg), Mesopotamien Sport und Kultur Verein (Ternitz), Amara-Mesopotamien Kultur Zentrum (St. Pölten) (lt. Auskunft von FEYKOM 2013).

der 1992 gegründete *Verein für StudentInnen aus Kurdistan* (YXK). Insbesondere die Studierendenorganisation YXK hat sich in den letzten Jahren zunehmend zum intellektuellen Zentrum der FEYKOM entwickelt. Der Verein organisiert öffentliche Veranstaltungen an der Universität Wien, sowie Kurdisch-Kurse für Studierende.

Seit seiner Gründung strebt der Verband die soziale und kulturelle Interessensvertretung und die Repräsentation der österreichisch-kurdischen ImmigrantInnen an, so u.a. im Rahmen der Wiener Integrationskonferenz. Trotz seiner verstärkten Orientierung auf integrationspolitische und kulturelle Aktivitäten, hat der Verband seine Rolle als politische Organisation beibehalten, insbesondere als Mitglied in der Europäischen Föderation KONKURD[26] und der Beteiligung an der herkunftslandbezogenen kurdenpolitischen Vertretung auf EU Ebene[27].

Sowohl FEYKOM als auch KOMKAR sind trotz ihres politischen Charakters nicht nur politische Organisationen, sondern haben in den letzten Jahren eine Reihe von kulturellen Aktivitäten entfaltet. Sowohl KOMKAR als auch FEYKOM organisieren Sprachkurse, Konzerte und Kulturveranstaltungen. Die KOMKAR organisiert seit 2004 jährlich eine Kurdische Buchmesse, die 2013 zum neunten Mal stattfand.[28] FEYKOM organisierte 1997 die ersten kurdischen Filmtage in Wien, die seither unregelmäßig stattfinden. Im Dezember 2012 fanden die siebten kurdischen Filmtage statt.[29]



FEYKOM verbreitet ihre Positionen und Aktivitäten auch über eine eigene Website.

[26] Konföderation Kurdischer Vereine in Europa
[27] Siehe Präsentation auf der Feykom Homepage:
http://www.feykom.at/index.php?page=uberuns, eingesehen am 28. Mai 2013.
[28] Interview mit Metin Can, Obmann der KOMKAR, am 16. Mai 2013.
[29] http://sercavan.at/?p=de-homepage, eingesehen am 28. Mai 2013.

Politische Organisationen der Kurden werden in Österreich nicht nur geduldet, sondern verfügen auch über gute Kontakte zu politischen Parteien: PKK-Block auf dem Maiaufmarsch der SPÖ in Wien 2010. (Foto: Thomas Schmidinger)

Die Grüne Nationalratsabgeordnete Alev Korun und der Grüne Gemeinderat Şenol Akkılıç gemeinsam mit dem Mitarbeiter des Grünen Gemeinderatsclubs Niki Kunrath bei einer Ansprache auf dem Newroz-Fest der FEYKOM 2013. (Foto: Thomas Schmidinger)

Folder der Kurdischen Filmtage 2010

5. Politische Diaspora

Insgesamt zeigt sich auch bei den Vereinen türkeistämmiger KurdInnen ein ähnliches Phänomen, wie bei kurdischen Vereinen aus anderen Teilen Kurdistans, nämlich die starke Anbindung der wichtigsten Vereine an politische Parteien der kurdischen Nationalbewegung in der Türkei. Parteiunabhängige Vereine blieben bislang meist kurzlebige oder zumindest marginale Phänomene. Zwar gelang es einzelnen KurdInnen mit Türkei-kurdischem Hintergrund, wie Şenol Akkılıç, der 2010 in Wien als erster Kurde in einen österreichischen Landtag eingezogen ist, auch in österreichischen politischen Parteien Fuß zu fassen. Für die organisierte Diaspora blieben aber bis heute die kurdischen politischen Parteien entscheidend.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass diese politischen Diaspora-Organisationen für alle KurdInnen sprechen könnten. Selbstverständlich gibt es auch unorganisierte KurdInnen oder KurdInnen, die in islamistischen oder kemalistischen Organisationen und nicht in kurdischen Organisationen aktiv sind. Für die Herausbildung einer sich bewusst als kurdisch verstehenden Diaspora türkeistämmiger KurdInnen bleiben politische Organisationen aber bislang entscheidend.

Wie die Gründungsphase der kurdischen Vereine in Österreich zeigt, haben sich politische Konflikte zwischen verschiedenen Fraktionen der kurdischen Nationalbewegung auch in Konflikten in der kurdischen Diaspora in Österreich widergespiegelt. Sollte der gegenwärtige Friedensprozess in der Türkei von Erfolg gekrönt sein, würde sich dies wohl auch auf die Organisationen der Türkei-kurdischen Diaspora in Österreich auswirken.

Bibliographie

Alizadeh, Homayoun 1995: »Österreichische Flüchtlingspolitik der 1970er Jahre« In: Heiss, Gernot / Rathkolb, Oliver (Hg.): *Asylland wider Willen. Flüchtlinge in Österreich im europäischen Kontext seit 1914.* Wien. Dachs Verlag, 188–194.

Blaschke, Jochen 1991: »Die Diaspora der Kurden in der Bundesrepublik Deutschland« *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 16 (3), 85-93.

Jongerden, Joost 2007: *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds. An Analysis of Special Policies, Modernity and War.* Leiden: Brill.

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.* Dissertation Innsbruck: Universität Innsbruck.

Waldrauch, Harald / Sohler, Karin 2004: *Migrantenorganisationen in der Großstadt. Entstehung, Strukturen und Aktivitäten am Beispiel Wien*. Frankfurt / New York: Campus.

Schmidinger, Thomas 2013a: »The Kurdish Spring in Diaspora? Austria and its Kurds« In: Ahmed, Mohammed M. / Gunter, Michael M. (Hg.): *The Kurdish Spring. Geopolitical Changes and the Kurds.* Costa Mesa (California): Mazda Publishers, 308-338.

Schmidinger, Thomas 2013b: »Kurdistan im Alpenland: Die ‚imagined community' in der kurdischen Diaspora in Österreich« *Kurdische Studien*, forthcoming

Mevlüt Küçükyaşar:

Männlichkeitsvorstellungen kurdischer Jungen in Österreich

Anfang der siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts wurde in den Sozialwissenschaften, vor allem ausgelöst durch die Frauenbewegung und durch die Transformation der Geschlechterordnung, angefangen die Aufmerksamkeit immer mehr auf Männer zu richten. Es ist die Männlichkeitsforschung entstanden, die eine relativ junge Disziplin der Sozialwissenschaften ist und sich mitten im Entwicklungsstadium befindet. Dieser Beitrag befasst sich mit den Männlichkeitsbildern und Männlichkeitsvorstellungen von Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund. Diese Arbeit hat sich das Ziel gesetzt Widersprüche und Dynamiken innerhalb des sozialen Geschlechts zu analysieren und sichtbar zu machen und auf der anderen Seite zu erforschen, wie Männlichkeit bei Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund gelebt wird, welche Typen von Männlichkeiten sich herausbilden und wie groß der Einfluss der Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft ist. Der Schwerpunkt bei der Erforschung von Männlichkeitstypen liegt vor allem im Freizeitverhalten und den Freundschaftskreisen der Jungen, wobei auch der Einfluss des Ehrbegriffes auf die verschiedenen Männlichkeitstypen und das Verhältnis von Männlichkeit und Gewalt sowie Männlichkeit und Homophobie genauer unter die Lupe genommen werden. Dem vorliegenden Beitrag liegen fünf narrative Interviews zu Grunde, die mit Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund durchgeführt und mit dem Verfahren der zusammenfassenden Inhaltsanalyse ausgewertet wurden.

In the beginning of the 1970's, due to the women's movement and the transformation of the gender system, the Social Sciences started to discuss gender issues and focus on men's roles. So masculinity Studies is a quite recent sub-discipline in Social Sciences which is still being evolved. This contribution focuses on men's roles and perceptions of masculinity of young men with Kurdish as well as migrant background. The aim of this article is to analyse contradictions and dynamics within their gender roles, to scrutinize how masculinity is performed by this Kurdish male adolescence and what kinds of masculinities have been shaped and finally to elaborate the influences of the societies of origin and majority. Herein the focus is on the leisure behaviour and the peer groups of the youth, whereas the influence of the different forms of masculinity is tackled and the relation of masculinity and violence as well as masculinity and homophoby is scrutinized. This contribution is based on five narrative interviews with young Kurdish men of migrant family descent. These interviews are analyzed through content analysis.

1. Einleitung

Es ist eine unübersehbare Tatsache, dass die Wissenschaftstradition der westlichen Welt sehr lange von Männern und Männlichkeit dominiert wurde. Obwohl die Wissenschaft lange ein männliches Territorium war, gibt es sehr wenige Forschungen, die sich explizit mit Männern und Männlichkeiten beschäftigen. Männliche Lebensmuster und Denksysteme wurden zu einem Universalanspruch erhoben, die nicht explizit erforscht werden mussten.

Ende des 20. Jahrhunderts sah die Frauenforschung die Notwendigkeit die gesellschaftliche Rolle des Mannes, die in der Vergangenheit kaum thematisiert wurde, zu hinterfragen und ihre Veränderung einzufordern. Erst später fingen

auch Männer an, sich mehr und mehr mit dieser Frage zu beschäftigen und die Zugehörigkeit der Männer »zum Kreis der privilegierten Wirklichkeitsgestalter«[30]nicht mehr als selbstverständlich und unveränderbar zu sehen. Mittlerweile besteht ein Interesse am Thema Mann und Männlichkeit, auch wenn sich inzwischen die »andere Seite« des Geschlechterverhältnisses, die Männerforschung, nur langsam entwickelt.

Auch in wissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit der kurdischen Gesellschaft beschäftigen, geht diese Entwicklung nur zaghaft voran. Obwohl es Dutzende Publikationen[31] über kurdische Frauen, die kurdische Frauenbewegung und Gender in Kurdistan gibt, existiert kein einziges Buch, welches sich explizit mit dem Thema Männlichkeit in Kurdistan oder bei Kurden auseinander setzt. Der vorliegende Beitrag, der eine Zusammenfassung meiner Diplomarbeit mit dem Titel »Kritische Männlichkeitsforschung - Männlichkeiten und Männlichkeitsvorstellungen am Beispiel von Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund in Österreich« darstellt, beschäftigt sich mit der Beziehung der Befragten zu ihrer männlichen Identität und ihrem Verständnis von Männlichkeit. Mir ist von vornherein bewusst, dass es unterschiedliche Formen von kurdischer Identität und verschiedene Typen von Männlichkeit gibt. Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit »die Männlichkeit in der kurdischen Gesellschaft« zu erforschen oder den kurdischen Mann darzustellen, vielmehr liegt das Ziel darin am Beispiel einiger Interviewpartner Männlichkeitstypen bei Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund aufzuzeigen und zu beschreiben.

Schließlich existieren auch bei dieser Zielgruppe verschiedene Männlichkeitstypen, die sich in vielen Punkten unterscheiden und in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund stellen weder in Bezug auf ihre Identität noch in Bezug auf ihre Männlichkeit eine homogene Gruppe dar. Sie haben unterschiedlichste Ausbildungen, mannigfaltige Hobbys und Interessen, sowie verschiedene politische Einstellungen, gestalten ihre Freizeit individuell und haben zum Teil gegensätzliche Vorstellungen von Männlichkeit. Das Hauptaugenmerk bei dieser Arbeit liegt auch darin die Strukturen männlicher Herrschaft zu erkennen und sichtbar zu machen, um dagegen anzukämpfen.

In diesem Beitrag geht es zum einen darum, Widersprüche und Dynamiken innerhalb des sozialen Geschlechts zu analysieren und zu verdeutlichen, zum an-

---

[30] Meuser 2000: 49.

[31] Wichtige Bücher zu diesem Thema sind: Hajo / Borck /Savelsberg / Dogan et al. 2004: »Gender in Kurdistan und der Diaspora«; Flach 2007: »Frauen in der Guerilla«; International Free Women's Foundation 2007: »Psychische Folgen traumatischer Erfahrungen auf die Entwicklung kurdischer Migrantinnen in der Europäischen Union«; Savelsberg / Hajo / Borck 2000: »Kurdische Frauen und das Bild der kurdischen Frau«.

deren darum zu erforschen wie Männlichkeit bei Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund gelebt wird, welche Typen von Männlichkeiten sich herausbilden und wie groß der Einfluss der Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft ist.

2.Exkurs: kritische Männlichkeitsforschung

Die kritische Männlichkeitsforschung untersucht die Fragen von Männern und Männlichkeit aus einer gesellschafts- und geschlechtskritischen Perspektive. Die kritische Haltung in der Männlichkeitsforschung bezieht sich vor allem auf die patriarchalen Herrschaftsstrukturen, die durch Männer und Männlichkeit repräsentiert und gelebt werden. Aus politikwissenschaftlicher Sicht betrachtet, hat die Männlichkeitsforschung eine selbstreflexive theoretische und methodische Herangehensweise auf Geschlechterverhältnisse und erhebt einen Anspruch auf die Veränderung dieser Verhältnisse.

Die Männlichkeitsforschung schließt sich in mehreren Punkten der Frauenforschung an und spricht seit den Erkenntnissen aus Robert W. Connells[32] Studie»Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten« nicht mehr von Männlichkeit, sondern von Männlichkeiten. Connell zu folge gibt es keine allumfassende Männlichkeit, weil diese nur im Kontext von historischen und sozialen Bedingungen erforscht werden kann. »Über Männlichkeit als ein und dasselbe Wesen quer durch die Unterschiede von Ort und Zeit zu reden, bedeutet einen Abstieg ins Absurde«, schreibt der international profilierte Männerforscher Connell[33].

Diese Erkenntnis Robert W. Connells hat in der Zwischenzeit auch in der deutschsprachigen Forschung einen Konsens erreicht. So kommentiert Holger Brandes diese so wichtige Analyse Connells:

> *»Damit ist eine Abgrenzungslinie gezogen zu allen Formen der Suche nach dem sogenannten »Wesen« der Männlichkeit und der Männer, sei es nun biologisch und soziobiologisch begründet oder durch einen unzulässig verallgemeinernden, weil den jeweiligen historischen und sozialen Kontext ignorierenden Rückgriff auf Mythen, Männlichkeitsbilder oder auch Verhaltensweisen«.*[5]

Die Männerforschung geht in Übereinstimmung mit der Frauenforschung davon aus, dass Männlichkeiten nicht von Natur aus gegeben sind, sondern in einem sozialen Prozess konstruiert werden. Und weil »der Mann« in einem geschlechtlichen und vergeschlechtlichten Handeln konstruiert wird, kann auch

[32] vgl. Connell 2006.
[33] Connell 1995: 30 zitiert nach Brandes 2005: 244.
[5] Brandes 2002: 19.

nicht von einer Männlichkeitsform gesprochen werden. Wie auch schon oben geschrieben, spricht man allgemein im Plural, also von »Männlichkeiten«.

Eine weitere wichtige Erkenntnis, die auf Bourdieu zurückgeht, ist, dass die soziale Welt den Körper »als geschlechtliche Tatsache und als Depositorium von vergeschlechtlichten Interpretations- und Einleitungsprinzipien«[34] konstruiert. Die biologischen und anatomischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen dienen somit als natürliche Rechtfertigung der sozialen Konstruktion des Geschlechts (Gender). Schlussendlich wurzelt die Herrschaft der Männer über Frauen auf diesem Konstrukt[35]. Auf der anderen Seite konstruiert dieses gesellschaftliche Deutungsprinzip aber wiederum den anatomischen Unterschied. Der gesellschaftlich konstruierte Unterschied wird »zu der als etwas Natürliches erscheinenden Grundlage und Bürgschaft der gesellschaftlichen Sichtweise, die ihn geschaffen hat«[36]. Bourdieu spricht hier von einer »zirkelhaften Kausalbeziehung«.

> *»Die gesellschaftliche Definition der Geschlechtsorgane ist also keineswegs ein bloßes Verzeichnen natürlicher, unmittelbar für die Wahrnehmung vorhandener Eigenschaften. Sie ist vielmehr das Produkt einer Konstruktion, die um den Preis einer Reihe von interessengeleiteten Entscheidungen, oder besser, Hervorhebungen bestimmter Unterschiede und Unterschlagungen bestimmter Ähnlichkeiten durchgeführt wird«.*[37]

3. Untersuchungsdesign

Es gibt mehrere entscheidende Gründe, die mich dazu bewogen haben bei der Erforschung von Männlichkeitsbildern und Männlichkeitskonstruktionen bei jungen Männern mit kurdischem Migrationshintergrund auf qualitative Verfahren zurückzugreifen. Das Ziel dieser empirischen Forschung besteht ja in erster Linie darin zu eruieren wie unter Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund Männlichkeiten gelebt werden und wie diese mit ihrer Männlichkeit umgehen. Es handelt sich hierbei um eine explorative Forschung, die darauf abzielt unerforschte Einstellungen, Sichtweisen, Lebenszusammenhänge, Erfahrungen und Standpunkte von jungen Männern mit kurdischem Migrationshintergrund herrschaftskritisch zu untersuchen, unterschiedlichste Lebensbereiche in denen sich diese aufhalten sichtbar zu machen und die gesellschaftliche Lebenssituation dieser zu beleuchten.

---

[34] vgl. Bourdieu 2005: 23.
[35] siehe auch Böhnisch 2000; Bourdieu 2005; Kohlmorgen 2007; Villa 2007 und Connell 2006.
[36] Bourdieu 2005: 23.
[37] ebd.: 29.

Ich habe mich für die qualitative Forschungsmethode und im Einzelnen für die Datenerhebungsmethode des narrativen Interviews entschlossen, die auf den Soziologen Fritz Schütze[38] zurückgeht. Beim narrativen Interview handelt es sich um ein nichtstandardisiertes Befragungsverfahren, welches eine explorative Technik darstellt, die es dem Forscher ermöglicht, bislang wenig erforschte Bereiche zu erschließen. Weil man »bei geschlossenen Fragen keine Informationen jenseits des Spektrums der vorgelegten Antwortkategorien«[39] erhält, stand es von Anfang an fest, dass keine standardisierten Fragebögen für die Datenerhebung bei dieser Forschung in Frage kommen.

Ich entschied mich in Laufe meiner Recherchen für die Durchführung von fünf narrativen Interviews, welche von mir durchgeführt wurden. Bei der Anzahl war ich vor allem an zeitliche Vorgaben gebunden, die mir für die Erstellung dieser Arbeit zustanden. Auf der anderen Seite kann man ja unendlich viele Interviews zu Männerbildern machen und auch dann könnte man nie alle Bilder und Konstruktionsformen von Männlichkeiten abdecken. Es war mir aber ein großes Anliegen die Interviewpartner so zu wählen, dass sie eine möglichst große Bandbreite der Ansichten, Aspekte und Meinungen des Personenkreises, der Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund abdecken.

Es wurden im Laufe der Forschung fünf Jugendliche interviewt, die zwischen 17 und 19 Jahre alt waren und ihre Schulbildung ab der Volksschule in Österreich gemacht haben. Alle Interviewpartner leben in einem urbanen Umfeld – jeweils zwei in Graz und Wien und einer in Wiener Neustadt.

4. Freizeitverhalten und Freundeskreis von Jungen

Sport hat für alle Interviewpartner einen wichtigen Platz in ihrem Leben, wobei die Vorliebe für Fitnessstudiobesuche eine sehr gängige Praxis für die Befragten darstellt. Die Jungen gehen vor allem auch darum ins Fitnessstudio, um einen durchtrainierten und muskulösen Körper zu bekommen. Das kann zum Teil damit begründet werden, dass in der industrialisierten Gesellschaft des 21. Jahrhunderts die äußere Erscheinung eines Mannes zunehmend an Bedeutung gewinnt. Ein Verhalten, welches durch Männerzeitschriften und Fernsehen übermittelt wird, und sich nicht nur auf die Kleidung und auf die Frisur beschränkt, sondern auch verstärkt den Körper beeinflusst.

[38] Schütze 1983.
[39] Diekmann 2004: 374.

Durch Medien und Männerzeitschriften[40] wird dem Konsumenten die Arbeit am eigenen Äußeren schmackhaft gemacht[41]. Es wird ein Idealkörper eines muskulösen Mannes mit Waschbrettbauch konstruiert, der Erfolg bei Frauen und damit Zugang zu Sexualität bieten soll. Frauen wird unterstellt, dass sie auf der Suche »nach einem kompetenten Versorger mit gesundem Erbgut seien, [daher] achteten sie auf die körperlichen Anzeichen für Kraft und Fitness [...] Muskeln stehen damit für die männlichen Eigenschaften der Härte und Stärke sowie für das Konzept des männlichen Leistungsträgers«[42]. Der so trainierte Körper dient dazu die Männlichkeit zu unterstreichen und ihr mehr Ausdruck zu verleihen.

Eine weitere Gemeinsamkeit, die bei allen Interviewpartnern vorkommt, ist die Begeisterung für den Fußball. Fußball wird von den Jungen als ein Mittel für die Männlichkeitsdemonstration verwendet. Bourdieu[43] zufolge spielt der Mann die Männlichkeit in den Spielen des Wettbewerbs, von denen die Frauen ausgeschlossen werden.

> *»Wir haben Fußball gespielt in der Klasse, danach kam es zu Streitereien und da haben wir eine imaginäre Liste angefertigt, Rang eins, Rang zwei..., wer die stärksten sind«. (Zinar, 18 aus Wien)*

Der männliche Habitus kann sich vor allem bei »Spielen des Wettbewerbs« entfalten, von denen Frauen ausgeschlossen werden. Es wird bei sehr vielen Sportarten und vor allem auch bei Fußball versucht durch körperliche Praktiken Männlichkeit zu konstruieren. Wenn man sich den Fußball genauer unter die Lupe nimmt, sieht man was es mit Männlichkeit in diesem Bereich auf sich hat.

In undenkbar wenigen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens haben herkömmliche Männlichkeitskonstruktionen bislang so einen starken Halt finden können, wie beim Fußball. Die Männlichkeitsdemonstration beim Fußball basiert vor allem auf der Abwertung alles angeblich Schwachen und auf einer Idealisierung von Sportlichkeit, Ausdauer und Kraft. Sowohl bei den Fußballvereinen, als auch in den Stadien kann eine außerordentliche Homophobie und ein fanatischer Sexismus beobachtet werden. Der Fußball dient, über den sportlichen Aspekt hinaus, vor allem als Mittel, um Männlichkeit und Macht zu demonstrieren.

---

[40] Es gibt dutzende Männerzeitschriften, die man sowohl in der Trafik erwerben, als auch über das Internet abrufen kann. Auf der Webseite der Männerzeitschrift Menshealth (www.menshealth.de) wird geschrieben was der Mann zu tun hat um den idealen Körper zu haben. Hier gibt es vor allem auch Tipps für »groß, hart und unfehlbar – der ideale Penis« oder weitere Styling-Tipps für den Mann.

[41] vgl. Bregenstroth 2003: 102.

[42] ebd. 2003: 103.

[43] vgl. Bourdieu 1997b

Eine weitere Gemeinsamkeit bei allen fünf Interviewpartnern ist das starke Trennen von männlichen und weiblichen Kategorien und das Gestalten ihres Lebens auch nach diesen Kategorien.

> *»Na, na die Mädchen waren Zuschauer. Jeder Junge von uns hatte ein Mädchen, das heißt, er ist auf sie gestanden und kein anderer Junge durfte mit ihr, sag ich mal, irgendetwas unternehmen und so etwas«.(Zinar, 18 aus Wien)*

Sie unternehmen mit den Jungen andere Aktivitäten, als mit den Mädchen und teilen ihr Leben in zwei getrennte Bereiche ein. Sie sind zwar die meiste Zeit mit ihren Freunden unterwegs und unternehmen sehr viel mit ihnen, aber auch mit den Mädchen treffen sie sich gelegentlich auf einen Kaffee oder gehen gemeinsam einkaufen. Mit den Jungen machen sie eher Sport, gehen am Abend fort und reden über Beruf und Schule. Wobei sie sich mit den Mädchen eher gemütlich irgendwo hinsetzten, um etwas zu trinken und vielleicht auch über intimere Dinge zu reden. Wenn sie unter Jungen sind »schimpfen und blödeln« sie eher herum, was sie in Anwesenheit der Mädchen eher nicht tun.

Interessant ist auch, dass die Jungen – außer Emre – über die Geschlechterungleichheit im Bilde sind und diese auch zur Sprache bringen. Die Unterdrückung der Frauen ist ihnen zwar bewusst, aber anstatt dieser Ungleichheit entgegenzuwirken, fügen sie sich diesen Strukturen.

> *»Ja, ich sags einmal so. Wenn ich zuhause jetzt liege, sag ich mal auf der Couch und meine Schwester sitzt neben mir und meine Mutter braucht etwas, dann fällt eigentlich öfters der Name von meiner Schwester und nicht mein Name«.(Zinar, 18 aus Wien)*

Sie sind nicht bestrebt an diesen Strukturen etwas zu verändern. Gemeinsam ist allen fünf Jungen die ‚patriarchale Dividende', das heißt die Vorteile, die sie in dieser patriarchal strukturierten Gesellschaft genießen und nicht aus der Hand geben wollen.

5. Männlichkeit und Gewalt

Dass Gewalt[44] im sozialen Raum fast nur von Männern ausgeht, ist kein Geheimnis, sondern vielmehr eine Tatsache, die wir aus den unterschiedlichsten empirischen Arbeiten wissen. Gewalt wird aber nicht nur von Männern gegen Frauen

[44] Gewalt nach Hanna Arendt ist »durch ihren instrumentalen Charakter gekennzeichnet. Sie steht dem Phänomen der Stärke am nächsten, da die Gewaltmittel, wie alle Werkzeuge, dazu dienen, menschliche Stärke bzw. die der organischen »Werkzeuge« zu vervielfachen, bis das Stadium erreicht ist, wo die künstlichen Werkzeuge die natürlichen ganz und gar ersetzen« (Arendt 1987: 47). Nach Arendt gehört Macht zum Wesen aller staatli-

und Kinder ausgeübt, sondern auch an Männern, die von der erwünschten Vorstellung von Männlichkeit abweichen. Es wird am Beispiel von Gewalt gegen Schwule noch genauer darauf eingegangen, welche Gründe und Formen diese Art von Gewalt haben kann.

Kämpfe und Raufereien unter Jungen haben vor allem die Funktion eine gesellschaftliche Rangordnung der Männlichkeit beizubehalten oder zu verändern. »Angedrohte Gewalt sichert und gefährdet die Platzierung in einer Rangordnung unter Männern«[45]. Bei allen während dieser Forschung interviewten Jungen ist das Thema Gewalt vorgekommen und alle fünf sind oder waren von physischer und psychischer Gewalt betroffen. Entweder sind sie Täter oder Opfer von Gewalttaten physischer oder psychischer Art. Es ist bei allen Interviewten eine sehr zentrale Rolle von Gewalt zu beobachten, die mit der Geschlechtszugehörigkeit erklärt werden kann.

Oswald und Krappman[46]unterscheiden zwischen vier Funktionen gewalthaltiger Handlungen. Demnach besteht die erste Funktion der Gewalt darin, dass sie als Mittel für die Herstellung von Gleichheit, Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit genützt wird. Die Forscher beobachten diese Funktion bei Szenen, in denen eine strukturelle Ungleichheit gegeben ist. Durch das ruppige Verhalten der Jugendlichen oder Kinder soll ein Gleichgewicht geschaffen werden. Bei Normbrüchen dient Gewalt dazu, ein Gleichgewicht im Sinne von Gerechtigkeit zu schaffen.

> *»Die maulen über die Eltern und so und nachher regt sich einer auf und dann passiert das halt, dass da eine Schlägerei kommt«. (Emre, 17 aus Graz)*

Diese Funktion der Gewalt bei Normbrüchen können wir bei Emre beobachten, der sich mit anderen Jungendlichen prügelt, weil diese seine Eltern beschimpft haben. Er hat dieses Verhalten der anderen Jugendlichen als Unrecht empfunden und hat in weiterer Folge versucht durch die Anwendung von Gewalt Gerechtigkeit zu schaffen. Wenn Murat zu Unrecht in ein Lokal nicht hineingelassen wird, versucht er sein Recht in Form von psychischer – vor allem verbaler – Gewalt durchzusetzen.

> *»Zwar nicht Gewalt direkt aber eher so indirekte Gewalt. Die Leute haben uns überall angeschaut und hinterher auch welche blöde Sprüche. […] Ja das ist schon unangenehm. Sicher ist das unangenehm, aber was soll man*

---

chen Gemeinwesen, »ja aller irgendwie organisierten Gruppen, Gewalt jedoch nicht« (Arendt 1987: 52). Die zentrale These bei Arendt ist, dass Gewalt nicht eine besondere Form von Macht ist, sondern dann zum Einsatz kommt, wenn Macht entweder fehlt oder gefährdet ist.

[45] Bereswill 2007: 176.

[46] vgl. Oswald / Krappmann 2000 zitiert nach Oswald 2000.

machen? Man muss sich damit abfinden, finde ich«. (Ramazan, 19 aus Graz)

Auch im Falle von Diskriminierung und psychischer Gewalt, die gegen Murat und Ramazan angewendet wird, versuchen beide sehr oft ihr Recht durch psychische oder physische Gewalt durchzusetzen.

Eine zweite Funktion der Gewalt besteht in ihrem Erlebnischarakter. Oswald meint, dass bei der Beobachtung von Kampf- und Tobespielen ganz gut gesehen werden kann, welches Vergnügen Kinder und Jugendliche daran haben. »Es scheint verlockend zu sein, sich im gegenseitigen Einvernehmen etwas anzutun, was normalerweise nicht erlaubt ist«[47], so Oswald. Durch diese Spiele lernen die Kinder das Verhalten des Gegenübers zu interpretieren, sowie Botschaften zu kodieren und zu dekodieren. Nach Oswald liegt »ein besonderer Reiz [...] in den Spielen auf der Grenze zwischen Spaß und Ernst«.[48] Dieses Verhalten kann man an diesem Beispiel sehr gut beobachten:

»Wir waren eine aggressive Klasse, wir haben uns immer gezofft, gestritten und so. Es war sozusagen ein Machtkampf sage ich mal. Es gab dort viele Jugendliche. Dieser eine Alevite, der heißt K.E, der war halt der stärkste, weil er am meisten Mut hatte sage ich mal. Wir haben öfters so kleine Kämpfe veranstaltet, um halt zu sehen wer stärker ist und so. Im Sinne von ringen und nicht so richtig zuschlagen«. (Zinar, 18 aus Wien)

Im Falle von Zinar kann man sehen, was mit dem Erlebnischarakter von Gewalt gemeint ist. Er hat mit seinen Freunden gemeinsam in der Volksschule Ringkämpfe[49] veranstaltet, um seine Grenzen herauszufinden und seinen ‚Spaß' zu haben. Gewalt war für ihn und seine Freunde mit Spaß verbunden und hatte für sie einen Erlebnischarakter. Das Ziel bei diesem Spiel war die Niederlage des Gegners, der zum Schluss auf dem Boden liegen musste. Die Einschränkung war aber, dass sie sich nicht verletzen – »nicht kämpfen, sondern ringen«. Dass diese Form von Gewalt ihren Erlebnischarakter mit dem Alter nicht unbedingt verlieren muss, zeigt uns Emre, der heute noch gelegentlich mit seinen Freunden ringt. Er sagt, dass sie sich zum Spaß schlagen und dass nichts Ernstes hinter dieser Sache steckt.

Als dritte Funktion gewaltartiger Handlungen beschreiben Oswald und Krappmann die Grenzziehung. Damit meinen die Autoren den»Schutz des eigenen

[47] Oswald 2010: 3.
[48] vgl. Oswald 2010.
[49] Es wurde bereits erwähnt, dass der Mann die Männlichkeit in den Spielen des Wettbewerbs spielt, von denen die Frauen ausgeschlossen werden. Es wird bei den genannten Ringkämpfen versucht, durch körperliche Praktiken Männlichkeit zu konstruieren.

Territoriums, auch des Körperterritoriums und des seelisch-geistigen Territoriums«[50]. Der Kampf zwischen Zinars und Alis Freunden und den türkischen »Faschisten«– mit Alis Worten – kann mit der Absicht einer Grenzziehung begründet werden. Sie haben sich von diesen Gruppen bedroht gefühlt und reagierten mit Gewalt auf diese Drohungen, um ihr Territorium abzusichern und sich und die Gruppe zu schützen. Auch hier sind Mädchen vom Kampf ausgeschlossen, weil es sich auch hier um einen klar definierten männlichen Raum handelt. Auf die Frage, ob Mädchen bei diesen Auseinandersetzungen dabei waren, antwortet er mit Nein. Auf die Frage nach dem Grund antwortete er:

> *»Ja warum? Ist ja normal. Na es ist ja auch bei Österreichern nicht normal und auch bei jedem Volk ist das nicht normal, dass man Mädchen zu einer Schlägerei mitnimmt«. (Ali, 19 aus Wien)*

Die vierte Funktion ist Gewalt als Botschaft zu nutzen, was bei meinen Interviewpartnern nicht detailliert ausformuliert wurde.

Das Verhältnis zwischen den kurdischen Jungen und den Jungen der Mehrheitsgesellschaft kann man mit der Definition Connells[51] als eine Interaktion zwischen Männlichkeiten dominanter und untergeordneter ethnischer Gruppen beschrieben werden.

Wenn man auf der einen Seite die von der Mehrheitsgesellschaft an den Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund verübte physische und psychische Gewalt betrachtet und auf der anderen Seite das Machtverhältnis zwischen den Männern mit kurdischem Migrationshintergrund und den Männern in der Mehrheitsgesellschaft anschaut, sieht man ein Dominanzverhältnis. Es ist ein Dominanzverhältnis zwischen der hegemonialen sowie komplizenhaften Männlichkeit der nicht migrantischen Männer und der marginalisierten Männlichkeit der Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund. Connell beschreibt mit dem Begriff »marginalisierte Männlichkeit«[52] die Beziehung des sozialen Geschlechts mit anderen Strukturen, wie Klasse oder Rasse (im Sinne der amerikanischen Auffassung von‚race'). Er versteht darunter die Männlichkeiten von untergeordneten Klassen oder ethnischen Gruppen. Marginalisierung wird mittels Konzepten der Interaktion »zwischen Männlichkeiten dominanter und untergeordneter Klassen oder ethnischer Gruppen zu beschreiben«[53].Wie bereits oben erwähnt, beschreibt Ramazan in einem Ausschnitt des Interviews seine Gewalterfahrung mit Jugendlichen ohne Migrationshintergrund bei abendlichen Ausgängen.

---

[50] Oswald 2010: 74.
[51] Connell 2006: 101.
[52] Connel 2006: 101.
[53] Connel 2006: 102.

Auch Ali ist der Ansicht, dass er sich oft in Auseinandersetzungen und Konflikten findet, die ohne sein eigenes Zutun entstehen, wo er ungewollt zu einem Teil davon wird. Einmal hatte er einen Konflikt mit jungen Männern in einem Einkaufszentrum. Diese haben Ali »grundlos angerempelt« und wollten sich mit ihm streiten. Ali beschreibt die Situation folgendermaßen:

> *»Ich gehe gerade z.B. in ein Einkaufszentrum, dann kommt eine Gruppe, die eben also mich anvisiert hat und mich dann anrempelt, weil ich eben ein bisschen so ausschaue. Da gab es schon also Konflikte auch«.(Ali, 19 aus Wien)*

6. Männlichkeit und Ehre

Akasche-Böhme definiert in ihrer Publikation mit dem Titel »Sexualität und Körperpraxis im Islam« – den Begriff Ehre als »eine spezifische Vorstellung, durch die gesellschaftliche Verhältnisse geregelt werden«[54]. Durch die Ehre wird der gesellschaftliche Rang einer Person als Mitglied oder Repräsentant einer Familie bestimmt. Ehre ist der ererbte ideelle Besitz einer Familie. Etwas, das man als ein Kollektiv hat aber auch wieder verlieren kann. In der patriarchalen Gesellschaft gibt es aber einen Unterschied zwischen den Geschlechtern in Bezug auf die Trägerschaft und die Verantwortung für Ehre. Die Männer – der Familienälteste, der Ehemann, der Vater, der Bruder, der Onkel oder der Cousin – sind sowohl Träger, als auch Beschützer der Ehre. Die Verantwortung für die Wahrung und die Weitergabe der Ehre liegt bei der Frau. Das Verhalten der Frau kann zwar nicht dergestalt zur Ehre der Familie beitragen, sie kann die Ehre aber durch ihr Verhalten gefährden. Was wiederum dazu führt, dass Frauen in jedem Bereich von Männern geschützt, begleitet und kontrolliert werden, um keine Gelegenheit zu geben, dass die Ehre der Familie verletzt wird[55].

Ursula Pfander[56] ist der Meinung, dass die Konzepte von Ehre und Schande zwei grundlegende Pfeiler der kurdischen Kultur sind. »Die Ehre der Familie – und somit besonders diejenige der Männer – hängt von der sexuellen Reinheit der Frauen ab«[57], so Pfander. Und dieser Sittenkodex beeinflusst sowohl die Erziehung der Töchter, als auch die der Söhne. Die einen müssen lernen, wie man die Ehre des Vaters, des Bruders, des Ehemannes usw. nicht gefährdet oder verletzt und die anderen müssen lernen, wie man die eigene Ehre, also die Mutter, die Schwester, die Ehefrau schützen kann. Die Frauen und Töchter müssen sittsam und unberührt sein, damit die Familienehre geschützt bleibt. Frauen und Mäd-

[54] Akasche-Böhme 2006: 45.
[55] vgl. Akasche-Böhme 2006: 45 ff.
[56] Pfander 2000: 3.
[57] ebd.: 3.

chen dürfen weder außerhalb der Ehe, noch vor der Ehe sexuelle Kontakte haben. »Die Ehre einer Familie, die Ehre eines Mannes, die Ehre einer Frau, alles verdichtet sich an einem einzigen Punkt: der Jungfräulichkeit«[58].

Judith Wolf[59] vertritt die Meinung, dass die Ehre (kurdisch: namûs) für die KurdInnen verschiedene Bedeutungen haben kann. Die Ehre ist mit der sexuellen Integrität der Frau verbunden, was so viel heißt, wie Jungfräulichkeit vor der Ehe oder sexuelle Treue gegenüber ihrem Mann. Davon ist auch »die Ehre der männlichen Familienmitglieder bzw. ihres Ehemannes abhängig«[60].

So auch bei unserem Interviewpartner Ali, der eine 21 Jahre alte Schwester hat, die seiner Meinung nach noch keinen Freund hatte. Er findet es in Ordnung, wenn eine Frau einen Freund hat. Er findet es nicht falsch, wenn auch seine Schwester einen Freund hat, wobei das nicht in einem jungen Alter passieren sollte.

> *»... weil ich sag immer mit 16 wirst du nicht die Liebe deines Lebens finden, da wirst du eher eine Arschkarte ziehen, also da wirst du verarscht oder sonst was, dein Herz wird gebrochen«. (Ali, 19 aus Wien)*

Ali meint, dass man im jungen Alter nicht die Liebe seines Lebens finden kann, damit meint er aber vielmehr jemanden den man später heiraten kann und sagt weiter:

> *»... eine Frau sollte schon ein reifes Alter haben, bevor sie wirklich eine Beziehung eingeht. Also meine Schwester wird irgendwie fast wie jede Frau ihren Mann irgendwann heiraten. Also muss sie auch einen Freund haben, um ihn kennen zu lernen, aber eben mit 17 würde ichs nicht okay finden«. (Ali, 19 aus Wien)*

Ali ist nicht so konservativ wie viele seiner Landsleute. Denn sowohl bei den alevitischen, als auch bei den sunnitischen KurdInnen ist es Großteils nicht erlaubt, dass Mädchen vor der Ehe einen Freund haben. Ali würde zwar nichts dagegen haben, wenn seine Schwester einen Freund hat, sie muss aber alt genug sein, also reif für die Ehe und muss es ernst meinen mit der Beziehung. Er meint damit, dass diese Beziehung mit einer Vermählung enden sollte, sonst wäre sie in seinen Augen nicht mehr unberührt und würde seine Ehre verletzen.

Der Widerspruch bei dieser Einstellung ist, dass Ali selber schon mit 17 Jahren eine Freundin hatte, von der er sich später aber getrennt hat. Er hatte bis jetzt aber keine ernste Beziehung mit einer Frau, die er wirklich liebt und fühlt sich

---

[58] Akasche-Böhme 2006: 47.
[59] vgl. Wolf 2004: 195.
[60] ebd.: 195.

auch zu jung dafür. Er geht in eine Beziehung mit dem Wissen hinein, dass es nichts Ernstes ist und kann sich eine ernsthafte Beziehung mit einer Europäerin nicht vorstellen. Eine ernsthafte Beziehung würde er sich mit einem Mädchen mit kurdischem Migrationshintergrund zwar schon wünschen, was er bis jetzt aber gemieden hat, weil er zu jung für so eine Beziehung ist.

Hier sei auch auf die Doppelmoral in der patriarchalen Vorstellung von Männlichkeit aufmerksam gemacht. Ali darf eine Freundin haben, mit der er auch eine sexuelle Beziehung haben und dadurch bei seinen Freunden prahlen kann. Seiner Schwester wird es aber strengstens untersagt. Sie darf auf keinen Fall einen Freund haben, bevor sie nicht reif ist für die Ehe und es ernst meint mit der Beziehung. Es würde sonst die Ehre der ganzen Familie beschädigt, sollte sie vorher einen Freund haben oder gar die Jungfräulichkeit durch unehelichen Sex verlieren. Auch ist es für Ali wichtig eine Beziehung zu Mädchen mit nicht-kurdischem Migrationshintergrund zu haben, weil er bei kurdischen Mädchen Probleme bekommen könnte, wenn ihre Eltern das erfahren. Im schlimmsten Fall würden ihn die Verwandten von seiner Freundin schlagen und sie vielleicht auch zu einer Eheschließung zwingen. Dieses widersprüchliche Muster der Geschlechterrollen zieht sich fast durch alle Interviews und kommt auch bei den anderen Interviewpartnern in ähnlicher Form vor.

Emre und Zinar denken ähnlich und machten auch vergleichbare Erfahrungen, wie Ali. Zinar hatte mehrere Freundinnen, übrigens auch eine mit kurdischem Migrationshintergrund. Sie waren eine kurze Zeit zusammen, aber weder seine Eltern, noch ihre Eltern wussten davon:

> *»Ihre ältere Schwester hat davon gewusst aber ihre Eltern nicht. Aber ihre ältere Schwester hats auch nicht gestört, denn sie war auch der Meinung, dass ich kein Schlimmer bin. Also keiner der nur auf das Eine sich konzentriert und so, das war ich auch wirklich nicht«. (Zinar, 18 aus Wien)*

Sie wollten beide ihren Eltern davon nichts erzählen, weil sie sich sonst hätten verloben müssen, um später zu heiraten. Es ist nicht erlaubt, dass sie einfach so als Freunde zusammen sind. Vor allem die Frau aber auch der Mann könnten seitens der Eltern sehr große Schwierigkeiten bekommen. Zinar will bis zu seinem 30. Lebensjahr keine fixe Beziehung haben, also keine Freundin mit kurdischem Migrationshintergrund. Erst mit 30 Jahren würde er sich nach einer Freundin mit kurdischem Migrationshintergrund umsehen, aber auch nur mit einer Heiratsperspektive.

Zinar gibt zu, dass er in der Vergangenheit sehr konservativ war und sich in die Angelegenheiten seiner Schwester eingemischt hat. Er hat ihr früher vorgeschrieben wie sie sich zu verhalten hat und mit wem sie zusammen sein kann. Er war damals streng mit seiner Schwester, wollte nicht, dass sie alleine rausgeht

und mischte sich in ihre Kleiderwahl ein. Er hat sich auch oft mit seiner Schwester gestritten, wenn sie sich im MSN- Messenger[61] mit anderen Jungs unterhielt. Im Nachhinein stuft Zinar sein Verhalten als dumm ein und meint, dass er das überwunden habe und sich gegenwärtig ganz gut mit seiner Schwester verstehe. Er versteht sich auch gut mit ihrem Freund, seitdem er weiß, dass er es ernst mit seiner Schwester meint und sie liebt.

Zinar befindet sich auch in einer ähnlichen Situation wie Ali. Er selbst hatte mehrere Freundinnen und hat mit diesen gemeinsam vielerlei erlebt und viele Erfahrungen gesammelt. Diese Möglichkeit gibt er seiner Schwester aber nicht, denn sie muss vor der Ehe unberührt bleiben und darf die Familienehre nicht verletzen. Um dem vorzubeugen, hatte er sich in der Vergangenheit sehr häufig in ihr Privatleben eingemischt. Er hat ihr vorgeschrieben mit welchen Männern und auf welche Weise sie sich unterhalten darf. Die Rolle des Beschützers hat er nicht nur seiner Schwester, sondern auch seiner Tante gegenüber eingenommen. Auch ihr hat er vorgeschrieben was sie tun und anziehen darf und wie sie sich zu verhalten hat. Das Ergebnis des Interviews zeigt, dass sich auch nach der angeblichen Änderung seiner Einstellung seiner Schwester gegenüber nicht sehr viel an der Rolle des Beschützers geändert hat.

Auch Emre unterscheidet sich nicht sehr von den anderen Interviewpartnern. Er ist zwar seit zwei Jahren mit einem Mädchen mit kurdischem Migrationshintergrund zusammen, aber die Familie seiner Freundin weiß nichts von dieser Beziehung. Emres Freundin sagt es ihnen nicht, weil sie sonst beide Probleme bekommen würden. Emres Vater ahnt es zwar, aber redet nicht darüber. Auf die Frage, was passieren würde, wenn das ihre Eltern erfahren, antwortet Emre:

> *»Schlechteres glaube ich[...] Ihr würde nichts passieren aber mir schon, glaube ich (lacht) [...] Weiß nicht so ganz genau. Habs noch nie erlebt aber gehört habe ich das. Von Leuten, wo schon was passiert ist [...] Messerstechereien und so solche Sachen«. (Emre, 17 aus Graz)*

Diese Tatsachen machen Emre zwar Angst, es ändert aber nichts an seiner Haltung, dass junge Mädchen offiziell keinen Freund haben dürfen.

In der kurdischen Gesellschaft muss die Frau beim Übergang zur Ehe Jungfrau sein, sie darf also »nicht gebraucht« sein darf. Man kann hier von einem»Fetischisieren der Jungfräulichkeit« reden, in dem sich die Ehre der Familie, die Ehre

[61] »Der »msn Messenger« stellt [...] eine Art privates Online-Adressbuch dar. Die UserInnen entscheiden, welchen Status sie haben (anwesend, abwesend, online aber beschäftigt etc.), mit wem sie kommunizieren möchten oder welche AdressatInnen sie ignorieren wollen. Da der »msn Messenger« [...] von den UserInnen wie ein Chat eingesetzt werden kann, besteht weiterhin die Gelegenheit synchroner Kommunikation. Im Gegensatz zum öffentlichen Chat entfallen allerdings kommunikative Aushandlungsprozesse, man kennt sich und spricht eine gemeinsame Sprache« (Bittkau-Schmidt 2009: 145).

des Mannes, der Frau usw. verdichtet[62]. Weil die Jungfräulichkeit eine so wichtige Rolle spielt, hat die ganze Familie die Aufgabe über diese zu wachen und die Jungfräulichkeit der Tochter zu beschützen. Damit die Jungfräulichkeit der Tochter durch vorehelichen Geschlechtsverkehr nicht verloren geht, reicht das Überwachen alleine nicht aus, darum werden unterschiedlichste gesellschaftliche Schranken aufgestellt, um einer möglichen Entjungferung vorzubeugen.

Emre ist ein durchaus religiöser Mensch, der durchschnittlich zwei Mal wöchentlich in die Moschee geht, im Ramadan fastet und manchmal auch fünf Mal am Tag betet. Emre hatte schon mit 14 Jahren Sex, aber nicht mit seiner Freundin. Auf die Frage mit wem er Sex hatte, antwortete Emre nicht und grinste ganz verlegen. Auf die Frage wie er reagieren würde, wenn seine Schwester einen Freund haben würde, wenn sie älter ist sagt Emre, dass ihm das keinen Spaß machen würde und fügt hinzu:

> *»Ja, wenn sie verlobt sind, dann geht's schon, sonst nicht. Ja, bei uns ist es ja genauso. Jetzt kann ich's nicht sagen, aber wenn ich sehe, dass sie einander lieben und wenn sie nicht rummachen und so, ist das nicht so. Aber wenn sie einander echt lieben, dann schon«.(Emre, 17 aus Graz)*

Auch Emre will, wie Ali und Zinar, dass seine Schwester keinen Freund hat. Nur dann, wenn sie es ernst meinen, also eine Heiratsperspektive haben und sich verloben, um später zu heiraten, kann er ein Auge zudrücken. Aber sie dürfen auf keinen Fall »rummachen«, also sich näher kommen oder eine sexuelle Beziehung haben. Denn solange sie nicht verheiratet sind, ist das nicht erlaubt. Sie muss auf jeden Fall bis zur Ehe unberührt bleiben, damit der Bruder bei der Hochzeit das rote Band um ihr Brautkleid mit ruhigem Gewissen abschneiden kann. Denn das rote Band[63] symbolisiert in manchen Regionen die *Jungfräulichkeit* der Braut, die durch ihre männlichen Verwandten garantiert wird.

Alis Traumfrau soll »keine Frau im herkömmlichen Sinne« sein, sondern eine »eigene Meinung« haben. Sie sollte selbstsicher und stark sein und ihre eigene Meinung auch durchsetzen können, so Ali. Bei seiner Ex-Freundin war es ihm egal, wenn sie einen Minirock anhatte, seiner Ehefrau würde er aber empfehlen keinen zu Minirock anzuziehen. Er ist der Ansicht, dass seine Traumfrau eine Jungfrau sein sollte, weil das nach seiner Meinung besser wäre. Er ist sich anfangs nicht ganz sicher bei der Antwort, findet aber schließlich, dass es besser wäre, wenn sie Jungfrau ist. Er weiß nicht warum er das unbedingt so haben will

---

[62] Akasche-Böhme 2006: 47.

[63] Bei türkisch-kurdischen Hochzeiten und regionsspezifisch zieht die Braut ein weißes Brautkleid an und der Vater, der Bruder oder ein anderer männlicher Verwandter der Braut bindet ihr ein rotes Band um die Taille bevor sie außer Haus geht und dem Bräutigam »übergeben« wird. Dieses rote Band steht für die Jungfräulichkeit der Braut, die von ihren männlichen Verwandten garantiert wird.Die Braut wird als Jungfrau übergeben und ab diesem Zeitpunkt ist dann ihr Ehemann für sie zuständig.

und ob das mit der Religion oder mit der Kultur zu tun hat. Ohne dass ihn jemand darauf angesprochen hat, hat sich dieser Gedanke in sein Unterbewusstsein verankert, sagte Ali. Er findet diese Einstellung nicht unbedingt richtig, vertritt aber diesen Standpunkt, obwohl er nicht so recht weiß wie und warum.

Auf die Frage, wie seine Traumfrau sein soll, sagt Emre, dass seine jetzige Freundin eigentlich auch seine Traumfrau ist und fügt hinzu:

> *»Sie akzeptiert alles Mögliche. Wenn ich irgendwas falsch mache, dann akzeptiert sie das einfach. Wenn sie was falsch macht, dann akzeptiere ich das selber nicht. Ich weiß nicht warum«. (Emre, 17 aus Graz)*

Emre mischt sich auch in die Kleidung ein, die sie trägt und sagt:

> *»Sie soll nicht so offen tragen. Das sag ich auch immer, immer wieder«.(Emre, 17 aus Graz)*

Wenn er seine Freundin auffordert keine »offene« Kleidung zu tragen, antwortet diese:»Passt, nächstes Mal ziehe ich es nicht an«.

Emre will, wie die anderen Interviewpartner auch, dass seine zukünftige Ehefrau unbedingt eine Jungfrau ist. Als ich eine Frage zu seiner Einstellung zu Sex vor der Ehe stellte, antwortete Emre:

> *»Also bei den Männern finde ich das eigentlich normal, weil… Ich weiß nicht. Und bei den Frauen, wenn's keine Jungfrau ist? Ich will nur eine Frau, was nur mir gehört und nicht jemanden andern«. (Emre, 17 aus Graz)*

Wenn er sie echt sehr lieben würde, könnte er darüber hinwegsehen, dass sie keine Jungfrau mehr ist, sagt Emre. Auch Murat, der seit einigen Monaten eine Freundin hat, die keine Kurdin ist, denkt ähnlich. Er selber würde sich wünschen, dass seine Zukünftige eine Jungfrau ist, obwohl er es selber nicht mehr ist. Auch er kann über die fehlende Jungfräulichkeit hinwegsehen, wenn er sie sehr lieben würde.

Alle Interviewpartner haben von ihren Freundinnen gesprochen, einige auch darüber, dass sie Geschlechtsverkehr mit ihnen hatten. Im gleichen Atemzug sagten sie aber auch, dass ihre zukünftige Ehefrau eine Jungfrau sein sollte oder dass ihre Schwestern keinen Freund haben dürfen, außer diese meinen es ernst und es endet in einer Ehe. Es war aber bei den Antworten zu beobachten, dass die Jungen sehr oft in Widerspruch mit sich selbst geraten sind. Sie versuchten ihre Situation zu rechtfertigen und ihren Standpunkt zu begründen. Sie wussten, dass es nichts Selbstverständliches ist und dass man diesen Standpunkt nicht einfach hinnehmen muss.

Bourdieu[64] vertritt die Ansicht, dass vom Standpunkt der Herrschenden geformte Kategorien auf Herrschaftsverhältnisse angewendet werden und diese Verhältnisse damit als natürlich erscheinen lassen. Ich finde vor allem in Bezug auf die Vorstellung und die Auslebung der Ehre ist dieser Gedanke vollkommen zutreffend und erklärend. Die jahrhundertelange Herrschaft des Mannes über die Frau wird durch die herrschende Sicht der sozialen Strukturen und des Systems legitimiert. Den Frauen wird beigebracht diese verdeckte Gewalt so hinzunehmen, wie sie ist. Mit der Zeit wird die männliche Herrschaft internalisiert, die Kategorien der Herrschenden unhinterfragt hingenommen und angewendet.

7. Männlichkeit und Homophobie

Der Begriff Homophobie wurde in den 1970er Jahren geprägt, um die erfahrene Ablehnung und Schikanen homosexueller Männer durch heterosexuelle Männer, zu beschreiben. Der Begriff entstand nach einer Einsicht der Schwulenbewegung, die eine tiefe und allgegenwärtige Angst vor Homosexualität beobachtete, welche mit der vorherrschenden Form von Männlichkeit verknüpft ist[65]. Laut Georg Weinberg[66], der den Begriff »Homophobie« prägte, bezieht sich dieser Begriff auf die »irrationale Furcht heterosexueller Menschen im Umgang mit Lesben und Schwulen«. Spoden[67] sieht Homophobie als ein Mittel, »um traditionelle Männlichkeit, Werte und Macht aufrecht zu erhalten und somit [...] ein Mittel sozialer Kontrolle, um alle Männer, nicht nur Homosexuelle, zu kontrollieren«. Nach Angabe der Web-Plattform ‚homopobie.at' handelt es sich bei Homophobie

> *»um eine irrationale, weil sachlich durch nichts zu begründende Angst vor homosexuellen Menschen und ihren Lebensweisen. Daraus entstehende Vorurteile und Zerrbilder, bis hin zu Ekel und Hassgefühlen rufen wiederum Ängste und infolgedessen antihomosexuelle Aggression und Gewalt hervor.«*[68]

Der Begriff »Homophobie« wurde durch die Lesben- und Schwulenbewegung mit dem Begriff »Heterosexismus« ergänzt, welcher auf die diskriminierende, repressive und unterdrückende Ideologie heterosexueller Männlichkeit aufmerksam machen sollte. Der Heterosexismus setzt Heterosexualität als das Normale, als gesellschaftliche Norm und grenzt alle anderen Formen von se-

---

[64] vgl. Bourdieu 2005.
[65] Connell 2006.
[66] Weinberg 1972, zitiert nach Anglowski 2000: 16.
[67] Spoden 1993: 103, zitiert nach Anglowski 2000: 16.
[68] www.homophobie.at, eingesehen am 1. Juni 2013.

xuellen Orientierungen aus, diskriminiert, marginalisiert, diffamiert und pathologisiert diese. Wie bei ‚homophobie.at' ausgeführt, zeigt sich Heterosexismus in allen gesellschaftlich relevanten Bereichen wie

> *»Familie, Kindergarten, Schule, Kirchen, Religionen, Universitäten und Ausbildungsstätten, am Arbeitsplatz, in den Medien, in Werbebotschaften, oder auch in der Wissenschaft und wird in den allermeisten Fällen nicht hinterfragt«.*[69]

Homosexualität ist sowohl in der Türkei, als auch in Kurdistan[70] mit der Gefahr der Verfolgung verbunden. Es ist ein totales Tabuthema, welches in diesem Gebiet noch immer als Gift und als Krankheit gesehen wird. Auch bei den Interviews für diese Arbeit sind wir auf dieses Thema zu sprechen gekommen und es haben sich unterschiedlichste Einstellungen und Sichtweisen der Jungen zu diesem Thema herauskristallisiert. Einige sind diesem Thema mit totaler Ablehnung und Missbilligung begegnet, einer hat von seinem homosexuellen Freund und seiner guten Beziehung zu ihm erzählt, wiederum andere haben zu erklären versucht inwieweit sie sich mit dieser Thematik auseinandersetzen und mit der Materie beschäftigen.

Ali hat bei den Interviews angegeben, dass er nichts gegen Schwule und Homosexuelle habe. Er würde aber ein komisches Gefühl haben, wenn er mit Schwulen in Kontakt geraten würde. Der Interviewpartner denkt, dass es vielleicht daran liegen könnte, dass er mit keinen Homosexuellen in Kontakt getreten ist und niemanden persönlich kennt. Er vertritt auf der einen Seite die Meinung, dass Homosexualität etwas Normales ist, aber auf der anderen Seite hat er ein Gefühl der Abneigung gegen Schwule, welches er nicht erklären oder begründen kann. Auf die Frage, wie er reagieren würde, wenn sich einer seiner Freunde als schwul herausstellen würde, antwortet er:

> *»Also ich habe ja eigentlich nichts gegen die, aber ich weiß eben nicht, wie ich reagieren würde. Ich weiß ja, dass sie eben, wie soll ich sagen? Es ist schon normal oder so was, aber ich weiß nicht.... Vorurteile, weil ich*

---

[69] www.homophobie.at, eingesehen am 1. Juni 2013.

[70] Es gibt mittlerweile ein erstes Magazin für kurdische Homosexuelle in der Türkei. Das Magazin mit dem Namen »Hevjin« (dt. Gemeinschaft), das ein gedrucktes Angebot an die kurdische LGBT-Community (lesbian, gay, bisexual and transgender) sein soll, ist seit Juni 2010 auf dem Markt und auch im Internet abrufbar. »Die beiden Herausgeber und LGBT-Aktivisten Solin und Koya sind sich über die Gefahr der Verfolgung bewusst, weil sie mit ihrer Publikation an einem Tabuthema in der Türkei kratzen. Die beiden Männer verschweigen daher ihre wahren Namen, denn »Türken sehen Homosexualität noch als Gift und als Krankheit«, so Solin im Interview mit ‚Eurasianet'. Aktivist Koya verdeutlicht die Gefahr für homosexuelle Menschen: »In Ostanatolien und im Kurdengebiet ist es unmöglich offen zu seiner Homosexualität zu stehen«. In ihrer Aktivistengruppe sind nur ein paar wenige, die sich in ihren Familien geoutet haben, allerdings mit der Auflage, dass nichts an die Öffentlichkeit gelangt. Sein Freund Solin wird eine Scheinehe mit einer lesbischen Kurdin eingehen, um den Schein der »Normalität« nach außen zu wahren« (http://www.gayboy.at).

wahrscheinlich noch keinen kennengelernt habe. Vielleicht wahrscheinlich, wenn ich einen kennenlerne dann wirds schon anders. Also ich habe keine persönliche Erfahrung mit Homosexuellen gehabt bis jetzt, deswegen kann ich nichts wirklich dazu sagen«. (Ali, 19 aus Wien)

Wenn es in der Schule zu Beschimpfungen gegen Homosexuelle kommt, ist Ali derjenige, der diesen Beschimpfungen entgegnet. Diese Haltung wird laut Ali von den anderen MitschülerInnen als schwulenfreundlich verstanden. Er schimpft nicht über »Schwuchtel«, obwohl das, seiner Meinung nach 90% seiner Klassenkameraden tun. Wenn er aber die Schwulen nicht kennt, will er auch nicht abhängen mit ihnen. Beschimpfungen, wie »du Schwuler«, »du Schwuchtel«, »schwule Sau« usw. sind sowohl unter den jungen MigrantInnen, als auch in der Mehrheitsgesellschaft sehr verbreitet. Diese Beschimpfungen, dienen vor allem zur Abschreckung vor Schwulen und fördern die Heterosexualität. Es wird schon im frühen Volksschulalter vor Homosexualität abgeschreckt. Dazu Ali:

»...in der Schule, in jeder Schule wo ich war in der Schule wo das Thema Schwule und Lesben vorgekommen ist, hat jeder Junge gleich geschimpft: ‚ach die scheiß Schwuchteln´ und ich habe gesagt: ‚na ist normal' und z.B. meine Meinung über Schwule und Lesben ist für manche auch schon zu radikal und so«.(Ali, 19 aus Wien)

Ali meint, dass er nichts gegen Homosexuelle habe, aber in der Praxis zieht er ganz klare soziale Grenzen zwischen sich und den Schwulen. Ali ist, wie viele Jungen in seinem Alter, mit einer heterosexuellen Weltansicht aufgewachsen und kann sich den Umgang mit Menschen, die abweichende sexuelle Praktiken haben, schwer vorstellen. Nach Hagemann-White[71] kann man eine dichotome Alltagstheorie erkennen, wenn man sich den Prozess der Konstruktion von Geschlechterdifferenzen ansieht, mit der die Menschen ihr tägliches Handeln strukturieren. Basierend auf dieser dichotomen Alltagstheorie zieht Ali eine Grenze zwischen »richtigen« Männern oder »richtiger« Männlichkeit zu schwuler, »nicht-richtiger« Männlichkeit, die in seinen Augen von dem Bild der »Männlichkeit« abweichen. Er meint zwar, dass er nichts gegen Schwule habe, aber dass er auf der anderen Seite nichts mit ihnen zu tun haben will, zeigt auch ein bisschen seine Angst. Er weiß nicht, wo er die Schwulen einordnen soll, die in der dichotomen Alltagstheorie von Geschlecht keinen richtigen Platz haben.

Auch Murat hat keine Homosexuellen in seinem Freundeskreis. Es wäre ihm auch egal, wenn sich jemand aus seiner Freundesgruppe als homosexuell herausstellen würde. Solange dieser sich nicht ohne Murats Willen an ihn»ran

[71] Hagemann-White 1988: 228.

macht« ist das kein Problem für ihn. Ihre Freundschaft würde beibehalten bleiben, wenn sich jeder daran halten würde, »jedem das seine«, sagt Murat und fügt hinzu:

> *»Ich sage [lächelt] es mal so, wenn er sich nicht an mich ran macht, ist es mir wurscht. Aber wenn er irgendwas jetzt sag ich mal über mich also wenn er irgendetwas von mir wollen würde, dann würde ich schon sag ich mal mit ihm reden, dass ich z.B. nicht homosexuell bin und wenn er das nicht versteht, würde ich den Kontakt dann auch abbrechen mit diesen«. (Murat, 18 aus Wr. Neustadt)*

Die Angst vor Schwulen wird vor allem dann deutlich, wenn sich Jungen vorstellen sollen, dass eine ihnen nahestehende Person schwul ist[72]. Sie haben große Angst vor Schwulen, weil sie befürchten angemacht, belästigt oder vergewaltigt zu werden. Jungen die keine schwulen Bekannten oder Freude haben, lernen diese zumeist über Medien kennen. Das Bild, welches über Medien vermittelt wird, stellt Schwule sehr oft negativ dar. Sie werden ständig mit den Eigenschaften ‚Kinderschänder, Tunten, triebhafte Menschen, Aids und Weicheier' in Beziehung gebracht. Dieses Bild in den Medien trägt sehr viel dazu bei, dass in der breiten Gesellschaft Abneigung Schwulen gegenüber herrscht.

Der Interviewpartner Zinar hat im Gegensatz zu den anderen Interviewpartnern einen Freund in der Klasse, der einmal behauptet hat, er sei sich nicht ganz sicher, ob er schwul ist oder nicht. Er versteht sich sehr gut mit diesem Freund und auch nach dem er sich geoutet hat, hat sich an ihrer Freundschaft nichts geändert. Zinar versteht sich jetzt sogar besser mit ihm, als früher. Er sagt weiter:

> *»Ich bin ziemlich gut mit ihm muss ich behaupten, denn ich weiß nicht. Ich habe wirklich nichts gegen Homosexuelle, obwohl wir ab und zu sagen: »Bist du schwul?« Das ist umgangssprachlich, nicht böse gemeint. Aber ich sage auch zu diesem Typ oft, bist du schwul oder so, aber nicht im bösen Sinne«.(Zinar, 18 aus Wien)*

Die als Beschimpfung oder Beleidigung gemeinte Formulierung und Ausdrucksweise »bist du schwul?«,»du Schwuler!« oder »du Schwuchtel!« (siehe auch Ali und Ramazan) hat für die Jungen auch eine bestimmte Schutzfunktion. Timmermanns ist zu der Erkenntnis erlang, dass homophobe Äußerungen für viele Jungen einen Schutz vor Stigmatisierung und Verhaltensunsicherheit bietet. Denn »wer einen anderen zuerst als ‚schwul' bezeichnet, grenzt sich ab und schützt sich selbst vor dem Stigma«[73]. Dieses Verhalten wird von den Jungen oft

[72] siehe auch Timmermans 2003.
[73] Riederle 1998: 289, zitiert nach Timmermans 2003.

nicht reflektiert, ist aber eine gängige Methode, um das Gegenüber zu erniedrigen und sich eine Machposition zu verschaffen. Der Heterosexismus und die damit verbundenen Beschimpfungen dienen auch dazu, die anderen abzuwerten und somit eine Hierarchie herzustellen.

Zinar zeigt ein großes Verständnis für Schwule und bewundert und beneidet diese ob ihres Mutes, sich zu outen. Zinar meint, dass er sich selber nicht zu outen trauen würde.

> *»…ich bewundere sozusagen seinen Mut mit so etwas raus zu kommen. Ich hätte das wahrscheinlich nicht gemacht. Aber es stört mich nicht, es gefällt mir sogar, wenn er so offen ist und sagt, okay ich bin schwul. Das ist ja nicht so, dass Schwule sich gleich alle Männer aussuchen oder gleich mit allen Männern etwas anfangen wollen«. (Zinar, 18 aus Wien)*

Bei Zinar merkt man einen anderen Zugang zu Schwulen, als bei Ali und bei den anderen Interviewpartnern. Zinar hat einen schwulen Freund und kennt diesen sehr gut. Er hat eine längere freundschaftliche Beziehung zu ihm und weiß, wie er ist. Er kennt, im Gegensatz zu den anderen Interviewten Schwule nicht nur aus dem Fernsehen, aus Zeitschriften, Büchern oder vom Hörensagen, sondern durch eigene Erfahrung. Darum hat er auch diese Angst und diese Vorurteile, die andere Jungen haben, nicht und weiß auch mit dieser Situation umzugehen. Er ist sich dessen bewusst, dass es sehr viel Mut fordert, sich als Schwuler zu outen und die Konsequenzen dafür zu tragen. Sein Freund stellt sich diesen Schwierigkeiten und begeistert Zinar mit seinem Mut und seiner Entschlossenheit.

Ramazan weiß nicht ob er Homosexuelle in seinem Freundeskreis hat oder nicht. Er hatte auch sonst keinen Kontakt zu Homosexuellen. In seinem Freundeskreis ist Homosexualität kein Thema, dass unter ihnen »du Schwuler« manchmal – wie bei Ali und Zinar auch - als Beschimpfung verwendet wird. Auf die Frage, ob sie in der Freundesgruppe über Homosexualität und Homosexuelle zu sprechen kommen, antwortet Ramazan:

> *»Man sagt manchmal zu einem anderen du Schwuler und so. Ich glaube das ist nicht auf die Schwulen bezogen, sondern die meinen einfach, dass du kein Mann bist oder so. Ich hab kein Problem mit Schwulen und so. Ich kenne auch niemanden«. (Ramazan, 19 aus Graz)*

Er hat sich selber mit diesem Thema auseinandergesetzt und sich gefragt wie man homosexuell wird. Er hat auch im Internet über Schwule recherchiert. ‚Jeder soll das machen was er machen will und man sollte Homosexuelle in Ruhe lassen', meint Ramazan. Auch bei Ramazan ist, ähnlich wie bei Zinar, eine Tole-

ranz gegenüber Schwulen, zu beobachten. Es gibt auch in der Mehrheitsgesellschaft sehr viele Diskussionen darüber, ob diese Gesellschaft Schwulen gegenüber toleranter wird oder nicht und diese Frage wird unterschiedlich beantwortet. Bei den kurdischen Jugendlichen dürfte es nicht sehr viel anders sein. Zumindest bei diesen fünf Interviewpartnern kann man diese Frage nicht eindeutig beantworten, weil es unterschiedlichste Einstellungen und Sichtweisen zu dieser Thematik gibt.

Von allen fünf Interviewpartnern hat Emre die radikalste Einstellung zu Schwulen. Emre hat keine homosexuellen Freunde, hatte auch in der Vergangenheit keine und will auch in Zukunft keine haben. Auf die Frage, was er machen würde, wenn sich einer seiner Freunde als schwul herausstellen würde, antwortet Emre:

> *»Nein. Das tät ich nicht aushalten. Ich würd sagen er soll sich schleichen und so«. (Emre, 16 aus Graz)*

Er gibt an, dass er keine Erfahrung mit Schwulen habe. Er unterhält sich auch mit seinen Freunden nicht über dieses Thema und findet Schwule abscheulich und schrecklich:

> *»Das ist etwas Tragisches, wenn Mann mit Mann. Das ist, ich weiß nicht«.(Emre, 16 aus Graz)*

Vor allem bei Emre ist im Vergleich zu den anderen Interviewpartnern ein äußerst homophobes Verhalten zu vermerken. Er birgt einen großen Hass gemischt mit Ekel und Angst in sich. Er hat große Vorurteile gegen Schwule, die wiederum Angst und Aggression bei ihm auslösen. Emre möchte auf keinen Fall Kontakt mit Schwulen haben, auch wenn sich seine Freunde als schwul herausstellen sollten.

Es kann zwei Gründe für Emres heterosexistisches Verhalten geben. Ein Grund könnte die konservative Vorstellung von Geschlechterrollen bei Emre sein, die durch Schwule in Frage gestellt wird und Verunsicherung und Angst mit sich bringt. Dieser Grund ist sehr naheliegend, wenn man sich Emres Lebensweise und seine Einstellung zu Ehre, zu seinen Freunden und seiner Schwester anschaut. Der andere Grund für Emres Verhalten kann die Verdrängung eigener homosexueller Anteile sein. Im Falle von Emre nehme ich an, dass beide Faktoren eine wesentliche Rolle spielen.

8. Zusammenfassung und Forschungsausblick

Zusammenfassend kann man am Ende dieses Beitrags festhalten, dass es bei den Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund nicht nur eine Form oder

einen Typen von Männlichkeit gibt, sondern mehrere verschiedene Männlichkeitstypen, die sich in vielen Punkten voneinander unterscheiden und in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Die interviewten Jungen haben unterschiedlichste Hobbys und Interessen, verschiedene politische Einstellungen und gestalten ihre Freizeit individuell. Sie haben auch unterschiedlichste Vorstellungen von und Einstellungen zu Männlichkeit, Gewalt, Ehre, Homosexualität, Jungfräulichkeit und Geschlechtergleichstellung.

Im Zuge dieser Arbeit konnte auch erkannt werden, dass sich die Jugendlichen in unterschiedlichsten Kreisen aufhalten und ihr Umfeld einen sehr großen Einfluss auf ihre Männlichkeitsvorstellungen hat. So kann sich bei Jungen, die sich in politischen kurdischen Kreisen aufhalten, vor allem durch den Einfluss der kurdischen Frauenbewegung ein Bewusstsein für Geschlechterfragen bilden. Bei einem Jungen, der mit einem Schwulen befreundet ist, wurden durch diese Freundschaft Vorurteile abgebaut. Bei einem anderen, sich eher in einer konservativen Umgebung aufhaltenden, gläubigen Jungen wurden vielmehr sexistische, homophobe und gewaltbetonte Standpunkte eingenommen, die in diesen Kreisen auch üblich sind. An Hand dieser Beispiele kann man sehr gut verdeutlichen, dass Männlichkeit ein kulturelles und soziales Konstrukt ist. Sogar innerhalb der Jungen, die aus dem gleichen Herkunftslands nach Österreich gekommen, in Österreich aufgewachsen und ungefähr gleich alt sind, kann es unterschiedliche vorherrschende Typen von Männlichkeit geben.

Ich bin im Laufe dieser Forschung zu der Erkenntnis gelangt, dass die Art der »Kettenmigration« einen großen Einfluss darauf hat, wie man sich in die Mehrheitsgesellschaft integriert und über welche Männlichkeitsvorstellungen und Männlichkeitsbilder man verfügt. Vor allem für Emre, der in Graz von seinen Verwandten und Bekannten aus Konya umgeben ist, ist es sehr schwer aus der traditionellen Männlichkeitsrolle herauszubrechen. Es bestehen sehr starre feudale und patriarchale Strukturen, die in sich sehr geschlossen sind und sehr wenig bis gar keinen Spielraum für Transformations- und Modernisierungsprozesse zulassen.

Auf der anderen Seite haben auch ethnische, kulturelle, religiöse und politische Netzwerke einen großen Einfluss auf Männlichkeitstypen sowie auf die Vorstellung und Gestaltung von Männlichkeit. Glaubensgemeinschaften und Vereine haben einen großen Einfluss darauf, wie Männlichkeiten gestaltet werden.

Für weitere Forschungen wäre es sicher auch sehr aufschlussreich gleichaltrige Jungen mit unterschiedlichen ethnischen Hintergründen miteinander zu vergleichen und zu sehen, ob es hier Unterschiede in Bezug auf Männlichkeit gibt und wenn ja, welche das sind. Erläuternde Informationen würde, meiner Meinung nach, auch eine Forschung über mehrere Migrationsgenerationen geben.

Man könnte eruieren, ob sich Männlichkeitsbilder und Männlichkeitsvorstellungen in Abhängigkeit von Generationen unterscheiden oder nicht. Weiters wäre es sicher auch bedeutsam Männlichkeitsbilder und Männlichkeitsvorstellungen in Abhängigkeit von Milieus und Lebensstilen zu analysieren.

Bibliographie

Akasche-Böhme, Faridah 2006: *Sexualität und Körperpraxis im Islam.* Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

Anglowski, Dirk Ch. 2000: *Homosexualität im Schulunterricht. Evaluation eines Lambda-Aufklärungsprojektes untereinstellungstheoretischer Perspektive.* Marburg: Tectum.

Arendt, Hannah 1987: *Macht und Gewalt.* München/Zürich.R.: Piper & Co.

Bereswill, Mechthild 2007: »Von der Welt abgeschlossen. Die einschneidende Erfahrung einer Inhaftierung im Jugendstrafvollzug.« In: Goerdeler / Walkenhorst (Hg.): *Jugendstrafvollzug in Deutschland: neue Gesetze, neue Strukturen, neue Praxis?* Mönchengladbach: Forum Verlag.

Bittkau-Schmidt, Susan 2009: *Wissen und handeln in virtuellen sozialen Welten: Neue berufliche Handlungs- und Gestaltungsspielräume von PädagogInnen.* Wiesbaden:VS-Verlag für Sozialwissenschaften.

Bourdieu, Pierre 2005: *Die männliche Herrschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Böhnisch, Lothar 2000: »Körperlichkeit und Hegemonialität - Zur Neuverortung des Mannseins in der segmentierten Arbeitsgesellschaft«. In: Janshen, Doris (Hg.): *Blickwechsel - Der neue Dialog zwischen Frauen und Männerforschung.* Frankfurt/New York:Campus.

Brandes, Holger 2002: *Der männliche Habitus: Männerforschung und Männerpolitik.* Opladen: Leske + Budrich.

Connell, Robert W. 1995: »The Big Picture: Formen der Männlichkeit in der neueren Weltgeschichte.« *Widersprüche*, Heft 56/57, 23-45.

Connell, Robert W. 2006: *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten.*Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.

Hagemann-White, Carol 1988: »Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren.« In: Hagemann-White / Rerrich (Hg.): *FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion.* Bielefeld: Westfälisches Dampfboot.

Kohlmorgen, Lars 2007: »Klasse, Geschlecht, Regulation: Ein integraler Ansatz der Sozialstrukturanalyse.« In: Klinger / Knapp / Sauer (Hg.): Achsen der Ungleichheit: Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität. Wien: Campus.

Menshealth 2010: *Internet für Männer.* Onlinedokument verfügbar unter: http://www.menshealth.de, eingesehen am 8. September 2010.

Meuser, Michael 2000: »Perspektiven einer Soziologie der Männlichkeit.« In: Janshen, Doris (Hg.): *Blickwechsel - Der neue Dialog zwischen Frauen und Männerforschung.* Frankfurt/New York: Campus.

Oswald / Krappmann 2000: »Phänomenologische und funktionale Vielfalt von Gewalt unter Kindern.« *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie*, 49, H. 1, 3-15.

Oswald, Hans 2010: »Alltägliche Gewalt unter Kindern und ihre Funktionen.« Gewalt- und Kriminalitätsprävention. Männliche Sozialisation und Gewalt. *Berliner Forum Gewaltprävention*, BFG-24. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb-lkbgg/praevention/maennlichesozialisationundgewalt/jungengewalt/18_bfg_24_oswaldfor_hs.pdf?start&ts=1239796404&file=18_bfg_24_oswaldfor_hs.pdf eingesehen am 27. August 2010.

Pfander, Ursula 2000: *Perspektive der Frauen im ruralen Kurdistan.* Onlinedokument verfügbar unter: http://www.medienheft.ch/kurdenkonflikt/2frauen.PDF eingesehen am 24. August 2010.

Timmermanns, Stefan 2003: *Keine Angst, die beißen nicht! Evaluation schwul-lesbischer Aufklärungsprojekte in Schulen.* Norderstedt: Books on Demand.

Villa, Paula-Irene 2007: »Soziale Konstruktion: Wie Geschlecht gemacht wird.« In: Hark, Sabine (Hg.): *Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorien.*Wiesbaden: VS Verlag.

Wolf, Judith 2004: »Aspekte des Geschlechterverhältnisses in der Guerilla der PKK/KADEK unter besonderer Berücksichtigung des Ehrbegriffs.« In: Hajo / Borck / Savelsberg/ Dogan (Hg.): *Gender in Kurdistan und der Diaspora.* Münster: Unrast.

Pelin Özmen:

Position der AlevitInnen zur KurdInnenfrage in der Türkei

Die folgende Arbeit untersucht das Verhältnis der KurdInnen und AlevitInnen zueinander, indem die Position der AlevitInnen zur KurdInnenfrage in der Türkei ergründet wird. Aus Perspektive der alevitischen Glaubenslehre wird ersichtlich, dass sich die AlevitInnen, aufgrund des humanistischen und antinationalistischen Charakters des Alevismus klar gegen eine Unterdrückung der kurdischen Ethnie aussprechen müssten. Diese Sichtweise wird mit der Position der alevitischen Gemeinschaft in Österreich verglichen, wobei die Position der AlevitInnen mangels wissenschaftlicher Literatur auf Interviews mit alevitischen Organisationen in Österreich basiert. Ende 2011 und im März 2013 wurden Interviews mit der staatlichen anerkannten Religionsgesellschaft ALEVI, der ‚Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich' und dem ‚Alevitischen Kulturzentrum Österreich' geführt. Aufgrund der geringen Mitgliederzahlen können diese Vereine aber nicht als vollständig repräsentativ für alle 60.000 AlevitInnen in Österreich angesehen werden.[1] Im Zuge der Interviews wird ersichtlich, dass es keine einheitliche Position der alevitischen Vereinigungen Österreich zur KurdInnenfrage in der Türkei gibt, da die Meinungen stark von der Weltanschauung der jeweiligen Vereine abhängen.

The following work attempts to examine the relationship between Kurds and Alevis, specifically concerning the position of Alevis on the Kurdish question in Turkey. From the perspective of Alevism the Alevis are necessarily against the suppression of the Kurdish people as Alevism is both anti-nationalistic and humanistic. This position is compared to the view of the Alevi community in Austria. Due to insufficient academic literature, the analysis of the positions of Alevis is based on interviews with Alevi organisations in Austria. At the end of 2011 and in March 2013, interviews were conducted with the officially recognized denomination ALEVI, the »Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich«, and the »Alevitisches Kulturzentrum Österreich«. Due to the small membership of these groups, their views cannot be considered to be representative of the views of all 60,000 Alevis in Austria. In the course of these interviews, it becomes apparent that there is not a unified position among Alevis on the Kurdish question in Turkey, as opinions are largely dependent upon the perspective of each respective association.

1. Einleitung

Die wichtigste innenpolitsche Angelegenheit der Türkei stellt derzeit die KurdInnenfrage dar. Diese hat in den letzten Jahrzehnten viele wichtige Entwicklungen durchgemacht, welche auch einen Einfluss auf die AlevitInnen hatte.

Die KurdInnen, als größte ethnische Minderheit in der Türkei teilen als nichtanerkannte Volksgruppe dasselbe Schicksal wie die AlevitInnen, welche die größte religiöse Minderheit der Türkei ausmachen. Beide Gruppierungen sind seit dem osmanischen Reich immer wieder Diskriminierungen und Anfeindungen ausgesetzt. Dies hat sich auch in der Türkischen Republik nicht gebessert, da die Existenz beider Gruppen in der Geschichte der Türkei oftmals außer Acht

[1] geschätzte Zahl

gelassen sowie geleugnet und viele KurdInnen und AlevitInnen Opfer von Massakern wurden.

In der folgenden Arbeit soll das Verhältnis der kurdischen und alevitischen Gruppierungen zueinander thematisiert werden, wobei insbesondere die Position der AlevitInnen zur KurdInnenfrage analysiert wird. Aufgrund der Komplexität der KurdInnenfrage kann im Rahmen dieser Arbeit nur ein grober Abriss dargebracht werden. Im nächsten Abschnitt soll die alevitische Glaubenslehre und die Geschichte der AlevitInnen erläutert werden. Dies ist für das Verständnis des fragmentierten Selbstbilds innerhalb der alevitischen Gemeinschaft relevant, welches wiederum die Weltanschauungen der AlevitInnen mitbestimmt. Um die Position der AlevitInnen zur KurdInnenfrage herauszufinden, wurden Ende 2011 und im März 2013 Interviews mit Mitgliedern von alevitischen Vereinen in Österreich geführt.

2. Die KurdInnenfrage in der Türkei

Die KurdInnenfrage wird aus »westlicher« Sicht teilweise als eine Frage der Unterdrückung und Leugnung der Rechte einer Minderheit angesehen. Laut der offiziellen türkischen Sichtweise wurde oftmals die KurdInnenfrage nicht als »KurdInnenproblem«, sondern als sozioökonomisches Problem in Südostanatolien und ein Terrorismusproblem, das von ausländischer Unterstützung getragen wird, begriffen. Weder die »westliche« noch die türkische Sicht reicht aber gänzlich aus, um die KurdInnenfrage zu beschreiben, da sie sehr vielschichtig ist und soziale, ökonomische, politische, ideologische und auch internationale Dimensionen vereint.[2]

Um sich mit der KurdInnenfrage zu beschäftigen, muss einerseits die nationale Konzeption der Türkei, die auf Laizismus und Nationalismus (die zwei wichtigsten Grundpfeiler der Politik Mustafa Kemal Atatürks) beruht, und andererseits das ‚Minderheitenverständnis' in der Türkei verstanden werden. Der Laizismus der türkischen Republik hat das verbindende Element des sunnitischen Islam als gemeinsame Klammer türkisch-kurdischer Identität verdrängt, da durch die Abschaffung des Kalifats und der Zurückdrängung des institutionalisierten Islams das wichtigste Bindeglied zwischen TürkInnen und KurdInnen abgeschafft wurde. Stattdessen wurde seitens des türkischen Staates ein türkischer Nationalismus forciert, was die kurdische und türkische Bevölkerung noch mehr voneinander trennte.[3] Das Minderheitenkonzept der Türkei basiert auf dem Millet-System des osmanischen Reiches, wonach Volksgruppen nach Religion und nicht nach ethnischer Zugehörigkeit eingeteilt wurden. Dadurch wurden christ-

[2] Vgl. Cornell 2001: 31.
[3] Vgl. Strohmeier / Yalcın-Heckmann 2000: 92.

liche und jüdische Minderheiten anerkannt und ihnen ein besonderer Schutz gewährt, aber die kurdischen und alevitischen Gruppen – also die innerislamischen Minderheiten – nicht beachtet, obwohl oder vielleicht, weil sie zahlenmäßig relevant sind.[4] Demnach gibt es außer der griechischen, armenischen, bulgarischen und jüdischen Volksgruppe keine ‚Minderheiten' in der Türkei. Durch dieses ‚Minderheitenkonzept' wurden auch alle anderen in der Türkei lebende ethnische Gruppierungen wie AraberInnen, TscherkessInnen, TurkmenInnen, LasInnen, TartarInnen außer Acht gelassen.[5]

Laut dem Minderheitenverständnis der republikanischen Verfassung

> *»(...) sind [alle] vor dem Gesetz gleich ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit von Sprache, Rasse, Geschlecht, politische Anerkennung, philosophische Überzeugung, Religion oder Konfession. Keiner Person, Familie, Gruppe oder Klasse darf ein Vorrecht eingeräumt werden.«*[6]

Ungleichheit aufgrund ethnischer und religiöser Unterschiede sollen durch den Staat abgebaut werden beziehungsweise soll die Bildung eines Gruppenbewusstseins innerhalb dieser verhindert werden. Aufgrund dieses Minderheitenkonzeptes dürfen politische Parteien die Existenz von Minderheiten nicht propagieren.[7]

Es sind aber nicht nur ethnische, sondern auch soziale Unterschiede sowie die Beziehungen der KurdInnen zum türkischen Staat, welche eine besondere Rolle in der KurdInnenfrage spielen. Da ein großer Teil der kurdischen Bevölkerung in Stämmen organisiert war, war die Beziehung zwischen den KurdInnen beziehungsweise der Stammesgesellschaften und dem Staat nicht einfach. Bereits im osmanischen Reich wurden verschiedene politische Intentionen von KurdInnen verfolgt, bei dem die kurdischen Stämme teils unterdrückt und teils mit ihnen kooperiert wurde (beispielsweise bei den Hamidiye-Regimenter). Da aber Aufstände vermieden werden sollten, hat der türkische Staat – vor allem ab Einführung des Mehrparteiensystems in der Türkei 1946 – öfters mit den Stammesführern kooperiert. Aufgrund dessen ist es auch nicht verwunderlich, dass die meisten kurdischen Mitglieder im Parlament aus den Führungsschichten der Stammesfamilien stammten, welche kein großes Interesse an der schnellen Modernisierung Kurdistans teilten, da dies die traditionellen Strukturen geschwächt hätte. Deshalb litt vor allem die kurdische Bevölkerung an der Kooperation zwischen den Stammesführern und dem Staat.

---

[4] Vgl. Strohmaier 2001: 53.
[5] Vgl. Ebenda: 54.
[6] Ebenda: 55.
[7] Vgl. Ebenda: 55.

Der KurdInnenkonflikt wird oft synonym mit dem PKK-Problem gesetzt, obwohl dieses Verhältnis separat analysiert werden soll. Die PKK, welche sich anfangs als marxistisch-leninistische Partei – mit dem Ziel ein unabhängiges Kurdistan zu gründen – verstand, veränderte in den 1990er aus pragmatischen Gründen ihre Rhetorik. Nach der Verhaftung Abdullah Öcalans wurde die Forderung nach einem unabhängigen Staat aufgegeben und stattdessen das Konzept des demokratischen Konföderalismus entwickelt. Dadurch, dass die Türkei alle Expressionen der kurdischen Identität mit PKK-Terrorimus gleichstellte, drängte sich die Türkei selbst in eine Ecke und erschwerte eine friedliche Lösung der KurdInnenfrage.[8] Nach einer erfolgreichen Phase in den 1980ern, musste die PKK ab den 1990ern einige Misserfolge einstecken, da die Gewalt an der eigenen Bevölkerung und der marxistische Charakter nach dem Zusammenbruch der UdSSR die kurdische Bevölkerung desillusionierte und die Unterstützung somit geringer wurde.

Dass ab Mitte der 1990er – nach einer harten Vorgehensweise gegen die kurdischen Bevölkerung – das Militär seine Strategie änderte und PR-Kampagnen etwa durch Gründung von Gesundheits- und Bildungseinrichtungen im Südosten der Türkei begann und eine Sicherheitszone im Irak eingeführt wurde – all das führte zusätzlich zu einer Schwächung der PKK.[9]

Die Gefangennahme des PKK-Führers Abdullah Öcalan hat die PKK stark getroffen, gleichzeitig wurden voreilige Siegesrufe seitens des türkischen Staates laut. Dass die Verhaftung Öcalans aber weder die bewaffneten Auseinandersetzungen beendete (obwohl Öcalan zur Beendigung des Krieges aufgerufen hat, was vom türkischen Staat aber nicht akzeptiert wurde, da dieser auf einer bedingungslosen Kapitulation der PKK besteht[10]), noch zu einer Lösung der KurdInnenfrage führte, wird durch die aktuelle Situation in der Türkei deutlich. Bezüglich der Lösung der KurdInnenfrage hat die AKP-Regierung 2009 eine »kurdische Öffnung« verkündet, um einerseits einen Anreiz für die PKK zu schaffen die Waffen niederzulegen und andererseits die Spannungen zwischen der türkischen Regierung und der kurdischen Bevölkerung zu beseitigen. Im Rahmen dieser »kurdischen Öffnung« sollte durch »*confidence building measures*«[11] das Predigen in Moscheen auf Kurdisch ermöglicht und türkische Namen kurdischer Ortschaften wieder auf Kurdisch benannt werden. Zudem sollte PKK-Einheiten

[8] Vgl. Cornell 2001: 36.
[9] Vgl. Ebenda: 37.
[10] Vgl. Strohmeier / Yalcın-Heckmann 2000: 114.
[11] Carnegie Endowment 2009: http://carnegieendowment.org/2009/12/01/kurdish-opening-in-turkey-origins-and-future/4cj, eingesehen am 16.1.2012.

eine Amnestie gewährt werden und durch eine Verfassungsänderung die türkische Staatsbürgerschaft neu definiert (weniger ethnisch basiertes Verständnis der Staatsbürgerschaft) und Kurdisch an Schulen erlaubt werden.[12]

Im September 2012 kündigte die AKP, auf ihrem Parteitag, die Implementierung des Kurdischunterrichts an Schulen als Wahlfach und die Ermöglichung des Gebrauchs des Kurdischen vor Gericht an. Nach wochenlangem Hungerstreik kurdischer Häftlinge, in der die Abschaffung der Isolation Abdullan Öcalans, Kurdisch als Unterrichtsfach und Kurdisch vor Gericht verlangt wurde, beschloss schlussendlich das Parlament ein Gesetz, welche den Gebrauch der kurdischen Sprache vor Gericht erlaubt. Als Abdullah Öcalan die kurdischen Häftlinge zur Beendigung des Hungerstreiks aufrief und diese dem »Befehl« folgten, wurde ersichtlich wie stark Öcalans Einfluss innerhalb den kurdischen NationalistInnen immer noch ist. Nach Beendigung des Hungerstreiks begannen Ende 2012 Gespräche zwischen Öcalan und der AKP-Regierung, welche national wie auch international als »Friedensgespräche« verstanden wurden. Im Rahmen dieses »Friedensprozesses« wurde im März 2013, zu Nevroz eine Botschaft Öcalans an das türkische Volk veröffentlicht, welche als »Friedenserklärung« angesehen wird, da die PKK zur Niederlegung der Waffen aufgefordert wird. Ende April 2013 kündigte die PKK, bzw. die Nachfolgeorganisation an, ab 8. Mai desselben Jahres sich aus der Türkei zurück zu ziehen.[13] Der weitere Verlauf des Friedensprozesses stellt sich zum Zeitpunkt des Verfassens dieses Artikels als ungewiss dar.

Um die Position der AlevitInnen zur KurdInnenfrage verständlicher darstellen zu können, soll zunächst in den nächsten Kapiteln auf die alevitische Glaubenslehre, die Geschichte der AlevitInnen sowie das Selbstverständnis der alevitischen Organisation in Österreich eingegangen werden.

3. Die alevitische Glaubenslehre

Der Alevismus kann als eine Glaubenslehre basierend auf vorislamischen, altiranischen, alttürkischen, islamisch-mystischen und christlichen Glaubenselemente beschrieben werden.[14] Es ist sehr schwierig die alevitische Glaubenslehre klar zu definieren, zumal sich weder (Religions-)WissenschaftlerInnen noch AlevitInnen einig über die religiöse Verortung des Alevismus sind. Viele WissenschaftlerInnen sind der Meinung, dass die alevitische Glaubenslehre ihren Ursprung im schiitischen Islam oder islamischen Mystik hat, beziehungsweise

[12] Vgl. Carnegie Endowment 2009: http://carnegieendowment.org/2009/12/01/kurdish-opening-in-turkey-origins-and-future/4cj, eingesehen am 16.1.2012.
[13] Vgl. Der Standard 2013: http://derstandard.at/136370917995 2/PKK-Kaempfer-ziehen-aus-der-Tuerkei-ab, eingesehen am 26.4.2013.
[14] Vgl. Puchberger 2004: 12.

»eine aus dem schiitischen Islam hervorgegangene islamische Heterodoxie«[15] ist. Andere wiederum ordnen den Alevismus, wegen den zahlreichen vor- und nichtislamischen Elementen außerhalb des Islams ein. Laut Karin Vorhoff wäre jedoch bei aller Heterodoxie des Alevismus, aufgrund der allegorisch-innerlichen Sinndeutung des Korans und der zahlreichen schiitischen Komponente, der Islam das dominante Bezugssystem seiner Glaubenslehre.[16] Wieso aber zahlreiche AlevitInnen den Alevismus außerhalb des Islams einordnen wird deutlich, wenn man die Glaubenslehre näher betrachtet: Der Alevismus unterscheidet sich stark vom sunnitischen und orthodox Zwölferschiitischen Islam, da AlevitInnen nicht in Moscheen, sondern in ihren eigenen Cem-Häusern (Versammlungshäuser) beten und die fünf Säulen des Islam sowie die Scharia nicht als bindend betrachten.[17]

> *»Gesetze und Orthopraxie spielen im Alevismus im Vergleich zum sunnitischen und schiitischen Mainstream eine untergeordnete Rolle. Als über Jahrhunderte hinweg verfolgte und in den Untergrund gedrängte Form des Islams ist der Alevismus im Wesentlichen als Volksreligion zu betrachten.«*[18]

Selbst der etymologische Ursprung der Bezeichnung »AlevitIn« ist nicht völlig geklärt: Während mehrheitlich von vielen AlevitInnen und WissenschaftlerInnen behauptet wird, dass der Begriff *Alevi* von Ali[19] abstammt und so viel bedeutet wie Anhänger Alis, sind andere, wie der kurdische Linguist Cemal Nebez, der Meinung, dass *Alevi* nichts mit Ali zu tun hätte, sondern vom Wort *halav/hilav* (Flamme auf kurdisch) beziehungsweise *Alev* (Flamme auf türkisch) kommt und auf die Kraft des Feuers und des Lichtes hinweist, da das Feuer beziehungsweise das Licht[20] für die AlevitInnen heilig ist.[21]

Die Grundlagen der alevitischen Glaubenslehre sind von einem pantheistischen Glaubensbekenntnis geprägt, wonach man Gott in allen Lebewesen und Dingen wiederfinden könne und nur durch Liebe erreichbar wäre.[22] Da Muhammed der Prophet Gottes und Ali sein Heiliger ist, wird eine Art von Dreifaltigkeit Gottes (Allah-Muhammed-Ali) vertreten, weshalb einige christliche Orientalisten und Missionare dem Alevismus »gar eine vom Christentum inspirierte Trinitätslehre unterstellt«[23] haben.

---

[15] Schmidinger 2011: 53.
[16] Vgl. Vorhoff 1999: 16 ff.
[17] Vgl. Schmidinger 2011: 53.
[18] Ebenda: 53.
[19] Ali ist Mohammeds Vetter und Schwiegersohn.
[20] Das Licht stellt im Alevismus die ewige Wahrheit bzw. Gott dar.
[21] Vgl. Hennerbichler 2004: 350.
[22] Vgl. Vorhoff 1999: 17.
[23] Ebenda: 16.

Als wichtigste alevitische Grundziele können der Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Aussprache für Gerechtigkeit, Akzeptanz aller Menschen als gleichwertig, Gleichberechtigung von Mann und Frau und die Aufteilung der Güter zum Gemeinwohl genannt werden. Hier wird auch deutlich, dass der Alevismus weniger religiöse, sondern mehr ethische Gebote beinhaltet, welche zu wechselseitigem Respekt und Liebe anhalten und ein gutes Zusammenleben der Gemeinschaft ermöglichen sollen.[24] Aufgrund dieses Ideals von Gleichheit und Gerechtigkeit konnte zwar das patriarchalische Grundmuster einer vorderorientalischen Gesellschaft nicht aufgebrochen, aber dennoch den AlevitInnen eine andere Position verschafft werden (keine Verschleierung, keine strikte Geschlechtertrennung, keine Polygamie, keine einseitig ausgesprochenen Scheidungen).[25]

Der Mensch (unabhängig von der Religion, ethnischen Zugehörigkeit oder Geschlecht) gilt als das vollkommenste und schönste Lebewesen im Universum, weshalb er als Widerspiegelung Gottes angesehen wird, welche von Gott eine »heilige Kraft« erhalten hat.[26] Diese »heilige Kraft« beinhaltet als Gabe Gottes den Verstand, der es ermöglicht, dass die Menschen Gott und seinen Willen erkennen und die Aufforderung nach persönlicher Vervollkommnung zu streben.[27] Laut Vorhoff würden die AlevitInnen im Unterschied zu SunnitInnen gerne betonen, dass der Mensch nicht Sklave Gottes, sondern autonom und selbstverantwortlich sei. Zentral sei daher – für die Vervollkommnung – das Streben nach Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung.[28]

4. Die Geschichte der AlevitInnen

Die Entstehung des heutigen Alevismus wird zwischen dem 13.-16. Jh. in Anatolien eingeordnet.[29] Neben dem Schamanismus, den Lehren von Haci Bektas Veli (wichtiger alevitischer Mystiker) und dem Volksislam hatte auch der Sufi-Orden der Safawiden in Persien einen großen Einfluss auf den heutigen alevitischen Glauben.[30] Einige WissenschaftlerInnen vertreten sogar die Meinung, dass der Alevismus vor der Einflussnahme der Safawiden in Anatolien nicht als eine Religionsgemeinschaft existiert hätte.[31]

[24] Vgl. Kaplan 2004: 47.
[25] Vgl. Vorhoff 1999: 22.
[26] Vgl. Kaplan 2004: 39.
[27] Vgl. Ebenda.: 39.
[28] Vgl. Vorhoff 1999: 13
[29] Vgl. Kaplan 2004: 14.
[30] Vgl. Ebenda: 14.
[31] Reiser 1997: 17.

Cem in der Alevitischen Gemeinde Wien im Februar 2013, (Foto: AABF)

Die AlevitInnen kämpften in der Schlacht von Chaldiran an der Seite des Safawiden Schah Ismail[32], weshalb sie nach der Niederlage der Safawiden von den Osmanen verfolgt und unterdrückt wurden. Vor allem ab dem 16. Jahrhundert, nach der Etablierung der safawidischen Dynastie, wurden sie als Häretiker angesehen, weshalb insbesondere unter Sultan Selim I. tausende AlevitInnen ermordet wurden.[33] Laut Vorhoff war die volkstümliche Ausprägung der islamischen Mystik und in diesem Zusammenhang vor allem der Derwischorden Bektasi (gegründet im 13. Jahrhundert von Hacı Bektaş Veli) ein wesentlicher Faktor für die Herausbildung des Alevismus.[34] Eine institutionelle und ideologische Verflechtung der Aleviten mit den *Bektaşi* erfolgte, Vorhoff zufolge, erst ab der Einflussnahme der Safawiden.[35] Aufgrund derselben sozialen und politischen Umstände teilten der Alevismus und der *Bektaşi*-Orden ein spezielles geistiges Klima und gemeinsame Traditionen.[36] Wegen den Gemeinsamkeiten in ihrer Lehre wurde/wird oftmals zwischen Bektasiten und Aleviten nicht unterschieden. Sultan Mahmud II. – der auch gegen die KurdInnen eine repressive Politik betrieb – verbot nicht nur die alevitischen *Bektaşi*-Orden (gegründet von Haci

[32] Schah Ismail gilt heute noch als wichtiger alevitischer Gelehrter.
[33] Vgl. Kaplan 2004: 17.
[34] Vgl. Vorhoff 1999: 10.
[35] Vgl. Ebenda: 12.
[36] Vgl. Ebenda: 12.

Bektas Veli), sondern ließ *Bektaşi*-Geistliche ermorden und *Bektaşi*-Klöster zerstören, weshalb viele alevitische Quellentexte verloren gingen.[37] Die wichtigsten Gründe für diese Verfolgung durch osmanische Herrscher waren »jedoch nicht so sehr ihre religiöse Anschauungen, sondern vielmehr ihre Beziehungen zum feindlichen Persien, sowie die Gefahr der politischen Destabilisierung, die durch die Volksaufstände am Beginn des 16. Jahrhunderts gegeben war.«[38] Die osmanische Politik der Verfolgung und Unterdrückung vom 16. bis Mitte des 17. Jahrhunderts leitete, bis zur Gründung der türkischen Republik 1923, eine Zeit der sozialen, geistigen und ökonomischen Isolation der alevitischen Bevölkerung ein.[39] Viele AlevitInnen wurden an den Rand des wirtschaftlichen und sozialen Lebens gedrängt und zogen sich in Bergregionen zurück, wo sie ihre Religion im Geheimen ausüben konnten.[40] Als Folge dieser Zurückgezogenheit kam es einerseits zur Aufnahme der, oben beschriebenen, Elemente wie der Solidarität, die soziale Gleichheit und die Gerechtigkeit als Prinzipien in die Religion,[41] und andererseits zur Herausbildung einer geschichtlichen Identität als verfolgte Minderheit.[42]

Die türkischen wie auch kurdischen AlevitInnen unterstützten von Anfang an Mustafa Kemal Atatürk und seine säkularen und populistischen Reformen.[43] AlevitInnen wurden, als VerfechterInnen von Demokratie und Säkularisierung, durch die kemalistischen Reformen in ihrer Hoffnung auf Gleichberechtigung gestärkt.[44] Diese anfängliche Unterstützung Atatürks durch kurdische AlevitInnen wurde aber durch Repressionen und gewalttätige Niederschlagung kurdischer Aufstände in den 1920ern und vor allem 1937/38 nach dem Dersim-Massaker[45] an Zaza-AlevitInnen mehrheitlich beendet.[46] Insbesondere nachdem 1924 das Präsidium für religiöse Angelegenheiten[47] eingerichtet wurde, in dem nur der sunnitische Islam akzeptiert und repräsentiert wird, konnte man erkennen, dass die AlevitInnen – wie auch die KurdInnen – keine Gleichstellung erfahren würden und der Idee der nationalen Einheit (türkisch und sunnitisch-islamisch) geopfert wurden.[48] Trotz Ausbleiben der erhofften Anerkennung durch Atatürks Reformen, sind viele (türkische und kurdische) AlevitInnen immer noch

[37] Vgl. Ebenda: 18.
[38] Vgl. Reiser 1997: 21.
[39] Vgl. Kaplan 1997: 18.
[40] Vgl. Strohmaier 2001: 49.
[41] Vgl. Ebenda: 49.
[42] Vgl. Heine / Lohlker /Potz 2012: 90.
[43] Vgl. Van Bruinessen 1996: http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevi_revival.htm, eingesehen am 27.3.2013.
[44] Vgl. Puchberger 2004: 15.
[45] Das größte Massaker an AlevitInnen in der Geschichte der türkischen Republik, an dem tausende AlevitInnen ermordet wurden.
[46] Vgl. Ebenda: 15.
[47] Institution zur staatlichen Regulierung und Kontrolle des Islam.
[48] Vgl. Strohmaier 2001: 58.

KemalistInnen und verehren Atatürk als Volksheld und Befreier vom sunnitischen Khalifat.

Der vermehrte islamische Einfluss in der Türkei ab den 1950ern brachte für die AlevitInnen wieder neue Probleme, da der obligatorische, sunnitsch-islamische Religionsunterricht an Schulen implementiert wurde und die AlevitInnen dadurch erneut marginalisiert wurden.

Als in den 1960ern und 1970ern AlevitInnen mit sozialistischen Gruppierungen sympathisierten, wurden sie auch Opfer der betont antikommunistischen repressiven Politik der Türkei.[49] Zwischen 1975-80 – in einer Periode rechtsgerichteter Regierungen – vergrößerte sich die Macht des (sunnitischen) Islams in der Türkei. Dies äußerte sich in der Mobilisierung gegen AlevitInnen. Aufgrund fehlendem staatlichen Schutz, wurden hunderte AlevitInnen Opfer von Massakern in Malatya (1978), Kahramanmaras (1978), Corum (1980), Sivas (1993) und Istanbul (1995).[50] Insbesondere das Sivas-Massaker[51] hat zu einem größeren Zusammenhalt innerhalb der AlevitInnen und einer Welle an Organisationsgründungen in der Türkei und auch in Europa geführt. Deshalb wird heute auch von einem alevitischen »Erwachen« in der Folge des Massakers von Sivas gesprochen. Funktionäre alevitischer Vereine in Österreich bestätigten, dass nach 1993 die Mitgliedszahlen der Vereine anstiegen und sich innerhalb der AlevitInnen eine größere Solidarität ausbreitete.[52] Diese »renewed emphasis on Alevism as one's primary identity, with an increasing awareness of the religious dimension of that identity«[53] wird vom Kurdologen Van Bruinessen, größtenteils als Reaktion auf die Entstehung des sunnitischen Fundamentalismus und des kurdischen Nationalismus in der Türkei beschrieben.

Der Militärputsch 1980 führte zu einer repressiveren Politik gegen religiöse und ethnische Minderheiten in der Türkei. In alevitischen Dörfern wurden Moscheen gebaut und sunnitische Vorbeter geschickt. Bis 2002 war es in der Türkei sogar verboten sich unter dem Namen *Alevi* zu organisieren.[54] Im Jahre 2007 wurde, im Rahmen der »alevitischen Öffnung«, von der türkischen Regierungspartei AKP ein Dialog mit der alevitischen Bevölkerung in der Türkei initiiert. Das Ziel der »alevitischen Öffnung« war es »to identify and try to acommodate their identity claims within Turkey's political and legal setting.«[55] Diese »alevitische

---

[49] Vgl. Kaplan 2004: 19

[50] Vgl. Ebenda: 19.

[51] Ein aufgebrachter Mob setzte ein Hotel in Brand, in dem ein alevitisches Festival stattfand, wodurch 37 Menschen, darunter auch viele KünstlerInnen und Intellektuelle, ums Leben kamen.

[52] Vgl. Interview mit Ethem Sahin, Alevitisches Kulturzentrum in Vorarlberg am 4.7.2012.

[53] Van Bruinessen 1994:
http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Competing_Ethnic_Loyalties.htm, eingesehen am 27.3.2013.

[54] Vgl. Kaplan 2004: 24.

[55] Soner / Toktas 2011: 420.

Öffnung« hat aber (noch) zu keinen großen Veränderungen beigetragen, da heute noch der Alevismus in der Türkei nicht anerkannt wird, zumal laut offiziell türkischer Position die gesamte Bevölkerung (ca. 99%) türkisch und sunnitisch-islamisch ist. Auch laut Vertretern von alevitischen Vereinen in Österreich hätte die »alevitische Öffnung« nichts gebracht.[56]

5. Selbstverständnis der AlevitInnen

Wie bei den KurdInnen spielt die Geschichte und das Geschichtsbewusstsein für die alevitische Identitätsbildung und das Selbstverständnis eine große Rolle. Die chronische Marginalisierung und Diskriminierung der AlevitInnen im osmanischen Reich, sowie in der Türkei hat zur Entwicklung einer Identität geführt, welche »stark durch Distinktionen auf der Basis ethnischer Abgrenzung genährt wird: gegenüber orthodoxen Zwölferschiiten Persiens und der osmanischen Hoheit, gegenwärtig hinsichtlich der sunnitischen Bevölkerung in der Türkei und ihrer europäischen Diaspora.«[57]

Dass historische Konstrukte oftmals missbraucht werden um die gegenwärtigen, meist politischen, Interessen und Selbstdarstellungen rechtfertigen zu können, wird auch beim Selbstverständnis der AlevitInnen aufgezeigt. Die Frage, ob der Alevismus eine islamische Konfession oder als eigenständige Religion einzuordnen ist, sowie nationalistische Diskussionen darüber, ob der Alevismus einen türkischen, kurdischen (oder zaza) oder arabischen Hintergrund hat, führen zur Fragmentierung innerhalb der AlevitInnen (in der Türkei sowie in der europäischen Diaspora). Da in der Geschichte, im Rahmen der Verfolgungen, viele alevitische Quellentexte vernichtet und deswegen die alevitische Glaubenslehre größtenteils mündlich überliefert wurde, stellte es sich als schwierig dar den Alevismus religiös ein- wie auch ethnisch zuzuordnen.

Im Zuge des *Alevi-Revival* – als Reaktion auf die Re-Islamisierung und Massaker gegen AlevitInnen – Ende der 1980er/Anfang 1990er wurden viele alevitische Vereinigungen in der Türkei und Europa gegründet. Die Prioritäten dieser Vereinigungen waren einerseits die politische Repräsentation der AlevitInnen und andererseits die Standardisierung der alevitischen Theologie.[58] Im Zuge dieser Organisation der alevitischen Gemeinschaft entwickelten sich, im Großen und Ganzen, zwei Hauptströmungen: die traditionalistisch-religiösen AlevitInnen und die modernistisch-säkularen AlevitInnen; Die Traditionalisten betrachten den Alevismus als islamische Konfession beziehungsweise als den »wahren Kern des Islam«, während die Modernisten den Alevismus als außerislamisches,

[56] Vgl. Interview mit Ferhat Meral, Alevitisches Kulturzentrum-Cem Bodensee, am 24.12.2011; Interview mit Ümit Sari, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich, am 19.12.2011; Interview mit Metin Cetin, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 19.12.2011.
[57] Reiser 1997: 17.
[58] Vgl. Soner / Toktas 2011: 423.

synkretistisches Glaubenssystem verstehen.[59] Die traditionalistisch-religiösen AlevitInnen werden in der Türkei zum einen von der staatsnahen *Cem*-Stiftung (in Österreich die »Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich«) und zum anderen von einer kleinen Gruppe, welche einen iranisch-schiitischen Alevismus propagieren, vertreten.[60] Die iranisch-schiitischen AlevitInnen glauben, dass der Alevismus in der Türkei von seinen ursprünglich schiitischen Wurzeln abgekommen sei und möchten den Alevismus in seine »wahre« schiitische Vergangenheit zurückzuführen.[61] Die kemalistische *Cem*-Stiftung gilt in der Türkei – insbesondere weil es die türkisch-nationalistische Staatsideologie unterstützt – als wichtigste und mächtigste Organisation der AlevitInnen. Dass die *Cem*-Stiftung dem sunnitischen Islam (aber auch türkischen Nationalisten) nahesteht, wird nicht nur durch das Verhältnis zum türkischen Staat, sondern auch durch die Akzeptanz sunnitischer (säkularer) Mitglieder deutlich. Mithilfe der *Cem*-Stiftung wird versucht den Alevismus dem sunnitischen Islam näherzubringen, weshalb ihr wesentliches Ziel als »to open itself up to Sunnis«[62] beschrieben wird. Die Modernisten werden in Europa von der »Föderation der Aleviten Gemeinden in Europa« vertreten, welche sich selbst als wichtigste Vertretung der AlevitInnen in Europa ansieht.[63] Innerhalb der Mitglieder und Vereine der Föderation gibt es aber auch unterschiedliche Gruppen, welche die alevitische Glaubenslehre zum einen als islamische heterodoxe Entwicklung und zum anderen als eigenständige Religion ansehen.

Hierbei soll zudem auf die Gruppe der kurdischen bzw. »Dersim-AlevitInnen« hingewiesen werden, welche den Alevismus außerhalb des Islams verorten und insbesondere die synkretistischen und vorislamischen (altiranischen) Elemente hervorheben.

Wie schwierig es ist das »Alevitische« zu definieren, wird ersichtlich, wenn man mit AlevitInnen über den Alevismus spricht. Ein Vertreter der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich sagte diesbezüglich in einem Interview: »Es ist sehr schwer den Alevismus zu beschreiben, da Sie zehn unterschiedliche Antworten bekommen würden, wenn Sie zehn verschiedene Aleviten z.B. bezüglich ihrer Gottes- oder Prophetenvorstellung fragen würden.«[64]

---

[59] Vgl. Ebenda: 424.
[60] Cem verweist zwar auf den alevitischen Gottesdienst, steht aber für Cumhuriyetci Egitim Merkezi (Republikanisches Bildungszentrum).
[61] Vgl. Erman / Göker 2006: 105.
[62] Erman / Göker 2006: 111.
[63] Vgl. Interview mit Ümit Sari, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 19.12.2011.
[64] Interview mit Ümit Sari, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 19.12.2011.

5. AlevitInnen in Österreich

Mit der Arbeitsmigration aus der Türkei nach Österreich in den 1960ern kamen nicht nur sunnitische Muslime, sondern auch Angehörige religiöser Minderheiten – AlevitInnen, ChristInnen, Yezidi, AlawitInnen et cetera – nach Österreich.

Die weitreichende Migration veränderte die Situation der AlevitInnen stark:

> *»Durch die Migration verstärkt wahrgenommene kulturelle Unterschiede innerhalb des Alevilik beziehungsweise die Feststellung verschiedener kulturgeographischer Ausprägungen desselben ließen in ihrem Angehörigen zunehmend das Bewusstsein erwachsen, dass ihre Lehre keineswegs einheitlich sei.«*[65]

Aufgrund dessen erbrachten verschiedene Interpretationen vor allem in der Diaspora eine Pluralisierung des Alevismus, was schon allein in Österreich, durch die unterschiedlichen Vereinigungen der AlevitInnen ersichtlich wird.

Die AlevitInnen leben, wie oben erwähnt, schon seit den ersten MigrantInnenströmen in Österreich und haben in den meisten Bundesländern eigenständige religiöse Organisationen aufgebaut.[66] Während es für die AlevitInnen in der Türkei, aufgrund der Verbote, problematisch war sich zu organisieren, steht es in der europäischen Diaspora bezüglich der Organisation und Situation der alevitischen Bevölkerung um einiges besser. Schon in den 1980ern haben die AlevitInnen in Deutschland und in Österreich (erstmals in St. Pölten) Vereine gegründet.[67] Die österreichischen alevitischen Kulturzentren arbeiteten anfangs mit der »Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland« (Dachverband der alevitischen Gemeinden) zusammen. 1998 wurde dann auch in Österreich eine »Föderation der Aleviten Gemeinden« gegründet.[68] In diesem Dachverband wurde der Großteil der alevitischen Vereine in Österreich integriert. Mittlerweile sind, laut der offiziellen Homepage, 13 Vereine als Mitglied bei der »Föderation der Aleviten Gemeinden« eingetragen.[69]

Im Zuge des Anerkennungsprozesses der AlevitInnen in Österreich hat sich der »Kulturverein der Aleviten in Wien« (VAKB)[70] im Jahre 2009 von der Föderation abgespalten und wurde 2010 als »Islamische Alevitische Gemeinschaft in Österreich« (IAGÖ), als Bekenntnisgemeinschaft, anerkannt. Auch die Föderation stellte 2009, einige Wochen nach dem Wiener-Kulturverein, einen

---

[65] Reiser 1997: 116 ff.
[66] Vgl. Interview mit Ethem Sahin, Alevitisches Kulturzentrum in Vorarlberg am 4.7.2012.
[67] Vgl. Interview mit Ümit Sari, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 19.12.2011.
[68] Vgl. Interview mit Ethem Sahin, Alevitisches Kulturzentrum in Vorarlberg am 4.7.2012.
[69] Vgl. http://www.aleviten.or.at/menuleft/aabf/geschichte.html, eingesehen am 20.10.2012.
[70] VAKB: Viyana Alevi Kültür Birligi war bis 2009 ein Mitgliedsverein der AABF

Antrag zur Anerkennung als Bekenntnisgemeinschaft, dieser wurde 2010 aber nach der Anerkennung der IAGÖ vom Kultusamt abgelehnt.

Die IAGÖ hat Glaubensgemeinden in Wien, Niederösterreich, Oberösterreich, Salzburg, Kärnten, Tirol und Vorarlberg und versteht den Alevismus, wie oben beschrieben, als »wahren Islam« beziehungsweise islamische Konfession.[71] Mittlerweile hat die »Islamisch Alevitische Glaubengemeinschaft in Österreich« ihre Abkürzung von »IAGÖ« in »ALEVI« umgeändert und wurde Ende Mai 2013 als jüngste Religionsgemeinschaft in Österreich anerkannt.[72]

Der große Teil, der in Vereinen organisierten AlevitInnen sind in den Mitgliedsvereinen der »Föderation der Aleviten Gemeinden« und der ALEVI vertreten. In Wien gibt es zusätzlich noch das »Alevitische Kulturzentrum Österreich« und den »Verein der Alevi Ehlibeyt und Bektasi Angehörigen«. Das »Alevitische Kulturzentrum Österreich« (AKÖ) wurde von kurdischen AlevitInnen im Jahre 1995 als »Kürdistan Aleviler Birligi« (Vereinigung der Aleviten Kurdistans) gegründet, vertritt auch mehrheitlich kurdische AlevitInnen und gehört zur »Demokratischen Alevitischen Föderation«, deren Sitz in Deutschland ist.[73] Die Mitglieder des AKÖ gehören zu den modernistischen AlevitInnen, welche den Alevismus außerhalb des Islam einordnen und als eigenständige, synkretistische Religion verstehen.

Im Jahre 2009 wurde auch von der AKÖ ein Antrag zur staatlichen Anerkennung als Bekenntnisgemeinschaft eingereicht, welche aber aufgrund formaler Fehler abgelent wurde. 2012 stellten sie einen erneuten Antrag als »Kizilbas-Aleviten«, über den 2013 noch entschieden werden sollte.

Der »Verein der Alevi Ehlibeyt und Bektasi Angehörigen« vertritt die kleine Gruppe der iranisch-schiitischen AlevitInnen in Österreich.

Im Dezember 2011 wurden Gespräche mit VertreterInnen des »kurdischen« »Alevitischen Kulturzentrum Wien« (AKÖ), der »Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich« (AABF) und dem »Alevitischen Kulturzentrum-Cem Bodensee« und dem Mitgliedsverein der »Islamisch-Alevitischen Glaubengemeinschaft«, geführt. Im März 2013 fanden, aufgrund der Aktualität des Friedensprozesses zwischen der PKK und der AKP, nochmals Interviews mit dem Vorsitzenden des AABF, dem Pressesprecher der ALEVI und einem Vertreter des AKM statt. Obwohl mehrmals versucht wurde mit dem Verein der »Alevi Ehlibeyt und Bektasi Angehörigen« Kontakt aufzunehmen, kam leider kein Interview zustande. Im März 2013 konnte zwar mit dem Präsidenten der »Konföderation der Alevi Ehli Beyt Vereinigung« in Deutschland Kontakt aufgenommen werden,

[71] Vgl. www.aleviten.at, eingesehen am 20.10.2012.
[72] Vgl. http://religion.orf.at/stories/2585571/, eingesehen am 26.5.2013
[73] Vgl. Interview mit Metin Cetin, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 19.12.2011.

die als europäischer Dachverband der proiranischen alevitischen Vereine fungiert. Dieser wollte sich aber zu Fragen bezüglich der KurdInnenfrage in der Türkei nicht äußern, da er dieses Thema als zu politisch empfand – der Alevismus solle, als Religion, getrennt von (politischen) Ideologien betrachten werden.[74]

Das Verhältnis dieser Vereine zueinander ist teilweise durch Vorurteile und Antipathie gekennzeichnet. Beispielsweise warfen die kurdischen AlevitInnen den alevitischen Vereinen in Österreich ein Nahverhältnis zum türkischen Staat vor, weshalb sie einen eigenen Verein gegründet hätten.[75] Die Beziehung zwischen der Föderation und dem Alevitischen Kulturzentrum wird aber heute von den Vereinen selbst als freundschaftlich beschrieben. AKM und Föderation arbeiten teilweise auch durchaus zusammen. Die Beziehung zwischen der Föderation/Alevitischen Kulturzentrums und der ALEVI ist um einiges problematischer, da von der Föderation das Naheverhältnis der ALEVI zur halbstaatlichen Cem-Stiftung, die (teilweise) türkisch-nationalistische Ideologie und der (sunnitisch-)islamische Charakter der ALEVI kritisiert werden. Zudem erhielt die ehemalige Mitgliedsorganisation der Föderation durch einen schneller eingebrachten Antrag als religiöse Bekenntnisgemeinschaft in Österreich eine staatliche Anerkennung und die Föderation hingegen nicht. Die ALEVI, welche den islamischen Charakter des Alevismus betonen, kritisiert wiederum das »nichtislamische« Selbstverständnis der anderen Vereine. Ferhat Meral von einem Mitgliedsverein der ALEVI meint: »Es gibt heutzutage leider Aleviten, die den Alevismus nicht zum Islam zählen.«[76] Der AABF und auch das Alevitische Kulturzentrum betonen, im Gegensatz dazu, das Humanistische bzw. Außerislamische im Alevismus, da sie als wichtigstes Element der Glaubenslehre »den Menschen im Zentrum« hervorheben.[77]

Ein weiterer Grund für die wechselseitigen Ressentiments innerhalb der alevitischen Vereine sind ihre stark differierenden (politischen) Weltanschauungen. Im Dezember 2011 wies ein Vereinsvertreter des ALEVI auf ihre »Verbindung zur Türkischen Republik« sowie zur „Cem-Stiftung" hin und beschrieb sich als türkisch-nationalistisch und kemalistisch, »da wir der Überzeugung sind, dass Atatürk auch Alevite war, also von Aleviten abstammt.«[78] Es wurde aber auch betont, dass sie nichts mit der rechtsextremen MHP zu tun hätten.[79] Beim Interview im März 2013 distanzierte sich der Pressesprecher der ALEVI aber nicht nur von der Cem-Stiftung, sondern auch von der nationalistischen und kemalistischen Weltanschauung. Bei den ALEVI stehe keine politische Ideologie, sondern

[74] Vgl. E-Mail von Fuat Mansuroglu am 25.3.2013
[75] Vgl. Puchberger 2004: 37.
[76] Interview mit Ferhat Meral, Alevitisches Kulturzentrum-Cem Bodensee am 24.12.2011.
[77] Vgl. Interview mit Ümit Sari, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 19.12.2011. Interview mit Metin Cetin, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 19.12.2011.
[78] Interview mit Ferhat Meral, Alevitisches Kulturzentrum-Cem Bodensee am 24.12.2011.
[79] Vgl. Interview mit Ferhat Meral, Alevitisches Kulturzentrum-Cem Bodensee am 24.12.2011.

allein der Glaube im Vordergrund, weshalb der Staat und die Politik keine besondere Rolle für sie hätten. ALEVI wäre ein rein österreichisches Produkt und würde –im Gegensatz zu anderen Vereinen – unter keinem Einfluss der Türkei oder anderen Akteuren stehen, so der Pressesprecher.[80]

Der Föderation (AABF) zufolge entspricht eine unpolitische Haltung aber nicht der alevitischen Glaubenslehre, da der Alevismus eine bestimmte politische Ideologie hätte, »gegen Unterdrückung und neben den Unterdrückten ist.«[81] Ansonsten beschreibt sich der AABF selbst als liberal und nichtnationalistisch, da für sie Nationalismus und Alevismus nicht vereinbar sind und betont, dass sie »Personen nicht nach ihrem Glauben oder ihrer ethnischen Zugehörigkeit« unterscheide.[82]

In der AKÖ, welche auch als »Verein der kurdische AlevitInnen« bekannt ist, gilt als »gemeinschaftsstiftendes Element (...) die eindeutige politische Positionierung zur KurdInnen-Frage.«[83] Es ist den Mitgliedern wichtig auf die KurdInnen-Problematik aufmerksam zu machen; da gerade für kurdische AlevitInnen in der Türkei eine doppelten Diskriminierung herrsche, müsse »die kurdische (Leidens-) Geschichte zentraler Bestandteil ihrer Identität sein und dürfte nicht ausgeblendet werden.«[84]

Bei den Gesprächen mit den alevitischen Organisationen wird ersichtlich, dass die traditionalistischen AlevitInnen (ALEVI und proiranischen Alevi Ehli Beyt) den Alevismus auf die Religion begrenzen wollen, während die modernistisch AlevitInnen (AABF und AKÖ) zusätzlich das politische und die (»linke«) Ideologie des Alevismus betonen. Letzteres dürfte auch mit der Tatsache zu tun haben, dass viele Funktionäre der AABF in ihrer Jugend in politischen Gruppierungen der türkischen Linken aktiv waren und erst später im Zuge des alevitischen Erwachens ihr Alevitentum wiederentdeckten.

Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass nur ein geringer Anteil der AlevitInnen in Österreich in Vereinen organisiert sind, weshalb keiner der Vereine als (Allein-) VertreterInnen aller AlevitInnen in Österreich angesehen werden kann.

---

[80] Vgl. Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.
[81] Vgl. Interview mit Mehmet Ali Cankaya, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 2.4.2013
[82] Vgl. Interview mit »Alevitischer Gemeinde Wien« am 19.12.2011.
[83] Ebenda: 55.
[84] Puchberger 2004: 37.

Protestkundgebung gegen die Verjährung des Prozesses zum Sivas-Massaker im März 2012 in Wien, (Foto: AABF)

7. Position der alevitischen Vereine zur KurdInnenfrage in der Türkei

Wenn die Position der AlevitInnen aus Sicht der alevitischen Glaubenslehre betrachtet wird, müssten sich die AlevitInnen gegen eine Diskriminierung und für eine Anerkennung der KurdInnen als gleichberechtigte BürgerInnen aussprechen. Nicht nur weil, wie schon oben erwähnt, Elemente wie Solidarität, soziale Gleichheit und Gerechtigkeit als Prinzipien der alevitischen Ideologie gelten, sondern auch, weil der Alevismus eine antinationalistische und antirassistische Position vertritt. Ein bekanntes alevitisches Grundprinzip besagt nämlich: »Betrachte die 73 [gemeint sind alle] Nationen mit gleichen Augen, Gott hat sie erschaffen und geliebt, oh Herz, sei nicht dagegen.«[85] Aufgrund dieser humanistischen Sichtweise des Alevismus würde man annehmen, dass sich die AlevitInnen stark gegen die Unterdrückung des kurdischen Volkes und für eine friedliche Lösung des Kurdenkonflikts aussprechen. Da aber aufgrund des uneinheitlichen Selbstverständnisses der AlevitInnen eine starke Fragmentierung herrscht, kann auch angenommen werden, dass keine einheitliche »alevitische« Position zu einem politischen Konflikt existiert.

[85] Gülcicek 1994: 19.

Obwohl alle interviewten Vereinsvertreter angaben türkische, wie auch kurdische Mitglieder zu haben und den Alevismus nicht mit einer bestimmten Nationalität assoziieren würden, wies der Vertreter des ALEVI-Vereins auf eine Verbindung zwischen den Türken und den AlevitInnen hin:

> *»Unserer Meinung nach gibt es eine bestimmte Verbindung zwischen den Aleviten und den Türken, da die Aleviten damals in die heutige Türkei gewandert sind und dort mit den Türken begegneten, denen sie dann ihre Religion weitergegeben haben und die Türken haben ihre Religion auch aufgenommen. Somit sind die Aleviten später Türken geworden und Türken Aleviten.«*

Es wird auch von allen Vereinen betont, dass es vom Glauben her keinen Unterschied zwischen kurdischen und türkischen AlevitInnen gibt. Der Vertreter der ALEVI fügte im Interview 2011 aber hinzu:

> *»Also vom Gebet her gibt es keine Unterschiede, aber ideologisch bzw. politisch betrachtet, gibt es schon Unterschiede. Die kurdischen Aleviten glauben z.B. dass Aleviten immer schon Kurden waren. Und die türkischen Aleviten glauben, dass die Aleviten immer Türken waren.«*[86]

Der ALEVI-Presseprecher vertrat 2013 auch die Meinung, dass es zwar theologisch keine, aber kulturelle und geographisch bedingte Unterschiede zwischen kurdischen und türkischen AlevitInnen gäbe.[87] Obwohl es laut den Vereinen keine theologischen Unterschiede zwischen den kurdischen und den türkischen AlevitInnen gibt, wären, dem Kurdologen Van Bruinessen zufolge, die kurdischen AlevitInnen »further removed from Islamic orthodoxy than the Turkish ones.«[88] Dies wird schon allein durch die verschiedenen Definitionen von Alevismus aufgezeigt, da die kurdischen AlevitInnen, im Vergleich zur AABF und ALEVI, in ihrem Antrag zur Anerkennung als staatliche Bekenntnisgemeinschaft in Österreich keinen Bezug zum Islam genommen haben und mehr die vorislamischen Elemente des Alevismus betonen.[89]

Es sind sich alle drei Vereine einig darüber, dass der türkische Staat AlevitInnen (da ihre Glaubenslehre nicht anerkannt wird) und KurdInnen (da sie z.B. ihre Muttersprache nicht ausüben dürfen) diskriminiert. Diese Diskriminierung von staatlicher Seite wird auch als Gemeinsamkeit zwischen beiden ‚Minderheiten' angesehen. Diesbezüglich fügt der Pressesprecher der ALEVI aber noch hinzu,

---

[86] Interview mit Ferhat Meral, Alevitisches Kulturzentrum-Cem Bodensee am 24.12.2011.
[87] Vgl. Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.
[88] Vgl.Van Bruinessen 1999:
http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurds_and_Islam.htm,
eingesehen am 27.3.2013.
[89] Vgl. Interview mit Hüseyin Akmaz, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 1.4.2013.

dass der türkische Staat »besser mit sunnitischen KurdInnen«[90] auskommt, als mit (kurdischen und türkischen) AlevitInnen, weshalb seiner Meinung nach AlevitInnen mehr vom Staat diskriminiert werden als (sunntische) KurdInnen.

Im Gegensatz zu dieser relativ einheitlichen Meinung, dass beide ‚Minderheiten' in der diskriminiert werden, vertritt die »Konföderation der Alevi Ehli Beyt Vereinigung«[91] eine differierende Position. Der Vorsitzende des europäischen Dachverbands kritisierte die Protestkundgebung des AABF – wo auch einige linke und kurdische Organisationen teilnahmen – gegen Recep Tayyip Erdoğans Besuch im Oktober 2013, da seiner Meinung nach Erdoğan weder die KurdInnen noch die AlevitInnen diskriminieren würde.[92]

Insofern der Alevismus gegen eine Unterdrückung von Menschen ist, sind sich die Vereine auch einig darüber, dass die heutige Situation der KurdInnen (bzw. die staatliche Behandlung) in der Türkei nicht dem Alevismus entspricht. Deshalb wird auch die Vorgehensweise des Staates kritisiert. Was die staatlichen Aktivitäten angeht, herrscht auch eine Einigkeit darüber, dass weder die kurdische noch die alevitische Öffnung der AKP etwas verbessert hat. Diese werden als Wahlpropaganda der AKP eingestuft, um Stimmen von kurdischen und alevitischen BürgerInnen zu bekommen. Auch bezüglich der Einführung des kurdischen muttersprachlichen Unterrichts an den Schulen in der Türkei herrscht Übereinstimmung seitens aller Vereine. Der AABF zufolge wäre der Gebrauch der kurdischen Muttersprache durch Autonomie-Gebiete vereinfacht, weshalb die Föderation sowie der AKÖ sich für kurdische Autonomie-Gebiete aussprechen. Dies wird allerdings von ALEVI abgelehnt, da dies keine Lösung für die AlevitInnen darstellen würde und »als Alevite man trotzdem Probleme haben wird.«[93]

Eine der kontroversesten Themen der KurdInnenfrage ist die Rolle der PKK sowie das Verhältnis der PKK zu der alevitischen Gemeinschaft, welche auch unter den AlevitInnen in der Türkei sowie in der Diaspora zu Unstimmigkeiten führt. Aufgrund der marxistisch-leninistischen Ideologie der PKK, befürchtete der türkische Staat in den 1980ern, die AlevitInnen würden die PKK unterstützen. Deshalb begann der Staat ab Ende 1980er den Alevismus als Alternative zur PKK und anderen linken Ideologien öffentlich zu fördern, wodurch ein staatlicher Beitrag zum *Alevi Revival* und zur Entwicklung des Alevismus als alternative »ethnische« Identität geleistet wurde.[94] Beispielsweise wurde offiziell das jährliche Gedenkfestival für Haci Bektas Veli gesponsert sowie der Versuch »to co-

[90] Vgl. Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.
[91] Europäischer Dachverband der Alevi Ehli Beyt Vereinigungen
[92] Vgl. Samanyolu Haber 2012: http://www.samanyoluhaber.eu/?10026, eingesehen am 1.4.2013.
[93] Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.
[94] Vgl. Van Bruinessen 1996:
http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevi_revival.htm,

opt their associations in the pursuit of strengthening Turkey-based nationalims« gestartet.[95] Van Bruinessen zufolge sollte diese offene staatliche Unterstützung aber nicht nur einen Ausgleich zum Wachstum des sunnitischen Islam schaffen, sondern auch den kurdischen Nationalismus innerhalb der kurdischen AlevitInnen stoppen, da es dem Staat mehr um die Betonung des Türkischen im Alevismus ging.[96] Dieses staatlich geförderte *Alevi Revival* wurde von den kurdischen Nationalisten wiederum als »competitor of, and a threat to, the kurdish national movement«[97] wahrgenommen. Die kurdischen NationalistInnen betrachte(te)n dies aber nicht nur als potentiell gefährlich, sondern vermuteten auch, dass die türkische Geheimpolizei »the true motor behind this separatism in kurdish ranks«[98] wäre. Laut vielen KurdInnen wäre diese staatliche Unterstützung ein Versuch die alevitischen und sunnitischen KurdInnen zu teilen und somit zu schwächen.[99] Van Bruinessen vertritt zudem die Meinung, die Anstrengungen der Regierung die *Alevi awareness* als Alternative zum kurdischen Nationalismus zu verwenden, hätten versagt, da die Isolation vom Staat zur Annäherung der AlevitInnen zur PKK geführt hätte.[100] Als die PKK jedoch in den 1980ern ihre »linke« und antireligiöse Ideologie änderte und sich dem sunnitischen Islam näherte, da sie die Relevanz des Islams für die KurdInnen erkannten, um mehr Unterstützung vom sunntisch kurdischen Volk zu bekommen, schreckten sie damit viele AlevitInnen ab.[101] Deshalb sympathisierten bis Anfang 1990er viele alevitischen KurdInnen – insbesondere kurdische AlevitInnen betonen mehr das außerislamische im Alevismus – noch eher mit anderen linken und linksradikalen Gruppen als mit der PKK.[102] Ab 1994 aber bekam die PKK auch beachtliche Unterstützung seitens alevitischer KurdInnen (1993 führte die PKK nach dem Sivas-Massaker einen »Rachevollzug« für die AlevitInnen durch, in dem sie ein Massaker in einem sunnitischen Dorf in Sivas verübten).[103] Zudem

---

eingesehen am 27.3.2013.
[95] Ebenda.
[96] Van Bruinessen 1997:
http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevikurds.htm,
eingesehen am 27.3.2013.
[97] Van Bruinessen 1994:
http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Competing_Ethnic_Loyalties.htm,
eingesehen am 27.3.2013.
[98] Van Bruinessen 1997:
http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevikurds.htm,
eingesehen am 27.3.2013.
[99] Ebenda.
[100] Van Bruinessen 1996:
http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevi_revival.htm,
eingesehen am 27.3.2013.
[101] Van Bruinessen 1999:
http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Kurds_and_Islam.htm,
eingesehen am 27.3.2013
[102] Ebenda.
[103] Van Bruinessen 1997:

schenkte die PKK, um dem Misstrauen seitens der AlevitInnen entgegen zu wirken, der alevitischen Kultur Aufmerksamkeit, indem sie eine Zeitschrift mit dem alevitischen Titel *Zülfikar* herausbrachte.[104] In dieser Zeitschrift wurden die kurdischen AlevitInnen darauf hingewiesen, dass sie ihre Wurzeln nicht vergessen oder leugnen sollten und sich nicht von der staatlichen Propaganda hinters Licht führen lassen sollten, in welcher der Alevismus mit dem Türkentum gleichgesetzt wird. *Zülfikar* versucht insbesondere die kurdischen AlevitInnen vom *Bektasismus*, welche the staatlich dominierte Strömung des Alevismus darstellt, zu distanzieren.[105] Van Bruinessen zufolge stellt es sich als schwierig heraus, zu bestimmen wie viel Einfluss die beidseitige (türkischer Staat und PKK) Propaganda im Endeffekt hatte. Es scheine jedoch, als ob es unter radikal linken türkischen AlevitInnen die Tendenz gäbe die PKK als natürlichen Verbündeten zu sehen, zumal sie sich beide in der selben Koalition gegen die rechtsextremen politischen Kräfte stellen, welche mittlerweile viele wichtige Teile des staatlichen Apparats kontrollierten.[106] Dieser konservativ-religiöse und ultra-nationalistische Block ist nicht interessiert an einem kulturellen und religiösen Pluralismus und lehnt jegliche Kompromisse mit den kurdischen und alevitischen Volksgruppen ab. In ihren Anstrengungen einen monolithischen Staat und Gesellschaft zu kreieren, stellen sie die polarisierendste Kraft in der Türkei dar.[107] Zusammenfassend bedeutet dies, dass das »PKK-Problem« in der Türkei wesentlich das *Alevi Revival* in den 1990ern gefördert hat. Die staatlich unterstützte Wiederbelebung des Alevismus durch eine Heranführung der AlevitInnen an die türkisch-islamische Kerngesellschaft (wie z.B. durch die Cem-Stiftung) sollte demnach »ein Bündnis zwischen der PKK und AlevitInnen verhindern und alevitische KurdInnen und Zazas durch Bereitstellung einer alternativen konfessionellen Identität von der PKK fernhalten«[108] Diese Position wird auch von den kurdischen AlevitInnen vertreten, da laut AKÖ, die AlevitInnen in den 1990ern nur deswegen etwas mehr Rechte und Freiheit vom Staat bekommen haben, weil die PKK gegen die türkische Regierung kämpfte:

---

http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevikurds.htm, eingesehen am 27.3.2013.

[104] Das Schwert Alis wird als Zülfikar bezeichnet.

[105] Van Bruinessen 1997: http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevikurds.htm, eingesehen am 27.3.2013.

[106] Van Bruinessen 1996: http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevi_revival.htm, eingesehen am 27.3.2013.

[107] Ebenda.

[108] Puchberger 2004: 19.

»Die Regierung hat deswegen versucht die Aleviten auf ihre Seite zu ziehen, damit sie sich nicht mit den kurdischen Freiheitskämpfern verbinden.«[109]

Aufgrund ihrer besonderen Position zur KurdInnen-Problematik und der Zusammenarbeit mit dem Verband der kurdischen Vereine in Österreich (FEYKOM) wurde dem Alevitischen Kulturzentrum seitens (türkischer) AlevitInnen vorgeworfen mit der PKK zu sympathisieren. Der Vertreter des »Alevitischen Kulturzentrums« erklärte diesbezüglich, dass sie die PKK nicht als eine terroristische Organisation, sondern als Guerilla-Bewegung ansehen und die türkische Regierung als terroristisch ansehen, »weil sie die Rechte ihren eigenen Staatsbürger wegnimmt und Repressalien ausübt.«[110] Die AKÖ betonte auch, dass sie den kurdischen Freiheitskampf befürworten, da der alevitische Glaube gegen Unterdrückung ist und AlevitInnen alle unterdrückten Menschen unterstützen. Man könne natürlich auch darüber diskutieren, *wie* dieser Freiheitskampf ausgeführt werden sollte. Genau an diesem Punkt scheiden sich die Meinungen der anderen Vereine bezüglich des kurdischen Freiheitskampfes, zumal die Föderation wie auch die ALEVI nur einen gewaltlosen und friedlichen Freiheitskampf unterstützen. Die Föderation erklärte diesbezüglich:

»Wir unterstützen jede Art des friedlichen Zusammenlebens und jede Art der friedlichen Diskussion, aber solange man eine Waffe in der Hand hat (...) kann kein friedliches Zusammenleben herrschen. Wie ich schon vorhin erwähnt habe, stellen wir uns gegen jede Art von Unterdrückung (...). Wir unterstützen alle Freiheitskämpfe, aber nur auf friedlicher Basis.«[111]

Der Verein der IAGÖ sieht die PKK als eine terroristische Vereinigung, die sie auf keinen Fall unterstützen. Die Föderation will auf die Frage, ob die PKK eine Guerilla-Bewegung oder terroristisch ist, sich nicht konkret auf eine Antwort festlegen und erklärt, ob die PKK eine »Guerilla-Bewegung« ist oder nicht, komme auf die Sichtweise an.[112]

Auch bezüglich der gemeinsamen Vorgehensweise der AlevitInnen und KurdInnen gegen die Diskriminierung und Unterdrückung differieren die Positionen. Der AABF und das »Alevitische Kulturzentrum« setzen sich für eine gemeinsame Vorgehensweise beider Gruppen ein. Der Funktionär der ALEVI entgegnete diesbezüglich 2011:

»Eine Zusammenarbeit ist schwierig, da die Kurden andere Rechte als die Aleviten haben möchten. Kurden und Aleviten verfolgen einfach

[109] Vgl. Interview mit Metin Cetin, Alevitischem Kulturzentrum Österreich am 19.12.2011.
[110] Interview mit Metin Cetin, Alevitischem Kulturzentrum Österreich am 19.12.2011.
[111] Interview mit Ümit Sari, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 19.12.2011.
[112] Vgl. Interview mit Ümit Sari, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 19.12.2011.

unterschiedliche Ziele. Wenn die Aleviten mit den Kurden was zu tun hätten bzw. die gleichen Ziele verfolgen würden, hätten sie das auch getan.«[113]

Auch im Gespräch mit ALEVI im März 2013 betonte der Pressesprecher, dass sich diese immer noch gegen eine Zusammenarbeit zwischen den KurdInnen und den AlevitInnenn aussprechen. Laut dem Pressesprecher solle Nationalität und Religion immer getrennt betrachtet werden, weshalb eine Verbindung dieser beiden Punkte sogar als »fatal« beschrieben werden.[114] Der ALEVI-Vertreter hob 2011 im Interview auch hervor, dass er persönlich keine KurdInnen unterstütze, welche die AlevitInnen diskriminieren.

»Ich weiß, dass es sehr viele Aleviten gibt, die die Kurden unterstützen, aber ich wurde sehr oft von sunnitischen Kurden wegen meiner Religion diskriminiert, habe also viele schlechte Erfahrungen mit Kurden gemacht und unterstütze deswegen diese sunnitischen Kurden nicht, die den Alevismus nicht mal als Teil des Islam ansehen.«[115]

Ein weiteres umstrittenes Thema der KurdInnenfrage in der Türkei, welches zu Diskrepanzen innerhalb der alevitischen Gemeinschaft führt, sind die seit Ende 2012 laufenden Friedensgespräche zwischen der AKP-Regierung und der PKK bzw. PKK-Führer Abdullah Öcalan. Obwohl dieser Friedensprozess von den alevitischen Organisationen sehr unterschiedlich betrachtet wird, sprechen sich alle Vereine ganz klar für einen Frieden aus und befürworten die Kommunikation zwischen den Parteien.

Im Vergleich zu ALEVI und AABF haben die alevitischen KurdInnen eine sehr enthusiastische Haltung gegenüber den Friedensgesprächen. Ihr Vertreter äußert sich »begeistert« über die Gespräche. Die kurdischen AlevitInnen würden »voll hinter dem Prozess stehen«[116] und AKÖ zufolge könne »dieser Friedensprozess auch als ein gewisser Erfolg der PKK angesehen werden«, da die PKK die Regierung zu einem (Friedens-) Gespräch erzwungen habe.[117] Auch an der Friedenserklärung von Abdullah Öcalan haben die kurdischen AlevitInnen offiziell nichts aussetzen, während ALEVI und AABF die Botschaft des PKK-Führers zum *Nevroz* 2013 an das türkische Volk kritisch betrachten. Der Pressesprecher von ALEVI bemängelt, dass Öcalan nicht auf die AleviInnen eingeht: »Obwohl Aleviten Öcalan unterstützen hat Öcalan bewusst die Aleviten in seiner Rede nicht genannt, was sehr bedenklich ist. Er hat zwar früher schon gesagt, dass die Aleviten der demokratische Teil der Türkei sind, aber dieses Mal hat er es gar nicht

[113] Interview mit Ferhat Meral, Alevitisches Kulturzentrum-Cem Bodensee am 24.12.2011.
[114] Vgl. Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.
[115] Interview mit Ferhat Meral, Alevitisches Kulturzentrum-Cem Bodensee am 24.12.2011.
[116] Interview mit Hüseyin Akmaz, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 1.4.2013.
[117] Interview mit Hüseyin Akmaz, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 1.4.2013.

erwähnt.«[118] Für den Vorsitzenden der Föderation ist es dies gar nicht verwunderlich, zumal er gar nicht erwartet hat, dass sich Öcalan in seiner Erklärung für die Rechte der AlevitInnen ausspricht, da er kein Führer der AlevitInnen ist.[119] Auf diesen Kritikpunkt der AlevitInnen entgegnet AKÖ, dieses ‚Nicht erwähnen' der AlevitInnen wäre sicherlich nicht die Absicht von Öcalan gewesen, da er zuvor schon öfters betont hätte, dass alevitische KurdInnen doppelt unterdrückt wären.[120] Zudem wird die Aussage Öcalans »(...) das türkische Volk, das in der Türkei, dem antiken Anatolien, lebt, soll wissen, dass das beinahe tausendjährige Zusammenleben mit den Türken *unter der Flagge des Islam* (...) beruht«[121] sehr stark von den alevitischen Vereinigungen kritisiert, da sich selbst die als »islamisch« verstehende ALEVI sich nicht angesprochen und bewusst ausgeklammert fühlt.[122] Auch die Föderation findet diese Aussage sehr bedenklich und stellt sich gegen das Zusammenleben unter der »Flagge des Islam«, »weil wir gegen die ‚eine Religion, eine Nationeunter einer Flagge'-Ideologie sind.«[123] Dem Vorsitzenden der AABF zufolge stört diese Aussage, seines Wissens nach, auch viele kurdische Vertreter.[124] Für den Vertreter des AKÖ aber ist die Kritik unbegründet:

> *»Öcalan hat die Aleviten bestimmt nicht ausgeschlossen. Diese Friedenserklärung sollte als Botschaft an die türkische Bevölkerung verstanden werden, weshalb der Islam vorkommt. Öcalan ist immer wieder insbesondere mit Aleviten und Yeziden sehr senisbel umgegangen, deswegen haben wir keine Bedenken, dass Aleviten ausgeschlossen werden. Diese Islam-Aussage von Öcalan ist weder ein Schritt zur AKP noch eine Unterstützung der neoosmanischen Politik der AKP und sicherlich auch keine religiöse Zusammenarbeit.«*[125]

Was die Rolle des Friedensprozess und den daraus resultierenden Chancen für die AlevitInnen betrifft, weichen die Positionen auch stark voneinander ab. ALEVI sieht den Prozess nicht als Chance für die alevitische Gemeinschaft in der Türkei an und erhofft sich auch keine Rechte für die AlevitInnen, »weil der Friedensprozess eine ‚Pseudokonferenz' ist, in der sich die Sunniten untereinander verstehen und zusammen verhandeln. Dies ist eine gemeinsame Sache der Sunniten, bei dem gezeigt wird, dass sich sunnitische Türken und Kurden besser

[118] Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.
[119] Vgl. Interview mit Mehmet Ali Cankaya, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 2.4.2013.
[120] Vgl. Interview mit Hüseyin Akmaz, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 1.4.2013.
[121] http://de.euronews.com/2013/03/22/transskript-der-rede-von-abdullah-ocalan/
[122] Vgl. Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.
[123] Interview mit Mehmet Ali Cankaya, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 2.4.2013.
[124] Interview mit Mehmet Ali Cankaya, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 2.4.2013.
[125] Interview mit Hüseyin Akmaz, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 1.4.2013.

verstehen, als alevitische Türken und sunnitschen Türken.«[126] Der Vertreter der ALEVI erwartet aus dem Friedensprozess für die alevitische Gemeinschaft weder positive noch negative Folgen, für die KurdInnen werde es aber »eine positive Entwicklung bringen.«[127] Für ALEVI stellt sich zudem die Frage, warum den AlevitInnen nicht auch Rechte eingeräumt werden. Der Vorsitzender der AABF möchte sich bezüglich den Folgen des Friedensgespräches nicht festlegen: »Es ist noch zu früh zu sagen wie dieser Friedenprozess sich weiterentwickeln wird. Es sollten natürlich auch die Fragen und Probleme der Aleviten gelöst werden, nicht nur die Rechte der Aleviten, sondern auch anderen Minderheiten thematisiert werden und eine gleichmäßige Demokratisierung innerhalb der Türkei stattfinden.«[128] AABF zufolge könnte es aber problematisch sein, wenn es keine demokratische Verfassung gibt, da die AlevitInnen am meisten darunter leiden würden: »Sonst erhöht sich die Wahrscheinlichkeit der Assimilierung der Aleviten bzw. die Minderung ihrer Anzahl. Da bis jetzt die kurdische Bewegung immer an der Seite der Aleviten waren und sich für die Rechte der Aleviten eingesetzt haben, kann man die Verhandlungen als eine Chance für die Aleviten ansehen.«[129] Der Presseprecher der ALEVI vertritt bezüglich der kurdischen Unterstützung für die AlevitInnen eine konträre Meinung. Ihm zufolge würden sich AlevitInnen stets wenn sie sich für ihre Rechte einsetzen auch die Rechte des kurdischen Volkes fordern, während die kurdischen VertreterInnen nur für ihre »eigene Sache« kämpfen würden.[130] Der kurdische Verein ist sich »hundertprozentig sicher, dass diese Friedensprozesse auch die alevitische Problematik lösen werden«, da die Lösung der Kurdenfrage automatisch zur Lösung der alevitischen Frage führen würde, »die PKK wird die Aleviten nicht ignorieren, da in der PKK und auch in der BDP die Aleviten stark vertreten« seien in den europäischen »kurdischen« Vereinen wären mehr als die Hälfte der Vertreter AlevitInnen.

8.Conclusio

Die kurdischen und alevitischen Minderheiten, welche eine ähnliche Geschichte der Unterdrückung im osmanischen Reich sowie in der Türkischen Republik durchgemacht haben, standen sich nicht nur in ihren jeweiligen Kampf für Anerkennung bei, sondern beeinflussten diese auch gegenseitig. Dies wird zum einen durch den Einfluss des kurdischen Nationalismus auf das staatliche geförderte *Alevi Revival* ab Ende 1980er und zum anderen durch die »alevitische« Unterstützung des kurdischen Freiheitskampfes ersichtlich.

---

[126] Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.
[127] Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.
[128] Interview mit Mehmet Ali Cankaya, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 2.4.2013.
[129] Interview mit Mehmet Ali Cankaya, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 2.4.2013.
[130] Vgl. Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013.

Was die Position der AlevitInnen zur KurdInnenfrage betrifft, wird aus den Interviews ersichtlich, dass nach der alevitischen Glaubenslehre eine einheitliche »theologisch-alevitische« Position zur KurdInnenfrage existiere. Demnach müssten sich alle AlevitInnen gegen eine Diskriminierung und Unterdrückung, für die Anerkennung der Rechte des kurdischen Volkes und einer friedlichen Lösung aussprechen. In der Realität herrscht aber keine einheitliche Position der AlevitInnen zur KurdInnenfrage, was durch die unterschiedlichen Selbstverständnisse und den daraus resultierenden Weltanschauungen der alevitischen Vereine in Österreich deutlich wird. Die interviewten Vereinsakteure vertreten jedoch einige alevitische Ansätze, zumal sie sich alle gegen Diskriminierung und Unterdrückung stellen und den Freiheitskampf sowie den Friedensprozess unterstützen. Während das »Alevitische Kulturzentrum« den kurdischen Freiheitskampf vollkommen befürwortet, betonen ALEVI und die Föderation, dass sie sich nur für einen friedlichen Widerstand aussprechen. Die Vereine setzten sich außerdem für die Einführung des muttersprachlichen Unterrichts in Kurdisch in der Türkei ein. Uneinigkeit herrscht insbesondere bei der gemeinsamen Vorgehensweise der AlevitInnen und KurdInnen, da sich ALEVI von der kurdischen Freiheitsbewegung distanziert und sich klar gegen eine »kurdisch-alevitische« Zusammenarbeit stellt, während die Föderation und das »Alevitische Kulturzentrum« eine gemeinsame Vorgehensweise der unterdrückten Minderheiten befürworten. Die Rolle und Stellung der PKK innerhalb der AlevitInnen gilt als kontroverses Thema, welches zu differierenden Meinungen führt, zumal ALEVI die PKK als Terrororganisation und das »Alevitische Kulturzentrum« als Guerilla-Bewegung ansieht.

Der aktuelle Friedensprozess zwischen der PKK und der AKP-Regierung sowie dessen Bedeutung für die alevitische Gemeinschaft wird von den alevitischen Organisationen ebenfalls sehr unterschiedlich beurteilt. AKÖ befürwortet Öcalans Friedenserklärung und ist überzeugt, dass durch den Friedensprozess nicht nur die KurdInnen, sondern auch die AlevitInnen in der Türkei zu ihren lang ersehnten Rechten gelangen werden. Währenddessen sind ALEVI und AABF skeptisch, was den weiteren Verlauf des Prozesses betrifft, obwohl sich beide Vereine Frieden und eine Demokratisierung in der Türkei erhoffen.

Abkürzungsverzeichnis:

AABF	Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich (Dachverband der alevitischen Vereine in Österreich)
ALEVI	Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich
AKÖ	Alevitisches Kulturzentrum in Österreich
AKP	Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung
BDP	Baris ve Demokrasi Partisi
FEYKOM	Verband der kurdischen Vereine in Österreich
IAGÖ	Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich
MHP	Milliyetci Haraket Partisi
PKK	Partiya Karkêren Kurdistan (Arbeiterpartei Kurdistans)
VAKB	Kulturverein der Aleviten in Wien
VAKM	Alevitisches Kulturzentrum in Vorarlberg

Bibliographie

Carnegie Endowment 2009: *Kurdish Opening in Turkey: Origins and Future?* Washington D.C.: http://carnegieendowment.org/2009/12/01/kurdish-opening-in-turkey-origins-and-future/4cj, eingesehen am 16.1.2012.

Cornell, Svante E. 2001: »The Kurdish Question in Turkish Politics.« *Orbis Winter* 2001, Vol. 45 Issue 1.

Der Standard 2013: *PKK-Kämpfer ziehen aus der Türkei ab.* http://derstandard.at/1363709179952/PKK-Kaempfer-ziehen-aus-der-Tuerkei-ab, eingesehen am 26.4.2013.

Erman, Tahire/Göker, Emrah 2006: »Alevi politics in contemporary Turkey.« *Middle Eastern Studies.* 99-118

Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich: *Geschichte:* http://www.aleviten.or.at/menuleft/aabf/geschichte.html, eingesehen am 20.10.2012.

Gülcicek, Ali Duran 1994: *Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe. Toleranz. Friede und Freundschaft.* Köln: Ethnograpia Anatolica Verlag.

Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich: www.aleviten.at, eingesehen am 20.10.2012.

Kaplan, Ismail 2004: *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland.* Stuttgart: Druckhaus Stil.

Heine, Susanne/Lohlker, Rüdiger/Potz, Richard 2012: »Andere Gruppierungen mit islamischem Hintergrund. Die Aleviten.« In: Heine, Susanne/Lohlker, Rüdiger/Potz, Richard (Hg.): *Muslime in Österreich. Geschichte. Lebenswelt. Religion. Grundlagen für den Dialog.* Innsbruck: Tyrolia Verlag.

Hennerbichler, Ferdinand 2004: *Die Kurden.* Mosonmagyaróvár: Eigenverlag des Autors.

ORF Orientierung »Religion« 2013: *Staatliche Anerkennung für Aleviten fixiert.* http://religion.orf.at/stories/2585571/, eingesehen am 26.5.2013

Öcalan, Abdullah 2013: http://de.euronews.com/2013/03/22/transskript-der-rede-von-abdullah-ocalan/, eingesehen am 28.3.2013

Puchberger, Susanne 2004: *Transnationale Aspekte im Alevismus: Sozial-antropologische Analysen zu Geschlechterrollen in sozioreligiösen Transformationsprozessen.* Wien: Universität Wien.

Reiser, Karl Michael 1997: *Das sozio-politische Netzwerk türkisch-alevitischer Einwanderer und seine Auswirkungen auf die Identitätsentwicklung der „Zweiten Generation": eine empirische Analyse in Wien und Niederösterreich.* Wien: Universität Wien.

Samanyolu Haber 2012: *AABF'nin protestosuna Alevi derneklerinden tepki.* http://www.samanyoluhaber.eu/?10026, eingesehen am 1.4.2013.

Schmidinger, Thomas 2011: »Alevitische ‚Identitäten' – Eine heterodoxe Religionsgemeinschaft zwischen Islam und Pantheismus, türkischem, kurdischem und Zaza-Nationalismus.« In: Schmidinger, Thomas (Hg.): *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora.* Wien: Peter Lang Verlag. 53-62

Soner, Bayram Ali/Toktas, Sule 2011: »Alevis and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party's Alevi Opening.« *Turkish Studies.* 419-434

Strohmaier, Barbara. 2001: *Ethnische und Religiöse Pluralitäten in der Türkei. Auswirkungen der EU-Beitrittsbestrebungen am Beispiel der Situation von Aleviten und Kurden.* Wien: Universität Wien.

Strohmeier, Martin/Yalcın-Heckmann, Lale 2000: *Die Kurden. Geschichte, Politik, Kultur.* München: Beck Verlag.

Van Bruinessen, Martin 1994: *Kurdish Nationalism and Competing Ethnic Loyalties.* Onlinedokument verfügbar unter: http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Competing_Ethnic_Loyalties.htm, eingesehen am 27.3.2013.

Van Bruinessen, Martin 1996: *Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey.* Onlinedokument verfügbar unter: http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevi_revival.htm, eingesehen am 27.3.2013.

Van Bruinessen, Martin 1999*: The Kurds and the Islam.* Onlinedokument verfügbar unter: http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Kurds_and_Islam.htm, eingesehen am 27.3.2013

Van Bruinessen, Martin 1997: *"Aslını inkar eden haramzadedir!" The debate on the ethnic identity of the Kurdish Alevis.* Onlinedokument verfügbar unter: http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Alevikurds.htm, eingesehen am 27.3.2013

Van Bruinessen, Martin 1994: *Kurdish Nationalism and Competing Ethnic Loyalties.* Onlinedokument verfügbar unter: http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Competing_Ethnic_Loyalties.htm, eingesehen am 27.3.2013.

Vorhoff, Karin 1999: *Die Aleviten.* Istanbul: Orient-Institut der DMG.

Waldrauch, Harald/Sohler, Karin 2004: *Migrantenorganisationen in der Großstadt.Entstehung, Strukturen und Aktivitäten am Beispiel Wiens.* Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Interviews:

Interview mit Metin Cetin, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 19.12.2011. Wien.

Interview mit Ümit Sari, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 19.12.2011. Wien.

Interview mit Ethem Sahin, Alevitisches Kulturzentrum in Vorarlberg am 4.7.2012. Feldkirch.

Interview mit Mehmet Ali Cankaya, Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich am 2.4.2013. Wien.

Interview mit Hüseyin Akmaz, Alevitisches Kulturzentrum Österreich am 1.4.2013. Wien.

Interview mit Riza Sari, Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich am 27.3.2013. Wien

Anna Lena Schlatter:

YezidInnen in Österreich: Organisationsversuche und Vereinsbildung

Die AnhängerInnen des Yezidentums wurden zeitlebens verfolgt und erfahren auf zweifache Art Diskriminierung: Einerseits, weil sie als KurdInnen einer »ethnischen Minderheit« angehören und andererseits, weil sie innerhalb der mehrheitlich sunnitisch-geprägten muslimischen KurdInnen eine »religiöse Minderheit« darstellen. Ein Großteil flüchtete daher aus den ursprünglichen Herkunftsländern Irak, Syrien, Türkei, Armenien, Georgien und Aserbaidschan. In Deutschland ist die yezidische Gemeinschaft mit ca. 25.000 – 50.000 AnhängerInnen die größte yezidische Diaspora Europas. Nach Österreich kamen die ersten YezidInnen als AsylwerberInnen Anfang der 1990er-Jahre. Gegenwärtig dürften hier mehr als 550 YezidInnen leben. YezidInnen unterschiedlichster nationaler Herkunft schließen sich in Österreich zusammen und versuchen seit einigen Jahren, gemeinsam einen Verein zu gründen. Die vorliegende Arbeit gibt Einblicke in ein sich stetig ausweitendes yezidisches Netzwerk und zeigt, wie vielfältig die Interessen seiner AkteurInnen sind.

Throughout history Yezidis were persecuted and suffer a double discrimination: On the one hand because they are an »ethnic minority«, on the other hand because they are a »religious minority« within the majority Sunni Muslim Kurds. As a result, a majority fled from their original countries Iraq, Syria, Turkey, Armenia, Georgia and Azerbaijan. The biggest community in Europe is located in Germany, consisting of 25.000 – 50.000 Yezidis. At the beginning of the 1990s the first Yezidis came to Austria as asylum seekers. Currently their total number is about 550. Yezidis with a very different national background meet each other in Austria and have been trying for several years to found an association. The present study delivers insight into a continuing expanding network and shows the variegated interests of its protagonists.

1. Das Yezidentum

Das Yezidentum[1], eine kleine, nicht missionierende monotheistische Religion[2], deren AnhängerInnen zeitlebens verfolgt wurden, umfasst in Österreich ca. 550-600[3] AnhängerInnen. Seit Anfang der 1990er-Jahre[4] kamen immer mehr

[1] Dieser Artikel ist eine Zusammenfassung meiner 2010 am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie eingereichten Diplomarbeit mit dem Titel *»Mala Êzîdîya«. Yezidische Identitätsdiskurse anhand der Entstehungsprozesse des »Vereins der YezidInnen« in Österreich.*

[2] Obwohl die yezidische Philosophie den Glauben an Naturelemente, insbesondere an die Heiligkeit der Sonne, beinhaltet, ist der yezidische Glaube monotheistisch. Gott *Ezi* oder *Khuda*, der sich selbst erschuf, nimmt als höchstes Wesen die wichtigste Rolle in der yezidischen Glaubensvorstellung ein. Manche Theorien besagen, dass YezidInnen von Abraham, der ursprünglich aus Mesopotamien kam und nach Israel wanderte, den Monotheismus übernahmen. Trotz Ähnlichkeiten zu Christentum und Islam wird die Vorstellung von Gott, Teufel und Adam im yezidischen Glauben anders interpretiert (vgl. Dinnayi 2004: 197). Die yezidische Religion ist nach Ansicht von gläubigen YezidInnen die älteste Religion der Welt. Sie glauben, dass sie ein Geheimnis bewahren, das erst am Tag der Auferstehung offenbart wird (vgl. Othman 2004: 55).

[3] Schätzungen meines Informanten Abdelaziz zufolge lebten 2009 in Österreich 422 YezidInnen (er selbst kannte 422 Personen, aus eigenen Nachforschungen weiß ich aber, dass er nicht zu allen YezidInnen in Österreich Kontakt hat). 2013 schätzte er, dass ca. 100-150 Personen dazugekommen sind.

[4] Gabr, ein weiterer Informant, der 2001 nach Österreich kam, beteuert, einer der Ersten gewesen zu sein. Jene YezidInnen, die Anfang der 1990er-Jahre nach Österreich kamen, sind meinen InformantInnen jedoch größtenteils unbekannt.

YezidInnen als AsylwerberInnen und Flüchtlinge nach Österreich. Die Religionszugehörigkeit basiert ausschließlich auf der Geburt in die Gemeinschaft[5] – Apostasie, Konversion und Exogamie sind streng verboten.[6] Benachbarte sunnitischen Gesellschaften, Reisende, Missionare, aber auch Schriftsteller verbreiteten im 19. Jahrhundert auch in Europa die Meinung, YezidInnen würden den Teufel anbeten.[7] Neben »TeufelsanbeterInnen« werden YezidInnen von MuslimInnen teilweise auch als »SonnenanbeterInnen«[8] und von TürkInnen u.a. auch als »KerzenauslöscherInnen«[9] bzw. »Licht-AuslöscherInnen«[10] fälschlich bezeichnet und waren permanent negativen Zuschreibungen ausgesetzt.

Aufgrund der Verehrung des Pfauengels *Taus-i Melek*[11] sind sie auch unter dem Namen »Volk des Pfauengels«[12] bekannt. Eine überwiegende Mehrheit aller YezidInnen spricht Kurmancî, dennoch gibt es auch einige mit arabischer Muttersprache.[13] Die AnhängerInnen des Yezidentums können als »doppelte Minderheit« bezeichnet werden, da sie seit Jahrhunderten zweifache Diskriminierung erfahren: einerseits, weil sie als KurdInnen[14] einer »ethnischen Minderheit« angehören und andererseits, weil sie innerhalb der mehrheitlich sunnitisch-geprägten muslimischen KurdInnen eine »religiöse Minderheit« darstellen.[15]

1.1 Ursprung

Es gibt unterschiedliche Sichtweisen über die Ursprünge des Yezidentums. Da gewisse Ähnlichkeiten zu anderen Religionen auffallen, entstand innerhalb der

[5] vgl. Kreyenbroek 2009: 17
[6] vgl. Spät 2005: 17
[7] Der Pfauengel *Taus-i Melek* wurde irrtümlicherweise mit dem gefallenen Engel Luzifer gleichgesetzt.
[8] Manche YezidInnen beten bei Sonnenauf- und -untergang zur Sonne.
[9] Auch AlevitInnen werden von TürkInnen so genannt (vgl. Spuler-Stegemann 1997: 4).
[10] Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich die Behauptung, YezidInnen würden orgiastische Feste feiern, bei denen alle Lichter gelöscht werden, um Sex-Orgien begehen zu können (vgl. Stausberg 1997: 154).
[11] Gott und sieben Engel, unter denen *Taus-i Melek* eine führende Stellung einnimmt, besitzen im yezidischen Glauben unterschiedlich viel Macht. *Taus-i Melek* ist einerseits Teil Gottes und andererseits Herr des Universums. Einige AutorInnen führen den Namen *Taus-i Melek* auf zwei Bedeutungen, nämlich »Pfau der Engel« und »Gott der Engel« zurück. In verschiedenen altiranischen Sprachen bedeutet *taus* Gott, in der alten irakischen bzw. sumerisch-babylonischen Literatur ist *tauz* oder *temuz* der Name Gottes (vgl. Dinnayi 2004: 197). Der Pfauengel ist Quelle des Lichts und Feuer der Verbrennung. Er verbindet Gut und Böse in einer Gestalt. Im Yezidentum existiert keine Gestalt, die nur das Böse verkörpert. Die Aussprache des Namens des Bösen (*Schaitan*) wäre eine Anzweiflung der Allmacht Gottes und ist deshalb ein Tabu (vgl. Othman 2004: 56).
[12] Spät 2005: 17.
[13] vgl. Ammann 2000: 260
[14] Nicht alle meine InformantInnen verstehen sich auch als KurdInnen. Dies führt oft zu Diskussionen, wie weiter unten noch gezeigt wird.
[15] vgl. Ackermann: 2003: 158

Wissenschaft eine Synkretismus-Debatte, zu der sowohl westliche AkademikerInnen als auch Mitglieder der yezidischen Religionsgemeinschaft verschiedene Beiträge lieferten.[16]

Klaus Müller, ein deutscher Ethnologe, geht von einer Beeinflussung durch altmediterrane und altmesopotamische sowie medisch-armenische Vorstellungen aus, die von altchristlichen, nämlich »extrem-judenchristlichen« Elementen überdeckt wurden. Darüber lagere wiederum eine dünne islamische Schicht sunnitischer Prägung.[17]

Gernot Wießner, ein deutscher Orientalist, ordnet das Yezidentum in den Kontext einer westiranischen religiösen Sonderentwicklung ein, zu der der Zervanismus, eine Richtung des Zoroastrismus, sowie der Mithras-Kult zählen: Im yezidischen Glauben »begegnen noch heute uralte, in die Religionswelt des vorchristlichen und vorislamischen Zweistromlandes zurückverweisende Elemente neben Gedanken des iranischen Zoroastrismus, des orthodoxen Islam, des Sufitums, aber auch des orientalischen Christentums.«[18]

Ursula Spuler-Stegemann, eine deutsche Turkologin, findet neben Elementen des altbabylonischen Gestirnkults und eventuell auch des Mithras-Kults auch zoroastrische Elemente sowie jüdische, mandäische, manichäische, gnostische, orientchristliche und islamische, insbesondere sufische Elemente, als auch regionale Einflüsse anderer Religionen wie Ahl-i Haqq bzw. ʻAlī Ilāhī oder der Šabbak und schließlich noch Elemente von lokalen oder auch stammesbezogenen religiösen Traditionen.[19]

Cêlîle Celîl, ein kurdischer Historiker und Kurdologe sowie Yezide aus Armenien, der in Österreich lebt, macht auf Ähnlichkeiten zwischen YezidInnen und Shamsi aufmerksam. Die Mitglieder beider Religionsgemeinschaften sollten täglich zwei Gebete verrichten, ein Morgengebet bei Sonnenaufgang und ein Abendgebet bei Sonnenuntergang. Einen weiteren Hinweis für seine Theorie findet Celîl im Namen Shemsani, den eine der drei yezidischen endogamen Priesterlinien innerhalb der *Sheikh*-Kaste heute noch trägt.[20]

Philip G. Kreyenbroek, ein deutscher Iranist, nimmt an, dass das Yezidentum und die Yaresan-Religion (oder auch Ahl-i Haqq oder Kaka'i genannt), die weiter südöstlich beheimatet ist, gemeinsame Wurzeln haben, die bis ins zweite Jahrtausend vor unsere Zeitrechnung zurückreichen. Viel später erst, als der Sufi

---

[16] vgl. Dulz 2001: 18; Irene Dulz studierte an der Universität Hamburg Islamwissenschaft. Ihre Abschlussarbeit beschäftigte sich mit der Situation der irakischen YezidInnen. Sie machte im Jahr 2000 ihre erste Feldforschung im Nordirak, die sie von August 2004 bis Dezember 2005 fortsetzte.
[17] vgl. Müller 1967: 387f
[18] Wießner 1984: 38
[19] Spuler-Stegemann 1997: 7
[20] vgl. Cêlîl 1998: 40

Sheikh *Adi ibn Musafir*[21] sich in den kurdischen Gebieten niederließ, seien auch Elemente des Sufismus übernommen worden.[22]

Einige WissenschaftlerInnen versuchen, im Namen »Yezidi« bzw. »Ezidi« einen Hinweis auf die Ursprünge des Yezidentums zu finden. Sie leiten ihn von *Izad*, *Azdān* oder *Yazdān*, dem persisch-kurdischen Wort für Gott, ab.[23] Andere WissenschaftlerInnen vermuten, die Bezeichnung gehe auf die iranische Stadt *Yazd*[24] zurück.[25] Eine gängige Interpretation geht auch davon aus, dass »Ezidi« eine Ableitung des Namens des yezidischen Gottes *Ezid* sei.[26] Viele europäische WissenschaftlerInnen vertraten lange die Meinung, der Name ginge auf den umayyadischen Kalifen *Yazīd bin Muāwīja* (680-683) zurück. Diese Annahme wird aber heute kaum mehr vertreten.[27] Ein größerer Teil von YezidInnen nennt sich in neuerer Zeit *Dâsin* (semitisch, plur. *Dawâsin*), was als altiranisches *daêvayasna* »Daeva-AnbeterInnen« etymologisiert wurde, dies liegt jedoch im Unklaren.[28]

Da die Ursprungsfrage des Yezidentums nicht geklärt ist, können lediglich gewisse Annahmen ausgeschlossen werden. So wird vermutet, dass das Yezidentum weder aus einer mystischen innerislamischen Bewegung, noch durch einen Stifter entstand.[29] Der Sufi Sheikh *Adi ibn Musafir* dürfte lediglich die bereits vorhandene Religion der YezidInnen reformiert haben.[30]

---

[21] Die Person *Sheikh Adi* ist mit hoher Wahrscheinlichkeit der historische *Sufi Adi ben Musafir* (1072-1162), der ein islamischer Ordensgründer und Verfasser von mehreren religiösen Schriften, aber kein Kurde war (vgl. Düchting 1992: 134). *Sheikh Adis* Geburtsort ist das Dorf Bayt Far in der Region Baalbek, das heute Teil des Libanon ist. Er war ein sufischer Wanderprediger, der einige Zeit in den Bergen Hakkaris in der heutigen Südosttürkei verbrachte und sich dann in Lalish niederließ (vgl. Cêlîl 1998: 42). Die Zahl seiner kurdischen und arabischen AnhängerInnen war so groß, dass bald ein nach ihm benannter Derwisch-Orden (*Adawiya*) entstand. Zu seinem Ordenshaus machte *Sheikh Adi* eine christliche Kirche, die nach seinem Tod zum heutigen Tempel der YezidInnen wurde (vgl. Issa 2004: 49). Cêlîl zufolge erinnert das yezidische Fest *Jemaiye* an eine Zusammenkunft führender Sufis in den Hakkari Bergen (vgl. 1998: 42). *Sheikh Adi* brachte eindeutige Elemente des Islam in das Yezidentum: Er nannte den Berg, an dessen Fuß Lalish liegt, *Arafat*, was für MuslimInnen der Name eines heiligen Hügels östlich von Mekka ist. *Zimzim*, der Name der heiligen Quelle in Lalish, erinnert an den muslimischen Brunnen *Zamzan*. *Sheikh Adi* führte den *Rat der YezidInnen*, ein religiöses und politisches Gremium ein. Eine weitere Reform, die nach yezidischer Überlieferung auf ihn zurückzuführen ist, war die Einführung des »Kastenwesens«. In dieser Hierarchie lässt sich der Aufbau eines Derwisch-Ordens wiedererkennen (vgl. Issa 2004: 50f).

[22] vgl. Kreyenbroek 2009: 17; mein Informant Abdelaziz meint, dass YezidInnen assyrische, babylonische und sumerische Wurzeln haben. Eine Ausnahme bilde die religiöse Kaste der *Sheikhs*, deren Vorfahren AraberInnen seien.

[23] Düchting bekräftigt diese Meinung. Demnach bedeutet YezidInnen »Volk Gottes« bzw. »Volk der Azdai«. (vgl. Düchting 1992: 105). Dulz meint, diese Spekulation sei unter YezidInnen nicht sehr verbreitet (vgl. 2001: 17). Abdelaziz weist die Annahme von Düchting vehement zurück.

[24] Das Yezidentum hatte nach Ansicht von Abdelaziz niemals Kontakt zum Iran / Persien.

[25] vgl. Dulz 2001: 17f

[26] Dem stimmt meint Informant Abdelaziz zu.

[27] vgl. Düchting 1992: 103

[28] vgl. Colpe 1997: 285; laut Abdelaziz ist »*Dasni*« ein älterer Name für YezidInnen und bedeutet »MondanbeterInnen«.

[29] vgl. Colpe 1997: 287

[30] vgl. Düchting 1992: 195

1.2 Siedlungsgebiete

Wahrscheinlich lebten YezidInnen schon vor 700 bis 800 Jahren in Inselgemeinden in allen Teilen Kurdistans. Im Laufe der Zeit zersplitterten sich aber viele Stämme, die in ihren Heimatländern oft Opfer von Gewalt und Diskriminierung wurden. Muslimische KurdInnen übten immer wieder Druck auf YezidInnen aus, damit diese zum Islam konvertieren.[31] Eine größere Gruppe von YezidInnen lebt heute noch im Sheikhan-Distrikt in der Nähe von Mosul, das in der Umgebung ihres religiösen Zentrums Lalish im Nordirak liegt.[32] Daneben gibt es größere yezidische Siedlungsgebiete in Syrien, Armenien, Georgien, der Ukraine, Russland, Deutschland und anderen europäischen Ländern.[33] Die im Irak lebenden YezidInnen werden auf 100.000 – 250.000 geschätzt.[34] In Armenien und Georgien dürften ca. 40.000, in Syrien 5.000 YezidInnen leben.[35] Bis in die 1980er-Jahre gab es in der Türkei ca. 10.000 YezidInnen, von denen aber auf Grund des Krieges zwischen PKK und türkischem Militär und den Verfolgungen durch MuslimInnen ein Großteil nach Deutschland flüchtete.[36] Gegenwärtig dürften nicht mehr als ca. 200 bis 300 in der Türkei verblieben sein.[37] Der Großteil dieser YezidInnen aus der Türkei ist nach Deutschland in und um die Stadt Celle ausgewandert, wo sie den Hauptteil des deutschen Yezidentums bilden. Deutschland ist mit ca. 25.000 bis 50.000 das europäische Land mit den meisten YezidInnen.[38] Sie zählen dort zu den wenigen Flüchtlingen, die asylrechtlich als »gruppenverfolgt« anerkannt sind.[39] In Aserbaidschan sind ebenfalls nur mehr einige wenige beheimatet.[40] Die Gesamtzahl aller YezidInnen weltweit wird auf 200.000[41] bis 800.000[42] geschätzt.

1.3 Soziale Gruppen

Die soziale und religiöse Struktur der YezidInnen regelt ihr Zusammenleben und bestimmt die Heiratsmöglichkeiten all seiner Mitglieder, die nur innerhalb ihrer

[31] vgl. Cêlîl 1998: 35; Kreyenbroek 2009: 11
[32] vgl. Cêlîl 1998: 35
[33] vgl. Kreyenbroeck 2009: 11
[34] Die Zahlen variieren in der Literatur sehr stark.
[35] vgl. Kreyenbroek / Rashow 2005: vii
[36] vgl. Kreyenbroek 1996:97; 2005: vii
[37] vgl. Dulz 2001: 16
[38] vgl. Kreyenbroek 2009: 42
[39] vgl. Yalkut-Breddermann 1999: 51
[40] vgl. Writenet 2008: 23f
[41] vgl. Bowker 1999: 1097
[42] vgl. Affolderbach / Geisler 2007: 6; da auch hier die Angaben in der Literatur sehr stark variieren, habe ich die niedrigste und die höchste Schätzung angegeben. Beide Quellen geben jedoch nicht an, worauf ihre Schätzung basiert.

sozialen »Kaste«[43] heiraten dürfen. Allen YezidInnen sind die religiösen Würdenträger und die drei Kasten *Sheikh*, *Pir* und *Murid* bekannt. *Sheikh Adi* soll die beiden Kasten *Sheikh* und *Pir* über *Muriden* gestellt haben, wobei *Pirs* wahrscheinlich schon vor *Adi* wirkten, *Sheikhs* hingegen mit hoher Wahrscheinlichkeit mit oder vor ihm aufkamen.[44]

Die *Sheikhs*[45] bilden eine religiöse Kaste, die sich aus den drei alten Familien der *Adani*, *Shemsani* und *Qatani* zusammensetzt. Die *Qatani* führen ihre Abstammung auf Verwandte *Sheikh Adis*, die *Adani* auf *Sheikh Hasan*[46] und die *Shemsani* auf die vier Söhne des *Ezdina Mir*[47] zurück.[48] Stirbt ein *Sheikh*, so werden seine AnhängerInnen seinen ErbInnen zugeteilt[49]. Die offizielle Pflicht von Mitgliedern der *Sheikh*-Kaste ist es, ihren *Muriden* spirituelle FührerInnen zu sein. Sie nehmen an religiösen Ritualen wie Geburt, Hochzeit und Tod teil.[50] Vertreter der *Sheikh*-Kaste haben die wichtigsten Führungspositionen inne. Durch die Aufteilung auf die drei Unterfamilien kommt es jedoch zu einem Kräfteausgleich zwischen ihnen.[51]

Pir bezeichnet die Mitglieder der zweiten religiösen Kaste. Sie können alle Funktionen von *Sheikhs* ausfüllen, wenn diese nicht zugegen sind. Während *Sheikh*-Familien arabische Namen tragen, haben *Pirs* kurdische Namen.[52] Sie sind manchen Quellen zufolge Nachfahren von prominenten Begleitern *Sheikh Adis*, *Sheikhs* hingegen dessen Verwandte.[53]

Murid oder *Mirid* bezeichnet Personen, die zu keiner religiösen oder geistlichen Kaste gehören. Sie stellen zahlenmäßig die größte Gruppe dar.[54]

---

[43] Ich verwende in dieser Arbeit den Begriff »Kaste« als operativen Terminus, da er der sozialen Struktur des Yezidentums am nächsten kommt.
[44] vgl. Dulz 2001: 36. Hier unterscheiden sich die Aussagen sehr stark.
[45] Alle drei Sheikh-Familien stammen meinem Informanten Abdelaziz zufolge von Ummayaden ab. 692 flüchtete *Shemsani,* der Vater aller *Shemsani-Sheikhs*, von den Abbasiden und lebte fortan mit *Dasni* (oder *Dawasin)* zusammen.
[46] Urenkel von *Sheikh Adis* Bruder *Sahr* (vgl. Dulz 2001: 37).
[47] mystischer Vater des *Sheikh Shems*; ihm ist in Lalish ein Heiligtum gewidmet (vgl. Dulz 2001: 37).
[48] vgl. Dulz 2001: 37
[49] Laut meinem Informanten Abdelaziz übernimmt zunächst die Ehefrau eines *Sheikhs* all seine *Muriden*. Stirbt auch sie, übernimmt der Sohn die Aufgaben seiner Eltern. Gibt es mehrere Söhne, so wechseln sie sich jährlich ab.
[50] vgl. Kreyenbroek 1995: 130
[51] vgl. Kreyenbroek / Rashow 2005: 9; Maisel 2005: 292
[52] Laut Abdelaziz waren die Vorfahren der *Pirs* aus einer alten yezidischen Familie, die *Sheikh Adi* zu einer eigenen Kaste machte und *Pir* nannte. Ursprünglich wurden nur alte Männer so genannt.
[53] vgl. Kreyenbroek 1995: 131. Die *Pir*-Familie *Hesen Meman* ist laut Abdelaziz für alle weiteren vierzig *Pir*-Familien verantwortlich.
[54] vgl. Kreyenbroek 1995: 131f

1.4 Religiöse Feste

Der yezidische Glaube ist rund um religiöse Feste strukturiert[55], wobei deren Anzahl und Ausführungen je nach Region und Herkunft unterschiedlich sind.[56] Das Herbstfest *Jemaiye*[57] dauert sieben Tage und findet vom 6. bis 12. Oktober[58]in Lalish statt. Es ist Pflicht, dass alle nach Lalish, dem spirituellen Zentrum der YezidInnen, kommen, sofern es die äußeren Umstände zulassen. Aufgrund der politischen Lage war und ist es jedoch vielen YezidInnen nicht möglich, dorthin zu reisen.[59] Im Dezember finden die *Ezid-Fastentage* statt. In der ersten Dezemberwoche[60] halten YezidInnen ein dreitägiges Fasten zu Ehren von *Shems*[61], in der zweiten Woche fasten manche für die jeweiligen Schutzheiligen ihres Stammes. Dieses Fasten ist aber freiwillig und wird nicht von allen praktiziert.[62] In der dritten Woche sollten alle YezidInnen für *Ezi* fasten.[63] Anschließend, am vierten Tag, wird ein Fest, *Cejna Ezid* oder *Ida Ezid,* gefeiert.[64] Religiöse Führer fasten nach den Fastentagen nochmals 14 Tage.[65] Für *Belinda*[66], ein weiteres Winterfest, wird ein spezielles Brot gebacken, in dem Olivenkerne versteckt sind. Zahlreiche Vorstellungen sind mit dem Auffinden dieser Kerne verbunden. In den Dörfern werden Lagerfeuer gemacht, über die waghalsige junge Männer springen. Die Rituale rund um dieses Fest variieren stark von Region zu Region.[67] In manchen Gegenden wird *Belinda* zweimal gefeiert: In der ersten Woche nur von *Pir*-Familien[68] (*Bêlinday Pirêd, Pira Fat)*, die spezielles Essen vorbereiten und an alle verteilen. In der darauffolgenden Woche findet *Bêlinday Am* statt, das von

---

[55] vgl. Spät 2005: 49

[56] vgl. Stausberg 1997: 158f

[57] auch Cejna Lalisê oder Îda Lalisê

[58] Über die Dauer des Festes gibt es unterschiedliche Angaben. Ich stütze mich auf Abdelaziz, da er jährlich an diesem Fest teilgenommen hatte, bevor er nach Österreich kam.

[59] vgl. Düchting 1992: 164; Dulz 2001: 43

[60] Alle Angaben beziehen sich auf den christlichen Kalender. Dieses Fest findet laut Abdelaziz in der letzten Novemberwoche statt.

[61] Shems ist einer der sieben Engel und wird auch mit der Sonne gleichgesetzt (vgl. Spät 2005: 61).

[62] Hier stütze ich mich auf Abdelaziz. In der Literatur war immer nur von einem Fest die Rede. Abdelaziz zufolge beinhalten die Ezid-Fastentage drei voneinander unabhängige Feste.

[63] Abdelaziz zufolge wird an diesem Tag eigentlich Noah gedacht, der während der Sintflut drei Tage lang nichts aß. Darum fasten alle YezidInnen an diesen drei Tagen. Am vierten Tag findet ein Fest statt, an welchem das Ende der Regenzeit gefeiert wird. Einflüsse aus dem muslimischen Umfeld führten seiner Ansicht nach zu einer Umdeutung dieses Festes.

[64] vgl. Spät 2005: 61

[65] vgl. Abdelaziz

[66] Dieses Fest findet laut Abdelaziz in der vierten Dezemberwoche statt.

[67] vgl. Spät 2005: 62

[68] Die soziale und religiöse Struktur der YezidInnen regelt ihr Zusammenleben und bestimmt die Heiratsmöglichkeiten all seiner Mitglieder, die nur innerhalb ihrer sozialen »Kaste« heiraten dürfen. Allen YezidInnen sind die religiösen Würdenträger und die drei Kasten *Sheikh*, *Pir* und *Murid* bekannt. *Sheikh Adi* soll die beiden Kasten *Sheikh* und *Pir* über *Muriden* gestellt haben, wobei *Pirs* wahrscheinlich schon vor *Adi* wirkten, *Sheikhs* hingegen mit hoher Wahrscheinlichkeit mit oder vor ihm aufkamen (vgl. Dulz 2001: 36).

allen YezidInnen gefeiert wird.[69] *Batizmi* findet Ende Dezember statt und dauert acht Tage lang.[70] Wahrscheinlich wurde es aufgrund des Verbots des *Newroz*-Festes[71] und der Förderung des türkischen Neujahrsfestes am 1. Jänner zu einem Neujahrsfest umgedeutet.[72] Anlässlich dieses Festes werden Schafe geopfert und spezielles Essen wird vorbereitet.[73] Mitte Februar fasten religiöse Männer 40 Tage lang. Zu Ende dieser Winterfastentage findet in Lalish ein Fest statt das *Ida Jeli* heißt. Nach Ansicht von meinem Informanten Abdelaziz wird an diesem Fest Noah gedacht, der 40 Tage lang auf dem Schiff war. Am 40. Tag konnten alle sicher an Land gehen.[74] Ein weiteres Fest, das Abdelaziz *Ida Hagi* nennt, wird zum Gedenken an Ibrahim gefeiert, der seinen Sohn Ismail opfern wollte, um seine Liebe zu Gott zu beweisen. Zu diesem Anlass findet in Lalish ein Fest statt, an dem YezidInnen auf einen nahe gelegenen Berg gehen und Brote hinunterwerfen.[75] Im Yezidentum wird dieses Fest nach dem muslimischen Kalender gefeiert und nicht nach ihrem eigenen Sonnenkalender. Viele Familien schlachten ein Schaf, ärmere Familien geben sich oft auch mit einem Huhn zufrieden.[76] *Khidir Nebi Khidir Ilyas*[77] findet in der ersten Februarwoche statt und ist den Wesen *Khidir* und *Iliyas* gewidmet, die immer zusammen erwähnt werden.[78] Dieses Fest ist vor allem in Armenien und Georgien bekannt. Anlässlich dieses Festes fasten YezidInnen drei Tage lang, am vierten Tag findet ein Fest statt. Während der Fastenzeit ist es manchen Traditionen zufolge verboten, die Haare zu kämmen oder eine Nadel zu benützen, da sonst dem auf einem Pferd reitenden *Khidir* ein dicker Wald auf dem Pfad erscheinen würde. Armenische YezidInnen glauben auch, man dürfe keine Seife verwenden, da *Khidir* sonst ein Meer am Reisen hindere. Irakische YezidInnen schneiden den Kindern eine Haarsträhne ab.[79] *Sarysal, Seresal* oder *Sersal*, das yezidische Neujahrsfest, wird zu Ehren *Taus-i Meleks* gefeiert. Es findet im April[80], dem Beginn des yezidischen Jahres, statt. Da der Monat *Nîsan* heilig ist, heiraten YezidInnen

---

[69] vgl. Kreyenbroek 2009: 24, Abdelaziz nennt die beiden Feste *Belinda Pira* und *Belinda Eid*. Seiner Beschreibung nach macht die Familie ein Feuer für den Bauern, der vom Feld kommt. Er springt über das Feuer während die Familie Süßigkeiten über seinen Kopf streut.

[70] Laut Kreyenbroek sieben Tage (vgl. Kreyenbroek 2009: 24). Nach Ansicht von Abdelaziz feiern nur manche Stämme dieses Fest.

[71] Newroz ist ein (alt-) iranisches Neujahrsfest, das am 20. oder 21. März gefeiert wird.

[72] vgl. Düchting 1992: 169

[73] vgl. Kreyenbroek 2009: 24

[74] Zu den Winterfastentagen konnte ich in der Literatur nichts Genaueres finden.

[75] vgl. Abdelaziz

[76] vgl. Spät 2005: 62

[77] Auch *Khidir Elias*

[78] vgl. Spät 2005: 63

[79] vgl. Kreyenbroek 2009: 24f; Abdelaziz zufolge darf man auch nicht auf die Jagd gehen, damit nicht versehentlich *Khidir* getötet wird. Seiner Meinung nach wird dieses Fest Anfang Februar gefeiert und erinnert an den Valentinstag. Es soll den jungen Leuten helfen, ihre Liebe zu finden.

[80] Nach yezidischem Kalender, so Abdelaziz, in der dritten Woche des Monats *Nîsan*.

in dieser Zeit nicht.[81] Traditionell wird dieses Fest in den Heimatdörfern gefeiert, wo viele Familien ein Tier schlachten oder zumindest Fleisch kaufen, um es den Toten zu geben.[82] In Armenien und Georgien ist dieses Fest unter dem Namen *Kolucha Seresal* (das Neujahrsfest des Kuchens) bekannt und wird am ersten Mittwoch im März gefeiert.[83] *Cilleye Havine* oder *Ida Jeli* bezeichnet die Sommerfastentage. Der *Baba Sheikh*[84], *Kocheken* und andere religiöse Führer fasten 40 Tage lang beim Heiligtum *Sheikh Adis*.[85] Nach den vierzig Tagen finden in Lalish drei Tage lang Feierlichkeiten statt, an denen alle YezidInnen teilnehmen (sollten).[86]

2. YezidInnen in Österreich

2.1 Ankunft in einem neuen Land

Religiöse Bindungen bieten während der Flucht Trost[87] und geben AsylwerberInnen und Flüchtlingen im Aufnahmeland eine psychologisch-emotionale Unterstützung sowie das Gefühl der Vertrautheit und Heimatverbundenheit.[88] Netzwerke verschiedenster Art beeinflussen Migrationsbewegungen wesentlich mit, weil sie Migrierenden Sicherheit in der Aufnahmegesellschaft gewährleisten, wobei mehr soziale als ökonomische Unterstützung im Vordergrund stehen.[89] Nach ihrer Ankunft im Aufnahmeland sind MigrantInnen zunächst einmal mit Problemen wie dem Erlernen der Landessprache und dem Anpassen an die neuen Bedingungen beschäftigt, der Aufbau religiöser Vereine ist zu diesem Zeitpunkt nicht vordergründig.[90]

Meine InformantInnen[91] hatten vor ihrer Flucht keine Vorstellung darüber, was sie in Österreich erwarten würde. Es gab hier keine yezidischen Vereine, an die

---

[81] vgl. Dulz 2001: 42f
[82] vgl. Düchting 1992: 168
[83] vgl. Kreyenbroek 2009: 23f; laut Abdelaziz feiern irakische und syrische YezidInnen *Kolucha* zu *Belinda*.
[84] Der *Baba Sheikh*[84] (»Vater aller *Sheikhs*«) von Sheikhan ist das Oberhaupt aller *Shemsani-Sheikhs* (vgl. Abdelaziz). Er muss zur Gruppe der *Shemsani-Sheikhs* gehören, gute Kenntnisse über das Yezidentum besitzen, alle religiösen Texte kennen, jährlich 40 Tage fasten (laut Abdelaziz sogar insgesamt 80 Tage: 40 Tage im Sommer, 40 Tage im Winter) und darf keinen Alkohol trinken (vgl. Kreyenbroek 1995: 127, Dulz 2001: 39). Seine Autorität beschränkt sich auf den religiösen Bereich.
[85] vgl. Dulz 2001: 43; Abdelaziz
[86] Laut Abdelaziz wird dieses Fest zu Ehren Noahs gefeiert, der nach Lalish kam und dort das weiße Wasser von *Kania Spi* sah und trank.
[87] vgl. Baumann 2004: 21
[88] vgl. Baumann 2000: 18f; 2004: 21ff
[89] vgl. Markom 2009: 44f
[90] vgl. Baumann 2004: 21f;
[91] Herkunft, Geschlecht, Alter (Stand 2010), Kaste und Ankunft in Österreich werden in Klammer angegeben (1. Herkunftsland: A = Armenien; As= Aserbaidschan; I = Irak; S = Syrien, 2. Geschlecht: M = männlich, W = weiblich, 3. Alter, 4. Kaste: S = Sheikh, M= Murid, 5. In Österreich seit):
Marin Schweich (SW27M03) kam mit ihrem Bruder nach Österreich, wo sie Nasr Ibrahim heiratete. Sie war 2010 Hausfrau und wohnte in Oberösterreich (Konventionsflüchtling).

sie sich hätten wenden oder um Unterstützung bitten können. Daher hätten einige meiner InformantInnen lieber in einem anderen europäischen Land Aufnahme gefunden:

> *»[…] aber die meisten Verwandten sind in Deutschland, nicht hier. Hier sind nur Neffen oder Nichten. Ich habe eine Schwester und einen Onkel, aber die sind alle in Deutschland. Aber in Österreich bin ich… wahrscheinlich der erste Yezide, der nach Österreich gekommen ist. Kann sein der Erste oder Zweite… 2001… und danach sind alle gekommen« (Gabr).*[92]

Elf InformantInnen hatten Verwandte in Deutschland, Belgien und Schweden, wo es zum Zeitpunkt ihrer Flucht bereits bestehende Vereine gab. So wollten auch sie in diese Länder migrieren. Sie wussten nicht, was sie in Europa erwarten würde und erhofften sich Unterstützung seitens ihrer Verwandten oder anderer YezidInnen. Aufgrund der Dublin-II-Verordnung[93] wurden aber alle, die in

---

Gabr Ibrahim (SM38M01) wohnte 2010 mit seiner Frau und ihren gemeinsamen fünf Kindern in Oberösterreich. Er ist von Beruf Stapelfahrer und arbeitet auf dem Bau (Konventionsflüchtling).
Lusin Ibrahim (SW15M02), die Tochter von Gabr, kam mit sieben Jahren mit ihrer Mutter, ihren Geschwistern und ihrem Onkel Nasr nach Österreich. 2010 besuchte sie die Hauptschule (Konventionsflüchtling).
Nasr Ibrahim (SM36M02), der Onkel von Lusin und Bruder von Gabr, ist mit Marin verheiratet. Er ist Landwirt und arbeitete 2010 in Österreich auf dem Bau (Konventionsflüchtling).
Zonya Kalo (der Name wurde geändert, da sie anonym bleiben will) (AsW22M06) hat mit ihrem Ehemann zwei gemeinsame Kinder. Sie kam mit ihren Eltern und ihrem Bruder nach Österreich, wo sie ihren Ehemann, mit dem sie nun in Vorarlberg lebt, kennenlernte (2010 Asylwerberin).
Ali Salem (IM28M06) wohnte 2010 mit seiner Frau und ihren gemeinsamen vier Kindern in Oberösterreich. Eine Tochter wurde in Österreich geboren (Konventionsflüchtling).
Abdelaziz Abdallah (IM61M06) ist verheiratet und hat 14 Kinder, von denen 2010 eine Tochter im Irak, zwei Töchter in Deutschland, ein Sohn in Belgien und alle übrigen Kinder mit ihm in Oberösterreich wohnten. Er ist Historiker, Sprachlehrer und Mitglied des *Geistlichen Rats der YezidInnen*. Er ist auf Grund seines gesundheitlichen Zustandes arbeitsunfähig (Konventionsflüchtling).
Rebas Abdallah (IM21M09), dessen Sohn, wohnte 2010 in einer eigenen Wohnung in Oberösterreich und machte eine Ausbildung zum Krankenpfleger (Konventionsflüchtling).
Farzael Abdallah (IM18M06), ein weiterer Sohn von Abdelaziz, wohnt ebenfalls in Oberösterreich und besuchte 2010 die HTL. Er wohnte bei seinen Eltern (Konventionsflüchtling).
Ercan (der Name wurde geändert, da er anonym bleiben will) (SM30M05) war 2010 ledig und wohnte in Niederösterreich. Er arbeitete in einer Firma, die Küchen herstellt (2010 Asylwerber).
Sundus Salim Al-Najar (IM44W03) ist geschieden und wohnt mit ihrem Sohn Dimuzi in Wien. Sie studierte in Shengal und Bagdad und wohnte einige Jahre in Deutschland. Sie ist Dichterin, Autorin und Sprachlehrerin (Konventionsflüchtling).
Sheikh Idan il Hussein (IS53M07) wohnte 2010 mit seiner Frau und sechs ihrer gemeinsamen neun Kinder in Wien. Drei seiner Kinder wohnen in Schweden. Als *Sheikh* betreut er einige YezidInnen in Österreich (Konventionsflüchtling).
Serozh Amarov (AM26M07) ist mit einer Christin verheiratet, hatte 2010 zwei Kinder und war vor einigen Jahren mit seinen Eltern in Deutschland. Er wohnte 2010 in Vorarlberg. In Armenien war er von Beruf Gärtner (2010 Asylwerber).

[92] Wie eingangs bereits erwähnt wurde, gab es bereits in den 1990er-Jahren erste YezidInnen in Österreich, die meine InformantInnen aber nicht kennen. Dabei spielt die Frage des Selbstbekenntnisses eine entscheidende Rolle: Nicht alle YezidInnen weisen sich in der Öffentlichkeit auch als solche aus. Andere werden wiederum von der Gemeinschaft nicht als solche anerkannt, da sie sich nicht an das Endogamie-Gebot hielten.

[93] Bei der Dublin-II-Verordnung (EG) Nr. 343/2003 des Rates vom 18.02.2003 handelt es sich um eine Übereinkunft der EU-Mitgliedsstaaten, wonach der Mitgliedstaat, der die Einreise des Asylsuchenden ermöglicht oder

Österreich registriert wurden und dann versuchten wieder auszureisen, hierher zurückgeschickt. Mittlerweile möchten die meisten keinen Wohnortswechsel mehr vornehmen, da sie sich hier eingelebt haben, es nun Kontakte zu anderen YezidInnen in Österreich gibt und ein religiöses und soziales Netzwerk aufgebaut werden konnte. Viele meiner InformantInnen lernten die deutsche Sprache und fanden in Österreich eine Arbeit; ihre Kinder besuchen österreichische Schulen oder machen eine Ausbildung in Österreich.

2.2 Kontaktaufnahme und Zusammenschlüsse

Abdelaziz berichtete 2010, dass es den Mitgliedern des yezidischen Netzwerks gelang, Kontakte mit mehr als 400 yezidischen Frauen und Männern in mehreren Bundesländern aufzunehmen. Dabei werden viele Kontakte ausschließlich über Telefon gepflegt, weil Besuche mit dem Auto oder dem Zug kostspielig sind. Im September 2010 schätze er die Anzahl aller YezidInnen im Burgenland auf ca. 100 Personen. Darunter ca. 80 bis 90 armenische YezidInnen, die übrigen syrischer Herkunft. In Kärnten dürften seiner Meinung nach weniger als zehn YezidInnen ansässig sein; er selbst kannte nur zwei. Die Zahl der in Niederösterreich beheimateten YezidInnen schätzte er auf ca. 50 bis 60 Personen. In Oberösterreich, wo er selbst beheimatet ist, kannte er mehr als 100 YezidInnen. In Salzburg dürften ca. 40 YezidInnen, in der Steiermark nur 20 bis 30 wohnen. In Wien kannte Abdelaziz mehr als 150 Personen, in Tirol nur vier bis fünf ledige Männer und in Vorarlberg niemanden. Aus eigenen Nachforschungen weiß ich, dass in Vorarlberg mindestens zwanzig armenische AsylwerberInnen wohnen, die sich selbst als YezidInnen bezeichnen. Etwa die Hälfte dieser Personen hielt sich jedoch nicht an das Exogamie-Verbot, weshalb sie nicht immer als solche anerkannt werden. 2013 berichtete mir Abdelaziz, dass seit 2010 weitere 100-150 YezidInnen nach Österreich kamen.

Es gibt verschiedene Wege, wie die Mitglieder des religiösen und sozialen Netzwerks von Neuankommenden erfahren und mit ihnen Kontakt aufnehmen. Meine InformantInnen berichten über folgende Methoden: Viele kennen einander noch aus der Zeit vor ihrer Migration. Einige fanden sich über Bekannte in den Heimatländern wieder, die über den Verbleib dieser Personen Auskunft gaben. Andere erfuhren über Bekannte in Österreich, dass ihre FreundInnen hier sind. Rebas traf einen Mann, der ihm die Telefonnummer seines Freundes aus dem Irak gab. Daraufhin rief er ihn sofort an:

> *»Und ich habe gesagt: Wie geht's wie geht's? Wo bist du jetzt? Er sagt: Ich bin in Zell am See. Er sagt: Oh ich komme nach Traun (lacht). Und jetzt ist*

---

zugelassen hat, für das Asylverfahren zuständig ist (vgl. http://europa.eu/legislation_summaries/justice_ freedom_security/free_movement_of_persons_asylum_immigration/l33153_de.htm, eingesehen am 02. September 2010.

er in Traun. Ich bin Yezidi und er ist Yezidi, ich kann mit diesem Mann gut sprechen und er versteht mich auch.« (Rebas)

Um diesen Weg der Kontaktaufnahme zu verstärken und nicht dem Zufall zu überlassen, pflegt Sheikh Idan[94] regelmäßigen Kontakt zu Personen aus dem Irak, die ihm berichten, wer nach Europa kommt. Er ruft hin und wieder bei Bekannten in den Erstaufnahmezentren an, um nachzufragen, wer dort eingetroffen ist. Ähnliches berichtet auch Marin, die ebenfalls über Telefon von Bekannten in Syrien erfährt, wer Syrien verlässt. Sind diese Personen in Österreich, trifft sie sich mit ihnen und bietet ihre Hilfe an, sofern diese benötigt wird. Serozh wurde von zwei armenischen YezidInnen aus Linz besucht, als er in einem Salzburger Flüchtlingsheim wohnte. Sie wollten für ihn übersetzten, seinen Kindern Kleider geben und ihm Geld borgen. Er lehnte ihre Hilfe jedoch dankend ab, da es ihm an Nichts fehlte. Heute pflegt er keinen Kontakt mehr zu diesen Personen. Für persönliche Kontakte haben YezidInnen in Österreich oft nur wenig Zeit:

»[...] maybe once a month, twice a month we have time to meet each other. We make contacts... come to eat and see each other. Then everybody goes to his job. There are no other contacts [...]. Only I told you in festival, in Sersal [...]. Maybe some Yezidians make a contact in this festival, not more.« (Abdelaziz)

Das yezidische Fest Sersal bietet eine gute Gelegenheit, die sonst eher seltenen Kontakte zu anderen YezidInnen in Österreich aufrechtzuhalten.[95] Dabei erfahren die einzelnen Gäste über Bekannte, wann und wo dieses Fest geplant ist.[96] So berichtete beispielsweise Ercan, dass ihn sein Freund Gabr persönlich zu Sersal einlud.

Das religiöse und soziale Netzwerk in Österreich inkludiert derzeit noch nicht alle yezidischen Herkunftsländer: »Es gibt zum Beispiel...eh die Yeziden von Russland. Es gibt auch Familien, die nicht drinnen sind, wo man sagt: Wir kennen die Leute überhaupt nicht.« (Nasr). Russische YezidInnen wollen Nasrs Einschätzung zufolge auch gar nichts mit den anderen zu tun haben: »Ich kann nicht sagen: Du musst, du musst kommen. Wenn er nicht will, dann kann ich nicht sagen, du musst das tun.« Personen, die sich aktiv an einer Vereinsgründung beteiligen und yezidische Feste organisieren, stammen vorwiegend aus dem Irak und Syrien. Darüber hinaus gibt es einige armenische und georgische

[94] Sheikh Idan übt nach eigenen Angaben seine Pflichten als Sheikh auch in Wien aus, in den Entstehungsprozessen des Vereins schien er aber keine herausragende Rolle innezuhaben. Seine Ansichten wurden nicht besonders berücksichtigt und er hatte nicht mehr Mitspracherecht als Muriden.
[95] vgl. Gabr
[96] vgl. Ali

YezidInnen, die an Treffen teilnehmen, sie aber meist nicht selbst organisieren. Mit Ausnahme von Ercan, der Kontakt zu einem yezidischen Mädchen aus der Türkei pflegt, kennen meine InformantInnen keine türkischen YezidInnen in Österreich. Die Gründe, warum es schwierig ist, mit YezidInnen anderer nationaler Herkunft in Österreich Kontakt aufzunehmen, sind vielfältig: Einerseits gibt es je nach Herkunftsland bzw. -region unterschiedliche Riten und Praktiken zur Ausübung yezidischer Feste.[97] Ein weiterer Grund ist – wie bereits angesprochen wurde –, dass Kontakte bereits in den Herkunftsländern und nicht in Österreich geknüpft werden; neue Kontakte entstehen meist nur über Bekannte und FreundInnen und selten mit »fremden« Personen. Letztlich dürften wohl auch die regional unterschiedlichen Ausformungen des Kurmancî – zumindest für manche – ein intensives Gespräch zu Personen aus anderen Gebieten erschweren:

> *»Wir verstehen die Syrer, weil sie den gleichen Dialekt sprechen [Anm: Er selbst stammt aus Syrien]. Aber die zum Beispiel die Iraker haben einen anderen Dialekt. [...]. Und in Armenien gibt es einen anderen Dialekt, zum Beispiel. Und jeder hat einen eigenen Dialekt [...] Ich verstehe, wenn sie in ihrer Sprache sprechen, so schnell, verstehe ich net amal 10% oder 15%. Aber wenn sie langsam reden und so [...], verstehe ich... kann man sagen 70%« (Gabr)*

Weil es einigen Personen sehr wichtig ist, dass nur YezidInnen zu Festen eingeladen werden, müssen Neuankömmlinge laut Nasr ihre yezidische Herkunft »beweisen«:

> *»Ist zum Beispiel mein Freund drinnen, wenn ich komme zum Beispiel jetzt von Syrien hierher. Ich sage zum Beispiel meinem Bruder: Ja ich bin angekommen. Dann muss er jemanden kennen, diese Person, nicht? Dann sagt jener: Ok, das ist ein Yezide. Weil wir wollen, dass keine islamischen Leute dazukommen, damit wir keine Politik oder Parteien im Verein haben. Der Verein ist für die Religion. Wir, wir wollen keine andere Religion dazu mischen.« (Nasr)*

Auch Abdelaziz meint, er könne mit zwei bis drei einfachen Fragen eine »yezidische Herkunft« feststellen: »Echte« YezidInnen kennen die wesentlichen Grundzüge der Religion, andere, die vielleicht nur NachbarInnen von YezidInnen waren, können seine Fragen jedoch nicht korrekt beantworten.

[97] vgl. Nasr

2.3 Weitergabe religiöser Traditionen in Österreich

Ein wichtiges Thema für MigrantInnen ist, wie folgende Generationen religiöse Traditionen erlernen.[98] Religiöse Einrichtungen entstehen oftmals erst dann, wenn auch Kinder migrieren, da die religiös-kulturelle Prägung der Nachkommen eine zentrale Motivation für die Errichtung religiöser Strukturen ist.[99] Einige meiner InformantInnen stellen sich die Frage, wie religiöse Traditionen in Österreich weitergegeben werden können: Einerseits wünschen sie sich, dass sich Erwachsene weiterbilden können, andererseits sollen Kinder in die religiösen Traditionen des Yezidentums eingeführt werden.

a) Häusliche Kindererziehung und (Religions-) Unterricht

Bei den Interviews fiel auf, dass vorwiegend Eltern mit Kleinkindern die Frage nach der religiösen Erziehung wichtig ist. Nasr lag als Onkel von zwei Nichten und drei Neffen dieses Thema ebenfalls sehr am Herzen. Er selbst wünscht sich Kinder, die den yezidischen Glauben kennen und praktizieren und will, dass alle yezidischen Kinder in Österreich auf irgendeine Art und Weise unterrichtet werden. Es ist ihm jedoch noch unklar, wie dies gelingen soll, da die Distanzen zwischen den Wohnorten in Österreich zu groß sind, um sich regelmäßig zu treffen. Die Eltern sollten seiner Meinung nach auch öfter in ihrer Muttersprache sprechen, damit die Kinder diese nicht verlernen:

> *»Ich habe das hier gelernt. Vieles funktioniert. Die Türken oder Jugoslawen, wenn die die deutsche Sprache lernen, kann man kaum hören, dass sie Türken oder Jugoslawen sind, weil sie so gut Deutsch reden. Aber die reden ihre Muttersprache auch. […] Aber wir umgekehrt, wir vergessen gleich alles.« (Nasr)*

Gabr möchte ebenfalls, dass seine Kinder zukünftig in religiösen Belangen unterrichtet werden. Er wohnt mit seiner Familie auf dem Land, wo er besser auf seine Kinder aufpassen kann, damit diese die yezidischen Traditionen nicht vergessen:

> *»Weil die Yeziden, wenn sie eine Familie haben, leben sie immer in einem kleinen Dorf oder so, weil sie dort auf ihre Kinder aufpassen können. Und große Städte mögen sie überhaupt nicht. Weil dann kann man die Kinder nicht kontrollieren oder so.« (Gabr)*

---

[98] vgl. Vertovec 2001: 15f; Six-Hohenbalken 2009: 251
[99] vgl. Baumann 2004: 21f

Abdelaziz war schon im Irak Lehrer für yezidische Kinder. Er unterrichtete sie in Arabisch und Englisch und könnte sich vorstellen, in Österreich ein oder zwei Mal pro Monat eine Art Unterricht zu gestalten:

> *»[…] I will speak to this children: please respect each other. I will teach them humanity and how to live with each other […]. Some texts of Yezidis and analyze it and explain the text, the meaning of the text. Maybe to give the new generation some information about their religion, their history. At least of their history.« (Abdelaziz)*

Er befürchtet, seine Enkel könnten vergessen, woher ihre Vorfahren kamen. Zonya lernte erst in Österreich Lesen und Schreiben, weil sie in Aserbaidschan nicht in die Schule gehen durfte. Seither ist das Internet eine Möglichkeit für sie, sich Informationen zu beschaffen. Sie kann sich vorstellen, ihr Kind mit Hilfe von Informationen, die sie im Internet findet, zu unterrichten:

> *»[…] dass ich alles ausdrucke, was eben drinnen steht und dann lese ich alles vor.« (Zonya).*

Serozh glaubt, dass sich seine Kinder der österreichischen Gesellschaft anpassen und ihre Wurzeln vergessen werden:

> *»Also Menschen, wenn die, wenn die heranwachsen oder geboren werden in anderen Ländern, nicht. Die werden auch wie andere Menschen. Wenn meine Kinder jetzt in Österreich in die Schule gehen, wenn die sich integrieren und dann… sind sie wie Österreicher, nicht, glaube ich. Und es ist auch so, wenn ein Yezide in Armenien ist, dann wird er wie ein Christ.« (Serozh)*

b) Erwachsenenbildung

Abdelaziz fühlt sich verpflichtet, alles, was er über das Yezidentum weiß, aufzuschreiben: »My power is my pen«. Als Historiker möchte er ein Buch über Herkunft und Geschichte des Yezidentums veröffentlichen, um sein Wissen festzuhalten, korrekt niederzuschreiben und die vielen falschen Informationen über das Yezidentum zu korrigieren. Er hat auch schon mehrere in englischer Sprache erschienenen Bücher gelesen und kommentiert. Als Mitglied des *Geistlichen Rats der YezidInnen*[100] weiß er sehr viel über seine Religion, weshalb er sich auch

[100] Der *Geistliche Rat der YezidInnen (oder Religionsrat)* beschäftigt sich mit weltlichen und religiösen Angelegenheiten des Yezidentums. Die Mitglieder des Rates leben in Sheikhan, weshalb ihn vor allem irakische YezidInnen als oberste Autorität anerkennen. Der Mir (das geistliche und religiöse Oberhaupt aller YezidInnen) hat den Vorsitz inne und ernennt andere Mitglieder wie den *Baba Sheikh* (der »Vater« aller Sheiks, dessen Autorität sich auf den religiösen Bereich beschränkt), den *Peshimam des Mir*, den *Peshimam des Baba Sheikhs*, das Oberhaupt der *Qewals*, den *Baba Chawush* und lokale Stammesführer (vgl. Maisel 2005: 293). Laut Abdelaziz setzte sich der

vorstellen kann, in Österreich einen Unterricht für Erwachsene zu gestalten: »[...] about our mystery, about our habit, about our customs, about our mythology.« (Abdelaziz). Er ist nach eigenen Angaben auch Mitglied der Gesellschaft für *Christlich-Ezidische Zusammenarbeit in Wissenschaft und Forschung* mit Sitz in Gießen. Während er Experte in der Geschichte sowie den Riten, Festen, Bräuchen und Mythen des Yezidentums ist, kann Sundus als Expertin für gesellschaftliche Probleme bezeichnet werden. Sie setzt sich vor allem für die Verbesserung der Rechte yezidischer und arabischer Frauen ein, gibt zu diesem Thema Interviews im Fernsehen und veröffentlicht Artikel im Internet. Sie ist auch Dichterin und veröffentlicht ihre Gedichte, die oft auch politischen Charakter haben, im Internet oder trägt sie auf Veranstaltungen vor. In Schweden hat sie eine Sammlung ihrer Gedichte drucken lassen. Sie kennt viele yezidische Persönlichkeiten aus dem In- und Ausland, die sie bei ihren unterschiedlichen Vorhaben unterstützen. Sundus möchte Seminare zum Thema Frauen in der yezidischen Gesellschaft organisieren und mit anderen Frauen in Kontakt treten, um mit ihnen über deren Probleme in Europa zu sprechen. Gabr, der von seinen Eltern nur wenig über das Yezidentum erfuhr, ist seit seiner Ankunft in Österreich sehr daran interessiert, mehr über die yezidische Religion zu lernen. Dafür fuhr er sogar nach Deutschland, um Seminare zu besuchen und Kontakt mit dem yezidischen Verein in Oldenburg zu schließen. Seit er in Österreich ist, liest er viele Bücher und spricht mit älteren Personen, die ihm seine Fragen beantworten. In Syrien hatten YezidInnen mehr Möglichkeiten, etwas über ihre Religion in Erfahrung zu bringen als in Österreich, meint Nasr. Die Leute konnten in den Irak fahren und von dort etwas mitbringen. Es gab in Syrien auch ältere Leute, die sich auskannten und denen man Fragen stellen konnte. In Österreich fehlen ihm diese Personen:

> *»Das ist wirklich ein Problem und es gibt auch bei Yeziden aus dem Irak keinen, den man hinschicken kann. Es gibt auch kaum Leute, die noch dort im Irak sind, die hierher Bücher oder Zeitungen oder Videokassetten oder CDs oder so was schicken können.« (Nasr)*

c) Bekanntmachen der yezidischen Religion in Österreich

Nur Wenige in Österreich kennen die yezidische Religion. Behörden, Ämter und Privatpersonen wissen oftmals nicht, wo sie das Yezidentum »einordnen« sollen und vergleichen diese Religion mit Islam, Christentum, Buddhismus oder Zoroastrismus.[101]

Rat ursprünglich aus neun Gelehrten zusammen, weitere sechs Personen sind Mitarbeiter des Rates. Er selbst sei seit 1997 Mitglied. 2013 berichtet Abdelaziz, dass der Großteil des Rates nun in Europa lebe. So auch der amtierende Mir Tahsin Saied Beg, der nun in Deutschland wohne.

[101] vgl. Gabr und Lusin

»Viele Leute wissen nicht, was das Yezidentum ist. Zum Beispiel, wenn ich sage, ich bin yezidisch, fragen sie: Was ist das, yezidisch? Muslim oder Christ? Ich sage: Nein, es ist was Anderes. Es ist nicht Muslim und nicht Christ. Aber was?« (Sundus)

Einige YezidInnen wollen ihre Religion in Österreich einem breiten Publikum bekanntmachen und einen Ort schaffen, an dem jede / jeder Informationen über ihre Religion erhalten und Fragen stellen kann:

»Ja und wenn wir diesen Raum haben, dann gibt's Bücher [...]. Dann können wir lernen, kannst du Bücher lesen, kannst du, du weißt manche Informationen über die Yeziden. Und die Leute können kommen und nachlesen in diesem Raum, sitzen auch und nachlesen.« (Gabr)

Sundus könnte sich vorstellen, dass Abdelaziz im Verein eine Art Unterricht über die yezidische Religion für Nicht-YezidInnen gibt, während sie über yezidische Frauen, die yezidische Gesellschaft und deren Probleme referiert. Abdelaziz ist bereit, seine Informationen mit allen, die sich für das Yezidentum interessieren, zu teilen. Er würde auch einen Unterricht für ÖsterreicherInnen gestalten, sofern dieser gewünscht wird:

»My wish, my desire is to teach Yezidians <u>and</u> to explain everything <u>to any person</u> having a desire to meet me. And to explain the reality and the fact of Yezidians of <u>this</u> religion of their worships, of their customs of their habits of their casts to all, to any person who wants ...eh...like you [...]« (Abdelaziz)

Die Türen stehen jederzeit offen für alle, die mit ihm über das Yezidentum diskutieren, philosophieren oder über deren Mythologie und Geschichte reden wollen. Gleichzeitig räumt er ein: »there is [...] no open door [...] for any other person coming to be a Yezidian as a belief.«

Meine InformantInnen sind erst seit einigen Jahren in Österreich und waren bisher hauptsächlich damit beschäftigt, sich in diesem Land einzurichten. Wie bisher gezeigt werden konnte, gibt es aber schon viele Ideen und Wünsche für die Zukunft, wie religiöse Erziehung und Weiterbildung organisiert werden könnten. In Deutschland, wo bereits die zweite und dritte Generation lebt, ist die Situation aber dennoch ähnlich wie in Österreich, obwohl die YezidInnen dort schon mehr Zeit hatten, Vereine zu gründen und ihre Wünsche und Ziele umzusetzen. Kreyenbroek[102], der unter anderem auch die religiöse Erziehung der in

[102] Im Rahmen von Kreyenbroeks Forschung wurden mit 121 YezidInnen aus der Türkei, Irak, Syrien, Armenien und Georgien in Deutschland sowie 24 YezdInnen, die in der ehemaligen Sowjetunion leben, qualitative Interviews geführt.

Deutschland geborenen zweiten Generation untersuchte, kommt bei dieser Personengruppe auf ein ähnliches Ergebnis wie bei der ersten Generation: Die religiöse Erziehung geschieht ebenfalls vornehmlich in der Familie. Dabei spielen die Großeltern, welche tagsüber meist die Kindererziehung übernehmen, während die Eltern bei der Arbeit sind, eine wichtige Rolle.[103] Einige von Kreyenbroeks InformantInnen versuchten über Bücher zusätzliche Informationen zu dem zu finden, was ihnen ihre Familien vermittelt hatten. Sie konnten mit den meist widersprüchlichen Inhalten der Bücher jedoch nicht viel anfangen.[104] Von einem Religionsunterricht, den YezidInnen in Deutschland besuchen könnten, berichten seine InformantInnen nichts. Daher ist auch abzuwarten, ob dies meinen InformantInnen in Österreich gelingen wird. Hajo und Savelsberg[105] gingen 2000 in Celle der Frage nach, was es für ihre InformantInnen bedeute, YezidIn zu sein. Sie erhielten von einem Jungen der zweiten Generation folgende Antwort:

> *»Ja nun, Yezidi, das ist für mich, das ist für mich, ich habe ja auch darüber gelesen und man beschäftigt sich mit seiner eigenen Religion. Für mich ist das, ich kann der Religion nicht nachgehen wie die erste Generation. Es ist nicht möglich, aber wir nehmen noch mit, was mitzunehmen ist bzw. wir halten uns noch an einige Regeln, an Regeln, die auch hier einzuhalten sind.« (Heval Deniz)*[106]

Während einige meiner InformantInnen, die größtenteils vor wenigen Jahren nach Österreich kamen, große Angst vor einem Verlust ihrer Religion haben, beschreibt Heval Deniz, wie genau diese Befürchtung teilweise eingetroffen ist: Er empfindet es als schwierig, seiner Religion in gleichem Maße nachzugehen, wie dies noch die erste Generation vermochte. Trotz Bemühungen, dem entgegenzuwirken, geht vieles verloren. Auch Kreyenbroek berichtet von einer eher pessimistischen Einstellung seiner InformantInnen. Auf die Frage, wie sie ihre Zukunft in Deutschland einschätzen, gaben zwei die Antwort: »I cannot say I am optimistic. The children don't know what Yezidism is, they don't know our traditions.« (Informant aus Armenien).[107] Daraufhin meinte eine andere Informantin: »If we were in Armenia, it would be much, much better.«[108] Dennoch muss berücksichtigt werden, dass gerade in Deutschland eine Institutionalisierung der yezidischen Traditionen vonstatten geht. Sie findet ihren Niederschlag vorwiegend in der Gründung yezidischer Kulturvereine und Zeitschriften wie

---

[103] vgl. Kreyenbroek 2009: 144
[104] vgl. ebd.: 145-150
[105] Hajo und Savelsberg führten im Mai 2000 vierzehn qualitative Interviews mit in Celle und Umgebung lebenden YezidInnen. Es wurden zehn Männer und drei Frauen zwischen 29 und 60 Jahren interviewt.
[106] zit. nach Hajo / Savelsberg 2001: 24
[107] zit. nach Kreyenbroek 2009: 218
[108] armenische Informantin zit. nach Kreyenbroek 2009: 219

Dengê Êzîdiyan (»Stimme der YezidInnen«), die Zeitschrift des yezidischen Forums in Oldenburg, oder *Roj* (»Sonne«), das vom *Eziden Zentrum im Ausland (EZiA)* in Hannover herausgegeben wird. Hervorzuheben ist auch die Errichtung eines Kulturzentrums durch das *Yezidische Forum* e. V. in Oldenburg. Im Unterschied zu anderen Vereinen, die häufig auf angemietete Räume zurückgreifen müssen, hat dieses Kulturzentrum seit 1999 eigene Räumlichkeiten, in denen Veranstaltungen organisiert werden.[109] Nach Ansicht von Ackermann ist das Yezidentum in Deutschland keineswegs von einer Auflösung bedroht. Vielmehr sei eine Veränderung im Gange, bei der mündlich tradierte lokale Traditionen schriftlich fixiert, vereinheitlicht und verbindlich gemacht werden.[110]

3. Vereinsgründung

Nach einer gewissen Zeit kommt es nach Ansicht von Baumann unweigerlich zum Zusammenschluss der MigrantInnen in eigene Vereine, Gesellschaften, Clubs und anderen Einrichtungen. Es bilden sich oftmals politisch motivierte sowie kulturell-, geschlechts- und arbeitsbezogene Interessensvertretungen sowie religiöse Vereinigungen.[111] In manchen Fällen übernehmen Frauen entscheidende Funktionen in religiösen Belangen und leiten den Aufbau und die Führung religiöser Organisationen und Vereine.[112] Die Gefahr des Verlustes der eigenen Religion führt bei vielen MigrantInnen zu einem gesteigerten Interesse an den eigenen Praktiken und religiösen Inhalten.[113]

3.1 Erste Versuche einer Vereinsgründung in Österreich

Gabr gründete bereits 2007 einen Verein in Linz, von dem er der Obmann war. Der *Verein der Yeziden in Österreich* wurde aber aus mehreren Gründen bald wieder aufgelöst: Einerseits waren nicht alle YezidInnen daran beteiligt, andererseits waren die Deutschkenntnisse der Mitglieder sehr dürftig, weshalb der Verein kaum Aktivitäten setzen konnte. Zudem gab es Kontakte zu kurdischen Parteien, was nicht alle guthießen. Hauptziele des Vereins waren laut Gabr unter anderem Neuankommenden in Österreich Hilfe anzubieten, weitere Kontakte aufzubauen und Geld für Personen in Notlagen zu sammeln:

> *»Wir haben zum Beispiel 2007 war ähm… ein Bombenanschlag im Irak und es waren fast 1000 Yeziden verletzt oder sind gestorben. Wir haben ein bisschen Geld gesammelt und dorthin geschickt. Ja, das war wenig, aber das war auch ein bisschen eine Hilfe. Wir haben eine Sitzung gemacht, wir*

[109] vgl. Ackermann 2003: 169; 2004: 74
[110] vgl. Ackermann 2004: 77
[111] vgl. Baumann 2000: 18
[112] vgl. Vertovec 2001: 15f; Six-Hohenbalken 2009: 251
[113] vgl. Baumann 2000: 15ff; 2004:20f; Rink 2004: 88

haben alle kurdischen Parteien eingeladen und jeder hat geholfen, so gut er konnte […]« (Gabr).

Der ehemalige Verein sammelte auch Geld für zwei Asylwerber, die ohne Erlaubnis Verwandte in Deutschland besuchten, daraufhin von der Polizei aufgegriffen und in Schubhaft gesteckt wurden. Nach ihrer Freilassung bekamen sie für zwei Monate kein Taschengeld, weshalb ihnen der Verein Geld vorstreckte. Trotz der Auflösung des alten Vereins bietet Gabr weiterhin seine Hilfe an, die vorwiegend von syrischen YezidInnen in Anspruch genommen wird:

»Und wenn wir zum Beispiel Hilfe brauchen. Zum Beispiel, wenn ein neuer Yezide von Syrien nach Österreich kommt. Manchmal braucht man Hilfe. Zum Beispiel, wenn man kein Geld hat, keinen Schlafplatz oder so was. Wir reden miteinander darüber, was wir machen müssen, um ihm zu helfen.« (Ercan)

Einige YezidInnen in Wien wollten bereits 2007 unter der Leitung von Sundus ebenfalls einen Verein anmelden. Ihr erster Antrag wurde allerdings von der Polizei abgelehnt:

»Weil ich hab geschrieben, eh, wir ehm, eines unserer Ziele unseres Programms war, dass wir einen Religionsunterricht anbieten wollen. Ein Polizeimann hat gesagt: Das ist verboten. Ich hab gesagt: Wie verboten? Aber es gibt einen Verein in Linz. Ein Mann macht dort einen Unterricht und sie feiern Feste und so so und so. Er hat gesagt, er hat im Computer nach allen Vereinen gesucht, dann hat er gesagt: Es gibt keinen offiziellen Verein in Österreich, ganz Österreich.« (Sundus)

Daraufhin sprach sie mit Gabr über dessen Verein in Linz, als sie sich bei einer Trauerfeier anlässlich des Bombenattentats in Shengal bei einer Veranstaltung in Linz trafen. Sie war dort eingeladen, um ein Gedicht vorzutragen. Gabr berichtete ihr von den Zielen des Vereins, yezidische Feste und eventuell einen Unterricht zu organisieren und bestätigte ihr, dass der Verein nie offiziell angemeldet wurde. Nach dem ersten erfolglosen Versuch der Anmeldung eines Vereins bereitete Sundus ihren zweiten Versuch bis 2010 vor.

Abdelaziz stand dem von Gabr in Linz intendierten Verein immer schon kritisch gegenüber. Es gefiel ihm nicht, dass er von kurdischen Parteien finanziell unterstützt wurde und mehr ein kurdischer Verein als ein yezidischer zu sein schien. Deshalb war er für die Gründung eines neuen Vereins, der keine Kontakte zu kurdischen oder anderen Parteien pflegt. Er wünschte sich, dass alle YezidInnen in Österreich mittels Wahlen beschließen, wer den Verein leite und welche Ziele

er verfolge. Die YezidInnen seien aber noch nicht so weit, einen Verein in Österreich zu gründen, da viele noch nicht lange hier lebten und keine oder nur schlechte Jobs hätten. Außerdem möchte er noch warten, bis mehr »gebildete« YezidInnen nach Österreich kommen. Viele YezidInnen in Österreich seien nämlich AnalphabetInnen, die nie oder nur für wenige Jahre Schulen besucht haben. Mit diesen Personen könne man keinen Verein gründen, da sie keine oder nur wenig Kenntnisse über ihre eigene Religion hätten. Da einem Verein auch jegliche finanzielle Mittel fehlen würden und er keinesfalls Hilfe von kurdischer oder irakischer Seite annehmen will, kommt für ihn nur eine Unterstützung durch den österreichischen Staat in Frage. Seine Hoffnung ist, dass ein zukünftiger Verein nach einer offiziellen Anmeldung bei der Polizei eine finanzielle Unterstützung oder einen alten Raum gratis zur Verfügung gestellt bekommt.

Sundus war wie Abdelaziz nicht darüber erfreut, dass politische Interessen in den ersten yezidischen Verein in Linz gebracht wurden:

> *»Es geht nicht, dass ich die kurdische Flagge auf dem Tisch lasse. Wenn, dann muss ich meine Flagge, meine Religionsflagge aufstellen, oder? Sie lassen die eh kurdische Flagge. Das interessiert mich nicht und Abdelaziz auch nicht.« (Sundus)*

Sie wünschte sich, dass ein neuer yezidischer Verein gegründet werde, der vom Kulturamt oder anderen Institutionen finanzielle Unterstützung erhielte. Diese Einkünfte würden aber niemals reichen, um alle Kosten des Vereins abzudecken, weshalb auch Kontakte zur irakischen Botschaft oder anderen wichtigen Persönlichkeiten geschlossen werden müssten – ohne finanzielle Unterstützungen von anderen Seiten sah Sundus keine Möglichkeit, jemals einen Verein zu gründen. Dennoch war es ihr wichtig, dass nicht mit kurdischen Parteien zusammengearbeitet wird. Nachdem der erste Verein in Linz nicht weiter etabliert wurde, wollte Gabr vor einer neuen Vereinsgründung nun ebenfalls einiges ändern. Dazu wollte er eine Sitzung einberufen, bei der jede / jeder Änderungsvorschläge einbringen kann. Es stört ihn, dass es in vielen europäischen Staaten yezidische Vereine gibt, die aber nicht ausreichend zusammenarbeiten:

> *»Es ist… äh… jeder Staat hat eigene Vereine. In Schweden gibt es jetzt 15 oder 16 Vereine. Die meisten Yeziden aus dem Irak sind jetzt in Deutschland. Äh, es gibt viele Vereine, aber sie arbeiten nicht gut zusammen. Jeder arbeitet alleine. Das macht uns so schwach. Das macht uns schwach. […] Es gibt gute Leute, schlaue Köpfe. Aber wir sind uns wegen kleinen Sachen uneinig.« (Gabr)*

Ein nächster Schritt für die Zukunft wäre für Gabr die Gründung einer Schule, in der Kinder über die yezidische Religion und Kultur unterrichtet werden. Außerdem würde er gerne für Erwachsene eine Möglichkeit der Weiterbildung schaffen. Dazu möchte er Bücher aus Syrien und dem Irak beschaffen, die für armenische YezidInnen auch übersetzen werden könnten – die Umsetzung all dieser Vorhaben scheint aber noch in weiterer Zukunft zu liegen. Im Frühling 2010 entschied sich Gabr dazu, sich aus der aktiven Planung einer neuen Vereinsgründung zurückzuziehen und die Entscheidungen anderen Personen wie insbesondere Sundus und Abdelaziz zu überlassen. Er blieb aber weiterhin engagiert und interessiert an der Gründung eines *Mala Êzîdîya*.

Sundus war neben dem entstehenden yezidischen Verein noch in anderen Vereinen und Organisationen tätig und hatte daher Kontakte zu den verschiedensten Leuten. Sie ist unter anderem Mitglied in einem weltweiten Verein für irakische AkademikerInnen, der in Wien eine Gedichte-Nacht organisierte. Tariq Aqrawi, der zu dieser Zeit amtierende irakische Botschafter in Österreich, unterstützte diese Nacht mit einem Beitrag von 500 Euro. So kamen die beiden ins Gespräch und er erfuhr von den Anliegen der YezidInnen in Österreich:

> *»Und er macht Einladungen für alle Iraker allgemein. Yeziden, Muslime, Christen, Shabak und alle Parteien, alle Organisationen. Und er hat uns eingeladen, hat gesagt: Ich hab nicht gewusst, dass es hier so viele yezidische Leute gibt [...] Er hat gesagt: Ich freue mich darüber, auch yezidische Leute in die Botschaft einzuladen. Ehm, ich möchte Yeziden auch helfen, wenn sie Hilfe und sowas brauchen.« (Sundus)*

Ein Informant wollte jedoch keine engen Kontakte mit der Botschaft und rechtfertigte seine Entscheidung damit, dass er mit seinem Ansuchen um Asyl in Österreich die irakische Staatsbürgerschaft ablegte und sich nun dem österreichischen Staat gegenüber verpflichtet fühlt. Er war auch der Meinung, dass es ihm als Flüchtling nicht erlaubt sei, irakischen Boden zu betreten.[114] Die Meinungen darüber waren ambivalent. Manche waren der Ansicht, dass ohne finanzielle Unterstützung von anderen YezidInnen niemals einen Saal mieten oder einen Unterricht organisieren könnten. Das Angebot von Aziz Miran, einem kurdischen Mitarbeiter der SPÖ kam manchen sehr gelegen, da er zwei Versammlungsräume für Feste und Veranstaltungen gratis zur Verfügung stellte. Für ihn ist das Yezidentum die ursprüngliche Religion aller KurdInnen, weshalb er YezidInnen gerne bei ihren Anliegen unterstützt:

> *»Ja, er hat gesagt: Wenn Sie einen Verein gründen wollen, dann helfe ich Ihnen mit der Polizei und allem. Schreiben Sie einfach ihr System, ihr*

[114] vgl. Sundus

Programm und ihre Ziele auf, dann helfe ich. Ich hab gesagt: Ja, ok.« (Sundus)

Ein weiterer Punkt, der öfters diskutiert wurde, war der Standort des Vereins. Abdelaziz, Gabr und Nasr, die alle selbst in Oberösterreich wohnen, finden, dass Linz die geeignete Stadt für den Sitz eines yezidischen Vereins ist. Oberösterreich liege zentral, sodass es alle etwa gleich weit zum Verein hätten. Sundus und Sheikh Idan, die beide in Wien wohnen, würden es begrüßen, wenn der Sitz des Vereins in der Hauptstadt wäre. Sundus telefonierte am im Mai 2010 mit Abdelaziz, um mit ihm einen Termin für ein letztes Gespräch über eine gemeinsame Vereinsgründung auszumachen. Die beiden trafen sich eine Woche später in Linz und kamen zu keiner Übereinkunft, weshalb Sundus mit der Unterstützung einiger Personen aus Wien einen Verein gründete.

3.2 Die Gründung eines Vereins in Wien

Sundus organisierte im Juni 2010 ein Treffen auf der Wiener Donauinsel und lud alle YezidInnen, die Interesse an einer Vereinsgründung hatten, ein, um gemeinsam über erste Schritte nachzudenken. Abdelaziz erhielt ebenfalls eine Einladung, der er aber nicht nachkam. Er empfand es als sinnlos, einen Verein zu gründen, bevor ein Vereinslokal gefunden sei.[115] Die anwesenden Personen auf der Donauinsel einigten sich auf ein nächstes Treffen in Wien, bei dem der Vereinsobmann bzw. die Vereinsobfrau mittels einer Wahl bestimmt werden sollte. Bei der nächsten Sitzung am 25.07.2010 in Wien verlautbarte Sundus die geplanten Ziele des Vereins: Er sollte sich für die Bekanntmachung der yezidischen Religion im Ausland einsetzen, gute Kontakte zu anderen Organisationen, Parteien, Religionen und ÖsterreicherInnen knüpfen, die yezidischen Probleme und Prinzipien sowie deren Herkunft bekanntmachen, traditionelle Feste der YezidInnen organisieren, yezidischen Kindern die Religion näher bringen und seinen Mitgliedern bei Problemen weiterhelfen. Ich wurde als neutrale Person gebeten, bei der Stimmzettelabzählung der Wahl mitzuhelfen: Es gab 40 wahlberechtigte Personen, die neben Wien aus Salzburg und Linz anreisten. Sundus gewann die Wahl mit 23 Stimmen und wurde somit zur ersten Obfrau des Vereins. Alle KandidatInnen teilten sich die Aufgaben im Vorstand auf, der aus einem Stellvertreter, zwei PressesprecherInnen, zwei KassierInnen und zwei Kontaktpersonen, die den Verein nach außen repräsentieren, besteht. Jedes Vorstandsmitglied kann mehrere Aufgaben übernehmen. Anfang September 2010 gab es interne Differenzen zwischen den Vorstandsmitgliedern. Zwei Mitglieder des Vorstandes konnte Sundus für die erste Vorstandssitzung telefonisch nicht mehr erreichen. Ein drittes Vorstandsmitglied trat aus beruflichen

[115] vgl. Abdelaziz

Gründen freiwillig zurück. Sundus tauschte die Vorstandsmitglieder mit drei von ihr ernannten Ersatzpersonen aus. Bis 2013 schrumpfte der Verein weiterhin und nach Angaben von Sundus sind noch ca. drei Familien und 15 Männer Mitglieder.

Abdelaziz findet, dass die YezidInnen derzeit weltweit ganz andere Probleme haben, weshalb die Gründung eines Vereins in Österreich für ihn momentan nebensächlich ist. Einer der zur Wahl angetretenen Kandidaten namens Hayder schloss sich mit einigen YezidInnen in Wien zusammen und gründete eine eigene Vereinigung, die allerdings nach österreichischem Vereinsrecht nicht eingetragen wurde. Die Mitglieder treffen sich v.a. zu yezidischen Festen wie zu Sersal und zu Ida Ezid. Einmal veranstaltete diese Gruppe auch ein Opferfest zum Gedenken an den Anschlag in Shengal. Über die Größe dieser Gruppe sind sehr unterschiedliche Angaben zu hören. Aus Sicht von Sundus, aber auch von Abdelaziz handelt es sich dabei um eine kleine Gruppe, die neben einigen wenigen YezidInnen auch KurdInnen und MuslimInnen zu ihren Veranstaltungen einlädt. Sie konnte allerdings laut dem Politikwissenschaftler Thomas Schmidinger, der als Gast zu Feiern eingeladen war, durchaus auch größere Feste veranstalten:

> *»Diese Gruppe kann auf ihre Feiern schon zweihundert Leute mobilisieren. Auf ihren Festen sind oft auch Vertreter kurdischer Parteien anwesend, die offenbar diese Gruppe unterstützen.« (Schmidinger)*

Darüber hinaus gibt es laut Sundus vier bis fünf yezidische Gruppen in Wien, die aber keinem der beiden genannten Gruppierungen angehören wollen. Auch die YezidInnen in Oberösterreich sind sich uneinig, wie sie zukünftig agieren sollen; sie unterteilen sich laut Sundus in zwei größere Gruppen. Abdelaziz berichtet von einem Freund namens Ali, der sehr gebildet ist und erst seit kurzem in Oberösterreich wohnt. Mit ihm gemeinsam könnte er sich vorstellen, weiter Pläne in die Tat umzusetzen. Sundus kennt auch in Innsbruck und in Salzburg jeweils eine yezidische Gruppe, die aber keine Feste veranstalten.

Sundus organisiert regelmäßig Feste zu den Ezid-Fastentagen und zu Sersal. 2012 war Dr. Adnan Seyan eingeladen, um über die yezidische Gesellschaft, deren Ursprung und die Verfolgung der Yeziden durch die Osmanen zu referieren. Dazu stand dem Verein ein Veranstaltungsraum in der Landstraße zur Verfügung. Im Dezember 2012 feierte der Verein Ida Ezid. Im Februar 2013 fand ebenfalls eine Veranstaltung statt, zu der Ismael Suleiman eingeladen wurde, der aber kein Visum für Österreich erhielt und daher nicht kommen konnte. Ebenfalls eingeladen war Hassun Jahwuar, ein in Deutschland lebender Dichter, dem es auf Grund der schlechten Wetterbedingungen nicht möglich war, rechtzeitig zur Veranstaltung zu kommen. Letztendlich referierten an diesem Tag Adib Jilki

und Sundus; beide trugen Gedichte vor und sprachen über die politische Situation der YezidInnen.

Besonderes Augenmerk galt der Entführung eines elfjährigen yezidischen Mädchens in Tilkêf durch einen muslimischen Mann. Sundus schrieb bereits im Vorfeld Masud Barzani, dem Präsidenten der Autonomen Region Kurdistan im irakischen Staatsverband, und dem amtierenden Mir Tahsin Said Beg[116] einen Brief mit der Bitte, sich um diesen Fall zu kümmern. Da jedoch noch nichts geschehen war, wurde bei diesem Treffen darüber gesprochen, was gemeinsam getan werden könnte.

3.3 Gründung eines europaweiten yezidischen Frauenvereins

Sundus ist sehr an der Verbesserung der Rechte der yezidischen Frauen interessiert und referiert zu diesem Thema häufig in Radio und Fernsehen. In Österreich fand sie bisher keine Frauen, die sie in dieser Sache unterstützen wollten: »Die armenischen und georgischen Frauen haben überhaupt keine Lust, mit uns zu arbeiten. Alle sind, eh, alle sind Hausfrauen. Ja. Leider.« (Sundus). Im August 2010 reiste sie daher nach Helsingburg, um dort auf einer yezidischen Konferenz über die Gründung eines yezidischen Frauenvereins zu sprechen. Ihr Vorschlag wurde angenommen und ein Verein gegründet und angemeldet. Sundus ist zwar offizielle Gründerin und Obfrau, für die Anmeldung in Schweden musste jedoch eine verantwortliche Person mit Wohnsitz in Schweden angegeben werden. Ziel des Vereins ist es, sich für die Rechte der yezidischen Frauen einzusetzen und ihre Stellung in der yezidischen Gemeinschaft zu stärken. Der Verein soll einen Unterricht speziell für Frauen anbieten, da viele von ihnen nicht Lesen und Schreiben können und oftmals die Landessprache nicht beherrschen. Viele yezidische Frauen gingen in ihren Herkunftsländern gar nicht oder nur wenige Jahre zur Schule. Sie heirateten früh und bekamen jung Kinder. Nur wenige Frauen gingen einer bezahlten Arbeit nach. Ein weiteres wichtiges Thema für den Frauenverein ist die Kindererziehung in Europa: »Zum Beispiel eh, Alkohol, Drogen oder schlechte Freunde. Wir können darüber diskutieren, was der beste Weg ist, die Kinder zu erziehen.« Momentan ist es den Mitgliedern aus finanziellen Gründen nicht möglich, Konferenzen abzuhalten, weshalb alle Vorhaben vorerst auf Eis gelegt sind.

Ackermann berichtet von innergesellschaftlichen Emanzipationsbestrebungen in Deutschland, die in den letzten Jahren aufgekommen sind: Mädchen und

---

[116] Das religiöse und weltliche Oberhaupt aller YezidInnen ist der Prinz (*Mir, Emir*), der im Schloss in Baadre, einige Kilometer von Lalish entfernt, residiert (vgl. Kizilhan 1997: 107). Er ist Stellvertreter *Sheikh Adis* und *Taus-i Meleks* auf Erden. Theoretisch besitzt er unlimitierte Macht und kann nicht abgesetzt werden, faktisch beschränkt sich sein Einfluss aber auf den Bezirk Sheikhan im Nordirak.[116] Stirbt ein *Mir*, so müssen alle yezidischen Oberhäupter oder ihre Repräsentanten einen neuen Prinz aus der Prinzenfamilie bestimmen (vgl. Kreyenbroek 1995: 126).

Frauen beginnen langsam gegen ihre schwächere Position gegenüber Männern aufzubegehren und fordern mehr Rechte ein.[117] In einer Diskussion der Tagung vom 10.-11. Oktober 2003 in Celle mit dem Titel »Yeziden – eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne« wurden die Anforderungen an das Yezidentum in der Moderne diskutiert. Dabei wurde unter anderem auch das Thema des Endogamie-Gebotes angesprochen. Vor allem Mädchen geraten oft in prekäre Situationen, da sie von den widersprüchlichen Anforderungen der Moderne und der yezidischen Tradition am meisten betroffen sind. Nach Ansicht von Dulz liegt in den yezidischen Vereinen Deutschlands das Potenzial, diese Probleme selbst zu lösen und nicht etwa anderen Einrichtungen zu überlassen.[118]

3.4 Kein Interesse an einem yezidischen Verein

Die jüngere Generation der befragten Personen (zwischen 15 und 25 Jahren) ist kaum an einer aktiven Beteiligung am Vereinsgeschehen interessiert, unterstützt teilweise aber die Interessen der Eltern. So wünscht sich Rebas zwar einen yezidischen Verein, will darin aber selbst nicht tätig sein, außer sein Vater benötigt seine Hilfe. Andere Personen würden über bessere Informationen verfügen als er, weshalb sie dem Verein auch besser behilflich seien. Er möchte in naher Zukunft auch nicht religiös unterrichtet werden, sondern sich mehr auf Ausbildung und Beruf konzentrieren. Sein Bruder Farzael unterstützt den Vater ebenfalls, wenn dieser ihn um Hilfe bittet, meint aber gleichzeitig: »[...] eigentlich interessieren mich solche Sachen nicht so. Die interessieren vor allem meinen Vater [...]«. (Farzael). Lusin wünscht sich für ihre persönliche Zukunft in Österreich in erster Linie eine gute Ausbildung. Das Yezidentum soll ihr im Leben »einen Halt« geben. Religion ist ihr zwar wichtig, sie denkt aber nicht so oft darüber nach. Sundus Sohn Dimuzi ist ihrer Ansicht nach ebenfalls nicht sonderlich an der Mitarbeit in einem Verein interessiert. Dennoch ließ er sich zur Wahl des Vereinsobmanns aufstellen:

> *»Nein, es interessiert ihn nicht sehr. Natürlich hat er eigene, eh, eigene Freunde, er hat eine Arbeit und, eh, geht zur Schule. Aber wenn ich ihn brauch und er hat Zeit, hilft er mir. Und zu Festen und so, zu Einladungen kommt er mit mir mit wie mein Sohn [...] (Sundus).«*

Die beiden Vorarlberger InformantInnen hatten in ihrer Situation als AsylwerberInnen kein Interesse, weitere YezidInnen kennenzulernen oder einem Verein beizutreten: *»Eigentlich sind die Leute, die ich kenne, genug.« (Zonya)*

---

[117] vgl. Ackermann 2003: 168
[118] vgl. Dulz 2004: 92f

»Ja ich glaube es ist unmöglich, weißt du. Weil jeder jetzt seine eigenen *Probleme hat mit ... zum Beispiel in Europa mit Asyl und so. Wenn zum Beispiel alle Yeziden, die hier sind, wenn alle einen Pass hätten, dann kann man schon, klar, überlegen, dass man irgendwie gemeinsam die Feste feiert.« (Serozh)*

3.5 Yezidische Vereine als Konkurrenz zu traditionellen Strukturen

Das *Mala Êzîdîya* will Seminare und Fortbildungskurse anbieten, damit all jenen, die nur wenig über die Inhalte ihrer Religion in Erfahrung bringen konnten, eine Möglichkeit der Weiterbildung gegeben wird. Der Verein, an dessen Gründung vor allem *Muriden* interessiert sind, wird somit zu einer Konkurrenz für religiöse Experten, die früher die einzigen Hüter des Wissens waren. In Deutschland wird zunehmend die Zahlung der jährlichen Abgaben an VertreterInnen der *Sheikh*- und *Pir*-Kasten diskutiert. Dabei sind es vorwiegend *Muriden*, die solche Diskussionen beginnen und in die Öffentlichkeit tragen. Waren sie ursprünglich auf die Unterweisungen durch VertreterInnen der geistlichen Kasten angewiesen, werden sie in Europa zunehmend selbst zu WissensproduzentInnen.[119] Ackermann zufolge gerät die Selbstverständlichkeit der Hierarchie des Kastensystems in Deutschland verstärkt ins Wanken. *Sheikhs* und *Pirs* genießen nicht länger unhinterfragt die Ehrerbietung ihrer *Muriden*. Individuen werden nicht mehr an ihrem ererbten Status durch Verwandtschaft und Geburt gemessen, sondern auch an ihren Leistungen für die Gemeinschaft. Die geistlichen Kasten verlieren an Legitimation, da sie nicht mehr die alleinigen HüterInnen des Wissens sind. Auch *Muriden* lernen in Europa Lesen und Schreiben und können sich deshalb selbst informieren. *Sheikhs* und *Pirs* sind nur kaum in Kulturvereinen, Zeitschriften usw. anzutreffen. Vielmehr sind es religiöse Laien, welche die Transformationsprozesse in Gang setzen und in die Öffentlichkeit tragen. Sie werden in der neuen Umgebung zu den neuen WissensproduzentInnen.[120] Auch in Österreich sind vorwiegend *Muriden* an der Vereinsgründung beteiligt. Mir fiel auf, dass nicht Sheikh Idan in religiösen Belangen zu Rate gezogen wird, sondern Abdelaziz, der ein *Murid* ist. Im Vereinsprogramm ist auch keine Unterweisung durch einen *Sheikh* vorgesehen. Anstatt dessen werden »ExpertInnen« aus dem Ausland eingeladen. An einer Aufhebung der religiösen Kasten sind bisher nur zwei InformantInnen interessiert. Dies aber aus anderen Gründen als Ackermann berichtet: Sundus findet, dass alle YezidInnen gleich sind, weshalb sie keinen Sinn hinter dieser strengen Hierarchie sieht. Außerdem ist ihrer Ansicht nach die Vorschrift, ausschließlich innerhalb der eigenen Kaste zu heiraten, nicht hinrei-

[119] vgl. Ackermann 2003: 172
[120] vgl. Ackermann 2004: 76f

chend legitimiert, da nichts davon im *mashaf-î rash* stehe. Gabr findet die Folgen der eingeschränkten Heiratsmöglichkeiten, die dazu führen, dass auch Verwandte geheiratet werden, bedenklich.

3.6 Neuformulierung veralteter Traditionen

Folgen der Migration wie Urbanisierung und Alphabetisierung führen in Deutschland speziell bei der jüngeren Generation zu Legitimationszwängen und münden in dem Bedürfnis nach einem ausformulierten konsensfähigen Religionskonzept.[121] Der *Mir* Tahsin Beg erklärte 1997 bei einem Besuch in Deutschland: »Wir stehen in Konkurrenz mit anderen Lebens- und Wertvorstellungen. Gewisse Traditionen und Bräuche, die nicht mehr zeitgemäß sind und nicht mit dem Kern unserer Religion verschmolzen sind, müssen reformiert beziehungsweise aufgehoben werden.«[122] Ähnlich wie bei anderen MigrantInnengruppen kommt es auch bei YezidInnen in Deutschland zu Interessenskonflikten zwischen den Generationen. Die Bereitschaft junger YezidInnen, die von ihren Eltern bestimmten HeiratspartnerInnen zu akzeptieren, sinkt stetig. Traditionelle Heiratspräferenzen und zu hohe Brautpreise drohen zu einer Spaltung innerhalb der yezidischen Gemeinschaft zu führen. Darüber hinaus gerät die strikte Endogamie-Regel in Diskussion, weil die ohnehin beschränkten Heiratsmöglichkeiten in Deutschland zusätzlich geringer sind als in vielen Herkunftsländern. Viele junge YezidInnen in Deutschland kehren ihrer Religion den Rücken, weil sie diesen Brauch ablehnen.[123] Diesen Generationskonflikt konnte ich bisweilen in Österreich noch nicht so stark beobachten. Einige wenige InformantInnen halten nichts von dem Endogamie-Gebot, wollen aber auch nicht ihren Status in der Gesellschaft verlieren. Deshalb heiraten sie nicht außerhalb ihrer Religion und halten ihre nichtehelichen Beziehungen geheim.

> *»The time changes the people. This generation ... the next generation is different to my generation. They are in your land and in your civilization. They are in your economic system. In my land was the old generation like me. We had another culture. But they now grow up for a new culture, for a new civilization, for new ideas. It is different. The new generation is too much different from the old generation.« (Abdelaziz)*

4. Kollektive yezidische Identität in Österreich

Die kollektive yezidische Identität in Österreich wird von Erfahrungen der Abgrenzung in den Herkunftsländern geprägt. Abdelaziz wünscht sich, dass YezidInnen zukünftig in Sicherheit und Frieden und nicht getrennt voneinander und

[121] vgl. Ackermann 2003: 168
[122] Dengê Êzîdiyan 1997b: 60 zit. nach Ackermann 2003: 168
[123] vgl. Ackermann 2003: 168; Dulz 2004: 91

verstreut in aller Welt leben. Hinzu kommen andererseits aber auch neue Einflüsse aus der österreichischen Umgebung. Es fällt meinen InformantInnen oftmals schwer, über ihre yezidische Identität mit anderen zu sprechen oder sie zu definieren. Sie sind in Österreich »Fremde«, die auf einem Amt niemand kennt. Wenn sie ihre yezidische Identität erwähnen, werden sie lediglich gefragt: »Was ist das, Yezide?« (Gabr). Ihre Religion wird von österreichischen Behörden, Ämtern und Privatpersonen gerne mit anderen Religionen gleichgesetzt. Es ist für viele meiner InformantInnen schwierig, darauf zu reagieren. Maisel zufolge ist die »Suche nach einem kollektiven Selbst, kultureller Authentizität bzw. einer gemeinschaftlichen Lebensform« für YezidInnen noch nicht abgeschlossen. »Zu vielfältig sind die regionalen Entwicklungen und Diskussionen um Abstammung, Herkunft und Einordnung der Gemeinschaft.«[124] Religion und Gemeinschaft der YezidInnen können nach Ansicht von Kizilhan aus ihrer Erstarrung nicht befreit werden, solange YezidInnen in die Defensive gedrängt werden oder sich selbst in die Defensive drängen. Kulturelle Selbstbehauptung und die Bereitschaft, sich den Herausforderungen der Welt von heute offen zu zeigen, seien gefragt. Eine Neuorientierung des Yezidentums sei nur dann möglich, wenn eine offene Diskussion geführt werde. Die Einbindung der gesamten yezidischen Gemeinschaft sei dabei wichtig, damit alle die Notwendigkeit der Veränderung akzeptieren.[125]

5. Zusammenfassung

Sundus und Abdelaziz, die beiden HauptakteurInnen im Entstehungsprozess des yezidischen Vereins, sind ganz unterschiedlicher Auffassung darüber, was Yezidentum in Österreich ist und zukünftig sein soll. Abdelaziz wünscht keinen Kontakt auf Vereinsebene mit kurdischen Parteien und Organisationen. Er verzichtet auf ihre finanzielle und materielle Unterstützung, auch wenn dies bedeutet, dass in den nächsten Jahren keine Vereinsgründung möglich sein wird. Das Yezidentum ist seiner Ansicht nach eine sehr alte ethnische Religion, die ihren Ursprüngen treu bleiben muss. YezidInnen in Österreich sollen daher nicht mit KurdInnen zusammenarbeiten oder sich mit ihnen »vermischen«. Vielmehr wünscht er sich, dass sie unter sich bleiben, um nicht als »Minderheit« innerhalb kurdischer Gruppierungen unterzugehen, da ihr Fortbestand dann gefährdet wäre. Von Österreich, einem demokratischen Land, das all seine BürgerInnen gleich behandeln sollte, erwartet er sich Unterstützung. Er will sein Recht auf Religionsausübung geltend machen und beim Magistrat um eine finanzielle Unterstützung für den yezidischen Verein bitten. Nur so könnten es sich YezidInnen »leisten«, nicht mit KurdInnen zusammenarbeiten zu müssen. Sundus

[124] Maisel 1997
[125] vgl. Kizilhan 2004: 83f

ist neben dem yezidischen Verein in vielen anderen nicht-politischen Organisationen tätig, deren Mitglieder sie immer wieder fragten, warum es in Österreich noch keinen yezidischen Verein gebe. Weil ihr diese Frage immer unangenehm war, wollte sie nicht länger warten und gründete trotz internen Meinungsverschiedenheiten ein *Mala Êzîdîya* in Wien. Diese schnelle Gründung könnte allerdings mit dazu beigetragen haben, dass es schon bald nach der Gründung zur Abspaltung einer wesentlichen Gruppe aus dem Verein kam.

Da keine der Vereinsmitglieder genug Geld besitzen, um den Verein selbst zu finanzieren, ist die Obfrau des *Mala Êzîdîya* über jede Hilfe von außen dankbar und sieht darin keineswegs eine Bedrohung für die yezidische Identität. Vielmehr erachtet sie es als Pflicht aller YezidInnen, in Frieden und Liebe mit anderen zusammenzuleben und einander zu unterstützen. Innerhalb des Vereins trennt sie jedoch strikt zwischen religiösen und politischen Interessen. Eine kurdische Fahne hat daher in einem yezidischen Verein nichts verloren.

Das Beispiel dieser beiden Personen veranschaulicht, wie vielschichtig und kontrastiv die Überlegungen zu Yezidentum in Österreich sind. Anhand des konkreten Beispiels der Vereinsgründung treten sehr allgemeine, den Verein weit überschreitende yezidische Identitätsdiskurse ans Tageslicht, die sowohl in Österreich, aber auch anderswo geführt werden. Weil YezidInnen auf die verschiedensten Arten miteinander vernetzt sind, beeinflusst das Handeln und Denken yezidischer Männer und Frauen in Österreich auch jenes der YezidInnen in ihren Herkunftsländern sowie anderer yezidischer Gemeinden, Vereine und Einzelpersonen, mit denen sie in Kontakt treten. Gleichzeitig nehmen diese auf das Handeln und Denken von YezidInnen in Österreich Einfluss. Es ist interessant zu beobachten, wie vielschichtig die Interessen und Überlegungen meiner InformantInnen sind. Abzuwarten bleibt, welche Interessen und Wünsche sich letzten Endes verwirklichen lassen und von wem sie getragen bzw. umgesetzt werden.

Bibliografie

Ackermann, Andreas 2003: »Yeziden in Deutschland. Von der Minderheit zur Diaspora.« *Paideuma – Mitteilungen zur Kulturkunde* 49, 157 – 177. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yeziden-colloquium.de/inhalt/wissenschaft/Yeziden_Deutschland.pdf, eingesehen am 04. Oktober 2010.

Ackermann, Andreas 2004: »Von der doppelten Minderheit zur Diaspora: Yeziden in Deutschland.« In: Franz, Erhard (Hg): *Yeziden – Eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne. Beiträge der Tagung vom 10. -11. Oktober 2003 in Celle.* Hamburg: Deutsches Orient-Institut,67-78. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yeziden-colloquium.de/ inhalt/gesellschaft/intergration/DOI_Yeziden.pdf, eingesehen am 04. Oktober 2010.

Affolderbach, Martin/ Geisler, Ralf 2007: *Die Yeziden*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

Ammann, Birgit 2001: *Kurden in Europa. Ethnizität und Diaspora.* Münster: Lit-Verlag.

Baumann, Martin 2000: *Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland.* Marburg: Diagonal-Verlag.

Baumann, Martin 2004: »Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von »fremd«-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration.« In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg): *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft.* Bonn / Berlin: Bundesdruckerei,19-30. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.remid.de/pdf/religion-migration-integration-2004.pdf, eingesehen am 01. Juli 2010.

Bowker, John (Hg.): 1999. *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*. *Für die deutschsprachige Ausgabe übers. und bearb. von Karl-Heinz Golzio*. Düsseldorf: Patmos.

Cêlîl, Cêlile 1998: »Mythologie, Kult und zwei heilige Bücher der Yazidi.« In: Steinmann

Axel/ Kren Karin (Hg.): *Yazidi: Gottes auserwähltes Volk oder die ‚Teufelsanbeter' vom Djabal Sinjar, Irak.* Wien: Museum für Völkerkunde Wien (Ausstellungskatalog), 35 – 54. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yeziden-colloquium.de/inhalt/religion/Celil_ Yazidi.pdf, eingesehen am 04. August 2010.

Colpe, Carsten 1997: »Konsens, Diskretion, Rivalität: Aus der Ethnohistorie von Kurden und Yeziden.« In: Borck, Carsten / Savelsberg, Eva / Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster: Lit Verlag, 279 – 300. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yeziden-colloquium.de/inhalt/religion/ Colpe_Yeziden.pdf, eingesehen am 04. August 2010.

Dinnayi, Mirza 2004: »Yeziden im Irak. Eine bedrohte Minderheit ohne Existenzrechte?« In: Kreutzer, Mary / Schmidinger, Thomas (Hg.): *Irak – Von der Republik der Angst zur bürgerlichen Demokratie?* Freiburg: Ca Ira, 197-204. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yeziden-colloquium.de/inhalt/religion/Dinnayi_Yeziden.pdf, eingesehen am 04. August 2010.

Düchting, Johannes 1992: »Erster Teil.« In: Düchting, Johannes / Ates, Nuh (Hg.): *Stirbt der Engel Pfau? Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden*. Köln: Edition Komkar, 15-260.

Dulz, Irene 2001: *Die Yeziden im Irak. Zwischen „Modelldorf" und Flucht.* Münster: Lit-Verlag.

Dulz, Irene 2004: »Diskussion: Anforderungen an das Yezidentum in der Moderne.« In: Franz, Erhard (Hg.): *Yeziden – Eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne. Beiträge der Tagung vom 10. – 11. Oktober 2003 in Celle.* Hamburg: Deutsches Orient-Institut Mitteilungen 71, 91-94.

Hajo, Siamend / Savelsberg, Eva 2001: »Yezidische Kurden in Celle. Eine qualitative Untersuchung.« *Kurdische Studien* 1 (2001), 17–52. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yeziden-colloquium.de/inhalt/wissenschaft/Savelsberg_Hajo_Yeziden.pdf, eingesehen am 04.August 2010.

Issa, Chaukeddin 2004: »Gedanken zu Scheich Adi (11./12. Jh.), dem Reformer des Yezidentums.« In: Franz, Erhard (Hg.): *Yeziden – Eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition*

und Moderne. Beiträge der Tagung vom 10. – 11. Oktober 2003 in Celle. Hamburg: Deutsches Orient-Institut Mittelungen 71, 45-54.

Kizilhan, Ilhan 1997: *Die Yeziden. Eine anthropologische und sozialpsychologische Studie über die kurdische Gemeinschaft.* Frankfurt am Main: Medico International.

Kreyenbroek, Philip. G. 1995: *Yezidism: its background, observances and textual tradition*. Lewiston: Mellen.

Kreyenbroek, Philip. G 1996: »Religion and Religions in Kurdistan.« In ders. (Hg.): *Kurdish culture and identity*. London: Zed Books, 85-110.

Kreyenbroek, Philip. G 2009. *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion.* Wiesbaden.

Kreyenbroek, Philip G./ Rashow, Khalil Jindy 2005: *God and Sheikh Adi are perfect: sacred poems and religious narratives from the Yezidi tradition.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Maisel, Sebastian 1997: »Syrische Yeziden im Spannungsfeld von Ethnizität und Religion.« *Dengê Êzîdiyan 6+7.* Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yezidi.org/ 97.0.html, eingesehen am 16. Oktober 2010.

Maisel, Sebastian 2005: »Zwischen Taufe und Beschneidung: Rituale im Yezidentum in der Heimat und im Exil«, in: Langer, Robert/ Motika, Raoul/ Ursinus, Michael (Hg.): *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 289-303.

Markom, Christa 2009: »Geschichte der Migrationsforschung: Interdisziplinäre Verflechtungen.« In: Six-Hohenbalken, Maria / Tosic, Jelena: *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre. Aspekte.* Wien: Facultas.WUV, 29-49.

Müller, Klaus E. 1967: *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudoislamischer Sektengebilde in Vorderasien*. Wiesbaden: Steiner.

Othman, Mamou 2004: »*Taus-i Melek* oder der politische Gott der Weltreligion? Ein Beitrag zur Theologie und Religionsgeschichte der Yeziden.« In: Franz, Erhard. *Yeziden – Eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne. Beiträge der Tagung vom 10. - 11. Oktober 2003 in Celle.* Hamburg: Deutsches Orient-Institut Mitteilungen 71, 55-66.

Rink, Steffen 2004: »Zusammenfassung und Ausblick auf das ‚Netzwerk Migration und Religion'« In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*. Bonn / Berlin: Das Druckhaus Bernd Brümmer, 87-91. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.remid.de/pdf/religion-migration-integration-2004.pdf, eingesehen am 01. Juli 2010.

Schlatter, Anna Lena 2010: *Mala Êzîdîya. Yezidische Identitätsdiskurse anhand der Entstehungsprozesse des »Vereins der YezidInnen« in Österreich*. Diplomarbeit. Wien.

Six-Hohenbalken, Maria 2009: »Religionen in Bewegung« In: Six-Hohenbalken, Maria / Tosic, Jelena (Hg.): *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlangen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: Facultas. WUV, 247-263.

Spät, Eszter 2005: *The Yezidis.* London: Saqi.

Spuler-Stegemann, Ursula 1997: »Der Engel Pfau. Zum Selbstverständnis der Yezidi.« *Zeitschrift für Religionswissenschaft 5*, 3 – 17. Onlinedokument verfügbar unter: http:// www.yeziden-colloquium.de/inhalt/wissenschaft/Der_Engel_Pfau.pdf, eingesehen am 04. August 2010.

Stausberg, Michael 1997: »Kurdische Yezidi. Stigmatisierung der Yezidi und Migration nach Deutschland.« In: REMID (Hg.): *Religionen feiern – Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland*. Marburg: Diagonal, 154-161. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yezidencolloquium.de/inhalt/religion/Stausberg_Yezidi.pdf, eingesehen am 04. August 2010.

Vertovec, Steven. 2001: *Religion and Diaspora*. WPTC-01-01. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF, eingesehen am 01. Juli 2010.

Wießner, Gernot 1984: »‚...in das tötende Licht einer fremden Welt gewandert' Geschichte und Religion der Yezidi.« In: Schneider, Robin (Hg.): *Die kurdischen Yezidi: ein Volk auf dem Weg in den Untergang.* Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker, 31–46. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yeziden-colloquium.de/inhalt/religion/ Wiessner_Yeziden.pdf, eingesehen am 04. August 2010.

Writenet independent alalysis 2008: *The Human Rights Situatin of the Yezidi Minority in the Transcaucasus (Armenia, Georgia, Azerbaijan).* A Writenet Report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Status Determination and Protection Information Section (DIPS). Onlinedokument verfügbar unter: http://www.unhcr.org/ refworld/pdfid/485fa2342.pdf, eingesehen am 02. November 2010.

Yalkut-Breddermann, Sabiha Banu 1999: »Der Wandel der yezidischen Religion in derDiaspora.« In: Jonker, Gerdien (Hg.): *Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*. Berlin: Verlag das Arabische Buch, 51-63. Onlinedokument verfügbar unter: http://www.yezidencolloquium.de/inhalt/gesellschaft/intergration/Breddermann_Yeziden.pdf, eingesehen am 04. August 2010.

Saya Ahmad, Mona El Khalaf:

Melbendî Kurdî - Das Kurdische Zentrum im Wiener WUK[1]

In diesem Beitrag werden anhand von Ansätzen zu politischem Transnationalismus die Handlungsmodalitäten des Vereins »Kurdisches Zentrum« analysiert. Die 20-jährige Geschichte des Vereins zeigt auf, dass transnationale (politische) Praktiken kein neues Phänomen darstellen. Vielmehr haben sich durch das Erschließen neuer Medien, wie dem Internet, Qualität und Quantität transnationaler Verflechtungen gewandelt.

Im lokalen Kontext eingebettet, sieht sich das *Kurdische Zentrum* mit Inklusions- und Exklusionsmechanismen Österreichs und Irakisch-Kurdistans konfrontiert. Neben den Ankunfts- und Herkunftsgesellschaften treiben interne soziale Strukturen Form und Orientierung der Handlungsmodalitäten an. Die zweite Generation spielt eine zentrale Rolle, wenn es um die Formulierung von Aktivitäten und Zielsetzungen geht. Vor diesem Hintergrund hat der Verein einen Wandel in seiner Ausrichtung vollzogen. Während der Fokus in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts verstärkt auf politische Entwicklungen im Herkunftsland gerichtet war, dreht sich der Blickwinkel hin zu den in Österreich ansässigen KurdInnen. Die Frage der Zugehörigkeit fungiert nach wie vor als Lenkungsinstrument.

Based on political transnational approaches the activities of the association »Kurdish Centre« (»Kurdisches Zentrum«) are scrutinized. In its twenty-year history the organization has shown that transnational political practices cannot be regarded as a new phenomenon. The development of new media, such as the internet, has changed the quality and quantity of transnational ties.

The Kurdish Centre is embedded in the local context; hence it is influenced by mechanisms of inclusion and exclusion in Austrian and Kurdish policy making. Furthermore, internal social structures, alongside countries of origin and receiving countries determine the modes of action of the organization. Hereby, the second generation of immigrants plays a paramount role when it comes to agenda setting as well as introducing activities.

Considering this development, the Kurdish Centre has undergone a shift in its orientation: while in the 1980s and 1990s, the organization focused on the political developments in the country of origin, the emphasis is now put on the Kurdish population living in Austria. Questions of belonging are used as control mechanisms.

Einleitung

Der folgende Beitrag widmet sich der Entstehungsgeschichte des *Kurdischen Zentrums* in Österreich und ist eine Zusammenfassung relevanter Kapitel der Diplomarbeit zum Thema »Grenzüberschreitende MigrantInnenorganisationen – transnationales politisches Engagement am Beispiel des Kurdischen Zentrums«[2] von Saya Ahmad aus dem Jahr 2012.

Der vorliegende Artikel gliedert sich in zwei Teile: Die Einführung beinhaltet in aller Kürze eine Bestimmung des Begriffs »KurdInnen«, das Konzept des »Kur-

[1] WUK: Werkstätten – und Kulturzentrum in Wien
[2] Vgl. Ahmad 2012

disch-Seins« (Kurdayetî), die Migrationsgeschichte der KurdInnen in Europa sowie derselben in Österreich mit Fokus auf die irakischen KurdInnen und die Skizzierung des sozialen Wandels innerhalb der kurdischen Communities in Europa seit den 1970er-Jahren. Danach folgt eine detaillierte Beleuchtung der Entstehungsgeschichte und der Neuausrichtung des Kurdischen Zentrums unter Berücksichtigung vielfältiger Aspekte wie Motiven für politisches Engagement, Tätigkeitsfelder, Finanzierung, Neuorientierung des Zentrums mit Einbindung der Zweiten Generation sowie Kooperationsmöglichkeiten.

1. »KurdInnen« – eine Begriffsbestimmung

Der Begriff »KurdIn« wird sowohl in der österreichischen Öffentlichkeit, als auch unter den kurdischen MigrantInnen sehr undifferenziert und unreflektiert angewandt. Zusätzlich dazu werden Begriffe wie »Community« oder »Diaspora« gebraucht, die zwar in den Sozialwissenschaften wichtige Termini für Untersuchungseinheiten darstellen. Allerdings führten diese fälschlicherweise dazu, dass die kurdische Bevölkerung bis heute noch überwiegend als homogene Gruppe wahrgenommen wird. Laut Thomas Schmidinger ist die kurdische Bevölkerung in Österreich sowie weltweit durch ihre Heterogenität geprägt.[3] »In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined« schrieb Benedict Anderson zu diesem Thema schon vor über 20 Jahren.[4] Im folgenden Text sind also die Begriffe Diaspora und Community unter Berücksichtigung dieser Einwände zu verstehen.

Für KurdInnen selbst und BetrachterInnen mit differenziertem Blick auf das »KurdIn-Sein« oder »Kurdisch-Sein« kehrt dieses Sein voneinander abweichende Konnotationen hervor. Zu bedenken ist, dass Nationen und Communities keine voneinander abgegrenzten Einheiten darstellen. Vielmehr sind etwa ethnische, religiöse und politische Identifikationsmerkmale Gegenstand fortlaufender gesellschaftlicher Verhandlungen – weshalb das Konzept des »KurdIn-Seins« fortwährenden Veränderungen auf persönlicher wie auf wissenschaftlicher Ebene unterworfen ist. Begriffe wie Nation, Community oder Diaspora bilden zusätzliche Bezugspunkte in Prozessen der Identitätskonstruktion. So spielt Kurdistan als staatenlose »Nation« und eine »kurdische Identität« für das Selbstverständnis der KurdInnen eine bedeutende Rolle.[5] Das Zugehörigkeitsgefühl beschränkt sich laut Birgit Ammann innerhalb der gesamtkurdischen Bevölkerung oftmals auf eine rein symbolische Ebene. Denn in der Realität sind nicht nur die Herkunftsländer (Iran, Irak, Syrien, Türkei, etc.) und ihre jeweiligen Kontexte, sondern auch die Diaspora in ihren internen Verhältnissen

[3] Schmidinger 2013.
[4] Anderson 1983: 6
[5] Vgl. Schmidinger 2013.

äußerst heterogen und von inneren Konflikten geprägt. Dieser Heterogenität zum Trotz fördern Zuschreibungen von außen, politische Repressions- und Instrumentalisierungsversuche und nicht zuletzt der fehlende Nationalstaat »Kurdistan« eine Art von Zusammengehörigkeitsgefühl.[6] Dazu sagt Ammann, dass »Teile der kurdischen Diaspora [...] in Bezug auf ein Nationalgefühl immer versucht [haben], die Instrumentarien eines solchen Staates zu ersetzen und werden es weiterhin tun«[7].

Der fehlende (und imaginierte) Nationalstaat Kurdistan erstreckt sich über die Türkei, den Irak, den Iran, Syrien, Armenien, Georgien und Aserbaidschan. In der gesamten Region leben ca. 35 bis 45 Millionen EinwohnerInnen, von denen sich die Mehrheit als KurdIn bezeichnet.[8] Die Aufteilung der KurdInnen auf unterschiedliche Nationalstaaten führte und führt bis heute zur Einbettung der jeweiligen kurdischen Bevölkerung in äußerst verschiedengeartete gesellschaftliche, politische und historische Kontexte. Deshalb ist die Ethnie seit jeher vor dem Hintergrund ihrer Ursprungsregionen mit jeweils anderen Rahmenbedingungen konfrontiert.

Dadurch dass Kurdistan kein anerkannter Nationalstaat ist, gibt es keine einheitlich geregelte Nationalsprache. Die kurdische Sprache weist mehrere, zum Teil stark voneinander abweichende Dialekte auf, die in unterschiedlichen Alphabeten geschrieben werden. Je nach Region werden entweder arabische (Irak, Iran, Syrien), lateinische (Türkei) oder kyrillische (Armenien, Georgien, Aserbaidschan) Schriftzeichen angewandt. In der Kurdologie ist ein wissenschaftlicher Streit im Gange: Man ist sich bis heute uneinig darüber, welche Formen des Kurdischen als Dialekte und welche gar als eigene Sprachen gelten. Die am weitesten verbreiteten Dialekte sind Kurmancî (vorwiegend in der Türkei) und Soranî (hauptsächlich im Iran und im Irak).[9]

Anfang der 1980er-Jahre migrierten zahlreiche KurdInnen aus Syrien, dem Iran und vor allem aus dem Irak nach Europa und trafen dort auf bereits niedergelassene KurdInnen aus der Türkei. Ammann fasst zusammen, dass die oben angeführten Einflussfaktoren auf eine kurdische Identität dennoch nicht zu einer intra-ethnischen Integration geführt haben. Vielmehr wurde die kurdische Community stark von politischer Agitation in ihren Herkunftsländern beeinflusst und gespalten.[10] In Konsequenz bestehen bis heute keine nennenswerten sozialen Verflechtungen zwischen KurdInnen aus den unterschiedlichen Herkunftsstaaten in ihren Ankunftsstaaten.

---

[6] Vgl. Ammann 2004: 207
[7] Ammann 2004: 207
[8] Vgl. Schmidinger 2011: 11
[9] Vgl. Schmidinger 2011: 9f
[10] Vgl. Ammann 2004

Dieser Überblick zeigt bereits die definitorische Schwierigkeit einer einzigen kurdischen Identität. Klassische Bezugspunkte eines Nationalstaates machen hier wenig Sinn. Die kurdische Identität hat sich historisch betrachtet aus der (bewaffneten) Abgrenzung zu den jeweiligen Nationalstaaten, aus denen die KurdInnen emigrierten, gebildet.

2. Der Begriff »Kurdayetî« - Ausgeführt am Beispiel irakischer KurdInnen und politischer Prozesse im Nordirak

Der folgende Abschnitt behandelt den Begriff des »Kurdayetî«, des »Kurdisch-Seins«. Diesen gilt es zu diskutieren, da die Herausbildung eines kurdischen Nationalgefühls den Bezugsrahmen für transnationale Aktivitäten kurdischer Vereine im Ausland bildet - wie am Beispiel des Kurdischen Zentrums später noch aufgezeigt wird.

Kurdayetî bedeutet auf Kurdisch so viel wie »Kurdisch-Sein« oder »Kurdismus« und wurde erstmals im Jahr 1930 verwendet. Der Terminus ist als Antwort auf den zur damaligen Zeit erwachenden türkischen, iranischen und arabischen Nationalismus zu betrachten.[11] Bis in die 50er-Jahre begrenzte sich der Kurdayetî-Diskurs lediglich auf städtisch-intellektuelle Kreise, Loyalitäten galten im ländlichen Gebiet vordergründig den Stämmen. Es ging daher primär um eine Dezentralisierung der Macht, weniger um eine Nationsgründung. Neben der tribalen Struktur stand die Forderung nach kultureller Gleichberechtigung bis in die 1960er-Jahre im Vordergrund: »Still, Kurdish nationalist sentiment focused on ethnocultural rights: the official recognition of Nowruz, [...] language equality«.[12] Die sprachlichen und kulturellen Differenzen zwischen den KurdInnen aus den unterschiedlichen Regionen verfestigten die tribalen Strukturen und erschwerten die Bildung einer nationalen Identität.

Am Land fand der Ausdruck Kurdayetî erst Ende der 1950er-Jahre mit dem politischen Schwenk des zu jener Zeit regierenden General Qassems Gebrauch. Dieser gestand der kurdischen Bevölkerung zunächst kulturelle und politische Rechte zu, die er ihnen wenige Jahre später wieder entzog.

Weitere Aufstände seitens der KurdInnen und militärische Angriffe auf das Stammesgebiet von Mulla Mustafa Barzani 1961, damaliger Chef der Demokratischen Partei Kurdistan (KDP), beschleunigten die Verbreitung des Kurdayetî.[13] Laut Andrea Fischer-Tahir kann der Begriff aber nicht auf eine parteipolitische Ideologie eingeschränkt werden: »Heute bedeutet er im weitesten Sinne eine Haltung: Kurden [sic] sind eine Nation, Kurdistan blickt auf eine lange Besiedelungsgeschichte zurück und also haben Kurden [sic] das Recht auf politische

[11] Vgl. Fischer-Tahir/Pommerening 1996: 11
[12] Natali 2005: 51
[13] Vgl. Fischer-Tahir 2003: 68

Selbstbestimmung. Weit verbreitet ist es, von hest-î Kurdayetî (Gefühl des Kurdisch-Seins, Anm. der Autorinnen) […] zu sprechen «.[14] Zusammenfassend kann an dieser Stelle gesagt werden, dass Kurdayetî ein Ausdruck kollektiver Identität ist und das Konzept vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse ab Ende der 1950er-Jahre in die ländlichen Gebiete hinein gedrungen ist. Die 1960er-Jahre waren geprägt von einer Militarisierung und Professionalisierung der Bewegung: Die kurdischen NationalistInnen hatten nun eine politische Partei (KDP), externe Unterstützung (u.a. den Iran) und Zugang zu finanziellen Ressourcen.

Trotz der voranschreitenden Verbreitung des Kurdayetî stand die kulturelle Autonomie fortwährend im Vordergrund. Als Barzani 1966 einen Brief an die Organisation der Vereinten Nationen (UNO) verfasste, in dem es um die Unterdrückung des kurdischen Volkes ging, forderte er keine politische Unabhängigkeit, sondern kulturelle Selbstbestimmung.[15]

Das Jahr 1975 stellt eine wichtige Zäsur in der irakisch-kurdischen Geschichte dar: Am 6. März einigten sich die beiden Konfliktparteien Irak und Iran auf der Konferenz der Erdöl-exportierenden Staaten (OPEC) in Algier über die Grenzziehung am Shatt al-Arab.[16] Der Irak überließ den Großteil des Gebiets Teheran, im Gegenzug verzichtete der Iran auf eine weitere Unterstützung der irakischen KurdInnen. Das Abkommen hatte verheerende Folgen für die kurdische Autonomiebewegung im Irak: Sie wurde blutig niedergeschlagen. Barzani, und seine AnhängerInnen mussten aufgeben, der Parteichef floh in die USA.[17] Eine Massenflucht wurde ausgelöst, bei der schätzungsweise 250.000 bis 300.000 kurdische Flüchtlinge in den Iran migrierten.[18]

Der Exodus im Jahr 1975 hatte weitreichende Folgen für die kurdische Bewegung: Die in den 1970er-Jahren gegründete leninistisch-marxistische Partei Patriotische Union Kurdistan (PUK) unter der Führung des gegenwärtigen irakischen Präsidenten Jalal Talabani konzentrierte sich zusehends auf die Führungsrolle und entfernte sich von ihrer Ideologie hin zu einer nationalistischen Ausrichtung. Das Kurdayetî-Konzept, das die Besinnung auf die kurdische Ethnie fordert, bildete damit den Rahmen für die politische Arbeit Jalal Talabanis und seiner Partei. Deren Bestrebungen führten unweigerlich zu Konflikten mit der KDP: »Die Auseinandersetzungen zwischen KDP und PUK im Frühjahr 1978 […] lassen sich mit den Begriffen wie Hegemonie, Regionalismus sowie Ehre,

[14] Ebd.
[15] Vgl. Natali 2005: 54
[16] Vgl. Fercher 1995: 48
[17] Vgl. Ahmad 2011a: 153
[18] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 35

Verrat und Rache interpretieren: Es ging um die Hegemonialstellung in der kurdischen Bewegung im Irak insgesamt«[19]. Die Errichtung des »Save Haven«, die durch die UNO-Resolution veranlasst wurde, und die 1992 abgehaltenen Wahlen im kurdischen Norden läuteten die Ära der Kurdischen Regionalregierung und Autonomieverwaltung ein. Seither regieren die KDP und die PUK das Gebiet. 2006 resultierten parteiinterne Differenzen innerhalb der PUK in der Abspaltung des Flügels um Nawshirwan Mustafa, einem langjährigen Weggefährten Jalal Talabanis. Die neu gegründete »Goran«[20]-Partei will die Macht der KDP-PUK-Allianz brechen und der anhaltenden Korruption ein Ende setzen.[21] Die Abspaltung hatte auch in Europa Folgen: In Österreich und den anderen Staaten errichteten die AnhängerInnen der Goran-Bewegung eigene Vertretungen.

Der langatmige Kampf um die Vormachtstellung innerhalb der kurdischen Bewegung war gleichzeitig ein wunder Punkt, den Bagdad und andere AkteurInnen wie der Iran und die Türkei längst erkannt und ausgenutzt haben. Die Geschichte zeigt, dass die zahllosen Konflikte und Kriege in Irakisch-Kurdistan und letztendlich auch der Bürgerkrieg[22] zwischen der KDP und der PUK Mitte der 90er Jahre außenstehenden Kräften Gelegenheit bot, auf wirtschaftlicher und politischer Ebene weitreichenden Einfluss auf kurdische Unabhängigkeitsbestrebungen auszuüben.

3. Die Immigrationsgeschichte der KurdInnen in Europa

Ab Mitte der 1950er-Jahre kamen kurdische Studierende nach Europa, unter anderem nach Deutschland, Österreich und in die Schweiz.[23] Im Jahr 2000 lebten bereits etwa eine Million KurdInnen in Europa.[24] Inzwischen ist vor allem durch die anhaltende Einwanderung aus der Türkei und dem Irak im Rahmen des Familiennachzugs die eine-Million-Grenze deutlich überschritten.

Die bis dato umfassendste Forschung zu KurdInnen in Europa wurde von der Sozialanthropologin und Politologin Ammann getätigt und ist bis heute einzigartig in ihrer umfangreichen Darstellung.[25] Weitgehend unerforscht ist die transnationale Lebensweise von KurdInnen, die nicht aus dem türkischen

[19] Fischer-Tahir 2003: 72
[20] Kurdisch für Veränderung, Wandel. Die Namensgebung lehnt sich an den Wahlkampf-Slogan Barack Obamas an (Change).
[21] Vgl. Ahmad 2011b: 165
[22] Unter der kurdischen Bevölkerung in der Diaspora und dem Herkunftsland werden die Konflikte zwischen den zwei kurdischen Parteien auch Bruderkrieg genannt (vgl. Ahmad 2011b).
[23] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 35f
[24] Vgl. Ammann 2001: 138
[25] Ammann 2001

Staatsgebiet stammen. Ammans Schätzungen zufolge leben ca. 40.000 KurdInnen in Österreich.[26] Ob die zweite und dritte Generation bei den Zahlen berücksichtigt wurde, ist allerdings unklar. Länderspezifisch betrachtet, ist aus Ammanns Studie ersichtlich, dass die Aufteilung der KurdInnen in Europa entlang zweier Grenzen verläuft: Die Trennlinien werden bei der Migrationsform und der Herkunftsregion gezogen.[27] Beispielsweise kam der Großteil der kurdischen Bevölkerung in Schweden als Flüchtling aus dem Irak, während die Mehrheit der in Deutschland lebenden KurdInnen aus der Türkei stammt und als ArbeitsmigrantInnen angeworben wurde. Österreich zählt ebenfalls zu den Zielländern der »GastarbeiterInnen« aus der Türkei.[28] Ab Ende der 1980er Jahre wandelte sich das Bild in Österreich: Immer mehr KurdInnen aus dem Irak kamen infolge des ausgebrochenen Iran-Irak-Krieges als Flüchtlinge nach Österreich.[29]

Untersuchungen speziell zu irakischen KurdInnen gibt es im deutschsprachigen Raum kaum. Vereinzelt finden sich Praxisberichte, aus denen sich Details zu verschiedenen Lebensbereichen wie Wohnen, Arbeit oder Bildung herauslesen lassen.[30] KurdInnen aus dem Irak kamen fast ausschließlich aus urbanen Regionen und das ethnische Identitätsbewusstsein innerhalb dieser Gruppe im Ausland ist oftmals stark ausgeprägt - auch wenn die Frage nach Zugehörigkeit kontextabhängig ist, wie weiter oben bereits dargelegt wurde.[31]

4. Die Immigrationsgeschichte der KurdInnen in Österreich

In Österreich stellen KurdInnen aus der Türkei bis heute die größte Gruppe dar, die zweitgrößte machen die irakisch-stämmigen KurdInnen aus. Letztere kamen vor allem als politische Flüchtlinge nach Österreich.

Die meisten KurdInnen leben in Wien, Vorarlberg und Niederösterreich.[32] Zu berücksichtigen ist vor dem Hintergrund der Entstehungsgeschichte des Kurdischen Zentrums (s. u.), dass der Bundeshauptstadt dabei eine wichtige Rolle als Zentrum exilpolitischer kurdischer Aktivitäten zukam.[33] So wurde beispielsweise die Gründung der Patriotischen Union Kurdistan (PUK) Anfang der 1970er-Jahre zum Teil in Wien vorbereitet. Schon seit den 1960ern hatte die Stadt eine diplomatische Rolle in den Bemühungen um eine Lösung der kurdischen Frage inne, die bis heute anhält und nicht zuletzt auf die langjährige Bekanntschaft zwischen dem österreichischen Staatsoberhaupt Fischer und dem

[26] Vgl. ebd.: 138
[27] Vgl. ebd.: 139-147
[28] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 31
[29] Vgl. Ammann 2001: 143
[30] Vgl. Ammann 2004: 224, 232
[31] Vgl. Bartl 2011: 256
[32] Vgl. Ammann 2001: 143
[33] Vgl. Schmidinger 2013

Präsidenten der Regionalregierung Kurdistan (Kurdistan Regional Government/KRG) zurückzuführen ist.

Wie weiter oben bereits konstatiert, existieren keine fundierten Statistiken über die Größe der kurdischen Population in Österreich. In den Quellen zu Einwanderung und migrantischen Bevölkerungsgruppen scheinen bloß die staatliche Herkunft und keine ethnische Zugehörigkeit auf. So werden beispielsweise ArbeitsmigrantInnen in den Statistiken als türkische StaatsbürgerInnen geführt. Daraus kann infolge nicht abgeleitet werden, ob die jeweilige Person KurdIn, ArmenierIn, BulgarIn oder TürkIn ist.

Schmidinger schätzte die Zahl der KurdInnen in Österreich im Jahr 2010 auf rund 100.000, wobei hier von KurdInnen aus allen Teilen der Ursprungsregion gesprochen wird.[34] Die ersten kurdischen MigrantInnen in Österreich kamen nach Wien, um einem Studium nachzugehen. Einige von ihnen waren bereits Mitglieder kurdischer studentischer Organisationen, die über ganz Europa vernetzt agierten.[35] Aufgrund des zuvor bereits behandelten Exodus im Jahr 1975 lud der damalige österreichische Bundeskanzler Bruno Kreisky KDP-Chef Barzani nach Wien ein und Österreich nahm infolge dessen im Jahr 1976 knapp über 100 KurdInnen auf.[36]

Die Mehrheit der aufgenommenen KurdInnen waren Mitglieder der KDP oder der PUK. AnhängerInnen anderer politischer Gruppen oder Parteien kamen mehrheitlich als Einzelpersonen und zeitlich versetzt.[37] Harald Fercher widmete sich in seiner Arbeit der kurdischen Migration nach Österreich und den spezifischen vorangegangenen politischen und gesellschaftlichen Ereignissen. Er stellte dabei fest, dass die Anzahl kurdischer AsylwerberInnen aus dem Irak und dem Iran mit dem Ausbruch des Golfkrieges 1980 plötzlich anstieg.[38] KurdInnen aus dem Irak verließen mit Hilfe ihrer bereits in Österreich lebenden Familienangehörigen ihre Heimatregion und beantragten hierzulande Asyl.[39] Eine weitere Zäsur in der Geschichte der irakischen KurdInnen begann mit dem Jahr 1980 als der Irak mit Saddam Hussein an der Spitze Anspruch auf das 1975 an den Iran abgegebene Gebiet Shatt al-Arab stellte. Er eröffnete im kurdischen Norden des Landes eine Front und befahl die Bombardierung kurdischer Gebiete im Nord-Irak. Deportationen, Folter und Exekutionen folgten.[40] Eine weitere Migrationswelle kurdischer Flüchtlinge Richtung Europa folgte im Jahr 1988:[41] Die Stadt Halabja wurde in jenem Jahr mit Giftgas angegriffen und 5.000

[34] Vgl. ebd.
[35] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 35
[36] Vgl. Schmidinger 2013
[37] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 36
[38] Vgl. Fercher 1995: 71
[39] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 38
[40] Vgl. Strohmeier/Yalçın-Heckmann 2000: 133
[41] Vgl. Ammann 2001: 132

Menschen kamen dabei unmittelbar ums Leben. Dieses Ereignis sollte noch zum Symbol der Unterdrückungspolitik des Baath-Regimes werden. Im Zuge der »Anfal«[42]-Kampagne und mit ihr die Deportation und Ermordung von rund 150.000 bis 200.000 Menschen wurden weitere eineinhalb Millionen Menschen zwangsumgesiedelt. In Konsequenz flohen Hunderttausende über die türkische und iranische Grenze.[43] Eine weitere wichtige Zäsur in der Migrationsgeschichte der KurdInnen stellt der Ausbruch des Golfkrieges 1991 dar. Die blutige Niederschlagung der kurdischen Aufstände im Norden mündeten erneut in einer Massenflucht in den Iran und die Türkei - und Österreich beschloss 300 KurdInnen aufzunehmen.[44] Diese wurden nach bestimmten Kriterien wie verwandtschaftliche Beziehungen in Österreich, Intensität der drohenden Verfolgung und Hilfsbedürftigkeit ausgewählt.[45] Die jüngsten Neugründungstendenzen mit der Goran-Partei im Jahr 2006 (s. oben) stellten keinen Auswanderungsgrund dar. Seit der relativ stabilen Lage in Irakisch-Kurdistan können keine nennenswerten Migrationsbewegungen aus dem Autonomiegebiet nach Österreich verzeichnet werden und nach wie vor konzentriert sich der größte Teil der irakisch-kurdischen Bevölkerung auf Wien als Lebensmittelpunkt, wobei die Städte Linz und Graz ebenfalls als Zentren definiert werden können.

5. Kurdische Community - Wandel der sozialen Struktur

Das kurdische Exil war und ist bis heute einem stetigen gesellschaftlichen und strukturellen Wandel unterworfen: Waren bis in die 1970er-Jahre des letzten Jahrhunderts noch mehrheitlich türkisch-kurdische ImmigrantInnen auf dem europäischen Kontinent, stieg in der darauffolgenden Dekade die Zahl iranischer und irakischer KurdInnen aufgrund der jeweiligen Verfolgungspolitik im Herkunftsland rapide an. Durch die Aufnahme irakisch-stämmiger KurdInnen veränderte sich in den 1980er-Jahren die soziale Struktur der kurdischen Bevölkerung in Österreich: In den 1960er-Jahren immigrierten vorwiegend junge, männliche Parteimitglieder höherer Gesellschaftsschichten. Zwei Dekaden später handelte es sich vermehrt um KurdInnen jeglichen Alters aus diversen sozialen Schichten. Im Zuge der Golfkriege wanderten vermehrt Familien nach Österreich ein.[46] Demgegenüber sank die Zahl der politischen Flüchtlinge aufgrund der restriktiven Asyl- und Migrationspolitik im Österreich der 1990er-Jahre drastisch. Darüber hinaus kam es zu einer beispiellosen Anzahl an Abschiebungen

[42] Anfal: arabisch für »Beute«
[43] Vgl. Fischer-Tahir/Pommerening 1996: 34-37
[44] Vgl. Strohmeier/Yalçın-Heckmann 2000: 135-137
[45] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 38
[46] Vgl. Ammann 2001: 142

6. Melbendî Kurdî - Das Kurdische Zentrum

In der wissenschaftlichen Forschung konstatieren zahlreiche AutorInnen[47], dass politische Aktivitäten von MigrantInnen vor dem Hintergrund ihrer »[...] distinct histories of departure and resettlement« verstanden werden müssen.[48] Deshalb ist das *Kurdische Zentrum* im Lichte der Migrationsgeschichte der dort mitwirkenden KurdInnen zu betrachten. Zudem muss im Hinterkopf behalten werden, dass viele irakische KurdInnen intensive Kontakte zu Irakisch-Kurdistan pflegen. Dieses Phänomen greift auch auf die Lebensweise der zweiten Generation über. Die irakischen KurdInnen bewegen sich zwischen Herkunftsregion und Ankunftsgesellschaft und nehmen auf diese Weise transnationale Aspekte in ihrem Alltag auf.

Zur Entstehungsgeschichte des Kurdischen Zentrums: 1976 wurden, wie weiter oben bereits angeführt, 100 irakisch-kurdische Flüchtlinge in Österreich aufgenommen. Im selben Jahr wurde der Verein »Österreichische Freunde des kurdischen Volkes« mit Schwerpunkt auf Flüchtlings- und Studierendenbetreuung gegründet.[49] In den 1980er-Jahren machte man es sich zur Aufgabe hierzulande ein kurdisches Institut nach dem Vorbild der Institute in Paris und Köln aufzubauen. Die Einrichtung sollte soziale, bildungspolitische und kulturelle Aufgaben erfüllen. So startete im Jahr 1986 das vom Sozialministerium finanzierte Projekt und wurde infolge zum »*Kurdischen Zentrum*«.[50] KurdInnen aus dem Irak, dem Iran und Syrien beteiligten sich an der Arbeit im »*Kurdischen Zentrum*«. Das Büro des Zentrums lag in den Wiener Werkstätten und Kulturhaus (WUK). Im gleichen Zeitraum wurde das KIB (Verein für Kultur und Information kurdischer Angelegenheiten) errichtet, das sich vor allem mit Anliegen von türkischen KurdInnen befasste.

Das letztendlich im Jahr 1987 gegründete Kurdische Zentrum (kurdisch: Melbendî Kurdî) bildet einen sozialen Treffpunkt für KurdInnen und engagiert sich seither im Bereich der Integration und interkultureller Arbeit. Angeboten werden Beratung sowie soziale Betreuung von Flüchtlingen und Asylsuchenden, kulturelle Veranstaltungen wie das Neujahrsfest (Newroz) und die Vermittlung und Förderung der kurdischen Sprache und Kultur innerhalb der zweiten Generation.[51]

---

[47] Siehe u.a. Portes 1999, Vertovec 2010
[48] Guarnizo et al 2003: 1221
[49] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 150f
[50] Vgl. ebd.: 152
[51] Vgl. Waldrauch/Sohler 2004: 267

7. Motive für transnationales politisches Engagement

Wie weiter oben bereits dargelegt, stellt die Besinnung auf eine »kurdische Identität« und auf Kurdistan als »Nation« den Bezugsrahmen für die kurdische Diaspora dar. Die Verfolgungspolitik des irakischen Regimes war ausschlaggebend bei der Herausbildung, der Ausrichtung und der Aktivitäten des Vereins. Zusätzlich bildet das diffuse Zugehörigkeitsgefühl der in der Diaspora lebenden KurdInnen einen wichtigen Baustein für transnationale Aktivitäten. Für KurdInnen in den Ankunftsländern haben kurdische Vereine große Relevanz, denn sie ersetzen teilweise fehlende staatliche Strukturen wie beispielsweise Einrichtungen auf bildungspolitischer oder kommunalpolitischer Ebene.[52]

Laut Eva Østergaard-Nielsen ergaben Studien, dass zuvor politisch verfolgte MigrantInnen oft zu politischem Engagement in der Ankunftsgesellschaft neigen.[53] Österen Wahlbeck resümiert aus seinen Studien zu kurdischen Flüchtlingen und deren Beziehungen zum Herkunftsland, dass »Kurdish refugees' relation to their societies of origin was not only a matter of memories; it was an ongoing and continuous relation. All interviewees continued to be influenced by contemporary developments in Kurdistan. In particular, the political developments played a large role for the refugees«.[54] Auch Ammann betont, dass die KurdInnen von den Entwicklungen in (Irakisch-)Kurdistan stark beeinflusst seien und auf politische Ereignisse besonders empfindlich reagierten.[55] Der derzeitige Obmann des Kurdischen Zentrums Pawi Karaman unterstrich diese These im Interview: »Ich meine, wenn ein Volk durch ein Regime angegriffen wird, wird [sic] auch gleichzeitig unsere Kultur und unsere Leute angegriffen. Deshalb trifft es auch uns«.[56]

Die kurdische Nationalbewegung im Irak hatte einen großen Effekt auf die kurdischen MigrantInnen während der 1970er-Jahre. Die 100 kurdischen Flüchtlinge, die damals in Österreich angekommen waren, entstammten urbanen Verhältnissen und waren zu einem hohen Maße politisiert. Der Entstehung des Kurdischen Zentrums liegen politische Ereignisse in der Ursprungsregion zugrunde. Dadurch hatte es auch in seinen Tätigkeiten starke politische Komponenten. Der Giftgasanschlag auf Halabja und zahlreiche umliegende Dörfer, ebenso wie die Anfal-Kampagne in den Jahren 1986 bis 1988 stellten zentrale Motive für das Engagement im Zentrum dar. So war einer der wesentlichsten Beweggründe für die Gründung des Zentrums laut der ehemaligen Obfrau, Gelas Khanakah, das Sichtbarmachen der kurdischen Frage: »Allein, dass die Österreicher und die Öffentlichkeit irgendwas über Kurden [sic] wissen, war eine

[52] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 150
[53] Vgl. Østergaard-Nielsen 2001a: 10
[54] Wahlbeck 1998: 6
[55] Vgl. Ammann 2004: 237
[56] Interview Karaman, 5.3.2012

große Leistung vom Kurdischen Zentrum [...]«, erklärte sie. »Meine Motivation war vor allem, dass in Österreich die Kurden [sic] als Volk bekannter werden. Dass die Österreicher nicht nur durch Karl May Kurdistan kennen. [...] Ich habe mich immer als Kurdin gefühlt und habe geholfen, wo ich konnte. Und damals, als das Kurdische Zentrum gegründet wurde, habe ich als Mitglied viel geholfen«.[57] Der neue Obmann Karaman verfolgt mit seiner Mitarbeit heute andere Ziele: »Mit der Zeit gehen bestimmte Dinge und Erinnerungen verloren. [...] Deshalb ist so ein Verein wichtig, damit auch eine Kultur, eine Geschichte nicht verloren geht. Für mich ist es besonders wichtig. Ich wurde aus der Heimat vertrieben. Gezwungenermaßen bin ich nach Europa gekommen. Dieses Gefühl, ich kann nicht in die Heimat zurück - ich konnte zehn Jahre nicht in die Heimat zurück -, dieses Gefühl hat etwas in mir ausgelöst«.[58]

8. Tätigkeitsfelder des Kurdischen Zentrums

Beeinflusst durch Entwicklungen in der Herkunftsregion und die Interessen seiner Mitglieder in Wien reicht der Aktionsradius des Kurdischen Zentrums weit über rein kulturelle Belange hinaus. Østergaard-Nielsen hat im Zuge ihrer Feldforschungen zu türkisch-kurdischen und türkischen Vereinen in Europa beobachtet, dass »[...] the (re)formulation of political agendas into issues of culture and religion is everyday practice within [...] Kurdish immigrant organizations abroad«[59]. Das *Kurdische Zentrum* bezeichnet sich zwar explizit als nicht-politisch, beweist aber indirekt durch seine Aktivitäten sehr wohl politisches Engagement. Durch die Tätigkeitsbereiche weist das Zentrum eine Multidimensionalität sowie –funktionalität auf, die für MigrantInnen-Selbstorganistionen ebenso charakteristisch sind wie das gleichzeitige Agieren auf unterschiedlichen Ebenen. Der Aktionsradius von jenen Organisationen reicht häufig von Flüchtlingsbetreuung bis hin zur Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit, die über prekäre politische Entwicklungen in der jeweiligen Herkunftsregion hinweist. Das alles trifft auch auf die Arbeit des Kurdischen Zentrums zu. So erklärt Khanakah im Interview: »Die Arbeit des Kurdischen Zentrums war Sozial- und Kulturarbeit. [...] Bei der Wohnungssuche oder beim Finden von einem Studienplatz haben wir geholfen. Wir haben aber auch geschaut, dass die Kurden [sic] einen Platz haben, wo sie einander kennen lernen. Sie haben uns kontaktiert, wenn die Probleme oder Beschwerden hatten«.[60] Karaman schildert die Arbeit des Zentrums wie folgt: »Als Kulturverein ist es unsere Aufgabe die ganzen kulturellen Veranstaltungen zu organisieren, wie die Newroz-Feier. Einfach auch die neue, zweite

[57] Interview Khanakah, 20.02.2012
[58] Interview Karaman, 5.3.2012
[59] Østergaard-Nielsen 2001a: 3
[60] Interview Khanakah, 20.2.2012

Generation näher aneinander bringen, die Integration der Kurden [sic] zu fördern, die jetzt nach Österreich kommen, die unterstützen, ihnen zu sagen, wie es läuft und wie es nicht läuft, wie man sich verhalten sollte. Einfach eine Richtlinie geben als Basis. Dass die Leute einfach zu uns kommen können, wenn sie was brauchen oder wollen«.[61]

Die politischen transnationalen Tätigkeiten waren in den ersten zwei Dekaden nach der Gründung des Zentrums dominant, auch wenn der Verein per Eigendefinition kein politischer war. Zu Beginn der 1990er-Jahre lagen die Arbeitsbereiche in der sozialen und rechtlichen Unterstützung und Betreuung von kurdischen Asylsuchenden und Flüchtlingen. Darüber hinaus nahm die Öffentlichkeitsarbeit einen hohen Stellenwert ein: So brachte der Verein die Zeitschrift *Kurdistan Forum* heraus und gestaltete das Neujahrsfest (Newroz)[62]. Im Rahmen der UNO-Menschenrechtskonferenz 1993 spielte das Zentrum ebenfalls eine bedeutende Rolle: »Wir haben immer wieder Aktionen gemacht, um die Kurden [sic] in Österreich bekannter zu machen. Wir haben sogar einmal eine Unterschriftenaktion gestartet, damit das Thema Kurden [sic] im österreichischen Parlament behandelt wird. Wir sind auf der Straße gestanden und haben um Unterschriften gebeten, auch Androsch (Hannes Androsch, ehemaliger SPÖ-Politiker, Anm. der Autorinnen) hat unterschrieben. Natürlich auch jede Menge Demonstrationen. Einmal hat sogar die irakische Botschaft uns attackiert und auf die Menge geschossen. Einige von uns waren […] für eine Nacht in Haft. Das war Anfang der 1990er-Jahre«[63]. Laut Karaman schwinge »das Politische«[64] auch heute noch in der Arbeit des Vereins mit. Das *Kurdische Zentrum* ist bis heute aktiv und hat sich seit seiner Gründung mehrmals neu formiert sowie orientiert. »Jetzt, wo viel mehr Kurden [sic] nach Österreich gekommen sind, nach der Fluchtwelle des vorigen Frühjahrs (im Jahr 1991, Anm. der Autorinnen), sind wir gezwungen, uns stärker mit der kurdischen Gemeinschaft und ihrem Leben hier auseinanderzusetzen«.[65]

9. Finanzielle und soziale Rahmenbedingungen

Die Strategien und Handlungsmodalitäten der unterschiedlichen Gruppen hängen im Besonderen von finanziellen und sozialen Ressourcen ab, denn die Geldfrage und die Mobilisierungskraft haben einen großen Einfluss auf die Form und Dimension transnationaler Aktivitäten. Im *Kurdistan Forum*, der vom Verein herausgegebenen Zeitschrift, werden die knappen finanziellen Ressourcen beklagt. Der ursprüngliche Plan die Zeitschrift vierteljährlich erscheinen zu lassen,

[61] Interview Karaman, 5.3.2012
[62] Vgl. Kurdistan Forum 1988-1993
[63] Interview Khanakah, 20.2.2012
[64] Interview Karaman, 5.3.2012
[65] Kurdistan Forum 1992, 3: 3

scheiterte an fehlenden finanziellen Mitteln. Das hat sich in den letzten Jahren geändert, was nicht unbedingt an einer Erhöhung der Summen liegt. Vielmehr steht dies in Zusammenhang damit, dass das Zentrum weniger Aufgaben als in den 1990er-Jahren wahrnimmt. Hinzu kommt, dass aufgrund der veränderten Bedingungen im Herkunftsland (durch die Existenz einer Regionalregierung) neue Einnahmequellen herangezogen werden können. Versuche, sich selbst durch Mitgliedsbeiträge zu erhalten, scheiterten bis jetzt.

Die InterviewpartnerInnen haben darauf hingewiesen, dass das *Kurdische Zentrum* darauf bedacht war, keine Gelder von kurdischen Parteien anzunehmen. Durch die politischen Entwicklungen im Herkunftsland und die Erfahrungen der Ausgewanderten wollte der Verein bis heute politisch unabhängig auftreten. Es sollten keine Abhängigkeitsverhältnisse geschaffen werden. Dies liegt am schlechten Ruf der kurdischen Parteien durch anhaltende Korruption und vorherrschenden Machtmissbrauch. »Uns ist es wichtig, dass wir unsere Neutralität beibehalten, dass wir nicht nach einer Partei riechen – wie man so schön auf Kurdisch sagt«[66], sagt Karaman. Die parteipolitische Unabhängigkeit wird von den zwei InterviewpartnerInnen unterschiedlich definiert: Während Khanakah die Abgrenzung zu den kurdischen Parteien in Bezug auf die eigenen Aktivitäten und deren finanzielle Unterstützung betont, schränkt sich Karaman lediglich auf das Engagement per se ein. Die unterschiedliche Auffassung von Unabhängigkeit muss im jeweiligen zeitlichen Kontext betrachtet werden: Khanakah war Mitte der 90er Jahre Vorsitzende des *Kurdischen Zentrums*. Diese Periode war vom aufkeimenden Bürgerkrieg zwischen der KDP und der PUK in Irakisch-Kurdistan geprägt. Bemüht, diesen Konflikt nicht in die Tätigkeiten des Zentrums einfließen zu lassen, verzichtete man auf jegliche Gelder kurdischer Parteien.

Fast zwei Dekaden später spielte die Rivalität zwischen den Parteien keine nennenswerte Rolle mehr. Dies lag primär an der Existenz des »Außenfeindes« Irak, der durch den Sturz des Baath-Regimes die Diskussion über eine Autonomie neu entfacht hat. Irakisch-Kurdistan sah erstmals eine realistische Chance auf totale Unabhängigkeit vom irakischen Staat. Die Bestrebungen in diese Richtung werden von den meisten irakischen KurdInnen in Europa und in Österreich mitgetragen. In diesem Zusammenhang haben die PUK und die KDP als Koalitionspartner in der KRG an Legitimation gewonnen. Hierbei wird die KRG als eine von den kurdischen Parteien losgelöste, überparteiliche Institution betrachtet.

[66] Interview Karaman, 5.3.2012

10. Kooperationen

Transnationale politische Netzwerke zeichnen sich durch Kooperationsmuster von MigrantInnen-Organisationen mit anderen staatlichen und nicht-staatlichen AkteurInnen im Ankunfts- und Herkunftsland aus.[67] Das *Kurdische Zentrum* kooperiert vornehmlich mit staatlichen Institutionen in Österreich. In den 90er-Jahren arbeitete das Zentrum mit der Stadt Wien, dem ÖIF und dem Bildungs- und Kulturministerium zusammen. Der Verein fungierte gleichzeitig als Informationsdrehscheibe für die eigenen Mitglieder sowie für staatliche Behörden. »Wir waren damals wirklich eine Anlaufstelle für die österreichischen Behörden [...]. Die Polizei hat uns sogar einmal angerufen, als der Vorfall mit Ghassemlou[68] passiert ist. Sie haben uns gefragt, was da jetzt genau war. Ein anderes Mal war in Berlin was geschehen, da hat die Polizei auch wieder uns kontaktiert«.[69] Kooperationen mit anderen kurdischen oder sonstigen NGOs existieren gegenwärtig nicht. Karaman schließt dies für die Zukunft jedoch nicht aus: »Wir sagen nicht, dass es nur das Kurdische Zentrum sein muss. Wenn jetzt ein Verein etwas vorschlägt, wo wir sagen, das hört sich gut an und ist mit unseren Statuten vereinbar, sind wir natürlich dabei. Wir kooperieren gerne«.[70]

Eine Kooperation mit anderen (nicht irakisch-)kurdischen Organisationen stellt sich jedoch als schwierig heraus. Durch die Eingliederung der kurdischen Region in unterschiedliche Nationalstaaten variiert die »Homeland«-Politik der jeweiligen Organisationen mitunter stark. Die Heterogenität der Forderungen in Bezug auf die Politik in der jeweiligen Heimatregion hat bis dato zu grundlegend unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen bei Aktivitäten geführt. Zusammenkünfte zwischen dem *Kurdischen Zentrum* und anderen kurdischen Organisationen gibt es zwar, blieben aus diesem Grund aber bisher erfolglos. Leichter gestalten sich internationale Treffen zwischen AnhängerInnen von kurdischen Subgruppen wie Parteien.

---

[67] Vgl. Østergaard-Nielsen 2001: 768f.
[68] Abdul Rahman Ghassemlou war Vorsitzender der KDP-Iran. Er und zwei seiner Verbündeten wurden 1989 in Wien bei Verhandlungen von der iranischen Regierung ermordet (vgl. Pabst 2011).
[69] Interview Khanakah, 20.2.2012
[70] Interview Karaman, 5.3.2012

Infostand des Kurdischen Zentrums auf dem Volksstimmefest 1988 nach dem Giftgasangriff auf die irakisch-kurdische Stadt Halabja. Im unteren Bild steht rechts der spätere SPÖ-Bezirksrat Aziz Miran. (zur Verfügung gestellt von Karim Bawa)

11. Neuausrichtung der Orientierung

Organisationen, die sich selbst als nicht-staatliche AkteurInnen bezeichnen, sind stärker im lokalen Kontext der Ankunftsgesellschaft verankert und haben ihren Fokus auf Anliegen ihrer Mitglieder gerichtet. Hier spielen die »Immigrant Politics« eine gewichtigere Rolle. Politisches Engagement war in den 1980ern und Anfang der 1990er-Jahre noch ein zentraler Bestandteil der Vereinsarbeit, in der Periode danach folgte aber eine Verschiebung hin zu Themenbereichen, die die kurdische Bevölkerung im Ankunftsland beschäftigten.

Politische Veränderungen spielen immer noch eine wichtige Rolle für die Orientierung und Positionierung in der Ankunftsgesellschaft und die Auseinandersetzung mit eigenen Traditionen.[71]

Die Wandlungsprozesse in Zusammenhang mit den Fluchtwellen nach dem Giftgasangriff, dem Golfkrieg 1991 und dem Sturz des Baath-Regimes 2003 stehen in direkter und indirekter Wechselwirkung zu den zahlreichen Neuformationen und Neuausrichtungen des Kurdischen Zentrums. Nach der Errichtung der Schutzzone und dem Bürgerkrieg zwischen der KDP und der PUK waren die Interessens- und Zielvorstellungen des Vereinsvorstandes andere, als jene der nachfolgenden Generation. Die strukturellen Veränderungen in den Communities wiesen auf die Intention hin, sich in Österreich niederzulassen. Dieser Perspektivenwechsel manifestierte sich strukturell und formal in der Wahl eines Kurden [sic] aus der zweiten Generation zum Vorsitzenden des Vereins und wirkte sich auch auf die Aktivitäten des *Kurdischen Zentrums* aus.

Die Agenda des *Kurdischen Zentrums* stieß in den vergangenen Jahren auf vermehrtes Desinteresse seitens der nachfolgenden Generationen: Die Herausforderung für das Kurdische Zentrum lag darin Wege zu finden, um wieder Attraktivität für junge Menschen zu erlangen. Für die Elterngeneration, die selbst aus der Heimatregion fliehen musste, stellte der Verein einen Ort der politischen Arbeit und der Begegnung dar, der auch einen psychosozialen Effekt hatte. Die politisch motivierten Handlungen der 1990er-Jahre zielten auf eine Kultur-fokussierte Vereinsarbeit mit Schwerpunkt auf Österreich ab: »Wir machen soziale Sachen und Kulturelles. Uns ist die Kultur sehr wichtig. Wir sind ja auch ein Kulturverein. [...] Ich halte es heutzutage für sehr wichtig, wenn man sich nicht ausschließlich auf die Heimat konzentriert. Wir leben hier in Österreich und Österreich ist nicht Kurdistan«.[72] Ausschlaggebend für den Wandel war das Heranwachsen der zweiten Generation. So mussten sich Eltern aktiv mit der österreichischen Gesellschaft, den Institutionen und der Sprache auseinandersetzen.

[71] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 159
[72] Interview Karaman, 5.3.2012

Das führte zu einer Reflexion hinsichtlich der eigenen Sprache, Kultur und Identität.[73] »Damals waren wir wirklich eine Anlaufstelle. Jetzt hat das Kurdische Zentrum nicht mehr diese Aufgaben oder nicht mehr dieselbe Bedeutung. Das kann man auch dem Verein nicht übel nehmen, die Situation hat sich komplett geändert. Die Leute haben andere Sorgen als damals in den 80ern und 90ern. Sie müssen sich um Dinge kümmern wie Beruf, Steuern zahlen, hier Kinder erziehen«.[74]

Die zweite Generation gestaltet transnationales Engagement mit zusätzlichen Mitteln. Neue Medien wie das Internet rücken als Werkzeuge in den Vordergrund: »Der Verein existiert seit 20 Jahren und es waren immer die gleichen Leute, (...) die Interesse dran hatten. Die Jugendlichen wurden nicht miteinbezogen. Das war ein Problem, weil die sind erwachsen geworden und das Interesse bei ihnen nicht geweckt wurde [sic]. Das versuchen wir jetzt ein bisschen gerade zu biegen. Also, die Feste und das, was heutzutage sehr wichtig ist: im Internet präsent zu sein. Ein bisschen auf einem anderen Niveau an die Leute ran zu kommen. Das ist unser Ziel fürs Erste«.[75]

Die Neuauflage der Website des *Kurdischen Zentrums* wurde vom neuen Vorstand in die Wege geleitet. Die Seiten spiegeln das Selbstverständnis der jungen Generation wieder. Analog zur Geschichte und Kultur der KurdInnen machen sie auf die eigenen Ziele aufmerksam. Diese beinhalten in erster Linie die Nutzung neuer Medien und die Unterstützung in Österreich lebender KurdInnen. Erwähnenswert ist auch, dass die Homepage explizit auf Deutsch verfasst wurde. Hier zeigt sich bereits, dass der neue Vorstand die Situation der jungen KurdInnen berücksichtigt, die durch das Aufwachsen in Österreich oftmals die arabische Schrift nicht lesen können. Zugleich fällt allerdings auf, dass die Website seit 2010 nicht mehr aktualisiert wurde und die Anfangseuphorie des Neubeginns wohl etwas eingeschlafen sein dürfte.

Mittlerweile ist das *Kurdische Zentrum* auch auf Facebook vertreten und ist damit auch in sozialen Medien präsent. Im Juli 2013 hatte die Seite allerdings nur 153 ‚likes', womit sie zu einer der kleineren kurdisch-österreichischen Seiten auf Facebook zählen.

---

[73] Vgl. Six-Hohenbalken 2002: 155
[74] Interview Khanakah, 20.02.2012
[75] Interview Karaman, 5.3.2012

Website des Kurdischen Zentrums mit dem Vereinssymbol.

12. Schlussfolgerungen

MigrantInnen bewegen sich genuin zwischen Herkunfts- und Ankunftsländern und schaffen auf diese Weise transnationale soziale Räume. Die vorliegende Arbeit führt zu der Erkenntnis, dass MigrantInnen zwar Beziehungen zu mehreren Ländern aufrechterhalten, sie jedoch von den spezifischen politischen, sozialen und ökonomischen Gegebenheiten im Empfängerstaat betroffen sind. So formen Mechanismen der Inklusion und Exklusion, also das konkrete Migrationsregime in der Residenzgesellschaft Gelegenheitsstrukturen von MigrantInnen mit. Der Zugang zu Arbeitsmarkt und Bildung sowie Möglichkeiten der politischen Teilhabe entscheiden über den Grad an gesellschaftlicher Partizipation und die Orientierung von MigrantInnen sowie ihren Selbstorganisationen mit. Ebenso beeinflussen diverse Politiken des Herkunftsstaates MigrantInnen. Die Regionalregierung Kurdistan (KRG) hat dies eindrucksvoll bewiesen, indem sie vor kurzem eine Art Anlaufstelle für die in Österreich lebenden KurdInnen errichtete. Diese soll neben formalen Aufgaben ein Zugehörigkeitsgefühl zur Ursprungsregion und damit auch zur KRG erwirken. Ala Uzeri, Mitarbeiterin der KRG-Vertretungsstelle in Wien, hat im Zuge eines Interviews festgehalten, dass diese Einrichtung den KurdInnen das Gefühl geben wolle, dass sie nicht alleine seien. Identitätsstiftende Maßnahmen gegenüber Diaspora-Communities werden forciert, um nachhaltige Loyalität gegenüber der kurdischen politischen Elite zu garantieren. Somit wird ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, eines kurdischen Nationalgefühls (re)produziert, um den Machterhalt der KDP-PUK-

Koalition zu legitimieren. Das Konzept des *Kurdayetî* bildet dafür die rhetorische Basis.

Menschen, die aus politischen Gründen ihr Herkunftsgebiet verlassen mussten, neigen stärker zu politischen Aktivitäten im Residenzland. Es muss jedoch bedacht werden, dass diese These generalisiert ist und damit in der Realität nicht immer zutrifft. Oft kehren Menschen gerade wegen ihrer Fluchterfahrungen der politischen Arbeit im Ankunftsland den Rücken zu – im Gegenzug werden ArbeitsmigrantInnen häufig erst durch die Distanz zu ihrem Herkunftsland politisiert.

Irakische KurdInnen kamen zu einem Großteil als politische Flüchtlinge in Europa und Österreich an. Ihr Engagement speist sich aus den Erfahrungen politischer Unterdrückung im Irak und der Migration.

Im Jahr 1987 gründeten sie in Zusammenarbeit mit den iranischen und syrischen KurdInnen das Kurdische Zentrum. Mit der Zeit konzentrierte sich der Verein immer stärker auf die irakischen KurdInnen, die nach den türkischen KurdInnen die größte Gruppe in Österreich bilden.

Das Kurdische Zentrum bietet für die hier lebenden KurdInnen einen Ort der Begegnung. MigrantInnenorganisationen werden oft aus einer Sehnsucht nach Vergemeinschaftung heraus gegründet. Obwohl sich das Kurdische Zentrum als eine Kultur- und Sozialorganisation versteht, engagiert(e) es sich immer wieder auf dem politischen Feld. Es zeichnete sich primär durch »homeland politics«[76] aus.

Der Verein reagierte in den ersten zwei Dekaden besonders empfindlich auf politische Entwicklungen in der Herkunftsregion. So organisierte er diverse Demonstrationsveranstaltungen und Protestkundgebungen als Antwort auf politische Repressalien gegen die KurdInnen im Irak.

In den letzten Jahren ist eine Verschiebung hin zu »immigrant politics«[77] zu bemerken. Dies lag jedoch entgegen den, der Diplomarbeit vorausgeschickten, Annahmen nicht am Integrationsdruck vonseiten der Ankunftsgesellschaft. Die sozio-politischen Erfahrungen im Aufnahmekontext waren zwar punktuell von Diskriminierungen und Rassismen geprägt, aber diese hatten keinen Einfluss auf die Ausrichtung des Vereins. Ausschlaggebend waren die veränderten demographischen Strukturen innerhalb der kurdischen »Communities«. Die Golfkriege und zahllosen Angriffe auf die kurdische Bevölkerung im Irak trieben nicht nur junge Männer nach Europa, sondern auch Familien. Dabei sah sich das

[76] Østergaard-Nielsen 2003: 763
[77] Østergaard-Nielsen 2001b: 262f

Zentrum in den letzten Jahren mit vermehrtem Desinteresse der zweiten Generation konfrontiert.

Im Herbst 2011 hat das *Kurdische Zentrum* einen neuen Vorstand gewählt. Der Obmann Pawi Karaman sowie die übrigen Vorstandsmitglieder gehören der Zweiten Generation an. Die vom neuen Vorstandsteam formulierten Ziele tangieren stärker die hier ansässigen KurdInnen. Ein bedeutender Teil ihrer Aktivitäten stützt sich auf die Verwendung neuer Medien wie das Internet und Social Media. Das neue Team will sich auf den kulturellen Bereich konzentrieren, wenngleich die politische Sphäre nach wie vor den Bezugsrahmen stellt. Das Gefühl des »Kurdisch-Seins« bildet das Grundgerüst der Ziele des Vereins.

Der Fokus auf KurdInnen in der Residenzgesellschaft bedeutet jedoch nicht, dass der Verein die transnationalen Verbindungen zum Herkunftsland ablegen will. Politisches Bewusstsein in Bezug auf die Ethnie und die Geschichte sehen auch die KurdInnen der zweiten Generation als Motiv für ihr Engagement.

Bibliographie

Ahmad, Saya 2011: »KurdInnen im Irak. Ein historischer Abriss von der Gründung Iraks bis zum Golfkrieg 1991.« In: Schmidinger, Thomas (Hg): *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 149-158

Ahmad, Soma 2011: »Vom 'Sicheren Hafen' zur Autonomie. Die Entwicklung Irakisch-Kurdistans sein 1991.« In: Schmidinger, Thomas (Hg): *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 159-168

Amman, Birgit 2004: »Die kurdische Diaspora in Europa.« In: Conermann, Stephen/Haig, Geoffrey (Hg): *Die Kurden. Studien zu ihrer Sprache, Geschichte und Kultur.* Hamburg: EB-Verlag, 204-246

Ammann, Birgit 2001: *Kurden in Europa. Ethnizität und Diaspora*. Münster: LIT Verlag

Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso

Bartl, Julia 2011: »Kurdische StudentInnenvereine in Stockholm. Einblicke in die kurdische Diaspora Westeuropas am Sonderfall Schweden.« In: Schmidinger, Thomas (Hg): *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 251-260

Fercher, Harald Gernot 1995: *Die österreichische Asylpolitik und die Kurden*. Wien Diplomarbeit

Fischer-Tahir, Andrea 2003: *Wir gaben viele Märtyrer. Widerstand und kollektive Identitätsbildung in Irakisch-Kurdistan*. Münster: Unrast

Fischer-Tahir, Andrea/Pommerening, Christian 1996: *Zwischen Aufstand und Flucht: zur jüngeren Geschichte irakisch Kurdistans.* Leipzig: Rosa-Luxemburg-Verein

Guarnizo, Luis Eduardo/Portes, Alejandro/Haller, William 2003: »Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants.« In: *The American Journal of Sociology 108*, (6), 1211-1248

Kurdisches Zentrum 2012: *Über uns*. Onlinedokument verfügbar unter: www.kurdsiches-zentrum.at, eingesehen am 13.April.2012

Kurdistan Forum. Zeitschrift für Kultur, Kunst und Politik 1992, 3

Kurdistan Forum. Zeitschrift für Kultur, Kunst und Politik 1993, 5/8

Natali, Denise 2005: *The Kurds and the State: Evolving National Identity in Iraq, Turkey and Iran.* Syracuse: Syracuse University Press

Østergaard-Nielsen, Eva 2001a: »The Politics of Migrants' Transnational Political Practices« In: *Transnational Communities Programme. Working Paper Series WPTC-01-22* Onlinedokument verfügbar unter: http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-22%20Ostergaard.doc.pdf, eingesehen am 25. Oktober 2011

Østergaard-Nielsen, Eva 2001b: »Transnational political practices and the receiving state. Turks and Kurds in Germany and the Netherlands.« In: *Global Networks 1* (3), 261-281

Østergaard-Nielsen, Eva 2003: »The Politics of Migrant's Transnational Political Practices.« In: *International Migration Review 37*, (3), 760-786

Schmidinger, Thomas 2011: »Einleitung.« In: ders. (Hg): *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 9-12

Schmidinger, Thomas 2013: »Kurdistan im Alpenland: Die ‚imagined community' in der kurdischen Diaspora in Österreich« Kurdische Studien, forthcoming

Six-Hohenbalken, Maria 2002: *Reyên Kurdan. Ethnologische Überprüfungen von Theorieansätzen zu Migration, Diaspora und Transnationalismus am Beispiel "kurdischer Wege" durch Wien und Europa*. Wien, Dissertation

Statistik Austria 2012: *Bevölkerung mit Migrationshintergrund nach Bundesländern*, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/index.html, eingesehen am 27.März 2012

Strohmeier, Martin/Yalcın-Heckmann, Lale 2000: *Die Kurden. Geschichte, Politik, Kultur*. München: Beck

Wahlbeck, Östen 1998: »Transnationalism and diasporas. The kurdish example.« In: *Transnational Communities Programme: Working Paper Series*, WPTC-98-11, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/wahlbeck.pdf, eingesehen am 10. Jänner 2012

Waldrauch, Harald/Sohler, Karin 2004: *Migrantenorganisationen in der Großstadt. Entstehung, Strukturen und Aktivitäten am Beispiel Wiens*. Frankfurt am Main (u.a.): Campus-Verlag

Christoph Osztovics:

»Eine Aïda wäre toll in Sulaimaniya!« Migration, Transnationalisierung, Zivilgesellschaft und Identität zwischen Wien und Sulaimaniya

In den letzten Jahren ist vermehrt eine Rückkehr von irakischen KurdInnen aus Österreich nach Irakisch-Kurdistan zu beobachten. Diese RemigrantInnen identifizieren sich auf unterschiedliche Weise mit Österreich und Irakisch-Kurdistan. Mit Hilfe von Interviews wurden diese Identifikationen nachgezeichnet. Dabei werden nicht nur das Zugehörigkeitsgefühl zu einer diasporischen Gemeinschaft, sondern auch vermehrte Transnationalisierungstendenzen sichtbar. Zusätzlich finden durch diese Rückmigrationen vielfältige Austauschbeziehungen statt. Es soll gezeigt werden, wie Migrationserfahrungen die gesellschaftliche Teilhabe und Mitgestaltung in der »neuen« Heimat konkret beeinflussen.

The last years have shown an increase in remigration of Iraqi Kurds from Austria back to Iraqi Kurdistan. These migrants identify themselves in various ways with Austria and Iraqi Kurdistan. Based on interviews, these identifications will be shown. In doing so, not only the sense of belonging to a diasporic community becomes visible, but also an increase of transnationalisation. Furthermore, via these remigrations, various forms of exchange take place. It is the goal of this text to show how experiences of migration can influence participation in and contribution to the society of the »new« homeland.

1. Einleitung

Dass kurdische MigrantInnen Beziehungen zu ihren Herkunftsorten unterhalten ist nichts Neues. Doch seit einigen Jahren ist zu beobachten, dass viele irakisch-kurdische MigrantInnen aus dem Exil wieder nach Irakisch-Kurdistan zurückgehen. Das hat maßgeblich mit den Autonomieentwicklungen dieser Region seit den frühen 90er Jahren und besonders seit 2003 zu tun.

Diese Rückkehr ist nicht unbedingt als ein Ende der Migration zu verstehen, sondern kann auch als erneute Migration betrachtet werden, die oft ganz eigene Probleme mit sich bringt. Gleichzeitig gibt es aber auch Fälle, bei denen Menschen regelmäßig zwischen Österreich und dem Irak hin und her pendeln und da wie dort einen Wohnsitz haben.

Die RückkehrerInnen sehen sich mit neuen Möglichkeiten, aber auch mit neuen Problemen konfrontiert. Manche von ihnen erfahren sich erneut als nicht integriert in die Gesellschaft. Dies ist besonders schmerzhaft, wenn es sich dabei um die Rückkehr in die »alte Heimat« handelt.

Bei allen diesen Überlegungen ist jedoch zu berücksichtigen, dass die jeweiligen Erfahrungen höchst individuell und unterschiedlich ausfallen. Dabei spielen ökonomischer und politischer Hintergrund genauso eine Rolle wie Familienanschluss oder persönliche Einstellung.

Im Zuge eines kurzen Aufenthaltes in Sulaimaniya in Irakisch-Kurdistan Mitte April 2013 entwickelte sich die Idee, den Spuren kurdisch-österreichischer MigrantInnen zu folgen. Es wurden mehrere Interviews mit KurdInnen geführt, die aus Österreich nach Irakisch-Kurdistan remigriert waren. Im Mittelpunkt stehen dabei Fragen der Identität und des Transfers von Ideen und Praktiken.

Der vorliegende Text soll einige Tendenzen aufzeigen, die im Zusammenhang mit dieser Rückmigration beobachtbar sind, einige mögliche Implikationen für das Verständnis von grenzüberschreitender Lebensführung beschreiben und mögliche Fragen für weitere Forschung aufwerfen. Dieser Beitrag ist daher weder eine Präsentation eines abgeschlossenen Forschungsergebnisses noch ein Zwischenbericht, sondern vielmehr eine Art *Eingang*sbericht.

Eingangs wurde der Kontakt zu KurdInnen hergestellt, die in Österreich gelebt haben und nun (wieder) in Irakisch-Kurdistan ihren Wohnsitz haben. In offenen Interviews wurden Fragen nach der Motivation dieser (Re-)Migration, zur persönlichen Migrationsgeschichte und –geographie, zu den Erlebnissen in und dem Bezug zu Österreich sowie den Erfahrungen mit der Rückkehr gestellt.

Bis dato wurden Interviews mit sieben Personen geführt. Diese Interviews sind aus Gründen der Erreichbarkeit derzeit mehrheitlich auf männliche Personen beschränkt, die in Wien gelebt haben und jetzt in Sulaimaniya leben. Dies ist pragmatischen Gründen geschuldet, stellt aber eine große Lücke dar, da genderspezifische Aspekte dieses Themas hier nicht berücksichtigt werden können. Diese Lücke sollte durch weitere Forschung geschlossen werden.

Die Gespräche wurden so offen wie möglich gehalten, die InterviewpartnerInnen wurden als »ExpertInnen ihrer selbst« angesprochen. Aus diesen Gesprächen wurde nach und nach ersichtlich, was diese Menschen in die neue alte Heimat mitgebracht hatten, nämlich multiple Identifikationen, zahlreiche Ideen, mehrfaches Engagement, aber auch eine kritische Einstellung. Mit der Zeit wurde z. B. sehr deutlich, wie sehr Menschen mit Migrationshintergrund in Sulaimaniya (und anderswo) am Aufbau einer Zivilgesellschaft beteiligt waren. Fast alle der interviewten Personen bezeichneten auch gerade heraus Österreich als ihre zweite Heimat.

Dieser Beitrag versucht in seinen Schlussfolgerungen zuallererst von den Interviews auszugehen, um dadurch eine Verankerung der Theorie in der konkreten sozialen Lebenswelt der Menschen zu ermöglichen. Durch die Theorie können viele Beobachtungen in einen größeren, abstrakten Sinnzusammenhang gebracht werden. Viele Phänomene, die mit Migration verbunden sind, können überall auf der Welt beobachtet werden. Gleichzeitig soll aber der konkrete Raum des Untersuchungsfeldes nicht einfach ignoriert werden. Die alltäglichen Erfahrungen der MigrantInnen sollen so konkret verortet, und dadurch auch die

Handlungsmacht der MigrantInnen in Bezug auf die Ausgestaltung ihrer jeweiligen Migrationserfahrungen betont werden.[1]

2. Begrifflichkeit – Diaspora und Transnationalisierung

In vielen Migrationsanalysen werden vor allem ökonomische Faktoren und Auswirkungen berücksichtigt, wie zum Beispiel Rücküberweisungen an das Herkunftsland.[2] Soziale, kulturelle oder akademische Transferleistungen werden jedoch häufig ausgeblendet bzw. übersehen. Es ist daher wichtig »to analyse how development visions are changing through migration experiences, how these visions are socially and culturally embedded and how they are getting negotiated locally thus leading to the constitution of new political, social and cultural spaces.«[3]

Neben vorwiegend ökonomischen Ausrichtungen fokussieren manche Ansätze in den Globalisierungsstudien, oder auch in den Diasporastudien häufig auf voneinander abgrenzbare Lokalitäten, indem sie z.B. *communities* in Herkunfts- bzw. Aufnahmeländern untersuchen. Dabei bleiben Analysen häufig auf die jeweiligen nationalen Kontexte beschränkt. Zusätzlich werden dadurch Migrationsbewegungen künstlich in von einander getrennte Aufbruchs- und Ankunftsphasen unterteilt.

Bei der Analyse von Migrationsbewegungen ist es aber unerlässlich sich von den engen Grenzen des methodologischen Nationalismus[4] zu lösen und transnationale Perspektiven einzunehmen. Diese erlauben eine vermehrte Berücksichtigung von Komplexität, die im Zusammenhang mit Migration unter keinen Umständen vernachlässigt werden darf. Während Analysen im Rahmen des methodologischen Nationalismus Migration auf die »natürlichen« Grenzen des Nationalstaates reduzieren, soll durch transnationale Analysen das Agieren in verschiedenen nationalen Kontexten und das Bewegen über Grenzen hinweg sichtbar werden.

In den geführten Interviews kam es von Seiten der GesprächspartnerInnen sehr schnell zu einer Beschreibung der eigenen Identität. So identifizieren sich die meisten von sich aus mit dem Begriff der Diaspora, bzw. einer diasporischen Zugehörigkeit. Für fast alle der InterviewpartnerInnen ist die Flucht aus der Heimat, Irakisch-Kurdistan, und das Warten auf den Zeitpunkt der Rückkehr ein wesentliches Identifikationselement.

---

[1] vgl. Strasser 2009: 75
[2] World Bank 2006
[3] Dannecker 2007: 3
[4] vgl. Wimmer / Glick Schiller 2003

»Ich bin am 2. Jänner 1988 nach Wien gekommen. (...) Als ich geflohen bin, dachte ich das dauert drei Monate. Aber leider hat es sehr lange gedauert. In den ersten zwei-drei Jahren habe ich mich als Gast gefühlt dort. Später gewöhnt man sich dran.« (Daro)

Der Diaspora-Begriff muss in diesem Kontext aufgegriffen und konkretisiert werden. Ruth Mayer definiert Diaspora folgendermaßen: »Unter Diaspora [verstehe ich] eine Gemeinschaft, die sich - durch Vertreibung oder Emigration - von einem ursprünglichen (oder imaginären ursprünglichen) Zentrum an mindestens zwei periphere Orte verteilte [und für die, C.O.] die Vorstellung eines gemeinsamen Ursprungs oder einer gemeinsamen Bestimmung«[5] eine große Rolle spielt.

Der Diasporabegriff stammt aus dem griechischen, bedeutet so viel wie Zerstreuung und wurde bereits in der Antike im Zusammenhang mit der freiwilligen und erzwungen Emigration von griechischen und jüdischen Bevölkerungsgruppen aus den Herkunftsländern verwendet. Sukzessive wurde der Begriff auf exilierte Gesellschaften ausgeweitet und im 20. Jahrhundert auch auf die NachfahrInnen der versklavten Bevölkerung Afrikas im Zuge des transatlantischen Sklavenhandels ausgeweitet. Eine Grundidee des Diaspora-Begriffes besteht also im Bezug auf einen bestimmten Herkunftsort als den der (verlorenen) Heimat. Damit ist auch immer ein Engagement für die (Re)kreation der Heimat und ein gewisser realer wie auch fiktiver Rückkehrwunsch verbunden. Dieser starke Bezug zu einer Heimat, die verlassen werden musste, in die man aber (oft in unbestimmter Zeit) wieder zurückkehren möchte, ist auch bei vielen KurdInnen in Österreich vorhanden - aber nicht bei allen. Gerade in diesem Heimatbezug, der auch nationalistische Züge annehmen kann, liegt auch die Gefahr der Vereinnahmung und pauschalen Zuordnung von MigrantInnen zu einer Diaspora in der Residenzgesellschaft. Nicht alle KurdInnen, die in Österreich leben, sind automatisch Teil der kurdischen Diaspora. Diese ‚Diasporisierung' von Menschen führt zur Essentialisierung und Exotisierung von Identität und somit kann auch die Diasporaforschung leicht in die Erforschung vermeintlich homogener Communities (z. B. *die* KurdInnen in Österreich, *die* MexikanerInnen in den USA usw.) abdriften. Daher ist ein differenzierter, kritischer Umgang mit dieser Art der Selbst- und Fremdzuschreibung äußerst wichtig und es sollte verstärkt auf die multiplen Identitätskonstruktionen der betroffenen Menschen Bezug genommen werden.

[5] Mayer 2005: 13; Es muss an dieser Stelle betont werden, dass diese Definition von Diaspora im Kontext der kritischen Migrations- und Diasporaforschung als zu eng kritisiert wird. Das Diasporakonzept selbst ist allerdings ein offenes und bietet dadurch die Möglichkeit einer Nutzbarmachung für konkrete Kontexte und Selbstbeschreibungen.

Bei vielen irakisch-kurdischen MigrantInnen gab bzw. gibt es tatsächlich einen großen Wunsch nach Rückkehr in die Heimat.

»Ich fühle mich jetzt zu Hause, mein Gebiet ist frei, das war ein Traum für mich – ich konnte mir nicht vorstellen, dass ich eines Tages zurückkomme und meine Heimat ist so frei! Ein Haus bauen, Freunde treffen, mit den Leuten reden, mehr für mein Dorf machen, das war immer mein Wunschtraum!« , meinte Sheikh Sadar in einem Interview. Ein anderer Informant erklärte:

> *»Mein sozialer Status hier ist sehr schlecht. In Kurdistan wäre er sehr gut, aber wegen der Kinder bleibe ich hier. Wenn die alt sind, dann gehe ich nach Kurdistan!« (Mohamad A., Chemiker/Taxifahrer)*

Gerade im Kontext von Flucht vor politischer Verfolgung spielt der Wunsch nach Rückkehr eine große Rolle. Doch in der sogenannten zweiten Generation, also Menschen, die z.B. in Österreich geboren wurden, ist dieser Heimatbegriff häufig ein anderer und der Wunsch nach Rückkehr weniger stark, oder nachträglich evoziert.

> *»Ja natürlich, ich bin zurückgekommen. Meine Kinder sind aber in Österreich, denen gefällt es dort besser, die sind da zu Hause.« (Dr. Omeid)*

Gleichzeitig kommt aber zu dieser starken Identifizierung mit der verlassenen Heimat und mit der Zugehörigkeit zu einer diasporischen Gemeinschaft eine neue Dimension hinzu: die Identifikation mit dem Ort des Exils, der zu einer neuen Heimat werden kann.

> *»Ich bin jetzt zwei Menschen geworden! (lacht) Zum Teil lebe ich hier [in Kurdistan, Anm.], zum Teil in Österreich. Ich kann den einen für den anderen nicht verlassen – das kann ich nicht.« (Sheikh Ahmed)*

> *»Und ich sage immer, das ist auch in meiner Kunst. Weil ich habe manchmal abstrakte Kunst und dann wieder konkrete, gegenständliche Kunst gemacht. Aber ich habe mich mit einem alleine nicht wohlgefühlt. Und so habe ich beides beibehalten – so wie zwei Identitäten. Und eigentlich empfinde ich das als totalen Reichtum, dass man auch zwei Kulturen besitzen kann. Wien ist auch mein zweites Land.« (Daro)*

Durch diese doppelte Identifizierung mit zwei Orten als Heimat scheint es gerechtfertigt, zusätzlich zu der hier verwendeten Definition der Diaspora, auch die Ebene einer transnationalen Identifikation einzuziehen. Beim Transnationalisierungs-Ansatz handelt es sich um eine analytische Brille, mit deren Hilfe über-nationale Beziehungen und Phänomene sichtbar und verständlich ge-

macht werden sollen.[6] Anders als bei der Betrachtung inter-nationaler Phänomene, die sich mit Beziehungen zwischen mehr oder weniger geschlossenen nationalstaatlichen Räumen befassen, liegt der Fokus bei trans-nationalen Analysen auf der Betrachtung von Netzwerken und Austauschbeziehungen über die Grenzen von nationalen Gesellschaften hinweg. Während bei vielen Globalisierungsstudien eine zunehmende Erosion nationalstaatlicher Grenzen und Raumbezüge konstatiert wird, gehen transnationale Ansätze von einem Weiterbestehen von Nationalgesellschaften aus und betonen die Wichtigkeit nationaler Bezugsrahmen für soziales Geschehen und transnationale Netzwerke.[7] »Mit den Begriffen transnational und Transnationalisierung werden hier *grenzüberschreitende Phänomene* verstanden, *die - lokal verankert in verschiedenen Nationalgesellschaften - relativ dauerhafte und dichte soziale Beziehungen, soziale Netzwerke oder Sozialräume konstituieren*.«[8]

Im Gegensatz zu der hier verwendeten Definition von Diaspora »(...) unterscheidet sich *Transnationalisierung* hiervon durch die eher *gleichgewichtige Bedeutung der unterschiedlichen Lokalitäten im Ländergrenzen überspannenden sozialräumlichen Beziehungsgeflecht*.«[9] Es handelt sich dabei also um ein polyzentrisches Beziehungsgeflecht.

Ein wesentlicher Unterschied, der zwischen Diasporagemeinschaften und transnationalen Netzwerken gemacht werden kann, ist dass der Lebensmittelpunkt für diasporische MigrantInnen eben der jeweilige diasporische Ort ist (z.B. der Ort der Zuflucht), während innerhalb von transnationalen Räumen mehrere Bezugs- und Lebensmittelpunkte an verschiedenen Orten existieren, an denen Alltagserfahrungen gemacht werden können (indem z.B. zwischen zwei Orten grenzüberschreitend gependelt wird).[10]

Theoretische Ansätze der Transnationalismusforschung versuchen die Trennungen und die engen Grenzen des methodologischen Nationalismus zu überwinden: »(...) transnationalism studies focus on the ‚flows' themselves. Transnationalism studies explore networks pertinent to individuals across borders. Transnationalism refers less to locality (...) than to the connections established by migrants.«[11] Es sind also nicht die einzelnen, getrennten Lokalitäten, nicht die Herkunfts- oder Ankunftsländer, die hier im Zentrum stehen, sondern die Verbindungen zwischen ihnen. Transnationalisierungsstudien konstatieren dabei, dass durch diese übernationalen Verbindungen neue Formen sozialer Organisation und nationalstaatlicher Zugehörigkeit entstehen.

---

[6] Pries 2010: 7
[7] Pries 2010: 10; Ozkul 2012: 2
[8] Pries 2010: 13 (Hervorhebung im Original)
[9] Pries 2008: 160 (Hervorhebung im Original)
[10] vgl. Mayer 2005: 16
[11] Ozkul 2012: 2

Um die Prozesshaftigkeit dieser Phänomene deutlich und explizit zu machen und nicht die Existenz eines vermeintlichen Endzustandes zu suggerieren, sollte daher auch nicht der Begriff ‚Transnationalismus' verwendet werden, sondern der Begriff der ‚Transnationalisierung' Vorrang erhalten. Dadurch soll das *Werden* dieser neuen Formen grenzüberschreitender Vergesellschaftung[12] sichtbar gemacht werden. Die Entwicklungssoziologin Maren Borkert formuliert diese Unterscheidung folgendermaßen:

»Allgemein, würde ich sagen, bezeichnet ‚Transnationalismus' in der Soziologie einen Zustand, der aus grenzüberschreitenden sozialen Interaktionen resultiert. Demgegenüber rückt der Begriff ‚Transnationalisierung' das Prozesshafte, das Selbstgestaltungspotential sowie die Wechselwirkungen zwischen individuellem Tun und makrostrukturellen Faktoren ins Zentrum.«[13]

Es soll daher im Kontext dieser Arbeit bewusst auf Transnationalisierung verwiesen werden, da sich in der konkreten Lebensgestaltung einiger InterviewpartnerInnen gewisse dahingehende Tendenzen zeigen, aber bei Weitem keine abgeschlossenen Zustände beobachtet werden können. Es muss auch darauf verwiesen werden, dass diese bewusste Unterscheidung in der Literatur anfangs nicht getroffen wurde und beide Begriffe oft undifferenziert nebeneinander standen.

Migration wird durch die Brille der Transnationalisierung als multilokales Phänomen verstanden, als dass MigrantInnen Netzwerke, Kontakte und Verbindungen *zwischen* mehreren Orten unterhalten und pflegen. Über diese Netzwerke können starke und intensive Austauschbeziehungen stattfinden. Diese sind zu einem großen und wichtigen Teil ökonomischer Natur - viele Staaten hängen massiv von den Rücküberweisungen von MigrantInnen ab. Transnationale Austauschbeziehungen gehen aber noch viel weiter und beinhalten auch sozialen, politischen und kulturellen Austausch. Dabei werden zwischen verschiedenen Lokalitäten Ideen, Praktiken, Werte ausgetauscht, umgedeutet, angepasst und integriert. John M. Hobson bezeichnet diese Art des Austausches als Übernahme von Ressourcen-Portfolios.[14] Diese Portfolios beinhalten u.a. Ideen, Institutionen und Technologien oder Alltagspraktiken. Welche Arten von Transfer durch die Remigration der InterviewpartnerInnen stattfinden, wird im weiteren Verlauf des Textes erläutert.

Im Kontext der kurdischen Migration spielt der Diasporabegriff eine große Rolle. Denn es ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Bezug zur verlassenen

[12] Pries 2010: 7
[13] Borkert 2013
[14] Hobson 2004: 2

Heimat und ein starker Rückkehrwunsch Teil der kurdischen diasporischen Identität darstellen.

Gleichzeitig lohnt es sich aber einen Blick durch die transnationale Brille zu werfen. Denn diese lässt uns bestimmte Phänomene neu oder überhaupt zum ersten Mal sehen. So werden neben diasporischen Identifikationen und Lebensentwürfen auch transnationale Beziehungen sichtbar. Diese Komplexitätserhöhung sollte aus Sicht der kritischen sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung begrüßt werden.

Zusätzlich drängt sich im kurdischen Kontext eine transnationale Betrachtungsweise geradezu auf, da durch die geopolitische Lage Kurdistans zwischen mehreren Staaten bereits das »Herkunftsland« kurdischer Migration keine klare nationalstaatliche Verortung zulässt. Auch die zunehmenden Schritte in Richtung *Nation Building* in Irakisch-Kurdistan lassen neue nationale Bezugsräume entstehen.

2.1. Transnationaler Raum in und zwischen Wien und Sulaimaniya

Durch die bereits angesprochenen Austauschbeziehungen gewinnt der Raumbegriff eine neue Dimension. In den *transnationalism studies* wird in Bezug auf Raum daher bewusst zwischen *place* und *space* unterschieden: Während *place* als Bezeichnung für eine geographische Lokalität verwendet wird, ist *space* »(...) a form of social organization wherein individuals establish spatial relationships with their environment (...).«[15]

Das heißt, dass *space* konzeptuell eine Brücke zwischen geographischer Lokalität und sozialer Organisation schlägt. Menschen, die zwischen mehreren *places* verkehren, oder Netzwerke und Austauschbeziehungen unterhalten schaffen so *transnational social spaces*. Diese Perspektiven auf multilokales Leben haben auch Auswirkungen auf die Konzeption von Zugehörigkeit und Identität.

Eine Konsequenz aus dieser Betrachtungsweise ist die Erkenntnis, dass Migration und die damit verbundenen sozialen Erfahrungen und Formen der Vergesellschaftung erst dann ausreichend verstanden werden können, wenn die Herkunfts- und Aufnahmeländer in die Forschung miteinbezogen werden.[16]

Die oben genannte Unterscheidung in diasporischen und transnationalen Raum soll weder als strikte Trennung von einander ausschließenden Kategorien verstanden werden. Noch sind diese Kategorien starr fixiert und unveränderbar oder gestaltbar. Als Räume sozialer Ordnung dienen sie als Einbettung und Strukturrahmen individuellen sozialen Handelns. Gleichzeitig sind sie aber auch

[15] Ozkul 2012: 3
[16] Strasser 2009: 73

Produkte von sozialen Handlungsprozessen. Das heißt, dass diese Räume veränderbar sind und auch ergänzend nebeneinander stehen können.

Gerade durch die zunehmende Autonomie in Irakisch-Kurdistan und die damit einhergehende Öffnung und bessere Erreichbarkeit, konnte das verlorene Zentrum irakisch-kurdischer Diaspora wieder zugänglich für Rückkehr gemacht werden. Dadurch wurde es möglich z.B. nach Sulaimaniya zurückzukehren oder es zu einem von mehreren Lebensmittelpunkten zu machen. So hat sich für viele der diasporische Raum Österreich-Kurdistan aufgelöst. Oder aber er wurde von den Akteuren teilweise in einen transnationalen Raum umstrukturiert.

Einige der InterviewpartnerInnen wechseln mehr oder weniger regelmäßig den Aufenthaltsort und pendeln zwischen Wien und Sulaimaniya hin und her. An beiden Orten sind sie (unterschiedlich) verwurzelt und haben verschiedene Anknüpfungspunkte.

So pendelt Sheikh Ahmed, wie oben bereits erwähnt, regelmäßig zwischen Wien und Irakisch-Kurdistan, wobei beide Orte unterschiedliche Funktionen erfüllen können und er meint:

> *»In Wien bin ich sicherer als hier. Hier bin ich sicher, aber dort mehr. Dort hab ich meine Freunde und Ruhe.«*

Diese Funktionen können auch verschiedene Formen von sozialem Status beinhalten, an die auch verschiedene Ansprüche geknüpft sind:

> *»Ich war hier Kämpfer, ein Partisan, ein Peshmerga! Und jetzt bin ich ein Pensionist in Österreich und will einen Teil meiner Zeit in Ruhe hier [in Kurdistan, Anm.] leben, in meinem Dorf als österreichischer Pensionist und als ein Kurde.« (Sheikh Ahmed)*

Hier werden verschiedene Formen von Vergesellschaftung deutlich, die durch permanente Grenzüberschreitung in den Alltag integriert werden. So lebt er einerseits als österreichischer Pensionist zeitweise in Wien, lässt sich im AKH regelmäßig untersuchen und ist stolz auf den erworbenen Anspruch. Andererseits lebt er als ehemaliger Peshmergaführer in seinem Dorf und genießt dort das Ansehen als ehemaliger Partisanenführer.

Durch Pendelbewegungen dieser Art schaffen MigrantInnen an und zwischen zwei Orten einen transnationalen Raum. In diesem Raum fließen Ideen, Ressourcen, Kommunikationen, Identifikationen - es findet ein selbstorganisierter Austausch statt. Nachdem jeder der interviewten MigrantInnen jeweils andere

Anknüpfungspunkte an beide Orte hat, sind die transnationalen Räume auch jeweils unterschiedlich organisiert und erfüllen im Konkreten verschiedene Funktionen.

Es kann individuell also sehr unterschiedlich mit nationalen oder übernationalen Bezugsräumen, Identitäten und Lebensmittelpunkten umgegangen werden. Gleichzeitig kann aber auf einer überindividuellen Ebene das Phänomen der *transnationalen Familie* beobachtet werden.

Wird im Migrationskontext von Familie gesprochen, so gerät dabei meist nur die aus zwei Generationen bestehende Kleinfamilie in den Blick. Familiäre Migrationsnetzwerke sind in der Regel aber viel größer und weitläufiger. Auch wird Migration in den meisten Fällen im Rahmen familiärer Zusammenhänge organisiert.[17] So müsste zum konkreten Verständnis von Migration vielmehr auf die pluri-lokale Großfamilie geachtet werden.[18]

So sind vielleicht die Großeltern in Kurdistan geblieben, die Eltern nach einer Flucht wieder dorthin zurückgekehrt, die Kinder leben in Österreich und viele Verwandte sind z.B. noch in Schweden. Aus einer ursprünglich diasporischen Situation der Zerstreuung mit einem starken Bezug zum Herkunftsort, kann sich im Laufe der Zeit ein familiäres Netzwerk aus gleichberechtigten Lokalitäten entwickeln. Diese Lokalitäten erfüllen häufig auch unterschiedliche und komplementäre Funktionen. So wird vielleicht in Österreich Geld verdient, oder die Gesundheit überprüft, in Kurdistan ist man in unterschiedlichen sozio-kulturellen Netzwerken verankert und pflegt politische Kontakte.[19]

> *»Ich bin ja in den 80ern nach Wien gekommen. Mitte der 90er Jahre ist dann auch ein Teil meiner Familie geflüchtet und die sind jetzt in Deutschland und Holland und in Kanada. Aber ich versuche jetzt alle langsam zurückzubringen, indem ich das Haus baue. Oder dass sie zumindest dort sind und hier sind. Weil früher haben wir diese Möglichkeit nicht gehabt. Von 1985 bis 2011 war ich nur drei Mal hier. Aber jetzt Gottseidank haben wir eigene Flughäfen und einen direkten Weg nach Europa.« (Daro)*

3. Kultureller Austausch, Portfolio-Transfer und Zivilgesellschaft

Migration hat nicht nur Auswirkungen auf Identifikationen und die Gestaltung von sozialen Räumen. Es werden über Netzwerke und Austauschbeziehungen auch konkrete Transferleistungen sichtbar. Diese bestehen natürlich aus ökonomischen Leistungen wie Rücküberweisungen, aber auch aus kulturellen oder

[17] Pries 2010: 40
[18] Pries 2010: 36f
[19] Pries 2008: 162

sozialen Praktiken. John M. Hobson hat diese Bündel mit dem Überbegriff »Ressourcen-Portfolios« bezeichnet.[20] Diese Portfolios beinhalten unter anderem Ideen, Institutionen, Technologien und Praktiken. Diese Portfolios werden z.B. durch Migration an einem Ort angeeignet und an lokale Kontexte an einem anderen Ort adaptiert und in den Alltag integriert.

Ein sehr gutes Beispiel für diese Art von Transfer ist das Projekt der »Zigarettenfabrik« in Sulaimaniya. Dabei soll ein stillgelegtes Industrieareal in ein Kulturzentrum umgewandelt werden. Inspiriert dazu wurden die beiden „Wiener" Kurden von der Umgestaltung des Museumsquartiers in Wien, dessen Genese und Diversität des Angebots an kulturellen Programmen. Dieses Wissen darüber kann somit als Ideentransfer angesehen werden.

> *»Dann in den 80er Jahren wollten sie etwas Neues daraus machen. Das Barockhaus ist so geblieben wie es war, wir [sic!] haben nur restauriert und dann in der Mitte diese beiden neuen Museumsgebäude gebaut. Das ist eine ganz schöne Sache, wie man das Alte, den Altbau, das Barocke mit dem Modernen zusammengeführt hat. Und das wollen wir hier in Sulaimaniya auch machen [das Alte mit dem Neuen verbinden].« (Daro)*

Diese Erfahrung mit dem öffentlichen Raum im Wiener Exil, die über viele Jahre auch durch eigenes künstlerisches Schaffen wahrgenommen wird bzw. durch die Nutzung des öffentlichen Raumes zu einem wichtigen Teil des Alltagslebens wird, prägt das Leben nach der Rückkehr in die kurdische Heimat. So werden ganz bewusst Ideen und Praktiken übernommen und in den neuen Kontext übertragen.

Gleichzeitig mit den so inspirierten Ansätzen für die Gestaltung eines öffentlichen Raumes in Sulaimaniya werden nicht nur Praxen und Technologien der Kunstpräsentation, Bauwerkerhaltung sowie Nutzungspraktiken des künstlerisch gestalteten öffentlichen Raumes übernommen, sondern es ist auch ein emanzipativer Anspruch damit verbunden. So kann es eine enge Verbindung aus Migration, Wissenstransfer und zivilgesellschaftlichem Engagement geben.

> *»Dieses Zentrum soll auch dazu dienen eine kritische Öffentlichkeit zu schaffen. Es soll eine Gesamtstation für Bildung, Kultur, Zukunft werden, nicht einfach nur ein Raum für Ausstellungen und Theater, sondern ein Diskussionsraum sein.« (Daro)*

So argumentieren beispielsweise Gidwani und Sivaramakrishnan[21], dass durch Migration neue Ideen, Seins-Konzepte und Praktiken in den lokalen Kontext

[20] Hobson 2004: 2
[21] Gidwani / Sivaramakrishnan 2003: 186

transferiert werden und so zu Elementen einer gramscianischen gegenhegemonialen Praxis werden können. Migration kann also dazu beitragen, dass Erfahrungen zivilgesellschaftlichen Handelns von einem Ort an den Anderen übertragen werden.

Erfahrungen mit Meinungsfreiheit, zivilgesellschaftlichem Engagement, Kritik oder Freiheit im Allgemeinen, die in Österreich gemacht wurden, werden nach Kurdistan mitgenommen, in den lokalen Kontext transferiert und adaptiert. Das kann zur Errichtung eines freien Radiosenders führen, oder zu Initiativen zur Mülltrennung.

> *»Ich hab viele Freunde, die machen hier viele Projekte. Die arbeiten als Ärzte, Architekten, Ingenieure, Universitätsprofessoren, Gastronomen und Handwerker. Die sind wirklich mit voller Power zurückgekommen. (...) Viele, die jetzt zurückkommen, die fangen an Dinge zu kritisieren. Die fragen warum sind die Straßen so schlecht? Warum liegt da überall Müll herum? Warum gibt es kein Recycling? Das ist alles gut! Wenn jeder fünf Leuten beibringt den Müll zu trennen, dann wäre das schon toll. Aber es gibt eben auch Leute, die nichts mit sich zurückgebracht haben.« (Daro)*

Remigration ist für die betroffenen Menschen häufig auch mit vielschichtigen Problemen verbunden. Sind sie nach der ersten Migration in ihrer »Ankunftsgesellschaft« sozial ausgeschlossen, argwöhnisch beäugt und mit vielfachen Integrationserwartungen konfrontiert, kann auch die »Heimkehr« mit Exklusionserfahrungen verbunden sein. Nach Jahren oder Jahrzehnten im Ausland und den damit verbundenen sozialen Erfahrungen ist ein nahtloses Anschließen an die sozialen Erfordernisse der »Heimat« daher nicht immer einfach. Nicht immer sind die neu erlernten Lebensentwürfe erwünscht.

»Im polarisierten politischen Diskurs zu Migration werden diese Entwicklungen entweder als kreative soziale Formationen mit Vorbildwirkung gefeiert oder als integrationsunwillige und bedrohliche Subgesellschaften mit undurchsichtigen Machenschaften im Ausland abgewertet.«[22] Nach 20 Jahren in Wien erscheinen manchen InformantInnen zum Beispiel der Autoverkehr in Sulaimaniya oder das ökologische Bewusstsein der Menschen als untragbar.

> *»Der Verkehr hier ist ein Wahnsinn! Es gibt keinen guten öffentlichen Verkehr, keine Fußgängerwege, keine Radwege. Das ist wirklich die einzige Sache, die mich manchmal depressiv macht. Die Luft ist schlecht, die Leute fahren sehr rücksichtslos, es sind einfach zu viele Autos.« (Daro)*

[22] Strasser 2009: 71

Im Bezug auf den gesellschaftspolitischen Bereich hat auch im Vergleich zu früher die Rolle der Religion in der Öffentlichkeit eine Transformation erfahren:

> *»Sulaimaniya hat sich sehr verändert. Es gibt jetzt viele religiöse Jugendliche unter den Studenten... ich muss aufpassen was ich sage.« (Dr. Omeid)*

Diese Aussage ist exemplarisch für Erfahrungen, die viele kurdische AkademikerInnen nach ihrer Rückkehr nach Kurdistan machen. RückkehrerInnen können einerseits wegen ihrer Expertise stark umworben und gefeiert werden, sie können aber auch Neid und Ablehnung hervorrufen, vor allem wenn sie sich verstärkt politisch betätigen.

> *»Die Kurden, die aus dem Ausland zurückkommen, die stoßen gegen eine Wand... Der Kulturschock ist groß. Und die werden hier nicht mit offenen Armen empfangen. Die haben neue Ansichten bekommen. Manche, die hierher kommen, die bekommen viel Geld und dann schweigen sie. Aber die anderen können sich mit der gegebenen Situation hier nicht einfach arrangieren und deshalb werden sie nicht als Freunde mit offenen Armen hier aufgenommen. Sie werden eher in eine Ecke gestellt – ich gehöre dazu. Wirklich, ich tue gar nichts, nur was die Österreicher mir beigebracht haben! Und das ist hoffentlich eine echte Demokratie. Ich will es hier auch haben! Die wollen das nicht. (...) Ich hoffe, die werden mich nicht nochmal missverstehen und mich enführen (lacht)!« (Dr. Mussawir)*

Nicht alle RückkehrerInnen sind mit wesentlichen negativen Erfahrungen konfrontiert. Die Rückkehr kann auch mit einer nahtlosen Integration in die örtlichen Gegebenheiten vor sich gehen.

> *»Ich hab immer gewusst, wenn dir Zeit reif ist, dann komm ich Kurdistan zurück. Ich habe mich hier immer wohler gefühlt. (...) Ich hab auch nicht dieses Bedürfnis, die Freiheiten, die ich vielleicht als noch jüngerer Mensch hatte hier auszuleben, weil aus dem Alter bin ich raus. (...) Freiheiten auch in dem Sinne, dass ich zum Beispiel spazieren geh, einfach auf der Straße, einfach zu Fuß irgendwo hingeh, oder auch, dass ich vielleicht joggen gehen möchte. Das wäre hier nicht möglich.« (H.)*

Hier kann man die Remigration als mehr oder weniger nahtloses Anknüpfen an vorherige Erfahrungen im Herkunftsland und den Vorstellungen von einer erhofften Rückkehr auffassen. Die Erfahrungen von Aktionsradius oder Meinungsfreiheit bleiben situations- und ortsgebunden und werden nicht oder kaum transferiert.

Mit Migrationsbewegungen sind auch immer wieder Veränderungen von Ernährungsgewohnheiten[23] verbunden. Ein kleines Beispiel dafür wäre der Versuch von Dilshad M., einem Restaurantbesitzer in Sulaimaniya, kulinarische Neuheiten einzuführen – wenn auch mit gewissen Schwierigkeiten:

> *»Ich habe sogenannten Gorgonzola, das ist ein italienischer Schimmelkäse – den habe ich vor ein paar Monaten gekauft, um 500 Dollar! Und dann war eine Gruppe vom Gesundheitsamt da und die haben den Käse beschlagnahmt, weil sie dachten, dass das verschimmelter Käse ist. Dann hab ich denen das erklärt und endlich die Genehmigung gekriegt, dass ich diesen Schimmelkäse verkaufen darf. Jetzt darf ich ‚verschimmelten Käse' verkaufen! (lacht) Und es schmeckt vielen! Ich erzähle den Leuten, diese oder jene Speise oder Pizza wird mit Schimmelkäse gemacht und manche lehnen das ab, aber viele probieren das jetzt.« (Dilshad M., Restaurantbesitzer)*

Gewisse andere gastronomische Innovationen würden wohl einfacher akzeptiert werden und sind eng mit den allgemeinen Vorstellungen vom Exilland verbunden:

> *»Eine Aïda[24] wäre toll in Sulaimaniya!« (Daro)*

4. Conclusio

Dieser Text ist ein Versuch, einen Einblick in die komplexe Vielfalt des migrantischen Raumes in und zwischen Wien und Sulaimaniya zu geben. Ausgehend von konkreten sozialen Erfahrungen sollte gezeigt werden, wie individuelle Migrationsgeschichten in soziale Kontexte eingebettet sind und im Austausch mit diesen Kontexten unterschiedlich ausgestaltet werden können. So entstehen unterschiedliche Beziehungssysteme, die jeweils eigene Bezüge zu Ort und Raum herstellen. Diese Beziehungen zu Ort und Raum werden unterschiedlich ausgestaltet, haben im Kontext der hier vorgestellten kurdischen MigrantInnen aber immer einen grenzüberschreitenden Charakter. Neben der starken Identifikation mit einer kurdischen Diaspora im Sinne einer zusammengehörigen Gemeinschaft aus der Heimat vertriebener Menschen, die auf die Rückkehr warten, kommt auch bei vielen eine gewachsene Identifizierung mit Österreich hinzu. Diese wird häufig auch nach der Rückkehr nach Irakisch-Kurdistan beibehalten, konkret aber unterschiedlich gelebt, bei einigen äußert sich diese Bin-

[23] Und damit einhergehend auch von Krankheitsbildern bzw. auch von Schönheitsidealen.

[24] Bei der »Aïda« handelt es sich um eine österreichische Café-Konditorei-Kette, die seit 1925 existiert und zu einer wichtigen Institution der wiener Caféhauskultur geworden ist. Die Aïda ist somit ein wichtiger Referenzpunkt österreichischer bzw. wiener Authentizität.

dung eher als Nostalgie und Dankbarkeit gegenüber Österreich. Bei anderen äußert sie sich in verstärktem Austausch und auch durch Pendeln zwischen mehreren Orten. Dadurch scheint es lohnenswert die verschiedenen Migrationen kurdischer Menschen auch durch die Brille transnationaler Analysen zu betrachten.

Diese haben den Vorteil die komplexen Lebenserfahrungen und -realitäten nicht nur im Kontext von Herkunfts- oder Ankunftsstaat untersuchen zu müssen, sondern grenzüberschreitende Phänomene und Flüsse zwischen Orten sichtbar machen zu können. Transnationalisierungsanalysen als progressives Konzept betonen auch immer die Handlungsmacht der betroffenen Subjekte, indem sie das Ausgestalten der jeweiligen sozialen Realitäten miteinbeziehen. »[MigrantInnen] werden dadurch vom untersuchten Problem, das sie in der Migrationsforschung darstellten, zu handelnden Subjekten, deren Erfahrungen potentiell vorbildlich für zukünftige Lebensweisen aller sein können.«[25]

Durch diesen Beitrag sollen hier die spezifischen Qualitäten (transnationaler) Sozialräume in diesem konkreten Kontext sichtbar gemacht werden, sowie die enge Verbindung aus Migration, Transfer von Ideen und Praktiken und zivilgesellschaftlichem Engagement aufgezeigt werden.

Durch weitere Forschung in diesem Gebiet sollen Lücken geschlossen werden, aber auch zu einer reflektierten Komplexitätssteigerung beigetragen werden. Nur so können die vielfältigen Phänomene sozialen Lebens eingefangen werden.

Bibliographie

Borkert, Maren 2013: Interview geführt vom Autor am 14.06.2013, Wien

Dannecker, Petra 2007: »The Re-Ordering of Political, Cultural and Social Spaces Through Transnational Labour Migration«. In: *Working Paper 27, COMCAD Centre on Migration, Citizenship and Development Bielefeld.*

Gidwani, Vinay and K. Sivaramakrishnan 2003: »Circular Migration and the Spaces of Cultural Assertion«, In: *Annals of the Association of American Geographers*, 93 (1), 186-213

Hobson, John M. 2004: *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge University Press

Mayer, Ruth 2005: *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung.* Bielefeld: Transcript.

Ozkul, Derya 2012: »Transnational migration research«. *sociopedia.isa*

Pries, Ludger 2008: *Die Transnationalisierung der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.

[25] Strasser 2009: 89

Pries, Ludger 2010: *Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung*. Wiesbaden: VS-Verlag.

Strasser, Sabine 2009: »Transnationale Studien: Beiträge jenseits von Assimilation und ‚Super-Diversität'«. In: Six-Hohenbalken, Maria; Tošic, Jelena (Hrsg.) *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: Facultas, 70–92.

Wimmer, Andreas; Glick Schiller, Nina 2003: »Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology«. In: *International Migration Review*. 37 (3), 576–610

World Bank 2006: Global Economic Prospects. Economic Implications of Remittances and Migration. Washington

Thomas Schmidinger:

»Die kurdische Minderheit ist in Syrien keiner Verfolgung ausgesetzt«[1]
Syrische Kurden und Kurdinnen in Österreich zwischen Asylverfahren und Exilaktivitäten

Dieser Beitrag gibt einen kurzen Überblick über die rechtliche, politische und soziale Situation syrisch-kurdischer Flüchtlinge in Österreich und ihre politische Selbstorganisation in Verbindung mit den politischen Organisationen im Herkunftsland und der politischen Entwicklung in Syrisch-Kurdistan. KurdInnen aus Syrien kamen später und in kleineren Gruppen nach Österreich, als KurdInnen aus der Türkei, dem Iran oder dem Irak. Allerdings stellen sie seit 2004 eine der am schnellsten wachsenden kurdischen Communities in Österreich dar. Aufgrund der interessanten politischen Entwicklungen in ihrem Herkunftsland sind auch eine sehr aktive Diaspora, mit einer Fülle an politischen Aktivitäten in Österreich.

This article gives an overview about the legal, political and social situation of refugees from Syrian-Kurdistan in Austria and their political organizing connected with the political organizations in their country of origin and the political development in Syrian-Kurdistan. Syrian Kurds arrived later and in smaller groups in Austria than Kurds from Turkey, Iran or Iraq. However, since 2004 they are one of the fastest growing Kurdish communities in Austria. Due to the interesting political developments in their country of origin they are also a very active diaspora community with a lot of political activities in Austria.

Die Syrisch-Kurdische Diaspora in Österreich ist ein relativ junges Phänomen. Zwar kamen schon in den vergangenen Jahrzehnten einzelne Kurden aus Syrien – fast ausschließlich Männer – als Studenten nach Österreich, allerdings blieben dies Einzelfälle, die teilweise nach dem Studium wieder nach Syrien zurückkehrten oder sich (oft als Mediziner) in Österreich niederließen. Daraus entwickelte sich bis 2004 keine eigene syrisch-kurdische Diaspora mit eigenen Aktivitäten oder Vereinen. Dies änderte sich erst in den letzten Jahren, mit der Ankunft kurdischer Flüchtlinge aus Syrien.

Da es sich dabei um eine erst in den letzten Jahren nach Österreich gekommene Gruppe von Flüchtlingen beziehungsweise Asylwerber handelt, von denen sehr viele immer noch auf den Ausgang ihrer Asylverfahren warten, gibt es bislang hierzu keinerlei Publikationen. Die vorliegende, notwendigerweise rudimentär bleibende Darstellung beruft sich deshalb mangels wissenschaftlicher Literatur ausschließlich auf Primärquellen: die Beobachtungen und Erfahrungen des Autors in seiner Zusammenarbeit mit ExilkurdInnen sowie als Flüchtlingsbetreuer, Gespräche mit politisch aktiven kurdischen ExilsyrerInnen, Bescheide des Bundesasylamts (BAA) und des Unabhängigen Bundesasylsenats (UBAS) und des

[1] Zitat aus einem mir vorliegenden negativen Bescheid des Bundesasylamts (BAA), Außenstelle Wien, über den Asylantrag eines syrischen Kurden. Alle in diesem Beitrag zitierten Asylbescheide liegen mir im Original vor. Um die Anonymität der betreffenden Personen zu wahren, werden jedoch weder Namen noch Aktenzeichen genannt.

Asylberichtshofs, die dem Autor von Betroffenen zur anonymisierten Verwendung zur Verfügung gestellt wurden, sowie Gesetzestexte.

1. Das österreichische Asylrecht

Das österreichische Asyl- und Fremdenrecht gehört zu jenen Gesetzesmaterien, die in den letzten Jahren zahlreichen Veränderungen unterworfen waren. Durch die rasche Abfolge neuer gesetzlicher Regelungen einerseits und die lange Verfahrensdauer andererseits finden zurzeit bis zu vier unterschiedliche Asylgesetze Anwendung, je nachdem wann der Asylwerber oder die Asylwerberin ihren Asylantrag gestellt hat beziehungsweise wie lange ihr Verfahren dauert.

Dabei ist tendenziell eine Verschärfung der gesetzlichen Regelungen zu ungunsten der AsylwerberInnen zu beobachten, die jedoch nicht erst mit der konservativ-nationalistischen Koalitionsregierung aus ÖVP und FPÖ beziehungsweise ÖVP, FPÖ und der FPÖ-Abspaltung BZÖ seit dem Jahr 2000 eingesetzt hat. Bereits in der Ära von Innenminister Löschnak (SPÖ, 1989–1995) sind in der österreichischen Fremden- und Asylgesetzgebung mit jeder Neufassung oder Reform bestehender Gesetze restriktivere gesetzliche Regelungen verabschiedet worden. Der öffentliche Diskurs in Österreich ist bereits seit Mitte der 1990er Jahre primär von der Thematisierung von »Asylmissbrauch« oder der Stigmatisierung ganzer Personengruppen (»schwarzafrikanische Drogendealer«, »Russenmafia« etc.) geprägt. Insbesondere vor wichtigen Wahlgängen wie den Nationalratswahlen wird die durch rassistische Wahlpropaganda insbesondere seitens der FPÖ und des BZÖ mobilisierte Bevölkerung mit statistischen Erfolgsmeldungen der Regierung »beruhigt«. So ist etwa seit 2006 eine massive Reduktion der Belegzahlen des Erstaufnahmezentrums in Traiskirchen zu beobachten, vor den Wahlen 2006 sollte die Überbelegung abgebaut werden. So verkündete die mittlerweile verstorbene Innenministerin Prokop (ÖVP) am 20. Juli 2006 stolz eine angebliche Reduktion der Zuwanderung um dreiundsiebzig Prozent, die sie auf die Gesetzesänderungen von 2005 zurückführte. Tatsächlich sind mit dem neuen Gesetz kurzfristig die Zahlen der Neuanträge gesunken–mittlerweile sind sie jedoch wieder auf dem alten Niveau angelangt. Wie hoch sie ohne die neue gesetzliche Lage wären, ist objektiv nicht feststellbar, sondern eine Frage der politischen Einschätzung.

Das derzeit aktuellste Asylgesetz (AsylG) stammt aus dem Jahr 2005 und trat am 1.Jänner 2006 in Kraft. Es ist Teil des sogenannten neuen »Fremdenpakets« zu dem unter anderem auch Änderungen im Niederlassungs- und Aufenthaltsgesetz (NAG) und im Fremdenpolizeigesetz (FPG) zählen. Dabei geht eine Reihe von AsylrechtsexpertInnen davon aus, dass einige Teile des neuen Asylgesetzes nicht mit der österreichischen Bundesverfassung, der Genfer Flüchtlingskon-

vention (GFK) und der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) vereinbar sind. Diesbezügliche Kritik kam etwa von Georg Bürstmayer, einem der führenden Asylanwälte in Österreich, sowie von Heinz Patzelt, dem Generalsekretär von Amnesty International.[2] Unabhängig davon gilt das Asylgesetz 2005 bis zu einer möglichen Aufhebung durch die Höchstgerichte als Rechtsgrundlage für alle seit 2006 eingebrachten Asylanträge.

Den rechtlich problematischsten Aspekt des Asylgesetzes 2005 stellt die Tatsache dar, dass eine Berufung gegen einen negativen Asylbescheid in erster Instanz nicht mehr automatisch aufschiebende Wirkung besitzt. Bereits zuvor wurde beim Bundesasylamt (BAA), der ersten Instanz im österreichischen Asylverfahren, die ja im Gegensatz zum Unabhängigen Bundesasylsenat (UBAS) kein unabhängiges Gericht darstellt, ein Großteil der Verfahren negativ entschieden. Der Mehrheit der Flüchtlinge im Sinne der GFK wurde dieser Status erst in zweiter Instanz zuerkannt. Nun kann die erste Instanz dem Asylwerber beziehungsweise der Asylwerberin mit dem negativen Bescheid unter bestimmten Bedingungen die aufschiebende Wirkung seiner Berufung aberkennen (AsylG § 38). Einem Einspruch gegen diese Aberkennung müsste der UBAS binnen einer Woche nachkommen, was angesichts des drei Wochen dauernden internen Aktenlaufs im völlig überlasteten UBAS sehr schwierig ist. Ein Asylwerber beziehungsweise eine Asylwerberin kann dann theoretisch in das Herkunftsland abgeschoben werden, obwohl das Asylverfahren noch läuft. Eine Zustellung des UBAS-Bescheids ins Ausland ist dabei bewusst im Verfahren vorgesehen. Sollte der Asylwerber beziehungsweise die Asylwerberin dann in der zweiten Instanz doch einen positiven Asylbescheid erhalten, wurde er beziehungsweise sie also tatsächlich verfolgt, bleibt abzuwarten, ob der positive Asylbescheid noch lebend entgegengenommen werden kann beziehungsweise ob und wie die Betroffenen wieder nach Österreich zurückkehren können.

Problematisch ist zudem die Einschränkung der freien PartnerInnenwahl. Bisher war es üblich, nach einer Eheschließung mit einem österreichischen Staatsbürger oder einer österreichischen Staatsbürgerin den Asylantrag zurückzuziehen, da mit der Heirat automatisch der Aufenthalt geregelt war. Nun kann der Antrag auf einen legalen Aufenthaltstitel aufgrund einer Eheschließung jedoch nicht mehr in Österreich gestellt werden. Zuständig ist seit dem 1. Jänner 2006 die österreichische Botschaft in dem Land, in dem der/die AsylwerberIn seinen/ihren ordentlichen Hauptwohnsitz hat. Ist der/die AsylwerberIn aus politischen Gründen nicht in der Lage, dorthin zu reisen, erhält er/sie trotz Eheschließung keinen Aufenthaltstitel und kann demnach bei einem negativen Ausgang des Asylverfahrens trotzdem abgeschoben werden – was die Ehe de facto unmöglich macht.

[2] Vgl. u. a. Grüner Parlamentsklub 2005.

Verschärfungen gab es zudem im Bereich der Schubhaftverhängung und in der Kriminalisierung von Personen, die einem »Fremden« den »unbefugten Aufenthalt im Hoheitsgebiet eines Mitgliedsstaates der Europäischen Union« erleichtern (FPG § 115), was von vielen NGOs im Asylbereich als Bedrohung ihrer MitarbeiterInnen wahrgenommen wurde. Die Fremdenpolizei ist mit dem neuen Fremdenpolizeigesetz zudem berechtigt, Arbeitsräume und Wohnungen, bei denen der Verdacht auf Aufenthalt solcher Personen vorliegt, jederzeit zu durchsuchen (FPG § 36).

Die Rechte der Fremdenpolizei in Bezug auf die Verhängung von Schubhaft wurden bislang nur durch den Mangel an Schubhaftplätzen in der Praxis beschränkt. Seit Jänner 2006 sind die vorhandenen Schubhaftplätze in Österreich vielfach überfüllt. In der Praxis sind die Behörden in vielen Fällen gezwungen, abgewiesene AsylwerberInnen statt in Schubhaft weiter in Pensionen unterzubringen, als sogenanntes »geringeres Mittel«.

Daran hat auch die im Dezember 2007 vom Nationalrat beschlossene und zum 1. Juli 2008 erfolgte Umwandlung des UBAS zu einem Asylgerichtshof (AsylGH) wenig geändert. Ob der neue Gerichtshof tatsächlich wie vom Gesetzgeber intendiert verfahrensbeschleunigend wirkt, wird sich erst im Laufe der Zeit zeigen. Der neue Asylgerichtshof besteht aus Präsident, Vizepräsident, siebenundsiebzig Richtern und dem erforderlichen Verwaltungspersonal. Zum Verfahren selbst erläutert der AsylGH:

> *»Das Beschwerdeverfahren vor dem Asylgerichtshof wird auf Basis des Vier-Augen-Prinzips in einem Zweier-Senat entschieden. Zwei Richter prüfen dabei den Sachverhalt, müssen sich mit den Argumenten der Asylwerbenden auseinandersetzen und ihre Glaubwürdigkeit beurteilen. Anschließend entscheiden die beiden Richter einstimmig (Einstimmigkeitserfordernis). Können sich die beiden Richter nicht einigen, so geht das Verfahren auf einen ›verstärkten Senat‹ (sog. Kammersenat) über. Im Kammersenat, auch Fünfer-Senat genannt, entscheiden fünf Richter (mehrheitlich) über die Zuerkennung der Flüchtlingseigenschaft.«*[3]

Dieser Verbesserung des Verfahrens durch das Vier-Augen-Prinzip und die damit verbundene Verfahrensbeschleunigung steht die Tatsache gegenüber, dass auch weiterhin kein ordentliches Rechtsmittel gegen das Urteil eingelegt werden kann und auch der Gang zum Verwaltungsgerichtshof ausgeschlossen wird. Die Möglichkeit einer Beschwerde beim Verfassungsgerichtshof bleibt jedoch weiterhin bestehen.

---

[3] »Allgemeines zum Asylgerichtshof«, http://www.asylgh.gv.at/site/6321/default.aspx, eingesehen am 22. September 2008.

2. Syrisch-kurdisches Exil in Österreich

Syrische Staatsangehörige spielten zahlenmäßig lange Zeit keine bedeutende Rolle in den österreichischen Asylstatistiken. Zwar gab es bereits in den 1980er Jahren syrische AsylwerberInnen, denen teilweise auch Asyl zuerkannt wurde, von ihrer Anzahl her fielen sie jedoch kaum ins Gewicht. Zudem handelte es sich bei ihnen Großteils nicht um Angehörige der kurdischen Minderheit, sondern auch um Mitglieder der islamistischen Opposition, die heute in Wien ebenfalls über eigenständige und in der arabisch-islamischen Community sehr einflussreiche Strukturen verfügt.

2.1. Politische Flüchtlinge und ihre Aktivitäten

Die kurdischen Flüchtlinge aus Syrien, die ab 2001 verstärkt nach Österreich kamen, trafen in Österreich auf ein bereits sehr aktives kurdisches Exilmilieu aus dem Irak, der Türkei und dem Iran. Allerdings hatten die Neuankömmlinge wenig Kontakt zu den bereits etablierten kurdischen Communities und die Selbstorganisationsversuche syrischer Kurden in Wien begannen erst nach den Ereignissen von 2004 Früchte zu tragen, als es syrisch-kurdischen AsylwerberInnen in größerer Zahl gelang, in Österreich Asyl zu erhalten. Im Mai 2004 wurde ein *Verein der Kurden aus Syrien in Österreich* gegründet, der sich als überparteiliche Organisation der syrischen KurdInnen versteht und neben kulturellen Tätigkeiten insbesondere die Zusammenarbeit mit anderen kurdischen und mehrheitsösterreichischen Organisationen sucht. Seit 2005 gibt es zudem eine offizielle Organisation der *Kurdischen Freiheitspartei in Syrien* (Partiya Azadî ya Kurdî li Sûriyê) in Österreich, die von 2006 bis 2007 ein Büro im ersten Wiener Gemeindebezirk unterhielt und ParteiaktivistenInnen Mitgliedsbestätigungen ausstellte, wenn diese im Asylverfahren benötigt wurden. Von der Freiheitspartei ging lange Zeit ein Großteil der exilpolitischen Aktivitäten syrischer KurdInnen in Österreich aus, allerdings haben sich von 2007 bis 2009 mit dem Umzug eines der wichtigsten Kader der Partei nach Linz auch die Aktivitäten der Partei zeitweise dorthin verlagert. Einzelne AktivistInnen der Partei sind zudem in der Steiermark, Salzburg und Tirol tätig. Die Spaltung der Partei im Oktober 2011 stieß bei den Mitgliedern in Österreich auf sichtlichen Unmut. Niemand konnte die Gründe für die Spaltung zu einem Zeitpunkt nachvollziehen, an dem der Aufstand gegen das Regime auch auf die kurdischen Gebiete überzugreifen schien. Die Gruppe in Österreich weigerte sich deshalb auch zunächst, Partei für Mustafa Dschum´a oder Khairuddin Murad zu ergreifen und schränkte ihre explizit parteipolitischen Aktivitäten zugunsten eines breiteren Aktivismus gegen das Regime ein. Schließlich stellte sich die österreichische Parteiorganisation jedoch geschlossen hinter den Flügel um Khairuddin Murad, der am 23. Dezember einen Parteitag abhielt und Mustafa Khidr Oso zum neuen Generalsekretär

wählte. Die österreichischen Mitglieder der Freiheitspartei agierten dabei ähnlich wie die meisten Mitglieder in der europäischen Diaspora. Lediglich in Deutschland stellte sich ein Teil der Mitglieder hinter die Partei von Mustafa Dschum´a.[4]

Bis 2011 wurden überwiegend zu den Jahrestagen des Aufstands von Qamischli oder anlässlich der Ermordung von Scheich Khaznawi Demonstrationen und Kundgebungen vor der syrischen Botschaft abgehalten, an denen jeweils mehrere hundert Personen teilnahmen. Den Großteil der Demonstrierenden stellten dabei regelmäßig KurdInnen aus Syrien, allerdings nahmen auch immer wieder kleinere Gruppen irakischer, iranischer und türkischer Kurden und Kurdinnen sowie einzelne NichtkurdInnen teil. Gemeinsam mit anderen Organisationen wie der im Irak und in der Türkei tätigen Hilfsorganisation LeEZA oder der Grünalternativen Jugend (GAJ) wurden öffentliche Vorträge organisiert, um auch die österreichische Öffentlichkeit über die Situation der KurdInnen in Syrien zu informieren. Die Partei hält immer wieder interne Konferenzen und Treffen in ganz Österreich ab und der Sprecher der österreichischen Parteisektion, Jamal Omari, konnte am 14. Dezember 2005 in der großen österreichischen Tageszeitung *Die Presse* in einem Gastkommentar auf die Situation der kurdischen Bevölkerung in Syrien aufmerksam machen. Im Rahmen eines Wienbesuchs ihres Parteiobmanns, Khairuddin Murad, wurde im Jänner 2006 nicht nur eine öffentliche Veranstaltung abgehalten, sondern es wurden zudem Interviews in einer linken Monatszeitung und einer Tageszeitung veröffentlicht.

Andere syrisch-kurdische Parteien waren lange nur mit einzelnen Mitgliedern in Österreich präsent. Vertreter der Yekîtî, der Demokratischen Yekîtî und von ´Abdulhakim Baschars el-Partî beteiligten sich jedoch in den letzten Jahren immer wieder an gemeinsamen Demonstrationen und entfalteten in beschränktem Umfang ebenfalls Exilaktivitäten. Einen Sonderfall stellen die Anhänger der PKK-nahen Partei der Demokratischen Union (Partiya Yekîtiya Demokrat, PYD) dar. Ihre Anhänger nahmen überwiegend an Veranstaltungen PKK-naher Organisationen mit allgemeineren und gesamtkurdischen Themen teil und kooperierten nicht mit den anderen syrisch-kurdischen Exilorganisationen. Anlässlich von Jahrestagen des Aufstands von Qamischli kam es so auch schon zu Paralleldemonstrationen eines Bündnisses unter Führung der Freiheitspartei und eines Bündnisses von PYD und PKK.

Insgesamt spielen jedoch auch spontane oder von wenigen Aktivisten und Aktivistinnen getragene Proteste eine nicht zu unterschätzende Rolle hinsichtlich

[4] Interview mit Jamal Omari, 18. März 2011.

des exilpolitischen Engagements. Am 6. Juni 2005 führten Exilkurden eine kurzfristige Besetzung der syrischen Botschaft in Wien durch, wobei eine syrische Fahne durch eine kurdische ersetzt wurde.

Demonstration syrischer KurdInnen gegen den Staatsbesuch des syrischen Präsidenten Assad und seine Politik gegenüber den KurdInnen am 27. April 2009 in Wien
(Foto: Thomas Schmidinger).

Einen Höhepunkt syrisch-kurdischer Exilaktivitäten bildete der Staatsbesuch des syrischen Präsidenten Assad im April 2009. Assad, der damals von der österreichischen Politik und Öffentlichkeit betont freundlich empfangen wurde, reiste mit einer sechzigköpfigen Wirtschaftsdelegation an, der größten, die er je auf eine Auslandsreise mitgenommen hatte.[5] Sichtbaren Widerspruch erntete der syrische Diktator damals ausschließlich durch eine Demonstration syrischer KurdInnen, die ihn am 27. April mit ihren Forderungen konfrontierten. In einer gemeinsamen Erklärung der Kurdische Demokratische Partei in Syrien(Al-Parti), der Kurdischen Demokratische Partei der Einheit in Syrien, der Kurdische Yekîtî-Partei in Syrien und der Kurdische Azadî-Partei in Syrien, sowie der Liga für emanzipatorische Entwicklungszusammenarbeit (LeEZA), des Vereins der Kurden aus Syrien in Österreich und des Vereins NAVEND wurden folgende Forderungen der Öffentlichkeit vorgestellt:

[5] Der Standard, 24. April 2009, http://derstandard.at/1237230230080/Syrischer-Praesident-mit-Geschaeftsleuten-im-Tross, eingesehen am 1. Mai 2012.

-Anerkennung der Kurden als zweite Nation in Syrien und die kurdische Frage im Rahmen der Demokratie zu lösen und die Existenz des kurdischen Volkes entsprechend internationaler Rechtsnormen mit verfassungsrechtlichen Garantien zu schützen;

- alle Schuldigen und Verdächtigten im Regime sollen vor ein internationales und unabhängiges Gericht gestellt werden;

-Aufhebung aller Notstandsgesetze und Beendigung der Unterdrückung, Verfolgung und die verfassungsgemäße Anerkennung ihrer nationalen Rechte;

- Bestrebungen, dass die Europäische Union auf die syrische Regierung einwirkt, um die ca. 200.000 ausgebürgerten Kurden wieder einzubürgern und ihr konfisziertes Hab und Gut zurückzugeben;

- Freilassung aller politischen Gefangenen in Syrien (insbesondere die KurdInnen);

- Einführung einer umfassenden demokratischen Reform, die den Bürgern Grundrechte und Grundfreiheiten garantiert[6]

Während die Demonstrationen 2009 strikt den Genehmigungen der Sicherheitsbehörden folgten, kam es im Zuge der Zuspitzung der Konflikte in Syrien 2011 erneut zu einer Eskalation in der Botschaft. Nach der Ermordung von Misch'al at-Tammu drangen in der Nacht vom 7. auf den 8. Oktober 2011 syrisch-kurdische Oppositionelle in die syrische Botschaft in Wien ein. Bei dieser spontanen Besetzung wurden schließlich elf syrische Kurden kurzfristig verhaftet.[7]

Der Aufbruch der syrischen Kurden im Kontext des »Arabischen Frühlings« spiegelt sich auch in verstärkten parteiübergreifenden Aktivitäten neuer Organisationen wider, in die jedoch führende Aktivisten[8] der bisherigen Parteienlandschaft eingebunden sind. Im Februar 2012 schlossen sich AktivistInnen verschiedener syrisch-kurdischer Parteien mit einer Reihe parteiunabhängiger AktivistInnen zum »*Haus der Kurden – Mala Kurda*« zusammen. Obwohl auch diese Organisation ihr Zentrum in Wien hat, verfügt sie mittlerweile auch über Gruppen in Salzburg und Kärnten, wo sie als kulturelle und politische Dachorganisation der syrischen KurdInnen agiert.[9]

---

[6] Flugblatt: Aufruf Der kurdischen Organisationen in Österreich: Protest gegen des Besuches des syrischen Staatspräsidenten Bashar Al-Assad in der Bundesrepublik Österreich, 27. April 2009.

[7] *Der Standard*, 8. Oktober 2011, http://derstandard.at/1317019688797/Botschaft-in-Wien-gestuermt, eingesehen am 1. Mai 2012.

[8] Da es sich bei den führenden Aktivisten ausschließlich um Männer handelt, wird hier ausschließlich von Aktivisten gesprochen. Die Aktivistinnen bleiben leider bislang im Hintergrund.

[9] Interview mit einem anonym bleiben wollenden Aktivisten des Mala Kurda, 22. November 2012.

Logo der Mala Kurda in Österreich.

Die Organisation verfügt zwar über keine Website, sehr wohl aber über zwei sehr aktive Facebook-Seiten. Während die Seite des *Mala Kurda Austria* Ende 2012 bereits über 1.600 friends hatte, hatte das *Mala Kurda Wien* zum selben Zeitpunkt 122 AbonentInnen.

Facebook-Seite des Mala Kurda Wien.

Auf beiden Facebook-Sites beherrscht die Situation in Syrien die Diskussion. Die Situation syrischer KurdInnen in Österreich ist kein Thema. Vielmehr wird – überwiegend in Kurdisch und Arabisch - über den Kampf gegen das Regime und

die innerkurdischen Konflikte zwischen der PYD und den Parteien des Kurdischen Nationalrats, sowie das Verhältnis zum Regime und der arabischen Opposition debattiert.

Postings über den die Entwicklung in Syrien bzw. Syrisch-Kurdistan auf der Facebook-Seite des Mala Kurda Austria.

Im Zuge des »Arabischen Frühlings« in Syrien schlossen sich junge KurdInnen aus Syrien schließlich zu einer weiteren sehr aktiven Organisation zusammen, die sich nach dem Vorbild der Tevgera Ciwanên Kurd (T.C.K.) in Syrien »*Koordination der Kurdischen Jugend in Österreich - Tevgera Ciwanên Kurd li Nimsa*« nannte. Diese Organisation, die sich den parteiunabhängigen syrisch-kurdischen Jugendbewegungen verbunden sieht und größere Veranstaltungen gemeinsam mit dem *Mala Kurda* veranstaltet, ist v.a. in Wien, St. Pölten und Linz aktiv und wurde Ende 2012 um einen österreichischen Ableger des Kurdischen Nationalrats ergänzt, also jenes Dachverbandes syrisch-kurdischer Parteien, in denen sich fast alle Parteien außer der PYD zusammengeschlossen hatten. Die Aktivitäten des Kurdischen Nationalrats richten sich seither nicht nur gegen das Regime, sondern auch gegen Angriffe der *Freien Syrischen Armee* und sunnitisch-gihadistischer Oppositionsmilizen auf KurdInnen bei Serê Kaniyê (Ras al-Ayn).

Demonstration des Kurdischen Nationalrats vor der syrischen Botschaft in Wien am 22. April 2013 (Foto: Thomas Schmidinger).

Neben diesen Zusammenschlüssen existieren jedoch auch weiterhin die Vertretungen syrisch-kurdischer Parteien, von denen die *Azadî*-Partei und die PYD die aktivsten sind. Die PYD betreibt unter dem Namen »*PYD le Austria*« bzw. seit Sommer 2013 unter »*PYD li Austria*« auch eine eigene Facebook-Seite ihrer Anhänger in Österreich. Daneben gibt es auch noch eine Facebook-Seite des »*Volksrates von Westkurdistan in Österreich*«, also jener Verwaltungsstrukturen, die die PYD in den von ihr beherrschten Gebieten Syriens geschaffen hat.

Facebook-Seite des »Volksrates von Westkurdistan in Österreich« mit zwei Kämpferinnen der bewaffneten Volksverteidigungseinheiten (Yekîneyên Parastina Gel) als Coverbild.

Die Facebook-Seite »PYD le Austria« trug im Frühling 2013 noch das gemeinsame Symbol des Obersten Kurdischen Rates als Profilbild. Nach den innerkurdischen Auseinandersetzungen im Juli 2013 verwendet sie hingegen nur noch das Parteisymbol und nennt sich »PYD li Austria«.

Wie bei anderen kurdischen Diaspora-Communities ist auch bei der syrisch-kurdischen Community in Österreich zu beobachten, dass innerkurdische Konflikte im Herkunftsland auf die Organisationen der Diaspora übertragen werden. Die zunehmenden Spannungen zwischen der PYD und den Parteien des syrischen Nationalrates im Laufe der ersten Hälfte 2013 spiegelten sich auch im Verhältnis zwischen PYD-AnhängerInnen und den AnhängerInnen der anderen Parteien, insbesondere der Azadî-Partei wieder. Die Eskalation der Gewalt in Amûdê im Juni und Juli 2013[10] wirkte sich auf die syrisch-kurdische Diaspora besonders stark aus, da ein großer Teil der syrischen KurdInnen in Österreich aus dieser Kleinstadt mit knapp 50.000 EinwohnerInnen stammt.

Am deutlichsten Sichtbar wurde dies, als die Österreichische HochschülerInnenschaft auf Initiative kurdischer Studierender am 26. September 2013 Salih Muslim, den Parteichef der PYD, zu einem Vortrag auf die Universität Wien geladen hatte und ein in Linz ansäßiger *Kurdischer Verein für Menschenrechte in Österreich* mit einem Schreiben an das Rektorat der Universität dagegen protestierte. Der Verein, der sich aus syrisch-kurdischen GegnerInnen der PYD zusammensetzt beschuldigte in seinem Protestscreiben die PYD eng »*mit dem diktatorischen Regime Bashar Assad*« zu kollaborieren und seit dem Beginn des Aufstandes für »*hunderte Morde einschließlich Massen Morde [sic!], Entführungen, Terroraktionen an Kurden*«[11] verantwortlich zu sein. Zwar wurden diese Proteste innerhalb des Rektorats und der ÖH zur Kenntnis genommen bzw. diskutiert. Die Veranstaltung mit Salih Muslim selbst fand dann allerdings wie geplant statt. Dieser Vorfall zeigt allerdings deutlich, wie sehr die interne Dynamik der kurdischen Parteien Syriens auch in der kurdischen Diaspora Spuren hinterlässt.

---

[10] Am 27. Juni 2013 kam es in Amûdê zu tödlichen Zusammenstößen zwischen Kämpfern der Volksverteidigungseinheiten (YPG) der Partei der Demokratischen Union (PYD) und Demonstranten, die u. a. von der YPG die Freilassung von drei entführten Aktivisten anderer kurdischer Parteien und Gruppierungen forderten. Als Fahrzeuge der YPG versuchten, durch einen Demonstrationszug hindurchzufahren, wurden sie mit Steinen beworfen und als Schabbiha beschimpft, worauf die YPG in die Menge schoss. Sechs Menschen sollen dabei ums Leben gekommen sein. Die YPG griffen daraufhin das Büro der Kurdischen Einheitspartei in Syrien (Yekîtî) an und töteten einen Wächter der Partei. Des weiteren wurde das Parteibüro der Azadî-Partei und ein Zelt protestierender Hungerstreikender niedergebrannt. In der Folge zogen sich fast alle Parteien des Kurdischen Nationalrates aus dem gemeinsamen Obersten Kurdischen Komitee zurück. Die YPG führten am folgenden Tag Hausdurchsuchungen in zwei Dörfern vor Amûdê durch und verhafteten / entführten Mitglieder der Yekîtî. Am 1. Juli griffen bewaffnete Anhänger der PYD das Krankenhaus von Amûdê an. Bis zum Redaktionsschluss dieses Jahrbuches drohte die Lage in Syrisch-Kurdistan zu einem innerkurdischen Bürgerkrieg zu eskalieren.

[11] Brief des Kurdischen Vereins für Menschenrechte an das Rektorat der Universität Wien vom 22. September 2013.

2.2. Kulturelle Aktivitäten syrischer Kurden in Österreich

Neben den politischen Aktivitäten sind in den letzten Jahren auch vermehrt kulturelle Aktivitäten syrischer Kurden in Österreich zu verzeichnen. Dazu zählen nicht nur Kulturveranstaltungen der oben genannten syrisch-kurdischen Vereine und Parteien, sondern v.a. auch jene syrischen Kurden, die als Künstler in Österreich tätig sind. Der bekannteste syrisch-kurdische Maler in Österreich ist der 1952 geborene Malva Omar Hamdi, der bereits seit 1978 in Österreich lebt und mit seinen Bildern internationale Erfolge zu verzeichnen hat. Malva Omar Hamdi war es 2008 noch möglich in Damaskus auszustellen. Einzelausstellungen seiner Arbeiten fanden jedoch auch in den USA, Deutschland, Frankreich, Saudi-Arabien, den Vereinigten Arabischen Emiraten und selbstverständlich Österreich statt. Eines seiner Bilder schmückt auch den Umschlag des ersten Bandes des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien.

Der 1984 in Aleppo geborene kurdische Arzt Ibrahim Amir, der seit 2002 in Wien lebt, konnte sich in den letzten Jahren einen Namen als Schriftsteller machen. Im Jänner 2013 wurde sein Theaterstück »Habe die Ehre« im Theater Nestroyhof uraufgeführt. 2014 soll das Stück über einen Ehrenmord an einer untreuen Ehefrau auch in Deutschland inszeniert werden.

Anfang 2013 kam ließ sich schließlich mit Salah Ammo ein bekannter syrisch-kurdischer Musiker in Wien nieder, der wie viele seiner Landsleute vor dem Bürgerkrieg in Syrien geflohen war. Der 1978 in Dirbêsî (al-Darbasiyah) geborene international anerkannte Musiker spielt Perkussion und die Langhalslaute Bouzouki und trat schon vor er Syrien verließ auf internationalen Festivals in Skandinavien, Tunesien und Ägypten auf. Seine eigenen Kompositionen umfassen sowohl kurdische als auch arabische Lieder sowie Soundtracks für Filme und Theaterstücke. Mit seiner 2007 gegründeten Band Joussour (arab.: Brücken) füllte er vor dem Bürgerkrieg Konzertsäle in Damaskus, Jerewan, Doha, Alexandria und Kairo.

2.3. Zusammensetzung des syrisch-kurdischen Exils in Österreich

Die syrisch-kurdische Community in Österreich ist überwiegend männlich dominiert. Nur wenige Frauen haben in den ersten Jahren nach 2004 ihren Weg nach Österreich gefunden, was sicher auch damit zu tun hat, dass Männer weit eher Gefahr laufen, Ziel behördlicher Repressionen zu werden. In einer patriarchalen Gesellschaft wie der kurdischen sind insbesondere Männer politisch aktiv, zudem wird Männern eher zugetraut, sich in einer völlig fremden Umgebung wie der Europas behaupten zu können. Kurdische Frauen können zudem auch aufgrund patriarchaler Familienstrukturen und anders als Männer nur selten alleine nach Europa migrieren. Sie werden eher im Zuge von Familienzusammenführungen nach dem erfolgreichen Asylverfahren ihres Ehemannes oder im

Zuge von Heiratsmigration nach Österreich gebracht. Erst in den letzten Jahren kommen auch zunehmend Frauen selbstständig als Asylwerberinnen nach Österreich. Mit der zunehmenden Etablierung der männlichen Flüchtlinge der ersten Generation, die in den letzten Jahren auch zunehmend die Staatsbürgerschaft erhalten, werden Frauen allerdings auch als Ehefrauen aus Syrien nachgeholt. In der Asylstatistik des Bundesministeriums für Inneres werden für 2010 bereits 59 Männer und 58 Frauen mit syrischer Staatsangehörigkeit aufgeführt, deren Asylanträge positiv abgeschlossen wurden. Mit Beginn des »Arabischen Frühlings« beziehungsweise der Proteste in Syrien 2011 verändert sich dies jedoch wieder massiv. Im Jahr 2011 erhielten 264 Männer mit syrischer Staatsangehörigkeit in Österreich Asyl, aber nur 74 Frauen.[12] Ab 2011 ist es allerdings zunehmend schwieriger zu sagen wie viele davon KurdInnen sind. Waren bis zu Beginn des syrischen Bürgerkriegs fast alle AsylwerberInnen aus Syrien aus den kurdischen Gebieten, so kommen seit 2011 SyrerInnen unterschiedlichster ethnischer Herkunft nach Österreich.

Die Mehrheit der syrischen KurdInnen leben in Wien und Linz, kleinere Gruppen haben sich zudem in Salzburg, Graz und Innsbruck niedergelassen. Während des Asylverfahrens werden sie – wie andere AsylwerberInnen auch – teilweise in Flüchtlingspensionen in ländlichen Gebieten untergebracht. Durch den erschwerten Zugang zu höherer Bildung in Syrien, insbesondere für staatenlose syrische KurdInnen, ist der Bildungsgrad vieler kurdischer Flüchtlinge relativ gering. Einige holen jedoch in Österreich fehlende formale Bildung nach und absolvieren etwa ein Universitätsstudium. Unter den länger im Lande befindlichen syrischen KurdInnen finden sich auch einige Ärzte und Intellektuelle.

Statistisch ist die Entwicklung des syrisch-kurdischen Exils in Österreich nicht wirklich aussagekräftig erfasst. Mit Sicherheit stellen die syrischen KurdInnen mit Abstand die kleinste (allerdings auch die am schnellsten wachsende) Gruppe der kurdischen Bevölkerung Österreichs dar. Die Asylstatistik des österreichischen Bundesministeriums für Inneres (BM.I) weist syrische Kurden und Kurdinnen nicht gesondert aus, sondern nennt lediglich die Herkunftsstaaten der AsylwerberInnen. Die Flüchtlingsarbeit zeigt zwar, dass in den letzten Jahren ein Großteil der syrischen AsylwerberInnen KurdInnen sind, es kann jedoch nicht davon ausgegangen werden, dass dies für sämtliche Antragsteller und Antragstellerinnen aus Syrien gilt.

[12] Siehe Bundesministerium für Inneres [2011], [2012].

2.4. Asylstatistiken

Die offiziellen Statistiken des BM.I zeigen seit den Ereignissen in Qamischli 2004 keinen Anstieg syrischer AsylwerberInnen, sehr wohl aber eine größere Zahl positiver Asylbescheide. Tatsächlich dürfte die Zahl der gestellten Asylanträge nicht primär von der politischen Entwicklung in Syrien abhängen, sondern insbesondere von der Möglichkeit, nach Österreich zu gelangen und hier einen Asylantrag zu stellen. Verschärfungen des EU-Grenzregimes, insbesondere seit der Osterweiterung der EU, dürften deshalb für die Zahl der gestellten Asylanträge in Österreich relevanter sein als die reale Verfolgungssituation in Syrien.

Das BM.I veröffentlicht regelmäßig eine Jahresstatistik, allerdings nicht immer mit den gleichen Kategorien. Während für das Jahr 2002 etwa neben der Kategorie positive und negative Erledigungen auch noch sonstige Entscheidungen, beispielsweise subsidiärer Schutz oder eingestellte Verfahren, erwähnt werden, sind für 2003 nur positive und negative Erledigungen gesondert ausgewiesen. Eine offizielle Mehrjahresstatistik gibt es nicht. Verkompliziert wird die Angelegenheit noch durch Entscheidungen auf Grundlage unterschiedlicher Asylgesetze, insbesondere im Jahr 2005. Die hier erstellte Auflistung ergibt sich aus einer eigenen Zusammenstellung aus den Jahresberichten 2002 bis 2011 und stellt eine vereinfachte Übersicht dar.[13]

Syrische AsylwerberInnen

Jahr	gestellte Anträge	positive Erledigungen	negative Erledigungen	sonstige Entscheidungen
2002	134	8	6	79
2003	153	18	14	k. A.
2004	131	21	14	54
2005	77	53	15	25
2006	88	47	20	22
2007	166	86	18	24
2008	140	68	25	12
2009	179	51	80	11
2010	194	117	68	25
2011	423	338	83	26
2012	922	526	99	22

[13] Siehe Bundesministerium für Inneres [2003], [2004], [2005], [2006], [2007], [2008], [2009], [2010], [2011], [2012].

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass nicht alle hier genannten AsylwerberInnen aus Syrien kurdischer Ethnizität sind, lassen sich nichtsdestotrotz zwei Trends ablesen. Während die Zahl der von aus Syrien stammenden Personen gestellten Asylanträge bis 2005 sinkt und erst 2007 wieder deutlich steigt, steigt die Zahl der Anerkennungen tendenziell an. Dabei ist jedoch auch zu berücksichtigen, dass sich Asylverfahren oft über mehrere Jahre hinziehen können, das heißt – insbesondere wenn sie erst in zweiter Instanz oder bis zur letzten Asylgesetznovelle sogar erst beim Verwaltungsgerichtshof (VwGH) entschieden wurden – durchaus drei bis vier Jahre bis zu einer rechtskräftigen Entscheidung vergehen können. So ist z.B. damit zu rechnen, dass von den dreiundfünfzig positiven Erledigungen des Jahres 2005 ein großer Teil der Anträge bereits 2004, 2003 oder 2002 gestellt wurde und von den siebenundsiebzig im Jahre 2005 gestellten Anträgen viele Verfahren erst 2006, 2007 oder erst 2008 rechtskräftig positiv oder negativ abgeschlossen wurden. Darüber gibt die Statistik des Innenministeriums leider keine Auskunft. Im Jahre 2005 sah es beispielsweise so aus, dass von den dreiundfünfzig positiven Asylbescheiden noch elf und von den fünfzehn negativen noch sieben nach dem Asylgesetz von 1997 entschieden wurden, also noch vor Inkrafttreten des AsylG 2003 gestellt worden waren. Das neue AsylG 2005 wiederum hat in den ersten Monaten 2006 zu einem Rückgang von AsylwerberInnen und Anerkennungen geführt, ein Trend, der sich jedoch nicht als nachhaltig erwies.[14] Mit Beginn der Proteste im Kontext des »Arabischen Frühlings« 2011 nahm die Zahl der AsylwerberInnen aus Syrien sprunghaft zu. Allerdings muss davon ausgegangen werden, dass im Gegensatz zu früheren Jahren, als es sich bei einem Großteil der syrischen Asylwerber um KurdInnen handelte, nun ein wesentlich größerer Anteil an arabischen SyrerInnen in Österreich Asyl beantragte. Unter den 922 gestellten Asylanträgen des Jahres 2012 bilden KurdInnen wahrscheinlich nur noch eine Minderheit.

Die zitierten Statistiken sind zudem insofern nicht vollständig, als die Zahl der staatenlosen syrischen KurdInnen nicht in sie einfließt; diese Gruppe wird in den offiziellen Statistiken ausschließlich als »staatenlos« beschrieben. Unter diese Kategorie wiederum fallen auch andere Staatenlose, etwa staatenlose PalästinenserInnen. Neben diesen stellen syrische KurdInnen erfahrungsgemäß die größte Gruppe unter den Staatenlosen dar. Die Zahl der staatenlosen AsylwerberInnen ist deshalb trotz der Unschärfe der Kategorie für unser Thema relevant:

[14] Ebenda.

Staatenlose AsylwerberInnen

Jahr	gestellte Anträge	positive Erledigungen	negative Erledigungen
2002	448	6	30
2003	403	24	51
2004	197	6	15
2005	377	19	11
2006	204	41	78
2007	185	50	61
2008	134	55	43
2009	149	34	91
2010	165	117	137
2011	191	81	116

Für das Jahr 2012 hat das Innenministerium die Zahl der staatenlosen AsylwerberInnen nicht gesondert ausgewiesen, sondern unter »andere« subsumiert. Auch wenn sich aus dieser Statistik – wie gesagt – keine eindeutigen Schlüsse auf die Zahl syrisch-kurdischer Staatenloser ziehen lassen, so fällt doch eine deutliche Abweichung von der Asylstatistik syrischer Staatsangehöriger auf: ein deutlicher Anstieg der Neuanträge 2005. Diese Abweichung dürfte zu beträchtlichen Teilen auf den Anstieg staatenloser syrisch-kurdischer Flüchtlinge aufgrund der verschärften Repressionen seit den Ereignissen in Qamischli 2004 zurückzuführen sein; dies jedenfalls legen die Erfahrungen des Autors als Flüchtlingsbetreuer nahe.

3. Asylrechtsprechung

Grundsätzlich zeigt sich, dass syrische KurdInnen durchaus gute Chancen haben in Österreich Asyl zu erhalten, allerdings (zumindest bis 2011) nur, wenn es ihnen gelingt, individuelle Verfolgungsgründe glaubhaft zu machen. Statistisch sind die Anerkennungsquoten bei syrischen KurdInnen zwar deutlich höher als bei sämtlichen afrikanischen Staaten, jedoch auch deutlich niedriger als etwa für TschetschenInnen oder GoranerInnen aus dem Kosovo. Allein die Tatsache, syrischer Kurde beziehungsweise syrische Kurdin zu sein, genügt auch dann nicht für einen positiven Asylbescheid, wenn man zur relativ großen Gruppe der staatenlosen KurdInnen gehört. In diesem Falle ist jedoch eine Abschiebung faktisch sehr schwierig bis unmöglich. Insbesondere Staatenlosen wird deshalb im Falle eines negativen Asylbescheids entweder subsidiärer Schutz gewährt

oder es besteht zumindest faktischer Abschiebeschutz. Während letzterer weder zu legalem Aufenthalt noch zu einer legalen Arbeitsmöglichkeit berechtigt, dürfen subsidiär Schutzberechtigte seit 2006 theoretisch ein Jahr nach Zuerkennung dieses Status legal arbeiten. Finden sie keine Arbeit, bleibt ihr Anspruch auf Grundversorgung wie bei AsylwerberInnen bestehen. In diesem Falle haben sie entweder die Möglichkeit, in einem organisierten Quartier zu leben oder privat eine minimale Unterstützung von 180 Euro plus 110 Euro Mietzuschuss zu erhalten.[15]

Im Falle syrischer KurdInnen zeigt sich sehr oft, dass Übersetzungsprobleme bei der Einvernahme beim Bundesasylamt (BAA) zu den größten Problemen für ein faires Asylverfahren werden können. Zwar können die meisten syrischen KurdInnen relativ gut Arabisch, jedoch lassen einige arabische DolmetscherInnen ihren eigenen arabischen Nationalismus in die Übersetzung einfließen und klassifizieren Aussagen als unglaubwürdig, die lediglich Missverständnisse oder auf den geringen Bildungsgrad vieler KurdInnen aus Syrien zurückzuführen sind. Besonders gefürchtet war in diesem Zusammenhang bereits bei den irakischen KurdInnen, die in den 1990er Jahren nach Österreich kamen, ein Palästinenser, der neben seiner Tätigkeit als Dolmetscher auch in einer Führungsfunktion der »Palästinensischen Gemeinde« tätig war und unter Wiener KurdInnen für seine antikurdischen Ressentiments berüchtigt ist.

Andererseits kommt es aber auch mit kurdischen DolmetscherInnen immer wieder zu Problemen, wenn diese einen anderen kurdischen Dialekt sprechen und eine sachlich korrekte Verständigung mangels einer einheitlichen kurdischen Hochsprache unmöglich ist.

Negative Entscheidungen des Bundesasylamts werden meist mit der fehlenden Glaubwürdigkeit des/der AsylwerberIn begründet, etwa damit, dass die Betroffenen ursprünglich eine andere Identität angegeben haben. So findet sich etwa in einem Verhandlungsprotokoll eines negativen Asylbescheids die Vorhaltung:

> *»Im April 2002 haben Sie sich als Irak [sic!] ausgegeben und Verfolgung seitens des Saddam behauptet. Heute treten Sie vor dem Bundesasylamt als Syrer auf und haben Sie völlig andere Fluchtgründe. Sie sind aufgrund dieses Umstands völlig unglaubwürdig.«*[16]

---

[15] Für Familien oder minderjährige Kinder gibt es gesonderte Regelungen. Grundsätzlich ist die Grundversorgung in Österreich Ländersache. Asylwerber und Asylwerberinnen in Grundversorgung dürfen deshalb nicht von einem Bundesland in ein anderes ziehen, wollen sie ihren Grundversorgungsanspruch nicht verlieren. Jedes der neun österreichischen Bundesländer verfügt über ein eigenes Grundversorgungsgesetz, das auch die Entlassung aus der Grundversorgung unterschiedlich regelt.

[16] Asylbescheid des BAA Wien vom März 2003.

Bei einem anderen kurdischen Syrer wurde sein Fluchtgrund als unglaubwürdig eingeschätzt:

> *»Gaben Sie ursprünglich noch an, dass man bei Ihnen kurdische Bücher gefunden habe, von denen Sie in weiterer Folge behaupten, dass diese zum Teil illegal gewesen seien, geht aus Ihrem weiteren Vorbringen dann jedoch hervor, dass es sich offensichtlich lediglich um ein ›illegales Buch‹ handelte. Zu ihrem Vorbringen, die behaupteten verbotenen Flugblätter betreffend, ist auszuführen, dass Ihr diesbezügliches Schildern in keinster Weise schlüssig und nachvollziehbar ist, sodass auch dieses nicht zur Glaubhaftmachung ihres Fluchtgrundes dienen kann.«*[17]

Generell sind die allgemeinen Einschätzungen der österreichischen Asylbehörden in Bezug auf die Situation von KurdInnen in Syrien von starker Verharmlosung geprägt. Im Oktober 2004, also ein halbes Jahr nach den »Fußballunruhen« und den folgenden Repressionswellen in Qamischli, wird in einem negativen Asylbescheid des BAA festgestellt:

> *»Am Sektor der Menschenrechte wurden durch die Freilassung von lange – vielfach ohne Prozeß – Inhaftierten, sowie durch die Zulassung von Vertretern von Amnesty International als Prozessbeobachter, kleine, aber doch demonstrative Schritte zur Verbesserung gesetzt. Für die Vertreter von Minderheiten ist jedoch jede Art von politischer Betätigung verboten, welche die Ziele größerer Autonomie oder gar die Unabhängigkeit vom syrischen Staatenverband anstreben. Kurden werden gegenwärtig höchstens wegen Kontakten zum Feind (Irak) strafrechtlich verfolgt. Im allgemeinen respektiert die gegenwärtige Minderheitsregierung der Alawiten alle übrigen Minderheiten, u.a. die Kurden.«*[18]

Auch die Arabisierungspolitik der arabischnationalistischen Ba´thpartei, deren Folgen heute noch in den kurdischen Gebieten präsent sind, etwa in arabisierten Ortsnamen und in der Tatsache, dass die Nachkommen der im Zuge der Arabisierung Deportierten ihre ursprünglichen Landrechte weitgehend verloren haben, wird als unerheblich betrachtet:

> *»Die in den 60-er Jahren aufgekommene Idee der Arabisierung der fruchtbaren Gegend um Hassakeh (Grüner Gürtel bzw. Arabischer Gürtel) hat damals zu einer Deportation und einem weiteren Abfluss von 60.000 Kurden sowie zur Ansiedlung von Arabern geführt, in deren Rahmen*

[17] Asylbescheid des BAA Traiskirchen vom Jänner 2004.
[18] Asylbescheid des BAA Graz vom Oktober 2004. Tatsächlich hat Amnesty International bis heute keine Prozessbeobachter in Syrien; Information von Siamend Hajo, Gutachter in Asylverfahren zur Situation in Syrien, vom 22. Oktober 2008.

auch kurdische Dorfnamen arabisiert wurden. Diese Politik wurde 1976 von Präsident Assad offiziell für beendet erklärt. Die jüngere Ansieldung [sic!] arabischer Bauern in der Gegend um Quamischli [sic!] beruht auf der Entscheidung, jenen, die ihre Felder durch den Bau des Assad-Staudamms am Euphrat verloren haben, einen Ausgleich in der fruchtbaren Gegend in Hassakeh zu geben.«[19]

Im selben Bescheid wird zusammenfassend festgestellt:

»Die kurdische Minderheit ist in Syrien keiner Verfolgung ausgesetzt. Als syrische Staatsbürger genießen sie grundsätzlich dieselben Rechte wie nicht-kurdische Syrer, verfügen jedoch über keinen gesetzlichen Minderheitenstatus. Eine ethnische Diskriminierung der Kurden ist nicht feststellbar.«[20]

Selbst die Situation politisch aktiver syrischer KurdInnen soll sich verbessert haben, wird im Oktober 2004 in einem negativen Asylbescheid festgehalten:

»In erster Linie findet politische Verfolgung von Kurden dann statt, wenn diese Mitglieder oder Sympathisanten der Kurdischen Demokratischen Partei sind, weil diese in Syrien verboten ist. Kurden sind nur dann gefährdet, wenn sie wegen politischer Betätigung auffallen. Jedoch hat sich in jüngster Zeit auch in dieser Hinsicht die Situation verbessert.«[21]

Viele kurdische SyrerInnen, deren Asylverfahren in erster Instanz negativ beurteilt wurden, erhalten in der zweiten Instanz, beim Unabhängigen Bundesasylsenat (UBAS), schließlich doch noch einen positiven Asylbescheid. Anfang 2007 wurde eine ganze Reihe von Asylverfahren syrischer KurdInnen positiv abgeschlossen. Dabei spielten auch Bestätigungen der Vertretung der Kurdischen Freiheitspartei in Syrien (Partiya Azadî ya Kurdî li Sûriyê) über die politischen Aktivitäten der betroffenen Personen eine wichtige Rolle. Der Trend, dass Asylverfahren syrischer KurdInnen im Sinne der Antragsteller abgeschlossen werden, scheint anzuhalten. Da die Einzelfälle vom UBAS beziehungsweise vom Asylgerichtshof ausführlicher geprüft werden, kommen jedoch auch gerade hier extrem lange Verfahren von teilweise mehreren Jahren zustande.

In den Verfahren beim UBAS beziehungsweise Asylgerichtshof können auch exilpolitische Aktivitäten in Österreich geltend gemacht werden, die im Falle einer Rückkehr nach Syrien verfolgungsrelevant werden könnten. So wird etwa in einem UBAS-Spruch von 2007 eine Mitgliedsbestätigung und die Teilnahme

[19] Asylbescheid des BAA Wien vom März 2003.
[20] Ebenda.
[21] Asylbescheid des BAA Graz vom Oktober 2004.

an einer Demonstration als Indiz für die Glaubwürdigkeit einer Mitgliedschaft in der mittlerweile in der Freiheitspartei aufgegangenen Partei der Kurdischen Volksunion in Syrien (Partiya Hevgirtina Gelê Kurd li Sûriyê) herangezogen:

> *»Die Feststellung zur Person und zu den Fluchtgründen des Berufungswerbers ergeben sich aus dem bezüglich dieser Feststellungen widerspruchsfreien und daher glaubwürdigen Vorbringen des Berufungswerbers sowie aus den vom Berufungswerber vorgelegten Bestätigung über seine Mitgliedschaft bei der Partei der Kurdischen Volksunion in Syrien [...] und aus den vorgelegten Fotos hinsichtlich seiner Teilnahme an der Kundgebung vor der syrischen Botschaft in Wien.«*[22]

In der Begründung für die Feststellung asylrelevanter Verfolgung heißt es schließlich:

> *»Schon aufgrund der Ereignisse vor seiner Ausreise aus Syrien hat dem Berufungswerber asylrelevante Verfolgung gedroht und droht diese ihm weiterhin, weil er (bzw. seine Familie) wegen seiner regimekritischen Aktivitäten ins Blickfeld der syrischen Behörden geraten und von diesen mehrmals inhaftiert worden ist. Durch seine Ausreise hat er sich deren Zugriff entzogen. Zusätzlich ist der Berufungswerber wegen seiner exilpolitischen Aktivitäten mit maßgeblicher Wahrscheinlichkeit gefährdet, nach einer Rückkehr nach Syrien staatlicher Verfolgung von hinreichender Intensität ausgesetzt zu sein.«*[23]

2010 wurde auch einem Mitglied der Freiheitspartei unter Berücksichtigung seiner Exilaktivitäten Asyl gewährt:

> *»Im Hinblick auf die aktuelle Lage in Syrien ist derzeit nicht mit der erforderlichen Sicherheit auszuschließen, dass der Beschwerdeführer, ein Kurde, der exilpolitisch tätig ist und u. a. auch öffentlich für die Rechte der Kurden bereits mehrfach demonstriert hat, in das Visier des syrischen Geheimdienstes geraten ist und im Fall seiner Rückkehr nach Syrien von Geheimdienstmitarbeitern verfolgt würde.«*[24]

---

[22] UBAS-Bescheid vom 22. Februar 2007 – Aktenzeichen 252.051/0/8E-IX-49/04.
[23] Ebenda.
[24] AsylGH-Bescheid vom 1. Dezember 2010 – Aktenzeichen C3 263.002-0/2008.

Tatsächlich können Exilaktivitäten in Österreich gefährdend wirken. Es ist davon auszugehen, dass syrische GeheimdienstmitarbeiterInnen auch in Wien versuchen, die Exilopposition zu überwachen.[25] ExilsyrerInnen gehen davon aus, dass eine relativ große Zahl von syrischen AgentInnen in Wien aktiv ist und auch andere Personen Informationen an die Botschaft liefern. Aus Sicht syrisch-kurdischer AsylwerberInnen ist es folglich wichtig, ihre Exilaktivitäten in eine Entscheidung über ihr Asylverfahren einfließen zu lassen. Die weitere Entwicklung der Asylrechtsprechung für syrische KurdInnen wird erfahrungsgemäß jedoch nicht nur von der politischen Entwicklung in Syrien abhängen, sondern auch ganz wesentlich von der weiteren politischen Entwicklung Österreichs.

Unabhängig davon zeigt sich seit Beginn des Bürgerkrieges in Syrien zwar einerseits, dass die Behörden dem Krieg in Syrien Rechnung tragen. Andererseits bleibt es jedoch fast unmöglich ohne Schlepper überhaupt nach Österreich zu kommen und hier einen Asylantrag zu stellen. Auf einen Hilferuf des UNHCR Plätze für das Resettlement von Flüchtlingen aus Syrien zur Verfügung zu stellen, stellte Österreichs Innenministerin Johanna Mikl-Leitner im Juni 2013 vor einem Treffen der EU-Innenminister in Luxemburg klar, dass Österreich »keine Resettlement-Maßnahmen«[26] mittragen werde.

Es bleibt syrisch-kurdischen Flüchtlingen also derzeit nur die Möglichkeit illegal nach Österreich einzureisen und dann hier einen Asylantrag zu stellen. Dafür müssen Schlepper bezahlt werden und die illegale Einreise ist zudem mit einer Reihe von Gefahren verbunden. Im Herbst 2012 sank bei der Überfahrt von der Türkei nach Griechenland ein ‚illegales' Flüchtlingsboot, bei dem mehrere Familien aus der syrisch-kurdischen Stadt Amûdê tödlich verunglückten. Die Grabstätte wurde von den BewohnerInnen der Stadt zu einem Denkmal für die Opfer der Festung Europa gemacht.

---

[25] Neben den unmittelbaren Geheimdienstmitarbeitern sammelt die syrische Botschaft regierungstreue SyrerInnen – ähnlich der ehemaligen irakischen Botschaft – in einer eigenen Organisation namens »Syrische Gemeinde«, die sich immer wieder gemeinsam mit österreichischen und anderen arabischen Organisationen an »antiimperialistischen« Demonstrationen beteiligt. Auf einer Veranstaltung, die syrische KurdInnen 2005 gemeinsam mit österreichischen Organisationen an der Universität Wien organisierten, kam es zu tätlichen Auseinandersetzungen zwischen kurdischen ExilsyrerInnen und einer Gruppe um den SPÖ-Gemeinderat Omar al-Rawi, der kurdische TeilnehmerInnen fotografierte und sich zunächst weigerte, die Bilder zu löschen. Die Angst, dass Informationen über Exilaktivitäten durch Angehörige des syrischen Geheimdienstes oder antikurdische Privatpersonen, die keine unmittelbaren Geheimdienstmitarbeiter sind, aber ein gemeinsames Ressentiment teilen, nach Syrien gelangen, war unter KurdInnen aus Syrien bis zum Ende des Baath-Regimes besonders groß.

[26] *Die Presse*, 7. Juni 2013, http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/1416019/Oesterreich-will-keine-Fluechtlinge-aus-Syrien-aufnehmen , eingesehen am 10. Juni 2013.

Grab- und Gedenkstätte für kurdische Flüchtlinge aus Amûdê, die im Herbst 2012 beim Versuch der Flucht nach Europa ertrunken sind. (Foto: Thomas Schmidinger)

4. Conclusio und Ausblick

Die Syrisch-Kurdische Diaspora ist, wie die kurdische politische Landschaft in Syrien selbst, in verschiedene politische Parteien zersplittert. Allerdings fanden im Zuge der Proteste und des Bürgerkriegs in Syrien viele Gruppierungen – mit Ausnahme der AnhängerInnen der PYD – zu gemeinsamen Aktivitäten zusammen. Für die weitere Entwicklung der syrisch-kurdischen Diaspora in Österreich wird sowohl die Entwicklung im Herkunftsland, als auch die Entwicklung der österreichischen Asylrechtsprechung entscheidend sein. Bis zum Beginn des Bürgerkrieges in Syrien zeigten die österreichischen Asylbehörden teilweise ein erstaunlich geringes Verständnis für die Situation von KurdInnen in Syrien. Heute wird zwar die Kriegssituation zur Kennntnis genommen. Allerdings ist es ohne Schlepper immer noch nicht möglich überhaupt nach Österreich zu kommen. Die Weigerung der österreichischen Bundesregierung Plätze für das Resettlement von Flüchtlingen aus Syrien zur Verfügung zu stellen trifft auch KurdInnen aus Syrien, die es gar nicht bis nach Europa schaffen.

Bibliographie

Bundesministerium für Inneres Österreich [2003]: *[Asyl- und Fremden-]Statistik 2002.* [Wien]: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/downloadarea/asyl_fremdenwesen_statistik/jahr2002.pdf, eingesehen am 22. September 2008.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2004]: *Asyl- und Fremdenstatistik 2003.* [Wien]: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/downloadarea/asyl_fremdenwesen_statistik/Jahr2003.pdf, eingesehen am 22. September 2008.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2005]: *Asyl- und Fremdenstatistik 2004.* Wien: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/downloadarea/asyl_fremdenwesen_statistik/Jahr2004.pdf, eingesehen am 22. September 2008.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2006]: *Asyl- und Fremdenstatistik 2005.* Wien: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/downloadarea/asyl_fremdenwesen_statistik/Jahr2005.pdf, eingesehen am 22. September 2008.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2007]: *Asylstatistik 2006.* Wien: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/downloadarea/asyl_fremdenwesen_statistik/AsylJahr2006.pdf, eingesehen am 22. September 2008.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2008]: *Asylstatistik 2007.* Wien: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/downloadarea/asyl_fremdenwesen_statistik/2008/Asyl%20-%20Jahresstatistik%20%202007.pdf, eingesehen am 22. September 2008.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2009]: *Asylstatistik 2008*. Wien: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asyl_Jahresstatistiik_2008.pdf , eingesehen am 14. Mai 2012.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2010]: *Asylstatistik 2009*. Wien: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asyl_Jahresstatistik_2009.pdf, eingesehen am 14. Mai 2012.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2011]: *Asylstatistik 2010*. Wien: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: <http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/Asylstatistik_Jahresstatistik_2010.pdf>, eingesehen am 14. Mai 2012.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2012]: *Asylstatistik 2011*. Wien: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/2011/Asylstatistik_2011.pdf, eingesehen am 14. Mai 2012.

Bundesministerium für Inneres <Österreich> [2013]: *Asylstatistik Dezember 2012*. Wien: BM.I, Onlinedokument verfügbar unter: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/2012/Asylstatistik_Dezember_2012.pdf, eingesehen am 10. März 2013.

Grüner Parlamentsklub 2005: *Protokoll des ExpertInnen-Hearings zu den Entwürfen eines Asyl- und eines Fremdenpolizeigesetzes veranstaltet vom Grünen Parlamentsklub am 8. 4. 2005, 9:30–12:30 Uhr im Lokal VIII des Parlaments.* [Wien: Die Grünen], Onlinedokument verfügbar unter: http://www.gruene.at/uploads/media/dokument_33754.pdf, eingesehen am 10. Oktober 2008.

Ferhad Ibrahim:

»Westkurdistan«: Ein quasi-»*Hêrêm*« im Schatten der kurdisch-kurdischen und regionalen Konkurrenz

Der Aufstand gegen das Regime Bashar al-Assads im Frühling 2011 und der Ausbruch des Bürgerkriegs 2012 hinterließ auch seine Spuren in den kurdischen Regionen Syriens. Zunächst blieben die kurdischen Regionen von der Zerstörung verschont. Allerdings wird täglich eine gefährliche Polarisierung sichtbar, die mit dem Versuch der Demokratischen Unionspartei (PYD), einem Ableger der Arbeiterpartei Kurdistans (PKK), zu tun hat, die Region zu dominieren. Die anderen zerstrittenen Parteien versuchten mit der Schaffung des Kurdish Supreme council die PYD zu einer Kooperation zu bringen. Allerdings scheint es, dass die PYD nicht wirklich versucht eine politische Einheit herzustellen. Es zeigt sich auch, dass die PYD nicht allein entscheidungsbefugt ist. Sie etabliert sich als politischer Hegemon, dem es allerdings an politischer Legitimität mangelt. Zudem scheint die Position gegenüber Bashar al-Assad unklar. Die PYD versucht sich alle Optionen offen zu lassen auch die, einer friedlichen Koexistenz mit dem Regime. Dies macht eine Konfrontation mit den extremen Islamisten und mit der Freien Syrischen Armee unausweichlich. Allerdings ist es nicht zu spät, die Kräfte in der kurdischen Region zu bündeln.

The rebellion against the regime of Bashar al-Assad in the spring of 2011, the outbreak of Civil War in 2012 also recognized to some spur the Kurdish regions of Syria. The Kurdish regions were initially spared from the destruction. But a dangerous of polarization was visible from day to day. The Party of the Democratic Union (PYD), an offshoot of the Kurdistan Workers Party (PKK), aspired to dominance. The other feuding Parties tried by the creation of the Kurdish Supreme council to win the PYD for a cooperative strategy. The PYD seemed but to pursue the aim to create a political entity. It also shows that the PYD intends to decide alone. The "Parties"have to plays a peripheral role in the opinion of the PYD. The PYD has established itself as the hegemon, but it lacks the political legitimacy. In addition, its position on Bashar al-Assad seems to be unclear. She tries to keep all options open through the peaceful coexistence with the regime. This makes the confrontation with the extreme Islamists and with the Syrian Free Army inevitable. The dominance of the claim is not yet a PYD obstacle to combining forces in the Kurdish region.

Die jetzige Lage im syrischen Kurdistan (»Westkurdistan«) ist von Unübersichtlichkeit gekennzeichnet. Diese Situation ist für die gesamte Lage in Syrien symptomatisch.

Die Vermengung der Akteure und der Divergenzen ist das Ergebnis des Bürgerkrieges und der regionalen und internationalen Einflussfaktoren. Eine Klarheit über die Situation in den KurdInnengebieten kann verdeutlicht werden, wenn eine Akteursanalyse der kurdischen Kräfte in Syrien, eine Analyse ihrer »kurdistanischen«[27] Einbettung und die Erfassung der regionalen Einflüsse geleistet worden ist. Mit anderem Worten: Ich verfolge in diesem Beitrag das Ziel, die ge-

[27] Der Begriff »kurdistanisch« bezieht sich hier auf die kurdischen Kräfte in anderen Teilen Kurdistans. Hier sind vor allem die PKK und die KDP gemeint.

samte politische Aggregation, die insgesamt die Kurdenfrage in Syrien ausmacht, in einzelne Teile zu zerlegen und in ihren Zusammenhängen zu analysieren.

Auffällig ist in der gegenwärtigen Situation das Entstehen eines politischen Gemeinwesens, ähnlich wie die Situation im irakischen Kurdistan nach der Errichtung der Schutzzone 1991. Die Errichtung der Schutzzone für die Kurden war allerdings völkerrechtlich durch die Resolution 688 des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen im Jahre 1991 legitimiert.

Die Situation in den kurdischen Siedlungsgebieten Syriens vermittelt aber nur äußerlich die Ähnlichkeit mit der Situation der irakischen Kurden nach 1991. Wir können in den Kurdengebieten Syriens die Entstehung von kurdischen Streitkräften, kurdischer Verwaltung, Rechtsprechung sowie kultureller und politischer Organisationen beobachten. Es sieht so aus, dass in »Westkurdistan« (wie die syrischen Siedlungsgebiete von den meisten kurdischen politischen Akteuren genannt werden) eine kurdische Region (kurd.: *»Hêrêm«*) nach dem Modell »Südkurdistan« im Irak entsteht. Das Bild wird aber ziemlich unübersichtlich, weil die Machtablösung nach der Verschärfung der syrischen Krise nicht geklärt wird. Hat die syrische Regierung freiwillig den Abzug aus den kurdischen Gebieten eingeleitet? Welche Rolle spielte die *»Partiya Yekitîya Demokrat«* (dt.: »Partei der Demokratischen Union«). Gab es Abmachungen zwischen der PYD und dem Regime von Bashar al-Assad? Warum sind immer noch »strategische« Einheiten der syrischen Armee und die Mukhabaratsämter (der syrische Geheimdienst) in der größten kurdischen Stadt Qamishlo (al-Kamishli) und anderswo stationiert? Wurde eine Art Koexistenz zwischen den kurdischen Institutionen und den Streitkräften und Sicherheitsorganen des Regimes von Bashar Al-Assad vereinbart?

Welche Rolle spielen die beiden ‚kurdistanischen' Kräfte, die PKK und KDP, in diesem Konflikt? Und schließlich welche Auswirkung hat die regionale Polarisierung und internationale Verwicklung auf die Situation der KurdInnen in Syrien?

1. Polarisierungsprozess

Als der syrische Aufstand im Frühjahr ausbrach, bestand die kurdische Nationalbewegung aus den 16 Parteien[28], die sich in den letzten 40 Jahren bemerkbar machten. Die PYD, der Ableger der PKK, machte sich seit den Ereignissen von

[28] Die ursprünglichen zwei kurdischen politischen Spektren, die 1970 existierten, unterlagen einem verheerenden Polarisierungsprozess. Dessen Ursache war vorwiegend externer Einfluss. Zum einen war die Spaltung das Ergebnis der Einflussnahme aus dem irakischen und dann aus dem türkischen Kurdistan. Die KDP und PUK unterstützten ihre Verbündeten in Syrien, während die PKK von 1984 bis 1999 ihre eigne Organisation in den Kurdengebieten gründete.

Kamishli 2004 bemerkbar. Sie war aber in parallelen Strukturen[29] aktiv und beteiligte sich am politischen Diskurs der »traditionellen« kurdischen Gruppen »Westkurdistans«. Sie kümmerte sich, vor dem Hintergrund ihrer existenziellen Bindungen mit der Mutterpartei, der PKK, nicht um die Polarisierung der 16-Parteien aufgrund ihrer Loyalität zur »Kurdistan Democratic Party« und zur »Patriotic Union of Kurdistan« des Irak. Das syrische Regime förderte die Polarisierung. Hafiz al-Assad trug nach der Methode *»divide et impera«* dazu bei, dass sich auch die *Kommunistische Partei Syriens* und die nasseristische *Arabische Sozialistische Union* bis zur Bedeutungslosigkeit gespalten haben. Ein wichtiges Element war die Beteiligung der Führer der Splitterparteien in der materiellen Privilegienallokation und Tolerierung ihrer Organisationen, ohne sie jemals legalisieren zu wollen. Auch die loyalen Fraktionen der *Kommunistischen Partei Syriens* blieben bis zum Ausbruch des arabischen Frühlings rechtlich illegal. Lediglich die Arabische Sozialistische *Baath-Partei* genoss den Schutz der Verfassung, die sie im Artikel 8 als die führende Kraft im Staat und in der Gesellschaft privilegierte.

Weitere Faktoren waren segmentäre Strukturen und Traditionen der kurdischen Gesellschaft.[30] Nach der Logik einer segmentären Gesellschaft versucht jede große Sippe ihre eigene politische Organisation zu gründen. Neben diesen Organisationen und Parteien alten Typs machte sich seit 2003 die PYD bemerkbar. Die PYD war eine Organisation, die im Rahmen der umfassenden Reorganisation der PKK entstanden war. Die PKK hielt es anscheinend für einen effektiveren Weg, wenn ihre Anhänger in anderen Teilen Kurdistan nach außen als selbstständige Organisationen auftreten. Es scheint, dass die PYD finanziell und politisch von der PKK-Zentrale in den Qandil-Gebirgen[31] der Kurdischen Föderativen Region Irak massiv unterstützt wurde. Politische Schulung und ideologische Indoktrination hielten die PYD dicht an den Mainstream der PKK. Festzustellen ist, dass die organisatorischen, politischen und ideologischen Experimente, die Abdullah Öcalan seiner Partei unterzog, an der PKK und ihren Ablegern ohne nennenswerte Konflikte oder gar Spaltungen abprallten. Dazu gehörte seine Abkehr von dem strategischen Ziel »Kurdistan zu befreien«. In seiner berühmten Schrift »*Jenseits von Staat, Macht und Gewalt*« reduzierte er die Forderungen der Kurden auf eine demokratische Verwaltung im Rahmen eines demokratischen Vorderen Orients.

---

[29] Die Anhängerschaft der PKK/PYD bilden und sind sowohl regional als sozial ein besonderes Milieu. Regional war die PKK/PYD in Kurddagh (Afrin), Kobani (Àin al-Àrab), und Derik-Distrikt (DerkaHemko, Qahtaniya) aktiv. Unter den kurdischen marginalisierten Schichten war die PKK/PYD besonders aktiv und populär.

[30] Siehe: Sigrist 1994 und im Fall der Kurden, Martin M. van Bruinessen 1989.

[31] Die Hauptbasis der PKK streckt sich von den Qandil-Gebirgen bis in den Distrikt Amadiya. Die kurdische Autorität toleriert aus politischen Gründen die PKK–Strukturen auf ihrem Territorium. Die wehrhafte Truppe der PKK konnte sich durch ihre Militärkraft und durch regionale Allianzen (Syrien, dann Iran) gegen Kriegszüge der beiden großen kurdischen Parteien und den militärischen Offensiven der türkischen Armee (2008) wehren.

Nach dem Ausbruch der Revolte in Syrien war es nicht evident, wie sich die politischen Kräfte in den drei kurdischen Regionen verhalten würden. Überraschend machte sich wie im Rest des Landes eine kurdische Facebook-Generation bemerkbar. In Qamishlo, Amude (Amouda), Dirbasiya, Afrin, Kobani (arab.: 'Ain al-'Arab) und in anderen kurdischen Städten übernahmen die Koordinationskomitees dieser kurdischen Grassroots-Bewegungen die Initiative. Deshalb, weil die politischen Parteien in den langen Jahren der ineffektiven Opposition und der unendlichen Spaltungsgewohnheit auch in dieser revolutionären Situation ihren bisherigen Weg fortsetzten. Ihre Aktivitäten beschränkten sich auf die verbale Verurteilung des autoritären Systems der Baath-Partei. Ihre schlecht, nach dem Muster der Ostblockstaaten, geschriebenen Organe wurden im Zeitalter der Informationsrevolution nicht einmal von ihren Anhängern gelesen. Ihre Haltung gegenüber der Grassroots-Bewegung war eher ablehnend. Die »Union der Koordination der Kurdischen Jugend« (»Itihad Tansiqiyat Shabab al-Kurd«) hatte vor allem im Hinblick auf die Hegemonie der PYD keine Chance auf Entfaltung. Sie hat sich in eine kleine politische Nische zurückentwickelt.

Die PYD war bis zum Ausbruch des arabischen Frühlings versunken in der Pflege des Personenkults und gefangen in der Agenda der PKK mit ihren regionalen Verpflichtungen. Das Bild der PKK–Anhänger mit PKK-Fahne und Abdullah Öcalan–Poster, die in Qamishlo Richtung türkischer Grenzen marschierten und dort Parolen gegen die AKP-Regierung ausriefen, zeigte bildlich deutlich die Prioritäten der PYD. Auch die Unterschriftensammlung und Kundgebung mit dem Ziel, Druck auf die Türkei auszuüben und Öcalan frei zu lassen, gehörten zu wichtigsten Aktionen der PYD just in der kritischen Phase des syrischen Bürgerkrieges im Frühjahr 2013. Wie die palästinensische Fatah im Libanon der 1970er Jahre das *Fatah-Land* unter ihre Kontrolle brachte, so hat die PYD die kurdischen Regionen Syriens zu ihrem Einflussgebiet erklärt. Zusammengefasst kann man in der frühen Phase der syrischen Oppositionsbewegung die drei oben erwähnten Strömungen folgendermaßen beschreiben:

a) die klassischen politischen Parteien, die 40 Jahre ihre inneren Differenzen kultiviert haben;

b) die neue Facebook-Generation, deren politische Erfahrungen durch die Machtstruktur der PYD verhindert und von den etablierten Parteien angefeindet wurde; und schließlich

c) die PYD, die über großes Mobilisierungspotential verfügte, aber Gefangene einer externen Agenda war, nämlich der Agenda der Mutterpartei, der PKK.

Dem Regime Bashar al-Assad gelang es seit dem Herbst 2011, die syrische friedliche Opposition auf die Kriegsbühne zu zerren. Hier war und ist er dank bestehender Militärstrukturen sowie der russischen und iranischen Hilfe überle-

gen. Nachdem die Phase der friedlichen Opposition im Sommer 2012 abgeschlossen wurde, war die PYD die einzige kurdische Gruppe, die sich an die neuen Bedingungen der Konfliktaustragung anpassen konnte. Die PKK, die erfahrenste Guerillabewegung der Kurden, trug durch Entsendung von trainierten Kämpfern und anderen Militär-und Kommunikationsexperten dazu bei, eine schlagkräftige Truppe in den Kurdengebieten zu bilden. Seit dem Sommer 2012 waren die PKK und die KDP die eigentlichen »Spieler« der kurdisch-syrischen Szene geworden. Die KDP hatte zwar viele politische Kräfte an ihrer Seite, wollte aber, anders als die PKK, nicht ein Teil des syrischen Konflikts werden. Die KDP ist immerhin die tragende Kraft der Kurdischen Föderativen Region Irak, kurz KFR, die Rücksichten auf die Interessen aller Regionalmächte nehmen musste. Die Erstellung einer Kampftruppe aus kurdisch-syrischen Deserteuren, die in die KFR flüchteten, wurde im Herbst 2012 aufgegeben. Der Iran setzte die Kurdische Regional-Regierung KRG unter Druck und machte unmissverständlich deutlich, dass Teheran eine Einmischung der KRG im syrischen Bürgerkrieg nicht dulden würde.[32]

Die beiden großen kurdischen Parteien gingen von völlig unterschiedlichen Prämissen aus und entwickelten unterschiedliche Strategien. Die PKK strebte nach Macht in der syrisch-kurdischen Region, die DPK wollte die PYD in einem gesamtkurdischen Bündnis einbinden, um den Alleingang dieser mächtigen Gruppe zu verhindern.

2. PYD als Hegemon in den kurdischen Gebieten

Die genannten 16-Parteien verfügten über keine oder schwache Selbstverteidigungsgruppen. Eine eigenartige Verhaltensweise bestimmte die Position der »klassischen«16-Parteien. Ihre Führungskader verließen Hand in Hand mit der Eskalation des Konflikts in Syrien und mit dem Ausbau der Vormachtstellung der PYD die kurdische Region. Sie ließen sich in der Hauptstadt der kurdischen Föderativen Region, Erbil, oder in der von der PUK dominierten Stadt Sulaimaniya nieder. War dies eine Entscheidung der KDP und vielleicht auch der PUK,[33] um Konflikte in der kurdischen Region zu vermeiden? Was war aber in den Monaten vor dem Exodus der Führung der Parteien geschehen? Das wichtigste Ereignis war die friedliche Übertragung der Macht auf die PYD durch die Organe des syrischen Regimes. In Qamishlo, wie schon erwähnt, kam es zur Koexistenz der PYD mit den Streitkräften des Regimes. Was verband aber die PYD mit dem

[32] Gespräch mit einem irakisch-kurdischen Politiker, Erbil März 2013..

[33] Die PUK von Jalal Talabani hatte in der letzten Dekade ihre Beziehungen mit der PKK normalisiert. Hier spielt wahrscheinlich der Umstand eine Rolle, dass die PKK im »Einflussgebiet der KDP« aktiv ist. Die Positionen der PKK und PUK im syrischen Konflikt stimmten fast überein. Beide Kräfte wollten eher einen Regimewandel. Die PKK weil sie die Dominanz der Regionalmacht Türkei fürchtet; die PUK, weil deren Führer Talabani traditionell ein Verbündeter von al-Assad war und weil er eng mit dem Iran verbündet ist.

Baath-Regime? Schließlich war die PYD die Kraft, die im Jahre 2004 ihre Anhänger zu Demonstrationen ausrief. Die meisten kurdischen Opfer des Massakers des Regimes waren Anhänger der PYD-PKK. Die regionalen Bündnisse und Antagonismen erklären die Position der PYD. Die PKK näherte sich nach dem Ausbruch des arabischen Frühlings an den Iran an. Der Iran stellte die Angriffe auf die Positionen der PKK im irakischen Kurdistan ein. Die PKK stand effektiv als Bündnispartner in einem von Iran angeführten regionalen Bündnissystem da, das Syrien, Irak und Hisbollah umfasste. Die PKK ist allerdings weder politisch noch militärisch von Teheran abhängig. Die Grundlage der Annäherung zum Iran war die Gefahr der türkischen Regionaldominanz. Die Interessen des Iran und der PKK wären dann tangiert. Die PKK könnte den Frontenwechsel erwägen, wenn der Friedensprozess in der Türkei, der parallel mit dem arabischen Frühling vonstatten ging, erfolgreich verlaufen sollte. Die Annäherung an den Iran ist aber zweifellos ein gefährliches Manöver der PKK. Zum einen muss die PKK und ihre Ableger-Organisationen ihre »Bündnistreue« unter Beweis stellen; hier gehört eine eher moderate Haltung zum Regime Bashar al-Assad dazu. Problematischer ist ein möglicher Bruch mit dem Iran. Der strategische Vorposten der PKK in der Qandil-Region in der Föderativen Kurdischen Region des Irak könnte das Ziel der Vergeltungsanschläge Irans werden.

Es war im Interesse der PKK, dass die Spekulationen über die Errichtung einer Schutzzone in der kurdischen Region *»al-Jazira«* (oder »Distrikt al-Hasaka«[34]) durch den Einfluss der PKK in dieser Region obsolet wird. Vermutlich war die Errichtung einer *»Hêrêm«* in den kurdischen Regionen politisch-strategisch ein wichtiges Ziel der PKK. Zum einen wäre die Errichtung einer von der PKK dominierten Region ein großer Beitrag im Rahmen des Empowerments-Prozesses, den die PKK realisieren wollte. Gegenüber der Türkei wäre diese Region eine wichtige strategische Machtdemonstration. Die Türkei stand, als die PKK-Einflussgebiete in Syrien im Jahre 2012 Gestalt annahm, vor einem Dilemma. Ein *präemptiver* Schlag gegen diese quasi-*»Hêrêem«* wäre regionalpolitisch im Besonderen und außenpolitisch im Allgemeinen nicht opportun. Zudem war ein Teil der türkischen Öffentlichkeit nicht gegen eine gerechte Regelung der Kurdenfrage in Syrien.[35]

Auf der kurdischen Seite war der DPK an sich von Anbeginn bewusst, dass die mit ihr verbündeten Parteien nicht in der Lage sind, die Expansion der PYD-PKK in den kurdischen Regionen zu unterbinden. Der Bündnispartner der DPK, die

---

[34] Der syrische Präsident Bashar al-Assad hat im März 2013 durch die Reorganisation des Bezirksverwaltungssystems in Syrien Kamishli/Qamishlo zum Muhafaza/Distrikt erklärt. Dadurch ist in Nordostsyrien ein Distrikt mit fast 85 Prozent kurdischer Bürger entstanden.

[35] Auch der türkische Außenminister Ahmet *Davutoğlu* machte deutlich, dass die AKP Regierung wohl für die Rechte der Kurden in Syrien auftreten will. Sie unterscheide zwischen berechtigte Forderungen und dem Terrorismus, siehe: Today's Zaman vom 30. Juli 2013.

PUK, war darüber hinaus ganz aufgeschlossen gegenüber der Dominanz der PKK/PYD in den Kurdengebieten Syriens. Die PUK war für einen Wandel in Syrien im Sinne des Systemwandels. Zudem zielte die Strategie der KDP drauf ab, jedwede militärischeVerwicklung in Syrien zu vermeiden. Zum einen, weil die gespannten Verhältnisse mit der Regierung Nuri al-Maliki außenpolitische Verwicklungen nicht erlaubten, zum anderen war der iranische Druck hinsichtlich der Syrienpolitik der Regierung von Erbil deutlich. Als Konsequenz stellte die kurdische Regional-Regierung (KRG) die Ausbildung einer kurdisch-syrischen Streitkraft ein. Währenddessen etablierte sich die PYD als eine quasi-Regierung in den kurdischen Regionen. Sie gründete mit der*»Koma Civaken Rojava - Kurdistan-KCK«* (Union der Gemeinschaften Kurdistans) eine Quasilegislative; ihr politischer Arm *»Yekitiya Parsatina Gel – YPG«,*Volksverteidigungseinheiten,[36]und die Sicherheitskräfte *»Asayiş«* kontrollierten die kurdisch-syrischen Städte und Grenzposten zum irakischen Kurdistan. Die PYD demonstrierte ihre Macht, indem sie die Protestbewegungen gegen das syrische Regime behinderte und eine intolerante Politik gegenüber den aktiven Gruppen, insbesondere gegen die Facebook-Generation praktizierte. Der KDP als Gegenspieler der PKK, blieb im Sommer 2012 nur ein einziger Ausweg aus dem politischen Dilemma, in dem sie sich befand, übrig. Sie versucht, die PYD vertraglich in ein gesamtkurdisches Bündnis in Syrien einzubinden. Zuvor gründeten elf kurdisch-syrische Parteien und einige der Grassrouts-Organisationen im Oktober 2011 den Kurdischen Nationalrat. Im Juni 2012 versammelten sich die Parteien und Bewegung auf Einladung des Präsidenten der *Kurdischen Föderativen Region* in der Hauptstadt der Region, Erbil. Sie unterzeichneten unter Ägide des Vorsitzenden der Kurdischen Föderativen Region des Irak mit der Union der Gemeinschaften Kurdistans/PYD einen Kooperationsvertrag. In diesem Vertragswerk einigten sich die beiden Kräfte auf die Formulierung gemeinsamer politischer Ziele hinsichtlich kurdischer Forderungen.

3. Ein neuer*»Hêrêm«* »Westkurdistan«?

Im Juli 2012 wurde die Gründung eines Hohen Kurdischen Komitees beschlossen, das auch den Kurdischen Nationalrat umfasste. Die PYD setzte durch, dass die Sitze im Hohen Kurdischen Rat paritätisch geteilt wurden. Obwohl der Vertrag die Gleichheit der Partner postuliert, zeigt die politische Realität eine Machtverschiebung zugunsten der PYD. Die Prädominanz der PYD und der von ihr abhängigen*»Koma Civakên Rojava- Kurdistan-KCK«* (Union der Gemeinschaften Kurdistans) wurde vertraglich anerkannt. In der Realität erhielt der Hohe Kurdische Rat keine Macht. Es ist nicht verifizierbar, ob politische Morde

[36] Diese Einheiten sind nach Angaben der PYD in drei Divisionen unterteilt, haben aber ein Oberkommando und örtliche Militärführungen. Die Truppe soll aus 15.000 Kämpfern bestehen, siehe: http://www.pydrojava.net

und Entführungen auf das Konto der PYD gehen. Die PYD leugnet aber nicht, dass sie die Aufgaben des Staates übernommen hat, und es zu Verhaftungen und Verurteilungen durch ihre Sicherheitsorgane bzw. zu Rechtssprechung kommt. Es gelang der PYD inzwischen, einige syrisch-kurdische Parteien, deren wichtigste Gruppe die Kurdisch-Demokratische und Fortschrittliche Partei Syriens-KDFP sind, für ihre Seite zu gewinnen. Die PYD und die KDFP boykottierten die Einladung des Präsidenten der Kurdisch Föderativen Region zu einer Beratungssitzung in Erbil im vergangenen April. Dass die PYD und im Hintergrund die PKK die kurdischen Gebiete Syriens(»Westkurdistan«) als ihr *»Hêrêm«* betrachten, wurde bei den Ereignissen Ende Mai 2013 deutlich. Die YPG der PYD verhafteten 80 Mitglieder der Kurdischen Demokratischen Partei in Syrien, die den Grenzübergang zwischen der KFR des Irak zu Syrien passierten. Diese Aktion der YPG zeigte ihre Macht und signalisierte, dass die PYD die Ausbildung politischer Kader durch den Bündnispartner KDP nicht dulden will. Die kurdische Regierung sperrte daraufhin den Grenzposten zu den kurdischen Gebieten Syriens. Dadurch ist weder Personenverkehr noch Versorgung der kurdischen Gebiete Syriens mit humanitärer Hilfe möglich. Die KRG hatte bis jetzt eine enorme Anstrengung unternommen, um den Grundbedürfnissen der Bewohner der kurdischen Gebiete mit Lebensmittel-Lieferungen und sonstigen Gütern nachzukommen. Die Erklärung der KRG, dass sie die einseitige Dominanz einer kurdischen politischen Kraft in Syrien nicht hinnehmen will, ist schwer umsetzbar. Nur eine militärische Konfrontation, die aber die KDP unbedingt vermeiden wird, kann die Dominanz der PYD verhindern. Sollte dies aber geschehen, wird die PKK die gesamte FKR in Mitleidenschaft ziehen. Die *»Hêrêma Rojava«* (die Region »Westkurdistan«) ist bislang die größte Errungenschaft der PKK seit ihrer Entstehung 1978.

4. Die Position der Kurden im syrischen Bürgerkrieg

Jahrzehnte lang waren die syrischen KurdInnen nicht nur eine rechtlose Minderheit, sondern eine systematisch verfolgte ethnische Gruppe, deren selbstständige Existenz durch die rigoros umfassende Marginalisierungspolitik der Baath-Regierung gefährdet war.[37]Die Geschichte wird wahrscheinlich die Regierungszeit Hafiz al-Assad als die schlimmste Phase in der Geschichte der Kurden in Syrien bewerten. Nicht nur, dass die KurdInnen keine Rechte erwerben konnten, sondern darüber hinaus praktizierte Assad auch eine umfassende Entrechtungs- und Marginalisierungspolitik. Bashar al-Asad setzte die Politik seines Vaters

[37] Siehe zur Politik Hafiz und Bashar al-Assads gegen die syrischen Kurden: Montgomery 2005.

fort.[38] Seine Kurdenpolitik war gekennzeichnet durch gesetzliche Diskriminierung, Fortsetzung der Entrechtung, die unter Herrschaft seines Vaters umgesetzt worden sind, und der Einsatz von Gewalt.[39]

Die kurdischen politischen Kräfte stellten daher die Aufhebung der diskriminierenden Maßnahmen an die Spitze ihrer Forderungen. Der arabische Frühling, die syrische Revolte und die gesamte Situation im Nahen und Mittleren Osten ermutigte die kurdischen Parteien und zivilgesellschaftliche Organisationen, den Umfang ihrer Forderungen zu erhöhen. Der Rückzug der staatlichen Organe aus den kurdischen Regionen ermöglichte einer Art der eigenen Selbstverwaltung. Seit Sommer 2011 wurde allmählich der Ruf nach einem föderativen Umbau Syriens nach dem Sturz Bashar al-Assad unter den Reihen der Kurden populär. Schließlich übernahmen die kurdischen Vertreter die Forderung nach einer Föderalisierung Syriens. Selbst die PYD, die aus politisch-ideologischen Gründen den Föderalismus ablehnte, adaptierte die föderale Lösung der Kurdenfrage in Syrien. Die PYD hätte im Fall der Absage einer föderalen Ordnung an Popularität eingebüßt.

Die Anerkennung einer föderalen Lösung für die Kurdenfrage in Syrien erhielt mit Ausnahme der PYD eine zentrale Bedeutung, so dass sie die Zusammenarbeit mit der syrischen Opposition bislang verhinderte. Weder der *Syrische Nationalrat* noch die *Syrische Nationale Koalition*, die alle oppositionellen Gruppen einigen sollte, wollten diese Forderung akzeptieren. Das bisherige maximalistische Angebot des *Syrischen Nationalrats* ist die Anerkennung der nationalen Rechte der Kurden und die Entschädigung der Opfer der chauvinistischen Politik gegen die Kurden. Nur wenige Parteien und politische Kräfte waren mit diesem Zugeständnis zufrieden. Ironischerweise hielt die PYD ihre Mitgliedschaft im eher arabisch-nationalistisch orientierten Syrischen *»National Coordination Committtee«*(*hai'at al-tansiq al-watani*) von Hasan Abd al-Aazim und Haytham Manna aufrecht, das in seinem Programm nur lapidar von Anerkennung der Rechte der Kurden ausgeht.[40]Die große Gemeinsamkeit, die den syrischen Koordinationsrat mit PKK/PYD verband, war die Ablehnung der Prädominanz der Türkei.

---

[38] Es handelt sich um die Ausbürgerung von fast einem Viertel der syrischen Kurden sowie die Ansiedlung von arabischen Stämmen entlang der syrisch-türkischen Grenze. Die soziale Marginalisierung war eine wichtige Begleiterscheinung der Kurdenpolitik Hafiz al-Assads. Die Menschenrechtsorganisation Middle East Watch und die Gesellschaft für Bedrohte Völker haben eine umfangreiche Dokumentation über die Kurdenpolitik Hafiz al-Assads vorgelegt.

[39] Vor allem bei den Ereignissen von al-Qamishli im März 2004 scheute sich Al-Assad nicht, fast 50 friedlich protestierende Kurden zu ermorden, siehe den Bericht von Amnesty International: http://www.amnesty.de/umleitung/2005/deu01/016?lang=de%26mimetype%3dtext%2fhtml

[40] Der Vorsitzende der PYD, Salih Muslim, spielte die extremen arabisch-nationalistischen Überzeugungen von Hasan Abd-Azim und Haisam al-Manna herunter. Er sagte in einem Interview: »die Betrachtung Syriens als Teil der arabischen Einheit ist nur Agitation«. Diese Formulierung wird von der Kurden mit Argwohn betrachtet, weil

In diesem Kontext sollen die Vorstellungen der kurdischen Kräfte Syriens zur Lösung der Kurdenfrage kurz skizziert werden. Zunächst muss hier unterstellt werden, dass die Föderalisierungsforderung durch die Mehrheit der kurdisch-syrischen Parteien eine mechanische Übernahme des »irakischen« Weges zur Lösung der Kurdenfrage ist. Dabei muss man bedenken, dass die irakischen KurdInnen ihre Region 1992 zu einer föderalen Region erklärt haben, also lange vor dem Sturz von Saddam Hussein infolge des Krieges von 2003. Diese de-facto-Föderalisierung wurde 2002 bei der Konferenz der irakischen Opposition in London angenommen. Schließlich wurde diese Forderung in die irakische Verfassung von 2005 aufgenommen. Obwohl die irakischen KurdInnen durch die faktische politische und ökonomische Entwicklung ihrer Region einen deutlichen Empowerment-Prozess hinter sich haben, waren sie bislang bei ihrem Versuch, alle kurdische Siedlungsgebiete in ihrer Region zu vereinen, weniger erfolgreich. Der Föderalismus blieb außerdem, ganz abgesehen von der verfassungsmäßigen Selbstdefinition des Irak als eine Föderative Republik, auf die kurdische Region beschränkt. Die mächtigsten Kräfte des Irak, sowohl Vertreter der Sunniten als auch der Schiiten, verhindern eine Föderalisierung des Landes. Föderale Ordnung bedarf selbstverständlich eines nationalen Konsenses der Mehrheit. Dies ist in Syrien schwer vorstellbar, weil das Land auch ohne den Bürgerkrieg ein fragiles Gebilde ist. Die Befürchtung, dass der Föderalismus den Zerfall des Staates fördern könnte, bildet den Hintergrund für die ablehnende Haltung der syrisch-arabischen Opposition.

Während der Parteienblock des *Kurdischen Nationalrates* die Anerkennung des Föderalismus, die eher eine nationale Autonomie sein könnte, als eine unabdingbare Bedingung für eine enge Zusammenarbeit betrachtet, geht die PYD mit dieser Forderung taktisch um. Die PYD profitiert von der jetzigen realen politischen Situation. Sie kann mit Recht behaupten, dass sie dafür sorgt, dass der verheerende Bürgerkrieg die kurdischen Regionen nicht erfasst hat. Dieses nicht unwichtige Faktum begründet die Macht der PYD in den kurdischen Regionen. Sie sorgt durch ein rigides Sicherheitsregime für geordnete Verhältnisse in den kurdischen Regionen. Sie lässt allerdings keinen großen Raum für die Opposition. Diese Ordnung ist abhängig von drei Faktoren: der Entwicklung des Bürgerkrieges in Syrien, den Machverhältnissen in der Region und von der Position der Mutterpartei, der PKK in der Türkei.

Der ungeklärte Modus Vivendi mit dem Regime Bashar al-Assad ist vor dem Hintergrund des ungeklärten Bündnisses der PKK mit dem Iran zu verstehen. Der Iran als Schutzmacht des Regimes in Syrien ist daran interessiert, dass sich

---

das »Syrisch-Kurdistan« nicht als ein Teil der arabischen Heimat betrachtet wird, siehe das Interview mit Salih Muslim online auf: http://www.pydrojava.net

die KurdInnen nicht der syrischen Opposition anschließen. Es ist nicht vorstellbar, dass die PKK abrupt die Verbindungen mit dem Iran beendet, wenn der Ausgang des Friedensprozesses in der Türkei ungewiss ist. Die unterschwellige Konkurrenz zwischen der PKK und der KDP ist ebenfalls nicht irrelevant für das Geschehen auf der syrisch-kurdischen Bühne. Die PKK-PYD wollen die KDP von einer effektiven Rolle in den kurdischen Regionen in Syrien fernhalten. Ihr effektives Instrument ist die Gewaltanwendung. Die KDP will aber einen kurdisch-kurdischen Krieg in Syrien verhindern. Die PYD profitiert von der Position der KDP und ihrem kooperativen Verhalten. Die dritte Kraft bei den großen kurdischen Akteuren, die PUK, scheint vor dem Hintergrund der ungeklärten innerparteilichen Machtverhältnissen nach dem Ausfall ihres Führer Jalal Talabani und Kämpfen um die Nachfolge vorerst in Lethargie verfallen zu sein. Es kommt hinzu, dass Talabani ein festes Bündnis seiner Partei seit den 1990er Jahren geschmiedet hat. Ein baldiges Ausbrechen aus diesem Bündnis ist nicht zu erwarten. Die PKK-PYD verfolgen das Ziel, ihre Macht in ihrer Region »Westkurdistan« zu etablieren und konsolidieren. Sie werden eine Ausweitung des Krieges in die kurdischen Regionen im Irak verhindern wollen und die Konkurrenten von der Einflussnahme abhalten. Die bewaffneten Auseinandersetzungen in Sere Kaniye (Ras al-Àin) im März 2013 und die Marginalisierung der syrisch-kurdischen Kräfte, die mit der KDP verbündet sind, zeigen mit welchem Eifer die PKK-PYD ihre Region verteidigen. Diese Politik stößt, da sie darauf abzielt, in der Zeit des syrischen Bürgerkrieges die kurdischen Regionen im Irak vom Krieg fernzuhalten, nicht unbedingt auf Ablehnung. Die KRG scheint sich auf die Leistung humanitärer Hilfe zu beschränken. Sie wird weiterhin nur punktuell die Dominanz der PKK/PYD in »Südkurdistan« als nicht annehmbar betrachten. Die Reaktionen der DPK bleiben aber unter dem Niveau eines kurdisch-kurdischen Krieges. Auch die Sperrung der einzigen Verbindung zwischen der *Föderativen Kurdischen Region* und dem syrischen Gebiet in Syrien, ist angesichts der Machtdemonstration der PKK/PYD eher eine moderate Reaktion der Führung der *Kurdischen Föderativen Region* KFR.[41]

[41] Die Tigris-Brücke ermöglichte kurdisch-kurdische Verbindungen. Auch humanitäre Hilfen (Lebensmittel, Medikamente etc.), die von der KRG für die syrischen Kurden bereitgestellt wurden, liefen über diese Brücke, die im April 2013 von der KRG errichtet wurde. Anfang April ließ die PYD einige Funktionäre der Kurdischen Demokratischen Partei verhaften. Diese veranlasste die KRG die Verbindung vorerst zu blockieren.

Bibliographie

Amnesty International 2004: Massaker Qamishli 2004. Amnesty International: http://www.amnesty.de/umleitung/2005/deu01/016?lang=de%26mime-type%3dtext%2fhtml, eingesehen am 1. Juli 2013.

Bruinessen, Martin M. van 1989: Agha, Scheich und Staat - Politik und Gesellschaft Kurdistans. Berlin: Edition Parabolis

Gesellschaft für Bedrohte Völker: http://www.gfbv.de/search.php (Suche zu: Syrien), eingesehen am 1. Juli 2013.

Human Rights Watch Middle East: Aktuelle Berichte online: http://www.hrw.org/search/apachesolr_search/Syria, eingesehen am 1. Juli 2013.

Lesch, David W. 2012: Syria: The Fall oft he House of Assad. New Haven, London: Yale Univ. Press

Montgomery, Harriet 2005: The Kurds of Syria. An existence denied. Berlin: Europäisches Zentrum für Kurdische Studien

Sigrist, Christian 1994: Regulierte Anarchie. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt

Yildiz, Kerim 2005: The Kurds in Syria. The Forgotten People. London: Pluto Press

Andrea Fischer-Tahir

Writing history in Iraqi Kurdistan: the Anfal Campaign example (1988)[1]

Fünfundzwanzig Jahre nach den Anfal-Offensiven gegen die Kurden im Irak (1988) lässt sich in der Kurdistan Region eine zunehmende akademische Wissensproduktion beobachten. Dabei etablierten die Wissensproduzenten, von politischen Aspirationen und Ansprüchen geleitet, den Begriff Genozid (*cînosayd*) als einen Schlüsselbegriff zur Beschreibung der Vergangenheit. Das Thema Anfal als ein Beispiel nehmend, gibt der Artikel neue Einblicke in die lokale Praxis von Historiografie und wirft einen Blick auf Prozesse von Wissenstransfer und der Verflechtung von Politik und Sozialwissenschaften.

Twenty-five years after the Anfal Campaign that were launched in 1988 by the Iraqi regime against the Kurds of Iraq, we can observe inside Iraqi Kurdistan a broad academic debate with regard to these mass killings. Closely entangled with political aspirations and claims, the knowledge producers made the term "genocide" (Kurd.: *cînosayd*) a keyword in their work. Taking the topic of Anfal as an example, the paper gives new insights into the local practice of writing history in Kurdistan and takes a look at processes of knowledge transfer and the entanglement of politics and social science.

To start I wish to present two quotations from a recent academic work in Iraqi Kurdistan that discusses the Anfal Campaign against the Kurds carried out by the Iraqi military regime between February and September 1988:

> *»The process of exterminating the Kurds [...] is unique, unless we speak about the catastrophes caused by Hülagü and Timurlenk in distant history and [unless we speak about] the killing of the Armenians by the Turks and the Holocaust of the Jews carried out by Hitler.«*[2]

And:

> *»Anfal must [...] be compared with the annihilation of the Jews by the German Nazis. Hitler managed to kill six million Jews, and Saddam had the same intention.«*[3]

The first quotation is from *Şayethal'ekan-î Enfal*, a book written by the PUK intellectual 'Arif Qurbanî in 2002. The second example derives from a paper presented by the well-known Kurdish feminist writer and political activist Mehabad Qeredaxî at the first international Anfal conference, which was held in Erbil in 2008 and hosted by the Kurdistan Regional Government. The two quotations and the circumstances in which they came up lead to several questions: What

[1] Slightly revised paper presented at the international conference »New Perspectives on Writing the History of the Kurds«, Oxford, Ertegun House, 17 May 2013. Many thanks to Jordi Tejel and Michiel Leezenberg for their critical comments.
[2] Qurbanî 2002: 16.
[3] Qeradaxî 2008.

are the material conditions of knowledge production on Anfal in Iraqi Kurdistan? Who is the speaker? Who are the addressees? What are the central questions and arguments? What, if any, has been marginalized? Where are certain arguments and concepts coming from? And is there something »unsayable« in the Foucauldian sense? So, for the next pages I want to use the »Anfal« topic to give new insights into the local practice of writing history in Kurdistan. In this way, I seek to shed light on processes of knowledge transfer and the entanglement of politics and social science.

Looking at work published on Anfal in Kurdistan, we find that very few texts existed at the beginning of 2000, whereas a vast number of articles, monographs and conference papers appeared after 2003 – the fall of the Baath regime. But what about the 1990s? I remember very well that in the years following the uprising of March 1991 and the establishment of Kurdish semi-stateness after the elections in May 1992 bookshops in the Kurdistan Region have been swept with publications dedicated to the political history of Kurdistan in Iraq. Politicians of higher and middle ranks competed in narrating »the true story« of the liberation movement. This they did to legitimize the new government installed by the Kurdistan Democratic Party (KDP) and the Patriotic Union of Kurdistan (PUK) or simply to support personal and highly particularistic interests. However, in contrast to party history issues, the struggle against Iraqi regimes and the attendant negotiations, and conflicts between the Kurdish parties themselves, Anfal remained a marginalized topic. One exception was *Tûn-î merg* [*Fire Chamber of Death*], a book written by a member of the PUK under the pseudonym Ziyad ʻEbduṛehman[4]; however, the author left Kurdistan shortly after its publication. The tendency to avoid writing about Anfal seems related to several points:

Firstly, there is the role of the Kurdish mercenaries and paramilitary counsellors, the *jash* (Kurdish, pejorative: *caş*) and the *mustashar* (Arabic, *mustašār*), during the Anfal Campaign. Since the beginning of the Kurdish liberation movement different groups of people have always supported different regimes – be it for reasons of tribal competition, material advantage or deep-seated conflict. In addition, a vast number of young men attempted to escape the Iraq-Iran war in the 1980s and registered with the National Defense Battalions. These battalions were active in the Anfal Campaign. However – as in other historical situations of genocidal persecutions and war in the world – there was a grey zone. Documentation shows, for instance, that individual *jash* tried to help Kurdish villagers or themselves fell victim to Anfal persecutions.[5] This complex and ambiguous experience disturbed the nationalist narrative of a Kurdish past that perceived Kurds as a homogeneous victim group.

[4] ʻEbduṛehman 1995.
[5] Cf. Middle East Watch and Physicians for Human Rights 1993.

The second point that curtailed freedom of speech in the 1990s or indeed independent research on the Anfal Campaign was the status of the *jash* and the *mustashar* after the uprising of 1991. In January 1991, the Kurdistan Front promulgated an amnesty for those who had hitherto supported the Baath regime with the aim of winning them over for a possible revolt, a plan that eventually worked. In the course of the internal war that reigned primarily between the KDP and the PUK (1994-1998), however, both of these ruling parties sought the support of former *jash* and *mustashar* as allies in order to reinforce their respective military status.

Thirdly, drawing on historian Paul Connerton's notion of »forgetting as humiliated silence«[6] helps to explain the marginalization of Anfal as a topic. We should remember that the term Peshmerga symbolized decisiveness, strength and heroism. The Anfal Campaign of 1988 ended nonetheless with the defeat of the Peshmerga, who had been run over by the Iraqi regime. At the same time, these brave men realized that they were unable to protect their people: Men, women and children from villages conquered by the Iraqi army were deported, tenthousands of whom disappeared without any trace. And the many »Anfal women« (sing. *bêwejin-î Enfal*), women whose husbands remained disappeared, were a constant reminder of the inability of the Peshmerga to protect the people.

Uneasiness with the topic, to introduce a fourth point, and the preferred avoidance of formalized memories likewise derived from the experience of the Peshmerga during Anfal in terms of »betrayal« and »own mistakes«. When I conducted interviews with former Peshmerga in 1999, many of their stories about Anfal bristled with reproaches towards Peshmerga in other parties, and towards commanders in their own parties now in leading political positions.[7] It was the structure and process of Anfal itself and the prevailing political conditions that in a sense made Anfal something unsayable in the 1990s. Finally, there is the issue of time. It takes time to start talking about the experience of extreme violence.

This brings me to linguistic representations of notions. Over the last ten years, a growing number of researchers has published work on the events of 1988 from such different perspectives as historiography,[8] sociology and political science,[9] legal science,[10] philosophy[11] and economics[12]. Several authors have written

[6] Connerton 2008: 67.
[7] Fischer-Tahir 2003: 159–181; Fischer-Tahir 2012a.
[8] Mehmûd 2002–2003, 2007; Qurbanî 2002–2007; Sālih 2005.
[9] Dizeyî 2001; Resûl 2002.
[10] Guḷ 1997; Gull 2002.
[11] 'Abdullah 2005.
[12] Mihemmed 2009.

about the social consequences of Anfal for the survivors, focusing on the *bêwejinan-î Enfal*.[13] Others have turned their focus to the *jash*, such as Mehabad Qeredaxî, as quoted above. Drawing on psychologist Abraham Maslow, she interpreted the behaviour of the *jash* as a »defense mechanism« with reference to their status as members of an oppressed nation. The *jash* had surrendered to »the influence of the occupants [as a result of their] mental weakness«.[14] From Qeredaxî's point of view, it is now time to reintegrate these weak Kurds into society.

Regardless of the disciplinary perspective, most monographs and essays are prefaced by a historical introduction and hence contribute to the writing of history. In doing so, Kurdish authors – including senior lecturers, master and Ph.D. students, journalists and writers, and across these categories, former Peshmerga – tend to follow the narration of Anfal as standardized by the Middle East Watch report *Genocide in Iraq: The Anfal Campaign against the Kurds* (1993). The report was first translated into Kurdish in 1999 and again in 2000,[15] Kurdish authors frequently adopt its chronological line, maps and documents. It should be noted that the report is based on documents seized by the Kurdish Peshmerga during the uprising of 1991 and submitted to Middle East Watch in May 1992. In addition, current research literature on Anfal refers to several Kurdish authors, such as Mamosta Emîn's work on Deportation, Arabization and Baathification prior to 1988,[16] Nūrī Tālabānī's work on the Arabization of Kirkuk,[17] and, of course, the book by Ziyad 'Ebduṛehman. What we also find in Kurdish history writing on Anfal is the Convention on the Prevention and Punishment of Crimes of Genocide (1948) and the conceptual work by Raphael Lemkin. Moreover, new work on Anfal relates to Raul Hilberg's Holocaust paradigm – as referred to in the Middle East Watch Report.[18] Genocide is predominantly conceived in Kurdish research as a process of *defining* the group to be annihilated, of *selection and concentration,* and finally of *annihilation,* translated with*: pênasekirdin-kokirdinewe-labirdin.*

However, it was not primarily the approach of the genocide concept that promoted academic work on the Anfal Campaign. Political circumstances have changed since the end of the militia war in Kurdistan. Apart from temporality, it was the trial against Saddam Husain, Ali Hassan al-Majid and others that gained the attention of the Kurdish media and gave rise to public debate on Anfal. This in turn enhanced academic work on the topic.[19] At the same time, academic

[13] For example, Silêman 1999; 'Ezîz 2005, Salih 2008.
[14] Qeredaxî 2008.
[15] Middle East Watch 1999; 2000.
[16] Mamosta Emîn (Çiya) 1987.
[17] Tālabānī 1998.
[18] Middle East Watch 1993: 7–8; cf. Hilberg 1985.
[19] Public debate also led to changes in formal ritual commemoration and memory practices. See, Mlodoch 2012.

work provided explanations and solutions based on social science. But let us take a closer look at the form in which the term genocide appears. There are two central corresponding arguments in the literature, the first of which is that Anfal cannot be reduced to the military campaigns of 1988, since it had in fact begun some decades earlier. The second argument is that Anfal should be understood as only one of many attempts to exterminate the Kurdish people – an enduring genocide against the Kurds. Two examples: 'Arif Qurbanî, quoted at the beginning of my paper, placed Anfal in the context of Arabization – a complex set of procedures that began in the early 1930s.[20] 'Ebdulla Kerîm Mehmûd, a former PUK Peshmerga, argues similarly in his *Reşeba-yî jehr-u Enfal* [*The Gale of Poison and Anfal*] – two volumes of interviews with Anfal survivors and the relevant documents provided by private individuals and political organizations:

> *»Anfal [...] was one of the strategies of Iraqi colonialism aimed at destroying the Kurdish nation, exterminating the roots of Kurdish human beings in Southern Kurdistan, disintegrating the nature of their homeland geographically, demographically and culturally, and eliminating the danger of rekindling the Kurdish national movement. [...] Anfal had been [...] planned for thirty years.«*[21]

The terror of the September Revolution and in particular the mass deportation of the Faily Kurds following the first Baath *coup d'etat* of 1963, the killing of thousands of Barzanis in 1983, Anfal, Halabja, and the suppression of the uprising in 1991 are frequently listed as examples of genocide against the Iraqi Kurds. However, we increasingly find other terms in the debate as, for example, gendercide or natiocide. With gendercide the speakers seek to highlight the gendered selection and extermination of prisoners. With natiocide the authors emphasize the Kurdish political nation as the target of annihilation, and not a race or ethnic group as the UN genocide convention is suggesting. More and more, speakers are using the word genocide in the plural – »cînosaydekan« – and relate the suffering of the Kurds to other examples of genocide, first and foremost to the Shoah and the extermination of the Armenians. These acts of linking the »we group« to others tends to take place on a metaphorical level rather than as a systematic comparison. Either way, statements that rank Kurdish suffering within a matrix of the Shoah and/or the Armenian genocide take three directions:

Firstly, statements that address the Kurds in Iraq: The genocide metaphor provides a powerful explanation for the experience of violence and serves to strengthen the collective identity as a victim group. It furthermore implies that

[20] Qurbanî 2007: 16–26.
[21] Mehmûd 2002: 4.

defeat was inevitable and the bravest resistance futile. Secondly, statements on genocide in Iraqi Kurdistan address a »Western« audience. The expectation is that recognition of the suffering of the Kurds as genocide or genocides will lead to international political and economic support and protection. As could be read in the English edition of the PUK Anfal magazine printed in 2002: »Even if we assume and see Saddam toppled, *can anyone predict the actions of Saddam's successor against the Kurds?*«

The third group addressed by academic knowledge producers is the Arab communities in Iraq, notably the »Shia«. Since 2003, we have observed a sense of competition between the various victim groups in Iraq: who suffered most under the former regime? Which of the mass graves should be opened first? What rights derive from persecution? This conflict over the past found its manifestation in the hanging of Saddam Husain for the massacre in the Shia town of Dujail in 1982, but not for Anfal. Needless to say also in post-Baath Iraq political groups – as elsewhere in the world – have exploited the past for their political agenda.[22]

What I find interesting is that the genocide metaphor is not only attributed to the massacres and persecution that have taken place since the formation of the Iraqi state. On the contrary, local historians working on the Ottoman Empire, the Kurdish Emirates, or earlier centuries began to label any massacre against the Kurds, lost battles and even the Islamization of the region inhabited by Kurds as genocide. Inherent in this trend is the danger of blurring concepts, or indeed of rendering them commonplace. Either way, academic knowledge production entangled with political discourse on Anfal can be understood as an expression of both the politicization of social science and the humanities and the scientification of politics – processes discussed in international academia. A comparative contextualization of the Anfal case could help to enrich research on Anfal both inside Kurdistan and beyond.

Bibliography

'Abdullah, 'Ādalat 2005: »'al-Anfāl wa'l-Islām fī thuna'iyyat al-dhāt wa'l-akhir' [Anfal and Islam in the Dualism of the Self and the Other]. *Al-Anfāl* (7), 60–65.

Çîya (Mamosta Emîn) (1987): *Emin-î sitratîcî-u sê koçke-î be'sîyan : terhîl, te'rîb, teb'îs.* [*Strategic Security and the Three Baathist Corner Pillars: Deportation, Arabization and Ba'thification*]. Qandil: Patriotic Union of Kurdistan.

Connerton, Paul 2008: »Seven Types of Forgetting.« *Memory Studies* 1 (1), 59–71.

Dizeyî, Yusuf 2001: *Enfal. Karesat, encam-u rehendekanî* [Anfal. Catastrophe, Results and Methods]. Erbil: Ministry of Education.

[22] See also, Fischer-Tahir 2012b.

‘Ebduṛehman, Ziyad 1995: *Tûn-î merg. Hêrişekan-î Enfal le belʼgenamekan-î rijêm-da* [*Fire Chamber of Death. The Anfal Attacks in the Regime’s Documents*]. Tewrêz.

‘Ezîz, Mihemmed Re‘uf 2005: *Enfal-u rehende sosiyolocîyekan* [Anfal and sociological methods]. Sulaimaniya: Tîşk.

Fischer-Tahir, Andrea 2003: »*Wir gaben viele Märtyrer.« Widerstand und kollektive Identitätsbildung in Irakisch-Kurdistan.* Münster: Unrast Verlag.

Fischer-Tahir, Andrea 2012a: »Gendered Memories and Masculinities: Kurdish Peshmerga on the Anfal Campaign in Iraq.« *Journal of Middle East Women’s Studies* 8 (1), 92–114.

Fischer-Tahir, Andrea 2012b: »The concept of genocide as part of knowledge production in Iraqi Kurdistan.« In: Tejel, Jordi et al. (Hg.): *Writing the History of Iraq: Historiographical and Political Challenges*. London: World Scientific Publishing and Imperial College Press, 227–243.

Guľ, Me’ruf ‘Omer 1997: *Cînosayd-î geḷ-î kurd leber roşnayî-î yasa-î taze-î nêwdewḷeta-da* [The genocide of the Kurdish people in the light of new international law]. Amsterdam: Mîdiya.

Gull, Maruf Omar. (Guľ, Me’ruf ‘Omer) 2002: »A Stage of Practising Genocide.« *Anfal* 2, 42–54.

Hilberg, Raul 1985: *The Destruction of the European Jews.* New York: Holmes and Meier.

Mehmûd, ‘Ebdulḷa Kerîm 2002–2003: *Reşeba-î jehr-u Enfal.* Volume I–II. Erbil/Sulaimaniya: Ministry of Culture.

Mehmûd, ‘Ebdulḷa Kerîm 2007: Enfal-u Heḷebce, sêhyemîn tawan-î cînosayd-î le cîhan-da [Anfal and Halabja, the third genocide in the world]. *Heştawheşt* (7-8), 40–48.

Middle East Watch: *Genocide in Iraq. The Anfal Campaign against the Kurds.* New York : Human Rights Watch.

Middle East Watch and Physicians for Human Rights 1993: *The Anfal Campaign in Iraqi Kurdistan. The Destruction of Koreme.* New York: Human Rights Watch.

Middle East Watch/Human Rights Watch 1999: *Cînosayd le ‘Iraq-da-u pelamar-î Enfal boser kurd* [Genocide in Iraq and the Anfal attacks on the Kurds]. Translated by Siyamend Muftîzade. Sulaimaniya: Xak.

Middle East Watch/Human Rights Watch 2000: *‘Iraq-u tawan-î cînosayd. Şaḷaw-î Enfal dijî kurd* [Iraq and the Anfal Campaigns against the Kurds]. Translated by Jemal Mirza ‘Ezîz. Berlin: Havîbun.

Mihemmed, Goran Mistefa 2009: *Karîgerîye abûrîyekan-î prosekan-î cînosayd-î geḷ-î kurd le Germiyan-da, qeza-î Kelar wek nimûne* [The economic effects of the process of genocide of the Kurdish people in Germiyan: The example of the district of Kalar]. Erbil: Salahuddin University.

Mlodoch, Karin 2012: »”We want to be remembered as strong women, not as shepherds”: women Anfal survivors in Kurdistan-Iraq struggling for agency and acknowledgement.« *Journal of Middle East Women’s Studies* 8 (1), 63–91.

Resûl, Şukriye 2002: »Heḻweşandin-î xêzan-î kurd le nêwan deseḷat-î Be’s-u maf-î mirov [The disintegration of the Kurdish family between Baath rule and human rights]. *Hawar-î Enfal* 1 (1), 28–50.

Qeredaxî, Mehabad 2008: »Karesat-î Enfal-ʊ karîgerîye derûnîyekan-î leser komeḷge-î kurd [The Anfal catastrophe and its psychological effects on Kurdish society]«. Paper presented at the International Conference on Genocide against the Kurdish People. Erbil, 26–28 January 2008.

Qurbanî, ʻArif 2002–2007: *Şayethaḷekan-î Enfal* [Witness of Anfal]. Volume I–IV. Sulaimaniya: Asa.

Sālih, Muhammad 2005: »Ibādat al-kurd fī wa<u>th</u>ā'iq hizb al-Baʻth [The extermination of the Kurds in the documents of the Baʻth Party.]« *Al-Anfāl* (7), 77–93.

Salih, ʻEdelet Omer 2008: »Şaḷaw-î Enfal-ʊ karîger-î leser bar-î abûrî-ʊ derûn-î-ʊ komeḷayetî-î afret-î becêmaw-î Enfal [The Anfal campaigns and their impact on the economic, mental and social situation of Anfal women]«. Paper presented at the International Conference on Genocide against the Kurdish People. Erbil, 26–28 January 2008.

Silêman, Teha 1999: *Le perawêz-î Enfal-da* [On the edge of Anfal]. Sulaimaniya: Asa.

Tālabānī, Nūrī 1999: *Mintaqat Kirkūk wa muhāwalāt taġrīr wāqiʻataha al-qawmī* [The Region of Kirkuk and the Attempts of Changing its National Reality], (without place and publisher).

Ferdinand Hennerbichler

Assassination of Abdul Rahman Ghassemlou (1930-1989). New Assessment.

»It is never too late for justice«
Hélène Krulich-Ghassemlou

Ein halbes Jahr vor seiner Ermordung durch Emissäre der Islamischen Republik Iran am 13. Juli 1989 in Wien gab Abdul Rahman Ghassemlou (1930-1989), langjähriger Vorsitzender der »Demokratischen Partei Kurdistan Iran« (KDP-I), dem Autor dieser kurzen Analyse, der damals in Nikosia lebte und von Zypern über Nahost und Eurasien berichtete, eines seiner letzten Interviews. Darin erklärte Ghassemlou, warum er neuerlich riskierte, mit Vertretern der Islamischen Republik Iran zu verhandeln. Er tat dies, um Autonomie für die Kurden zu erreichen, politische Parteien zu legalisieren und eine demokratische Opposition im Iran zu etablieren. Er erläuterte, warum er zu diesem Zeitpunkt und trotz aller Schwierigkeiten in erster Linie auf den Einfluss von Ḥojjat-al-Eslām Alī Akbar Hāschemī Rafsanjani (*1934) setzte, eine Liberalisierung innerhalb des Systems des autokratischen, islamischen iranischen Regimes durchzusetzen. Zu Beginn des Jahres 1989 sah Ghassemlou die Islamische Republik nach acht Jahren Krieg mit dem Irak (1980-1988) in einer geschwächten Position. Andererseits dachte er, jene der Kurden und deren politisches Gewicht hätten sich verbessert. Nach seiner Einschätzung hätten die Kurden daher eine bessere Chance als je zuvor, eine politische Vereinbarung zu erreichen. Gleichzeitig war er sich Risiken in derartigen Verhandlungen voll bewusst, wie er deutlich machte, und er sprach auch von einem unvorhersehbaren Ausgang. Aber er war überzeugt davon, dass Verhandlungen eines neuen Versuches Wert wären.

Half a year before he was assassinated by emissaries of the Islamic Republic of Iran in Vienna on 13 July 1989, Abdul Rahman Ghassemlou (1930-1989), long-standing chairman of the »Kurdistan Democratic Party Iran« (KDP-I), gave one of his last interviews to the author of this brief analysis, who at the time lived in Nicosia and reported from Cyprus on the Middle East and Eurasia. In this interview Ghassemlou explained, why he risked negotiating with representatives of the Islamic Republic of Iran again. He did so in order to get Autonomy for the Kurds, to legalize political parties and establish democratic opposition in Iran. He explained why at this particular period of history and against all odds he first and foremost counted on the influence of Ḥojjat-al-Eslām Alī Akbar Hāschemī Rafsanjani (*1934) to force upon the autocratic Islamic Iranian regime some forms of liberalization within the system. At the beginning of 1989 Ghassemlou saw the Islamic Republic in a weakened position after eight years of war with Iraq (1980 – 1988). On the other hand he thought the Kurds' position and political weight had improved. Thus they had a better chance than ever before to achieve a political settlement according to his assessment. At the same time he was fully aware of the risks involved in such negotiations, as he made clear, and he spoke of an unpredictable outcome. But he was convinced it was-worth trying.

Brief selected Background:[1]

Abdul Rahman Ghassemlou returned to Iran in 1978 from Paris, where he had worked as an assistant professor for Kurdish at the School of Oriental Languages.[2] His aim was to ally with the opposition to overthrow the Shah's regime and to achieve »Autonomy for Kurdistan and Democracy for Iran«. Before he departed for Iran he visited the symbol of the opposition struggling to oust the Shah, Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989) in his exile in Neauphle-le-Château near Paris. However, the Ayatollah did not receive him (Hélène Krulich-Ghassemlou).[3]

At the beginning of 1979, the Shah's regime in Iran was overthrown. Mohammad Reza Pahlavi (1919-1980) left the country on January 16th, 1979 for good. Two weeks later, on February 1st, 1979 Ayatollah Khomeini returned to Teheran from exile where he had lived since 1964, mainly in Iraq and finally in France.[4] In March 1979, Ghassemlou proclaimed that the KDP Iran would officially resume political activities as a democratic party after thirty years of clandestine struggle in the underground. At the end of March 1979, he conducted a first political meeting in Mahabad and declared that his party was ready to cooperate with the new regime if the rights of the Kurds for Autonomy and Democracy were guaranteed.[5] He visited Khomeini twice in Iran. In March 1979 together with KDP-I members Ghassemlou went to Qom to meet with Khomeini at the Ayatollah's home.[6] They spent an hour with him. The topic of their talks was the question whether the Kurds would participate in the referendum of April 1st,1979 and would vote for a new constitution to transform Iran into an Islamic Republic. Ghassemlou confirmed the position of the KDP-I: The Iranian Kurds were prepared to participate in the referendum as long as their demands (for autonomy and democracy) were met. Khomeini muttered without looking at Ghassemlou, dodged any clear answer, objected to comment publicly on the meeting with KDP-I representatives at his home in Qom, referred to a relevant statement that Ayatollah Mahmoud Taleghani (1911/14?-1979) had already published, repeated merely one of his short key catch phrases: »We are all brothers and Muslims«. Later he left the room quickly pretending he was feeling sick. Yet, minutes later he was seen on the roof of his house waving to people.[7] The delegation of the KDP-I interpreted the meeting as a failure and a rejection

[1] The editorial staff of this first academic Vienna Kurdish Studies Yearbook is preparing for the second edition in 2014 a comprehensive analysis of »Austria and the Kurds« 1975-2013.
[2] Oral communication of A. R. Ghassemlou to the author July 1979 in Zagros mountains Iran; cf. Joyce Blau in: Carol Prunhuber 2010a: 187
[3] Hélène Krulich-Ghassemlou, in Prunhuber 2010a: 36
[4] Hennerbichler 1978; Idem 1979b; Idem 1980c.
[5] Hennerbichler 1980b: 20-22; idem 1986: 176-181; Ahmadzadeh/Stansfield 2010: 11-27, 17
[6] Prunhuber 2010b.
[7] Prunhuber, l.c.

of their demands for autonomy and democracy. Before leaving Qom they decided not to participate in the referendum about the installation of the Islamic Republic. Ultimately, as early as March 1979, the KDP Iran found themselves in opposition again, this time vis-à-vis a new upcoming autocratic Islamic regime. To clarify the two indications Khomeini gave: »We are all brothers and Muslims« meant that in the new Islamic system all citizens were equal and living together as brothers and devoted Muslims in the new society. He made it clear that in the new Islamic Republic there could be no room for any special treatment or separate system for certain groups with social or religious claims like autonomy for Kurds. Hinting at Taleghani, a politically and socially leftist Ayatollah, who was a member of the Teheran government negotiating team with the Kurds, Khomeini confirmed the demand of his fraction within the Islamic clergy. This fraction was pushing for autocracy and for the hegemony of religion (autocratic Shia Islam) over politics (democracy) in Iran already. At about this time in March 1979 the author of this brief analysis asked Ayatollah Taleghani in an interview in Taleghani's mosque in Teheran, whether the new Islamic Republic of Iran would have a true democratic system based on majority rule. »Of course«, Taleghani insisted. Asked what he would do if a majority of the new Parliament passed a law legalizing abortion for instance he replied: »We would dissolve it and send it home!«[8]

The Iranian Kurds boycotted the referendum, at the same time it was approved overwhelmingly, and Iran officially became an Islamic Republic on April 1st, 1979. In spite of the increasingly autocratic leadership of Ayatollah Khomeini at this early point at the beginning of the Islamic Revolution Ghassemlou did not consider the fight for democracy in Iran as being finally and ultimately lost. Nevertheless his hopes, that the Kurds would be able to establish themselves as a truly democratic political force within the emerging autocratic Islamic system were fading. But he was still inclined to believe that even if the Islamic clergy could not be stopped and an autocratic dictatorship should be installed in Iran there was a chance: Those new in power had no experience in governance they were fragmented in various antagonizing fractions, depending on split-up armed forces and developing paramilitary groups. Therefore, Ghassemlou assumed they could still be forced to tolerate a democratic and institutionalized opposition with the time. So the Kurdish leader intensified comprehensive contacts with Islamic religious leaders, with members of the government in Teheran, with personalities in provinces, and with different opposition groups, who were fighting for political survival in an increasingly brutalized struggle for power in Iran. He already had and continued to maintain these excellent contacts.

[8] 1979 *Der neue Iran. Rückschritt in die Zukunft.* In: Im Brennpunkt. ORF Ö1, 29.03.1979, 9:15-10 p.m.; Taleghani interview together with Ulrich Encke, BR

One of those potential key allies of Ghassemlou's was Dariush Forouhar (1928-1998). From February 4th to November 4th, 1979 he served as Minister of Labour in the first government after the Islamic Revolution led by Prime Minister Mehdi Bazargan (1907-1995). Forouhar was a Pan-Iranist, sympathized with the Kurds and had learned Kurdish in prisons during the just toppled Shah's regime. As early as mid-February 1979 Prime Minister Mehdi Bazargan sent a delegation to Mahabad, the historic capital of the short-lived Kurdish Republic of Mahabad (January 22nd, 1946, to March 30th, 1947, when its leaders were executed), to discuss demands of Kurdish leaders. Dariush Forouhar headed Teheran's governmental delegation to Mahabad. They met with a delegation of five Kurdish leaders including KDP-I chairman Abdul Rahman Ghassemlou. The two sides signed an eight-point agreement.[9] It recognized autonomy for Kurds in Iran and called for the creation of a regional Kurdish government with powers to control and administer local matters. Kurdish *Peshmerga forces should be in charge of ensuring* regional security. Forouhar submitted a report to the government in Teheran and to the office of Khomeini in Qom. Both indicated that no decision regarding Kurds would be taken before the adoption of a new constitution for the Republic of Iran, which was to be elaborated by the members of the Assembly of Experts. They were elected on 3 August 1979. The new constitution finally was adopted by a referendum on October 24th, 1979 and came into force on December 3rd of that year. The Kurds had participated in these elections for the Assembly of Experts. Ghassemlou had been elected with more than 80 per cent of the votes as the representative of the city of Urmia, his hometown.[10] He was one of just two secular politicians elected for this Assembly. All the others belonged to Islamic movements.[11] Ghassemlou was keen on attending the Assembly's sessions, hoping to oppose attempts by the clerics to monopolize power and to hamper liberties.[12] However, for security reasons he could not even make it to the opening session of the Assembly of Experts. At that time the Islamic regime had already started an outright war against the Kurds in the Northwest of Iran. A few days prior to the opening session of the Assembly of Experts armed Kurds had defeated the troops of the Islamic regime in Kurdistan.[13] During the opening session of the Assembly of Experts Khomeini publicly condemned the absent Ghassemlou and banned the KDP Iran as »the party of Satan, corrupt and an agent of foreign powers«.[14]

---

[9] Le Monde, March 23, 1979; see also: The Times 1979: 6

[10] EIr online: http://www.iranicaonline.org/articles/qasemlu, eingesehen am 1. August 2013.

[11] Moin 2000: 219.

[12] Randal 1986, in Prunhuber 2010a: 73.

[13] Hennerbichler 2004: 593 ff.

[14] Schriazi 1997: 32; McDowall 1997: 272; Le Monde, 1 July 1979.

Thus the relations between the new central Islamic power in Teheran and the Iranian Kurds underwent periods of turmoil between February and August 1979.

During these months the Iranian Kurds played a key role in efforts to legalize political parties in the revolutionary Iran and in trying to force the new Islamic regime to at least tolerate an institutionalized democratic opposition. As already indicated these attempts failed in the end. Still, between February and July 1979 the Iranian Kurds managed to get under their control considerable parts of Kurdistan and to create some sort of regional autonomy in the Northwest of Iran. Also, KDP Iran sent several delegations to meet with Iranian authorities in order to avoid an open armed conflict. But in August 1979 the Islamic regime launched a fierce and bloody offensive with the aim to crush the Kurdish movement. What followed is known as »Three-Month War« of the Islamic regime in Teheran against the Iranian Kurds. By the end of August 1979 most of cities in Kurdistan formerly held by the rebels had been reconquered by forces of the Iranian government. Ghassemlou and his KDP-I Peshmergas retreated into camps in the Zagros mountains and continued their resistance under very harsh conditions. On October 20nd, 1979, he returned to Mahabad and declared to continue the fight for autonomy and democracy as a guerrilla warfare campaign.[15]

The crucial event which was decisive for the breakdown of the dialogue between the Islamic regime in Teheran and the Iranian Kurds took place in a tiny village on the Iranian slopes of the Zagros mountains called (Under) Beoran near Sardasht. There, in July 1979 the dominating leaders of the Iranian Kurds at the time met again with a small delegation of the government in Teheran headed by Labour Minister Dariush Forouhar once more. The aims of the new meeting were practically the same as at the first one in Mahabad in mid-February 1979, but in the meantime new political dimensions had developed. This time, in July 1979, Iranian Kurds, who were at a temporary peak of their geo-strategic influence in the Northwest of Iran and controlled large parts of Kurdistan, were negotiating with a prominent secular politician of the government in Teheran. This representative showed increasing determination to establish a kind of a democratically oriented opposition within the ruling Islamic regime. He envisaged the formation of a political alliance between an internal opposition within the central government in Teheran and provincial powers like the Kurds, who were fighting for decentralization and federalism in the Northwest of the country. Thereby, both sides, the Kurds and Forouhar, were not only negotiating for a political settlement of the Kurdish question in Iran. This time they tried more boldly than before to force the Islamic regime to abandon the claim for an unchallenged

[15] Ghareeb 1981: 19; Hennerbichler1979a: 142-143; also in: ORF-Nachlese 12 (1979) 44-45.

monopoly on power and to agree to a form of power sharing by tolerating democratic opposition. The impacts were wide-ranging: the Islamic regime saw its absolutistic leadership under serious threat and started to wage a full-blown war against the Iranian Kurds. Ultimately, decades later Darious Forouhar, one of Ghassemlou's most important dialogue partners at the time was killed. Forouhar was stabbed to death on November 21st, 1998 together with his wife Parwaneh, a human rights campaigner, writer and journalist. According to security experts, the Ministry of Intelligence and Security (MOIS) in Teheran was directly involved in these murders.[16]

Let us get back to Beoran near the Kurdish dominated town of Sardasht in the Iranian province of West Azerbajan and to July 1979: In this tiny village on the Iranian Zagros slopes Darious Forouhar met KDP-I chairman Abdul Rahman Ghassemlou and Sheikh Ezzedin Hosseini (1922-2011), the Kurdish Sunni spiritual leader.[17] Both brought with them a small number of Kurdish Peshmergas for their protection. Forouhar looked rather disturbed when he saw that the Iraqi Kurd Jalal Talabani (*1933) founder and leader of the Patriotic Union of Kurdistan PUK, had come to the meeting in (Under) Beoran as well. Forouhar had not been fully informed in advance that Talabani would participate in the talks. As for Talabani, he had neither arranged nor initiated this meeting in the first place. Forouhar asked the PUK-leader, why he had come, what he would do there, and urged him to return to Iraqi Kurdistan immediately. He warned that a considerable force of more than ten thousand Pasdaran (armed Islamic guards) would be stationed in a garrison nearby and various heavily armed border guards in the neighbourhood as well. Talabani told him he had come to (Under) Beoran to assist the Iranian Kurdish leaders to help to achieve a negotiated settlement and in particular to provide armed security for them. Talabani then turned around and ordered all armed Kurdish Peshmerga to stand up and come out of their shelters. Their number was impressive. When Forouhar saw that the Kurdish delegation was secure and safe the negotiations started in a very constructive and amicable atmosphere. The meeting room of the delegations was situated on the upper floor of a local village house. The talks lasted from the early morning until the afternoon. The negotiations were frequently interrupted, when Forouhar was called to the telephone virtually every hour and had to answer either to a representative of the government in Teheran or to somebody from the office of Ayatollah Khomeini in Qom. Forouhar explained that his mandate to negotiate was rather limited and that he had to follow strict instructions not to make any substantial political concessions to the Kurds. Nevertheless, both delegations basically confirmed to have established guidelines of mu-

[16] http://www.globalsecurity.org/intell/world/iran/vevak-ops.htm, eingesehen am 1. August 2013.
[17] The author of this analysis was the only foreign eye-witness of the talks in (Under) Beoran.

tual understanding as they had been reached in Mahabad in February 1979 already. They agreed to continue the dialogue for Kurdish autonomy and Iranian democracy. They also vouched to intensify efforts to prevent the outbreak of an outright war between the government in Teheran and the Iranian Kurds, but they did not succeed in this regard.

A few months later, at the beginning of 1980, Iranian Kurdistan was rather embattled. Iranian Revolutionary forces and border guards had retaken most of the region, but they only managed to control towns and areas with paved roads, both mainly during daytime. Kurdish Peshmergas of KDP Iran, of Ezzedin Hosseini, of Komala and others had retreated deep into Zagros mountains, operated from there and applied guerrilla warfare tactics mostly during the nights.

Far from there, on November 4th, 1979 Islamist students and militant groups supporting the Iranian Revolution seized the American Embassy in Teheran. Fifty-two Americans were held hostage for 444 days until January 20th, 1981.

The first parliamentary elections in the Islamic Republic were held on 14 March 1980. The voters' participation was lowest in Kurdistan with 22,49 per cent.[18]

At about the same time Iraq's diplomacy was quite busy trying to convince the international community that the new Islamic autocratic ruler of Iran, Ayatollah Ruhollah Khomeini, and the regime of the Mullahs would not be able to reign the country. Diplomatic initiatives to that effect are documented as early as mid-1979. The then Iraqi Foreign Minister, Saadun Hammadi (1930-2007), met former West German Foreign Secretary Hans-Dietrich Genscher (*1927) on 6 July 1979 in Baghdad. Hammadi told Genscher he considered Khomeini unable to actually reign Iran.[19] In doing so Hammadi clearly insinuated that Khomeini's regime in Iran could be toppled and an alternative non-Islamic government could be installed in Teheran.

In contrast to the assumption of a short-lived political future of Khomeini' Islamic regime in Iran another approach was elaborated in the West. Bruno Kreisky (1911-1990), the late Austrian Chancellor, played a major role in these efforts. In his function as Vice-President of the Socialist International (SI) movement since 1976 Kreisky headed a fact-finding mission of the SI to Teheran in May 1980. He was accompanied by Felipe González Márquez (*1942) from Spain and by Sven Olof Palme (1927-1986) from Sweden. The main aim of their diplomatic mission was to find out whether Khomeini and the Islamic regime would be able to govern and run the country by personal talks and contacts in Teheran. So they wanted to judge the capability of the Islamic regime to stay in power for a longer period. Kreisky, González and Palme were rather cautious in

[18] Source: http://www.princeton.edu/irandataportal/elections/parl/1980/

[19] *»Khomeini halte er nicht für fähig, Iran wirklich zu regieren.«* Quote from: Ploetz/Szatkowski 2010: 985

their assessment while still in Teheran. However, when coming down in the elevator of the Ministry of the Interior in Teheran after a meeting with the then Islamic Home Secretary Mohammed Hosseini Beheshti (1928-1981) Bruno Kreisky told a small group of Journalists: »I have just met Ayatollah Stalin«.[20] This remark was interpreted that Kreisky evidently wanted to caution the international community. They should expect Khomeini and the Islamic regime in Iran to stay in power for the foreseeable future and to continue to be autocratic – contrary to other diplomatic predictions.

In September of 1980 a series of border skirmishes escalated to a full-fletched war, known as First Gulf War between Iraq and Iran. It lasted from September 22nd,1980 to August 20th, 1988. The war finally terminated by the United Nations Security Council Resolution 598, adopted unanimously on July 20th, 1987, and an UN-brokered ceasefire which was later accepted by both sides.

Abdul Rahman Ghassemlou will refer to this development in the following interview. The chairman of KDP Iran had pursued carefully balanced and sophisticated policies and tactics during the Iraq-Iran war between 1980 and 1988. Thus KDP-I Peshmergas managed to control considerable parts of Iranian Kurdistan apart from larger towns. Led by Ghassemlou KDP Iran became a regionally influential organization with clear principles and political visions. For most of the 1980s they operated from military camps on Western Zagros slopes in Iraqi Kurdistan, often in the neighbourhood of PUK camps headed by Jalal Talabani. Ghassemlou used to explain to the author that his position regarding Iraq was rather difficult and complicated. He had a rather close relationship with Saddam Hussein's dictatorial regime in Iraq, but he always defended his independence. Jalal Talabani himself confirmed a couple of times that Ghassemlou had never collaborated militarily with the Saddam Hussein regime in Baghdad to fight Iran during the Gulf War.[21] In 1980, at the beginning of the 1st Gulf War, the Iraqi government had encouraged Ghassemlou to proclaim a Kurdish state in Iran and had offered him money and weapons, Talabani disclosed. The Iraqi leadership would even have provided the budget for a future Kurdish Iranian government and would have officially recognized an independent Kurdistan in Iran. Ghassemlou, however, declined the offer. According to Talabani Ghassemlou had made it clear that he wanted nothing but to continue to fight for democracy and Kurdish autonomy within the Iranian state.[22] Ghassemlou himself frequently talked about the horrors and crimes committed by the Iraqi regime, but mostly in private. Later he openly criticized the chemical bombings of the Kurds during the »Anfal-campaign« and in Halabdja (1988) by the Iraqi regime in an

[20] Eyewitness account of the author; Kreisky-interview in ORF, 27 May 1980, online: http://www.journale.at/treffer/atom/09024007-3B0-00079-00000DF8-090142E5/band/32242/
[21] Prunhuber 2010a: 245; McDowall 1997: 273-274
[22] Prunhuber 2010a: l.c.

interview with an Arab magazine.[23] He saw the Kurds in a delicate position, both in Iraq and in Iran.

The following interview with Abdul Rahman Ghassemlou was conducted at a critical time on January 1st, 1989 when he had already started new secret negotiations with representatives of the Islamic Iranian regime, this time in Vienna, Austria. On New Year's Day 1989 Ghassemlou phoned the author from the Viennese home of the late doyen of the Kurdish community in Austria, Wiriya Rawenduzy (1929-2011), a specialist in internal medicine and a Kurdish intellectual with high reputation in Austria and Europe.[24] The author had already been informed about the talks and the intentions of these discussions. It was agreed that the interview should be published later in order not to jeopardize the meetings in Vienna. They were particularly delicate and complicated from the very beginning because of Ghassemlou's main desire to establish direct negotiations with Akhbar Hashemi Rafsanjani (*1934), who was later elected President of the Islamic Republic on July 28th, 1989. Direct negotiations were rejected. Instead, Ghassemlou had to continue his indirect talks with Teheran's emissaries. They had been appointed by the regime, being leading members of powerful groups within the Islamic Iranian regime, from military to intelligence services and to diplomacy. Ghassemlou knew their identities and functions. Moreover, the room for negotiations to reduce the differences and to arrive at a new dialogue was little, if any at all after the Iraq-Iran war had ended with the ceasefire in 1988. In any case Hashemi Rafsanjani, who had played a decisive role on Iran's part to end the War by the UN-brokered cease-fire, could possibly make a difference and personally support the beginning of promising talks.

As being portrayed by the BBC Rafsanjani gave the impression of a pragmatic conservative. While being part of the ruling Ayatollah's echelon he also seemed to be open to a wider range of views. He presented himself as a cautious diplomat and repeatedly signalled some interest in a rapprochement towards the western world. At the same time he insisted on the reestablishment of Iran as a strong regional power. As a businessman Rafsandjani advocated the privatization of state-held industries, liberalized trade and a free market economy.[25] Akhbar Hashemi Rafsanjani, a farmer's son, had studied theology in the holy city of Qom along with Ayatollah Khomeini and had become one of his close followers while he still managed to defend his own pragmatic position.[26]

---

[23] Hassanzadeh 1995, in Prunhuber 2010a: 39

[24] Obituary by the author of September 7, 2011, online: http://www.ekurd.net/mismas/articles/misc2011/9/kurdsworld556.htm

[25] BBC *profile* 2005: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3034480.stm; Ramazani 1988: 393; see also: Merck 2007: 12-15, 14

[26] BBC *profile* 2005, l.c.

In 1988, the last year of the Iraq-Iran war, Khomeini had made him the acting commander-in-chief of the armed forces. On July 20th, 1988 it was Rafsanjani who persuaded Khomeini to accept on 20 July 1988 the UN-ceasefire as decreed in Security Council resolution 598. Thus, at the end, Rafsanjani was regarded as one of the driving forces in Iran to end the war with Iraq, although he had been supportive of this war initially. He had been Home Secretary from 1979 to1980, Majlis-speaker (Chairman of the Parliament) from 1980 to1989 and President from 1989 to1997. Lately he was the head of the powerful Assembly of Experts from 2007 to 2011 and in 2005 had run for a third term as president but was defeated by Mahmoud Ahmadinejad in the run-off. Finally, in May 2013, his participation in the Presidential elections on June 15th, 2013 was denied by the Guardian Council in Teheran. Hassan Rouhani, dubbed a reformer, won the elections.

After all Hashemi Rafsanjani still has a double-edged reputation: He is being considered a moderate man who, in the early 1990-ies had helped to bring about the release of Western hostages in Lebanon, and as a despotic person regarding the fact that along with Ayatollah Ali Khameini,-the Spiritual leader of the Islamic Republic, he is accused of having ordered the assassination both of Ghassemlou and his successor Sadegh Sharafkandi. Together with three colleagues Sharafkandi was killed on September 17th, 1992 at the Mykonos restaurant in Berlin. According to the verdict passed by a court in Berlin on April 10th, 1997 the crime had been ordered by the leadership of Iran.[27] Nevertheless and on the whole Rafsandjani is taken as a rather moderate man among the still powerful religious leaders within Iran's fractioned clergy-regime by many political analysts. He could in heir opinion help liberalizing Iran's politics.

Regarding Ghassemou's negotiations in Vienna the events have not been properly and accurately presented by many media-reports. According to some it should have been Rafsandjani who initially asked Talabanis help in arranging this dialogue and the corresponding series of meetings. Talabani is said to have prepared the beginning of those talks. Yet, because of a breach of secrecy they are said to have collapsed. Therefore Teheran turned to Fadil Rasoul, an Iraqi Kurd living in Vienna, to replace Talabani, serve as intermediary and revive the negotiations. [28] However, this was not the case. The roles of both Jalal Talabani and of Fadil Rasoul are not being reported correctly. [29]

---

[27] The victims were Sadegh Sharafkandi, Fattah Abdoli, Homayoun Ardalan and translator Nouri Dehkordi. Sources: *Murder at Mykonos: Anatomy of a Political Assassination.* Iran Human Rights Documentation Center, 2009, online: http://www.iranhrdc.org/english/publications/reports/3150-murder-at-mykonos-anatomy-of-a-political-assassination.html?p=14#.UcdLTOtrmbN; Kutschera 1997.

[28] Prunhuber 2012

[29] Elsewhere, Jalal Talabani was accused of having initiated Abdul Rahman Ghassemlou into disaster and being ultimately responsible for his death in Vienna. When a Lebanese newspaper published such an accusation, Talabani sued for libel and won the court case in Beirut (verbal communication Talabani to the author 2012).

There are strong indications pointing to a wider circle in Teheran behind the Viennese negotiations. This interpretation is also supported by an official KDP Iran account of the events, dated August 19th, 2010. »Teheran« was »flying a few kites«, an unnamed KDP Iran-author explains, and then »issued a concrete proposal for a meeting in Vienna on December 28th, 1988 and the KDP-I accepted«.[30] To sum up events, Jalal Talabani wanted to back up the talks in Vienna by his international standing and authority and was keen to provide tight security for them. According to available information Austrian authorities in Vienna were not informed formally and officially, they were never asked for any permission, but they knew about the meetings through their own channels. They also had information that some seven Iraqi Kurds (belonging to PUK), armed with pistols, protected the participants in Vienna. Official Austria therefore tacitly tolerated the meetings. It was implicitly accorded that the participants would provide for the necessary security by themselves. At the same time the arrangement should ensure Austria would not be blamed in case anything should go wrong.

The security was professionally arranged and kept up by a group of Iraqi Kurds (PUK) from the very start of the talks. KDP Iran didn't have any infrastructure in Vienna to take the necessary and efficient security precautions for their delegation. One Iraqi Kurd was watching in the street, another one at the entrance, a third at the elevator and others within the flat outside the doors of the rooms where the negotiations were conducted.

According to eyewitness accounts of Iraqi Kurds who accompanied the talks providing security the Iranian delegates in Vienna repeatedly stressed that they only represented a fraction of the Iranian Islamic leadership in Teheran ready for a compromise with the Kurds. They could not give any guarantee that a possible solution reached in Vienna would finally be accepted by the Iranian government in Teheran. They clearly did not hide internal differences of the Iranian Islamic regime which–had sent them to Vienna. This implied that the talks never straightforwardly progressed towards a desired positive result nor were intended to fail. Instead there were ups and downs repeatedly and the risk of failure was ever present, not just once.

As for secrecy, from the very beginning the Iranian side was using secrecy claims as a tool to influence the talks in Vienna. Well established information indicates that the Iranian representatives had not been ordered to negotiate seriously but to kill KDP-I chairman Abdul Rahman Ghassemlou from the very beginning. In order to achieve that they were constantly looking for possible vulnerability within the group of Kurdish dialogue partners in Vienna. They needed a moment when secrecy was kept but security loosened. They acted with openly expressed

[30] http://pdki.org/english/the-life-and-death-of-abdul-rahman-ghassemlou-1930-1989/

frustration and even with phony protests criticizing secrecy leaks when they realized the tight security measures provided by PUK men at the beginning. There was virtually no space for preparations to kill Ghassemlou as long as Jalal Talabani and his men were present.

By and by the Iranians singled out the Iraqi Kurd Fadil Rasoul as a potential security flaw, because they believed he would be finally ready to put personal ambitions above all. So they strengthened his hopes to be remembered by history as the person who mediated a political solution for the Iranian Kurds. Fadil Rasoul had been in Teheran several times. He was well known to the Iranian authorities. He had introduced himself as a Sunni Islamic reformer and editor of an Islamic dialogue magazine. Yet he was received with some restraint by Iranian Shia Islamists and could not get the international reputation for his work he had hoped for. The Iranians also knew that Fadil Rasoul had an unstable character and thus had changed basic attitudes in his life several times. He had started off as a marxist-communist, then turned into an adherent of the conservative KDP Iraq. Later he joined the leftist PUK, came to Vienna, studied political sciences and finally tried to position himself as Islamic reformer. He was living with two wives in the Austrian capital and notably cooperated with Ahmed Ben Bella (1918-2012), the first President of Algeria, who sympathized with the Kurdish cause. In those days Fadil Rasoul used to explain that his main aims were to initiate an international Islamic reform dialogue from Vienna and to contribute to a negotiated settlement for the Kurds, first of all in Iran. In his last years he primarily saw himself as an international Islamic Kurdish reformer, initiator and mediator.

Fadil Rasoul had followed his elder brother Fuad to Vienna. Here both of them initially worked as translators and writers for a Lebanese publishing house in Beirut. Fuad Rasoul (1945-1981) was the first representative of PUK in Austria. He had a high reputation as a person of integrity and a moderate politician. In Fuad Rasoul's private home in Vienna's Arsenal district in 1976 Jalal Talabani had presented the foundation of his Patriotic Union of Kurdistan. In 1981 Fuad Rasoul died from cancer at a hospital in Vienna. Another brother of Fadil Rasoul's was present at the Kurdish-Iranian negotiations in Vienna. This one was a security expert from Iraqi Kurdistan and was among those guarding the Kurdish delegation in Vienna. However, after the defeat of Saddam Hussein's regime in Iraq in 2003 files discovered in Sulaimaniya revealed that he had worked as an agent for the toppled regime. Confronted with those incriminating files he explained to have done so in order to protect Kurds from persecution. He was consequently put to jail, threatened with his execution but finally pardoned by Iraqi President Jalal Talabani.

At the end Fadil Rasoul succeded in luring Abdul Rahman Ghassemlou into the trap of final rounds of talks in July 1989 in Vienna, obliging him to inform nobody, not even his wife, and to come to Vienna without taking any security measures. These peace negotiations were the last in Ghassemlou' life. Why he trusted Fadil Rasoul, the young Kurdish intellectual with virtually no experience in security matters, and why he accepted the high risk of a series of completely secret meetings with Iranian emissaries, whose backgrounds were known to him, will never be clarified. He even took the risk despite numerous warnings. Ghassemlou had a reputation of a Kurdish leader with great military experience and awareness of security measures. Since 1976 the author had experienced him through longstanding personal contacts and numerous inspiring discussions as an intelligent and wise man, fluent in half a dozen of languages, cautious, smart, tactically brilliant, charming and as a cunning 'old fox'. Ghassemlou's lonely decision to ultimately rely exclusively on the young Iraqi Kurd Fadil Rasoul cannot be explained convincingly up to today. Abdul Rahman Ghassemlou was buried on July 20th, 1989 at the cemetery Père Lachaise in Paris. Marc Kravetz, a well known French journalist and specialist for Iran, honoured him with these words:

> *»Docteur en économie, il était aussi un fou d'histoire et de littérature, expert raffiné de poésie kurde, persane ou arabe, mais citant volontiers Hugo, Baudelaire, Walt Whitman ou Thomas Eliot. Chaleureux, ouvert, disponible, maniant l'ironie et l'humour avec autant d'aisance que les six ou sept langues qu'il parlait et écrivait couramment, ceux qui ont un jour croisé son chemin en parlent dans les mêmes termes. Tous, au souvenir d'une seule conversation, même lointaine, avouent qu'ils sont tombés sous son charme, sympathisants de son mouvement, intellectuels, médecins, ministres, ambassadeurs, politiciens de gauche ou de droite. Peu d'hommes, dans ce siècle, pourraient revendiquer une telle unanimité.«*[31]

Summing up what is known today: There are strong indications that the Iranian Islamic regime lured Abdul Rahman Ghassemlou into faked negotiations in Vienna with just one aim - to kill him. The regime in Teheran used all contacts available to them at the time in order to orchestrate this, including contacts of Hashemi Rafsanjani with Jalal Talabani, of Iranian Islamic scholars with Fadil Rasoul in Vienna, and indeed of many others, secret service channels as well.

[31] Kravetz 1989: 10; brief translation: Doctor of economics, crazy too about history and literature, sophisticated expert in Kurdish poetry, Persian or Arabic, but also gladly citing Victor Hugo, Charles Baudelaire, Walt Whitman or Thomas Eliot. Warm, open, available, master of irony and humor, who spoke and wrote fluently six or seven languages ... All, in the memory of a single conversation, even distant, admit that they fell under his charm, sympathizers of his movement, intellectuals, doctors, ministers, ambassadors, right or left politicians. Few men in this century, could claim such unanimity.

Whether the Iranian Islamic regime would have tried and succeeded to eliminate Ghassemlou anyway and anywhere just as it had murdered his successor in a Greek restaurant in Berlin in 1992 cannot be judged from available sources. There are indications for a kind of systematic chronology of the murders. This suggests that the Iranian Islamic regime had ordered to kill leading Iranian politicians and members of the military in exile, who might have supported oil-rich and Western oriented regions from Khusestan up to Kurdistan to break away from Iran. This assumption seems to be corroborated by the fact that since 1980 the Iraqi government tried to help those endeavours with the tacit support of the United States of America and others. Anyway, in a sort of sequential arrangement general Gholam Ali Oveisi was assassinated in 1984, Abdul Rahman Ghassemlou in 1989, and Shapour Bakhtiar, the Shah's last prime minister, in 1991.

Finally, the following interview with Abdul Rahman Ghassemlou also shows that there was virtually no room for any substantial compromise. The aims put forward by Ghassemlou in Vienna were exactly the same as before, when he had declared the demand of KDP-I for Autonomy for Kurds and Democracy for Iran in Mahabad. Ghassemlou later confirmed this position in his talks with Darious Forouhar in (Under) Beoran and elsewhere. On the other hand at the time of the talks in Vienna Iran's regime was still bound by Khomeini's attitude towards Ghassemlou. In March 1979, when Ghassemlou met the Ayatollah in Qom, Khomeini had severely rebuffed the Kurd by referring to Ayatollah Mahmoud Taleghani who had the reputation of a moderate religious leader. Ghassemlou understood that from the early months of the Islamic revolution onwards the ruling elite of Ayatollahs would reject categorically any demand for a federal structure of a future Iran (autonomy for Kurds) and for a truly free majority-ruled democracy. As long as Khomeini lived (until 3rd June 1989) nobody would or could make a change. This also applied to other high-ranking members of Iran's religious establishment like Hashemi Rafsanjani. Ghassemlou was killed forty days after Khomeini's death.

Shortly before he was assassinated Ghassemlou had diplomatically introduced a fairly new idea into the dialogue with the Iranian emissaries: If autonomy for Kurds should not be feasible, he said, the Islamic Republic could as well be transformed into a federal system. Federalism would mean more freedom not only for Kurds but also for other people in Iran like Arabs, Balochi, or Turkmen.

See excerpts of a transcript from tacit tape recordings of the last minutes of the talks in Vienna on July 13th, 1989, before shots were being fired, in the appendix following the Ghassemlou interview. Chris Kutschera in Paris wrote a French version of the recorded talks in Vienna. We have translated this French text into English and provide a summary at the end of this analysis.

Interview with Abdul Rahman Ghassemlou

1 January 1989

Telephone Interview by Ferdinand Hennerbichler with Abdul Rahman Ghassemlou Nicosia-Vienna, January 1st, 1989

Hennerbichler: May I start asking you, how is the situation in Iran and in Iranian Kurdistan at the moment?

Ghassemlou: Oh, you see, this is very general question ...

Hennerbichler:... I see, I understand it is too broad for you...

Ghassemlou: ... yes ...

Hennerbichler: May I limit my question: we thought after Halabdja and the gassing of the Kurdish people that the Kurds in Iran would somehow have a limited option, and that the Kurds would be worse off if you compare their situation with past years. We came to a rather pessimistic view. How is your view?

Ghassemlou: No. I myself think that the situation of the Kurds in Iran is not so pessimistic. You see, especially after the ceasefire, many people think that the year 1975 would be repeated. But I think conditions are completely different now, 1988 from 1975, especially in Iranian Kurdistan. When the Iranian government accepted the ceasefire before the UN Resolution 598,[32] it was because this government was forced to agree with peace. It means that the position of the government is very weak. The economic, political and social situation in Iran is very critical. Especially, there are many conflicts within the power. So I think that if you take into consideration the general situation in Iran the situation of Kurds now in Iran is not so bad. And you know, from the military point of view the strong point of the Iranian armed force, especially the army of Pasdaran, was their morale, but this morale is very low now. That's why our Peshmergas are very active, especially after the ceasefire. We had many successful military operations in all parts of Kurdistan.

Hennerbichler: Don't you fear – because you yourself have spoken of such a danger of 1975 – that the central powers in Baghdad and Teheran would unite again, that the Kurdish question could be dropped [once more], and the Kurds could become again the victim of a new sort of compromise between Baghdad and Teheran?

Ghassemlou:You see, of course, I can't exclude this danger. But I think that the conditions are different, as I told you, because the character of both regimes is very different. Thereafter there are many unsolved problems, for instance the

[32] Adopted by the UN Security Council on July 20th, 1987

problem of Shatt al-Arab is very complicated. No side will agree, uh, for instance, the Iraqi government doesn't want and is not able to agree with the agreement of 1975 about the Shatt al-Arab. And the Iranian government will, of course, refuse to go back, say, [to] before 1975. The second problem is the sixth article of the [UN Security Council] Resolution 598, which is trying to design the aggressor. And, you know, nobody will agree to be an aggressor of the war because from the psychological and political point of view it [this] is not acceptable for the population of any country. And the same problem is the problem of the Kurds. I think from the ceasefire to an agreement about the war, say, to the end of war, we have some time, maybe, I don't know, some months. And from the end of the war to the peace they leave another time. From peace to lasting peace another time. It means, from the ceasefire to a lasting peace between Iraq and Iran there is a long, let's say, distance. And we think for instance this is not the problem of some weeks, even not some months, maybe some years. The second thing is, I would like to tell you, there was not only one war, as you know very well, not only one war between Iraq and Iran but there was in fact three wars. And two of them, it means the war of Kurds against the Iraqi government, and the war of Kurds against the Iranian government, are continuing. That's why I think it's now very, very improbable that the situation or the conditions of 1975 could be repeated. Of course, let's say, in the future, maybe, in a long future, it is possible. So, I think the Kurdish movement must be ready to confront such a situation.

Hennerbichler: Well, I do understand you that the Shah was in a rather stronger position then, and that the situation of the Islamic Revolution is very weak at the moment, as you described it. So, the Islamic Revolution cannot afford to drop the Kurds?

Ghassemlou: I think so, yes, because for instance in September they started a big offensive in the centre of Kurdistan against the Kurds in Iran. But this offensive was not successful. And they know very well that the morale of the people is very low. So, as you remember, at the beginning for instance Pasdaran were coming to Kurdistan to kill to die. But it's not the case now. The situation has changed. And then, the opposition not only in Kurdistan but in all of Iran is very strong against the regime. You see, during many years the Iranian regime has accused the Iranian Kurds, saying that they are fighting for Iraq. Now, there is peace between Iraq and Iran. Why then is the Iranian government fighting against the Kurds? It's very difficult for them to explain [this] to their people. Now, for instance soldiers or Revolutionary Guards are dying in Kurdistan.

Hennerbichler: I do understand that the people in Iran and in Kurdistan generally are very dissatisfied and very disappointed about the effects of the war and

the situation of food and of jobs and so on seems to be in a very critical stage. Could you elaborate on that?

Ghassemlou:Yes,of course, but I would like to add something else. You see, the end of war, I am speaking about the end of war exactly, was a victory for Iraq and a defeat for the Iranian government. If the Islamic Republic [had] accepted the ceasefire or the Resolution of the United Nations let's say last year, the situation could be different. But the Iranian government accepted the Resolution after the defeat of Fao, Salam Tshar, Majnoun, and other places. So it means apparently the Iraqi government was victorious and the Iranian [was] not. And [Ayatollah Ruhollah Musavi] Khomeini[33] himself said that for him it was better to eat poison than to accept it to himself. So, I think, if the Islamic Republic was able to change its policy about war which was the most important problem of the country, why could the Islamic Republic not be able to chance its policy concerning the Kurds? That's why, I think, that if they were able, let's say, to be so clever, of course, in order to save their power, this was the only reason why they accepted peace, in order to save their power, if they had been able to accept the peace with Iraq and to, let's say, even to talk, to have negotiations with Saddam Hussein, why not one day in the future to change their policy towards the Kurds and to have also negotiations with the Kurds? Especially, if you take into consideration that the opposition in general in Iran is very strong and is pushing the Iranian government to agree with some kind of liberalization in the country.

Hennerbichler: Well, Sir, because the power situation of the Islamic Revolution was that weak that it had to clinch with the Iraqis, so to say, if we compare it with a situation in boxing, and because the Kurdish situation was not so critical for them. So, do you believe the power situation of the Islamic Revolution could come to a level where they have to take in consideration a compromise with the Kurds, or otherwise they will topple?

Ghassemlou: First of all, I would like to say in order to know my opinion: I don't think so, you see, I am refusing two different opinions about the Islamic Republic: one of them, which was very, very, let's say, known in Western countries, [though] this opinion is not so strong [any more] after the ceasefire, still, especially in Western Germany and in some other countries they believe that the Islamic Republic is a Regime which is strong, and stable, and that's why it is necessary to have good political and economic relations with this country, you see, with this government. This, I told you, this opinion is not so strong now, especially after the ceasefire. I think it is not true, because the Islamic Republic was not able to find a solution for any important problem of the country, economic, political and military and social. And from the other point of view, you have so many conflicts and problems concerning even the constitution, that every week

[33] *1902, died on June 3rd, 1989

you have some message or some letter from Khomeini correcting some parts of the constitution or giving some different directives. But there is another opinion from some parts of the opposition, especially from Mujaheddin, saying that it is possible to overthrow the Islamic Republic immediately after the ceasefire. And as you know, I think you are near the Middle East, and they [the Mujaheddin] tried between the [time] once the Iranian government accepted the Resolution and after [until] to [the] ceasefire, there were some days of distance, they [Mujaheddin] tried to go to Islamabad and to Kermanshah, [and] to take Teheran, and it was a catastrophe for the organization of Mujaheddin. We think in the Iranian Kurdistan, in our party, that the Islamic Republic had always still some reserves, that the Islamic Republic will be there for some time. And that's why we will have to take into consideration the existence of the Islamic Republic. After the ceasefire this Republic is weaker than before. After Khomeini this Republic will be even weaker than before. But even after Khomeini I don't think that we will see immediately the fall of the Islamic Republic. But after Khomeini the way will be open for many and radical changes in Iran. That's my opinion. So, that's why I think for the Kurds just now in Iranian Kurdistan the best way is to register, to show that they are an independent factor. Because, you see, there was also a propaganda outside that the Iranian Kurds are depending on Iraq. It's necessary to show that we are an independent factor, and we will influence the situation in the country, I mean, in Iran. This is one side. The second side is, because the Kurdish question is coming to be an international question, and for the first time the international community is very interested in the Kurdish question. So, I think, these two factors are giving many possibilities to us to force the Iranian government to come to the table of negotiations. Of course, it's not done, but I am not so pessimistic for the future.

Hennerbichler: Professor, would you agree saying that [Alī Akbar Hāschemī] Rafsanjani[34] is trying together with [...] military [...], basically Pasdaran, an opening up to the West and lay the basis for a future strategy in order to survive. Is that so?

Ghassemlou: You see, I am a very modest man, but a few days ago I found an article I wrote more than four years ago in Le Monde, and there is a sentence saying that in the future Rafsanjani will open the door to uproad [road upwards], it means to Western countries, to open the way for cooperation with Western countries from one side, and from the other side within the country he is obliged, he is forced to have some kind of liberalization. You know that, because you know the situation in Iran, it's not so easy to say exactly who is who now in the Islamic Republic. The people, Ayatollahs especially, they are changing their places, going from one side to another. It's not like in a political party, let's say,

[34] *1934

in Western Europe to have left and right in the party. That's why I can't really say who is now, let's say, what's going on in the army of Pasdaran exactly, but one thing I know and you know also, that for the time being Rafsanjani is the strong man of the regime, and he is controlling some parts of Pasdaran and army. He is controlling mass media, because, as you know, his brother is the chief of radio and television. He is very close to Khomeini himself. He has until now good relations with Ahmed Khomeini. That's why I think this is the man who will control Iran in the future. But as you know there are many other forces, of course. For instance, there is Prime Minister [Mir-Hossein] Mousavi, and [Ali Akbar] Mohtashami, Minister of Internal affairs, who are, let's say, very radical, especially against the cooperation with Western countries, and then you have [Hussein Ali] Montazeri,[35] who is officially the successor of Khomeini, but he is trying once to cooperate with Rafsanjani and the other day with other forces. So, it's very complicated, but something is clear that for the time being Rafsanjani is the strong man of the regime.

Hennerbichler: But there was no time for a compromise between Khomeini and the Kurds. Will there be a time for a compromise between Rafsanjani and the Kurds?

Ghassemlou: [Laughing] You see, of course, it's too difficult to say, but I think Rafsanjani is a very pragmatic man. So, everything is possible with him.

Hennerbichler: Professor Ghassemlou, at the end, I have some information and declarations by a splinter group of your movement, they sent me some information about their political aims, is this a serious split in your movement?

Ghassemlou: No, no, it is not serious, because, you see, it is something that was decided by our 8th congress. They were present. All of them they have approved all resolutions and decisions of the congress, but they were not elected to the Central Committee. So they left and they made a very big mistake. They started to cooperate with Mujaheddin. And as you know, the organization of Mujaheddin is hated in Iranian Kurdistan. So, I think, they lost their positions and it is not important and not serious for our movement. Especially inside of Iranian Kurdistan everybody knows who is the Democratic Party, and we have the support of the majority of the population until now.

Hennerbichler: Do you have still around, say, 10,000 armed Peshmergas under weapons all the time?

---

[35] Mir-Hossein] Mousavi (*1942), Ali Akbar Mohtashami (*1947), Ayatollah Hussein Ali Montazeri (1922-2009, regarded as democratically oriented most liberal Iranian spiritual leader, human rights activist and critic of the regime; in 1979 designated as successor of Ayatollah Khomeini, but later ousted and denied succession, when he fell out with Khomeini criticizing its policies, and was put for years under house arrest in his home in Qom).

Ghassemlou: Please don't ask me to tell you on the telephone how many Peshmergas ...

Hennerbichler: ...OK, did you lose some considerable parts of your combatants in the past wars?

Ghassemlou: No, no, no, on the contrary, because it's now about four years that we are making a guerrilla war. We didn't lose many, many Peshmergas. Then, of course, many, many young people are ready to become Peshmergas. But we are limiting the number of Peshmergas because, as you know, for the guerrilla you don't need many, many thousands of Peshmergas. From one side, from other side, of course, you have to have enough money and weapons for your Peshmergas. I don't want to say that we haven't. We have, but we want to have some reserves for the future.

Hennerbichler: I see. When we look at this very tragic gas genocide against the Kurdish people in Iraq, I thought the world showed for the first time concern, including the United States, and I thought they would take the fate of the Kurdish people as a symbol to ban gas, chemical warfare in the future, and look into the future of a Middle East now, a future of rockets, of chemical and atomic bombs, and then I saw that Iraq escaped [responsibility] somehow, and I lost faith again that the world could turn around to change in a humanitarian matter, how do you think about that?

Ghassemlou: Yes, it is true, I myself realize that there is a qualitative change in the position of not only organizations but also of governments towards the Kurdish question. I am going to give you two examples. I have been in Spain, Sweden, France and also in Austria in the last months. And I think the people are really very interested to support the Kurdish cause. I am talking about the governments, you see, so it's something new. And I have been received by many persons who are in the top of the governments. Before, it was not possible. The second thing is, at the beginning of December [1988] there was a conference of the Council of the Socialist International in Paris, and there was a resolution about the Kurdish problem, which is a very, very good resolution, and the first resolution we have from an international organization like the Socialist International. As you know there are about 17 [Socialist, Social-democratic] parties who are controlling governments. If you like, I can [...] get you a copy of the resolution which is very positive. It means that really there is a change in the position of the international community towards the Kurdish question. And it now is our aim and our goal to profit from this new situation in order to push more and more the Kurdish question. And by then I would like to tell you that we prepare for an international conference about Human Rights in Kurdistan during the next two or three months in Paris in France, and of course I would like you to

participate in this conference. We will inform you about the date and the programme of the conference.

Hennerbichler: Thank you very much, I have already [...] accepted in principle. I will gladly come to wherever you have your conference.

Ghassemlou: Thank you very much.

Hennerbichler: Professor, very briefly, give me an outlook, how do you see the future now?

Ghassemlou: I told you that I am [optimistic], you see, we [the Kurds] have always been for peace between Iraq and Iran. Because the war was really destroying our country from both sides, as you know. I think if this situation now – it means: no war and no peace between Iraq and Iran – is long, it is the best situation for us. Because, if we are able as Kurds, as Kurdish organizations, to profit from this time which will be maybe for some months or some years I think it is a very good occasion for us to internationalize our question in Europe and especially in the United States, where people know very little about Kurds, and of course to attract the sympathy of the public opinion to our cause. If we are able to do it I think maybe this time we will have, let's say, some good news for the Kurds not only in Iran but also for all of them in the Middle East. Of course I don't want to say that the year 1989, which started just today, will be the end of the Kurdish struggle. No. We have a long way. But I am very optimistic for our future.

Hennerbichler: Professor Ghassemlou, I thank you very much.

Ghassemlou: I thank you too...

Hennerbichler: ...all the best ...

Ghassemlou: ...and I hope to see you in Kurdistan. Thank you very much, and good bye!

Appendix

The talks of Abdul Rahman Ghassemlou with Teheran's emissaries of the Iranian Islamic regime in July 1989 in Vienna were recorded tacitly on tapes. Chris Kutschera in Paris was given exclusively access to parts of the tapes. He published these parts inter alia on his webpage on the Internet.[36] We follow his so far only available text, translated the cited Internet source from French into English and provide a selected summary. The talks ended tragically on July 13th,

[36] http://www.chris-kutschera.com/Ghassemlou.htm

1989, when Fadil Rasoul is finally on record trying to mediate and urge the Iranians to accept a compromise and when the Iranian delegates suddenly stopped talking and started shooting - killing the Iranian Kurdish delegation as well as Fadil Rasoul.

The negotiations in Vienna 1988/1989 are explained by the Democratic Party of Iranian Kurdistan in a semi-official analysis posted on August 19th, 2010, under the titled »The life and death of Abdul Rahman Ghassemlou (1930-1989). Abdul Rahman Ghassemlou. Man of Peace and Dialogue«.[37] Excerpts of this official KDP Iran account, which is not signed by the author with his name:

> *»After flying a few kites, Teheran issued a concrete proposal for a meeting in Vienna on 28 December 1988 and the PDKI accepted. The talks lasted two days, 28 and 30 December, and the results must have been promising because it was agreed to hold another meeting the following January. On 20 January, at the end of the first round of negotiations, the representatives of Teheran were fully acquainted with the Kurdish demands. The principle of autonomy seemed to have been agreed. The details of how it was to be put into effect had yet to be defined.*
>
> *Six months later, Abdul Rahman Ghassemlou returned to Europe to attend a congress of the Socialist International. Teheran tried to contact him again in order, he was told, to pursue the negotiations that had begun the previous winter. The PDKI accepted the offer sent to it. The meeting took place on 12 July 1989 in Vienna. The Teheran delegation was as before, namely Mohammed Jafar Sahraroudi and Hadji Moustafawi, except that this time there was also a third member: Amir Mansur Bozorgian whose function was that of bodyguard. The Kurds also had a three-men delegation: Abdul Rahman Ghassemlou, his aide Abdullah Ghaderi-Azar (member of the PDKI Central Committee) and Fadhil Rassoul, an Iraqi university professor who had acted as a mediator.*
>
> *The next day, 13 July 1989, in the very room where the negotiation took place Abdul Rahman Ghassemlou was killed by three bullets fired at very close range. His assistant Abdullah Ghaderi-Azar was hit by eleven bullets and Fadhil Rassoul by five. Hadji Moustafawi succeeded in escaping. Mohammad Jafar Sahraroudi received minor injuries and was taken to hospital, questioned and allowed to go. Amir Mansur Bozorgian was released after 24 hours in police custody and took refuge in the Iranian Embassy.«*

[37] http://pdki.org/english/the-life-and-death-of-abdul-rahman-ghassemlou-1930-1989/

Tape recordings from the Vienna talks (Excerpts)

English translation
Based on a French account by Chris Kutschera in Paris[38]

Meeting July 12th, 1989, Vienna:

Sahraroudi: »Peace be with you! We agreed that these contacts should remain completely secret[...] enemies[...] do not want these problems to be solved. [...] Even in the Iranian government are people who do not want contact, within the executive it is not possible to talk openly about this problem.«

Abdul Rahman Ghassemlou: »During our last meeting, we discussed two critical points:

- -The acceptance of the principle of autonomy
- The principle of the free activity of our party in the country

You answered, at present the authorities of the regime are not in agreement with acceptance of the principle of autonomy. The second point we have discussed at length in the political office is that: are the Peshmerga to keep weapons or not? The politburo thinks it is impossible to disarm. You understand that after ten years of war and all the victims autonomy has become the symbol of our demands. Use another word? If you agree with the content of autonomy, why is it that you are afraid of the word? [...] My generation is the generation of democracy and autonomy. [Inviting the Iranians to negotiate with him but warns:] Of course, if the Kurdish problem is not resolved, it could lead to centrifugal claims and separatism.«

Sahraroudi : »This is the first time we have discussed among us what Islam thinks of the problem of nationalities. To solve our problems we do listen to anyone, East or West, we are ready to sacrifice ourselves for our ideals.«

Abdul Rahman Ghassemlou: »I want to tell you that I am not convinced by all these obstacles to the proclamation of independence you have listed. [...] It is now MM. Khamenei and Rafsanjani who lead Friday prayers in Teheran. They could make a statement on the autonomy of Kurdistan. [...] For us there are four key points:

- Autonomy, it means decentralization of power.
- The second key point for us is the Kurdish language. Kurdish should become the official language of the Kurdish region.
- The third problem is the delimitation of the autonomous region. For that we must take into account the geographic, economic, and above all the will of the people in the regions where Kurds live.

[38] Kutschera 1998

- The fourth point is essential for the Kurdish population - that security within the Kurdish region must be ensured by the Kurds.

These are the four important points, and we do not ask more. [...] Regarding implementation we are realistic. For example, border demarcation, there will be disputes. But the Kurds are not ready to go to war for details, if the key is accepted. [...] It is impossible to change the word 'autonomy'. This word has an emotional history for the Kurdish population. It is a symbol. I feel that you accept the content, but you want us to waive the word. When you read a sacred text in Islam we cannot begin to say 'Bismillah Rahim' (In the nameof God). It's the same thing, you accept the content of autonomy, but not 'Rahim Bismillah'.«

The Iranians conclude the discussions »have created a lot of hope«, they would contact Teheran and will then phone to specify a time for the next meeting the following day.

Meeting July 13th, 1989, Vienna:

Sahraroudi said he contacted his »brothers« in Teheran, continuing: »You said yesterday that Iranian officials could talk about autonomy at Friday prayers. [...] There are issues on which the leaders, Imam, can speak to the people. But it should be noted that there are issues that we have different points of view. [...] Explaining in length how the Islamic regime is dealing with solving problems, adding:] Of course we have other problems: the last ten years there is a very lively discussion on the role of the Bazar. Some say, we should not let it control the economy of Iran and the disadvantaged are treated as second-class citizens. At that time, when the Imam [Khomeini] was alive, he said that Islam is not for capitalism, Islam is not to control the state, Islam is in the middle, it is a third way that has its own rules! I'll give you the example of trade: three times the laws were submitted to the Majlis [Parliament], unresolved. [...] So in the end, they were forced to submit to the Expediency Council.

Now to autonomy.[...] It is like the economy: There are two thoughts on this. There is a thought that recalls that at the time of his Holiness Ali.[39] His Holiness Ali ruled from the headquarters of the Caliphate, but there were other areas that were called 'Vilayets' (provinces), and the 'valis' (governorates) that were much larger than those of autonomy (areas). There is another school that says that was at the time of Ali and today the conditions are different: We are surrounded by enemies, countries that are in NATO, reactionary regimes, they do not let autonomy remain within its boundaries. They will try to expand, so that it will

[39] Son of Muhammad, and the fourth Caliph

lead to separation. So autonomy is not a problem that can be solved with one or two statements at a Friday prayer.

Second problem: the KDP wants to keep the same position and at the same time negotiate with the Islamic Republic of Iran, but that, I'm sure, will not be accepted.«

Sahraroudi continues to explain how the Islamic system works: »I'll give you another example: external relations. This has been discussed for years before they made a decision. If we cut off relations with the USA or restore relations with the USSR, it is not the result of a decision that was taken in a day or two by one or two people. We had discussions and at the end, after more than three years, ten years, eleven years, and taking into consideration the situation in the USSR, it has been concluded to have agreements with them. Why? Because we have the problems of Afghanistan, Pakistan, the Gulf, and of course because we have problems with the West. So, autonomy too, must be discussed for years. I am sure that under current conditions autonomy as you present it will not be accepted.« Sahraroudi turning to Haji Moustafavi.

Haji Moustafavi: »Bismillah Rahim. [...] Communist parties are based on the theory of nationalities of Stalin. The Arabs say: here is our point of view. The social democratic parties have their solution. In our case, within the Islamist forces of the Islamic Republic, until now there has been no analysis of the problem of nationalities. If we can bring the Islamic Republic to seriously address the problem from a theoretical point of view, it will be a great success. In Islam, there is of course a tradition from the Prophet and his successors. I hope that the plan will address the issue and that we can find a solution between tradition and what you claim.«

Abdul Rahman Ghassemlou: »You say that the main problem now is not to solve the problem of autonomy but to regulate the relations between the party (KDP) and the Islamic Republic of Iran (IRI): we have come to ask you to solve the problem of autonomy. [... Ghassemlou explains at length that the right to self-determination can be achieved in several ways: independence, a federal statute or autonomy:] The problem for us is whether the Islamic Republic of Iran wants truly to solve the problem of nationalities in Iran. If it says yes, then we want to knowhow the IRI wants to solve the problem. As independence or federalism or autonomy? We, the Kurds, we made the most minimal demand. We also accept federalism. Of course, in my opinion, as Islam at the time had some forms of federalism it would be better to [choose] federalism and create a union of the Federal Republics of Iran. So, if you do neither accept independence nor federalism nor autonomy, it means that you do not agree to solve the problem of nationalities. [...] Maybe tomorrow there will be another part of Iran seeking autonomy. We must have the courage to address the Iranian internal problems

with the principles and laws for everyone, for Arabs, Baluchi, the Turkomans, the Kurds. If today we cannot solve this problem, it will become a disaster for our country.«

Brief discussion. Talk about a follow-up appointment for the next day.

Fadil Rasoul: [Intervenes to summarize the positions of both sides:] »Or you come to the agreement that you want to continue the dialogue without war. Or you continue the war and you continue the negotiations. But it is better to come to an agreement now: The time is right. In three years it may be different, the balance or imbalance will be different, the conditions are different…«

These were his last recorded words on the tape. Sounds of moved chairs. Then four shots are being fired. With a silencer? And then nothing more. Finally Austrian police came, alerted by neighbours called by Sahraroudi, who was injured himself. The policemen entered the apartment and discovered the bodies of three dead Kurds…

Epilogue

The assassination of Abdul Rahman Ghassemlou, his aide Abdullah Ghaderi-Azar and the Iraqi Kurdish mediator Fadil Rasoul as well as the way the Austrian authorities handled the case caused uproar from various sides. The new leadership of the KDP Iran keeps on pressing for an answer why the Islamic Republic of Iran as a member of the United Nations, representing a system of international law and justice, could commit a crime like that »in this age, in the heart of Europe«, and virtually had to face neither legal nor other serious global consequences of the crime.[40]

The widow Hélène Krulich-Ghassemlou sued the Republic of Austria in 1991, basically for deficiencies, complaining that the Austrian state did not conduct a proper investigation of the murder, released the assassins and allowed them to leave the country. The lawsuit was turned down a year later. In November 1992, the Austrian Supreme Court ruled there had been no deficiencies in the proceedings because the respective and relevant facts had not been clear to the authorities in time, as the Viennese freelance journalist Sissy Danninger explained in an analysis 20 years after the assassination of Abdul Rahman Ghassemlou.[41] »This had clearly been an outrageous political murder«, she wrote and added: »Those responsible unfortunately did not show anything at least somewhat close to civil courage. Their priorities were economic interests in Iran, state reason and thus inevitably cowardice. In this attitude official Austria showed lasting consistency. State reason had prevailed and was to continue

[40] http://pdki.org/english/the-life-and-death-of-abdul-rahman-ghassemlou-1930-1989/
[41] Danninger 2009

to prevail.«[42] She concludes her »tale about the power of cowardice and the weakness of media power« with the personal remark: »Although how Austria handled the case was and is a shame, state reason and cowardice tragically are not a characteristic of this country and its leaders alone.« And in regard to continuing internal differences within Kurds even after the murder of Ghassemlou she noted: »After Sahrarudi's return to Teheran a prominent Kurdish leader hurried to the hospital with a bunch of flowers for the patient and his best wishes for a complete recovery. And in January 2007 an US-raid targeted against Iranian premises in Erbil in the semi-autonomous Kurdish region of Iraq missed Sahrarudi, who had been received as a guest by another Kurdish leader before.« Ultimately, »the struggle for the respect of human rights and justice as well as a victory of civil courage and moral behaviour over state reason and cowardice« would »not be won with knives, guns, bombs or violence in general«, but by struggling on «with peaceful means relentlessly«, Sissy Danninger appealed.[43]

Harsh criticism continues to come from political parties as well, in particular from Peter Pilz, a Parliamentarian of the Austrian Greens. Pilz wrote a book in German titled »Escort to Teheran – The Austrian State of Law and the Murders of Kurds.«[44] His assessment is that Austria violated its own laws, mishandled the murder cases, let the Iranian perpetrators intentionally escape and even escorted one of them to the airport for his flight back to Teheran. »In the autumn of 1989 politicians and officials of the Republic of Austria carried out an aided escape for two murderers«, Pilz is quoted by the German weekly magazine *Focus*. He calls Austria a »State of Law with reservations«. Vienna police rated the murder case of Abdul Rahman Ghassemlou as »a clear execution«, *Focus* wrote and continued citing Peter Pilz unveiling a story of »abuse of power and police reason, of an estranged police and a sleekly judiciary, of cover up and deception and a foreign policy that is running its office like a business«.[45] Pilz blamed leading politicians and administrative officials at the time for »tolerating the escape of Iranian state-terrorists«, and for having »downplayed the case«, because, in the first place, trade relations with Teheran had been more important for them, secondly, because they wanted to »avoid diplomatic complications with the mullahs fearing retaliation by them«, and thirdly, because illegal supplies with long range artillery to war-faring Iran had made Austria susceptible for blackmail, Pilz said. Elsewhere, he also accused Mahmud Ahmadinejad[46] of having

[42] Danninger 2009: l.c.
[43] Danninger 2009: l.c.
[44] Pilz 1997
[45] http://www.focus.de/politik/ausland/oesterreich-einfach-vertuscht_aid_166085.html
[46] *1956, Iranian President 2005-2013

participated actively in the murder of Ghassemlou in Vienna in July 1989 and kept a lookout on the street.[47]

»Vienna Murders of Kurds: Austria had gone down on its knees before Iranian State Terrorism?«, the Vienna daily *Der Standard* titled with a question mark in an analysis on August 11th, 2005. The article quoted research material of the *Austrian Press Agency APA*.[48] *Austrian Broadcasting Corporation ORF* also reported about similar available key sources on July 17th, 2009.[49] Both media assessed that Iran had used »blackmailing methods«. Former Austrian Foreign Secretary Alois Mock spoke of »swinishness« (on the side of Iran) in connection with the murders of Kurds in Vienna without elaborating details. And the President of the Austrian Parliament at the time, the acting Austrian head of state, Heinz Fischer, is quoted as having said that the murder was an »evil, brutal and prepared crime« at a ceremony in Vienna honouring the late Abdul Rahman Ghassemlou. He felt »bitter and sad« that the murders were not cleared up and the perpetrators not punished, he said.[50]

Austrian police in Vienna made repeated attempts to defend its professional integrity in this affair. Oswald Kessler (*1954), former head of the Austrian Special Anti-Terrorism Squad was quoted as saying, »We've got dead Kurds and surviving Iranians. The matter is clear. The rest will be politics«.[51] One of the most experienced Austrian police officers, the retired former chief of police in Vienna, Max Edelbacher (*1944), criticized the long-standing tradition of the right to issue political directives to security forces in an interview with the weekly *Profil*.[52] Political directives to let the murderer run and escape also existed in the case of Ghassemlou and two other Kurds in Vienna, Edelbacher said. He cited »many other cases« where the police was instructed by politicians not to interfere – for instance Eastern European mafia bosses and their meetings in Vienna. Austrian police was only allowed to survey them. Furthermore, Austrian police and foreign mafia bosses used to communicate by means of a »a secret code«, that »who keeps quiet, gets quiet«. »Vienna always was a retreat area for smugglers and criminals of all kind«, the former Vienna police chief said. Political entanglements as well as even amicable contacts were results of those practices. »All this has not changed in principle until today«, Edelbacher stressed.

Internationally Austria's Foreign Policy towards the Islamic Republic of Iran since the Gulf wars caused considerable tensions in the country' relationship with the United States of America. The number of accessible official files in this

---

[47] http://www.peterpilz.at/kommentar/1655/peter-pilz-tagebuch.htm
[48] http://derstandard.at/2102453
[49] http://wiev1.orf.at/stories/374570
[50] http://wiev1.orf.at/stories/374570; http://derstandard.at/2102453
[51] Danninger 2009: l.c.; IHRDC 2008 : 28
[52] http://www.profil.at/articles/1218/560/326947/max-edelbacher-wer-ruhe-ruhe

regard is rather restricted still. Thus it is not clear whether they provide a complete and accurate picture of events since the early 1980s. There are indications for tensions, mainly because of intensified Austrian economic trade relations with the Iranian Islamic regime in Teheran since the Gulf wars. They are additionally backed by around 1,700 diplomatic cables from the American Embassy in Vienna to Washington which were leaked, evaluated, and published towards the end of 2010 in excerpts by *Der Spiegel* in Germany.[53] The dispatches cover roughly the decade from 2000 to-2010. In them US diplomats express deep frustration and dissatisfaction. They complain that Austria continued and even intensified economic relations with Iran and stubbornly denied bowing to American demands to actively boycott the Islamic regime economically. »Austria continues to maintain close political and commercial relations with countries [...] we detected as promoters of terrorism« says a US Embassy dispatch from Vienna. In another one American diplomats noted: Austrian »managers believe it is their right to do business with Iran and that this is exemplary for the neutral tradition of their country.« Clerks in the Austrian administration are quoted stating it would be »more efficient to continue connections with Iran than to try to strangle its regime.« In particular the American diplomats criticize severely intensified and allegedly dubious business of Austrian leading banks with Iran. »The anger of the Americans with neutral Austria is considerable«, summarizes *Der Spiegel*. Their tone varied between outright threats and resignation. Sometimes they were frustrated and extremely disappointed, increasingly worried or generally unhappy. Against decisive American warnings the Austrians continued to make profit as much as they could from states along the »axis of evil«, as the Americans call these countries, like Iran, concludes *Der Spiegel*.[54]

Conclusions

The leadership of the Islamic Republic of Iran had KDP-I chairman Abdul Rahman Ghassemlou assassinated in 1989 because it saw in him a permanent threat to their claim to absolutistic power. At the time of the 1st Gulf war between Iraq and Iran (1980-1988), the Islamic leadership in Teheran considered Ghassemlou as a serious and influential provincial politician with international backing. They believed he was not only fighting to overthrow the Islamic Iranian Regime and to push for autonomy for Kurds, democracy and a federal system in Iran. In addition, so they thought, he and the Iranian Kurds – with the support of Iraq, USA and other countries – were determined to fight for the secession of a »Free West-Iran«, namely the oil-rich regions from Khusestan in the Southeast to Kordestan in the Northwest.

[53] Der Spiegel 2010.
[54] Ibid.

Significantly Ghassemlou was assassinated among a series of murdered leading Iranian personalities in exile at the time. The Islamic leadership in Teheran assumed they were willing and prepared to proclaim and run such a »Free West-Iran«. Among those victims were the former Shah's General Gholam Ali Oveisi (1918-1984) who was killed together with his brother in Paris in 1984 and Shapour Bakhtiar (1914-1991), the last Prime Minister of the Shah's Regime, assassinated in the French capital in 1991. Iran's Islamic leaders saw an alliance between Ghassemlou and politicians or generals in exile like Bakhtiar and Oveisi striving for the overthrow of Khomeini's regime as well as for a separation of West-Iran.

However, Abdul Rahman Ghassemlou himself repeatedly put on record this was groundless speculation. His statements are confirmed by leading international personalities like Jalal Talabani: He neither wanted to overthrow the central power in Teheran nor to establish a »Free West-Iran«. His aim was to transform Iran into a country with a federal, democratic system and to preserve its territorial integrity. Unambiguously he asserted not to participate in any separatist efforts.

Vienna was deliberately chosen for Ghassemlou's assassination. There are several reasons: First, the Iranian Islamic leadership in Teheran saw a weak point and thus a chance for their plan in the mediator they chose for the discussions about a solution of the Kurdish question. This man lived in the Austrian capital. Iran's leaders figured out that Ghassemlou could be persuaded to have totally clandestine meetings even without any security measures or guards around. Secondly, the Iranian Islamic leadership calculated that potential diplomatic consequences and complications following the assassination of Ghassemlou would be handled more easily with Austria than with any other country. Thirdly and last but not least, Iran had incriminating material on hand that could be used as a pressure on Austria not to have the assassins arrested and prosecuted in Vienna but to let them escape unpunished back to Teheran. The Noricum Investigation Committee of the Parliament in Vienna concluded in 1990 that the illegal arms trade of Gun Howitzer Noricum GHN-45 long-range artillery to Iraq during the 1st Gulf War had made Austria vulnerable for blackmailing by Iran.[55] Former Iranian President in exile in Paris, Abolhassan Bani-Sadr, repeatedly stressed that the Islamic regime in Teheran had threatened Austria in this regard with the publication of details should it prosecute the Iranian perpetrator-emissaries in Vienna.[56]

---

[55] NORICUM-Untersuchungsausschuß (NUA): 19 (112)

[56] Cf. *AFP* from Vienna, 12 July 2009, cited by the Kurdish Institute in Paris, online: http://www.institutkurde.org/info/depeches/pannes-ou-pressions-le-meurtre-de-ghassemlou-en-1989-toujours-inexplique-2021.html; see also *Der Standard*, 11 August 2005, based on an APA report

It is not clear whether killing the Kurdish Sunni Islamic reformer Fadil Rasoul along with the others should have silenced voices in Vienna and in Europe demanding an intensified dialogue a reforming and moderating militant, political Islam internationally.

Both, the so called 'NORICUM Scandal' as well as the circumstances of the assassination of KDP Iran leader Abdul Rahman Ghassemlou in Vienna were accompanied by excessive disinformation. Austrians were primarily responsible for that.

These two affairs are counted among the most severe crises in post-war Austria. The way Austrian authorities handled them contributed substantially not only to a loss of credibility of politicians and of politics. It also undermined public as well as international confidence in the strength of constitutional democracy and in the rule of law in Austria.

Bibliography

Ahmadzadeh, Hashem & Stansfield, Gareth 2010: »The Political, Cultural, and Military Re-Awakening of the Kurdish Nationalist Movement in Iran.« The Middle East Journal 64/1, 2010, 11-27, 17

BBC 2005: Hashemai Rafsanjani, BBC profile, online: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle-_east/3034480.stm, eingesehen am 1. August 2013.

Danninger, Sissy 2009: Dr. Qāsemlu, Twenty Years after the Assassination in Vienna: A Tale about the Power of Cowardice and the Weakness of Media Power, paper presented at international symposium, »Homage to Abdul Rahman Ghassemlou,« Paris, 17 July 2009; online: http://www.kurdmedia.com/article.aspx?id=15870, retrieved 26 July 2013

Fayazmanesh, Sasan 2008: The United States and Iran: Sanctions, Wars and the Policy of Dual Containment. New York (Routledge), p. 20

Farrokh, Kaveh 2011: Iran at war, 1500-1988. Oxford: Osprey Publishing

Ghareeb, Edmund 1981: The Kurdish Question in Iraq, Syracuse: University Press. N.Y.

Gold, Dore 2012: »The Emergence of Iran's Revolutionary Guards' Regime.« In: Iran: From Regional Challenge to Global Threat. A Jerusalem Center Anthology. Jerusalem: Jerusalem Center for Public Affairs (JCPA). 95.

Hennerbichler 1978: Iran. Ein Land im Sturm. In: Im Brennpunkt. ORF Ö1, 01.12.1978, 9:15-10 p.m., online: http://www.journale.at, eingesehen am 1. August 2013.

Idem, 1979a: »Interview mit dem iranischen Scharfrichter Chalchali.« In: Der Spiegel Nr. 50 (1979) 142-143; also in: ORF-Nachlese 12 (1979), 44-45.

Idem, 1979b: Der neue Iran. Rückschritt in die Zukunft. In: Im Brennpunkt. ORF Ö1, 29.03.1979, 9:15-10 p.m., online: http://www.journale.at, eingesehen am 1. August 2013.

Idem, 1980a: Kreisky-Interview in ORF, 27 May 1980, online: http://www.journale.at/treffer/atom/09024007-3B0-00079-00000DF8-090142E5/band/32242/, eingesehen am 1. August 2013.

Idem, 1980b: »Iran's Kurdish Rebellion and its Leaders.« In: Swiss Review of World Affairs (A monthly publication of the Neue Zürcher Zeitung), Vol. XXIX, No. 12, March 1980, 20-22.

Idem 1980c: Volk ohne Heimat. Der Kampf der Kurden im Iran. In: Im Brennpunkt. ORF Ö1, 03.01.1980, 9:15-10 p.m., online: http://www.journale.at, eingesehen am 1. August 2013.

Idem, 1982: Der kurdische Widerstand 1975-1982/83. Bericht. ÖB-London-BMfAA Wien, 13. Dezember 1982. 44ff.

Idem, 1986: »Some Aspects of the Restoration of the Kurdish People's Movement after 1975.« In: International Conference of Labour and Social History (ITH). 22 Conference 1986. Report 23. – Vienna: Europaverlag. 176-181.

Idem, 1988: Die für die Freiheit sterben. Geschichte des kurdischen Volkes. Preface by Bruno Kreisky. Vienna: Österreichische Staatsdruckerei.

Idem, 1988: Kurdische Giftgasopfer aus dem Irak in temporären Aufnahmelagern der Türkei 1988. Lager Süüstü bei Yüksekova. Augenzeugen-Bericht. 13. September 1988. Online: http://www.hennerbichler.info/cover.html, eingesehen am 1. August 2013.

Idem, 1992: »Österreich und die Kurden.« In: Azadi, Freiheit in den Bergen: Schallaburg, 17. Mai-1. November 1992. Eds. Alfred Janata et al. Vienna (Amt der Niederösterreichischen Landesregierung). Vienna 1992. 206-214. Hassanzadeh, Abdullah 1995: Un demi siècle de lutte pour la libertél, PDKI, 1995 (in Kurdish); idem in Prunhuber 2010: 39.

Hiro, Dilip 1991: The Longest War. The Iran-Iraq Military Conflict. New York: Routledge Chapman & Hall.

HRW Middle East Report 1993: GENOCIDE IN IRAQ. The Anfal Campaign Against the Kurds.A Middle East Watch Report.Human Rights Watch. New York, Washington, Los Angeles, London, July 1993, online: http://www.hrw.org/reports/1993/iraqanfal/, eingesehen am 1. August 2013.

Hussein, Saddam 1983: Speech (in Arabic), in: Al Jumuriya vom 13.09.1983; on YouTube: http://www.youtube.com/watch?v=WLAL0SVn3OQ, eingesehen am 1. August 2013.

IHRDC (Iran Human Rights Documentation Center), Report 2008.

Kravetz, Marc 1989: Ghassemlou le sage, ambassadeur passionné d'une cause désespérée. Institut Kurde de Paris, Bulletin de liaison et d'information, no. spécial A. R. Ghassemlou, Juillet-Août 1989, 10, online:http://www.institutkurde.org/ publications/bulletins/pdf/-speciaux/nsp_ghassemlou.pdf , eingesehen am 1. August 2013.

Kutschera, Chris 1997: A network of terror. Retrieved on line June 23, 2013: http://www.thefreelibrary.com/A+network+of+terror.-a019388057, eingesehen am 1. August 2013.

Idem, 1998: KURDISTAN D'IRAN : Ghassemlou et le guet-apens de Vienne, online: http://www.chris-kutschera.com/Ghassemlou.htm, eingesehen am 1. August 2013.

McDowall, David 1997: A Modern History of the Kurds. London.

Merck, Frederic 2007: Iran's Foreign Policy since the Islamic Revolution - Consistent and Invariable? Munich: GRIN.

Moin, Baqer 2000: Khomeini: Life of the Ayatollah. New York.

Le Monde, March 23, 1979

Mykonos trial 2009: Murder at Mykonos: Anatomy of a Political Assassination. Iran Human Rights Documentation Center, 2009, online: http://www.iranhrdc.org/english/publications/reports/3150-murder-at-mykonos-anatomy-of-a-political-assassination.html?p=14#.UcdLTOtrmbN, eingesehen am 1. August 2013.

Naji, Kasra 2008: Ahmadinejad: The Secret History of Iran's Radical Leader. Berkeley: University of California Press.

NORICUM-Untersuchungsausschuß (NUA), 27 September 1989 - 2 April 1990, report, online: http://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XVII/I/I.../imfname_265736.pdf, eingesehen am 1. August 2013.

Pilz, Peter 1997: Eskorte nach Teheran – Der österreichische Rechtsstaat und die Kurdenmorde. Wien: Ibera & Molden.

Ploetz, Michael & Szatkowski, Tim 2010: Akten zur Auswärtigen Politik der Bundesrepublik Deutschland 1979, Bd. II: 1. Juli bis 31. Dezember 1979. München: R. Oldenbourg Verlag. 985.

Prunhuber, Carol 2010a: The Passion and Death of Rahman the Kurd: Dreaming Kurdistan, Bloomington (iUniverse); on Ghassemlou: Joyce Blau, 187; Hélène Krulich-Ghassemlou, 36; Jonathan Randal, 73

Idem, 2010b: Speach, House of Lords, London, May 26, 2010, online: http://www.kurdistanukurd.com/en/wtar.php?id=12, eingesehen am 1. August 2013.

Idem, 2012: Qasemlu: in EIr online: http://www. iranicaonline.org/articles/qasemlu (last updated February 18, 2012) , eingesehen am 1. August 2013.

Ramazani, Rouhollah K. 1988: Revolutionary Iran: Challenge and Response in the Middle East. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Scheidl, Hans Werner 2010: »20 Jahre »Noricum«: Waffen; Spione, Tote und Millionen.« In: Die Presse, online: http://diepresse.com/home/politik/zeitgeschichte/556091/20-Jahre Noricum_Waffen-Spione-Tote-und-Millionen, eingesehen am 1. August 2013.

Schriazi, Asghar 1997: The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic. London & New York.

Sinan, Omar 2007: Iraq to hang »Chemical Ali«. Associated Press, 25 June 2007.

Der Spiegel 2010a: Österreich. Nein, nein und wieder nein; online: http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-75476940.html, eingesehen am 1. August 2013.

The Times, Tuesday, Dec 04, 1979, p. 6 Issue 60491, col E

Tóth, Barbara 2006: »Karibik, Konsum, Kanonen.« In: Thomas Hofer / Barbara Tóth (Hg.): Wahl 2006. Kanzler, Kampagnen, Kapriolen. Wien/Münster: LIT.

Rezensionen

Ofra Bengio: The Kurds of Iraq. Building a State Within a State
Lynne Rienner Publishers
Boulder / London, 2012
346 Seiten, € 62,90

Ofra Bengio hat mit ihrem neuen Buch eine umfassende Geschichte Irakisch-Kurdistans vorgelegt, die vom Beginn der Machtübernahme der Baath-Partei im Irak bis zum Jahr 2010 reicht. Die Lektorin am Department of Middle East Studies und Research Fellow am Dayan Center for Middle Eastern and African Studies an der Universität von Tel Aviv zeichnet zunächst ausführlich die Entwicklung des Konflikts zwischen der Zentralregierung in Bagdad und der kurdischen Autonomiebewegung seit den späten 1960er Jahren nach.

Bengio schildert detailreich Verhandlungen, Bündnisse und Strategien Mulla Mustafa Barzanis und seiner PDK, sowie das Scheitern der ersten Versuche einer Kurdischen Autonomieregion in den 1970er Jahren.

Entgegen vieler anderer Geschichtsnarrative nehmen bei Bengio die Anfal-Kampagne und die Giftgasangriffe auf Halabja keine zentrale Stellung ein. Diese werden zwar mit der nötigen Kontextualisierung geschildert, allerdings entgegen manch irakisch-kurdischer Geschichtsnarrative nicht einfach als Genozid geschildert, sondern im Kontext des Irakisch-Iranischen Krieges und des Guerillakriegs der kurdischen Peshmerga beschrieben. Bengio schildert die Anfal-Kampagne zunächst als für das irakische Baath-Regime militärisch erfolgreich und befasst sich auch mit den folgenden Umsiedlungsprogrammen und Dorfzerstörungen, die ab 1988 zu einer »large-scale relocation of Kurds« führte,»reportedly residing at a distance of 30-60 kilometers from the Syrian, Turkish, and Iranian borders« (S. 186).

Bei der Schilderung der Kurdischen Intifada von 1991 fokussiert Bengio schließlich auf die bereits bekannten kurdischen Akteure, sprich die großen kurdischen Parteien PUK und PDK. Die Perspektive der spontanen revolutionären Mobilisierung der urbanen kurdischen BürgerInnen, ganz besonders in Silêmanî, wird dabei leider ausgeblendet. Dabei waren die Ereignisse von 1991 in den kurdischen Städten keineswegs unter Kontrolle der – verglichen mit der Gesamtbevölkerung –relativ kleinen Peshmergatruppen, sondern hatten vielmehr den Charakter eines spontanen Volksaufstandes, der von der militärischen Niederlage des Baath-Regimes gegen die USA und ihre Verbündeten im zweiten Golfkrieg und vom Aufstand im Süden des Irak inspiriert war. Zunächst ging es auch im Norden um den Sturz Saddam Husseins und nicht (nur) um eine Autonomie Kurdistans. Hier hätte ein stärker auf den gesamten Irak gerichteter Fokus eine

andere Perspektive ermöglicht, die auch die Mobilisierung kurdischer ZivilistInnen und die sich im Zuge dieser revolutionären Situation gebildeten Räte und revolutionären Bürgerkomitees in diese historische Schilderung einbeziehen hätte können. Diese kurzlebigen Räte, die oft wenig bis gar nichts mit den Parteien und ihren Peshmerga zu tun hatten, bildeten trotz ihrer Niederlage im April 1991 die ersten Ansätze späterer zivilgesellschaftlicher Aktivitäten, die eine stärkere Berücksichtigung verdient hätten.

Bengio schildert die Geschichte der im Schutze der *no-fly zone* geschaffenen prekären Autonomieregion schließlich primär als eine Geschichte der kurdischen Parteien, deren Peshmerga ja tatsächlich erst die Rückeroberung des Gebietes und die Rückkehr der im April geflohenen Flüchtlinge ermöglichten.

Diese Geschichte der Autonomieregion wird auch mit den innerkurdischen Konflikten, dem Bürgerkrieg zwischen PUK und PDK, den Konflikten mit der Islamischen Bewegung Kurdistans und der mit der türkisch-kurdischen PKK geschildert. Der traurige Höhepunkt dieser Kämpfe stellte sicher die Eskalation des innerkurdischen Bürgerkriegs dar, bei dem Masud Barzani schließlich nur wenige Jahre nach Halabja und Anfal die irakische Armee zur Hilfe gegen seine Rivalen von der PUK rief, ein Schritt »perceived as betrayal, both of the Kurdish people and of their US supporters, and as a lack of foresight that verged on political suicide« (S. 232) wie Bengio zu recht festhält. Bemerkenswert ist allerdings auch Bengios Bobachtung, dass damit allerdings letztlich nicht die Autonomie Kurdistans gefährdet wurde, sondern nachdem die Kurden über Jahrzehnte als Proxy für Bagdad, Teheran oder Washington fungiert hatten, nun erstmals Bagdad als Proxy für einen innerkurdischen Konflikt herhalten musste. Bagdad kam diesmal auf Einladung eines kurdischen Akteurs in die Region und legte auch Wert darauf von Barzani zu Hilfe gerufen worden zu sein. Damit kehrte sich gewissermaßen das alte Verhältnis zwischen Bagdad und den kurdischen Parteien um. Im Gegenzug rückte die PUK wiederum näher mit dem Iran zusammen. Für Barzani zahlte sich das Bündnis mit Bagdad bekanntlich aus. Er erlangte die Kontrolle über die Hauptstadt Arbil, »maintained its hold on the income of Iraqi Kurdistan, and shored up its bargaining powers vis-à-vis the other actors.« (S. 240)

Die Zeit nach dem Sturz Saddam Husseins nimmt nur noch vergleichsweise wenig Raum ein. Zwar wird noch ein Überblick bis 2010 geboten, der allerdings im Vergleich zu den Schilderungen über die Phasen vor 2003 nur relativ oberflächlich bleibt und v.a. eine Erfolgsgeschichte schildert. Die neuen Konflikte innerhalb Kurdistans, die wachsenden Scheren zwischen Stadt und Land und zwischen arm und reich, werden ebenso wenig thematisiert, wie die zunehmende Popularität des politischen Islam. Die Spaltung der PUK und die Gründung der Lîstî Gorran werden nur noch gestreift.

In Bengios Geschichtsnarrativ dominiert die politische Geschichte der Region. Die geschilderten innerkurdischen Konflikte wären mit einem stärkeren Fokus auf die politische Ökonomie der Region manchmal leichter nachvollziehbar. Trotzdem ist Bengios Buch mit Sicherheit eine der umfassendsten Gesamtdarstellungen der jüngeren Geschichte Irakisch-Kurdistans und damit sowohl eine gute Einführung als auch ein Nachschlagewerk zu diesem Thema.

Thomas Schmidinger

Christine Allison, Philip G. Kreyenbroek: Remembering the Past in Iranian. Societies.
Göttinger Orientforschungen III. Reihe: Iranica. Neue Folge 9.
Harrasowitz Verlag
Wiesbaden, 2013
221 Seiten, € 54,-

Dieser Sammelband basiert auf einem 2006 abgehaltenen Workshop »Discourses of Memory in Iranian Societies« in Paris und wurde durch Beiträge von mehreren namhaften AutorInnen erweitert. Die einzelnen Artikel diskutieren Erinnerungsprozesse nicht alleine in Gesellschaften, in denen iranische Sprachen gesprochen werden, sondern behandeln Formen von kollektivem Gedächtnis auch in Armenien und im Osmanischen Reich.

‚Memory Studies' haben in der letzten Dekade einen ‚boom' erfahren, zahlreiche Forschungsprojekte, theoretische Beiträge und Anthologien, die die multidisziplinäre Zugangsweisen aufzeigen, zeugen davon. In der Einleitung diskutiert Christine Allison einige der theoretischen Ansätze und erläutert, dass es den HerausgeberInnen ein Anliegen war unterschiedliche Wege des Umgangs mit Erinnerung und Historie aufzuzeigen. Nicht alleine ‚oral history' Projekte und individuelle und halboffizielle Narrative sollten das oft ambivalente, wenn nicht feindliche Verhältnis zwischen Erinnerung und Geschichtsschreibung verdeutlichen. Durch die Bezugnahme auf Erinnerungsprozesse, die mittels Folklore, Musik oder Denkmäler initiiert werden, werden in dem Sammelband unterschiedliche gesellschaftliche Spannungsverhältnisse im Umgang mit Vergangenheit aufgezeigt.

Die 12 Beiträge sind in vier Cluster eingeteilt und behandeln Themen wie ‚Erinnerung und Oralität', ‚Erinnerung und der Staat', ‚Erinnerung und Gegenerinnerung' sowie ‚Neue Formen der Memorialisation'. Die beiden HerausgeberInnen sind seit vielen Jahren in verschiedenen europäischen akademischen Einrichtungen im Bereich der Kurdischen Studien tätig, Christine Allison ist derzeit Ibrahim

Ahmed Professorin an der Universität in Exeter und Philip G. Kreyenbroek ist Professor für Iranische Studien an der Georg-August Universität in Göttingen. Der Band hat daher einen besonderen Schwerpunkt auf Erinnerungsprozesse in den kurdischen Gesellschaften (sechs Beiträge).

Philip G. Kreyenbroek, als Herausgeber der Reihe eröffnet diesen Sammelband mit einem methodologisch höchst interessanten Beitrag über Oralliteratur, Fragen von deren Transmission und Überlegungen über die Modifikation von historischen Diskursen zu politischen Zwecken. Das besondere daran sind Beispiele aus der Zeit der Archämeniden und Sassaniden.

Ursprungsmyhten sind eine spezielle Form der kollektiven Erinnerungen, so Eszter Spät. Sie untersuchte den yezidischen Ursprungsmythos von Şehîd bin Cerr und zeigt die Verbindung zu den Legenden um den biblischen Seth, die seit der Spätantike bekannt sind, auf. Sie spannt einen breiten zeitlichen Bogen und zeigt wie heute junge YezidInnen in Deutschland diesen Ursprungsmyhtos erzählen und adaptieren.

Lugman Turgut zeigt am Beispiel eines Interviews mit einem Kurden aus der Region von Botan, einem Angehörigen einer Rîspî Familie, der früher als Nomade und heute in Norddeutschland lebt, die Bedeutung von ‚oral history' in der kurdischen Gesellschaft. Er zeigt die Fluidität, die Adaption von Wissen und oraler Erinnerung wie auch die Prozesse des Vergessens auf.

Mechanismen des Umgangs mit der präislamischen Geschichte und deren Integration in das nationale Gedächtnis im Iran werden von Katja Föllmer untersucht.

Die diskursiven Praktiken im Osmanischen Reich und in der republikanischen Türkei im Hinblick auf die Bilder über die kurdische Bevölkerung werden in Yavuz Aykans Beitrag vergleichend untersucht. Hierbei zeigt er die Persistenz von Zuschreibungen an die kurdische Bevölkerung wie ‚tribal' und ‚rückständig' und somit die Politik der Erinnerung in der modernen Türkei auf.

Setrag Manoukian diskutiert die rezente ‚Geschichtsproduktion' in Shiraz. Städteplanerische Maßnahmen wurden als Prozesse der Historisierung und Vereinheitlichung von nationalen Narrativen untersucht. Dabei wurden Diskurse um die Erhaltung und Restaurierung von alter Bausubstanz, Diskurse um Modernisierung des urbanen Raumes analysiert und Mechanismen der Exklusion und Inklusion von individuellen Erfahrungen untersucht.

Yiannis Kanakis Beitrag basiert auf einer sechsmonatigen Feldforschung in Hakkari (Dissertationsprojekt). Er hat die Rolle der Musik in der kurdischen Nationalbewegung erforscht und stellt in dem Beitrag aus der Sicht eines jungen Mädchens, die unterschiedlichen und rivalisierenden Konstrukte von nationaler Erinnerung und Geschichte in der Musik dar.

Melissa Bilals und Eselle Amy de la Bretèques gemeinsamer Artikel über rezente armenische und kurdische Wiegenlieder in Istanbul basiert auf einer Zusammenarbeit der Autorinnen während ihrer Feldforschung in Istanbul. Obwohl beide getrennt ihre Beiträge verfasst haben, lässt die gemeinsame Klammer nämlich geschlechtsdifferente Expressionen und Erfahrungen von ArmenierInnen und KurdInnen in der Türkei sowie unterschiedliche historische Sichtweisen darauf eine komparative Lesart zu. Aufgrund der Verleugnung und Tabuisierung des Armeniergenozids in der türkischen Historiographie mussten alternative Wege des Ausdrucks gefunden werden, um der nächsten Generation die Leiden zu vermitteln - es sind die Frauen, die mittels der Wiegenliedern die Verluste und die Tragödien der (Groß-)Elterngeneration darstellen und damit die Erinnerung und die Trauer ausdrücken. Auch in den Wiegenliedern die von intern vertriebenen Kurdinnen gesungen werden, werden die Trauer und der Verlust aber auch Konzepte von ‚Kurdishness' formuliert.

Thomas Loy fokussiert auf die Erinnerungen der Umsiedlungsmaßnahmen in der damals Tadschikischen SSR, die in den 1960er Jahren im Zuge der verstaatlichen Baumwollindustrie und der Entstehung von Sowchosen initiiert wurden. Margaret A. Mills diskutiert anhand der Erinnerung an die Flucht einer afghanischen Familie die unterschiedlichen theoretischen und disziplinären Herangehensweisen an ‚oral history'.

Ilhan Kizilhans Beitrag basiert auf einem Forschungsprojekt, im Zuge dessen über 90 autobiographische Interviews mit Yeziden, die über 70 Jahre alt sind, durchgeführt wurden. In diesem Projekt wurde der Umgang mit traumatischen Erlebnissen, die in Gewaltprozessen direkt oder indirekt erfahren wurden, analysiert. Die Daten wurden nach qualitativen und quantitativen Gesichtspunkten ausgewertet und die Gewalt, die von türkischen Soldaten wie auch von muslimischen Kurden ausgeübt wurde, dargestellt. Hierbei wurde die Bedeutung der ‚oral history' und die transgenerative Weitergabe von Gewalterfahrung vor allem für die yezidische Religionsgemeinschaft, in der es wenig geschriebene Quellen gibt, dargelegt.

Christine Allison untersucht literarisches Schaffen im Dialekt Kurmancî und vergleicht Romane, die in der Türkei zwischen 1980 und 2000 und in Armenien während der sowjetischen Periode bis in die 1970er Jahre publiziert wurden. Sie geht dabei der Frage nach, warum Erinnerung das dominante Thema dieser Romane ist.

Der Sammelband ist methodisch besonders beeindruckend, da er Einblick in die unterschiedlichen Arbeitsweisen gibt. Neben qualitativer und quantitativer Forschung, historischen Analysen, musikethnologischen Zugängen werden auch literaturwissenschaftliche Arbeitsweisen vorgestellt.

Bezüglich der theoretischen Ansätze zur Erinnerungsforschung ist der Sammelband durch die Einleitung von Christine Allison und die einleitenden Kapitel in den einzelnen Beiträgen recht gut abgedeckt. Die HerausgeberInnen haben es sich zur Aufgabe gemacht, sich einem kaum bearbeiteten Thema zu widmen und haben dies ganz außerordentlich bewältigt. Die Vielfalt der Beiträge, die verschiedenen disziplinären und methodischen Zugangsweisen und der Fokus auf unterschiedliche Umfelder in diversen iranischsprachigen Gesellschaften machen die besondere Bedeutung des Sammelbandes aus.

Maria Six-Hohenbalken

Herausgeberinnenkollektiv, c/o Cenî – Kurdisches Frauenbüro für Frieden e. V.: Widerstand und gelebte Utopien: Frauenguerilla, Frauenbefreiung und Demokratischer Konföderalismus in Kurdistan
Mesopotamien Verlag
Neuss, 2012
592 Seiten, € 15,-

Ein vielversprechendes Buch über die Frauenbewegung der PKK entpuppt sich als unkritische Parteipropaganda. Als Originalquelle von Stimmen aus der bzw. der PKK ist es für wissenschaftlich interessierte LeserInnen jedoch durchaus lesenswert.

Die Erwartung der interessierten Leserin an die fast 600 Seiten schwere Neuerscheinung, die u.a. auf zahlreichen ungekürzten Interviews des Herausgeberinnenkollektivs mit kurdischen Guerilleras und Aktivistinnen aus dem Jahr 2010 basiert, war groß. Ebenso groß waren die Neugierde und die Menge offener Fragen bei der Buchpräsentation (in Wien). Doch leider fehlt es den Autorinnen am Willen zur kritischen Reflektion und es findet sich im Buch wenig Neues oder gar Analytisches – trotz dieser Unmenge an Material, das in etlichen Reisen und in hunderten Interviewstunden im Flüchtlingscamp Mexmûr (Irak), in den Kandilbergen und in den sogenannten Medya-Verteidigungsgebieten, also in von der PKK kontrollierten Regionen der Osttürkei, erarbeitet, transkribiert und übersetzt wurde.

Dass aus dem Werk eine Ansammlung von ideologischen Belehrungen, eine schier unendliche Auflistung sämtlicher Komitees und Subkomitees, Räte und sonstiger Strukturen wurde, sagt vielleicht weniger über die interviewten Kämpferinnen und Aktivistinnen als über die Verfasserinnen aus. Dazu passt der klassisch altbackene antiimperialistische Duktus, etwa wenn die Leserin erfährt, dass »(...) davon auszugehen [ist], dass mit der Entführung Abdullah Öcalans ein

ähnliches Vernichtungskonzept auch für die kurdische Befreiungsbewegung geplant war, um den Mittleren Osten imperialistischen Interessen gemäß neu gestalten zu können«, (u.a. auf S. 25) oder: da der kurdische Widerstand »die Machtinteressen der imperialistischen Staaten und der Türkei« durchkreuze, beantworte »die AKP-Regierung den Aufbau der Demokratischen Autonomie in Kurdistan mit einem regelrechten politischen Genozid [sic!], einer Eskalation des Krieges und des Rassismus.« (S. 46)

Es mangelt den Herausgeberinnen und Interviewerinnen aber auch an kritischer Distanz zum Objekt ihrer Begierde, es fehlt das Interesse politische Positionen oder gar ideologische Vorgaben, wie etwa die sich permanent wiederholende Behauptung der Existenz eines Matriarchats im Neolithikum, zu hinterfragen. Wenn die Autorinnen die Neolithikum-These von Öcalan, die von Johann Jakob Bachofen stammt, so oft vorkommen lassen, sollte doch zumindest in einer Fußnote erwähnt werden, wer Bachofen ist, welche Kritik von feministischer Seite an seiner (vor 150 Jahren veröffentlichten These) bereits formuliert wurde, etc. Warum sich ein als »feministisches« bekennendes Kollektiv kritiklos einem Anführer (Öcalan) unterwirft und Lobeshymnen statt inhaltliche Nachfragen veröffentlicht, hängt wohl mit einer offensichtlichen PKK-Nähe zusammen. Unter diesem Aspekt sollte das Buch auch gelesen werden. Weiters hätte man es, der Lesbarkeit zuliebe, redigieren und auf ein Drittel des Umfanges reduzieren können.

Die Kapitel der Publikation beschäftigen sich (neben den besagten ungekürzten Interviews) mit der Beschreibung des Hohen Frauenrates KJB, mit der PJAK, den YJA, mit dem Komitee der Jungen Frauen, mit den YJA STAR, dem KCK-Modell, dem Volksverteidigungskomitee, dem Demokratischen Konförderalismus, mit vielen anderen Komitees, Räten und Untergruppen, und im Anhang mit Kurzbiografien von gefallenen Guerilleras. Die Publikation liest sich insgesamt wie eine Ansammlung von programmatischen Parteipamphleten. Eine kritische Auseinandersetzung etwa mit Geschlechterverhältnissen innerhalb der PKK fehlt trotz des vielverspechenden Titels. Der Versuch diese kritisch-solidarisch bei der Buchpräsentation in Wien zu diskutieren, schlug fehl. So bleibt der Wunsch nach Reflektion abseits von parteikonformen Positionen auch nach der Lektüre dieses 600 Seiten schweren Konvoluts bestehen, und es bleibt zu hoffen, dass parteiinterne Kritik bzw. interessante Reflektionen im Zuge des zaghaften Friedensprozesses, der sich seit Frühling 2013 entwickelt, in Zukunft Bestandteil von Publikationen sein wird, die sich mit der der kurdischen Widerstandsbewegung in der Türkei auseinandersetzen.

Diesen Friedensprozess konnte bislang nicht einmal die kaltblütige Hinrichtung dreier PKK-Genossinnen in Paris am 10. Jänner 2013 stoppen. Eines der Opfer war Sakine Cansız, PKK-Gründungsmitglied und enge Vertraute von Öcalan. Im

Buch wird sie – zwei Jahre bevor sie in Paris durch einen Kopfschuss ermordet wurde – unter ihrem nom de guerre, Hevala Sara, interviewt (S. 62ff). Sie spricht über die kurdische Revolution als Frauenrevolution, über die (Öcalan-)Analyse der Parallelität der Unterdrückung und Kolonialisierung Kurdistans mit jener der Frauen, sie besteht darauf, dass Frauen keine Gebärmaschinen sind, und lehnt das klassische Bild von Heirat und Familie ab.

Trotz dieser wichtigen und über kurze Strecken hinweg durchaus spannenden Interviews ist die Publikation in erster Linie als brauchbare Innenperspektive interessant, als authentische Quelle für die Ideologie der PKK-Frauenbewegung, der ganz offenbar nicht nur die Interviewpartnerinnen, sondern auch die deutschen Autorinnen selbst angehören. Das letzte Wort in dieser Rezension soll jedoch Sakine Cansız gehören, möge ihr die Erde leicht sein. »Egal, auch wenn wir in diesem Kampf fallen, die Freiheit wird irgendwann gewinnen.« (S. 75)

Mary Kreutzer

Mohammed M. A. Ahmed: Iraqi Kurds and Nation-Building
Palgrave Macmillan.
New York, 2012
274 Seiten, €70,99

Mohammed M.A. Ahmed wurde als Kurde im Irak geboren, unterrichtete an der Universität Baghdad und promovierte an der Oklahoma State University. Er ist Gründer und Präsident der »Ahmed Foundation for Kurdish Studies«.[1.]

Sein 2012 erschienenes Buch *Iraqi Kurds and Nation-Building* ist eine detaillierte Analyse zur Lage der Autonomen Region Kurdistan im Nordirak. Dabei beschränkt er sich aber keineswegs nur auf die Situation der KurdInnen im Irak, sondern zeigt vielmehr die vielfältigen und komplexen regionalen Verschränkungen auf.

Hauptaugenmerk wird dabei auf den Prozess der regionalen Autonomie im Nordirak gelegt, sowie auf Prozesse zunehmender Staatenwerdung.

Für Ahmed beginnt die Phase der kurdischen Autonomie und des schrittweisen Aufbruchs mit dem Jahr 1991 und der Errichtung der Flugverbotszone durch die UN-Sicherheitsratsresolution 688. Diese einmalige Konstellation ermöglichte es den KurdInnen des Nordiraks zum ersten Mal seit Jahrzehnten eine autonome Gestaltung ihres politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens und

[1] Nicht zu verwechseln mit der PUK-nahen Ibrahim Ahmad Foundation.

vor allen Dingen Sicherheit vor Verfolgung. Diese Entwicklung wurde mit dem Sturz des Baath-Regimes 2003 fortgeführt.

Ahmed beleuchtet in seinem Buch verschiedene Aspekte kurdischer Staatlichkeit wie Außenpolitik und Diplomatie, Ökonomie, die Sicherheitslage, die Beziehungen zu Nachbarländern und insbesondere zur Türkei und der PKK, demokratische Fort- wie Rückschritte und die innerkurdische Parteipolitik. Allen diesen Themen sind eigene Kapitel gewidmet, die nicht nur jeweils eine gute Übersicht vermitteln, sondern auch kritische Analysen enthalten.

So beschreibt er ausführlich die Entwicklungen und Veränderungen der Wirtschafts- und Entwicklungspolitik der KRG, die vor allem auf Öleinnahmen und billiger importierter Arbeitskraft beruht und dabei mit großem Tempo massive Bauprojekte vorantreibt, ohne aber eine nachhaltige produktive Ökonomie aufzubauen. Dazu kommen Probleme wie Korruption, rasantes Wachstum der Städte, hohe Inflation und Misswirtschaft.

Viel Raum wird in diesem Buch auch der Geopolitik und den schwierigen regionalen Allianzen gegeben. Dabei wird beschrieben, wie die KRG strategische Bündnisse mit seinen Nachbarn eingeht, diese immer wieder miteinander im Widerspruch stehen und auch das Verhältnis zu den USA immer wieder belastet. Irakisch-Kurdistan müsse angesichts der regionalen Konflikte sehr vorsichtig vorgehen und keine vorschnellen Schritte in Richtung Autonomie unternehmen. Dass diese letztlich das Ziel ist, ist für Ahmed aber unbestritten.

Mohammed Ahmed schafft es als US-Akademiker mit kurdischen Wurzeln einen umfassenden, offenen und kritischen Blick von Außen auf die aktuelle Lage der Autonomen Region Kurdistan zu werfen. Der Prozess zunehmender Autonomie und des Nation-Building wird zwar ausdrücklich begrüßt, jedoch auch über negative Aspekte reflektiert Auskunft gegeben.

Der Text ist sehr dicht geschrieben und strotzt vor Details. Die Fülle an Themen führt mancherorts aber auch dazu, dass Ahmed seine Expertise zu überschreiten scheint und sich auf die etwas oberflächliche Zusammenfassung von Meinungen Dritter beschränkt. Oft wünscht man sich bei der Lektüre weniger Details (wer hat wann was gesagt, wie viel Prozent wovon etc.) und mehr Analyse und Einschätzung.

Die Analysen und Zusammenfassungen mancher Kapitel sind klar und übersichtlich, wenn auch immer wieder die Tiefe fehlt. Bei anderen Kapiteln scheint sich Ahmed abschließende Zusammenfassungen und Bewertungen nicht ganz zuzutrauen. Dies ist insofern schade, als seine Ausführungen dadurch etwas an Relevanz verlieren.

Dieses Buch ist dennoch empfehlenswert für alle, die sich einen fundierten Überblick über die aktuelle Situation der Autonomen Region Kurdistan und verschiedene Subthemen verschaffen wollen. Und auch für fortgeschrittene LeserInnen dürften einige interessante Analysen darin zu finden sein.

Christoph Osztovics

Abdullah Öcalan: Die Roadmap für Verhandlungen
International Initiative Edition, Pahl Rugenstein Verlag
Bonn, 2013
146 Seiten, € 14,90

Danke der Übersetzung von Reimar Heider liegt nun eines der wichtigsten Dokumente der jüngeren Geschichte der PKK auf Deutsch vor. Abdullah Öcalans ‚Roadmap' ist das Kernstück des gemeinen und letztlich gescheiterten Dialogprozesses zwischen Abdullah Öcalan und dem türkischen Staat, der von 2009 bis Mitte 2011 stattfand.

Anfang 2009 suchte eine von Hakan Fidan, dem heutigen Direktor des türkischen Nationalen Nachrichtendienstes MİT (*Millî İstihbarat Teşkilâtı*), angeführte staatliche Delegation den inhaftierten Führer der PKK auf und bat ihn seine Ansichten für die Lösung der kurdischen Frage in der Türkei zu formulieren. Öcalan erklärte sich bereit eine solche Roadmap zu formulieren und öffentlich zur Diskussion zu stellen, womit er auch seine Isolation auf der Gefängnisinsel İmralı etwas zu überwinden versuchte.

Der von großen Hoffnungen getragene Prozess zwischen Öcalan und den türkischen Behörden bzw. dem MİT endete bekanntlich 2011 in den KCK-Prozessen und im Massaker von Uludere. Die in diesem Dokument erarbeiteten Vorstellungen Öcalans über eine Lösung der Kurdenfrage können aber auch als Dokument für die Ausgangsbasis des PKK-Führers für die aktuellen Friedensverhandlungen zwischen der türkischen Regierung und der PKK gelesen werden und stellen damit auch für den gegenwärtigen Versuch der Lösung der kurdischen Frage in der Türkei ein wichtiges Dokument dar.

Wie bereits in früheren Texten, wird auch hier erneut die Abkehr Öcalans vom Marxismus-Leninismus und vom Etatismus deutlich. Öcalan schlägt nichts vor, was in Richtung eines eigenen kurdischen Nationalstaates gehen würde, sondern fasst noch einmal seine heute stärker an libertär-kommunalistischen Vorstellungen orientierte Weltanschauung zusammen. Einmal mehr betont er dabei, dass es bei einer Lösung des Konflikts nicht nur um TürkInnen und KurdIn-

nen ginge, sondern, dass »Anatolien und Mesopotamien, die heute im Allgemeinen als Türkei und Kurdistan bezeichnet werden, die gemeinsame Heimat vieler Völker – von Türkein, Kurden, Armeniern, Aramäern, Arabern, Juden, Christen, Griechen und von vielen kaukasisch-stämmigen Gruppen« (S.22) ist.

Auch wenn die meisten seiner in diesem Buch zusammengefassten politischen und geschichtsphilosophischen Ansichten bereits bekannt sind, so sind in diesem Text doch auch neue Nuancen zu finden, die möglicherweise bereits auf jene Passage in Öcalans jüngster Newroz-Erklärung hindeuten, die unter den nichtsunnitischen Minderheiten der Türkei im Frühling einige Aufregung verursachte.

Öcalan hatte sich darin explizit auf »das beinahe tausendjährige Zusammenleben mit den Türken unter der Flagge des Islam«[1] bezogen und damit einen – allerdings nicht näher definierten – positiven Bezug auf das Bündnis aus dem (sunnitischen) Islam und der politischen Herrschaft des Osmanischen Reiches hergestellt.

Eine Reihe von Stimmen aus den armenischen, assyrischen, yezidischen, alevitischen und alawitischen Minderheiten hatten diese Passage als Annäherung an ein postosmanisches Staatsverständnis verstanden, das im sunnitischen Islam und nicht mehr in einem republikanischen Türkentum das verbindende Element eines zukünftigen türkisch-kurdischen Staates sehen würde und damit eine Einigung sunnitischer KurdInnen mit den sunnitischen TürkInnen auf Kosten der nichtsunnitischen Minderheiten anstrebe. Diese Kritik muss allerdings ebenso als Interpretation Öcalans gesehen werden, wie eine Lesart, dass diese Passagen einfach nur ein taktisches Zugehen auf die konservativ-sunnitische AKP wären oder dass Öcalan während seiner jahrelangen Hafterfahrungen – darunter immer wieder in Einzelhaft – selbst religiös geworden wäre.

Bislang beschäftigen sich diese positiven Bezugnahmen auf den sunnitischen Islam und das Osmanische Reich immer nur auf historische Rückblicke und bleiben betont vage. Genau so lassen sie sich allerdings auch in dieser Schrift aus dem Jahr 2009 finden, wenn Öcalan etwa schreibt, dass mit dem Kontakt mit dem Islam »die wirkliche Zivilisierung der Prototürken begann« (S. 44), sich anerkennend über den »intellektuelle[n] Widerstand der Jahre 1923-1950 von Mehmet Akif Ersoy, Said-i Nursî und Necip Fazıl Kısakürek« (S. 67) äußert oder seine Hoffnung auf die »Besinnung auf die in der Kultur des Mittleren Ostens seit jeher vorhandenen Werturteile von Religion und Gewissen« (S.32) setzt.

Dem gegenüber stehen zwar weiterhin inkludierende Passagen, in denen sich Öcalan explizit für die Rechte von religiösen Minderheiten ausspricht, trotzdem

[1] Abdullah Öcalan in seiner ‚Newroz-Erklärung' vom 21. März 2013 auf der Gefängnisinsel İmralı.

ist das Bemühen unübersehbar Gemeinsamkeiten zwischen TürkInnen und KurdInnen zu finden. Seine historischen Ausführungen dienen u.a. dazu die These eines historischen Bündnisses zwischen dem Osmanischen Reich und den kurdischen Fürstentümern und einer »tausendjährigen strategischen Freundschaft« (S.83) zu entwickeln, das »der Beginn eines türkisch-kurdischen Reiches ähnlich dem österreichisch-ungarischen« (S. 80) gewesen wäre. Insbesondere gegen gemeinsame Außenfeinde wären Türken und Kurden (das Buch verwendet zumindest in seiner Deutschen Übersetzung ausschließlich männliche Formen für Kollektive) immer wieder gemeinsam vorgegangen:

»Zwischen den Vorfahren der heutigen Türken und Kurden mag es einige Konflikte gegeben haben, doch waren sie sich der lebenswichtigen Bedeutung gemeinsamer strategischer Beziehungen bewusst. Bereits im 11. Jahrhundert bei der Öffnung der Pforten Anatoliens für die oghusischen Stämme und dem Kampf gegen die Heere der Kreuzfahrer ist ein gemeinsames strategisches Vorgehen beider Völker zu beobachten.« (S. 63)

An mehreren Stellen beschwört Öcalan dieses Zusammenrücken von TürkInnen und KurdInnen gegen gemeinsame Feinde, die gegenwärtig v.a. in den USA und der westlichen Hegemonie gesehen werden. Öcalan bietet hier gewissermaßen einen antiimperialistischen Schulterschluss mit der Türkei an, der wohl eine ähnliche Funktion hat, wie die Suche nach historischen Gemeinsamkeiten zwischen KurdInnen und TürkInnen. Angesichts der andauernden Gefängnishaft in İmralı kann der PKK-Führer allerdings nicht darüber befragt werden ob dahinter eigene ideologische Positionen oder eine strategische Kommunikation mit der AKP-Regierung und nicht zuletzt mit der türkischen Bevölkerung stehen.

Die konkreten Vorstellungen zur Lösung der Kurdischen Frage in der Türkei beziehen sich schließlich auf jene Positionen, die schon seit einigen Jahren von der PKK propagiert werden und die sich um Themen der Demokratisierung und der Föderalisierung des Staates drehen und die »Untrennbarkei von individuellen und kollektiven Rechten und Freiheiten« (S. 36) in den Mittelpunkt der Überlegungen rückt.

Gerade weil diese Vorstellungen auch im aktuellen Friedensprozess wieder aufgegriffen werden, bildet dieses Buch eine wichtige Originalquelle für alle, die sich über die gegenwärtigen Positionen der PKK bzw. ihrer immer noch extrem einflußreichen Integrationsfigur Abdullah Öcalan selbst ein Bild machen wollen.

Thomas Schmidinger

Elise Massicars: The Alevis in Turkey and Europe. Identity and managing territorial diversity
Routledge
London, 2012
255 Seiten, € 106,46

Seit 2009 sind die alevitischen Organisationen in Österreich um die offizielle Anerkennung ihres Glaubenssystems vom österreichischen Staat bemüht. Mit dem 22. Mai 2013 sind die »islamischen AlevitInnen« als Religionsgesellschaft in Österreich anerkannt und damit den anderen anerkannten Religionen gleichgestellt. Elise Massicards Buch »The Alevis in Turkey and Europe. Identity and managing territorial diversity« erscheint zu einem Zeitpunkt, in dem die Fragen über den Alevismus und dessen Institutionalisierung aktueller sind denn je.

Massicards Arbeit erläutert die Hintergründe dieser »vielseitigen und gespaltenen Bewegung«, indem sie eine detaillierte Beschreibung der türkischen Politikgeschichte anbietet. Hier geht sie vor allem auf das wechselseitige Beziehungsgeflecht der türkischen Staatsinstitutionen und Parteien mit den alevitischen Organisationen ein. Allgemein herrscht die Annahme, dass AlevitInnen in der türkischen Politikgeschichte stets von den türkischen Parteien für ihre Zwecke und Wählerstimmen ausgenutzt wurden bzw. werden. Massicard stimmt dem nicht zu und schreibt in Anlehnung an mehrere historische Ereignisse, dass dies auf wechselseitiger Nutzen- und Vorteilorientierung beruht, insofern, dass die Angebote und Versprechen dieser Parteien für die AlevitInnen oft attraktiv kamen (S. 75).

Zunächst markiert auch Massicard, dass die AlevitInnen im Rahmen des Diskurses der »türkisch-sunnitischen Synthese« stets mit Zuschreibungen und Außendefinitionen im Sinne der Türkisierung und Sunnitisierung konfrontiert waren. Sie beschreibt in ihrem Buch, dass viele alevitische Organisationen keine einheitliche Linie verfolgen. Massicard unterlegt dies mit diversen Feldforschungen und erklärt, dass die alevitische Bewegung von Region zu Region in der Türkei und je nach politischer Situation kontextbedingt unterschiedliche Positionen einnimmt. Sie definiert die Struktur des Alevismus als segmentiert, vernetzungsbasiert und vielköpfig. Nach Massicard agiert jede alevitische Organisation in ihrem Vernetzungszirkel autonom. Massicard fasst detailliert zusammen, dass alevitsche Organisationen eher nach einer bottom-up Struktur funktionieren. Darüber hinaus weisen sie laut Massicard eine nicht hierarchische Struktur auf und agieren unabhängig voneinander, oft sogar gegeneinander (S. 55).

In ihrer Untersuchung widerlegt Massicard die Theorie des oppositionellen Charakters der alevitischen Bewegung, indem sie diverse politische Ereignisse in der Türkei analysiert. Nach Massicard ist die alevitische Bewegung im Allgemeinen

um Akzeptanz und Gleichstellung innerhalb des bestehenden Systems bemüht (S. 142). Mit ihren näheren Erläuterungen dazu wird die Position der AlevitInnen gegenüber den so genannten »Linken« und der kurdischen Bewegung klarer.

Das Buch geht intensiv und klar auf das Beziehungsgeflecht der alevitischen Bewegung mit den türkischen Parteien in der Republikgeschichte ein und schafft zusätzlich ein gewisses Hintergrundwissen, indem kurz über die Situation der AlevitInnen im Osmanischen Imperium berichtet wird. Der Titel des Buches verspricht auch Informationen zur Situation der AlevitInnen in der europäischen Diaspora. Allerdings bleibt es seinem Versprechen nicht treu und beschränkt sich in seinen Schilderungen nur auf Deutschland - und hier nicht umfassend. Die Autorin meint, dass die alevitische Bewegung in der Türkei sich im Diskurs des »Türkischen Nationalismus« und des »politischen Islam« bewegt, während dies in Deutschland im Rahmen des »Multikulturalismus« geschieht. Während sich die AlevitInnen in der Türkei als die »Wächter der Republik« und »Wahren Muslime« darstellen, geben sie sich in Deutschland als die »guten«, »ungefährlichen« Muslime im Rahmen eines so genannten »protestantischen« Islam wieder (S. 197). Damit verdeutlicht Massicard abermals, dass die Bewegung sich je nach Kontext und Situation entwickelt.

Massicard erkennt die Vorteile des EU-Einflusses vor allem mit dem Beginn der EU-Beitrittsverhandlungen der Türkei 1999 und schreibt, dass diese positiven Errungenschaften in Deutschland auch auf die Türkei übertragen werden sollten (S. 204). Sie hält fest, dass die Kontexte in der Türkei und in Deutschland komplett andere und daher unterschiedliche Entwicklungen zu beobachten sind. Massicard empfiehlt »trotz dem vielseitigen und vielköpfigen« Charakter der Bewegung eine standardisierte Form von Forderungen im transnationalen Rahmen, wovon sie bisher in einer immer komplexer und oft sogar paradox funktionierenden Welt noch nicht sprechen kann (S. 214).

Zusammenfassend meint Massicard, dass die AlevitInnen unter der Absenz einer klaren Identität leiden und begründet dies mit den Konditionen, innerhalb derer die alevitische Bewegung an Gestalt annahm: Fehlende Hierarchie, vielgestaltige Natur, interne Rivalitäten und Beziehungen mit staatlichen Einrichtungen und anderen Organisationen markieren laut Massicard den Charakter der Bewegung. Eine Veränderung dieser Situation ist für Massicard - angesichts ihrer Untersuchungsergebnisse - nicht absehbar (S. 149). Einer generationellen Veränderung und Wende in der Entwicklung der alevitischen Bewegung steht Massicard unter den gegebenen Bedingungen ebenso nicht optimistisch gegenüber (ebd.).

Wer die alevitische Bewegung im Kontext der türkischen Politiklandschaft und ihre wechselseitige Beziehung mit staatlichen Autoritäten verstehen möchte,

ist mit diesem Buch in guten Händen. Meiner Ansicht nach macht Elise Massicard in diesem Buch deutlich, wie die Natur der alevitischen Bewegung geprägt ist. Darüber hinaus wirft der Inhalt dieses Buches Licht auf die aktuelle Situation und mögliche zukünftige Entwicklungen der alevitischen Bewegung.

Zeynep Arslan

Hannelore Küchler: Kurdistan - Ein Land in Geiselhaft: Das Schicksal eines geschundenen Volkes
Verlag Hannelore Küchler
Berlin, 2011
1083 Seiten, €29,95

Hannelore Küchler ist Soziologin und Kommunikationswissenschaftlerin und arbeitet seit den 1970er Jahren als freiberufliche Wissenschaftsjournalistin. Bereits seit dieser Zeit beschäftigt sie sich mit dem Thema Kurdistan und hat auch selbst mehrere Reisen in die Region unternommen.

Ihr Buch »*Kurdistan - Ein Land in Geiselhaft: Das Schicksal eines geschundenen Volkes*« behandelt auf über 1000 Seiten die Leidensgeschichte der KurdInnen aus der Vogelperspektive. Ihre Darstellung bewegt sich häufig auf der Ebene der Internationalen Beziehungen und der Geopolitik.

In einem journalistischen Stil gehalten und häufig aus persönlicher Sicht, schildert Hannelore Küchler die zahlreichen Stationen der kurdischen Geschichte, mit besonderer Betonung der anhaltenden Unterdrückung durch die Staaten der Region und auch immer wieder durch die internationale Gemeinschaft. Dabei sollen die Hintergründe und Ereignisse beleuchtet werden, die zu der fortgesetzten Unterdrückung der KurdInnen geführt haben bzw. führen.

Das explizite Ziel der Autorin ist ein Bewusstsein für die Lage der KurdInnen in der Öffentlichkeit zu schaffen bzw. zu steigern, die politische Vernachlässigung oder gar Verleugnung dieses Themas zu beenden und somit zu einer Verbesserung der Situation der KurdInnen zu beizutragen.

Dem eigentlichen Text vorausgestellt sind folgende Zeilen:

»Totschweigen war gestern. Heute wird die Geiselhaft der Kurden und Kurdistans enttabuisiert. Nichts ist so kraftvoll wie eine Bewegung, deren Zeit gekommen ist.«

Soweit der an sich lobenswerte Anspruch der Autorin. Leider scheitert er an der mehr als mangelhaften Umsetzung.

Die Hauptthese Küchlers bezieht sich auf die »Geiselhaft des kurdischen Volkes«, die mit der Gründung der Türkei 1923 eingesetzt hätte. Die Lage der KurdInnen wäre deshalb so besonders, da ihr Siedlungsgebiet auf mehrere so genannte »Wirtsstaaten« aufgeteilt wäre, die - untereinander zwar oft verfeindet - sich in der Unterdrückung und Geiselnahme der KurdInnen aber stets einig wären.

Wenn Hannelore Küchler also die fortgesetzte Geiselhaft der KurdInnen konstatiert, so muss das Ziel logischerweise die Beendigung dieses Zustandes sein. Die Antwort auf die Unterdrückung in den jeweiligen »Wirtsstaaten« ist laut der Autorin die Errichtung eines eigenständigen kurdischen Staates.

Dies wird bereits auf Seite 41 deutlich, wenn Küchler das Kapitel 5 mit »Leben als Geisel in besetztem Land« betitelt. Kurdistan scheint also von »fremden« Staaten besetzt zu sein. In die gleiche Kerbe schlägt das von der Autorin aufgegriffene Argument, das auch von kurdischen NationalistInnen immer wieder zu hören ist und folgendermaßen lautet: Im Nahen Osten gibt es vier große Völker - die Araber, die Türken, die Perser und die Kurden. Bis auf letztere haben alle einen eigenen Staat (die Araber sogar 20). Nur den Kurden wird er verwehrt, obwohl sie zahlenmäßig nicht einmal das kleinste Volk wären.

Die Vorstellung der Staat Iran wäre der »Staat der Perser«, die Türkei der »Staat der Türken« etc. mutet eigentlich absurd an - dazu müsste man aber in der Lage sein über essenzialistische und völkische Vorstellungen von Identität hinauszukommen. Eine intellektuelle Übung, derer die Autorin nicht gewachsen zu sein scheint.

Durch den ständigen Verweis auf »das kurdische Volk«, »die Kurden« und ein »Kurdistan« wird eine ethnische, territoriale und nationale Einheit und Homogenität der KurdInnen suggeriert, die der Realität in keiner Weise entspricht. Diese grobe Vereinheitlichung wird ergänzt durch eine essenzialisierende Gegenüberstellung »der Kurden« und »ihrer Anderen« - den Nichtkurden, der sie in Geiselhaft haltenden »Wirtsstaaten«. Diese Form der Essenzialisierung und des »othering« ist schlichtweg nationalistisch – zumal es die historisch und geographisch sehr unterschiedlichen Unterdrückungserfahrungen der KurdInnen ignoriert. Denn es kann unmöglich bestritten werden, dass KurdInnen seit langem mehrfach unterdrückt und ihrer Autonomie beraubt werden. Dass diese Autonomie allerdings nur innerhalb eines »eigenen« national definierten Territoriums gelebt werden kann, ist eine starke Verkürzung.

Zu Recht kritisiert Küchler die Situation der KurdInnen und das Verhalten der internationalen Gemeinschaft scharf und pocht auf Veränderungen. Die Art und Weise wie sie dies tut, dürfte der kurdischen Sache allerdings keinen guten Dienst erweisen.

Küchler verwendet vollkommen unreflektiert eine Karte Kurdistans, die Ende der 1920er Jahre von der 1927 gegründeten kurdisch-nationalistischen Organisation *Khoyibun* (bzw. Xoybûn) entworfen wurde. Diese Karte stellt ein Groß-Kurdistan dar, das eine geschlossene Verbreitung der kurdischen Bevölkerung weit nach Süden an den persischen Golf, im Westen bis ans Mittelmeer und über einen großen Teil Anatoliens suggeriert. Auf Basis dieser Karte wurde 1945 der konstituierenden UN-Generalversammlung ein Vorschlag für einen künftigen kurdischen Staat vorgelegt.

Dieses Buch enthält u.a. 17 Abbildungen zur Veranschaulichung der geographischen Lage Kurdistans, der politischen Situationen im Laufe der Geschichte etc. - allerdings *alle* auf Grundlage dieser einen Karte.

Nicht nur wird hier eine nationalistische Grenzziehung einfach übernommen, Küchler überträgt diese Karte auch in verschiedenen Schaubildern auf andere (historische) Kontexte und verleiht ihr so einen quasi ahistorischen Charakter.

Sie legitimiert so den Khoyibun-Nationalismus und konstruiert eine Form des »Immerschondagewesenen«, wie sie typisch für das 19. und frühe 20. Jahrhundert war, heute aber nicht auch nur ansatzweise argumentierbar ist.

All dies ist aus sozialwissenschaftlicher Sicht höchst problematisch, vor allem, wenn man »Area Studies« aus der ExpertInnenperspektive betreibt.

Allein dieser Umstand zeugt von einer gewissen unreflektierten Solidarität mit Kurdistan. Dabei wird die Darstellung »der Kurden« mit »deren« Quellen betrieben und dabei übersehen, dass es so etwas wie »den kurdischen Nationalismus« nicht gibt. Der politischen und kulturellen Komplexität des Themas »Kurdistan« müsste daher durch die Darstellung verschiedener kartographischer Zugänge zur Frage des Territoriums Rechnung getragen werden. Denn die Frage der topographischen Darstellung des kurdischen Siedlungsgebietes allein ist bereits höchst politisch und hat weitreichende Konsequenzen. Dass sich Küchler diese Frage nicht einmal stellt ist aus sozialwissenschaftlicher Sicht höchst problematisch und führt unweigerlich zu einem Legitimitätsverlust dieses Buches und der Verteidigung der kurdischen Sache.

Für eine weitere Irritation sorgt die Bezeichnung der Staaten, in denen KurdInnen leben, als deren »Wirtsstaaten«. Der Begriff des »Wirtsstaates« hat nicht nur eine unangenehm biologistische Konnotation (so als wären die KurdInnen in diesen Staaten Parasiten) und erinnert - wenn auch vermutlich nicht intendiert - an klassische antisemitische Kategorisierungen. Er impliziert auch eine exklusive nationale und ethnische Homogenität, so als ob KurdInnen als Fremde natürlicherweise nicht in der Türkei, im Irak oder in Syrien beheimatet sein könnten, ihr Aufenthalt nur temporär wäre und nur ein genuin völkisch-kurdischer Staat ein »eigener« sein könnte.

Es soll nicht unterstellt werden, dass hier bewusst essenzialisierende und ethnisierende Stereotypen reproduziert werden sollen. Doch auch dieses Thema beweist erneut einen Mangel an sozialwissenschaftlicher Sensibilität. All dies sind Symptome einer weltanschaulichen Verkürzung, die Gerechtigkeit, Freiheit und Selbstbestimmung nur innerhalb eines territorial geschlossenen Nationalstaates für ein vermeintlich abgrenzbares Kollektiv - »das kurdische Volk« - gewährleistet sieht. Progressive Konzepte zu Fragen der Identität wie Benedict Andersons »imagined community« oder der »border feminism« Gloria Anzaldúas (beide immerhin aus den 1980ern) als Ausdrücke antikategorialer Komplexität werden in diesem Zusammenhang nicht einmal ansatzweise reflektiert.

Damit sitzt Küchler einem methodologischen Nationalismus auf, der eine progressive, emanzipatorische und transnationale Herangehensweise an Identität verhindert. Kreative Konflikttransformation spielt in diesem Szenario gar keine Rolle. Auch sind in diesem Paradigma multiple Identifikationsmöglichkeiten jenseits völkisch/ethnisch-nationaler Differenzkategorien nicht möglich. Das heißt, dass individuelle Geschichten und Erfahrungen ignoriert werden (müssen), dass es nicht möglich ist, Identitäten anders als auf Basis ethnischer Exklusivität zu fassen. Die Sprache, die Küchler hier verwendet, suggeriert, dass es also gar nicht möglich sein kann, sich als kurdisch *und* türkisch, oder irakisch zu verstehen und kurdische Subjektivität jenseits eines »eigenen« Territoriums immer als unvollständig angesehen werden muss.

Küchler pflegt einen journalistischen Stil und beschreibt viele Ereignisse aus persönlicher Sicht und teilweise eigener Erfahrung. Gleichzeitig wirkt der Text aber immer wieder frei assoziiert, chaotisch und unzusammenhängend. Es will sich kein wirklich roter Faden entwickeln und der Text kann die LeserInnen bald ermüden. Auch sind die eingewobenen persönlichen Erfahrungen und Ansichten nicht wirklich strategisch eingesetzt und wirken häufig redundant. Über weite Strecken liest sich der Text tatsächlich eher so, als würde man Frau Küchlers persönliches Notizbuch vor sich haben, zumal sie mit Quellenangaben äußerst sparsam umgeht. Diese beziehen sich auch vor allem auf Zeitungsartikel zu aktuellen Geschehnissen, andere journalistische Monographien oder Enzyklopädien. Einschlägige Fachliteratur wird kaum berücksichtigt.

Die Autorin erwähnt mit dem ersten Satz des Vorwortes, dass es sich hierbei um ein historisch, geografisch und politisch ungewöhnlich komplexes Thema handelt. Dieser Komplexität wird sie zwar mit dem Umfang der Untersuchung gerecht, nicht jedoch mit analytischer Tiefe und kritischer Reflexion. Die oben angeführten Beispiele zeigen leider allzu deutlich, dass sich Hannelore Küchler der Notwendigkeit sozialwissenschaftlicher Reflexion und Sensibilität einfach nicht ausreichend bewusst ist. Verweise auf die Möglichkeiten postnationaler oder postkolonialer Identitätskonzepte werden hier schmerzlich vermisst.

Auch wenn dieses Buch keine explizit wissenschaftliche Analyse sein soll, vom akademischen Hintergrund der Autorin sollte man doch auf ein gewisses Niveau schließen dürfen. Könnte man dieses Buch auf den ersten Blick mit einer Analyse mit sozialwissenschaftlichem Anspruch verwechseln, so wird man schnell eines besseren belehrt. Küchler hat hier über weite Strecken ein politisches Pamphlet geliefert, das allenfalls Applaus bei diversen AnhängerInnen eines Groß-Kurdistan finden, so manchen aber sauer aufstoßen wird.

Insgesamt muss auf Grund dieses Buches und der oben beschriebenen Probleme die sozialwissenschaftliche und intellektuelle Qualifikation von Hannelore Küchler in Frage gestellt werden. Wer als studierte Philosophin im Jahr 2013 pauschalisierend von »Völkern des Orients« schreibt, in ihrem thematischen Spezialgebiet nicht zwischen Alawiten und Aleviten zu unterscheiden vermag und scheinbar nur in nationalen bis nationalistischen Kategorien denken kann, sollte sich nicht als Expertin bezeichnen.

Die Lektüre dieses Buches kann alles in allem nicht empfohlen werden - höchstens, um zu sehen, wie man es auf keinen Fall machen sollte.

Christoph Osztovics

Khanna Omarkhali: Kurdish Reader: Modern Literature and Oral Texts in Kurmanji
Harrassowitz
Wiesbaden, 2011
282 Seiten, € 29,80

Unter den in den letzten Jahren publizierten Kurmancî Lehrbüchern sticht der neue Reader der in Göttingen lehrenden kurdischen Sprach- und Religionswissenschaftlerin Khanna Omarkhali hervor. Im Gegensatz zu einigen anderen in den letzten Jahren publizierten Readern ist Omarkhalis Textsammlung auch für Anfänger geeignet, die sich erst einmal mit dieser v.a. in der Türkei, Syrien, im Norden des irakischen und iranischen Kurdistan und in der ehemaligen Sowjetunion verbreiteten Varietät des Kurdischen vertraut machen wollen.

Das Buch ist somit als Lehrbuch für den Unterricht ebenso geeignet, wie als Sammlung verschriftlichter mündlicher Texte für fortgeschrittene LeserInnen.

Einem ausführlichen Vorwort von Amir Hassanpour, das eine gute Einführung in die Vielfalt des Kurdischen, seine Sprachgeschichte und die Debatten um seine Standardisierung darstellt, folgt eine Einführung durch die Autorin, die

auch eine kurze Geschichte der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der kurdischen Sprache beinhaltet.

Die eigentliche Textsammlung beginnt mit einfacheren Basistexten, die für den Unterricht sehr gut geeignet scheinen, allerdings für ein Selbststudium zu wenig erklärt werden. Insofern ist das Buch eher für einen professionell begleiteten Unterricht geeignet als für eine eigenständige Beschäftigung mit der Sprache. Zumindest wären für das Selbststudium bereits Grundkenntnisse notwendig.

Was Khanna Omarkhalis Textsammlung auszeichnet ist die Tatsache, dass sie nicht nur geschriebenes Standard-Kurmancî enthält, sondern auch verschiedene gesprochene Dialekte, nicht nur aus der heutigen Türkei, Syrien oder Irakisch-Kurdistan, sondern auch aus den Sprachenklaven aus Lachin, Turkmenistan und Khorasan.

Im Zuge dieser Textsammlung werden den Studierenden zunächst anhand von geschriebenem Kurmancî eine ganze Reihe wichtiger kurdischer Intellektueller und Schriftsteller vorgestellt, die von Politikern wie Kemal Burkay über Sprachwissenschaftler wie der in Österreich lebende Celîlê Celîl und sein Bruder Ordîxanê Celîl bis zu Dichtern wie Cegerxwîn oder Eskerê Boyîk reichen. Neben Texten, die ursprünglich in Kurmancî verfasst sind, werden allerdings auch Übersetzungen aus verschiedenen europäischen Literatursprachen verwendet, etwa ein Gedicht von Mikhail Lermontov oder Ausschnitte aus Antoine de St. Exupérys „Der kleine Prinz".

Auf Basis der zuvor erworbenen schriftlichen Kenntnisse folgen im zweiten Teil des Buches dann die verschriftlichten Beispiele für verschiedene mündlich verwendete Dialekte. Abgesehen von der Nützlichkeit als Lehrbuch ist hier wohl auch der wichtigste Beitrag für die Kurdologie zu finden. Die mündlichen Texte aus der Türkei, Armenien, Russland, Syrien und Irakisch-Kurdistan wurden von der Autorin selbst zwischen 2005 und 2011 aufgenommen und verschriftlicht und stellen damit allesamt Erstveröffentlichungen dar. Lediglich die Textbeispiele aus Azerbeidschan, Turkmenistan und Khorasan sind Nachdrucke von Texten, die in den 1960er- und 1980er-Jahren in der Sowjetunion von Cherkes Kh. Bakaev und Isaak I. Tsukerman publiziert wurden.

Mit dieser Textzusammenstellung lassen sich nicht nur regionale Varietäten nachzeichnen, sondern es wird in den Texten nebenbei auch viel von der kurdischen Sozial- und Kulturgeschichte transportiert. Immerhin kommt aus der Lachin-Region, die unter Lenin als »Rotes Kurdistan« einen kurdischen autonomen Bezirk darstellte, mit Qereqiz Xudoyêva, eine 1884 im Dorf Mînkend geborene Frau zu Wort (S. 153), die noch im Zarenreich aufwuchs und die Oktoberrevolution bereits in ihren Dreissigern erlebte. Auch die 1911 in Zertî geborene Qizbest Şaurdiyêva (S. 154) wird so zur Zeugin einer längst vergangenen Zeit,

als Lachin noch mehrheitlich von KurdInnen bewohnt war, deren teilweise azerisierten Nachkommen im Zuge des Kriegs zwischen Armenien und Azerbeidschan in den 1990er-Jahren alle nach Azerbeidschan flohen. Ganz nebenbei dokumentiert dieser Reader damit eine heute ausgelöschte kurdische Sprachenklave, deren letzte Reste in den armenisch-azerischen Konflikten aufgerieben wurden.

Aber nicht nur diese Texte, sondern auch die von der Autorin selbst aufgenommenen jüngeren Sprachbeispiele aus Armenien, Syrien, dem Irak und der Türkei, erzählen vieles von der kurdischen Geschichte dieser Regionen.

Schließlich folgen noch ein Glossar Kurmancî-Englisch und ein Überblick über die Grammatik, der auch einen Exkurs über die Unterschiede zwischen geschriebenem Kurmancî und den lokalen Varietäten beinhaltet.

Khanna Omarkhalis Kurdish Reader gibt damit einen sehr umfassenden und vielseitigen Einstieg in das Kurmancî und seine mündliche und schriftliche Literatur. Auch wenn das Buch nur bedingt zum Selbststudium geeignet ist, so ist es jedenfalls eine ausgezeichnete Grundlage für den akademischen Sprachunterricht, der im Gegensatz zu vielen anderen Lehrbüchern auch die Varietäten des gesprochenen Kurmancî entsprechend berücksichtigt und würdigt.

Thomas Schmidinger

Laura Shepherd: Sorani Kurdish Reader
Dunwoody Press
Hyattsville, MD, 2008
200 Seiten, € 50,-

Laura Shepherd: Kurdish in Use: Colloquial Sorani
Dunwoody Press
Hyattsville, MD, 2012
255 Seiten, € 43,-

Livingston Merchant: Introduction to Sorani Kurdish. The principal Kurdish dialect spoken in the regions of Northern Iraq and Western Iran
CreateSpace Independent Publishing
San Bernardino CA, 2013
137 Seiten, € 9,97

Angesichts der spärlichen Lehrunterlagen für Soranî, ist jedes Lehrbuch, das für diese wichtige Varietät des Kurdischen erscheint, erwähnenswert. Seit der Publikation von Jamal Jalal Abdullahs und Ernest N. McCarus *Kurdish Basic Course* bei der University of Michigan Press 1967 und des *Manuel de Kurde – Dialecte*

Sorani von Joyce Blau 1980 (Wiederauflage 2000) ist in keiner westlichen Sprache mehr ein Lehrbuch für Sorani erschienen. Nun sind in den letzten zwei Jahren jedoch gleich mehrere Lehrunterlagen erschienen, die es auch SelbstlernerInnen ermöglichen sich mit dem Kurdischen zu befassen.

2008 erschien beim laut ihrer Website auf »less commonly tought languages« spezialisierten Verlagshaus Dunwoody Press Laura Sheperds *Sorani Kurdish Reader* mit 25 authentischen schriftlichen Texten, die unterschiedliche Formen des heute benutzten schriftlichen Sorani repräsentieren und jeweils mit einer Vokabelliste hinter den Texten versehen sind. Für Anfänger ist dieses wertvolle Textbuch allerdings zu schwer und zum Selbstunterricht kaum geeignet. Sehr nützlich sind die Sprachbeispiele allerdings für den Soranî-Unterricht, wenn dieser von einer professionellen Lehrkraft begleitet wird.

2012 ergänzte Laura Shepherd diesen Band ebenfalls bei Dunwoody Press mit dem Buch *Kurdish in Use: Colloquial Sorani*. Hier sind 24 längere mündliche Sprachbeispiele versammelt, die von Audio- und Videoaufnahmen stammen und damit das gesprochene zeitgenössische Sorani repräsentieren. Die in der im Irak und im Iran üblichen aus der arabischen Schrift abgeleiteten kurdischen Alphabet verfassten Sprachbeispiele stammen aus unterschiedlichen autentischen Texten und geben damit einen guten Einblick in die praktische Verwendung der Sprache. Auch hier sind Vokabellisten inkludiert. Ergänzt wird das Buch noch durch drei Audio-CDs, die die mündlichen Textbeispiele auch wirklich hörbar machen. Großformatig in einem schönen roten Hardcovereinband sind die Bücher zwar im Gegensatz Merchants *Introduction to Sorani Kurdish* als Reisebegleiter weniger geeignet. Dafür sollten sie allerdings in keiner kurdologischen Bibilothek fehlen. Für den universitären Kurdischunterricht sind die Bände jedenfalls ebenso empfehlenswert, wie das zeitgleich erschienene und ähnlich aufgebaute ebenfalls von Shepherd stammende *Kurdish in Use: Colloquial Kurmanji*.

Shepherds Bücher sind wichtige Lehrunterlagen für den Unterricht allerdings nur bedingt für SelbstlernerInnen geeignet. Größter Schönheitsfehler ist sicher der extrem hohe Preis beider Bücher, der Studierende über eine solche Investition vielleicht zwei Mal nachdenken lässt.

Für AnfängerInnen und Selbstlernende am besten geeignet ist mit Sicherheit die 2013 erschienene Einführung von Livingston Merchant, die in sechzehn Lektionen eine kompakte Einführung in das Sorani bietet. Das auf der Independent Publishing von Amazon herausgebrachte Buch ist zwar zum Selbststudium geeignet, hat allerdings den Nachteil, dass es nicht konsequent das für das Sorani gebräuchliche arabisch-persische Alphabet verwendet, sondern Vokabellisten und einige Übungen nur in lateinischer Umschrift anführt. Verwunderlich ist schließlich auch, dass jemand, der im Frühling 2012 eine Gastprofessur an der

Raparin Universität in Ranya in Irakisch-Kurdistan inne hatte und ein ganzes Lehrbuch über Sorani schreibt, nicht weiß wo denn Sorani genau gesprochen wird. In der Einleitung des Buches schreibt Merchant: »Sorani is spoken by then or more million Kurds living in Iraq and Iran and is the dominant dialect in the cities Hewler (Erbil), Dohuk and Sulaymaniye and their surrounding regions.« (S. 8) Nun weiß allerdings jeder in Irakisch-Kurdistan, dass Dohuk eben nicht zum Sorani-sprachigen Gebiet zählt, sondern dort das irakische Kurmancî, Bahdinani genannt, gesprochen wird. Bahdinani wird im Irak auch mit arabisch-persischer Schrift geschrieben und wird im Unterricht und auf Ämtern gleichberechtigt mit Sorani verwendet. Sorani dominiert zwar aufgrund seiner starken Position in Hewler/Arbil und Silêmanî de facto die Autonomieregion. Allerdings wurde es entgegen der Bemühungen einiger soranisprachiger Sprachnationalisten bisher nicht zur offiziellen Amtssprache erhoben. Damit dominiert das Sorani de facto die Provinzen Hewler, Kirkuk und Silêmanî – mit Ausnahme der Gûranî/ Hewramî-sprachigen Minderheit um Halabja – allerdings nicht den Norden Irakisch-Kurdistans um Dohuk, wo ganz eindeutig Bahdinani dominiert.

Mit einem solch schweren Fehler ist die Einleitung des Buches weit weniger nützlich als die Übungen und grammatikalischen Erklärungen des Buches selbst. Mangels anderer Alternativen ist das Buch aber jedenfalls ein sinnvoller Einstieg in die dominierende Sprache Irakisch-Kurdistans.

Thomas Schmidinger

Second International Conference on Kurdish Studies 'The Kurds and Kurdistan: Considering Continuity and Change'
(6. – 8. September 2012, University of Exeter, UK)

Anfang September 2012 fand im 2006 gegründeten »Center for Kurdish Studies« der Universität von Exeter in Großbritannien die zweite internationale Konferenz zu kurdischen Studien statt. Das Zentrum, das mit Hilfe von Spenden der »Ibrahim Ahmed Foundation« und der Kurdistan Regionalregierung (KRG) ausgebaut wurde, ist führend im Bereich der kurdischen Studien im Vereinigten Königreich und hat es zum Ziel eine globale Möglichkeit die kurdische Gesellschaft, Kultur und Politik wissenschaftlich aufzuarbeiten, zu bieten. Ein Teil dieses Vorhabens wurde durch die zweite internationale Konferenz zu kurdischen Studien verwirklicht.

Die zweiendhalb Tage andauernde Konferenz stand im Zeichen der derzeitigen Aufbruchsstimmung in der gesamten Region des Nahen Ostens. Unter dem Titel »Die Kurden und Kurdistan: Erwägungen zu Kontinuität und Wandel« bot sie eine Plattform zur Präsentation und Diskussion aus einer breiten Palette von Fachbereichen: Geografie, Sozialanthropologie, Politikwissenschaften, Geschichte, Literatur, Linguistik und Gender Studien.

Key Note Speakers in der diesjährigen Konferenz waren Prof. Zeynep Gambetti von der Boğazici Universität in Istanbul, und Dr. Andrea Fischer-Tahir, vom Zentrum Moderner Orient in Berlin. Während Fischer-Tahir in ihrer Rede primär auf die gegenwärtigen Herausforderungen von kurdologischen Studien als transnationale »Area Studies« einging, beschäftigte sich Gambetti vor allem mit der Situation der KurdInnen in der Türkei.

In ihrer Rede analysierte Gambetti die Entwicklungen der kurdischen Bewegung in der Türkei, sowie der Politik des türkischen Staates. Sie ging dabei speziell auf das Leiden der kurdischen Bevölkerung ein, wie auch auf die Bedeutung von Menschenrechten und Staatenlosigkeit. Das Thema der Konferenz »Kontinuität und Wandel« aufgreifend, stellte sie die Frage, wie die Wandlungen der türkischen Politik vis-à-vis der Kurden, das momentane Verständnis des Nationalstaates, sowie die Reaktion der kurdischen Bewegung darauf, zu verstehen sind. Ein zentrales Thema ihrer Rede galt dabei der Auswirkung der sogenannten »Biopolitik« auf die Kurden, der ihrer Meinung nach bis jetzt in den kurdischen Studien nicht genug Beachtung beigemessen wurde.

Im Vergleich behandelte Fischer-Tahir in ihrer Rede das Feld der kurdischen Studien im Allgemeinen. Sie lieferte einen Überblick zur momentanen Entwicklung der kurdischen Studien, und warf Fragen bezüglich möglicher Veränderungen

auf. Sie beschäftigte sich dabei, basierend auf einer kleinen Umfrage unter KurdologInnen, mit der Frage, was unter »Kurdologie« oder kurdische Studien zu verstehen ist. Das Resultat der Studie machte die Vielfalt und Widersprüche der Disziplin sichtbar. Als Teil ihrer Analyse bemerkte sie, dass sich das Feld der kurdischen Studien in den letzten zwei Jahrzehnten zwar stetig erweitert hat, aber dass die Auswahl der behandelten Themenbereiche immer noch limitiert, und abhängig von Entstehungsort und Herkunft des Autors oder der Autorin ist. Dies ist als Aufruf zu verstehen, das Feld der kurdischen Forschung zu erweitern, und besondes darauf zu achten, dass auch bis jetzt marginalisierte Gruppierungen und sensible Themen in die Forschung miteingebunden werden. Fischer-Tahir endete mit der Feststellung einer für sie positiven Entwicklung: Nämlich, dass NGOs als Wissensproduzenten in der Kurdologie eine immer wichtigere Rolle einnehmen, und so die Disziplin um einen zusätzlichen Blickwinkel erweitern.

Die weiteren Reden der Konferenz waren, repräsentativ für die Disziplin als Ganzes, sehr vielfältig:

Das erste der insgesamt sechzehn Panels stand unter deutschsprachiger Leitung und wurde von Thomas Schmidinger mit dem Vortrag »Wissensverbreitung durch akademischen Austausch« eingeleitet, gefolgt von unter anderem Karin Mlodoch, die den Austauschprozess zwischen weiblichen Anfal-Überlebenden und den Gründern deutscher Gedenkstätten für Holocaustüberlebende zum Thema hatte.

Weitere Themen inkludierten die Schilderung Veronica Buffons Erfahrungen mit einer traditionellen Heilpraktikerin in Diyarbakir sowie deren Einfluss auf die Einheimischen, und Ulrike Fladers Deutung der alltäglichen Widerstandsbewegungen der kurdischen Bevölkerung in der Türkei.

Von den Dörfern der Türkei zu den Straßen Londons führte Latif Tas in seinem eindrücklich beschriebenen Vortrag über die Funktionsweise des »Kurdish Peace Committee«, das inmitten der englischen Metropole kurdisches Gewohnheitsrecht praktiziert. Derya Bayir folgte und zeigte die Darstellung der »Kurden« im türkischen Gerichtswesen auf.

Auch die kurdische Regionalregierung spielte eine Rolle in den Diskussionen, wie bei der Analyse der Beziehungen zwischen KDP und PKK von Arzu Yilmaz, sowie David Romanos Analyse der kurdischen Sichtweise zum Föderalismus im Irak.

Der literarische Teil der Konferenz beinhaltete die Interpretation des autobiografischen Romans »Salhaye Abri« von Ali-Ashraf Darvishian, die Mahroo Rashidirostami präsentierte und den Vergleich kurdischer Literatur in Kurdistan und in der Diaspora, über den Özlem Galip, eine Dissertantin des Instituts in Exeter, referierte.

Den politischen und linguistischen Teil der Konferenz verbindend, präsentierte Sabir Birot eine Analyse von Übersetzungen der kurdischen Medien.

Das Ende der Konferenz bildete eine Podiumsdiskussion über das emotional geladene Thema des »Southeastern Anatolia Project«, vorgestellt von Cemal Ozkahraman.

Dank der großen Themenpallette, bot die Konferenz JungakademikerInnen, sowie erfahrenen ForscherInnen, die Möglichkeit zum Wissensaustausch und eine Plattform zur Präsentation momentaner Arbeiten, sowie zur Diskussion über kurdische Studien im Allgemeinen. Die anschließenden Debatten mit den KonferenzteilnehmerInnen fanden auf einem wissenschaftlich hohen Niveau statt, was daher rührte, dass das Publikum größtenteils ähnlich sachkundig bewandert war wie die Vortragenden selbst und nur aus einer relativ kleinen Gruppe von weiteren wissenschaftlich Interessierten bestand.

Hierbei ist kritisch anzuführen, dass der akademische Austausch sehr einseitig geprägt war. Unter den Vortragenden, wie auch unter dem Publikum, befanden sich fast ausschließlich westlich geprägte AkademikerInnen, bestehend aus WesteuopäerInnenn und AmerikanerInnen, die in den kurdischen Regionen gelebt oder recherchiert hatten, sowie KurdInnen, die momentan in Westeuropa leben, lange gelebt oder in einem westlichen Land ihr Studium abgeschlossen hatten. Weder waren JungakademikerInnen aus den kurdischen Regionen zu finden, noch ForscherInnen aus anderen Disziplinen; und auch Vertreter der traditionsreichen russischen Kurdologie, sowie einiger anderer sehr aktiver Staaten in der kurdologischen Forschung, waren nicht vertreten.

Während die akademischen Auseinandersetzungen inhaltlich größtenteils sehr hochwertig waren, und die Konferenz ihren Zweck, den Wissensaustausch zwischen den verschiedenen AkademikerInnen der kurdischen Studien zu fördern und JungakademikerInnen eine Plattform zur Präsentation ihrer Themen zu bieten, erfüllte, zeigte die Konferenz doch auch auf, dass die kurdischen Studien noch einen weiten Weg vor sich haben, um das Ziel einer breitgefächerten Wissensvermittlung zu erreichen. Eine kritischere Auseinandersetzung mit den verschiedenen Themenbereichen, sowie ein breitgefächertes Publikum und eine zugänglichere Art der Präsentation einiger AkademikerInnen werden notwendig sein, um wahre Internationalität und mehr Interesse von außen zu erreichen.

Katherine Ranharter

Scientific World Kurdish Congress 2012
(11. -15. Oktober Saad Palace Convention Center, Erbil)

Der zweite wissenschaftliche Kurdische Kongress (Scientific World Kurdish Congress) fand zwischen dem 11. und dem 15. Oktober 2012 in der Hauptstadt Irakisch-Kurdistans, Erbil, statt. Unter dem Motto »Science and Culture for Progress in Kurdistan« wurden AkademikerInnen, WissenschafterInnen und KünstlerInnen, davon ein Großteil im Ausland lebende KurdInnen, eingeladen, aktuelle wissenschaftliche Beiträge über Kurdistan zu präsentieren.

Thematisch war der Kongress breit gefächert, verschiedenste Disziplinen wie beispielsweise Medizin, Architektur, Kunst, Wirtschaft oder Sozial-sowiePolitikwissenschaft waren vertreten. So versammelten sich rund 300 TeilnehmerInnen hauptsächlich aus Nord-Amerika und Westeuropa, um ihre Beiträge entweder anhand einer Poster-Ausstellung oder eines Vortrages zu präsentieren.

Die gesamte Konferenz wurde in englischer Sprache abgehalten. Nur einige wenige Beiträge wurden auf Kurdisch vorgetragen, davon wurde ein Teil simultan übersetzt, andere wurden zusammengefasst.

An der Organisation war ein wissenschaftliches Komitee beteiligt, das hauptsächlich aus WissenschafterInnen aus dem skandinavischen Raum besteht. Einmalig an dieser Konferenz war die starke Mitarbeit der Kurdischen Regionalregierung (KRG), die nicht nur organisatorisch, sondern auch inhaltlich mitgewirkt hat. So wurde die Eröffnung durch den Präsidenten der autonomen Region Kurdistan, Masoud Barzani, sowie dem Außenminister der KRG, Falah Bakir, eingeleitet. Diese politische Prominenz führte zu einer hohen medialen Aufmerksamkeit und zu verstärkten Sicherheitsmaßnahmen, die aber beide mit dem Abgang des Präsidenten nachgelassen haben.

Weitere einführende Worte kamen von den OrganisatorInnen des Kongresses, Alan Dilan und Carol Prunhuber. Beide Reden waren, wie sich im Nachhinein feststellen ließ, symbolisch für die gesamte Konferenz, nationalistisch und daher voller Pathos. Beide betonten die konfliktreiche kurdische Geschichte, in der viel Blut vergossen wurde und waren emotional gerührt im ‚freien Kurdistan' einen Kongress dieser Art abhalten zu können.

Insgesamt wurden neun Panels zu je fünf bis sechs Beiträgen abgehalten. Begonnen hat die Konferenz mit zwei Panels zum Thema Gesundheitsvorsorge und Diabetes. So interessant diese auch geklungen haben, so unverständlich waren sie für alle Nicht-MedizinerInnen im Raum. Was allerdings klar hervorgestochen ist, ist dass die Beiträge nicht auf den Raum Kurdistan zugeschnitten waren, d.h. dass jedeR WissenschafterIn auf die eigene Forschung detailliert eingegangen ist, ohne dabei auf die Relevanz für die Region Kurdistan einzugehen.

Dieses Manko traf leider bei einem Großteil der Präsentationen zu: Weder jene über den Aufbau der Landwirtschaft, noch jene über Bildungspolitik, Public Design, Umwelt und sogar Kunst konnten den realen Bezug zur Region herstellen. Oft ging es in erster Linie darum, das eigene ‚Produkt'zu vermarkten.

Enttäuschend waren zum Teil auch die Vorträge von einigen Sozial-und PolitikwissenschafterInnen. So schien anfangs der Panel über Migration und Diaspora vielversprechend, dieser erwies sich aber später als eine eindimensionale, nationalistisch-polemische Herangehensweise an die Situation der Diaspora, die letztendlich eine homogene kurdische Gemeinschaft im Ausland, hauptsächlich in Westeuropa, propagierte. Schockierend waren teilweise auch Aussagen, die indirekt den ‚Unterdrückern der Kurden', in dem Fall Iran, das Existenzrecht nahezu abgesprochen haben. Dass das Publikum in tobenden Applaus ausgebrochen ist, war umso mehr erschreckend.

Positiv hervorzuheben ist das Panel über Demokratie, das vom niederländischen Soziologen Joost Jongerden geleitet wurde. Die Vorträge, die die politischen Entwicklungen in den kurdischen Regionen dargelegt haben, waren interessant, wenn auch inhaltlich nicht überraschend neu.

Erfrischend war auch der Beitrag vom Sprachwissenschafter Jaffer Scheyolislami, der eine differenzierte Analyse über die kurdische(n) Sprache(n) präsentierte und die Vielfalt dieser betonte.

Der letzte Tag erwies sich als außergewöhnlich und war daher eine willkommene Abwechslung. So fanden nicht wie üblich Präsentationen von WissenschafterInnen statt, sondern von sieben Ministern der KRG, die dem Publikum Rede und Antwort gestanden sind. Anschließend gab es zwei Sessions mit den Rektoren von sechs Universitäten, die jeweils einen interessanten Einblick in die akademische Welt Kurdistans gegeben haben.

Letzteres war leider der einzige Bezug, den der gesamte Kongress zu Kurdistan hergestellt hat. Die gesamte Veranstaltung wurde mehrheitlich von WissenschafterInnen außerhalb Kurdistans besucht. Somit war auch diese Konferenz eine elitäre Versammlung von alljenen, die lediglich *über* Kurdistan reden, aber nicht *mit* Kurdistanis. Es ist unverständlich, dass ein Kongress über und in Kurdistan stattfindet, ohne dabei aber Beiträge aus Kurdistan zu präsentieren. Falah Bakir, der Außenminister der KRG, hob in seiner Rede hervor, dass er eine Brücke zwischen den KurdInnen in Kurdistan und den KurdInnen außerhalb Kurdistans bauen will, nur leider schien der Bau in der Mitte abgebrochen worden zu sein.

Verwirrend war zudem nicht nur die enorme Anzahl an Panels und Vorträgen, sondern insbesondere auch die thematische Durchmischung dieser. Die gesamte Konferenz hatte keinen konkreten Fokus, so schien die Zusammenstellung der Einheiten eher unorganisiert.

Gefehlt hat es anscheinend nicht nur an der Organisation, sondern auch an einem gewissen wissenschaftlichen Niveau. Viele Beiträge konnten keiner kritischen Analyse standhalten und lagen weit unter wissenschaftlichen Standards. Die meisten liefen darauf hinaus, einen starken, kurdischen Nationalismus pseudo-wissenschaftlich zu argumentieren und zu forcieren. Welche Maßstäbe hier für die Auswahl der Vortragenden herangezogen wurden, bleibt daher ein Rätsel.

Ein weiteres Indiz für die unausgewogene Organisation war die äußerst geringe Beteiligung von Frauen an den Präsentationen. Mehre Panels fanden gänzlich ohne eine einzige Frau am Podium statt.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, was das Ziel einer Veranstaltung dieser Größe ist. Der KRG-Präsident betonte in seiner Rede, dass er von den Erfahrungen der im Ausland lebenden KurdInnen lernen wolle und daher Ratschläge eben dieser annehmen wolle. Allerdings fielen diese Ratschläge dürftig aus. Ob das der richtige Weg ist, einen konstruktiven Austausch in Gang zu setzen, bleibt daher eher fraglich.

Soma Ahmad

Turkish Migration in Europe: Projecting the Next 50 Years (TMiE'12)
(Regent's College London, 7.-9. Dezember 2012)

Die Konferenz vom 7.-9. Dezember 2012 in London wurde gemeinsam mit der *Regent's Centre for Transnational Studies* an der *Regent's College London*, *London Centre for Social Studies* sowie der *Turkish Migration Studies Group COMPAS* an der *University of Oxford* veranstaltet.

Ziel in dieser Form einmaligen Konferenz war die Diskussion und der wissenschaftliche Austausch über türkeistämmige Migration und die damit verbunden Herausforderungen in Europa. Diese Konferenz hatte den wissenschaftlichen und zivilgesellschaftlichen Austausch über türkeistämmige Migration in Europa zum Ziel sowie die Diskussion mit AkademikerInnen, ForscherInnen, politische EntscheidungsträgerInnen, MedienspezialistInnen und zivilgesellschaftlichen Organisationen über die Erfahrungen von türkeistämmigen EinwanderInnen und Aufnahmegesellschaften, Herausforderungen und die zukünftigen Entwicklungen der türkeistämmigen Bevölkerung in Europa. Des Weiteren wurde beabsichtigt (zukünftige) Muster der türkeistämmigen Migration sowie Herausforderungen in Europa zu analysieren. Die behandelten Themengebiete kursierten um aktuelle sowie zukünftige türkeistämmige Migration, ihre Herausforderungen und Auswirkungen sowie integrationsrelevante Aspekte wie politische Partizipation und Identitätsprozesse in Europa im Laufe des nächsten halben Jahrhunderts.[1]

Themen, die kurdische MigrantInnen aus der Türkei und die kurdische Diaspora in den europäischen Ländern behandelten wurden in einigen Konferenzvorträgen intensiv bearbeitet. Beiträge über kurdische MigrantInnen wurden innerhalb mindestens zwei Perspektiven eingebettet: einerseits Nationalismus und Sicherheit und anderseits Konflikt und Migration. Ein Konferenzvortrag *Implications of defining diasporic activities of nationalist groups for the study of Internationale Relations* von Zeynep Kaya in Bezug auf die kurdische Diaspora drehte sich um die Beiträge von diasporischen Aktivitäten nationalistischer Gruppen wie die kurdischen MigrantInnengruppen für den Gegenstand der Internationalen Beziehungen. In diesem Vortrag wurde die Art und Weise wie nationalistische Gruppen in der Diaspora die Perzeption von »AußenseiterInnen« bezüglich ihrer nationalen Identität beeinflussen. Es wurde aufgezeigt, dass KurdInnen meistens in der Forschung im Kontext der sogenannten »long-distance nationalism«[2] verortet werden, und in der Diaspora auf folgende zwei Aspekte fokussieren: Einerseits auf das Vorhandensein einer gemeinsamen Sprache, welches für eine homogene nationale Identität in einem spezifischen Territorium das

[1] Turkish Migration in Europe: Projecting the Next 50 Years, www.turkishmigration.net, Zugriff 10.07.13
[2] Anderson 1994: 314-327.

ausschlaggebende Element ist; und anderseits auf individuelle und kollektive Menschenrechtsverletzungen als die Rechtfertigung für ethnische Autonomie oder Separatismus. Jedoch wurde schlussgefolgert, dass die Wirksamkeit des Einflusses ihrer Lobbyarbeiten meist auf die Frage beruht, inwieweit ihre jeweiligen politischen Empfehlungen und Forderungen mit den Interessen der Aufnahmestaaten oder internationalen Organisationen, zu denen sie Lobbyarbeit leisten, harmonisieren.

Eine weitere Konferenzpräsentation *Inclusion and Exclusion - Transnational experiences of Turkish and Kurdish youth in London* von Doğus Şimşek befasste sich mit Jugendlichen türkischen und kurdischen Hintergrund in London, die transnationale Erfahrungen machten. In diesem Beitrag wurde aufgezeigt wie zentral Identifikationsprozesse mit der lokalen Ebene wie Identifikation mit Städten für türkische und kurdische Jugendliche sind. Ebenso wurde betont wie wichtig und hilfreich in diesem Zusammenhang das analytische Konzept Diaspora für die KurdInnen in europäischen Ländern ist.

Der dritte Beitrag *Ethno-politcs in the diaspora: The case of Kurds from Turkey in the UK* von Şeref Kavak, der sich kurdischen MigrantInnen in der englischen Diaspora widmete, untersuchte transnationale politische Aktivitäten der kurdischen Diaspora, indem betont wurde, wie diese transnationalen politischen Aktivitäten der kurdischen Diaspora von nicht-staatlichen Akteuren getragen werden. In diesem Beitrag wurde auch betont, dass der verbreitete Einsatz des Konzepts von Terror und Terrorismus in der Forschung über KurdInnen zu einer *Securitization* geführt hat.

Alle Konferenzbeiträge, die sich mit kurdischen MigrantInnen und der kurdischen Diaspora beschäftigten, trugen dazu bei das homogene Bild der »türkischen MigrantInnen« aufzubrechen und aufzuzeigen, dass auch innerhalb der türkeistämmige MigrantInnen in der Migration und Diaspora ethnische, religiöse sowie politische Vielfalt vorhanden ist.

Alev Çakır

Bibliographie

Anderson, Benedict 1994: »Exodus«, *Critical Inquiry*, Winter 1994, 20 (2), 314-327.

Turkish Migration in Europe: Projecting the Next 50 Years, www.turkishmigration.net, Zugriff 10.07.13

The Process of Kurdish Genocide in History
(15. – 17. April 2013, Universität Sulaimaniya)

Vom 15. - 17. April 2013 wurde in Sulaimaniya die erste internationale Konferenz des Historischen Instituts der Universität Sulaimaniya abgehalten. Der Titel der Konferenz lautete »The Process of Kurdish Genocide in History« und fand anlässlich des 25. Jahrestages des Giftgasangriffes auf die Stadt Halabja 1988 statt.

Das Thema der Konferenz war auf die Anfal-Kampagne des irakischen Regimes gegen die kurdische Bevölkerung in den Jahren 1988-1989 ausgerichtet, unter besonderer Berücksichtigung der Tragödie von Halabja und der Frage nach der genozidalen Dynamik dieser Ereignisse.

Die Vortragssprachen der Konferenz waren Soranî, Kurmancî und Arabisch, einige wenige Beiträge wurden auch auf Englisch gehalten. Es wurde die meiste Zeit auch ins Englische übersetzt, jedoch nicht immer. Es muss daher berücksichtigt werden, dass viele Details der Vorträge den ausländischen Gästen verschlossen blieben. Eine allgemeine Beurteilung der Konferenz und der Tendenzen der einzelnen Vorträge ist aber zweifellos möglich.

Die Eröffnung der Konferenz wurde unter hoher Medienbeteilung im Festsaal der Universität von Sulaimaniya gehalten. Neben lokalen Politikern wie dem Anfal-Minister sprach auch Gustav Fridolin, Vorsitzender der Grünen Partei in Schweden, der die Verbrechen des Baath-Regimes verurteilte und auf die kürzliche Anerkennung des Genozids an den KurdInnen durch das schwedische Parlament hinwies.

So hochrangig besetzt, medial übertragen und gut besucht der erste Vormittag war, so jäh brach das Interesse noch während des ersten Vortrages ein und übrig blieb ein Kern von etwa 40 ZuhörerInnen. Der US-amerikanische Professor Dr. Ted Perlmutter eröffnete den inhaltlichen Teil mit einer allgemeinen Diskussion und Definition des Genozidbegriffes, wie er seit 1948 in der »Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide« der UN festgehalten ist sowie mit einer Einführung in die Arbeit der Genozidprävention. Danach folgten über die drei Tage verteilt Vorträge kurdische Akademiker (und einiger weniger Akademikerinnen), die Genozid vor allem aus einer historischen Perspektive analysierten.

Der »Process of Kurdish Genocide in History« wurde von Qadir M. Hassan und von Krivan Amedy schon im frühen 13. Jahrhundert festgestellt, der damals durch die Mongolen verübt worden wäre. Auch Beispiele aus dem 19. Jahrhundert, vor allem von Seiten des osmanischen Reiches, wurden angeführt.

Positiv erwähnenswert ist der Vortrag von Karin Mlodoch zum Thema ‚Anfal-Witwen, Traumatisierung, Agency und Anerkennung.' Leider wurde sie immer

wieder relativ unhöflich darauf hingewiesen mit dem »Geschichtenerzählen« aufzuhören und doch endlich zur Sache zu kommen. Der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit wurde erhoben, da Frau Mlodoch zu wenige Zahlen gebracht hätte. Diese kleine Auseinandersetzung wurde in der Pause allerdings friedlich beigelegt, illustriert jedoch die geringe Akzeptanz qualitativer Sozialforschung auf der Konferenz.

Interessant und weitgehend differenziert waren auch die Beträge von Salim Hajji zum Thema ‚Comparative Genocide-Studies', von Mahmud Zaid zur Berichterstattung über Anfal in der ägyptischen Presse sowie der Beitrag von Abdul-Mussawir Barzani über die Massaker an den Barzanis 1983.

Der weitere Verlauf der Tagung war häufig von dem Versuch getragen, den Genozidbegriff so weit und inklusiv wie möglich zu halten und sämtliche Aspekt der kurdischen Geschichte aus dieser Perspektive zu analysieren. Als äußerst problematisch erwiesen sich zahlreiche Versuche nationalistische Narrative zu reproduzieren und KurdInnen als immer schon von allen anderen verfolgtes Volk darzustellen. Das allgemeine Thema – das nur allzu spärlich durchbrochen wurde – war die Darstellung der genozidalen Verfolgung der KurdInnen durch die gesamte Geschichte. In einem Pausengespräch behauptete ein Teilnehmer Beispiele für Genozid an KurdInnen bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. nachweisen zu können. All dies zeigt deutlich das Bestreben, die kurdische Geschichte als die einer immer schon von allen anderen genozidal verfolgten Minderheit darzustellen, die deswegen nun ‚endlich' einen eigenen Staat verdient hätte.

Auffallend war dabei eine durchgehende Verweigerung einer Auseinandersetzung mit dem Begriff ‚Genozid', der implizit äußerst breit verstanden und allgemein als Synonym für Massenmord interpretiert wurde. Einer der wenigen expliziten Definitionsversuche fand durch Dr. Said Khdida Alu statt, der zum Genozid an kurdischen Yeziden im osmanischen Reich unter Sultan Abdülhamid II. geforscht hatte. Er beschrieb Genozid als »killing many people at once«. Dies wurde aus dem griechischen abgeleitet, indem »genos« als »Gruppe von Menschen« übersetzt wurde. Daraus folgt freilich, dass jedes Verbrechen an mehreren ZivilistInnen als Genozid ausgelegt werden kann. Insofern verhallte der eingangs gehaltene Vortrag von Dr. Ted Perlmutter weitgehend ungehört.

Ein wiederkehrendes Motiv war das Argument, dass der Genozid an den ArmenierInnen anerkannt wäre, derjenige an den KurdInnen aber nicht – obwohl diese doch viel mehr Opfer gebracht hätten. Angesichts der planmäßigen Vernichtung von bis zu 1,5 Millionen Menschen durch die damaligen jungtürkische Regierung kann so eine Argumentation nur als Verharmlosung des Genozids an den ArmenierInnen betrachtet werden.

Die Bilanz dieser Konferenz fällt alles in allem äußerst gemischt aus. Der äußerst enge Zeitplan von insgesamt 20 Vorträgen zu je 20 Minuten ließ leider

wenig Raum für Diskussion. Die Vorträge waren thematisch leider nicht gruppiert, ein roter Faden war daher nicht vorhanden.

Die Qualität der Vorträge war äußerst unterschiedlich: zum Teil nationalistisch und wissenschaftlichen Standards in keiner Weise genügend, zum anderen Teil interessant und differenziert. Es zeichneten sich viele Vorträge sowie die Diskussionen rund um die Konferenz durch eine weitgehende Komplexitätsnegierung aus. Differenzierte Ansätze zu den Themen ‚kurdische Geschichte' und ‚Genozid' sind nach wie vor schwer zu finden und auch kaum erwünscht. Dies wurde auch immer wieder von kurdischen AkadermikerInnen erwähnt, die im Ausland studiert hatten und nun an kurdischen Universitäten auf gewisse Widerstände stoßen.

Es muss betont werden, dass dies allerdings die erste Konferenz dieser Art an der Universität Sulaimaniya war und diese von einem aufrichtigen Bemühen um Austausch und Beschäftigung mit dem Thema Anfal, Halabja und Genozid gekennzeichnet war. Dieses Bemühen wurde aber durch deutliche akademische Defizite und die Reproduktion einseitiger nationalistischer Narrative getrübt. Dies ist allerdings keine kurdische Besonderheit – in dieser Hinsicht gibt es auch international bzw. in Österreich noch viel zu tun. Dies sei nur hinzugefügt, um einem eurozentristischen Gefühl wissenschaftlicher Überlegenheit entgegenzutreten.

Die Beschäftigung mit der kurdischen, der eigenen Geschichte ist auch stark vom Wunsch nach internationaler Anerkennung des Leidens getragen – dies ist prinzipiell nicht nur unterstützenswert, sondern sogar äußerst notwendig. Allerdings ist es wichtig, die Wissenschaft dabei nicht für nationalistische Interessen zu instrumentalisieren. Es ist einerseits begrüßenswert, dass viele kurdische ForscherInnen sich mit der eigenen Geschichte akademisch befassen. Andererseits scheint diese Forschung aber teilweise von dem Wunsch nach bestimmten Erkenntnissen getrieben, anstatt ergebnisoffen zu sein.

Eine Schlussfolgerung aus dieser Konferenz muss eine verstärkte akademische Vernetzung und wissenschaftlicher Austausch zwischen Österreich bzw. Europa und Kurdistan sein. Nur so kann ein offener und pluralistischer Diskurs entstehen, der es auch den vielen kurdischen Intellektuellen und AkademikerInnen erlauben würde, vermehrt kritische Forschung zu betreiben, ohne als Nestbeschmutzer zu gelten.

Christoph Osztovics

Kurds and Kurdistan in Ottoman Period: 1st International Academic Conference on Kurds and Kurdistan in History
(16. Bis 18. April 2013, Salahaddin University, Erbil, Iraq)

Dieses erste internationale Konferenz zur Geschichte der Kurden und Kurdistan in der Osmanischen Zeit in Kurdistan Iraq, basierte auf einer Kooperation zwischen der Salahaddin Universität in Erbil (Kurdistan Iraq) und der Mardin Artuklu Universität (Türkei). Diese Veranstaltung war der Auftakt einer Zusammenarbeit, mit dem Ziel regelmäßig gemeinsame wissenschaftliche Veranstaltungen zu organisieren. Die Nachfolgekonferenz soll 2015 in Mardin stattfinden. Die Konferenz war nicht allein wegen der mehr als 70 Vorträge und 5 Intensivseminare beeindruckend. Die PräsentatorInnen aus über 20 Ländern boten einen breit gefächerten Einblick in die vielfältigen Themenbereiche zur politischen Geschichte, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, zu linguistischen und ethnologischen, wie auch zu religionswissenschaftlichen und literarischen Inhalten.

Ein sehr ambitioniertes wissenschaftliches Komitee, das sich nicht allein Mitgliedern aus den beiden Veranstaltern (Universität Salahaddin und Artuklu) zusammensetzte, sondern auch VertreterInnen der Haran und Sehir Universität wie auch der Kurdischen Akademie der Wissenschaften aufwies und auf ein sehr prominent besetztes Internationales Beraterkomitee zurückgreifen konnte, machte diese Konferenz zu einer überaus gelungenen wissenschaftlichen Veranstaltung. Für die Eröffnungsreden konnten Prof. Salah Haridi (Damanhour Universität in Ägypten) und Prof. Hakan Özoğlu (University of Central Florida, United States) gewonnen werden – diese Beiträge wurden simultan übersetzt. Die Präsentationen der Vorträge erfolgten in den vier Konferenzsprachen – Sorani und Kurmanci, Arabisch, Türkisch und Englisch, wobei jeweils zwei sessions parallel präsentiert wurden. Somit wurde bereits bei dieser ersten wissenschaftlichen Veranstaltung eine Größenordnung erreicht, die man durch die parallel laufenden workshops und durch die sprachliche Vielfalt mit panels eingeteilt nach den Konferenzsprachen (ohne Simultanübersetzung) zu organisieren versuchte und wodurch auch gewisse Einschränkungen einher gingen.

Auffallend war die zahlreiche und thematisch breit gefächerte Teilnahme von WissenschaftlerInnen türkischer Universitäten (Dicle, Muş Alparslan, Boğaziçi, Batman, Ankara Üniversitesi und METU) neben den ForscherInnen von wissenschaftlichen Einrichtungen in Kurdistan Irak und des Irak (allen voran den Universitäten von Baghdad).

Die einzelnen eher rein historischen Beiträge bezogen sich auf unterschiedliche historische Epochen und reichten von der Schlacht von Caldiran (1514), Darstellungen der ZazasprecherInnen im Serefname, Ausführungen des osmanischen

Reisenden Evliya Çelebi (1611-c.1685) bis zu biographischen Porträts von kurdischen Persönlichkeiten im 18. und 19. Jahrhundert, wie beispielsweise über Şeyh Riza Talabani (von Salih Uçak Salahaddin Universität).

Der Schwerpunkt der Präsentationen lag jedoch auf dem letzten Jahrhundert des Osmanischen Reiches, die letzten Jahrzehnte kurdischer Emirate und die Herausbildung der kurdischen nationalen Bestrebungen. Die Bedeutung des Zugangs zu relevanten Archiven in der Türkei, wodurch erst eine detaillierte Historiographie der kurdischen Regionen im Osmanischen Reich möglich wird, hat sich in dieser Konferenz bereits mannigfach gezeigt. Auf Basis osmanischer Quellen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts konnte beispielsweise Stefan Winter (Quebec) einen beeindruckenden Einblick in tribale Strukturen bieten. Mehrere Beiträge basierten auf systematischen Zeitschriftenanalysen mit Fokus auf das 19. Jahrhundert, wie die Beiträge von Murat Issi (Panteion Universität Griechenland) oder von Mekki Uludağ (METU Ankara) zeigten.

Eine besondere theoretische Orientierung auf die Stamm-Staatproblematik im Nahen Osten sowie auf Grenzräume und dabei vor allem auf die Beziehungen zwischen dem Osmanischen und dem Russischen Reich boten einen interessanten regionalen Fokus und Einblick in neues Quellmaterial.

Eine Reihe von kulturhistorischen Beiträgen über Musik, Literaturschaffen bis hin zum Gewohnheitsrecht zeigte von den mannigfältigen Forschungsbereichen der letzten Jahre. Spannende Einblicke in die generationsbedingten Veränderungen von Sprachkenntnissen und Sprachgebrauch unter der Bevölkerung Erbils (v.a. Verwendung des Hawleri unter den BewohnerInnen der Qala) boten Suhayla Majeed und Lanja Dabbagh (Salahaddin University). Neue Sichtweisen auf klassische Themenbereiche, wie der Beitrag des Literaturwissenschafters Leonard Koff (University of California) über ‚Mem u Zin' und Pendants in der europäischen Literatur wie auch die Diskussion von ‚Kontaktbereiche' mit Europa, am Beispiel früher Berichte europäischer Reisender und deren Bedeutung für die kurdische Historiographie (Gerald Mac Lean, University of Exeter, über Reiseberichte aus dem 17. Jahrhundert) zeigten, wie vielfältig Forschungsdesiderata sind. Besondere Einblicke in die Geschichte der Multikulturalität der Region boten Beiträge über religionswissenschaftliche Themen, religiöse Persönlichkeiten und Strömungen im Islam wie auch über die Geschichte der demographisch kleineren Religionsgemeinschaften, beispielsweise den Juden Kurdistans.

Die parallel abgehaltenen Seminare boten Einblicke in Epochen, die zwar nicht die Kernbereiche der Konferenz betrafen, wie beispielsweise die Dynastie der Zangiden unter den Safaviden (Akihiko Yamaguchi, Japan), wie auch Raum für theoretische Überlegungen, beispielsweise zur Nationalismusforschung (Kamran Matin, UK).

Ein sehr umsichtiges Team von WissenschaftlerInnen der involvierten Universitäten - allen voran der Rektor, der bei vielen Vorträgen präsent war - hat diese erste Konferenz durch viel Engagement möglich gemacht. Eine zeitgleiche Herausgabe der Conference Proceedings war intendiert und lag am Ende der Konferenz zwar nicht in Papierversion jedoch auf CD- Rom für alle TeilnehmerInnen vor.

Einen Unterschied zu vergleichbaren wissenschaftlichen Veranstaltungen an europäischen Einrichtungen beispielsweise, machte die umfassende finanzielle Unterstützung seitens der KRG aus, wodurch für die aktiven TeilnehmerInnen nicht alleine keine Konferenzgebühren anfielen, sondern diese die spichwörtliche kurdische Gastfreundschaft erfahren haben.

Wie bei jeder Konferenz gibt es Bereiche, die verbessert werden könnten. Das nahezu gleichzeitige Stattfinden von drei großen historisch und politikwissenschaftlich ausgerichteten internationalen Konferenzen in Kurdistan Irak (an den Universitäten in Sulaimaniya, Erbil und Soran) braucht vielleicht ein wenig mehr an Koordination. Aufmerksamkeit müsste in Zukunft auch vermehrt auf eine Förderung der aktiven Teilnahme von Frauen gelegt werden.

Alles in allem war es eine sehr gelungene Konferenz, mit viel Augenmerk auch darauf ein Klima der Vernetzungsmöglichkeit unter den TeilnehmerInnen zu schaffen.

Maria Six-Hohenbalken

IC - MULTILING + MULTILIT + Kurdish as L1. A comparative perspective on multilingualism and multiliteracy among immigrant children with Kurdish as L1: studies from Germany, France, Austria and Turkey
(23. bis 25. Mai 2013, Universität Potsdam)

Die Konferenz IC - MULTILING + MULTILIT + Kurdish as L1 hatte es sich zum Ziel gesetzt, sich intensiv auf ein Forschungsthema einzulassen, das in der aktuellen Bildungsforschung bislang immer noch eine Ausnahmeerscheinung darstellt: Kurdisch als Erst- und Familiensprache.

Dabei ist gerade das Kurdische – mit allen seinen Varietäten und Sprachen – für Fragen des Spracherwerbs und Bildungserfolgs in Europa höchst aufschlussreich; handelt es sich doch hier zu allermeist um hochgradig mehrsprachige SprecherInnen, deren Sprachen zugleich aber gesellschaftlich vielfach unsichtbar bleiben und daher erst im Forschungskontext, nun sichtbar gemacht, ihr reiches Potenzial für die Lösung offener Fragen erkennen lassen.

Um offene Fragen des Spracherwerbs und Bildungserfolgs ging es denn auch ganz zentral auf der Konferenz, die an der Universität Potsdam (BRD) stattfand, in Kooperation mit der Universität Rouen (Frankreich) ausgearbeitet wurde und von der Deutschen Forschungsgesellschaft DFG gemeinsam mit der Universität Potsdam finanziert wurde. Das Organisationsteam setzte sich aus Angehörigen der Universitäten Potsdam (Yazgül Şimşek, Christoph Schroeder, Verena Mezger), Rouen (Salih Akın) und Wien (Katharina Brizić) zusammen, und die Vortragenden waren aus den genannten Ländern ebenso wie aus Großbritannien und der Türkei angereist.

Der erste Konferenztag wurde mit der Präsentation eines deutsch-französischen Forschungsprojekts (PROCOPE) eröffnet; die beiden ProjektleiterInnen gaben einem sehr diversen, wissenschaftlichen wie auch aus der schulischen und politischen Praxis kommenden Publikum Einblick in die intergenerationale Weitergabe von Kurdisch (Kurmanci und Sorani) in Deutschland und Frankreich. Es folgte eine Podiumsdiskussion, in deren Verlauf Lehrende, Eltern und RepräsentatorInnen der kurdischen Community in Deutschland sowie WissenschafterInnen in einem gemeinsamen Panel zentrale offene Fragen zum Kurdischen als Familiensprache herausarbeiteten.

Der zweite und dritte Konferenztag waren in vier Vortrags-Clustern zur Gänze der Präsentation und Diskussion laufender und kürzlich abgeschlossener Projekte gewidmet.

Der erste Vortrags-Cluster behandelte den europäischen *Bildungskontext* vor dem Hintergrund umfassender interdisziplinärer Fragen von *Sprache und Iden-*

tität (Bîrgûl Yılmaz), *Multilingualismus* (Anette Herkenrath), *Bildungserfolg* (Katharina Brizić) und *Erwerb der Schulsprache* am Beispiel des Deutschen (Necle Bulut).

Der zweite Cluster fokussierte auf soziolinguistische Fragen des *Wandels des Kurdischen* im Zuge des *Kontakts mit dem Türkischen* (Jochen Rehbein und Sakine Çabuk; Orhan Varol), des *Einflusses der Iranischen Sprachen insgesamt auf das Türkische* (Christiane Bulut) sowie des *Kontakts der verschiedenen kurdischen Varietäten und Sprachen miteinander* (Ludwig Paul und Shervin Taheri; Geoffrey Haig).

Der dritte Cluster wendete sich wieder dem Bildungskontext zu, und darin konkret dem *Schriftspracherwerb*: Die Ergebnisse einer kürzlich abgeschlossenen Untersuchung zum *kurdisch-türkisch-deutschsprachigen Schriftspracherwerb* (Christoph Schroeder) wurden kontrastiert durch eine Untersuchung zum *berberisch-arabisch-deutschsprachigen Schriftspracherwerb* (Ulrich Mehlem). Anschließend lag der Fokus auf dem *Erwerb des Deutschen durch kurdisch-türkisch-mehrsprachige Kinder* (Yazgül Şimşek) sowie auf dem Zusammenhang zwischen *der Prosodie der Erstsprache und spezifischen Strategien im Schriftspracherwerb in der Zweitsprache* (Friederike Kern). Eine Analyse der *Rolle, die eine von vornherein mehrsprachig konzipierte Literatur (im Vergleich zu Literaturübersetzungen)* im vielsprachigen schulischen Kontext erfüllen kann bzw. könnte (Christine Hélot), rundete den Cluster ab.

Der vierte Cluster vereinigte soziolinguistische Aspekte der *Mehrsprachigkeit türkischsprachiger SchülerInnen in Frankreich* (Mehmet Ali Akıncı und Iryna Lehka-Lemarchand) und soziologische Aspekte zum *Spannungsverhältnis zwischen der Thematisierung von Gender einerseits und der (Nicht-)Thematisierung von Fragen des Kurdisch-Erstsprachunterrichts andererseits in der Türkei* (Şerif Derince).

Die abschließende Diskussionsrunde brachte vielfältige, widersprüchliche, breit gefächerte Ansprüche an die Konferenz wie auch an das Forschungsgebiet insgesamt zutage.

Als besonders stark wahrnehmbar wurde der Umstand genannt, dass es für kurdologische Themen schwierig sei, sich als wesentlicher Teil aktueller (Bildungs-)Forschung zu etablieren. Dies sei zum einen dem Umstand geschuldet, dass die vielfältigen Implikationen der Kurdologie für verwandte Themen kaum bekannt seien; zum anderen läge eine Schwierigkeit aber auch darin, dass die Kurdologie selbst hohe spezifische Sprachkenntnisse in Kurdisch, aber auch Türkisch, Arabisch u.a. voraussetze – ein Anspruch, dem im Zuge von Bildungsforschungsprojekten mit Dutzenden beteiligter Sprachen kaum entsprochen werden könne. Das gegenseitige Nützen von Expertise über die Disziplinen hinweg sei demnach einer der wichtigsten Schritte für eine Weiterentwicklung des Feldes.

Dazu komme ein der Thematik innewohnender substanzieller Anspruch an den Brückenschlag zwischen der Forschungsarbeit einerseits und ihrer Anwendung und Kommunikation im familiären, schulischen und gesamtgesellschaftlich-politischen Kontext andererseits. Vor allem der sog. muttersprachliche Unterricht, für das Kurdische in mitteleuropäischen Schulen kaum noch etabliert, sorgte für kontroversielle Diskussionen: Eine der zentralen Fragen lautete, ob denn nicht wissenschaftlich Tätige eine klare Stellungnahme zur Notwendigkeit eines solchen Unterrichts abgeben sollten, ja müssten, um anspruchsvolle Ziele wie die Weiterentwicklung des Feldes und seine Sinnhaftigkeit für die Praxis nicht zu beschneiden. Die damit befassten WissenschaftlerInnen äußerten dazu den Anspruch, klare Stellungnahmen tatsächlich abgeben zu wollen, jedoch nur in solchen Zusammenhängen, in denen auch der Raum, die Zeit und das Recht auf die Darstellung der hohen Komplexität der Thematik eingeräumt werde. Ein muttersprachlicher Unterricht des Kurdischen, der letztlich ähnlich nationalstaatlichen Konzeptionen folge, wie es in den bereits etablierten Fächern (z.B. Türkisch, Kroatisch usw.) häufig der Fall sei, könne vonseiten der Linguistik nicht vertreten werden. Linguistische Stellungnahmen hätten vielmehr dem Anspruch gerecht zu werden, ein klares Ja zur Gleichwertigkeit von Sprachen mit einer kritischen Haltung zu jeglicher Umsetzung von Konzepten zu verbinden. Ein Beibehalten des Blicks auf die hohe Komplexität der Thematik stelle deshalb die unverzichtbare Grundlage jeglicher klarer wissenschaftlicher Stellungnahmen zu schul- und gesellschaftspolitischen Fragen dar.

Die Konferenz setzte in den genannten Richtungen einen wichtigen Schritt: Viele der Teilnehmenden waren einander zuvor noch nie begegnet und sahen im nun stattgefundenen Austausch einen hohen Ertrag für die Kommunikation zwischen den Disziplinen, aber auch mit den vielen diskutierten Facetten lebensweltlicher Praxis im Kontext von Herkunft, Diaspora und transnationaler Realität.

Weitere Informationen zur Konferenz:
http://www.uni-potsdam.de/daf/infos/conferencemultiling.html

Katharina Brizić

Berichte der Gesellschaft

Ehrendoktorat für Ferdinand Hennerbichler

Am 4. Februar 2013 wurde an der der Universität Sulaimani (Suleymania) in Kurdistan (Iraq) der Präsident unserer Gesellschaft, Ferdinand Hennerbichler mit einem Ehrendoktorat ausgezeichnet.

Ferdinand Hennerbichler bei der Verleihung des Ehrendoktorates der Universität Sulaimani (Foto: University of Sulaimani)

Ferdinand Hennerbichler wurde damit nicht nur für seine wissenschaftlichen Forschungen über die Herkunft der Kurden, sondern auch für sein Lebenswerk als engagierter Freund der KurdInnen geehrt. 1946 in Linz geboren arbeitete er nach seinem Studium der Geschichte, Germanistik, Linguistik und Philosophie an der Universität Wien als Lehrer, Journalist und von 1980 bis 1985 im Diplomatischen Dienst in London und Athen. Bereits seit 1980 gehörte er dem Nahost-Beraterstab von Bundeskanzler Kreisky an und hatte damit u.a. sehr viel mit Kurdistan zu tun. Seine Tätigkeit als Korrespondent des ORF führte ihn u.a. nach Beirut, Kairo, Jerusalem und Damaskus. Von 1978 bis 1980 berichtete er während der islamischen Revolution aus Teheran.

Hennerbichler engagierte sich früh, als sich hierzulande noch kaum jemand für das Schicksal der KurdInnen interessierte, für die Rechte der kurdischen Minderheiten und knüpfte Kontakte zu den kurdischen Parteien des Irak und Iran. Dabei lernte er legendäre politische Führer wie Jalal Talabani, Nawshirwan Mustafa Emin, Masud Barzani oder den 1989 in Wien ermordeten Abdul Rahman

Ghassemlou persönlich kennen. Einigen davon ist er bis heute freundschaftlich verbunden.

1988 dokumentierte er in Aufnahmelagern in der Türkei mit Augenzeugenberichten und Fotos als einer der ersten westlichen Journalisten die Folgen der Giftgasangriffe auf irakische KurdInnen in Halabja und anderen kurdischen Dörfern und Städten des Irak.

Mit seinen wissenschaftlichen und im besten Sinne des Wortes populärwissenschaftlichen Büchern über die KurdInnen, hat er seit den 1980er-Jahren dazu beigetragen, die Kurdische Frage der deutschsprachigen Öffentlichkeit zu vermitteln. Für sein Buch »Die für die Freiheit Sterben. Geschichte des Kurdischen Volkes« verfasste 1988 Bruno Kreisky ein Vorwort.

In den letzten Jahren beschäftigte sich Hennerbichler v.a. mit der Herkunft der KurdInnen wobei er linguistische Studien mit Erkenntnissen aus der Archäologie und Gen-Forschung verband. Diese wissenschaftliche Arbeit führte ihn im Sommersemester 2013 an die Universität von Suleymania, wo er eine ganze Reihe von Lehrveranstaltungen abhält.

Im Herbst 2011 war er an der Gründung unserer Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien beteiligt und wurde zu deren Präsident gewählt. Das Ehrendoktorat, das ihm nun von der Universität von Suleymania verliehen wurde, ehrt unseren Präsidenten verdienterweise für sein Lebenswerk als Wissenschaftler, Journalist, politischer Mensch und Freund der KurdInnen.

Thomas Schmidinger

Austausch der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie mit Universitäten und akademischen Institutionen in Kurdistan Irak

Die zwei Vorstandsmitglieder unserer Gesellschaft Mag. Thomas Schmidinger und Dr. Maria Six-Hohenbalken haben im Oktober 2012 Kontakte mit wissenschaftlichen Institutionen aufgenommen und dabei die Möglichkeiten für zukünftige Kooperationen eruiert.

Diesbezüglich wurden Gespräche mit dem Rektor der Salahaddin University in Erbil, Dr. Ahmed Anwar Dezaye, dem Rektor der University of Dohuk, Dawood S. Atrushi PhD. und Maqsood S. Mohammed MBA, dem Direktor für Cultural Relations des Wissenschaftsministeriums der Kurdischen Regionalregierung (KRG), geführt.

Maria Six-Hohenbalken und Thomas Schmidinger bei Prof. Ahmed Anwar Dezaye, Rektor der Salahaddin University in Erbil (mitte rechts) und Ass. Prof. Mohammed Aziz Saeed, dem Leiter des Directorate of Academic relations (ganz links) am 16. Oktober 2012. (Foto: Salahaddin University, Erbil)

Bei einem Besuch der Salahaddin University, der ältesten Universität Irakisch-Kurdistans, wurden Vorschläge für eine mögliche kurz- und langfristige wissenschaftliche Kooperationen und einen akademischen Austausch unterbreitet. Weiters wurden diese Vorschläge auch dem Rektorat der University of Dohuk und der University of Suleymania vorgelegt.

Da die Mitglieder der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie in unterschiedlichen akademischen und disziplinären Verankerungen tätig

sind, wurde als kurzfristige Möglichkeit der Zusammenarbeit, die Unterstützung bei der Suche nach geeigneten Lehrkräften in Österreich vorgeschlagen. Dies würde die Kontaktaufnahme, die Vermittlung und Hilfe bei der Vorbereitung des Aufenthaltes umfassen. Mit den Vertretern des Wissenschaftsministeriums und der Universität Salahaddin wurde die Möglichkeit von intensiver Lehr- und Betreuungstätigkeiten im Zuge eines Aufenthaltes als GastwissenschaftlerIn oder in Form von langfristigen Lehraufträgen seitens der Gesellschaftsmitglieder (Supervision von BA und MA Arbeiten, Intensivseminare) diskutiert.

Als langfristige Kooperationsbereiche wurde die Mithilfe bei der Kontaktaufnahme mit österreichischen akademischen Institutionen unterbreitet, um beispielsweise geeignete Gastinstitutionen für PhD StudentInnen und deren verpflichtendes Auslandsjahr in Österreich zu organisieren.

Aufgrund der akademischen Tätigkeitsbereiche der Mitglieder wurde ferner die Mithilfe an der Entwicklung von Studienprogrammen und schließlich die Formulierung gemeinsamer Forschungsprojekte vorgeschlagen. Die Vorschläge der Gesellschaft wurden wohlwollend aufgenommen. Allerdings lässt sich zum derzeitigen Zeitpunkt noch nicht sagen, ob sich daraus tatsächlich gemeinsame Projekte entwickeln werden.

Maria Six-Hohenbalken und Thomas Schmidinger

Jour fixe der Gesellschaft

Seit Jänner 2012 findet während des Semesters jeden Monat ein Jour fixe der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien in Wien statt, bei dem im kleinen informierten Kreis über verschiedene Themen der Kurdischen Studien diskutiert wird. Die Veranstaltungen dienen dem interdisziplinären Austausch auf wissenschaftlicher Ebene. Dabei werden nicht nur fertige Forschungsergebnisse, sondern auch laufende Projekte präsentiert und diskutiert. Einem Impulsreferat folgt jeweils eine intensive Diskussion, die auch dazu dienen kann die vorgestellten Forschungsprojekte weiterzutreiben.

Seit 2012 fanden folgende Jour fixe statt:

24. Jänner 2012: Hajan Majid: *Vergleich kurdischer Nation-building-Prozesse*

6. März 2012: Soma Ahmad: *NGOs in Irakisch-Kurdistan: Wie können NGOs Demokratisierungsprozesse beeinflussen?*

17. April 2012: Ferdinand Hennerbichler: *Die Herkunft der Kurden*

8. Mai 2012: Maria Six-Hohenbalken: *'Hidden histories': Österreichische Beiträge zur Kurdologie im 19. und frühen 20. Jahrhundert*

19. Juni 2012: Saya Ahmad: *Grenzüberschreitende MigrantInnenorganisationen: transnationale politische Aktivitäten von MigrantInnenvereinen am Beispiel des Kurdischen Zentrums*

23. Oktober 2012: Thomas Schmidinger: *Zur aktuellen Lage in Syrisch-Kurdistan*

13. November 2012: Mevlüt Kücükyaşar: *Männlichkeiten und Männlichkeitsvorstellungen am Beispiel von Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund in Österreich*

4. Dezember 2012: Katherine Ranharter: *Krieg und Frieden: Die Notwendigkeit der Mitarbeit von Frauen in Konflikttransformation am Beispiel der kurdischen Frauen im nördlichen Irak*

8. Jänner 2013: Pelin Özmen: *AlevitInnen und die Kurdische Frage in Österreich*

19. März 2013: Doku-Filmabend mit Dokumentarfilmen von Mitgliedern der Gesellschaft:

Kurdistan Irak. Experiment Demokratie Ein Film von Ferdinand Hennerbichler. 60 Minuten. AT, 2012. Musik: Áron Sebestyen, Budapest; Produktion, Kamera, Ton, Schnitt: Ferdinand Hennerbichler

Rückkehr nach Amûdê Ein Film von Thomas Schmidinger. 30 Minuten. AT, 2013. Schnitt: Akhmed Akhmadov; Produktion, Kamera, Ton: Thomas Schmidinger

9. April 2013: Elfie Fleck / Saydo Barnas: *Kurdisch im muttersprachlichen Unterricht an österreichischen Schulen*

7. Mai 2013: Anna Lena Schlatter: *Yezidische Identitätsdiskurse in Österreich anhand der Entstehungsprozesse des yezidischen Vereins Mala Êzîdîya*

11. Juni 2013: Agnes Grond: *Zur sprachlichen Situation kurdischer Immigranten in Österreich*

Die erfolgreiche Reihe wird im Wintersemester 2013/14 fortgesetzt. Das aktuelle Programm findet sich jeweils auf der Website www.kurdologie.at unter ‚Veranstaltungen'.

Thomas Schmidinger

Nachrufe:

Wiriya Rawenduzy (1929 – 2011)

Wiriya Rawenduzy was born 28 October 1929 in Rawanduz, a small town in Iraqi Kurdistan, near the border to Iran, with a rich historic background. In the area nearby in a valley of the Great Zab river Ralph Solecki and a team from Columbia University New York, USA, excavated 1957-1961 the first adult Neanderthal skeletons in Iraq dating back 60-80,000 YBP. Father Muhammed Amin Rawanduzy was an Army Officer, Mayor of Rawanduz and, in 1938, together with Rafiq Hilmi (1898-1960), co-founder of the Hiwa (Hope) Party, which wanted to secure autonomy and self-rule for Kurdistan. Mother Nadjia Fatah was a teacher. Wiriya had six siblings: three sisters named Piroz, Hewy, and Jan, and three brothers called Zozek, Chatto, and Azad.

He attended Elementary School until 1941, and Secondary Grammar School until 1948. One year later, in 1949, he started to study medicine at Baghdad University. As student he was actively committed to campaign for freedom, self-rule, democracy, Human Rights and social justice for Kurds in Iraq. Because of his political activities and participation in protest demonstrations, he soon got into conflict with the ruling authorities of the then British dominated Kingdom of Iraq, overthrown in 1958 by a military coup. In 1953 Wiriya Rawenduzy was dismissed from the Medical Faculty in Baghdad, applied to several universities abroad for admission, and was finally accepted by the University of Vienna.

Wiriya Rawenduzi. (Foto: Ferdinand Hennerbichler)

He arrived in Vienna August 1953, finished his medical studies in minimum time and graduated in medicine at the Vienna University in 1961 (MD). He became a leading international activist for Kurdish rights in Europe since the end of the 1950s and early 1960s. He was co-founder of the »Kurdish Students' Association in Europe«, and in 1963 of the »Committee for the Defence of the Rights of the Kurdish People«. At the same time he started numerous social projects for Kurds in need from Europe to Eurasia. Also in 1963, he married his Austrian born wife Edith. His first son Simko was born in 1967 and his second son Alan in 1969. In the 22nd borough of Vienna he opened an own surgery as specialist in internal medicine, which he ran until his retirement in 2000. As medical doctor he used

to treat uncounted people in need free of charge, Kurds, Austrians and others alike. His surgery was later taken over by his son Simko in 2000. Wiriya Rawenduzy worked also with the Austrian Red Cross for decades.

He was the head of the Blood Donation Programme of Red Cross in Vienna, and organized numerous relief efforts and actions, private and Red Cross supported, for Kurds in various countries of Near East and Eurasia. Notably, he provided Kurdish refugees, who fled from poison gas attacks of the Iraqi army in the end of the 1980s and beginning of the 1990s mainly into Iran, several times with urgently needed medication. In December 1975 Wiriya Rawenduzy helped to end without further bloodshed the raid on OPEC headquarters in Vienna by a group of terrorists commanded by Ilich Ramirez Sánchez, called Carlos, during which three people had been killed already. Rawenduzy was asked by the Austrian authorities to volunteer by joining the terrorists on an enforced escape flight to Algeria with 42 hostages in order to take medical care of the wounded terrorist Hans-Joachim Klein.

He accepted, acted successfully and thus helped to handle the terrorist attack of 1975 without further bloodshed at the end. Later, he was decorated for his outstanding merit with the Silver Medal of Honour for Services to the Republic of Austria. In 1976, when Austria accepted a first contingent of Kurdish refugees from Iraq, after the bloody suppression of the armed struggle of the Iraqi Kurds for freedom under Mustafa Barzani (1903-1979), Wiriya Rawenduzy helped to organize for them a new live and future in Austria. Since then, as doyen of the Kurds in Austria, he was a leading personality in efforts to integrate Kurds in the diaspora in Europe. Austria is seen as a successful model for the integration of Kurds. At the same time, he continued to support as medical doctor MD the struggle of the Kurds for freedom in Near East and Eurasia.

On many occasions, he provided the Kurdish resistance movements in Iraq and Iran with much needed medical aid and assistance. He was a man of dialogue and had very close relations with most Kurdish leaders in all parts of Kurdistan, especially with the acting Iraqi President Jalal Talabani, with the Autonomus Kurdistan Region President Massoud Barzani or the late Iranian Kurdish leader Abdul-Rahman Ghassemlou, who was assassinated 1989 in Vienna. Wiriya Rawenduzy died on the 1st of September 2011 after heart surgery in Vienna. He passed away peacefully. He was a great Kurd and true Austrian of our time, who supported the struggle of the Kurds for freedom, democracy, human rights and social justice in Near East, and was at the same time a leading personality in efforts to successfully integrate Kurds in the diaspora in Europe. Last but not least, he was one of the best friends of the author, who encouraged him to explore Kurdish History and Culture.

Ferdinand Hennerbichler

Îsmet Şerîf Wanlî (1924 - 2011)

»When an old man dies, a library burns«
Hampaté Amadou Ba

Fortunately, the library and archives of Îsmet Şerîf Wanlî did not burn, but are safely kept in the Cantonal University Library in Lausanne. He donated his 3,500 volumes of manuscripts and archives in several languages to the Library in 2011 to maintain and preserve his lifelong attachment to and love for Lausanne, and to be used by historians and researchers of Kurdish history. His close friend *Jacqueline Sammali* rightly called him »The Kurds Lausanne Soul« in her tribute to him after his passing away on November 9, 2011.

In one of our last phone calls, before his sad departure, he consulted with me what to do with his valuable archives and asked me what I had done with mine. I informed him that I had donated mine to the Centre for Kurdish Studies at Exeter University in the United Kingdom. He decided there and then to contribute his to the University Library in Lausanne. We both wanted so much to donate our archives to a university in Kurdistan, but we were afraid that they will not be preserved well and that they might be used selectively or for political purposes. We both wanted the materials to be accessible to all serious researchers of Kurdish Studies.

Îsmet Şerîf Wanlî **(**Ismet Cherif Vanly) was one of those profiles that dedicated all his life to the Kurdish Cause and the liberation of the Kurdish people in all parts of Kurdistan. Sometimes, at extremely high costs to his wellbeing and livelihood. He shares this characteristic with other giants of Kurdish diplomacy, in Europe and internationally, like Kamran Bedirkhan, Abdulla Qadir, Wurya Rawenduzy, Noureddin Zaza, Abdulrahman Ghassemlou and Kemal Fuad. From the late 1950´s, Kurdish diplomacy was synonymous with the name of Îsmet Şerîf Wanlî.

Îsmet Şerîf Wanlî´s life has been very colorful, paradoxical and turbulent. He was born on 21st. of November, 1924 in Damascus, but his father was from Van and his mother from Diyarbekir in Turkish Kurdistan who later became Syrian citizens after Syria was established in the aftermath of the First World War. His father was an officer in the Othoman Army and later in the Syrian Army. He attended a primary school in the Kurdish suburb of Damascus, which was founded in the 12th Century by Princess Rabia Khatun, a sister of Saladin. Later, he went to Lebanon to attend an American and a French school.

While in Lebanon, he met Noureddin Yousif Zaza and they established one of the first Associations of Kurdish Students in 1948 with Kurds from Iraq and Lebanon. At the end of the same year, they both moved to study at the University

of Lausanne. In 1949, they formed together another Association of Kurdish Students in Europe that included also Kurdish students from Iran and Iraq, who studied at different universities in Europe. This lasted for one year and was very active. He later, at the initiative of Noureddin Zaza, met 17 other Kurdish students from all over Europe and originating from all parts of Kurdistan in the town of Wiesbaden, in Germany, on August 16-1956, to establish the Kurdish Students´ Society in Europe (KSSE) and became its president until 1964.

Wanlî received a degree in Law and history from Lausanne University, during the 1950´s, and also a degree in Political Science from University of Geneva. Between 1960-1962, he took a position at the INALCO institute of the Sorbonne as a university lecturer on Kurdish history and civilization. This institute of Kurdish Studies was established in 1949 by the late Emir Kamran Badirkhan. He abandoned this position when he became an official representative of the Kurdish Movement for autonomy in Iraqi Kurdistan and later a special envoy of its leader, Mostafa Barzani, that had started in September 1961. He continued in this position until March 1975 when the movement was disbanded as a result of The Algiers Accord of March 6, 1975 at the OPEC Summit between The Shah of Iran and Saddam Hussein of Iraq. Wanlî received his PH.D. in Political Science in 1970 and wrote his thesis on the history of the Kurdish Nationalist Movement in Iraq.

In an interview with Ayub Barzani, in 2011, he mentions that he had participated in his first protest demonstration in Damascus at the age of 13 or 14 and was arrested by the police. He was released after his father´s intervention. This early political awareness lived with him for the rest of his life. Already, as president of KSSE, Îsmet Şerîf Wanlî was acting as a representative of the Kurdish political movement abroad and was taking contact with many governments, the United Nations and its agencies as well as political parties and movements on behalf of the Kurdish movement.

Îsmet Şerîf Wanlî´s strong positions and statements on the legitimacy of Kurdish rights, put him in conflict and difficulties with most of the governments that ruled over different parts of Kurdistan. In October 1960, he was expelled from Iraq, by the regime of Abdulkarim Qassem, and declared a persona non-grata after he held a speech at the Congress of International Union of Students, in which he declared that: »The Kurds are a Nation and should achieve their right to self-determination". In 1965, when he published a pamphlet on the Arabisation plans of the Syrian Baathist Government in the Kurdish Regions of Syria, called the Arab Belt Plan, and based on a policy document written by the Syrian Official »Mohamed Talab Hilal«. He called this pamphlet: *The Syrian* (Arab) *'Mein Kampf' Against The Kurds.* Consequently, he was sentenced to death in absentia and without due process by the Syrian Government on 4.7.

1965. Îsmet Şerîf Wanlî was subjected to an assassination attempt on October 7, 1976 in his home in Lausanne that was organized by the Iraqi General Consul in Geneva, Nabil Najim Al-Takriti, and two other Iraqi diplomats because of a critical report that he had published on Iraqi policies in Kurdistan after the collapse of the armed movement of Barzani in 1975. This left his speech and general health to be very frail for the rest of his life because of the bullet wounds to his head and neck. Wanlî had naivly accepted to be included in a Swiss delegation that was invited by Saddam Hussein to visit Kurdistan in the summer of 1975. But his critical report angered the Iraqi authorities and intiatited the assassination attempt.

Îsmet Şerîf Wanlî was a driving force in establishing a number of Kurdish representative organisations and movements. Apart from KSSE, he founded, together with Dr. Wiriya Rawenduzy, the Committee for the Defense of the Rights of the Kurdish People in the 1960´s. In 1984, he founded the League of Kurdish Lawyers and became its President. This League managed to get recognition, in 1989, for a *Declaration of Rights of the Kurdish People* from both France and Britain. For many years, Wanlî was a member of the advisory board of the German *Gesellschaft for Bedrohte Völker* (GfbV) and collaborated with them in publishing three volumes on Kurds and Kurdistan in the late 1970´s.

In 1995, Wanlî became the Chairman of the Kurdish Institute in Berlin and joined the »Kurdish Parliament in Exile-PKDW« which was later renamed as »Kurdish National Congress-KNK« in 1999. Wanlî became its President. These were pro PKK front organisations. Four years later in 2003, he abandoned all his posts for deteriorating health reasons.

Îsmet Şerîf Wanlî is the author of a number of books, articles, booklets, pamphlets and numerous memorandums to heads of states and international organisations on the Kurds and in defense of their rights. Apart from his Ph.D. dissertation on the Kurdish Nationalist Movement in Iraq, that has become a classic, he has written extensively on the Kurdish movement in all parts of Kurdistan and the Kurds of the former Soviet Union. He has contributed to well-known books such as *People Without a Country* by Gerard Chaliand and *The Kurds – A Contemporary History* by Philip Kreyenbrook. His most significant booklets were *Revolution in Kurdistan* and *The Syrian* (Arab) *'Mein Kampf' Against The Kurds.* His most important research contribution was on the history of the Kurds in medieval Arab writings.

Îsmet Şerîf Wanlî worked all his life for the unity of the Kurds and mediated among many of Kurdish groups that were in conflict with each other from the 1960´s until the late 90´s. He believed in a moderate nationalist ideology, but could support radical ones and attempted to influence them to moderate their stance. He was tireless in sending letters and proposals to the leaderships of the

Kurdish movements in improving their movements and modernize their way of thinking. Unfortunately, he was not always listened to.

During his many years as representative of the Kurdish Movement in Iraq, he established an extensive network of contacts with journalists, NGO´s and policy makers. One of the first successes was dispatching in 1962 New York Times Middle East Correspondent in Beirut, Mr. Dana Adams Schmidt, to Iraqi Kurdistan, who later wrote the famous book *Journey Among Brave Men*. This was facilitated by Ahmed Tawfiq, the then General Secretary of Iranian KDP, who met Wanlî in Beirut, and Akram Jamil Pasha who accompanied Mr. Schmidt as a translator.

During his life, Wanlî met many World leaders like Khomeini, the Shah of Iran, Saddam Hussein, Shimon Peres and others. He was also on very close terms with all the leaders of the Kurdish movement in all parts of Kurdistan, like Barzani, Talabani, Ibrahim Ahmed, Ghassemlou and Abdulla Öcalan.

It is reported that he was invited by the PKK leader Abdulla Öcalan to visit Syria in 1992 and he could for the first time visit his paternal home and his childhood city. He also visited Turkey in 1993, at the special invitation of the Kurdish Institute in Istanbul. He later visited his father´s ancestral home in Van and paid an homage to the tomb of the national poet *Ahmadė Khani* in Doğu Bayazid.

Îsmet Şerîf Wanlî married his lifelong wife Carmen in 1953 and they have one son Siyamend, who was born in 1957. It is very interesting to note that Dr. Noureddin Zaza dedicates his book *Memé Alan* to Siyamend Ismet Cherif in 1958.Îsmet Şerîf Wanlî spoke Arabic, French and English fluently. He learned Kurdish in the 1980´s and could speak some German.I met Îsmet Şerîf Wanlî in my first year of arrival in Europe, during KSSE´s Annual Conference in the city of Braunschweig in Germany in the late summer of 1962. Before that, he was a close friend of my father as well and I had heard a lot about him and respected him very much. We became close friends for the rest of his life and consulted a lot on Kurdish issues. Our last call with each other was in September 2011. Two months before his passing away. It was a great loss to me and to the Kurdish people.

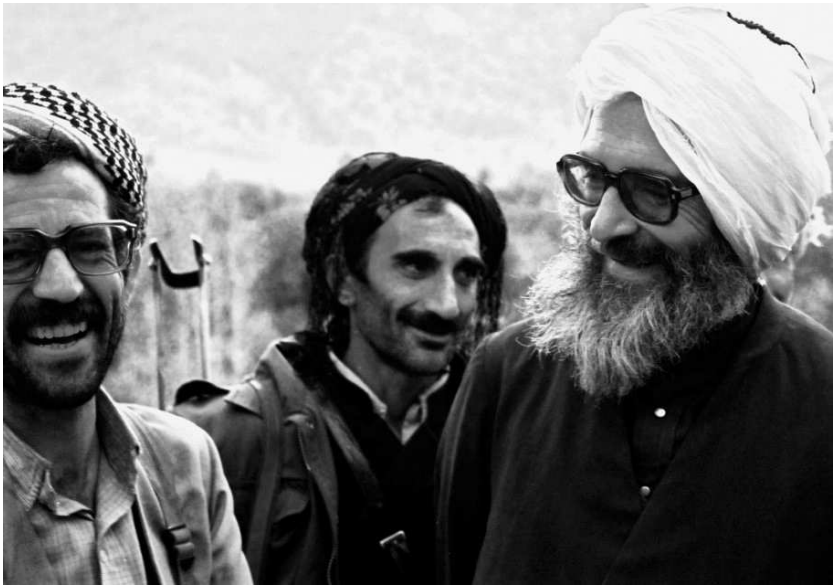
On the day that he passed away, I was a guest at the Sulaimania home (Dabashan) of President Jelal Talabani (Mam Jelal), who was a close friend of Îsmet for many years. We received the sad news while we were eating lunch. He immediately asked me to write a telegram of condolences in his name in English to Kak Îsmet´s wife Carmen and we dispatched it by e-mail to a friend in Switzerland.

Îsmet Şerîf Wanlî´s works and deeds will always be an important cornerstone in the annals of Kurdish history.

Omar Sheikhmous

Şêx Ezzedin Hosseini (1922 - 2011)

The spiritual and intellectual leader of the Kurdish people in Iran, Şêx (engl. Sheikh) Ezzedin Hosseini was at the same time a political figure and indefatigable freedom fighter. His uncompromising criticism of the Islamic Republic of Iran won him friends and sympathy not only among the Kurds, but even among secular and freedom loving people throughout Iran as well as the Sunni Muslim population in other parts of the country such as Baluchistan and Turkmen Sahra. While for a very large majority of the Kurds in Iran, he was a man who fought for their national and democratic rights, many Iranians considered him as a secular, open minded religious figure, distinct from the Shi'ite Ayatollahs that had come to power.



Sheikh Ezzedin Hosseini (right) with an unknown Peshmerga and the author of this Obituary, Ahmad Eskandari, 1979 in Kurdistan-Iran. (Foto: Ferdinand Hennerbichler).

Ezzedin Hosseini was born in 1922 in the border city of Baneh [the border between Iran and Iraq] in East Kurdistan into a prominent spiritual family. He was the oldest among two sisters and three brothers. His father, Sheikh Saleh was from the Barzanji Seyyeds and was one of the religious scholars of this area who was an expert in, among others, mathematics and Islamic history. He was a Seyyed, which denotes males accepted as descendants of the Islamic prophet Muhammad (Religious scholars at this part of Kurdistan were referred to as Sheikh). Sheikh Saleh, an opponent of Reza Shah's regime in Iran [1925 - 1941],

established clandestine contact with Sheikh Mahmud Barzani, the leader of a series of Kurdish uprisings against the British Mandate of Iraq (following the First World War until the early 1930s).

Sheikh Ezzedin Hosseini was highly motivated to be educated, but as there was no school in the city of Baneh at that time, he started to study under his father. He took lessons in the Arabic Language and grammar, the Quran, Golisten and Bustan (two classic Farsi literary texts by the famous Sheikh Sa'edi or Saadi of Shiraz) as well as in other subjects.

But even when the first school opened in his hometown, Sheikh Saleh his father, who considered the school and education system under Reza Shah as propaganda tools for the tyranny monarchy and Shi'ite brainwashing, did not let his sons attend the school! However, the father preferred him to get an education under other religious scholars than himself. That is why Ezzedin went to the village of Siser in Sardasht area to continue with his religious education under the guidance of Mullah Sayed Hussain who at the same time was an in-law of his family, when he was 17 years old. After three years he continued with his education in religious seminaries in the rural communities of Hamamian, Namashir, Siser (again) and for some time in the Balek seminary in the vicinity of the city of Mariwan, under the famous religious professor of religion Mullah Bagher Balek. His father Sheikh Saleh died in 1940.

In 1942 he moved to the district of Mokriyan (central part of Iranian Kurdistan), which at that time was the epicenter of political activities and nationalistic struggle. This is the time when in the middle of the World War II and following the allied powers' invasion and occupation of Iran [Great Britain from the south and the Soviet Union from the north], the Iranian monarch Reza Shah had been forced to step down from the throne in favor of his son Mohammad Reza Pahlavi. The country was in a chaotic situation and popular movements spread throughout the country. It is in such a condition that in Kurdistan a clandestine organization, known in Kurdish as Komeley J K [Komalay Zhé Kaf], that is Organization for Rebirth of the Kurds, was founded in 1942 by some fifteen people, nationalists from the various sections of the petty bourgeoisie of Mahabad. Komala J K quickly expanded considerably its geographical and social base.[1] In 1943, whilst in the Bukan area, Sheikh Ezzedin was recruited to this underground organization and started his political activities.

In early 1946 and following the establishment of the Republic of Kurdistan in Mahabad, he was among many enthusiasts who participated actively in the ceremonies of carrying the flag of the Republic of Kurdistan from Mahabad to Bukan and raising it on the top of a high building in that town. In the spring of

[1] Kutshera 1979: 164

the same year, he went to Mahabad the capital of the Republic and for about five months he maintained his studies under the supervision of the famous religious professor Mullah Hussein Majdi, who was at the same time Minister of Justice in the government of the newly declared Republic.

His engagements in political activities became more and more through network of a large number of intellectuals and religious scholars in the area who had more or less the same approach to religion and socio-political issues. In 1948 he was formally given the title of Imam and the right to lectureship by a well-known Mullah in the seminary of Kani Rash and was appointed as Imam for prayer and religious lecturer in a couple of communities in Mokriyan.

He used to point out that unlike Shi'a clergy, the Sunni Mullahs of Kurdistan were in a difficult economic situation; since they lived within a feudal system, they received financial support from the peasantry who were subordinates under the Aghas [landowners]. Consequently this meant that the Mullahs generally would not dare to challenge the landowners since they could undoubtedly be expelled from a community where they lived and functioned. Some of the Mullahs preferred to become teachers and employees of the state in order to become independent economically. In most of the cases, the Mullahs were obliged to find some kind of protection with a grand Sheikh of the region.

However, Sheikh Ezzedin was different because he always took the peasants' side in various occasions and conflicts. In one occasion he was invited by a landlord to become Imam in a nearby community »in order to neutralize the left-wing ambiance of the area«, as he put it in a private conversation. Soon after, there was time for a wedding and the landowner asked the peasants to let their female family members to dress in their traditional colorful kurdish dresses and to participate in the ceremony which included dancing according to the kurdish tradition. Some of the peasants went to Sheikh Ezzedin and asked for his view; he told them to decline: »don't follow the request!« The peasants rejected participation in the wedding ceremony. On the second day when the Agha had received an official guest from the town, he wanted to show his authority and »hospitality« to his prominent guest and thus he sent someone to ask Sheikh Ezzedin to change his mind and encourage the female members of the peasantry to participate in the dancing ceremony. He answered: »Well, your own female family members are more beautiful and much better dressed; if you just let yours to come and dance with male peasants, then it is completely reasonable that the peasants' girls and wives come and dance with you.« At a time when the feudal system was at its peak and the landowners had very close ties with the authorities, this was a daring act by a Mullah in his position and a big challenge to the authority of the landowners of course. The peasants refused to participate in the party and this became a political issue and big news in the area.

Later on he was somehow obliged to leave that community and had to look for another village for work.

The political and social events of those years had a tremendous effect on his life and this happened during a period of instability in Iran, related to the nationalist movement and the nationalization of the Iranian oil industry by the then Prime Minister Dr. Mohammad Mosaddegh in the early 1950s. During the years 1950 to 1953, with support from progressive forces and scholars like Sheikh Ezzedin there was an active peasant movement in the areas he was living and working in. He, who always cared about the lower classes of society and was a dedicated supporter of their cause, was viciously targeted by proprietors and the landlords of the district. The peasant movement grew to such an extent that the landowners were frightened and organized themselves to protect their interests. When the nationalist movement in Tehran failed as a result of a US and British sponsored coup d'état in August 1953, the landlords received assistance of the military regime to crash the peasant movement with disastrous consequences for thousands of the peasant families in the region.

Sheikh Ezzedin Husseini was left with no choice but to leave the village where he was working and living in. He always upheld progressive positions on various matters and would express them with utmost courage. Examples of his positions relate to religious superstitions, his stance on important social subjects, his opposition to forced marriages, and the marriages of under aged boys and girls, his stance regarding divorce which was in favor of women and much more liberal than the views of many other religious scholars. When asked about his stance on polygamy, he used to say that he never accepted to conduct the wedding ceremony for the second wife of a married man! As for forced marriage, Sheikh Ezzedin was very attentive to the girl's consent in choosing her partner.

In 1958 Sheikh Ezzedin Husseini was appointed as lecturer in the religious seminary of the city of Mahabad. He was an advocate of and taught the ideas of Sheikh Mohammad Abduh from Egypt [also spelled Muḥammad 'Abduh, 1849 – 1905, an Egyptian Islamic jurist, religious scholar and liberal reformer, regarded as one of the key founding figures of Islamic Modernism].

In addition to the religious studies of their curriculum, his students were acquainted with freedom thoughts and the history of the Kurdish nation's struggle against national oppression. A number of his students have figured among the well-known militants and members of the Kurdish movement. The famous martyred Kurdish revolutionary Mullah Ahmad Shalmashi, known as Mullah Aware, was among his students.

In 1969 Sheikh Ezzedin became the Imam of Friday prayer in the city of Mahabad. Given the official status of such Imams, he used to say: »I am occupying the

position of a 'bad guy'; and as a friend put it, the authorities regretted letting me to take that position!«

The same year, the authorities started a massive campaign of arrest and imprisonment of Kurdish militants throughout Kurdistan, especially in the northern part where Mahabad is located; the military garrison of the small town of Jaldian was in effect transformed into a huge prison. Sheikh Ezzedin was arrested and sent there. After some time, fearing that a demonstration in Mahabad was imminent, and also responding to demands by various religious personalities and citizens of Mahabad, the authorities had to release him.

During his time in Mahabad, Sheikh Ezzedin was in regular contact with Kurdish students from different Iranian universities, political activists and members of the Democratic Party of Iranian Kurdistan. More specifically he knew some active members among the revolutionaries of the armed uprising of 1968-69, an unsuccessful action by some young and brave Kurdish militants who, after years in Iraqi Kurdistan, had decided to act against the Iranian regime.

Sheikh Ezzedin went on with his political engagements and his home was a place where intellectuals, cultural personalities, young students and militants of the Kurdish movement frequented and used it as a forum for discussion, exchanging ideas, and challenging different political and conceptual viewpoints.

At his mosque, for his religious students as well as for the people who participated in Friday prayers, he propagated secularism and resisted against demagogy, superstition and religious fanaticism and intolerance. Sheikh Ezzedin believed that all creatures on earth and the amazing developments and achievements of humanity today reflect the will of the one and only God who has created this world for the comfort, prosperity and welfare of all human beings. He believed that man has reached the level of understanding, development and elevation as to be able to take command of his own destiny. Hence there is no need for a new savior from Heaven. According to him religion consisted of the relationship between man and God; the area of activity of the clergy and religious scholars should be related to the sphere of spirituality and religious belief. Religion should definitely be separate from the state.

During the year before the fall of the Shah, a number of significant elements of the Iranian religious opposition who were associated with Ayatollah Khomeiny were sent to the Sunni dominated Kurdish towns as internal exile. Sheikh Ezzedin helped them a lot and was in close relation with them even if he did not agree with their mindset, their Shi'ite interpretation and approach to the role of religion in the society. After the revolution, some of these religious figures became high ranking officials within the Islamic Republic of Iran.

Mass protests against the Shah's regime had started throughout Iran in 1978; on June 31 1978 Sheikh Ezzedin participated in the funeral of the long standing revolutionary and veteran political prisoner, Aziz Yussefi, who had just been released from the Shah's prison due to ill health. He delivered a very powerful speech, ending with the famous Kurdish Poet Piramerd's well-known verses:

»Nay. It is not worth crying and mourning for the martyrs of homeland. They did not die. They live on in the heart of the nation.«

Tens of thousands of people from different parts of Iranian Kurdistan who attended the funeral carried the message embodied in his speech into all corners of Kurdistan. This day is considered to be the start of the mass uprising of the people of Kurdistan against the Shah's regime in Iran.

During the whole of 1978, Sheikh Ezzedin, now elected as the chairman of the council of the city of Mahabad, took part in mass meetings and the demonstrations of the people in Mahabad and other cities of Kurdistan. He gave passionate and moving speeches. On many occasions he met groups of people from Mahabad as well as other cities of Kurdistan and engaged in dialogue with them.

Expressing some events of that time in an interview in 2011, he revealed that in one case some people took a green flag to a demonstration against the Shah in order to show the presence of Islamic militants in the protest march. Some other young people carrying red flags disputed this action and it erupted a heated discussion and a risk of conflict. Sheikh Ezzedin went in between; he came off with a solution explaining to the youth that the red flag is a sign for honoring our fallen martyrs. As for the green flags which indicate our belonging to Islam, it should be taken back to the mosque where we talk about our religion and we do our prayers. Here on the street we are demanding democracy and we are struggling for the national rights of the Kurdish people. Some observers of that event [December 1978] recall how he managed to calm them down and the demonstration went on without any collisions.

After the downfall of the Shah's regime, Sheikh Ezzedin's role became much more important. A number of representatives of the transitional government of the new regime visited Kurdistan days after the revolution. These representatives who visited Kurdistan as well as responsible government officials in the area used to pay visit to Sheikh Ezzedin and seek his advice on different matters regarding administration of Kurdistan and its relation with the central government under the new regime.

Some days after the fall of the Shah, on 18 February 1979, the first delegation of the new government, including Dariush Forouhar as its main representative, went to the city of Mahabad and met Sheikh Ezzedin in his residence. A day after, during a large meeting in which council representatives from all cities of

Kurdistan were present, a solution was prepared and handed over to the government delegation on behalf of the representatives of city councils of various cities of Kurdistan. Present in that meeting were the leaders of the Democratic Party of Iranian Kurdistan-KDPI and the Revolutionary Organization of the Toilers of Kurdistan - Komala, as well as other active political organizations. The declaration became famous as 'the eight-point resolution of Mahabad'. According to main Tehran's daily Ettela'at; »Ayatollah Nouri carrying a message from Imam Khomeiny joined the state delegation in Mahabad. The message was read to thousands of demonstrators and Sheikh Ezzedin talked to audience . . . the seventh passage of the Mahabad declaration stipulates that 'All representatives present who embody Kurdish cities, declare that His Eminence Sheikh Ezzedin Hosseini is eligible to head any delegation of the Kurdish people to negotiate with the central government; we hereby notify the provisional government not to get in touch nor to engage in negotiation with reactionary Kurdish elements...«[2]

In March of 1980 (during Iranians and Kurds new year Newroz period), there were clashes and bloody incidents between residents and armed forces of the garrison in the big city of Sanandaj. Sheikh Ezzedin was the principal negotiator of the Kurdish people when a high level central government representative body flew from Tehran to Sanandaj. Hashemi Rafsanjani, Bani Sadr, Ayatollah Beheshti, Ayatollah Taleghani were among the members of the central government's negotiating team. During one of the negotiation sessions, military fighter jets blasted above the building in a way that perturbed the meeting and affected the negotiators themselves. Sheikh Ezzedin angrily addressed the government delegation in these words: »What is the difference between the crown and the turban? The essence of the state has not changed; the crown [of the Shah] is gone and it is replaced by the turban [of the Ayatollah].« The negotiations resulted in a democratically elected city council for Sanandaj and he was in the center of the conciliations. As a result of his role and the respect he gained there, he was very warmly cheered and welcomed by massive demonstrations in the city of Sanandaj.

When the state asked the Iranian people to participate in a referendum and answer Yes or No to the question of establishing an Islamic Republic, on 26th March 1980, four days before the referendum date, Sheikh Ezzedin issued a communiqué through which he informed the people that he was not going to vote for the Islamic Republic of Iran in that referendum because the contents of the proposed regime to replace the previous one was unknown. This stance was followed by political parties and hence the referendum was rejected in Kurdish areas.

[2] Ettela'at daily

In April of the same year – and by invitation from the interior minister – Sheikh Ezzedin went to Tehran. There he met with Khomeini as well as the Prime Minister Mehdi Bazargan, Minister of the Interior and other representatives of the central government. At the end of his meeting with Khomeini, »when I was leaving, he [Khomeini] took me by the hem of my cloak and said to me: 'what I am asking you for is the security of Kurdistan.' So I took him by his hem and said: 'what I am asking you for is autonomy for Kurdistan.'«[3]

During this trip he also attended the Sharif Technology University, where he was warmly welcomed by thousands of enthusiastic students. In a speech there, he said: »a religion that puts people against people is not God's religion ... censorship is an indicator of the return of dictatorship and a reactionary government... reactionary action and attitude must be condemned... we demand the freedom of activities for all progressive political groups and parties... the revolution is not yet victorious because it has not achieved its main goal which is a fundamental change in society.«[4]

Around 20th of June he flew back to Kurdistan. From the city of Sanandaj to Mahabad, people from cities, towns and villages lined the streets and roads waiting for him to pass by, shouting his name and welcoming him back. He passed through the cities of Divandareh, Saghez, Baneh and Bukan before arriving at Mahabad where he was warmly received by tens of thousands of people.

In an interview, Sheikh Ezzedin expressed his sense of danger about the armed conflict in Kurdistan and suggested that »security must be taken care of by the elected councils of people..., the way that government sends arms to, and distributes them in Kurdistan is dangerous and if this is not dealt with urgently we will be faced with a civil war in Kurdistan.«[5]

On 19 August 1979, Khomeini declared a holy war (Jihad) against the people of Kurdistan. Sheikh Ezzedin, alongside other militants, moved to the mountainous areas of Kurdistan on the border between Iran and Iraq. A full scale offensive followed and after a massive invasion by the Iranian Armed Forces, almost all the cities and towns of Kurdistan were occupied; the authorities engaged in mass executions and other atrocities against the civilian population with international repercussions and a guerilla war unleashed subsequently.

At his headquarters in the mountains Sheikh Ezzedin met with political groups, intellectuals, domestic and international media, and thus continued advocating the cause of the Kurdish people. In this way he was able to convey the voice of his people to the outside world. In order to manage his affairs and to cope with

[3] McDowall 1996: 270
[4] Ettela'at daily and different daily newspapers from that time
[5] Ibid.

the administration and care of his wide range activities, contacts and correspondences, the Bureau of Sheikh Ezzedin Husseini was established. This bureau was formed of personalities close to him, all of them progressive elements from different parts of Kurdistan.

On 1 November 1979 and on the occasion of the Islamic celebrations of Eid-eGhorban or Eid al-Adha (Feast of Sacrifice) he issued a statement to the people of Kurdistan and encouraged civil disobedience; mass participation occurred in the cities and villages in meetings and demonstrations to show people's support for the just movement of the Kurdish people and to honor the memory of the martyrs of the national movement, as well as to express their discontent against the Islamic Republic of Iran. The response of the masses of the people was overwhelming throughout the entire Kurdistan with international repercussions reflected in media reports.

When the Iranian leaders understood that it was not possible to defeat the Kurds on the battlefield and by destruction, they started sending envoys to try a peaceful settlement. In the autumn of 1979, on a number of occasions, representatives of the central government paid visits to the border areas of Sardasht to negotiate with Sheikh Ezzedin and Kurdish representatives from various organizations. Sheikh Ezzedin was always seeking a peaceable way out for the Kurdish question and played an important role in these discussions. As a result and with efforts of his Bureau members and cooperation of other political parties, the 'Delegation of the Representatives of Kurdish People' was formed in which Sheikh Ezzedin was the leader, the late Dr. Ghassemlou from Kurdistan Democratic Party of Iran was spokesman, with Komala and the Kurdistan branch of the People's Fedaiyn were members of this negotiating body. On 12 December 1979 the first and the only official meeting of this body with the government representatives took place in the city of Mahabad.

Up to the end of 1979 and the beginning of 1980, some minor meetings and dialogues between government representatives and Khomeini's special envoy to Kurdistan with Sheikh Ezzedin and political organisations took place. Despite the goodwill and efforts of the Kurds, none of these meetings produced any positive result. It was clear that the authorities tried to gain time and the governmental envoys never showed any willingness to answer the demands of the Kurdish people.

In March 1980 Sheikh Ezzedin started an important journey through Kurdistan. He departed from Mahabad and visited the cities of Bukan, Saghez, Divandare, Sanandaj, Mariwan and Baneh. He took part in meetings of tens of thousands of welcoming people and gave speeches concerning his vision for the future. In these speeches he declared that the people of Kurdistan wanted peace and desired to live in harmony with other peoples in Iran and that they were against

any armed militancy and conflict. These events are well documented; photos and films from these meetings show the genuine character of the Kurdish movement and its spiritual leader Sheikh Ezzedin in whom the people of Kurdistan saw their aspirations and hopes for a better future. Unfortunately the people's hope was dashed by the second attack by central government military forces on the cities of Kurdistan at the end of March and the beginning of April 1980. The hostilities were resumed and the main cities of Kurdistan became a theater of atrocities and killing fields by the armed forces of the Islamic Regime who did not hesitate to use all weapons from air and ground against civilians.

At the beginning of 1982, Sheikh Ezzedin sent a special envoy to Europe to contact the international mass media and to inform the world opinion about the situation in Kurdistan, the just national movement of its people, and the crimes committed by the Islamic Republic of Iran against the Kurdish people. This representative carried Sheikh Ezzedin's letters to His Excellency the Pope, the General Secretary of the United Nations and other Islamic and Arab leaders, including Palestinian president Yasser Arafat. At the same time, in order to inform the outside world including Kurds and Iranians in the diaspora, a document in Kurdish, Farsi and French containing the viewpoints and the visions of Sheikh Ezzedin Husseini was published and widely distributed. The special envoy [Ahmad Eskandari who for security reasons carried pseudo name *Mohsen Salehi*] visited France, England, Germany, the Vatican, Italy, Syria and Lebanon. Later on and in order to inform the Iranian and Kurdish public opinion, a report about this representation was published in which details of the visit were discussed.

Following that, in autumn of 1982 Sheikh Ezzedin travelled to Paris and then to Saudi Arabia, a trip lasting nine weeks. In Paris he was interviewed by international radio, television stations and newspapers, including an extensive interview with the BBC's Persian section (21 Oct 1982 at the Paris bureau of the BBC) where he outlined the political situation in Kurdistan and the demands of the Kurdish movement. In Paris he also entertained with many writers, poets, journalists and politicians from all spheres of society from France, England, Germany, Ireland, Italy, Iranian and Kurdish diaspora. During these meetings he tried to explain carefully the political and social situation in Kurdistan, and to outline the demands and just struggles and peace-seeking efforts of the Kurdish people. At the same time he denounced the misdemeanors and repression of the Islamic Republic of Iran.

During his visit to Europe, efforts were made in order to arrange a meeting with the Pope John Paul II in the Vatican. These efforts were unsuccessful probably because the Vatican authorities did not want to aggravate their relations with the Islamic Republic of Iran especially due to the sensitive investigations related to the assassination attempt against the Pope in 1981.

In his book »Kurdish politics in the Middle East«, Nader Entessar mentions that Sheikh Ezzedin became an ardent critic of the Islamic Republic and an active supporter of the Kurdish demand for autonomy.[6] Additionally he writes: Sheikh Ezzedin continued to issue edicts opposing Ayatollah Khomeini's concept of Islamic government and his emphasis on the institution of *velayat-e faqih* (government of just juris-consult [jurisprudent]), which promoted absolutism by concentrating all power in the hands of an infallible *faqih*. In an interview given in October 1982 Sheikh Hosseini summarized his objection to the concept of *velayat-e faqih*: »Many governments in the past have claimed to act in the name of Islam, but in reality they were not Islamic. The Safavid and Ottoman governments were cases in point; more recently we have the case of Khomeini in Iran. They are *qeshry* – backward and vulgar – and have ruined Islam and its spirit. What we have is not religious government, but a dictatorship under the name of Islam. They are using the name of religion to oppress the people, and the people know this. In Sunni Islam there is no imam as political leader or *na'ib* (deputy) imam. The role of the clergy is to be a *morshed*, or guide, in knowing God. You will also find some she'i [sic] clergy who reject Khomeini's concept of the *faqih*. It is not an Islamic regime.«[7]

His visit to Saudi Arabia [December 1982], became purely religious where he participated in the Hajj alUmra. In the middle of the Iran–Iraq war and with no horizon for the future of that conflict, the Saudi authorities were reluctant to meet with such a personality as Sheikh Ezzedin and avoided to infuriate the already very sensitive Iranian clergy and authorities.

The 60 years old, Sheikh Ezzedin returned to Kurdistan, and lived in the mountains of East and South Kurdistan (Iran and Iraq) for almost a decade under harsh conditions. In the mountains, constantly changing location in day-long marches, he soon gained his famous agnomen 'the Old Eagle' [Kurdish: Pîre Helo]. During this time he continued his political activities from the mountains along with other revolutionaries, by issuing statements, leaflets and engaging in advocacy of his ideas and vision in rallies and through the international media.

Being an ardent opponent of the Islamic regime in Iran, he was not immune from offenses of the Ba'ath regime of Saddam Hussein either, due to his close cooperation with Kurdish movement in Iraqi Kurdistan and his special relation with Jalal Talabani, the leader of the Patriotic Union of Kurdistan. On one occasion the residence of Sheikh Ezzedin was attacked by fighter jets of the Ba'ath regime of Iraq; a woman and her young child were killed, while Sheikh Ezzedin, his wife and nine peshmergas who were among his guards were injured.

---

[6] Entessar, 2010: 6
[7] Ibid.: 38

In 1988 he travelled to France, Sweden and Tunisia, where he visited Yasser Arafat, the late President of the PLO. He then returned to Kurdistan and stayed there until 1990, when he went into exile in Sweden.

Sheikh Ezzedin was one of the key participants at the Stockholm's International Conference on the Kurdish question (March 1990) which was organized to discuss the situation of the Kurds in the Middle East and its future. Apart from many politicians, writers, journalists, and political and civil activists from Kurdistan and other countries, a majority of the Kurdish political parties from all parts of Kurdistan were represented at this conference.

He participated in many congresses and conferences in France and Germany dealing with the future of Iran and Kurdistan. During his political activities, Sheikh Ezzedin was always in contact with the freedom loving activists of national movements of other parts of Kurdistan. He always was a strong supporter of the struggle of the Kurds against its national oppression in all parts of Kurdistan.

For some years Sheikh Ezzedin was actively involved in the establishment of the Kurdish National Congress (KNK) in Brussels. As one of its founding members, in 1999, he was elected as the chairman of a committee designated to stop all internal fighting between Kurdish political groups and organizations and to find a peaceful solution to the problems through dialogue.

In the spring of 2004 the Society of Iranian Researchers organized a conference in Stockholm under the name 'Iran's Future', in honor of Sheikh Ezzedin Husseini in which he himself participated where he was honored with great respect.

During his residence in Sweden, Sheikh Ezzedin was visited frequently by Kurdish and Iranian politicians, writers, poets and distinguished personalities. In these meetings he explained and shared his viewpoints on a range of issues and always wanted to learn about the views of others, engaging with them in discussions and dialogue.

Sheikh Ezzedin had a keen interest in a wide range of scholastic and intellectual disciplines, in particular the humanities, philosophy and theology/ontology. The converging points of Islamic, Western and Ancient/Classical traditions of culture and thinking - and the challenges within them - remained the central themes of his intellectual life and work. Throughout his life he maintained his political commitment and active engagement in reading until his very last days.

Being an independent and old symbol of the Kurdish Freedom Movement, Sheikh Ezzedin continued to give frequent interviews, especially with Kurdish satellite television and radio stations. Analyzing the political and social situations in Kurdistan and calling for unity and continued struggle throughout all

Kurdistan. He always answered questions about his views openly and vigorously. Furthermore he was highly critical of all reactionary and conservative elements and movements within the Kurdish society, especially religious clerics who in the name of religion and traditions opposed individual freedom, gender equality and social/cultural progress.

When in 2008 during a televised interview on a satellite Kurdish TV channel he stated that, »the most important thing for a person in the society is to serve his or her fellow human beings and to try to develop the society; then it is of no importance if he or she prays or follows fasting during Ramadan.« This statement was like exploding a bomb among some of the conservative clergymen especially in Kurdistan!

Sheikh Ezzedin's last interview was with the BBC Persian television program Hard Talk (»béébartédigar«) in September 2010. This interview was watched widely in Iran, Kurdistan and elsewhere in which he reiterated his view on religion and humanity. According to him religion consists of the relationship between man and God; the area of activity of the clergy and religious scholars is related to the sphere of spirituality and religious belief. Religion should definitely be separate from the state. Besides he explained his views on freedom and democracy, gender equality and the green movement in Iran. He was skeptic towards its leaders who still admire the early years of the Islamic Republic under Khomeini.

On 10 February 2011, after being treated at Uppsala University Hospital for one month, he passed away at the age of 89.

Immediately after his death, a committee comprising mainly of Sheikh Ezzedin's family members was formed. »*The committee for holding ceremonies related to the commemoration and homage paid to Mamosta Sheikh Ezzeddin Husseini*« was assigned to organize ceremonies related to honor his memory in a series of meetings in Sweden and in Kurdistan as well as preparing and holding gatherings for the funeral procession. On February 13th, more than two thousand relatives, friends, admirers and enthusiasts, men and women from different parts of Sweden and Europe gathered in the exclusive amphitheater of Uppsala University to commemorate him. The ceremony was unique in that speakers, independent Kurdish and Iranian personalities as well as authorities and representatives of almost all political parties from all parts of Kurdistan were given time to bring to mind the important role of Sheikh Ezzedin in the Kurdish movement and in the development of democracy and secularism in the region.

Despite a diplomatic démarche by the Embassy of the Islamic Republic of Iran in Baghdad that issued to object and protest Sheikh Ezzedin's burial and funeral ceremony in South Kurdistan [Iraq], and yet another high-level démarche issued

to the Kurdish Regional Government by representatives of the Iranian government in Iraq, after 21 years of exile, Sheikh Ezzedin's coffin was flown back to Southern Kurdistan, to the city of Sulaymaniyah on 16 February 2011.

The day after, on February 17, during the funeral procession a kilometer long cortege followed his coffin to the Martyr's Cemetery, Seywan Hill in Sulaymaniyah, where he was buried in the presence of a large number of political and cultural personalities and officials from the Kurdish Regional Government.

Ahmad Eskandari

Bibliography

Entessar, Nader 2010: *Kurdish Politics in the Middle East*. Lexington Books

Kutschera, Chris 1979: *Le Mouvement National Kurde.* Paris, Flamarion.

McDowall, David 1996*: A Modern History of the Kurds*. L B Tauris.

Copies of some Tehran Newspapers on Sheikh Ezzedin.

Ettela'at daily, Tehran 21 February 1979.

Ettela'at daily, Tehran 26 June 1979.

BBC – Persian service:

http://www.bbc.co.uk/persian/tv/2010/09/100913_hardtalk_ezzedin_hossieni_final.shtml

Personal unpublished interviews with the author.

Mişel Temo (1957 - 2011)

In der Folge der bis heute nicht restlos aufgeklärten Ermordung von Mişel Temo am 7. Oktober 2011 kamen die Proteste gegen das syrische Regime in den kurdischen Regionen Syriens erst richtig in Gang. Die syrischen KurdInnen haben mit ihm jedoch einen ihrer führenden politischen Aktivisten und Intellektuellen verloren.

Mişel Temo wurde am 18. November 1957 in Dirbêsî (arab. al Darbasiyah), einer Kleinstadt mit etwa 9.000 Einwohnern, westlich von Amûdê, direkt an der türkischen Grenze geboren.

Während westliche Quellen (u.a. das deutschsprachige und englischsprachige Wikipedia[1]) 1958 als Geburtsjahr angeben, sind sich arabische und kurdische Quellen weitgehend einig, dass Temo bereits 1957 geboren wurde.

Temo lebte als Landwirtschaftsingenieur in Qamişlo, dem wichtigsten urbanen Zentrum Syrisch-Kurdistans, wo er mit seiner Frau sechs Kinder großzog. Ursprünglich in der Partei der Kurdischen Volksunion Syriens (Partiya Hevgirtina Gelê Kurd li Sûriyê) aktiv, erkannte er früh die Krise der traditionellen kurdischen Parteienlandschaft und versuchte neue Wege politischen Engagements zu gehen.

Bereits 1999 war Temo in Qamişlo an der Gründung eines ‚Komitees für die Wiederbelebung der Zivilgesellschaft in Syrien' beteiligt. Nach den vom Regime niedergeschlagenen Protesten von 2004 gründete er 2005 die ‚Kurdische Zukunftsbewegung' als neue politische Bewegung bzw. Partei, die sich von den älteren Kadern abgrenzte und v.a. auf die jüngere Generation als AktivistInnen setzte. Seine Zukunftsbewegung versuchte mit anderen Methoden Politik zu machen als die traditionellen politischen Parteien und suchte ein möglichst breites Bündnis unterschiedlicher politischer Oppositionsströmungen. Mişel Temo könnte man am ehesten als fortschrittlichen Liberalen charakterisieren. Obwohl selbst Säkularist scheute er sich allerdings auch nicht vor der Zusammenarbeit mit religiösen Oppositionskräften, sofern diese sich zumindest in irgendeiner Form zur Demokratie bekannten.

Da die neue Bewegung v.a. unter der urbanen Jugend von Qamişlo großen Zulauf zu verzeichnen hatte und vom Regime zunehmend als Gefahr wahrgenommen wurde, ließen ihn die Behörden schließlich am 15. August 2008 verhaften. Am 11. Mai 2009 wurde er nach Paragraph 285 und 286 des syrischen Strafgesetzbuches wegen »Untergrabung des Ansehens des Staates«, »Schwächung des Nationalgefühls« und der »Moral der Nation« zu drei Jahren Haft verurteilt.[2]

---

[1] http://en.wikipedia.org/wiki/Mashaal_Tammo, eingesehen am 1. Mai 2013.
[2] http://www.avestaarabic.com/2011-12-31-10-26-21/1912-2012-12-13-13-37-42.html, eingesehen am 1.5. 2013.

Seiner Popularität unter den jüngeren kurdischen Oppositionellen konnte dieses Urteil nichts anhaben. Im Gegenteil: Mişel Temo konnte sich nicht zuletzt aufgrund der Verfolgung seiner Person durch das Regime im Sommer 2011 an die Spitze der Proteste gegen das syrische Baath-Regime in Kurdistan stellen. Im Gegensatz zu manch anderen kurdischen Politikern galt er als nicht mit dem Regime korrumpiert und als integere Persönlichkeit, die sowohl mit anderen kurdischen, als auch mit arabischen Oppositionellen kooperieren konnte.

Im Gegensatz zu vielen anderen kurdischen Parteiführern betonte Temo immer wieder die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit der arabischen Opposition. Obwohl selbst ein liberaler und säkularer Demokrat zeigte er dabei auch wenig Berührungsängste mit den islamistischen oder arabisch-nationalistischen Teilen der antibaathistischen Opposition. Im Gegensatz zu allen anderen kurdischen Parteien Syriens nahm seine Zukunftsbewegung auch am Oppositionsbündnis des so genannten Syrischen Nationalrates (SNC) teil, was ihm zwar innerhalb des SNC eine gewichtige Stimme gab, zugleich jedoch auf heftige Kritik aller andern Parteien, insbesondere der PKK-Schwesterpartei PYD, stieß.

Bereits am 8. September 2011 scheiterte ein Attentatsversuch gegen ihn. Am 7. November 2011 wurde er jedoch von vier Männern an seinem Aufenthaltsort in Qamişlo erschossen. Bei dem Anschlag wurde auch auf seinen Sohn Marsil und Zahida Raschkilo, ein gerade anwesende Funktionärin der Zukunftsbewegung geschossen.[3]

Wie beliebt Mişel Temo tatsächlich war, zeigte sich allerdings erst jetzt nach seinem Tod. Zehntausenden gingen noch in der Nacht nach seiner Ermordung in Qamişlo, Amûdê und Dirbêsî auf die Straße. Die Hafez al-Assad Statue in Qamişlo wurde zerstört. Die Proteste waren nun endgültig in Kurdistan angekommen.

Der Mord selbst wurde allerdings bis heute nicht aufgeklärt. Wilde Spekulationen über die Urheber des Attentats – die neben dem Regime auch die PKK bzw. deren syrische Schwesterpartei PYD inkludierten – führten zu keinerlei Beweisen. Immer wieder führten die Spuren allerdings in unterschiedliche Kreise des Baath-Regimes.

Seine größte politische Wirksamkeit entfaltete Mişel Temo jedenfalls mit seinem Tod. Nicht nur in Syrien, sondern auch in der syrisch-kurdischen Diaspora wurden Gedenkveranstaltungen für ihn abgehalten, darunter auch in Wien. Spätestens mit seinem Tod wurde Mişel Temo zu weit mehr als einem politischen Führer einer kurdischen Gruppierung. Am 7. November 2011 wurde er zum Symbol für den gesamten kurdischen Widerstand gegen das Regime.

[3] http://www.kurdwatch.org/syria_article.php?aid=2558&z=de, eingesehen am 1.Mai 2013.

Selbst immer ein gewaltloser Aktivist, endete mit seinem Tod jedoch auch diese Phase seiner Zukunftsbewegung. Anfang November 2012 gaben einige seiner Anhänger in Tall Abyad die Gründung einer nach ihm benannten kurdischen Brigade der Freien Syrischen Armee bekannt.[4] Der Tod ihres Gründers scheint die Zukunftsbewegung endgültig in die Arme der arabisch dominierten Opposition getrieben zu haben. Mişel Temo mag im aktuellen Bürgerkrieg vielleicht weniger fehlen als beim Aufbau einer neuen kurdischen Ordnung nach der Befreiung Syrisch-Kurdistans.

Thomas Schmidinger

[4] http://www.kurdwatch.org/syria_article.php?aid=2797&z=de, eingesehen am 1. Mai 2013.

Mirella Galletti (1949 – 2012)

Als Mirella Galletti 1974 in Politikwissenschaften promovierte, waren ihre Forschungsschwerpunkte und ihr regionales Interesse bereits festgelegt. Ihr Studium absolvierte sie mit einer Dissertation über politische und kulturelle Strukturen in der kurdischen Gesellschaft *(Struttura politica e valori culturali nella società curda)* an der Universität von Bologna. Bereits in den ersten Jahren ihrer Forschungs- und Publikationstätigkeit hat sich Mirella Galletti weit über ihre disziplinäre Verankerung hinaus bewegt und nicht alleine aktuelle kurdenspezifische politologische Themen behandelt[1]. Bereits 1978 publizierte sie einen überaus spannenden wissenschaftshistorischen Beitrag über Abhandlungen von Kurden und Kurdistan in italienischen Quellen vom 13. bis in das 19. Jahrhundert. Dieser Artikel wurde auch einige Jahre später ins Kurdische übersetzt. Regelmäßige Beiträge in *Oriente Moderno* und *Corriere della Serra* zu aktuellen politischen Themen, Abhandlungen zu interethnischen Verhältnissen mit einem besonderen Fokus auf christliche Gruppen im Nahen Osten und Arbeiten, die sich kulturellen Themen widmeten zeigten von ihrem breiten Interessensgebiet. Hierbei war sie auch immer wieder auf der Suche nach unbekannten historischen Quellen und publizierte diese Erkenntnisse – zum Beispiel über die Schlacht von Chaldiran - in renommierten Journalen, wie beispielsweise in *Studia Iranica*. Sozialwissenschaftliche Themen über die Situation von Frauen in der kurdischen Gesellschaft oder kulturgeschichtliche Analysen, wie beispielsweise über die Kurdische Küche zeigen von einem weitgefächertem Forschungsinteresse, das sie weit über die akademischen Zirkeln hinauszutragen verstand. Über Jahrzehnte reiste Mirella Galletti als Forscherin und als Journalistin in die kurdischen Gebiete. Recherchen in Flüchtlingslagern und Interviews mit kurdischen Politikern, wie beispielsweise mit Abdullah Öcalan 1988 oder Abdullah Hassanzadeh dem Generalsekretär der PDK Iran 1996 spiegeln nicht allein ihr wissenschaftliches Interesse wider, sondern zeigen von ihrer Sympathie und Empathie zu kurdischen und den christlichen Bevölkerungsgruppen in Westasien. Mirella Galletti war mit zahlreichen KurdologInnen vernetzt und als kompetente Autorin neugegründeter Journals, so beispielsweise in der ersten Ausgabe von *Acta Kurdica* geschätzt.

Einige ihrer Arbeiten wurden auch ins Türkische und in europäische Sprachen übersetzt. Der Fokus ihrer letzten historischen Arbeiten waren auf den Beziehungen zwischen Italien und dem osmanischen Albanien und ihre zeitgeschichtlichen Publikationen auf Syrien gerichtet: *Storia della Siria contemporanea. Popoli, istituzioni e cultura (Bompiani, Milano, 2006).*

[1] http://www.ekurd.net/mismas/articles/misc2012/10/state6551.htm, eingesehen am 12. April 2013: ausgewählte Bibliographie

Über zwanzig Jahre unterrichtete Mirella Galletti kurdische Geschichte und soziale Themen an den Universitäten in Bologna und Triest. Im letzten Jahrzehnt lehrte sie über islamisches Recht und aktuelle Fragen zu transnationalen Bewegungen an den Universitäten in Venedig und Mailand. In den letzten Jahren ihres Wirkens war sie Professorin an der Universität Neapel *L'Orientale*, ursprünglich *Istituto Universitario Orientale*, an einer der ältesten Universitäten in Europa an der Orientalistik gelehrt wurde[2].

Sie war Mitglied von kurdologischen Vereinigungen, beispielsweise dem Institut Kurde in Paris, dem sie seit der Gründung im Jahr 1983 angehörte. Das Institut Kurde arbeitet derzeit an einer umfassenden Bibliographie ihres Wirkens.

Mirella Galletti beeindruckte nicht allein mit ihrem umfassenden Wissen, sondern war für die nachfolgende WissenschafterInnengeneration beispielgebend durch ihre Empathie und bleibt durch ihr einnehmendes Wesen und ihre humorvolle Art in Erinnerung.

Maria Six-Hohenbalken

[2] http://magazine.unior.it/ita/content/mirella-galletti-insegnare-storia-dei-paesi-islamici, eingesehen am 17. Mai 2013

Şerafettîn Elçî (1938-2012)

Am 25. Dezember starb nach langer Krankheit der kurdische Politiker, Parteigründer und Abgeordnete zum türkischen Parlament Şerafettîn Elçî.

Der ehemalige kurdische Minister und Abgeordnete der Großen Nationalversammlung der Türkei wurde als Sohn eines Großgrundbesitzers am 14. März 1938 in Şırnak/Cizre (kurdisch: Cîzira-Botan) in der Türkei geboren. In Mardin besuchte er das Gymnasium. Als die Grenzen zwischen Syrien und der Türkei festgelegt wurden, blieb ein großer Teil des Familienbesitzes in Syrien, was die reichen Großgrundbesitzer in finanzielle Not stürzte. Allerdings blieb der Familie ein hohes Bildungsideal, das den jungen Şerafettîn Elçî 1955 an die juristische Fakultät in Ankara führte.[1]

Nachdem seiner Rechtsanwärterzeit in Diyarbakır (kurdisch: Amed) arbeitete er als Anwalt Cizre, wo er der Demokratischen Partei Kurdistans (kurdisch: Partîya Demokrata Kurdistanê- PDK), der türkischen Schwesterpartei der irakischen PDK, beitrat. Nachdem Militärputsch von 12. März 1971 wurde er für seine Mitgliedschaft in der Demokratischen Partei Kurdistans zu acht Monate Haft verurteilt. Doch bald nach seiner Freilassung wurde er erneut politisch aktiv, diesmal in einer türkischen Partei. 1977 wurde er als Abgeordneter der Gerechtigkeitspartei (türkisch: Adalet Partisi) für die Provinz Mardin ins Parlament gewählt.[2]

Aufgrund von politischen Differenzen wechselte er in die Republikanische Partei (türkisch: Cumhuriyet Partisi) unter Bülent Ecevit, in dessen Regierung er von 1978 bis 1979 als Minister für Bau- und Stadtentwicklung tätig war. Tuncay Martacı, der während der Ecevit Regierung mit Elçî gearbeitet hatte, sagte über einen Freund:

> *»Wir waren im gleichen Gefängnis. Alle, die uns diese Schmerzen zugefügt haben, müssen heute Rechenschaft ablegen und die gleichen Schmerzen erdulden.«*[3]

Bald sollten sich neue Gelegenheiten für Gefängnisfreundschaften ergeben. Der Militärputsch von 1980 brachte Tausende KurdInnen hinter Gitter. Nach seiner bahnbrechenden öffentlichen Aussage, dass es in der Türkei Kurden gebe und er auch ein solcher Kurde wäre, wurde Elçî zu 15 Jahren Haft verurteilt, jedoch nach 27 Monaten freigelassen.[4]

---

[1] http://www.biyografi.net/kisiayrinti.asp?kisiid=1949, eingesehen am 8. Mai 2013.
[2] http://www.cnnturk.com/2012/turkiye/12/25/serafettin.elci.hayatini.kaybetti/690096.0/, eingesehen am 8. Mai 2013.
[3] http://www.sabah.de/de/ruhe-in-frieden-turkeis-friedenbotschafter.html, eingesehen am 8. Mai 2013.
[4] http://www.cnnturk.com/2012/turkiye/12/25/serafettin.elci.hayatini.kaybetti/690096.0/, eingesehen am 8. Mai 2013.

Seine Entlassung aus dem Militärgefängnis bewegte den kurdischen Gesellschaftskritiker, sich stärker auf die kurdische Frage zu fokussieren und Alternativen für die Lösung dieses Konfliktes zu suchen. Als er im Jahre 1997 eine prokurdische Partei (türkisch: Demokratik Kitle Partisi) gegründete, wurde diese vom Verfassungsschutz verboten. Neun Jahre später gründete er schließlich die Teilnehmende Demokratische Partei (türkisch: Katılımcı Demokratik Partisi - KADEP), deren Parteivorsitzender er bis zu seinem Lebensende war.

Die Partei setzte sich für eine föderative Autonomie der KurdInnen in der Türkei ein und stellte den gesellschaftspolitisch konservativeren Teil der kurdischen Nationalbewegung dar. Trotz ideologischer Differenzen mit der PKK näherte sich Elçî in seinen letzten Jahren dem linken Flügel der kurdischen Nationalbewegung an.

Bei den Parlamentswahlen 2011 wurde Elçî mit Unterstützung des Blocks der Arbeit, Demokratie und Freiheit (türkisch: Emek, Demokrasi ve Özgürlük Bloku) in dem auch die KandidatInnen der BDP kandidierten, in Amed als unabhängiger Abgeordneter ins Parlament gewählt.[5]

In einem Interview erklärte Elçî vor seinem Tod: »Unsere Generation hat die letzte Chance für eine Lösung. Der Frieden wird auf jeden Fall in dieses Land kommen. Es gibt immer noch eine Gelegenheit für eine Lösung. Ich habe meine Hoffnung nicht verloren. Man muss die Stimmen des kurdischen Volkes hören, man muss mutige Schritte gehen, um Empathie aufzubauen.« In seinen politischen Analysen unterschied Elçî zwischen bewaffneten Arbeiterpartei Kurdistans (kurdisch: Partiya Karkerên Kurdistan- PKK) und der legalen Partei des Friedens (türkisch: Barış ve Demokrasi Partisi- BDP), die er als Kooperationspartner betrachtete.

Als Verfechter der Demokratie war er stets der Auffassung, dass es zu einem demokratischen Friedensprozess zwischen TürkInnen und KurdInnen kommen sollte. Die Schließung und das Verbot der Parteien sowie die Inhaftierung kurdischer Politiker wurden von ihm als ein Hindernis für eine effektive Demokratie gesehen, wofür er die Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (türkisch: Adalet ve Kalkınma Partisi) in die Verantwortung nahm.[6]

Als Einzelgänger und Einzelkämpfer grenzte er sich aber auch immer wieder von der PKK und der BDP ab. Insbesondere lehnte er als Konservativer die marxistische Orientierung der PKK ab. Deshalb wollte Elçî die Verantwortung dieses Friedensprozesses nicht nur an der PKK sowie an seinen FreundInnen bei der BDP überlassen, sondern versuchte auch mit der AKP selbst ins Gespräch zu

[5] http://www.byegm.gov.tr/yabanci-bultenler.aspx?d=27.12.2012&pg=2&ahid=105406&act=1, eingesehen am 8. Mai 2013.

[6] http://www.sabah.de/de/ruhe-in-frieden-turkeis-friedenbotschafter.html, eingesehen am 8. Mai.2013.

kommen. Noch kurz vor seinem vor seinem Tod versuchte er mit Recep Tayyip Erdoğan über einen Waffenstillstand und Friedensverhandlungen ins Gespräch zu kommen.

Die Aussage des bereits schwer erkrankten Politikers, dass er auch bereit sei, mit der Bahre nach Kandil getragen um zu einer Lösung des Kurdenkonfliktes beizutragen, empörte viele Politiker. Er hielt es für unmöglich, dass die türkische Regierung einerseits gegen die PKK kämpft und andererseits Reformen durchführt. Ohne einen effektiveren Waffenstillstand wären Reformen nicht möglich.[7]

Aber nicht nur mit der türkischen Seite lag Elçî im Konflikt. Auch von kurdischer Seite wurde er immer wieder kritisiert, da er für die Lösung des Kurdenkonfliktes nicht nur auf die PKK fokussierte. Elçî bestand darauf, dass die PKK nicht die Vertreterin des kurdischen Volkes wäre, sondern nur die Interessen einer bestimmten Gruppierung vertrete. 2009 war sein politischer Optimismus noch zu spüren, als die türkische Regierung sich öffentlich zur Lösung der Kurdenfrage bekannte.

Elçî vertrat die These, dass der vorgegebene Friedensplan der türkischen Regierung nicht allein mit der PKK ausgehandelt werden sollte. Damit würde kein nachhaltiger Friedensprozess zu Stande kommen. Kritisch beurteilte er auch, dass die kurdische Seite keinen Plan habe.[8]

Entscheidend für sein ambivalentes Verhältnis zur PKK war die Gewaltfrage: »Meine Einstellung zu Öcalan und PKK war immer deutlich. Ich habe immer zur Sprache gebracht, dass ich gegen jede Art von Gewalt bin. Natürlich ist das der Punkt, in dem ich mich von der BDP unterschieden habe. Aber ich habe auch versucht, sie zu verstehen. Ich wurde niemals wegen meiner abweichenden Ansichten bedroht oder unterdrückt. Im Gegenteil, sie haben sie respektiert«, erklärte Elçî in einem Interview mit der Tageszeitung Sabah.[9] Manche kurdischen Akteure wollten mit solchen Aussagen nichts zu tun haben. Da er nie Teil der PKK-nahen kurdischen Bewegungen war, blieb Elçî allerdings auch Vermittler zwischen türkischen Konservativen und der kurdischen Bewegung.

---

[7] http://www.kurdinfo.com/nuce_bixwine.asp?id=4136, eingesehen am 8. Mai 2013.

[8] http://www.haberler.gen.al/2009-08-04/kadep-lideri-elci-acilim-sadece-pkk-ve-dtpye-endekslenirse-konu-cozumsuzluge-girer-ozel/, eingesehen am 8. Mai 2013.
ad DTP: Der Partei wurde vorgeworfen, durch ihre Aktivitäten und Erklärungen gegen die in Art.68 Abs.4 der Verfassung i.V.m. Art.101 lit.a, b des Gesetzes Nr.2820 normierte Unabhängigkeit des Staates sowie gegen die unteilbare Einheit von Staatsgebiet und Staatsvolk und die nationale Souveränität wie auch gegen die Prinzipien der demokratischen und laizistischen türkischen Republik zu verstoßen. Die Partei sei, wie Art.69 Abs.6 fordert, ein Brennpunkt solcher verfassungswidrigen Aktivitäten gewesen. Die Partei wurde am 11. Dezember 2009 vom Verfassungsgericht verboten. Die Mitglieder dieser Partei gründeten die BDP.

[9] http://www.sabah.de/de/ruhe-in-frieden-turkeis-friedenbotschafter.html, eingesehen am 8. Mai 2013.

Am 25. Dezember 2012ist der unabhängige Parlamentsabgeordnete der Provinz Diyarbakır (kurdisch: Amed) und Vorsitzende der KADEP nach monatelangem Kampf gegen einen bösartigen Lungenkrebs im Alter von 74 Jahren gestorben.

An der Trauerfeier in der Großen Türkischen Nationalversammlung (Türkiye Büyük Millet Meclisi- TBMM) nahm die gesamte politische Spitze des Landes, mit Ausnahme der rechtsextremen, Nationalen Volkspartei (türkisch: Milliyetçi Hareket Partisi), teil.

Elçî hat sein Leben der friedlichen Lösung des Kurdenkonfliktes gewidmet und versuchte unabhängig von der PKK und BDP als selbstständiger Akteur den Friedensprozess zu fördern. Als solcher er bis zu seinem Tod mit juristischen Problemen zu kämpfen. Die jüngste Gerichtsverhandlung wegen »Propaganda für eine Unterorganisation« wurde zuletzt auf den 21. Januar 2013 verschoben. Zu diesem Zeitpunkt lag der KADEP-Vorsitzende bereits fast einen Monat in der Erde.

Şerafettîn Elçî war ein wichtiger Akteur in der Kurdenfrage. Auch wenn seine KADEP nur einen kleinen Teil der kurdischen Bevölkerung repräsentierte und viele seiner Ansichten umstritten blieben, wurde sein Leichnam von Hunderten getragen und seine Person als Mensch sowie als Politiker mit Respekt von Tausenden KurdInnen verabschiedet.

Aygül Berîvan Aslan

Sakine Cansız (1958-2013)

A legend amongst members and supporters of the PKK (Kurdistan Workers Party), Sakine Cansız, known in the freedom movement by her code-name 'Sara', a female Kurdish activist and a PKK co-founder, was assassinated in Paris, January 10, 2013, at the age of 55 along with other two female Kurdish activists Fidan Dogan (32) and Leyla Saylemez (25).

Cansız was born in Dersim (Tunceli) to an Alevi family. She was only 20 years old when she joined a group of militants at a meeting in a teahouse at Fis, which became the birthplace of PKK in 1978. Arrested during the Turkish right-wing military coup of 1980, Cansız endured eleven years of torture in Diyarbakir Prison, notorious for the systematic ghastly horror perpetrated against its inmates that resulted in the deaths of at least 34 people. She has never been free from state scrutiny and occasional detentions, even in exile. Despite all the torture and ill-treatment, she continued to lead the Kurdish movement inside prison and became a »legend« and inspiration amongst all PKK members.

After Cansız was released from prison in 1991, she visited PKK camps; first in the Syrian-controlled Bekaa Valley and later in the Kandil Mountains of South Kurdistan. It was there she started to organise and lead the PKK women's movement. Initially sparking off some arguments due to her revolutionary idea of putting women into a self-managing and autonomous entity within the movement, PKK leader Abdullah Ocalan was convinced that the liberation of Kurdish people should start with the liberation of women and by taking them out of the archaic chains of the primitive feudal system.

During the height of the armed struggle, it is estimated that a third of the PKK fighters were women. The organisation that Cansız built inspired many Kurdish women to break through the long-lived torture that they were subjected to by either the feudal system, religious conservatism or by the Turkish security forces. Sakine Cansız was the most prominent and bravest female Kurdish activist. She did not shy away from speaking her thoughts, especially when it came to women's issues.

One of her comrades from the movement and a 20-year friend, Diyar, described her as a true hero: »She was always a person of struggle in all parts of life; in prison, in the mountains and later in exile. She always had a rebellious side. She never made concessions to her thoughts, beliefs and principles. She always believed in a different world. She even stood up to the organisation to defend her ideas. She was a true representative of the Dersim Uprising.«

Diyar continued to explain how he felt after she was murdered: »Her assassination was a very unexpected event for us. Ten days before that, we met up and talked for hours with her. The feeling of death is kind of ordinary for us. We don't

live and take actions by thinking of death. We have lost so many friends so many times that we are no longer concerned whether we will also live or die. The people who give their minds to this movement have already accepted the risk of death, but despite this, her death was such an enormous loss for us.«

Becoming a leading activist for Kurdish women's rights, she went to Europe in the mid-1990s with a mission of arranging the financial and political support from the Kurdish diaspora in Europe. She first went to Germany and then to France where she was granted political asylum in 1998 and continued to work for the movement. She was arrested many times in Europe due to the constant pressure of the Turkish state on PKK members and Kurdish politicians. She became an important PKK representative in Europe right up to the day of the brutal triple assassination.

The 55-year-old Sakine Cansız was found at the Kurdish Information Centre in Paris, brutally murdered with three bullet wounds to the head. Lying beside her, also with three bullets to the head were her two comrades and Kurdish women activists. French authorities immediately labelled the attack as an execution. A couple of hours after the killings, thousands of Kurds gathered outside the building to show their anger and condemn the attack, chanting »We are all PKK!« During the following days, hundreds of thousands of Kurds living across different parts of Europe gathered in Paris in a self-organised manner to protest against the massacre of the three Kurdish women activists.

It is important to note that the assassinations came at a time when the Turkish government had resumed talks with the Kurdish leader Abdullah Öcalan, who is kept in the prison on Imrali Island, in a bid to persuade PKK to disarm and end the 30 years old conflict that has killed tens of thousands of people. There are some opinions that the assassinations may have been an attempt to derail the peace efforts.

The Turkish government and Turkish and international media, initially raised some insinuations that her assassination might be an internal execution organised by some forces inside PKK. This was a loose attempt to weaken the movement, but was faced with immediate reaction from both the movement and the Kurdish people. All the leaders of PKK announced those allegations as disgraceful and an insult to Kurdish people generally and not just the Kurdish freedom movement. The Kurdish people gave the best answer by organising one of the largest funerals in Kurdish history, with participation of hundreds of thousands of people, and covered the three Kurdish women's coffins with PKK flags.

Kurdish leader Ocalan was deeply troubled and shocked after the assassinations of Cansız and two other Kurdish women politicians. He described the horrible event as »a second Dersim Massacre [an air strike on thousands of Kurdish civil-

ians by Turkish Air Force after an uprising in late 1930s] and demanded the culprits to be found immediately.« He mentioned that the murders could be a »sign« related to the latest developments.

Despite the arrest of a suspect by French authorities, the mystery surrounding the assassinations of Sakine Cansız and her two comrades still remains unsolved placing increasing political pressure on the French authorities. As long as it remains unsolved as to who was behind this, the peace process between PKK and Turkey will always stay in danger and Kurdish people will never forgive this.

That is why it remains vitally important to find out who was behind these brutal political assassinations.

Özlem Galip

Şêrko Bêkes (1940 – 2013)

Hoffnung
Wenn meine Liebe zu dir Regen wäre,
so stünde ich bereits darin.

Wenn die Liebe zu dir Feuer wäre,
so hockte ich bereits darin.

Ah, du mein geliebtes Kurdistan!
Mein Gedicht sagt:
»Solange es Regen und Feuer gibt,
werde ich auch leben.«

Şêrko Bêkes

Am 4. August 2013 starb in Stockholm mit Şêrko Bêkes einer der bedeutendsten kurdischen Lyriker des zwanzigsten und beginnenden einundzwanzigsten Jahrhunderts.

Şêrko Bêkes wurde am 2. Mai 1940 in Silêmanî, im irakischen Kurdistan geboren. Als Sohn des Dichters Fayîq Bêkes, der noch im Dorf Sêtok bei Silêmanî geboren und in einer traditionellem medrese ausgebildet worden war, kam Şêrko Bêkes schon früh mit Literatur in Berührung und schrieb seine ersten eigenen Gedichte. Seinen Vater durfte der kleine Şêrko jedoch nur in den ersten Jahren seines Lebens persönlich erleben. Schon im Dezember 1948 starb der politisch ebenfalls sehr aktive Fayîq Bêkes an den Folgen der Folter im Gefängnis. Von da an konnte der Sohn seinen Vater nur noch in seinen Gedichten kennen lernen.

Wie der Vater, wurde auch der Sohn ein sehr politischer Mensch. Bereits 1965 schloss sich Şêrko Bêkes der kurdischen Bewegung unter Molla Mustafa Barzani an. Seine politischen Aktivitäten trieben ihn 1986 ins Exil. Von 1987 bis 1992 lebte er in Schweden, wo er es in der dortigen großen kurdischen Exilgemeinde zu hohem Ansehen brachte. Nachdem sich Irakisch-Kurdistan nach dem zweiten Golfkrieg von der Herrschaft des Baath-Regimes befreien konnte, kehrte er 1992 in seine Heimat zurück.

Şêrko Bêkes schrieb nicht nur eine Vielzahl an Gedichten in Sorani, sondern führte eine völlig neue Form in die kurdische Poesie ein. Mit der 1971 eingeführten neuen Form der *Rûwange* brach er mit dem bis dahin üblichen strikten Versmaß und legte eine wichtige Voraussetzung für die moderne kurdische Lyrik, weit über den Sorani-Sprachraum hinweg. Seine oft nur sehr kurzen Gedichte, die vielfach Alltagsgegenstände mystifizieren, enden oft in einem überraschenden Höhepunkt. Diese moderne Lyrik ermöglichte ihm auch ein internationales Interesse, das weit über die kurdische Diaspora hinaus ging. 1987 gewann er in Stockholm den Tucholsky-Preis. Lesereisen führten ihn u.a. nach Dänemark,

Norwegen, Deutschland, die Schweiz, Großbritannien, Russland, Italien und Österreich. Die Stadt Mailand ernannte ihn zu seinem Ehrenbürger und seine Gedichte wurden ins Arabische, Englische, Schwedische, Italienische, Französische und Niederländische übersetzt. Auf Deutsch liegen leider nur wenige Gedichte vor. Sein in Schweden auf Kurdisch veröffentlichter Diwan umfasst zwei Bände mit je 1.000 Seiten.

Mit seinen ‚Postergedichten' überschritt er schließlich auch die Grenzen zur Malerei und darstellenden Kunst und setzte sich damit erneut über traditionelle Grenzziehungen hinweg. Şêrko Bêkes stand für eine künstlerische Moderne, die traditionelle Formen aufgriff, diese jedoch ständig weiterentwickelte, veränderte und mit diesen bricht.

Das Leben von Şêrko Bêkes spiegelt aber auch vieles von der jüngeren Geschichte Irakisch-Kurdistans wieder. Ins Exil getrieben, konnte er nach der Befreiung wieder in seiner Heimat leben und wirken. Allerdings war es ihm trotzdem nicht vergönnt in dieser zu sterben. Der Mangel medizinischer Versorgung führt bis heute dazu, dass kurdische Persönlichkeiten aus dem Irak im Ausland behandelt werden müssen.

In Erinnerung wird jedoch vor allem das Werk dieses großartigen Dichters bleiben und zwar nicht nur bei den KurdInnen. Mit dem Tod von Şêrko Bêkes verliert nicht nur die kurdische Literatur, sondern auch die Weltliteratur einen wortgewaltigen und innovativen Poeten von geradezu revolutionärer Bedeutung.

Thomas Schmidinger

AutorInnenverzeichnis:

Ahmad, Saya, geb. 1984, Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung, Vorstandmitglied der NGO LeEZA, Vorstandsmitglied des Vereins Forum Emanzipatorischer Islam, Vorsitzende der Jungen Generation in der SPÖ Alsergrund.

Ahmad, Soma, geb. 1985, Politikwissenschaftlerin, Arabistin und Islamwissenschaftlerin sowie Mitbegründerin des Forum für emanzipatorischen Islam (FEI).

Arslan, Zeynep, geb. 1985, Studium der Politikwissenschaften und Internationale Entwicklung und hat an der Universität Wien in Politikwissenschaften ihre Dissertation zum Thema ‚Die anatolischen AlevitInnen in der Diaspora' verfasst. Von 2009 bis 2013 war sie in der Magistratsabteilung für Integration und Diversität, seither ist sie in der Einwanderungsbehörde der Stadt Wien tätig.

Aslan, Aygül Berîvan, geb. 1982, Studium der Rechtswissenschaften an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. Sie ist Menschenrechtsaktivistin, Referentin für Migrationsfragen, Vorstandsmitglied des Netzwerks Geschlechterforschung und Vorstandsmitglied der grünen Bildungswerkstatt in Tirol. Doktoratsstudium an der Universität Innsbruck, Vizepräsidentin der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien und Redakteurin der Fachzeitschrift *Kurdische Studien*. Im Herbst 2013 wurde Aygül Berîvan Aslan als erste Kurdin in den Nationalrat der Republik Österreich gewählt.

Çakır, Alev, geb. 1987, studierte Politikwissenschaft an der Universität Wien und Friedens- und Konfliktforschung an der Universität Innsbruck und ist zurzeit PhD-Studentin am Institut für Politikwissenschaft und arbeitet als Lehrbeauftragte am Institut für Politikwissenschaft an der Universität Wien.

El Khalaf, Mona, geb. 1984, Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung sowie Diplomstudium Arabistik, freie Journalistin für die Austria Presse Agentur (APA) und die Medienservicestelle Neue Österreicher/innen (MSNÖ), Gründerin der Vereine »Forum Emanzipatorischer Islam« und »Herberge der Lebenskunst«.

Eskanderi, Ahmad, geb. 1948, studierte an der Universität von Shiraz und der Université de Bordeaux. Er traf Şêx Ezzedin Hosseini erstmals 1978 vor der iranischen Revolution, wurde Mitarbeiter seines Büros und sein engster Mitarbeiter. In dieser Funktion überbrachte er u.a. Briefe von Şêx Ezzedin Hosseini an Yassir Arafat und Papst Johannes Paul II. und blieb auch im schwedischen Exil ein enger Freund und Berater des Şêxs.

Fischer-Tahir, Andrea, geb. 1971, studierte Arabistik, Ethnologie und Religionsgeschichte und arbeitet am SFB 640 der Humboldt Universität Berlin. Sie ist Redakteurin der Fachzeitschrift *Kurdische Studien* und im Editorial Review Board des internationalen peer-reviewed Journal *Kurdish Studies*.

Galip, Özlem, geb. 1982, Aufgewachsen in Şırnak studierte sie an der Selçuk Üniversitesi englische Sprache und Literatur und arbeitete als Lehrerin in Türkisch-Kurdistan, ehe sie von 2008 bis 2013 ihren PhD zum Kurdischen Roman am Zentrum für Kurdischen Studien an der University of Exeter absolvierte. Derzeit unterrichtet sie Kurdische Literatur und Sprache an der University of Oxford. Als Journalistin schreibt sie u.a. für *Yeni Özgür Politika* und *Radikal.*

Garnitschnig, Ines, geb. 1974, Studium der Psychologie, derzeit Dissertationsstudium Soziologie, sozialwissenschaftlich tätig im Bereich kritische Migrationsforschung mit den Schwerpunkten Mehrsprachigkeit, feministische Theorie, Rassismus und Antisemitismus, Bildungssoziologie und Geschichtsbewusstsein.

Grond, Agnes, geb. 1972, Studium der Musik- und Sprachwissenschaft an der Karl-Franzens-Universität Graz. Sie ist Doktorandin am Institut für Germanistik der Universität Graz und wurde 2010 von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für ihr Dissertationsprojekt ausgezeichnet.

Hennerbichler, Ferdinand, geb. 1946, Historiker, Philologe, Philosoph, ehemaliger Nahost-Assistent von Bundeskanzler Kreisky und ORF-Journalist. Präsident der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien und Gastdozent an der Universität von Suleymania. Zahlreiche Publikationen über Kurdistan, zuletzt v.a. über die Herkunft der Kurden.

Ibrahim Seyder, Ferhad, geb. 1950, studierte an der FU Berlin Politikwissenschaft und von 1987 bis 2000 ebendort Assistenzprofessor für Politik- und Zeitgeschichte. Von 2004 bis 2010 Professor für Zeitgeschichte an der Universität von Jordanien und Vertreter des Deutschen Akademischen Austauschdienstes in Amman. Zurzeit ist er außerplanmäßiger Professor und Leiter der Mustafa-Barzani-Arbeitststelle für Kurdische Studien an der Universität Erfurt.

Kreutzer, Mary, geb. 1970, Politwissenschaftlerin, Lektorin an der Fachhochschule Vorarlberg (Master für Interkulturelle Soziale Arbeit), Obfrau von LeEZA (Liga für emanzipatorische Entwicklungszusammenarbeit) und Leiterin von Missing Link (Gemeinwesenabteilung von Asyl und Integration Niederösterreich, Caritas Wien). Publikationen zu Frauenhandel und Frauenrechten.

Küçükyaşar, Mevlüt, geb. 1984, Politologe und Soziologe, Mitbegründer des Zentrums für Sozial- und Integrationsprojekte (CeSIP) und Referent in der Abteilung Bildungspolitik der AK Wien.

Osztovics, Christoph, geb. 1985, hat Politikwissenschaft an der Universität Wien studiert, ist Studienassistent am Institut für Internationale Entwicklung/Wien und Vorstandsmitglied der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien.

Özmen, Pelin, geb. 1989, ist Politikwissenschaftlerin und derzeit als Praktikantin für die Menschenrechtsorganisation ‚Helsinki Citizens Assembly Vanadzor' in Armenien tätig. Sie wurde in eine türkisch-alevitische Familie in Zentralanatolien hineingeboren, wuchs in Vorarlberg auf und hat sich sowohl im Rahmen von alevitischen Jugendgruppen, als auch im Rahmen ihres Studiums der Politikwissenschaft mit den AlevitInnen beschäftigt.

Schmidinger, Thomas, geb. 1974, Politikwissenschaftler und Sozial- und Kulturanthropologe, Lektor an der Universität Wien und der Fachhochschule Vorarlberg, Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien, Redakteur der Fachzeitschrift *Kurdische Studien*, Vorstandsmitglied der Hilfsorganisation LeEZA, Beirat des österreichisch-irakischen Freundschaftsvereins IRAQUNA und im Editorial Review Board des internationalen peer-reviewed Journal *Kurdish Studies*. Vorstandsmitglied der IG LektorInnen und Betriebsrat an der Universität Wien.

Schlatter, Anna Lena, geb. 1985, hat an der Universität Wien Kultur- und Sozialanthropologie, Religionswissenschaft und Katholische Religionspädagogik studiert. Im Sommersemester 2012 und im Wintersemester 2012/13 war sie Studienassistentin am Institut für Religionswissenschaft. Derzeit arbeitet sie in der aufsuchenden Jugendarbeit für das Projekt *spacelab* beim Verein Wiener Jugendzentren.

Sheikhmous, Omar, geb. 1942, studierte in Aleppo, London und Stockholm, wo er auch auf der Politikwissenschaft und am Center for Research in International Migration and Ethnic Relations- CEIFO- (1986-2000) unterrichtete. Sheikhmous ist einer der bekanntesten kurdischen Intellektuellen der Gegenwart, der sowohl als Akademiker, als auch als Journalist und Politikberater in Kurdistan selbst und international von Bedeutung ist. Von 2007 bis 2012 war er u.a. auch als persönlicher Berater des irakischen Präsidenten Jalal Talabani tätig. Derzeit berät er den Vorsitzenden des Syrian National Council und ist in der syrischen Opposition aktiv.

Six-Hohenbalken, Maria, geb. 1965, Kultur- und Sozialanthropologin, Lektorin an der Universität Wien, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Vorstandsmitglied der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien.

Sohler, Karin, geb. 1966, Studium der Politikwissenschaft an der Universität Wien, Master in ‚Migrations et relations interethniques', Université Paris 7, Universitätslehrgang ‚Informationsmangement und Dokumentation', Université Paris 8, derzeit Mitarbeiterin im Bibliotheks- und Dokumentationsservice des Institut national d'études démographiques INED, Paris.

Waldrauch, Harald, geb. 1970, Studium der Politikwissenschaft an der Universität Wien und am Institut für Höhere Studien in Wien. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Höhere Studien (1996-98) und am Europäischen Zentrum für Wohlfahrtspolitik und Sozialforschung (1999-2005). Derzeit MBA Student am Imperial College in London.

Call for papers

Der nächste Band des Österreichischen Jahrbuchs für Kurdische Studien hat den Schwerpunkt

»Kurdologie und Kurdische Studien: Forschungsgegenstand und Fachgeschichte«.

In den einzelnen Beiträgen sollen die akademischen Institutionalisierungen, Forschungen und Publikationstätigkeiten in den Herkunftsländern der KurdInnen, in verschiedenen europäischen Staaten und in Nordamerika aufgezeigt werden.

Hierbei soll auf die ersten akademischen Institutionen, auf lange Forschungstraditionen und auf jüngste akademische Einrichtungen sowie auf Forschungsschwerpunkte ausreichend Bezug genommen werden.

Die Beiträge können auf Deutsch oder Englisch eingereicht werden.

Die Einreichfrist für Abstracts ist der 15. Jänner 2014 und für die vollständigen Beiträge der 15. April 2014.

Darüber hinaus können Rezensionen und Kongressberichte eingereicht werden.

Der 2. Band des Österreichischen Jahrbuchs für Kurdische Studien soll Im Herbst 2014 erscheinen.

Verantwortliche Herausgeberin für das Jahrbuch 2014:

Maria Six-Hohenbalken (Kontakt: Maria.Six-Hohenbalken@oeaw.ac.at)