Eighty years after the Dêrsim genocide, we would like to welcome our readers to a new edited volume. Opinions are still deeply divided on the processes of Dêrsim in 1937/38, primarily depending on your political position in relation to these developments. Our edited volume strives to play a part in establishing a scientific foundation of the concept of genocide in the context of Dêrsim, and to lead the debate to a level where Dêrsim is not just a "local incident" anymore, but instead becomes part of our social and political discourse as an incident of international dimension.
As a historical region of today's Eastern Turkey or Upper Mesopotamia, Dêrsim is characterised by intersectional, multilingual, and in many ways heterogeneous identities. Due to its role as the stronghold of Kızılbaş Alevism, Dêrsim has always been targeted by orthodox, authoritarian, and centralist systems of power in the region. For this reason, the history of Dêrsim is not only a story of individual and collective biographies, but also a model of resistance against systems of homogenisation and so-called unification.
This edited volume takes another step in coming to terms with the backgrounds of the Dêrsim genocide. Despite space and living environments getting smaller and smaller in our neoliberally globalising world, the experiences of the Dêrsimli population – today an extensive diaspora community all across Europe – enable us to explore and examine new options of developing pluralist-democratic structures of society.

Im achtzigsten Jahr nach dem Genozid von Dêrsim begrüßen wir die LeserInnenschaft mit einem neuen Sammelband. Bis heute gehen die Meinungen zu den Vorfällen in Dêrsim1937/38 weit auseinander, abhängig von der jeweiligen politischen Positionierung zu den Ereignissen. Unser Sammelband hat es sich zum Ziel gesetzt, zu einer wissenschaftlichen Fundierung des Genozidbegriffs im Kontext von Dêrsim beizutragen und die Diskussion auf einer Ebene zu führen, auf der Dêrsim nicht mehr als „lokales Ereignis", sondern als ein Ereignis mit internationaler Dimension Teil des gesellschaftlichen und politischen Diskurses wird.
Als eine historische Region der heutigen Osttürkei bzw. Nord-Mesopotamiens ist Dêrsim durch intersektionale, multilinguale und in vielfacher Weise heterogene Identitäten gekennzeichnet. Die Eigenschaft Dêrsims, die Hochburg der Kızılbaş-AlevitInnen zu sein, hat die Region stets ins Visier von orthodox und autoritär regierenden, zentralistischen Machtsystemen der Region geraten lassen. Die Geschichte Dêrsims ist deshalb nicht nur eine Geschichte individueller und kollektiver Biographien, sondern auch ein Modell des Widerstands gegen vereinheitlichende und homogenisierende Systeme.
Dieser Sammelband möchte einen weiteren Schritt zur Aufarbeitung der Hintergründe des Genozids von Dêrsim leisten. Die Erfahrungen der dêrsimischen Bevölkerung, die mittlerweile eine große Diasporagemeinde in den europäischen Staaten bildet, ermöglichen – trotz immer enger werdender Lebensräume einer sich neoliberal globalisierenden Welt – die Erkundung neuer Optionen zur Entwicklung pluralistisch-demokratischer Gesellschaftsformen.

isbn 978-3-7069-1013-2
www.praesens.at

Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 6 (2018)

PRaeSENS

Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 6

2018

Dersim 1938. Genozid, Vertreibung und die Folgen: Achtzig Jahre danach
Dersim 1938. Genocide, Displacement, and Repercussions: Eighty Years Later

Herausgegeben von
Edited by

Zeynep Arslan
Christoph Osztovics
Katharina Brizić
Agnes Grond
Thomas Schmidinger
Maria Six-Hohenbalken

PRaeSENS

PR^{ae}SENS

Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien

6 | 2018

Dersim 1938. Genozid, Vertreibung und die Folgen: Achtzig Jahre danach

Dersim 1938. Genocide, Displacement, and Repercussions: Eighty Years Later

Herausgegeben von
Edited by
Zeynep Arslan, Christoph Osztovics, Katharina Brizić,
Agnes Grond, Thomas Schmidinger, Maria Six-Hohenbalken

PRAESENS VERLAG

Coverbild:
© Firik Dede Resim

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN: 978-3-7069-1013-2

© Praesens Verlag
http://www.praesens.at
Wien 2018
Alle Rechte vorbehalten. Rechtsinhaber, die nicht ermittelt werden konnten, werden gebeten, sich an den Verlag zu wenden.

TABLE OF CONTENTS -- INHALT

Geleitwort
-- ERNST WOLLER *15*

Vorwort der HerausgeberInnen
-- ZEYNEP ARSLAN, CHRISTOPH OSZTOVICS,
KATHARINA BRIZIĆ, AGNES GROND,
THOMAS SCHMIDINGER, MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN *17*

1 FOCUS -- SCHWERPUNKT

Dêrsim 1938. Genozid, Vertreibung und die Folgen: Achtzig Jahre danach
-- ZEYNEP ARSLAN & CHRISTOPH OSZTOVICS *21*

Firik Dede. Ein Epilog
-- HÜSEYIN TUNÇ *45*

Dêrsim 1938: A Genocide of Modernity
-- UĞUR ÜMIT ÜNGÖR *48*

Dêrsim 1938 – zwischen Instrumentalisierung als politischem Druck- und Ablenkmittel und die UN-Völkermordkonvention
-- HÜSEYIN TUNÇ *55*

Um die Angelegenheit konnte bisher eine Zone absoluten Schweigens gelegt werden…
Ein kommentierter Dokumenten- und Pressespiegel der Ereignisse in Dêrsim 1937/38
-- MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN *75*

Hatte der Staat wirklich keinen Zugang zu Dêrsim?
-- ŞÜKRÜ ASLAN *101*

Von 1915 bis 1938: Verbindungslinien des Genozids an den ArmenierInnen und des Genozids in Dêrsim 1938
-- HOVSEP HAYRENİ *110*

Armenische Kirchensteine. Ein Begleittext zu den Fotografien Mehmet Emirs
-- MEHMET EMIR *136*

Der Genozid in Dêrsim aus der Sicht der verlorenen Töchter von Dêrsim
-- KÂZIM GÜNDOĞAN *142*

Das multiethnische Dêrsim und die ‚Zaza-Identität'
-- ZEYNEP ARSLAN *169*

Der Tag am Ende der Welt –
Erinnerungen an Dêrsim 1937/38 in Österreich
-- MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN *196*

2 BEYOND -- AUSSERHALB DES SCHWERPUNKTES

30 Jahre nach dem Genozid. Kunst und ihre Rolle in der Erinnerung an Helebce und Enfal
-- MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN *215*

„Wir wollen keine Rache, wir wollen nur frei sein"
Das Unabhängigkeitsreferendum in Irakisch-Kurdistan im September 2017
-- THOMAS SCHMIDINGER & SOMA AHMAD *236*

Auf den Spuren vergessener Migrationslinien. Armenisch-sowjetische KurdInnen in der Ukraine
-- HENRIETTE RADDATZ *256*

Malik Khalaf of Ḥiṣnkayf: An Addition to Sharaf Khān's Observation
-- MUSTAFA DEHQAN & VURAL GENÇ *275*

3 CURRENT AFFAIRS -- AKTUELL

Aktuell Syrien – Verluste der Demokratischen Föderation Nordsyrien
-- THOMAS SCHMIDINGER *281*

Aktuell Türkei – Die schrittweise Etablierung eines Ein-Mann Regimes
-- ZEYNEP ARSLAN *289*

Aktuell Irak – Keine Unabhängigkeit. Nachwehen des Unabhängigkeitsreferendums im Irak
-- HAJAN MAJID *296*

Aktuell Irak – Şingal: Rückkehr unter irakische Kontrolle und politische Marginalisierung
-- THOMAS SCHMIDINGER *299*

Aktuell Iran – Bewaffneter Kampf und ökologische und ökonomische Krise in Iranisch-Kurdistan
-- CHRISTOPH OSZTOVICS *303*

4 CONFERENCE REPORTS -- KONFERENZBERICHTE

Die Eziden im 21. Jahrhundert: Zwischen (Religions-)Freiheit in der Diaspora und Genozid im Nahen Osten.
Internationale Konferenz der Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen (GEA)
04. bis 05. November 2017, Bielefeld, Deutschland
-- MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN *309*

14th International Conference „The European Union, Turkey, The Middle East and the Kurds“
6. bis 7. Dezember 2017, Europäisches Parlament, Brüssel, Belgien
-- THOMAS SCHMIDINGER *312*

Third International Conference on Faylee Kurds in the European Parliament
12. April 2018, EU-Parlament Brüssel
-- THOMAS SCHMIDINGER *315*

Anatolia – The Caucasus – Iran: Ethnic and Linguistic Contacts
10. bis 12. Mai 2018, Yerevan, Armenien
-- AGNES GROND *316*

The Kurds in Syria – between Assad and the PKK
27. Juni 2018, EU-Parlament Brüssel
-- THOMAS SCHMIDINGER *318*

The Turkish Invasion of Efrîn & Kurdisch Academics discuss their Vision for a democratic solution to the crisis in the Middle East
28. Juni 2018, EU-Parlament Brüssel
-- THOMAS SCHMIDINGER *319*

5 REVIEWS -- REZENSIONEN

Zeynep Arslan: Demokratisierung durch Selbstermächtigung! Empowerment Alevitischer Frauen* in der Türkei und in der Diaspora
-- ARESHPREET WEDECH *323*

Alex Danilovich (Hg.): Iraqi Kurdistan in Middle Eastern Politics
-- THOMAS SCHMIDINGER *325*

Kerem Schamberger & Michael Meyen: Die Kurden. Ein Volk zwischen Unterdrückung und Rebellion.
-- THOMAS SCHMIDINGER *327*

Parvin Mahmoudveysi, Denise Bailey, Ludwig Paul, Geoffrey Haig: The Gorani language of Gawraǰū, a village of West Iran. Texts, grammar, and lexicon.
&
Parvin Mahmoudveysi; Denise Bailey: The Gorani language of Zarda, a village of West Iran. Texts, grammar, and lexicon.
-- AGNES GROND *329*

Hüseyin A. Şimşek: 50 Jahre Migration aus der Türkei nach Österreich.
-- THOMAS SCHMIDINGER *332*

Ludwig Paul (Hg.): Handbuch der Iranistik Band 2.
-- AGNES GROND *336*

Bernd Lemke / Pherset Rosbeiani (Hg.): Unternehmen Mammut. Ein Kommandoeinsatz der Wehrmacht im Nordirak 1943.
-- THOMAS SCHMIDINGER *338*

Karel Černý: Jezídové. Komunita na útěku.
(The Yezidis. A Community on the Run.)
-- PETR KUBÁLEK *341*

Marianna Charountaki: Iran and Turkey.
International and Regional Engagement in the Middle East.
-- CHRISTOPH OSZTOVICS *344*

Tözün Issa (Hg.): Alevis in Europe. Voices of Migration,
Culture and Identity.
-- THOMAS SCHMIDINGER *346*

Barbara Sträuli (Hg.): Dewrêşê Evdî – Dewresh,
Son of Evdi. A Kurmanji Epic as Performed by
the Berazi Singer Baqî Xido.
-- AGNES GROND *347*

Thomas Schmidinger: Kampf um den Berg der Kurden.
Geschichte und Gegenwart der Region Afrin.
-- CHRISTOPH OSZTOVICS *349*

Mesut Keskin: Zonê ma zanena? Zazaki für
Anfängerinnen und Anfänger. Nord-Zazaki.
Nord-Dersim-Erzincan-Mundart.
-- AGNES GROND *351*

Tayfun Guttstadt: Gestrandet. Geflüchtete zwischen Syrien
und Europa. Eine Reportage aus der Türkei.
-- THOMAS SCHMIDINGER *352*

Khanna Omarkhali: The Yezidi Religious Textual Tradition:
From Oral to Written. Categories, Transmission,
Scripturalisation and Canonisation of the
Yezidi Oral Religious Texts.
-- THOMAS SCHMIDINGER *353*

6 OBITUARIES -- NACHRUFE

Paul Maubec (1938 – 2017)
-- Maria Anna Six-Hohenbalken *357*

Peter Sluglett (1943 – 2017)
-- Thomas Schmidinger *359*

Celal Talebanî (1933 – 2017)
-- Thomas Schmidinger *360*

Zekî Şengalî (1952 – 2018)
-- Thomas Schmidinger *364*

7 REPORTS, CALL, ABOUT THE AUTHORS -- BERICHTE, CALL, AUTORINNENVERZEICHNIS

Berichte der Gesellschaft
-- Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie/ Europäisches Zentrum für Kurdische Studien *369*

Call for Papers – Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2019: Religion in Kurdistan: Mehrheiten, Minderheiten, Heterodoxien
-- Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie/ Europäisches Zentrum für Kurdische Studien *372*

About the Authors *375*

Geleitwort

Aus der Stadt Tunceli bzw. Dersim, so die historische Bezeichnung der Region, kamen Mitte der 1960er Jahre viele Menschen als GastarbeiterInnen nach Österreich, später nahm Wien dann politische Flüchtlinge aus dieser Region auf. Österreichische DersimerInnen begegnen uns auf allen Ebenen unseres Lebens, als ArbeiterInnen, Angestellte, Selbstständige, ManagerInnen und auch als PolitikerInnen. In Wien und Umgebung leben ca. 10.000 Personen aus Tunceli. Sie engagieren sich auch in der Diaspora für die Anliegen der Region.

Dieser Umstand ist u.a. der Tatsache geschuldet, dass im Jahre 1938 bei Angriffen der türkischen Regierung über 70.000 Menschen in Dersim ums Leben kamen. Die mehrheitlich alevitische, zazaische und kurdische Bevölkerung der Region hatte im sunnitisch türkischen Ankara keinen guten Ruf und wurde mehrfach Opfer von physischen wie psychischen Interventionen durch die türkische Politik. Zuletzt betonte auch der damalige türkische Präsident Abdullah Gül die Notwendigkeit der Aufarbeitung dieser Geschichte.

Dieses Ereignis sitzt tief im Bewusstsein vieler DersimerInnen und wird als „Emotional Heritage“ von Generation zu Generation weitergegeben. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema ist erst in der Diaspora möglich geworden. StudentInnen und WissenschaftlerInnen, oft Enkelkinder der GastarbeiterInnen, erforschen diese Geschichte und zeigen auf, dass durch Migration auch andere Historien nach Wien kommen.

Das Wohlergehen der WienerInnen ist für mich als Landtagspräsident sehr wichtig. Die Aufarbeitung von Traumata führt zu einem zufriedeneren Lebensgefühl bei Menschen, was für uns als Stadt von großer Bedeutung ist. Eine sozial und politisch aktive Gesellschaft wie die der DersimerInnen, die sich ehrenamtlich mit ihrer Geschichte auseinandersetzt, ist für Wien ein Gewinn.

Ich freue mich, mit meinen Worten zur Erforschung dieser Geschichte beitragen zu dürfen und gratuliere den WissenschaftlerInnen sowie der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie für das Kurdische Jahrbuch 2018.

Ernst Woller, Erster Präsident des Wiener Landtags und Vorsitzender der Wiener SPÖ Bildung

Wien, im September 2018

Vorwort der HerausgeberInnen

Das Jahr 2017 war für Kurdistan von einer Reihe von schweren Rückschlägen geprägt.

In Irakisch-Kurdistan sind die Unabhängigkeitsbestrebungen - zumindest für den Moment – gescheitert. Nach ihrem nicht anerkannten Unabhängigkeitsreferendum mussten sich im Oktober die Pêşmerge der Regionalregierung Irakisch-Kurdistans aus allen umstrittenen Gebieten – darunter Kirkuk, Khanaqin und Sinjar – zurückziehen. Anschließend war Irakisch-Kurdistan über ein halbes Jahr lang von jeglichem internationalen Flugverkehr abgeschnitten.
Die Unabhängigkeitsaspirationen des Mesûd Barzanî hatten sich als Fehlschlag erwiesen.

Aber auch in Syrisch-Kurdistan (Rojava) mussten die dortigen Einheiten der YPG bzw. der Syrischen Demokratischen Kräfte wenige Monate später eine herbe Niederlage einstecken. Zwischen Jänner und März 2018 eroberte die türkische Armee mit ihren verbündeten syrischen Milizen die Region Afrin (Kurd. Efrîn) und verursachten eine Massenflucht kurdischer ZivilistInnen. Seither sind die türkischen Besatzer mit der Ansiedlung arabischer und turkmenischer Siedler um eine demographische Veränderung der Region bemüht.

In Türkisch-Kurdistan setzte sich der Krieg gegen die PKK fort, wobei die türkische Armee nach den Kämpfen in den Städten wieder auf die Taktik der verbrannten Erde zurückgriff und gezielt Waldbrände in ländlichen Gebieten, insbesondere in Dêrsim, legte, um damit Rückzugsmöglichkeiten für die Guerilla zu zerstören.

Viele KurdInnen fühlen sich angesichts dieser massiven Gewalt an frühere Massaker erinnert. 2018 jährt sich in der Türkei zum 80. Mal der Genozid in Dêrsim, der folglich den Schwerpunkt dieser Ausgabe des Jahrbuches bildet. Aber es jährt sich 2018 auch zum 30. Mal der Höhepunkt der Anfal-Operationen und der Giftgasangriffe auf Halabja (Kurdisch: Helebce) im Irak. Letzteren Jahrestag nehmen wir zum Anlass, auch einen Beitrag von Maria Anna Six-Hohenbalken in den Schwerpunkt aufzunehmen, der sich mit künstlerischen Aufarbeitungen der damaligen Massaker durch die irakische Armee beschäftigt.

Außerhalb des Schwerpunkts setzen sich Thomas Schmidinger und Soma Ahmad ganz aktuell mit der Kampagne des oben genannten gescheiterten Unabhängigkeitsreferendums in Irakisch-Kurdistan auseinander. Henriette Raddatz untersucht vergessene Migrationslinien armenisch-sowjetischer KurdInnen in der Ukraine. Mustafa Dehqan und Vural Genç hingegen werfen einen Blick in die Geschichte Kurdistans und widmen ihren Beitrag der Ermordung König Khalafs aus Hasankeyf, wie sie Sharaf Khān in seinem Sharaf-nāma geschildert hat.

Zusätzlich werden, wie jedes Jahr, auch heuer wieder die wissenschaftlichen Beiträge von aktuellen Jahresberichten aus allen Teilen Kurdistans sowie von Rezensionen, Konferenzberichten, Nachrufen und Berichten unserer Gesellschaft ergänzt.

Diesmal sind allerdings zwei Neuerungen in Bezug auf die Herausgeberschaft unseres Jahrbuches zu verzeichnen. Mit Zeynep Arslan haben wir zum ersten Mal jemanden außerhalb des üblichen HerausgeberInnenkreises für diese Nummer hinzugezogen, der eine spezifische Expertise für das diesjährige Thema hat. Bei bestimmten Themen ist eine solche zusätzliche MitherausgeberInnenschaft auch in Zukunft angedacht. Jedenfalls wollen wir uns bei Zeynep Arslan für ihr Engagement für dieses Jahrbuch herzlich bedanken. Sie hat durch ihre langjährige Beschäftigung mit dem Genozid in Dêrsim das diesjährige Jahrbuch sehr bereichert.

Zudem geht damit eine Umstellung in der Nennung der Reihenfolge der HerausgeberInnen einher: Wir überlassen es den beiden HerausgeberInnen des diesjährigen Schwerpunkts, Zeynep Arslan und Christoph Osztovics, die Reihe unserer Namen anzuführen. Wir werden diesen Modus ab nun auch für die kommenden Jahrbücher beibehalten. Das heißt, dass in Zukunft immer die für den inhaltlichen Schwerpunkt hauptverantwortlichen Personen vor den anderen aufgezählt werden und alle anderen wie bisher dahinter alphabetisch gereiht werden.

Mit Freude blicken wir auf die nunmehr insgesamt sechs *Wiener Jahrbücher für Kurdische Studien* zurück. Trotz ungesicherter Finanzierung und ausschließlich ehrenamtlicher Arbeit ist es immer wieder gelungen, maßgebliche österreichische und internationale AutorInnen für das Jahrbuch zu gewinnen. Jeder käufliche Erwerb des Jahrbuchs unterstützt dieses Unterfangen, und eine wachsende Leserschaft zeigt, wie sehr die Bedeutung der Kurdischen Studien wächst. Wir hoffen in diesem Sinne, dass auch unsere Stammleserschaft uns weiterhin begleitet und dass wir in den kommenden Jahren auch über erfreuliche Entwicklungen im Nahen Osten und in den kurdischen Diasporen werden berichten können.

Zeynep Arslan, Christoph Osztovics, Katharina Brizić,
Agnes Grond, Thomas Schmidinger, Maria Anna Six-Hohenbalken

Wien, im November 2018

1

FOCUS

SCHWERPUNKT

Einleitung zum Schwerpunkt 2018:

Dêrsim 1938. Genozid, Vertreibung und die Folgen: Achtzig Jahre danach.

Zeynep Arslan & Christoph Osztovics

Die Ereignisse in Dêrsim 1937/1938 sind eine der gewaltsamsten Ereignisse in der kızılbaş-alevitischen Geschichte, die Zehntausende DêrsimerInnen nicht überlebten.[1] Viele weitere BewohnerInnen wurden zum Verlassen Dêrsims gezwungen und trugen die Erinnerung an das Geschehene in die gesamte Türkei, und schließlich auch in die europäische Diaspora. Bis heute sind die Erinnerungen an die Ereignisse aufrecht geblieben und bis heute ist noch nicht vollständig eruiert, was damals im Detail geschah. Es ergibt sich daraus sowohl für die Überlebenden und ihre NachfahrInnen als auch für die Forschung und Geschichtsschreibung die dringliche Notwendigkeit, die Geschehnisse von 1937/1938 aus verschiedensten Perspektiven zu erkunden. Der Rückgriff auf größere historische Prozesse, spätestens seit dem ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert, scheint uns dabei unerlässlich.

Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts markierte zunächst in England den Beginn der Industrialisierung; dieser Prozess griff schließlich im 19. und 20. Jahrhundert auch auf andere europäische Regionen über und läutete das allmähliche Ende der Großreiche ein. Auch das Osmanische Reich blieb vom Anwachsen nationalistischer Bewegungen nicht unangetastet. Dies führte, gemeinsam mit vielen weiteren Faktoren (Kolonialisierung, Industrialisierung, Migrationsbewegungen etc.)[2] dazu, dass Bevölkerungen den Herrschenden vielfach neue Zugeständnisse abverlangten.[3]
Die Ideologie des Nationalstaates und des Nationalismus war in den Zentren Westeuropas entstanden. Nationalismustheoretiker wie Benedict Anderson, Ernest Gellner und Eric J. Hobsbawm haben diese Entwicklungen analysiert und sind sich darin einig, dass eine Nation eine ‚imaginierte Gemeinschaft' ist. So sieht Hobsbawm das Phänomen des Nationalismus nicht vergleichbar mit Ideologien des Marxismus und Liberalismus, sehr wohl aber mit dem Phänomen der Religion.[4] Die starke emotionale Dimension, wie zum Beispiel das Zusammengehörigkeitsgefühl, ist wesentlich für das Weiterbestehen von Nationalstaaten. Es sind diese grundlegenden Diskussionen, die die soziopolitischen und wirtschaftlichen Kontexte von Nationalstaatsbildungen erörtern, die für die Analyse der Staatsverdichtungsprozesse des Osmanischen Imperiums sowie für die Analyse der Herausbildung des türkischen Staates wesentlich sind. Diese sind schließlich auch hilfreich, um die Ereignisse in Dêrsim 1937/1938 zu verstehen.

---

[1] Kieser 2006. Zur Thematik der Opferzahlen siehe weiter unten.
[2] Anderson 1989.
[3] Hobsbawm 1990; Anderson 1989.
[4] Hobsbawm 1990: 189.

In der Türkei ging die Intention der nationalistisch motivierten Vereinheitlichung der Gesellschaft im Sinne einer Schaffung einer homogenen Nation mit besonderen Strategien und Mitteln von Staatsgewalt einher. Zahlreiche Maßnahmen sollten die türkische Nation entstehen lassen, die die Multiethnizität negierte. Umsiedelungsmaßnahmen und der sogenannte ‚Bevölkerungsaustausch' zwischen der Türkei und Griechenland waren nach dem Ersten Weltkrieg erste Strategien der Schaffung einer homogenen Nation. Jedoch galten manche Ethnien und religiöse Gruppen als ‚un-anpassbar bzw. einige als un-anpassungswürdig'. Jene die sich nicht dem neuen Diktat des neu gegründeten Nationalstaates unterordneten, wurden verfolgt. Gerade die DêrsimerInnen galten als die paradigmatischen OutsiderInnen - aufgrund ihrer Sprache/n, ihrer Glaubenspraxen, ihrer Sozialstrukturen und aufgrund ihrer gelebten multiethnischen Koexistenz. Die Beharrlichkeit der BewohnerInnen Dêrsims, ihre Identitäten nicht aufzugeben und an ihren Lebensweisen festzuhalten sollte Zehntausenden die Existenz kosten. Aber auch in den Jahrzehnten nach 1937/38 sollte Dêrsim nicht zur Ruhe kommen, eine Aufarbeitung der Ereignisse blieb aus.

Acht Jahrzehnte danach sind – aufgrund zahlreicher ökonomisch und politisch motivierter Emigrationsbewegungen aus der Türkei – transnationale dêrsimische Gemeinschaften in verschiedenen europäischen Staaten existent. Diese diasporischen Gemeinschaften bekennen sich zunehmend zu ihren dêrsimischen Wurzeln und versuchen zu verstehen und öffentliches Bewusstsein dafür zu schaffen, was ihnen und ihren Vorfahren widerfahren ist. Sie suchen in der europäischen Öffentlichkeit um Aufmerksamkeit, aber auch um Anerkennung für ihre Geschichte. Im Jahr 2018 jährt sich Dêrsim 1938 zum achtzigsten Mal. Brennend stellt sich also die Frage: Was ist in Dêrsim 1938 geschehen, und warum sind die Geschehnisse auch heute – vielleicht mehr denn je – in den Köpfen der jüngeren Generationen so allgegenwärtig?

Die Komplexität der Hintergründe der Ereignisse lässt sich bereits an der Komplexität der geographischen Namen und Bezeichnungen erkennen: Je nach politischer Einstellung ist die Benennung der Region Dêrsim eine andere. Die topographische Abgrenzung des historischen Dêrsim ist nicht genau definiert. Vorsichtig kann festgehalten werden, dass das historische Dêrsim die heutigen Provinzen Tunceli in Ostanatolien und Teile der Provinzen Elazığ, Bingöl, Sivas, Erzincan, Varto und Erzurum umfasst.[5] Mit dem Tunceli-Gesetz von 1935 wurden diese Grenzen auf die der heutigen Provinz Tunceli reduziert. Die Bezeichnung ‚Dêrsim', die über Jahrzehnte verboten war, wurde im Türkischen erst ab 2011 wieder aktuell, und zwar aufgrund polemischer Diskussionen durch den damaligen Premierminister Recep Tayyip Erdoğan, um damit in Konkurrenz zur Republikanischen Volkspartei[6] zu treten, dessen Vorsitzender dêrsimische Wurzeln hat.

---

[5] Bei Ortsnamen verwenden wir deren offizielle türkische Bezeichnungen, wohl wissend, dass ihre originalen Namen Armenisch, Kurdisch und Zazakî waren und diese bis heute von den lokalen Bevölkerungen verwendet werden.
[6] Tr. Cumhuriyet Halk Partisi, CHP.

Dêrsimer Diaspora-Communities haben sich in den letzten Jahrzehnten in Europa auf vielfältige Art und Weise organisiert. Zu den größten und ältesten Vereinen gehört die Dersim Kulturgemeinde Berlin, die wichtige kulturelle und politische Arbeit für die DêrsimerInnen in Berlin leistet. (Foto: Thomas Schmidinger)

Im Zuge der politischen Tätigkeiten der pro-kurdischen Demokratischen Partei der Völker (HDP)[7] wurde in dieser Zeit allmählich auch die Rückbenennung der originalen Orts- und Provinznamen innerhalb der nicht-türkischen Gruppen in der Türkei gefordert. Den territorialen und vor allem politischen Anspruchsdisput zwischen den dêrsimischen Bevölkerungsgruppen sichtbar machen die jeweiligen Bezeichnungen für das Gebiet. Auf Armenisch ist es Տերսիմ/Դերսիմ Tersim, auf Kurmancî: Dêrsim und auf Zazakî: Dêsım. Entsprechend dazu ist Dêrsim für die KurdInnen geographisch in Kurdistan, für die ArmenierInnen in West-Armenien, für die TürkInnen in der Osttürkei, für Teile der Zazakî-SprecherInnen, gar nicht mehr in Kurdistan, sondern Teil einer als ‚Zazaistan' bezeichneten Heimat der Zaza oder gar eines ‚Alevistan' als Land der AlevitInnen. Für wieder andere Gruppen, die sich dieser Auseinandersetzung eher enthalten möchten, wird die Region in Nordmesopotamien verortet.

[7] Tr. Halkların Demokratik Partisi, HDP.

Parallel zur Frage der Benennung gibt es eine vielleicht noch komplexere und ebenso intensiv geführte Diskussion über die ethnische Zusammensetzung der multiethnischen, multireligiösen Region Dêrsim. Charakterisiert ist die Region indes vor allem durch ihre kızılbaş-alevitische Bevölkerung – darüber sind sich die Beitragenden in diesem Band einig. Dabei stammt der Begriff ‚Kızılbaş' aus dem Türkischen und bedeutet ‚Roter Kopf'. Schriftlichen Quellen zufolge ist damit jene rote Kopfbedeckung gemeint, die die Kämpfer des persischen Schahs im Jahr 1514 bei der Schlacht von Çaldıran (original: Çılderan; Dt. Tschaldiran; Stadt in der heutigen Provinz Van an der türkischen Grenze zum Iran) getragen haben. Belegt ist weiters, dass die Kızılbaş[8] die Hegemoniebestrebungen des Osmanischen Imperiums nicht akzeptierten und sich dessen Steuersystem nicht beugten, sowie dass sie sich weigerten Soldaten an den Sultan zu stellen und insgesamt ein egalitäres System anstrebten. In diesem Kontext solidarisierten sich die Kızılbaş im 16. Jahrhundert mit den Safawiden im heutigen Iran, die später allerdings in Konkurrenz zum sunnitischen Osmanischen Imperium die andere orthodoxe Strömung des Islam, das SchiitInnentum zum Staatsparadigma erklärte.[9] Die Kızılbaş-Bewegung, die jede Form von Orthodoxie und autoritäre Herrschaft ablehnte, fand auch im späteren Iran keinen Platz.[10]
Der zweite Wortteil von kızılbaş-alevitisch aber – ‚Alevi' – ist ein neuerer Begriff, der mittlerweile – und oft auch fälschlich – als ein Sammelbegriff für viele alevitische Gruppen verwendet wird, die im Verhältnis zur sunnitischen Orthodoxie stets in die Heterodoxie schubladisiert werden. Die Idee, dass der Begriff ‚Alevi' als ein Überbegriff für viele – in diesem Diskurs – als ‚alevitisch' bezeichnete Gruppen festgehalten werden kann, scheint vor allem unter den AkademikerInnen und ForscherInnen in der Türkei immer gängiger zu werden. In diesem Diskurs scheinen die DrusInnen, Yarsan und AlawitInnen (in der Türkei Arabische AlevitInnen oder NusairierInnen genannt) etc., vor allem in ihren sozio-politischen Dimensionen und ihrer Opposition bzw. Nicht-Eingliederung in das Paradigma orthodoxer Strömungen, geeint zu sein. Der Historiker Faik Bulut[11] und die Kulturanthropologin Gülfer Akkaya[12] vertreten die Ansicht, dass die Entstehung der Bezeichnung ‚AlevitInnen'– die sich mittlerweile auf alle ‚alevitischen' also zum staatsparadigmatisch dominierenden SunnitInnentum diametral-stehenden Gruppen in der Türkei bezieht – auf die Konstruktion der türkischen Nation zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts zurückgeht. Darin wurden AlevitInnen zu ‚wahren und richtigen TürkInnen' erklärt, die ‚dem arabischen Islam' einen ‚türkischen Islam' entgegenstellen'.[13] Die Historikerin Ayfer Karakaya-Stump[14] führt aus, dass dieses Paradigma vor allem durch den turkistischen Ideologen Ahmed Fuad Köprülü geprägt und entwickelt wurde. Karakaya-Stump wendet in ihren Untersuchungen einen stark dekonstruktivistischen Ansatz an und setzt sich vor allem mit der Frage auseinander, inwiefern das Glaubenssystem der AlevitInnen begriffen werden kann, solange es stets in Bezugsetzung zu orthodoxen Strömungen des Islam und mit

[8] Zur näheren Erläuterung des Begriffs siehe Arslan 2018: FN 63.
[9] Arslan 2016 und 2018.
[10] Taşğın 2004 und 2009.
[11] Bulut 2018.
[12] Akkaya 2014 und 2017.
[13] Arslan 2017.
[14] Karakaya-Stump 2017.

dessen Begrifflichkeiten diskutiert wird.[15] Der deutsche Sozialanthropologe Martin Sökefeld, der mehrere Untersuchungen zum Thema ‚AlevitInnentümer' unternahm, erklärt: „The way of life described as particular to Dêrsim is detailed through socio-cultural order of the Alevi faith as experienced in the region".[16] Die Ethnologin Krisztina Kehl-Bodrogi[17] und Paul Joseph White[18] erläutern, dass die AlevitInnen in ihrem Glauben insofern Unterschiede zum Islam aufweisen, die ‚inneren Bedeutungen' (Tr. *Batın*) ins Zentrum ihrer Spiritualität stellen, als dass sie die externen, symbolischen und sichtbaren (Tr. *Zâhir*) Kriterien, wie die fünf Säulen des Islam, nacheifern. Ebenso sind die AlevitInnen nicht durch die nach außen gerichteten Dynamiken, wie etwa territoriale Expansion und Staatsbildungsprozesse motiviert. Die Unterordnung der AlevitInnen in einen institutionalisierten und mit einer Staatsmacht verzahnten sunnitischen oder schiitischen Islam war für sie stets mit Gewalt verbunden. Es führte dazu, dass die AlevitInnen der ‚Häresie' bezichtigt und verfolgt wurden.[19]

Die Staatsverdichtungsprozesse des Osmanischen Imperiums, die den Staat in Bezugnahme auf die Scharia und den Regeln des sunnitischen Islam verwalteten forcierten eine Sunnitisierung der AlevitInnen.[20] Sie galten als AbweichlerInnen vom ‚richtigen/rechten Islam'. Seit dem 16. Jahrhundert wurden sie verfolgt, und um sich vor diesen Pogromen zu schützen zogen sich die AlevitInnen immer stärker in periphere Regionen, wie zum Beispiel in die Gebirgsregionen im Osten Anatoliens zurück, sie gingen auf Distanz zu den meist sunnitisch dominierten Zentren des Reiches und entwickelten autochtone Lebensformen.

Der Sozialanthropologe Martin van Bruinessen erklärt, dass Dêrsim ein besonderes Alevitentum lebt und dies in Bezug auf die ethnische Zugehörigkeit mit Kurdisch und Zazaisch assoziiert wird.[21] Die Ethnologin Hranouch Kharatian, die zwischen 2011 und 2013 in Dêrsim geforscht hat, betont die stark animistischen Züge im dêrsimischen Kızılbaş-Alevitentum, aber auch manche Ähnlichkeiten zum armenischen Christentum, die sie auf über Jahrhunderte währende nachbarschaftliche und verwandtschaftliche (z.B. Wahlverwandtschaft) Beziehungen zurückführt.[22] Diese engen Beziehungen zu den armenischen NachbarInnen zeigen sich beispielsweise in den Festen wie etwa dem *Khal Gağant* Fest, das in der Weihnachtszeit gefeiert wird, und dem Respekt vor den armenischen Kirchen und Gebetsstätten. Über die Jahrhunderte des Zusammenlebens haben sich dêrsimische armenische ChristInnen als auch dêrsimische Kızılbaş-AlevitInnen gegenseitig beeinflusst. Charakteristisch für das dêrsimische Kızılbaş-AlevitInnentum sind tatsächlich die bis heute aufrechten animistischen Glaubensinhalte, wie etwa die Anbetung der Sonne und das *Wayir*-System (*Wayir* ist Zazakî und heißt ‚WächterIn'): jedem Berg, jedem Baum und jedem Fluss sowie den Tieren wird eine Seele zuerkennt.

---

[15] Ibid. Kapitel 1.
[16] Sökefeld 2017.
[17] Kehl-Bodrogi 2003.
[18] White 2000.
[19] Vgl. Jongerden 2003.
[20] Mertcan 2015.
[21] Bruinessen 1997.
[22] Kharatian 2014.

Neben der ethnischen Zusammensetzung der multiethnischen und multireligiösen Region Dêrsim, stellt sich die sprachliche Charakterisierung als nicht weniger problematisch heraus: Die Mehrheit der DêrsimerInnen hat als Erstsprache das Zazakî, eine westiranische Sprache der indoeuropäischen Sprachfamilie. Auch darüber werden erhebliche Diskussionen geführt, nämlich ob das Zazakî eine kurdische Varietät oder aber eine eigenständige Sprache sei.[23] Ein nicht unerheblicher Teil der VertreterInnen sprachwissenschaftlicher Forschung[24] ist mittlerweile der Ansicht, dass das Zazakî eine eigene Sprache darstellt, dass jedoch die politische Frage der ‚Zugehörigkeit' zum Kurdischen stets eine individuelle Entscheidung sei, in der es auch andere als nur sprachwissenschaftliche Faktoren zu berücksichtigen gibt. Die SprachforscherInnen im 19. Jahrhundert wie Lerch, Müller oder van Le Coq[25], die dazu erste Untersuchungen anstellten, waren der Ansicht, dass das Zazakî ein Dialekt des Kurdischen ist. Heute vertritt Mehmet Tayfun Malmîsanij diese Auffassung und prägt die Arbeiten der AutorInnen des Journals *Vate* mit Sitz in Istanbul. Der irakisch kurdische Sprachwissenschaftler Jaffer Sheyholislami[26] spricht hingegen von ‚Kurdischen Varianten' (Eng. Kurdish Varieties). Die Diskussionen zu diesem Thema sind nach wie vor aufrecht, vor allem politisch motiviert und durch große Uneinigkeit gekennzeichnet.[27]

Kaum strittig ist dagegen, dass Dêrsim mit seiner nicht-türkischen, nicht-sunnitischen, Kızılbaş-Alevitischen Kurmanjî und Zazakî sprechenden Bevölkerung sowie den Roma und christlichen Gruppen gewissermaßen als ‚Störfaktor' im Nationswerdungsprozess der Türkei wahrgenommen wurde. Am 24. September 1925 beschloss daher das türkische Parlament[28] den sogenannten „Zivilisierungsplan Ost"[29]. BeobachterInnen wurden zu diesem Zweck in den Osten der Türkei entsandt und im Jahr 1926 trafen die ersten Berichte darüber im türkischen Parlament ein. In diesen Berichten wurde erklärt, dass Dêrsim zunächst mit Bildung und durch die Kooperation mit der Bevölkerung ‚zivilisiert' werden solle, und wenn das nicht möglich sei, auch mit Zwang und Gewalt türkisiert werden soll, um die Bevölkerung in den türkischen Staatsbildungsprozess zu ‚integrieren'.
Zuvor, im Osmanischen Imperium, hatte Dêrsim einen halbautonomen Status genossen und war durch eine Stammeskultur geprägt – die tribalen Mechanismen ermöglichten Kontrolle und Selbstorganisation.[30] Gleichzeitig hatten sich viele Stammesführer der Region mit lokalen Regierungsbeamten arrangiert, hatten diese Strategie auch in den Jahrzehnten nach der Republiksgründung beibehalten und waren mit dem Staat anlassbezogene Allianzen gegen andere Stämme eingegangen. Viele junge Männer dienten spätestens seit der Mitte der 1930er Jahre als Soldaten in der türkischen Armee.[31] Dennoch war die Region Dêrsim zu dieser Zeit die letzte Region, die nicht unter

[23] Arslan (Hg.) 2017.
[24] Zum Beispiel: Mann / Hadank:1932; Todd 1985; Gippert 1996; Paul 1998; Selcan 1998; Korn 2005; Keskin 2011. Details dazu folgen im Beitrag von Zeynep Arslan in diesem Band.
[25] Peter Lerch 1856-57; Friedrich Müller 1864; Albert van Le Coq 1901-03.
[26] Arslan (Hg.) 2017.
[27] Ibid.
[28] Tr. Türkiye Büyük Millet Meclisi, TBMM.
[29] Tr. Şark Islahat Planı.
[30] Taş 2012: Kapitel 3 und Sağlam in Aslan (Hg.) 2010.
[31] Bruinessen 1994: 2.

effektive staatliche Gewalt und Verwaltung gebracht worden war und die sich dieser Eingliederung weiterhin aktiv widersetzte. Mit dem „Zivilisierungsplan Ost“ jedoch wurde dem vormaligen halbautonomen Status ein Ende gesetzt, und es folgten weitere Maßnahmen in diese Richtung. Zu den folgenschwersten dieser Maßnahmen gehörten 1931 die Gründung des Türkischen Geschichtsgremiums[32] 1932, die Errichtung regionaler Internate[33], sowie die Einrichtung des Türkischen Sprachgremiums[34], und 1934 schließlich das Umsiedelungsgesetz[35] (Nr. 2510, vom 14.06 1934). Durch dieses wurde die türkische Republik in drei Arten von Siedlungszonen unterteilt, jede mit ihrer eigenen Bevölkerungs- und Siedlungspolitik. Alle diese Maßnahmen dienten der Türkisierung, die mit ‚Zivilisierung' gleichgesetzt wurde und zielte auf die Homogenisierung der innerhalb der türkischen Staatsgrenzen lebenden Bevölkerungsgruppen ab.
Als konkrete Maßnahme verfügte zunächst die noch junge türkische Republik, dass in Dêrsim alle Waffen einzusammeln und dann Straßen, Brücken und Kasernen in der Region zu bauen seien. Am 25. Dezember 1935 beschloss dann das türkische Parlament das sogenannte Tunceli-Gesetz[36] mit der Nummer 2884. Tunceli war somit die neue, türkischsprachige Bezeichnung für Dêrsim, womit man auch gleichzeitig die vormals große Region Dêrsim auf die wesentlich kleinere Provinz Tunceli ‚eingrenzte' (s.o.).

Von Frühling 1937 bis Herbst 1938 wurde Dêrsim Schauplatz einer Militärkampagne, die als *Têdip harekatı* (dt. Disziplinierungskampagne) bezeichnet wurde. Das primäre Ziel der Kampagne war die Unterwerfung der Region und ihre Eingliederung in den Zentralstaat. Zusätzlich sollte die nicht-türkische, also kurdische, zazakische, armenische, vor allem kızılbaş-alevitische Identität, deren Existenz offiziell bereits geleugnet wurde, ausgelöscht werden. Während in den Interviews mit den ZeitzeugInnen in Dêrsim, die vorwiegend in den 1990ern und in der Wende zum 21. Jahrhundert durchgeführt wurden, diese eine Selbstzuordnung als ‚Kızılbaş', 'Kırmanc' und ‚Alevi' formulierten, ist eine externe, aber nicht offizielle Zuschreibung als ‚KurdInnen' festzustellen, zumal zu Beginn der türkischen Republikzeit eine Identität ‚Zaza(kî)' von allen Seiten noch nicht bekannt bzw. bewusst war. In den Medien wurden meistens pauschal der Begriff ‚Banditen'(*haydut*) benutzt.[37]
Die gesamte Aktion war von langer Hand geplant und gut vorbereitet und kann daher auch nicht als kurzfristige Reaktion auf einen Aufstand betrachtet werden, auch wenn der Beginn direkt nach bewaffneten Auseinandersetzungen erfolgte.[38] In den Tagen zwischen dem 20. und dem 27. März 1937 war es in Dêrsim zu Angriffen lokaler Kämpfer auf staatliche Einrichtungen, wie z.B. eine Polizeistation, gekommen. Diese Angriffe waren ein willkommener Anlass, um nun offen militärisch gegen die Region vorzugehen. Ein weiterer Anlass war das Gerücht einer unmittelbar bevorstehenden Rebellion einiger Stämme unter dem Führer Seyîd Riza. Eine dezidierte Rebellion gab es zu dieser Zeit allerdings keine.

---

[32] Tr. Türk Tarih Kurumu.
[33] Tr. Yatılı İlköğretim Bölge Okulları.
[34] Tr. Türk Dil Kurumu.
[35] Tr. İskân Kanunu.
[36] 25.12.1935. Amtsblatt.
[37] Bruinessen 1994: 7.
[38] Kieser 2011: 1; Bruinessen 1994: 2.

Am 4. Mai 1937 wurde schließlich seitens des Staatspräsidenten Mustafa Kemal Atatürk und des Generalfeldmarschalls Fevzi Çakmak der Befehl zum Angriff auf Dêrsim[39] gegeben.[40] Türkische Truppen marschierten mit einer Gesamtstärke von 8,623 Mann im Westen Dêrsims ein. Die Truppen hatten anfangs den Auftrag all jene zu töten, die Waffen besaßen oder sie verwendet hatten, sowie die Bevölkerung zwischen Nazimiye und Sin zu vertreiben.[41] Gleich zu Beginn der Kampagne kam es auch zu gezielten Morden an kızılbaş-alevitischen Führern, an Stammesführern und Intellektuellen, ohne jegliche Gerichtsverfahren.
Die Gegenwehr war auf einige dêrsimische Stämme unter der Führung von Seyîd Riza und dem Aktivisten Alişer beschränkt. Sie war geprägt durch wechselnde Allianzen, es kam auch zu Kämpfen innerhalb des Widerstandes und zu vereinzelten Fällen von Verrat. So wurde Alişer gemeinsam mit seiner Frau Zerife von eigenen Leuten ermordet und ihre Köpfe an den Militärgouverneur von Tunceli, Abdullah Alpdoğan, geschickt.
Seyîd Riza wurde im Winter 1937 unter dem Vorwand von Verhandlungen nach Erzincan gelockt und dort mit etwa 50 Weiteren hingerichtet. Die Urteile und die Exekutionen wurden vom späteren Außenminister der Republik, Ihsan Sabri Çağlayangil, organisiert und in großer Eile durchgeführt, da man die Ankunft des Präsidenten der Republik, Kemal Atatürk, erwartete und diesen nicht mit etwaigen Gnadengesuchen der örtlichen Bevölkerung behelligen wollte.[42]

Die Kampfhandlungen zogen sich vom Frühjahr bis zum Wintereinbruch 1937. In der Zeit, in der der Winter ein Fortführen der Kampagne unmöglich machte, wurde den Aufständischen eine friedliche Lösung sowie eine Kompensation der entstandenen Schäden angeboten. Doch sobald der Frühling 1938 begann, wurde die Kampagne mit verstärkter Gewalt fortgesetzt.[43] Die Gewalt des Jahres 1937 war vor allem auf die Regionen zwischen Pah und Hozat konzentriert, mit dem Ziel, bewaffnete Gruppen zu ‚befrieden', zu töten und zu entwaffnen. Die Kampfhandlungen richteten sich noch stärker gegen bewaffnete Gruppen, wobei es auch hier bereits zur Ermordung von ZivilistInnen kam.
Im Frühjahr 1938 nahm die Kampagne allerdings neue Ausmaße an. Die türkische Armee stieß weiter in Regionen vor, die sich bis dato noch nicht ergeben oder aber mit dem Staat kooperiert hatten und im August desselben Jahres begann eine großangelegte Kampagne der ‚Säuberung' und Vertreibung gegen die gesamte Bevölkerung Dêrsims, bei der Tausende Menschen getötet wurden. Weitere Tausende Menschen wurden vertrieben und zwangsweise in den Westen der Türkei umgesiedelt.[44] Ganze Dörfer wurden vollständig deportiert, wobei aber viele Familien zerrissen wurden, da nicht mehr als zehn Personen gemeinsam umgesiedelt wurden. In den neuen Siedlungsgebieten wurden die Menschen nur mit ungenügenden Ressourcen ausgestattet, um etwa Landwirtschaft zu betreiben. Zusätzlich zur Vertreibung aus ihrer Heimat

---

[39] Tr. Tunceli Tenkil Harekâtına Dair Bakanlar Kurulu Kararı.
[40] Doğan und Kılıç in zazaki.de. und Bulut 2005: 369-376 sowie: Tunceli Tenkil Einsatz – Ministerausschuss Beschluss.
[41] Kieser 2011: 3.
[42] Bruinessen 1994: 4.
[43] Ibid.
[44] Eine Schätzung geht hier von ca. 3500 Personen aus. Siehe Bruinessen 1994: 11, FN 35.

waren sie daher auch mit Verarmung konfrontiert. Diese Deportationen wurden bis in das Jahr 1939 weitergeführt. Sie erfolgten im Einklang und nach Vorlage des „Umsiedelungsgesetzes“ aus dem Jahr 1934. Im Fall der deportierten Bevölkerung Dêrsims sollte die angestrebte Homogenisierung der Bevölkerung durch Dissimilation erfolgen, also durch das Zerstreuen und Verteilen einer unerwünschten Gruppe.[45] In manche Gegenden Dêrsims durften die ehemaligen BewohnerInnen erst ein Jahrzehnt später wieder zurückkehren.

Viele Stammesführer und BewohnerInnen waren bis zuletzt überzeugt, dass ein Arrangement mit der Regierung möglich wäre und, dass sie ein Schicksal, wie es die ArmenierInnen 1915/16 erlitten hatten, ihnen selbst nie zuteilwerden würde, zumal sie ‚irgendwie doch' noch als Muslime bzw. als jene, die ‚muslimisiert gehören'[46] galten. Die Regierungstruppen versicherten immer wieder, die Bevölkerung zu verschonen, wenn diese ihre Waffen niederlegen würden, nur um diese danach vollständig zu massakrieren. Das Ausmaß der Vernichtung kam daher für die EinwohnerInnen Dêrsims überraschend. Dabei wurden nicht nur Menschen innerhalb der Region selbst zum Ziel der Gewalt, es wurden auch Menschen außerhalb Dêrsims umgesiedelt oder getötet, die mit dêrsimischen Stämmen oder EinwohnerInnen als verbunden galten. Weiters wurden etliche dêrsimische Soldaten innerhalb der türkischen Armee ermordet.[47] Die gezielte Vernichtung und Vertreibung von als dêrsimisch betrachteten Menschen macht die genozidale Dimension der Massaker deutlich. Auch unterscheidet sich die Vorgehensweise der Armeeeinheiten ab dem Frühjahr 1938 noch einmal deutlich von der Kriegsführung des Jahres 1937. Die Einheiten benutzten nun Giftgas, um die in Höhlen versteckten Menschen zu töten, ganze Dörfer wurden massakriert, Menschen lebendig verbrannt. Viele Frauen stürzten sich mit ihren Kindern in Schluchten und Flüsse, um den türkischen Soldaten zu entgehen.[48]

Weiters muss berücksichtig werden, dass die EinwohnerInnen Dêrsims pauschal als alevitische Herätiker und ‚Krypto-Armenier' betrachtet wurden. Viele ArmenierInnen konnten sich 1915/1916 nach Dêrsim flüchten und Unterschlupf vor dem Genozid finden. Als dort in den 1930er Jahren türkische Polizeiposten errichtet wurden, kontrollierten Gendarmen teilweise auch, ob Jungen beschnitten waren oder ob es sich eventuell um Armenier handeln könnte.[49] Diese Vorstellungen dienten auch als Rechtfertigung für die Massaker 1937/1938.

Aufgrund dieses systematischen Vorgehens gegen die Bevölkerung sticht das Jahr 1938 heraus und steht für den Genozid in Dêrsim in seiner Gesamtheit, auch wenn die Ereignisse bereits 1937 begannen und sich bis in das Jahr 1939 zogen.

---

[45] Vgl. Ülker 2008.

[46] Begriff „ihtida“; siehe dazu Mertcan 2015.

[47] Kieser 2011: 4.

[48] Erinnerungen der Überlebenden des Genozids. Siehe Dokumentarfilme von Kâzım und Nezahat Gündoğan: İki Tutam Saç (2013). Ebenso: Özgür Fındık: Kara Vagon (2010).

[49] Kieser 2011: 4.

Die offiziellen Zahlen[50] sprechen von 13.806 ermordeten DêrsimerInnen, während demgegenüber Erzählungen und Angaben von Betroffenen und ihren NachfahrInnen sowie die Schätzungen vonseiten der VertreterInnen kritischer Geschichtsschreibung, wie Ayşe Hür, Mehmet Bayrak und Faik Bulut von an die siebzigtausend ermordeten Menschen sprechen.

Heute lebt ein erheblicher Teil der DêrsimerInnen in der Diaspora, d.h. einerseits in den Großstädten der Türkei, und andererseits in Europa. Ein großer Teil von ihnen ist des Kommunizierens in der vormaligen ‚Erstsprache' Zazakî – oder auch in der kurdischen Varietät Kurmancî – nicht mehr mächtig. Und doch nehmen sich viele dieser DêrsimerInnen als geeint wahr, nämlich durch ihr zunehmendes kollektives Bewusstsein über die Ereignisse in Dêrsim 1938. Während also die ZeitzeugInnen, das heißt: die Betroffenen selbst sowie ihre direkten NachfahrInnen, mehrheitlich in jahrzehntelangem Schweigen verharrten, waren die nächsten Generationen bereits in den ArbeiterInnen- und StudentInnenbewegungen der 1970er und 1980er Jahre aktiv. Und nachdem die ersten DêrsimerInnen, die im Jahre 1980 nach dem Militärputsch in der Türkei ins europäische Exil hatten flüchten mussten, schließlich wieder Einreiseerlaubnis in die Türkei erlangten, konnten auch in der Türkei erste Interviews mit den Überlebenden von Dêrsim 1938 gemacht werden. In Europa hatten solche Projekte zur *Oral History* der Überlebenden bereits zuvor begonnen. Damit einhergehend erlangten nun auch jene Generationen, die ab den 1990ern in der Diaspora zur Welt gekommen waren, Zugang zur Informationen über die Vergangenheit ihrer Familien. Dieser Trend hält nach wie vor an: Immer mehr Menschen der diasporischen Dêrsimer Generationen befassen sich nun mit ihrer Geschichte. Damit einhergehend scheint auch die Selbstbezeichnung ‚DêrsimerIn' allmählich zu einer politisch-kritischen Positionierung im Sinne einer Opposition und Kritik zum nationalistisch-sunnitisch-muslimischen Staatsparadigma in der Türkei geworden zu sein. Und auch verschiedene Umweltinitiativen der 1990er Jahre haben wesentlich zur Entstehung eines neuen Selbst- und Geschichtsbildes innerhalb der Dêrsimer diasporischen Communities beigetragen.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass auch die Geschehnisse von Dêrsim 1938 mehr und mehr ins Bewusstsein nachfolgender Generationen rücken. Jene Frage schlechthin, um die es dabei häufig geht, ist die Frage, ob es sich bei den Geschehnissen von 1938 eigentlich um einen Genozid an der Bevölkerung in Dêrsim gehandelt habe.

---

[50] Diese Zahl wurde allerdings in der Türkei erst sehr spät veröffentlicht. Siehe: Recep Tayyip Erdoğans „Entschuldigungsrede" vom 23.11.2011 in sabah.com.tr. (23.11.2011). Siehe auch: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivleri und hier die Unterlagen vom Innenminister Şükrü Kaya (1883-1959) im Zuge der Parlamentsdiskussionen zum Tunceli Gesetz Nr. 2282 (Beschluss 25.12.1935).

Für die Dêrsimer Diaspora nimmt das Gedenken an den Genozid von 1937/38 eine zentrale Rolle ein: Plakate in der Dersim Kulturgemeinde Berlin (Fotos: Thomas Schmidinger)

Zum Thema der Bezeichnung der Geschehnisse in Dêrsim 1938 als ‚Genozid' gibt es bis heute intensive Diskussionen aus verschiedensten Perspektiven; diese unterschiedlichen Perspektiven und Narrative werden auch in den Beiträgen dieses Bandes immer wieder thematisiert.
Eines der maßgeblichsten Narrative, das u.a. durch den türkischen Staat vertreten wird bzw. lange vertreten wurde, erklärt die Ereignisse in Dêrsim 1937/38 als einen ‚Aufstand der Dêrsimer Bevölkerung', der vom türkischen Nationalstaat im Keim ‚erstickt' werden musste. Neben diesem staatlichen, sozusagen außer-dêrsimischen Narrativ, gibt es allerdings ein weiteres außer-dêrsimisches Narrativ, das von Teilen kurdischer KritikerInnen des türkischen Nationalstaats vertreten wird: dass nämlich die Dêrsimer ‚Aufstände' eigentlich innerhalb der umfassenderen kurdischen Aufstände zu Beginn der jungen türkischen Republik anzusiedeln seien. Gegenüber diesem mehrheitlich kurmancî-alevitischen-kurdischen Narrativ vertreten viele Zazakî-SprecherInnen aus Dêrsim eine andere Position. Sie begreifen den staatlichen Angriff auf Dêrsim 1937/38 zunehmend als eine Aktion gegen die dêrsimischen Kızılbaş-AlevitInnen, d.h. als einen gezielten Angriff gegen die autochthone Mehrheitsbevölkerung Dêrsims. Die Behauptung eines dêrsimischen Aufstands gegenüber dem türkischen Staat wird vor allem mit der Erkundung der tatsächlichen Ereignisse in Dêrsim 1937/1938 zunehmend abgelehnt. Vonseiten einiger Intellektueller und AutorInnen[51] wird außerdem die Meinung vertreten, dass der türkische Angriff – zusätzlich zu den dêrsimischen Kızılbaş-AlevitInnen – auch den letzten ArmenierInnen in der Region Dêrsim galt. Dêrsim 1937/38 ließe sich somit als eine Art Fortsetzung des Völkermords an den ArmenierInnen von 1915 betrachten – was die Geschehnisse von Dêrsim 1937/38 in der Tat in ein zusätzliches neues Licht rückt.

An dieser Stelle sei zunächst auf die Definition des Begriffs ‚Völkermord' verwiesen, wie sie der Jurist Raphael Lemkin[52], der selbst den Holocaust überlebt hat, vorbrachte. Diesbezüglich sind drei historische Ereignisse genannt, anhand derer Lemkin seine Definition entwickelte: Erstens bezog er sich auf das Massaker von Semile, bei dem am 11. August 1933 kurdische und arabische Stämme im Nord-Irak systematisch die assyrische Bevölkerung massakrierten; zweitens bezog er sich auf den Holocaust; und drittens auf den Genozid an den ArmenierInnen 1915. Auf Lemkins Thesen bezog sich die UN-Völkermordskonvention: Ein Völkermord ist nach Lemkin das Anwenden von Maßnahmen mit dem *Ziel* und der *Absicht* der Eliminierung einer Volksgruppe.[53] Diese Eliminierung muss nicht von einem Tag auf den Nächsten oder mit einem Schritt geschehen, was bei einem Massenmord[54] der Fall ist. Nach Lemkin besteht ein Genozid aus zwei Phasen: Die erste Phase ist die Zerstörung der ‚nationalen Eigenschaften' einer Gruppe und die zweite Phase ist die Implementierung der ‚nationalen Eigenschaften' der unterdrückenden, dominierenden Gruppe. Diese Implementierung kann über verschiedene Ebenen gehen, wie z. B. die Einzwängung einer unterdrückten Gruppe in einen bestimmten territorialen Raum oder die Zwangsumsiedelung der unterdrückten Gruppe in Regionen, in denen sie gespalten und distanziert von

[51] z.B. Hranouch Kharatian (25.06.2014) und Hovsep Hayreni und Kâzım Gündoğan in diesem Band.
[52] Vgl. Arslan 2018: FN 37.
[53] Lemkin 1944: 79.
[54] Eng. Final Solution, Siehe Bloxham 2009.

ihresgleichen in der Dominanz der dominierenden Gruppe weiterexistieren müssen, was eine Art Kolonisierung innerhalb der eigenen Staatsgrenzen impliziert. Auf dieser Argumentation beruht die (später ausgeweitete) UN-Völkermordskonvention, die von der UN-Generalversammlung am 9. Dezember 1948 beschlossen wurde und am 12. Januar 1951 in Kraft trat. Der Artikel zwei der UN-Völkermordkonvention definiert den Genozid als a) Tötung von Mitgliedern der Gruppe; b) Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an den Mitgliedern der Gruppe; c) vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen; d) Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind; e) gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe.[55]
Bis heute gibt es keinen interdisziplinären und internationalen Konsens zwischen HistorikerInnen, PolitologInnen, JuristInnen und SoziologInnen, was eine konkrete Definition vom Begriff ‚Genozid' erschwert. In der juristisch dominierte Diskussionen, in der es vor allem auch um die politischen Interessen jener Staaten geht, die die Konvention unterschrieben haben, konnten sich HistorikerInnen nie ausreichend einbringen, sodass bis heute die historische Perspektive einigermaßen außen vor liegt. Der Historiker A. Dirk Moser unterstreicht in seinem Buch „Empire, Colony, Genocide"[56], dass die SozialwissenschaftlerInnen sich vorwiegend auf Sekundärliteratur berufen haben, um ihren Genozidstudien einen Boden zu geben. Er selbst hält es von besonderer Wichtigkeit, dass HistorikerInnen Quellen der Frühmoderne mit detaillierten unmittelbaren Informationen verwenden und mit archäologischen Ressourcen arbeiten, was die Besonderheit seines Sammelbands untermauert.[57] Vor allem die empirische Expertise sowie transnationale Ansätze für vergleichende Kolonialismus- und Genozidstudien, empfindet Moses von besonderer Wichtigkeit. Ihm nach würden hier auch die kolonialen Ideologien wesentlich sein um Genozid umfassender begreifen zu können. Eine historische Tiefe ist umungänglich: "The history of genocide is the history of human society since antiquity."[58]

Der Politikwissenschaftler Welat Zeydanlıoğlu analysiert in seiner Arbeit „The white Turkish man's burden: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey"[59] , wie die türkische Elite, in der die Offiziere, die in den westeuropäischen Staaten ihre Ausbildungen genossen haben und ins Land zurückgekehrt waren, den ‚Osten' des Landes aus einer orientalistischen Perspektive und mit einer türkischen Ideologie kolonialisiert hatten. Die Aussage von Marshall Fevzi Çakmak (1930) unterstützt die These von Zeydanlıoğlu: „Für die Beibehaltung des Friedens und Verhinderung gravierender Folgen ist Dêrsim in jedem Fall eine Pocke, die zu erledigen ist. Dêrsim ist eine Region, die vergessen hat, dass sie Türk(isch) ist; sie kann nicht mit Streichelei überzeugt werden und muss daher endgültig in die richtigen Wege gelenkt werden"[60] Als zu einem Lebensraum ‚kurdifizierter TürkInnen' stigmatisiert, ist auch folgende Niederschrift des

[55] www.völkermordkonvention.de
[56] Moser 2010.
[57] Ibid. Preface.
[58] Ibid.
[59] 2008.
[60] Bulut 2005: 242 [Übersetzung; Z.A] Originalzitat: Dersim ülkenin selameti için ve daha vahim sonuçların ortaya çıkmasının önlemesi için muhakkak halledilmesi gereken bir çıbandır." „Türk

türkischen Generalstabs entsprechend: „Dêrsim muss wie eine Kolonie gehandhabt werden und alles Kurdische muss innerhalb dieser [in Wirklichkeit] türkischen Gemeinschaft eliminiert werden und anschließend einer original türkischen Rechtslage eingegliedert werden“[61]. Moses führt weiter aus: „Genocide is to be explained as the outcome of complex processes rather than ascribable solely to the evil intentions of wicked men. It is the job of historians to trace how highly structured relationships between geopolitics and states, states and subaltern groups, elites and their bureaucracies become incarnated in and are themselves affected by the agency of individuals in particular situations.“[62]

Für ihn steht es außer Zweifel, dass die Entstehung von Genozid auf eine 500 Jahre alte Geschichte des europäischen Kolonialismus und Imperialismus zurückzuführen ist, wobei – auch bezugnehmend auf die Überlegungen Lemkins – der Genozid sich als ein Begriff und eine spezielle Form für Eroberung und Besetzung darstellt.[63]

Der Historiker Donald Bloxham hat 2009 in seinem Buch „The Final Solution.[64] A Genocide“ den ersten Versuch einer vergleichenden Genozidforschung zwischen den ‚empirically grounded work' der Holocauststudien und der ‚theoretically oriented scholarship' der Genoziduntersuchung unternommen.[65] Bloxham konzipiert die Untersuchung der genozidalen Prozesse in einen Rahmen der Gewalttraditionen des gesamten europäischen Kontinents. Der Zeitabschnitt der Entstehung der Nationalstaaten und ihre radikalen Antworten auf die ethno-nationalen Forderungen von Gruppen in Europa bilden den ersten Teil seiner Arbeit. Er begreift die endgültige Vernichtung der JüdInnen in Europa nicht als eine durchgeplante und -kalkulierte Absicht, sondern als ein Endergebnis eines ‚genozidalen Prozesses'. Die Intention zum Genozid erachtet er als zentral, allerdings legt er einen bedeutenden Fokus auf die kontextabhängige und prozessorientierte Analyse von Genozidfällen. Kontext und Prozess sind nach Bloxham auch die einzig mögliche Basis um eine vergleichende Genozidforschung durchführen zu können.

Der Historiker Eric D. Weitz verfolgt ebenfalls einen komparativen Ansatz und vergleicht den Genozid an den ArmenierInnen, den Genozid an den JüdInnen, die Massenmorde im sowjetischen Russland den ‚rassistischen Kommunismus' unter dem Khmer Regime und den ‚nationalistischen Kommunismus' von Slobodan Milošević in Ex-Jugoslawien.[66] Er schreibt: „If these movements and regimes envisaged distinctive utopias, they shared a common orientation in their determination to remake fundamentally the societies and states they had either conquered or inherited“.[67] Weitz diskutiert Faktoren wie Nationalismen, Staatbildungsprozesse und Rassismen und kommt letztendlich zum Schluss, dass das nationalsozialistische Deutschland zum Beispiel im

---

olduklarını unutan“ ve „okşamakla kazanılamayacak“ yer Dersimdir ve kati suratle yola getirimelidir.“

[61] [Übersetzung; Z.A.] Originalzitat: Dersim koloni gibi ele alınmalı ve Türk camiası içinde Kürtlük eritilmeli sonra da öz Türk hukukuna mazhar kılınmalıdır. Özkök 1937: 3.

[62] Moses 2010: 7.

[63] Ibid. 10.

[64] Ibid.

[65] Ibid. 13.

[66] Weitz 2015.

[67] Ibid. 237.

Vergleich zum sowjetischen Russland am eindeutigsten einen Genozid beging , während beim zweiteren und bei den anderen genannten Beispielen die Meinungen auseinandergehen würden, aber sehr wohl von genozidalen Prozessen gesprochen werden kann.
Der deutsche Historiker Boris Barth erklärt in seinem Artikel, dass die Genoziddefinition in der UN-Völkerrechtskonvention, welche „immer noch den Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen darstellt“[68], nach wie vor Schwächen enthält. Barth stellt fest, dass dies vor allem darauf zurückzuführen ist, dass diese Konvention das Ergebnis eines ‚politischen Kompromisses' verschiedener Staaten mit unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen ist.[69] Eine Konkretisierung dieser Definition ist nicht nur aufgrund der unterschiedlichen diplomatischen Interessenslagen, sondern auch aufgrund der unterschiedlichen Handhabe von Definitionen von Begriffen wie ‚Rasse' und ‚Ethnie' herausfordernd. Darüber hinaus würde die Inkludierung von ‚politisch definierten Gruppen' Staaten wie Russland (sowjetische Vergangenheit, in der politischer GegnerInnen verfolgt wurden) und den USA (Sklaverei und Dezimierung nordamerikanischer UreinwohnerInnen) ins Rampenlicht stellen. Lange Zeit war auch die Frage über die Bedeutung der ‚Anzahl der Opfer' ein Diskussionspunkt. Der ‚Raub von Kindern', der im Artikel 2 der Konvention aufgelistet ist schaffte genau in diesem Zusammenhang Verwirrung, da die geraubten Kinder nicht ermordet, sondern ihnen zur Gänze neue Identitäten gegeben wurden, und sie zur Schaffung einer homogenen, reinen Nation instrumentalisiert wurden. Es waren die Historiker Colin Tatz[70] und A. Dirk Moses[71], die vor allem die entsprechenden Entwicklungen in Australien und hierbei das Schicksal der Kinder der Aborigines analysierten und dadurch diese Diskussionen massiv förderten. Hier stellte sich die Frage, in wie fern diese Kinder mit den Opfern der Konzentrationslager verglichen werden könnten.[72] In dieser Frage wie auch in vielen anderen vergleichenden Diskussionen, waren die Beteiligten besorgt, dass der Holocaust dadurch relativiert werden würde.[73]
Gerade jene Strategie in genozidalen Prozessen, nämlich dass Kinder entführt wurden, um ‚umerzogen' und in die Mehrheitsgesellschaft integriert zu werden und/oder als MissionarInnen der Homogenisierung eingesetzt wurden, wurde innerhalb der Diskussion über den Dêrsim Genozid zum Thema gemacht. Die Historikerin Zeynep Türkyılmaz untersucht in diesem Zusammenhang die Intentionen der ‚türkische Missionarin' Sıdıka Avar, die für die Umerziehung der dêrsimischen Mädchen in sogenannten Internatsschulen verantwortlich war und erklärt: „I argue that Avar, an archetype of many now-forgotten 'national heroines', co-opted the premeditated, genocidal, disciplinary education policies and single-handedly transformed them into an 'affecttionately' carried out, gendered, and only 'symbolically' violent project of assimilation and maternal colonialism”.[74] Türkyılmaz unterstreicht den Punkt der langfristigen ‚Intention eine Gruppe zu eliminieren', der vor allem in der Konvention ausdrücklich

[68] Barth 2011.
[69] Ibid.
[70] Moses 2004.
[71] Tatz 1999.
[72] Barth 2011.
[73] Ibid.
[74] Türkyılmaz 2016: 169.

festgehalten ist und erklärt, dass vor allem ab 1925 im Zusammenhang mit dem „Zivilisierungsplan Ost"[75] staatliche Oberhäupter und Minister wie İsmet Inönü, Abdulhâlik Renda, Fevzi Çakmak und Şükrü Kaya zunächst nach Dêrsim entsandt wurden, um die Region und die Bevölkerung zu analysieren und zu beobachten. Ihre Beobachtungen berichteten sie regelmäßig nach Ankara. Die Dêrsim Reform[76], die im Rahmen des Tunceli Gesetzes (1935) beschlossen wurde, untergliedert Türkyılmaz in zwei Etappen: Erstens die Durchführung einer militärischen Operation und zweitens die Implementierung von einem strukturellen Transformationsplan, wie beispielsweise die Umerziehung der Kinder.[77]

Auch Barth hebt die ‚Intention' eine religiöse, ethnische oder nationale Gruppe Bevölkerungsgruppe auszulöschen oder zu ‚transformieren', die Prozesshaftigkeit im Wirken des Genozidmechanismus hervor, die zunächst mit einer Klassifizierung der Gesellschaft einhergeht.[78] Barth fasst zusammen, dass es dazu verschiedene Ansätze gibt, „beginnend bei relativ friedlichen bürokratischen Methoden bis hin zu unbegrenztem Massenmord".[79] Es ist allein der Staat, der über die notwendige Infrastruktur und Ressourcen verfügt, um diese Klassifizierung der „Opfer durchzuführen. Weitz analysiert den Genozid an den ArmenierInnen und folgert: „(…) in the twentieth century, only states have the capacity to formulate and implement policies on the vast, systematic scale that modern genocide entails."[80]
‚Rassen' und ‚Nationen' wurden als primäre Kategorien der politischen und sozialen Organisationen konstruiert wurden „partly out of desperation, partly because of utopian visions, seized the opportunity presented by war and severe internal crisis to transform dramatically the very composition of the population within its domain", so Barth[81]. Er betont besonders, dass die ‚ethnische bzw. rassistische Komponente' ein unabdingbarer Punkt bei der Konkretisierung der Definition des Genozidbegriffs ist.[82]

Bezugnehmend auf den ‚kulturellen Genozid' stellt Lemkin acht ‚Techniken' des Genozids fest[83], nämlich, politische (z.B. Ersatz der Selbstverwaltung durch die BesatzerInnen), soziale (z.B. Angriff auf die politischen und spirituellen AnführerInnen der Gruppe), kulturelle (z.B. Verbot der Verwendung der Erstsprache), ökonomische (z.B. Besatzung der Ressourcen), biologische (z.B. Koordinierung von Eheschließungen und Fortpflanzung), physische (z.B. Massenmord), religiöse (z.B. Zerstörung religiöser Stätten) sowie moralische Techniken.
In seinem Vortrag *Assimilation als strukturelles Instrument der religiösen Konvertierung der ArmenierInnen*[84] im Rahmen der Konferenz: *Muslimisierte ArmenierInnen*[85] an der Boğaziçi Universität in Istanbul im Jahre 2013 unterstreicht der Soziologe Taner Akçam, dass

[75] Tr. Şark İslahat Planı.
[76] Tr. Dersim Islahatı.
[77] Türkyılmaz 2016: 164.
[78] Barth 2011.
[79] Ibid.
[80] Ibid. 6-7.
[81] Ibid. 2.
[82] Barth 2011.
[83] Moser 2015: 13-14.
[84].Tr. Ermenilern Din Değiştirmesinde Yapısal Bir Unsur Olarak Asimilasyon.
[85] Tr. Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler.

ein Genozid nicht allein mit physischer Eliminierung, sondern auch mit der Anwendung erzwungener assimilatorischer Methoden auf Zeit, mit der Indoktrinierung nationalistischer Werte der dominierenden Gruppe und mit der Auslöschung der Charakteristika dominierter Gruppen einhergeht.[86] ‚Demozid' ist ein Begriff, den der amerikanische Politikwissenschaftler Rudolph Joseph Rummel[87] eingeführt hat. Damit wird auf erzwungene assimilatorische Maßnahmen hingewiesen und zu verdeutlichen versucht, dass langfristig auch durch das Aussterben von Sprachen, Kulturen etc. ganze gesellschaftliche Gruppen bzw. Bevölkerungsgruppen verschwinden können.
Neben dem Begriff ‚Genozid' sind mittlerweile auch die Begriffe ‚Ethnozid' (Vernichtung einer Ethnie) und ‚Linguizid' (Vernichtung einer Sprache) und ‚Demozid' in Gebrauch. Während Martin van Bruinessen in seinen Untersuchungen bezüglich Dêrsim von ‚Ethnozid' spricht,[88] verwenden die Sprachwissenschaftler David Crystal[89], Jaffer Sheyholislami[90], Tove Skutnabb-Kangas[91] und J.A. Fishman[92] den Terminus ‚Linguizid'. Die Psychologin Filiz Çelik schreibt diesbezüglich: ‚Loss of native language appears to have had an effect on the population firstly through experiences of the survivors and their children in being forced to be monolingual in Turkish and secondly through rupture in intergenerational continuity of the culture due to rupture created by the Massacre and intensified through loss of the use of the language.'[93] Der zweite Artikel der UN-Völkermordskonvention lautet: „Verursachung von schwerem körperlichen oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe."[94] Çelik[95] meint, dass „durch Menschen verursachte Disaster", wie zum Beispiel politische Gewalt, Massenmord, Genozid und Ethnozid sowohl auf der individuellen Ebene wie auch in der kollektiven Ebene Traumen erzeugen, die über Generationen transmittiert werden.[96] Damit untersucht Çelik die Fragen von Zugehörigkeit und die darauf einflussnehmende Erinnerungen von älteren wie auch jüngeren DêrsimerInnen, um zu erkunden, welche Auswirkungen eine selbst erlebte oder vermittelte traumatische Vergangenheit auf die DêrsimerInnen heute hat.
Die Geschehnisse von Dêrsim wurden bis dato in der internationalen Politik nicht berücksichtigt, sodass sich für die Ereignisse noch keine offizielle Begrifflichkeit durchsetzen konnte. Gleichzeitig wird aber mit der Analyse von Informationen (Archivmaterialien, AugenzeugInnenberichten) immer klarer, dass es sich in Dêrsim 1937/38 in der Tat um einen Genozid an der Bevölkerung, und nicht etwa um die Bekämpfung eines Aufstandes der Bevölkerung, handelte. Der Begriff ‚Massaker', der die Vernichtung von größeren Menschengruppen zum Ausdruck bringt, greift im Fall von Dêrsim 1938 zu kurz, zumal für Dêrsim 1937/38 Intention, Systematik und Pro-

---

[86] Siehe auch: demokrathaber.org (11.11.2013).
[87] Rummel 2006.
[88] z.B. van Bruinessen 1994: 6.
[89] Crystal 2000.
[90] Sheyholislami 2017.
[91] Skutnabb-Kangas 2000.
[92] Fishmann 1999.
[93] Çelik 2017: 77.
[94] UN-Völkermordskonvention.
[95] Çelik bezieht sich diesbezüglich weiters auf Volkan 2006: Killing in the name of identity: a study of bloody conflicts.
[96] Çelik 2017: 85.

zesshaftigkeit verortet werden können. Wir schließen uns deshalb den hier ausgeführten Argumentationslinien an, indem wir in unserem Beitrag die Begriffe ‚Genozid' sowie ‚genozidale Prozesse' auch auf Dêrsim 1938 anwenden. Für eine internationale Anerkennung sind schließlich weitere juristische Einschätzungen und Bewertungen notwendig. Den AutorInnen der einzelnen Beiträge dieses Bandes ist die Wahl der Begrifflichkeit freilich selbst überlassen gewesen, ohne dass wir als HerausgeberInnen des Bandes darauf Einfluss nehmen konnten oder auch wollten. Wir möchten damit der Vielfalt der Perspektiven zu den Ereignissen von Dêrsim Rechnung tragen und Respekt zollen. Mit dem Schwerpunkt des heurigen Jahrbuches zu ‚Dêrsim 1938' möchten wir darüber hinaus aber vor allem einen Beitrag zum Gedenken an die genozidalen Prozesse vor acht Jahrzehnten leisten, ebenso wie wir zur weiteren Sensibilisierung beitragen möchten.

Bei unserem Engagement der Bewusstseinsbildung haben uns viele KollegInnen unterstützt, indem sie für diesen Band Beiträge verfassten. Es gilt nun, diese AutorInnen näher vorzustellen, um Ihre persönliche und/oder wissenschaftliche Herangehensweise an die Thematik transparent zu machen.

Wir beginnen mit einem Epilog von **Hüseyin Tunç** auf Firik Dede.

Dann zeigt **Uğur Ümit Üngör** anhand seiner eigenen Familiengeschichte, wie persönlich die Herangehensweise vieler Forschender zum Thema Dêrsim zunächst sein kann, und wie sie zum fachlichen Kontext und der wissenschaftlichen Befassung mit Völkermord und Massengewalt gelangten. Uğur Ümit Üngör, der seinen Essay mit ebendiesen persönlichen Überlegungen beginnt, ist Historiker und forscht zu Völkermord, nationalen Ideologien und Staatsgewalt. In seinem Beitrag stellt er Überlegungen dazu an, wie mit dem Genozid von Dêrsim 1938 nun im 21. Jahrhundert umgegangen werden kann und welche neuen Fragen er für das internationale Rechtssystem aufwirft, vor allem auch in Bezug auf die Bewusstseinsbildung zur Verhinderung weiterer Genozide.

In einem ähnlichen Kontext bewegt sich auch der dêrsimische Regionalpolitiker und politische Aktivist **Hüseyin Tunç**, der sich derzeit im österreichischen Exil befindet und von dem der zweite Beitrag in diesem Band stammt. Tunç greift in seinem Beitrag insbesondere auf seine Erfahrungen in der politischen Arbeit zurück und erörtert, welche Schlussfolgerungen aus Dêrsim 1938 gezogen werden können, um den Demokratisierungsprozess in der Türkei insgesamt voranzutreiben. Der Politiker Tunç ist der Meinung, dass die Anerkennung der Geschehnisse von Dêrsim als Genozid sowie die Anerkennung des ArmenierInnengenozids vonseiten der Türkei für eine gesamtgesellschaftliche Dimension der Bewusstseinsbildung im Land vonnöten wäre, um zu erkennen, wie homogenisierende Nationalismen funktionieren und welche Konsequenzen sie für ein friedliches Zusammenleben haben.

Der darauffolgende Beitrag stammt von **Şükrü Aslan**, einem Soziologen, der im Anschluss an das *Erste Internationale Dêrsim Symposium* (2010) in der Türkei einen Sammelband mit dem Titel ‚Das Geheimnis, das jeder kennt'[97] veröffentlichte. Aslan setzt sich in seinem Beitrag mit der offiziell-staatlichen Sichtweise der Türkei auseinander, wonach es in Dêrsim 1937/38 einen Aufstand gegen die junge Republik gegeben hätte, der Staat keinen Zugriff auf Dersim gehabt hätte und der Staat letztendlich dazu gezwungen worden sei, militärische Operationen durchzuführen. In seinem Beitrag wird diese Sichtweise auf Basis von offiziellen Dokumenten sowie Erinnerungen und Berichten von Personen im öffentlichen Dienst kritisch beleuchtet und die offizielle Ansicht widerlegt

Die Kultur- und Sozialanthropologin **Maria Anna Six-Hohenbalken** macht sich in ihrem Beitrag ebenso auf die Suche nach den Überschneidungen zwischen offiziellen Sichtweisen und faktischen Ereignissen vor Ort. Dabei beleuchtet sie diverse diplomatische Dokumente aus österreichischen Archiven zu den Ereignissen in Dêrsim 1937/38, und Pressemeldungen die in einer deutschsprachigen *Istanbuler Zeitung* zur damaligen Zeit erschienen sind und die es teils sogar erlauben, die Ereignisse von damals in bestürzend klarer Weise nachzuvollziehen.

Der Dokumentarfilmemacher **Kâzım Gündoğan** wiederum gehört mit seiner Ehepartnerin Nezahat Gündoğan zu den ersten AktivistInnen überhaupt, die unterschiedliche Dokumentarfilme zu den Ereignissen in und Erinnerungen an Dêrsim 1937/38 realisiert haben. Dabei zählt die Dokumentation *Zwei Büschel Haare: Dêrsims verlorene Töchter*[98] von 2010 zu den ersten Beiträgen, die sich mit der Rolle der dêrsimischen Frauen von 1938 beschäftigen. Der Beitrag, den Kâzım Gündoğan für diesen Band verfasst hat, handelt – analog zu seinen Filmen – von den Erinnerungen dêrsimischer Frauen, die einst als kleine Mädchen den Genozid überlebten und von türkischen Familien adoptiert wurden.

Fortgesetzt wird der Schwerpunkt zu Dêrsim 1938 von dem armenischen Autor **Hovsep Hayreni**, einem autodidaktischen Historiker, der umfassende Archivarbeit und damit einen wesentlichen Beitrag zur Aufarbeitung der Geschehnisse von Dêrsim leistete. Unter anderem veröffentlichte er 2015 die Monographie „Die Armenier von Ober-Fırat 1915 und Dêrsim"[99], die auf intensiver Archivarbeit basiert. Sein Beitrag in diesem Band berichtet davon. Hayreni fokussiert dabei vor allem auf die Frage möglicher Zusammenhänge zwischen dem Genozid an den ArmenierInnen im Jahre 1915 und der genozidalen Verfolgung der dêrsimischen Kızılbaş-AlevitInnen 1937/38. Hayrenis These lautet, dass die nationalstaatlichen Tendenzen der Türkei zur Homogenisierung der Bevölkerung auch den dêrsimischen Kızılbaş-AlevitInnen eine Warnung hätten sein müssen: Als nicht-türkische, nicht-sunnitische Bevölkerung wurden sie letztlich Opfer eben jener Homogenisierung, der bereits die ArmenierInnen 1915 zum Opfer gefallen waren. Beide Vorfälle sind miteinander verflochten, die Gründe für die

[97] Original in Tr. Herkesin Bildiği Sır: Dêrsim. 2010
[98] Original in Tr. İki tutam saç: Dêrsimin Kayıp Kızları.
[99] Original in Tr. Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dêrsim.

Vernichtung wurden aus denselben ideologischen Quellen gespeist und hätten erkannt werden müssen.
Dem folgt ein kurzer Beitrag von **Mehmet Emir**, der Einblick in sein visuelles Dokumentationsprojekt über die armenische Vergangenheit in Dêrsim gibt.

Der Schwerpunkt zu Dêrsim 1938 endet schließlich mit einem Beitrag der Sozialwissenschaftlerin **Zeynep Arslan**, die die Ereignisse aus ihrer Sicht als dêrsimische Kızılbaş-Alevitin auf die multi-ethnische und multi-linguale Zusammensetzung sowie die aktuelle Diskussion dazu eingeht. Weiters mit einem Beitrag von **Maria Anna Six-Hohenbalken**, die sich mit der Situation junger NachfahrInnen der DêrsimerInnen in der Diaspora befasst, ebenso wie mit der transgenerativen Weitergabe von Erinnerungen an die traumatische Vergangenheit und mit rezenter Erinnerungsarbeit.

Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass wir es besonders schätzen, auch die Autoren Hüseyin Tunç, Kâzım Gündoğan und Hovsep Hayreni für diesen Band gewonnen zu haben. Als Aktivisten, politische bzw. künstlerische Akteure und nicht-akademische Autoren ermöglichen sie es uns, auch in transnational verwirklichte Erinnerungsarbeit unmittelbar Einblick zu gewinnen. Ihre Zugänge, ihr Wissen und ihre Beiträge zu Dêrsim und den DêrsimerInnen sind deshalb von besonderem Interesse. Der Beitrag von Tunç ist durch seine jahrzehntelange politische Tätigkeit in der Region geprägt; als Politiker war er in die Entwicklungen der letzten Jahre in der Türkei involviert. Es war uns wichtig, seine Ansichten und Positionen als Aktivist mit einzubeziehen. Gündoğans Arbeiten wiederum sind von großer Bedeutung für die Produktion von Wissen, für das Erlangen neuer Erkenntnisse und vor allem für das Gewinnen grundlegender Informationen zur Thematik. Und die Filmarbeiten aus dem Bereich der Oral History von Kâzım und seine Partnerin Nezahat Gündoğan erinnern im wahrsten Sinne an historische Detektivarbeiten. Dank der Recherchen von Kâzım und Nezahat Gündoğan wurde orales Wissen nicht nur verschriftlicht, sondern auch in Form von Dokumentarfilmen der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Hovsep Hayreni schließlich ist selbst dêrsimisch-armenischen Ursprungs, lebt aber bereits seit Jahrzehnten fern von seiner Heimat in der europäischen Migration. Seine Spurensuche ist deshalb vor allem eine Suche nach den eigenen Ursprüngen und Vorfahren. Die Texte von Tunç, Aslan, Gündoğan und Hayreni beziehen sich fast ausschließlich auf türkische und kurdische Quellen. Sie haben in ihren auf Türkisch verfassten Texten, die nun in deutscher Übersetzung vorliegen, diese Quellen auch indirekt zugänglich gemacht. Die Beiträge wurden jeweils vom Türkischen ins Deutsche übersetzt. Agnes Grond, Serdar Akın und Zeynep Arslan gilt besonderer Dank für ihre Übersetzungen und redaktionellen Überarbeitungen.

Zu guter Letzt möchten wir einige Anmerkungen bezüglich der generellen und der von uns gewählten Schreibweise anführen: Dêrsim wird im Türkischen ‚Dersim', im Armenischen ‚Տերսիմ/Դերսիմ' bzw. ‚Tersim', auf Kurmancî ‚Dêrsim' und auf Zazakî ‚Dêsım' geschrieben. Wir haben uns wie in den bisherigen Jahrbüchern auch in diesem Jahrbuch für die Schreibweise nach dem Bedirxan-Alphabet entschieden und verwenden daher – ohne damit eine politische Positionierung zu verbinden – die Schreibweise

‚Dêrsim'. Ebenso wenden wir die Schreibweise nach Bedirxan auch auf die Sprachbezeichnungen ‚Kurmancî', ‚Zazakî' an, wie auch großteils auf die geographischen Termini und Eigennamen.
Weiters wird die Verwendung des Binnen-I konsequent umgesetzt; wir verwenden daher auch den Begriff ‚ArmenierInnengenozid', um auf die Betroffenheit aller Geschlechter sowie auf das Sichtbarmachen von Heterogenität und Gendervielfalt hinzuweisen.

Wir wünschen den LeserInnen eine informative, wenngleich überaus ernsten Themen gewidmete, Zeit mit unserem Jahrbuch. Der gewählte Schwerpunkt Dêrsim 1938 ist vor allem dazu gedacht, zu weiterer Forschung anzuregen, zur Erinnerung an die genozidalen Prozesse vor acht Jahrzehnten beizutragen und auch auf die Diversität in Wien hinzuweisen, ebenso wie die unheilvolle jüngere Vergangenheit, die Menschen zur Migration hierher bewegt hat.

Bibliographie

Akkaya, Gülfer 2017: *Yol kadınlar*. İstanbul: Kelkedon.

Akkaya, Gülfer (Hrsg.) 2014: *Sır içinde sır olanlar. Alevi kadınlar. Kumbara Sanat Atölyesi ve Toplumsal Araştırmalar Derneği*. 3. Baskı. İstanbul: Kalkedon.

Anderson, Benedict 1999: *Imagined Communities*. Verso: London.

Arslan, Zeynep 2018: *Demokratisierung durch Selbstermächtigung! Empowerment Alevitischer Frauen* in der Türkei und in der Diaspora*. Wolfram Reiss (Reihenherausgeber). Reihe: Anwendungsorientierte Religionswissenschaft. Wien: Tectum Verlag.

Arslan, Zeynep 2017: *Zazaki – yesterday, today, tomorrow. Survival and Standardization of a threatened language*. In: Dieter Halwachs (Reihenherausgeber). Reihe: GPS 04 (Grazer Plurilingualismus Studien). GLM: Graz

Aslan, Şükrü (Hrsg.) 2010: *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*. Istanbul: İletişim Yayınları:.

Balancar, Ferda 2013 "Taner Akçam: Soykırımın asimilasyon boyutu unutuluyor". In: *demokrathaber.org* (11.11.2013): https://www.demokrathaber.org/tarih/taner-akcam-soykirimin-asimilasyon-boyutu-unutuluyor-h24702.html, retrieved on 25.09.2018.

Barth, Fredrik 1969: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. London: Universitets Forlage.

Bloxham, Donald 2009: *The Final Solution. A Genocide*. Oxford: Oxford University Press.

Bruinessen, Martin van 1997: 'Aslini inkar eden haramzadedir': The debate on the ethnic identity of the Kurdish Alevis. *Studies in the history of religions*, 76, 1–23.

Bruinessen, Martin van 1994: ‚The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937–38)", [excerpts from: Martin van Bruinessen, "Genocide in Kurdistan? The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937–38) and the chemical war against the Iraqi Kurds (1988)", In: George J. Andreopoulos (ed), *Conceptual and historical dimensions of genocide*. University of Pennsylvania Press, 1994, 141–170.

Bulut, Faik 2018: *Horasan'dan Nasıl Geldik*? Istanbul: Kor Yayınları.

Crystal, David 2000: *English as a global language*. Cambridge University Presse: Cambridge.

Çelik, Filiz 2017: "Dersim Massacre (1937/38) and native languages of Dersimis: Implications of the loss of the native language as an effect of intergenerational trauma". In Zeynep Arslan (Hrsg.). *Zazaki-Yesterday, Today and Tomorrow. Survival and Standardization of a Threatened Language*. Dieter Halwachs (HHg.). Graz: GLM, 77-92.

Fishmann, Joshua A. (Hrsg.) 1999: *Language and Ethnic Identity*. Oxford University Press: Oxford.

Gellner, Ernst 1983. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press: New York.

Hayreni, Hovsep 2015: *Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim*. Belge Yayınları: İstanbul.

Hobsbawm, Eric J. 1990: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Campus: Frankfurt.

Kehl-Bodrogi, Krisztina 2003: Atatürk and the Alevis: A Holy Alliance? In: Paul White, Joos Jongerden (Hrsg.). *Turkey's Alevis Engima*: A Comprehensive Overview. Brill: Leiden, 53-70.

Kharatian, Hranouch 2014a: „Dersim'de kimlik arayışı. 1. Bölüm: Dersim kimlikleri. In: REPAIR (08.02.2014): http://repairfuture.net/index.php/tr/kimligi-ermeni stan-dan-bak-s/dersim-de-kimlik-arayisi-1-boelum-dersim-kimlikleri, retrieved on 14.11.2016.

Kharatian, Hranouch 2014b: Dersim'de kimlik araştırması. İkinci bölüm: Dersim'in alevi olmuş Ermenileri. In: REPAIR (25.06.2014): http://repairfuture.net/index.php /tr/kimligi-ermenistan-dan-bak-s/dersim-de-kimlik-arastirmasi-ikinci-boelum-dersim-in-alevi-olmus-ermenileri, retrieved on 14.11.2016.

Kieser, Hans Lukas 2011: ‚Dersim Massacre, 1937-1938, Violence de masse et Résistance - Réseau de Recherche", 27 Juillet, 2011, accéder le 16/12/2016, http://www.sciencespo.fr/mass-violence-war-massacre-resistance/fr/node/3014, retrieved on 16.12.2016.

Kieser, Hans-Lukas; Polozzo, Elmar 2006 (Hrsg.): *Der Völkermord*. Chronos Verlag: Zürich.

Lemkin, Raphael [1944] 2005: Axis Rule in Occupied Europe. Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress. Carnegie Endowment for International Press. Division of International Law. Washington. New Jersey: The Lawbook Exchange, LTD.

Mertcan, Hakan 2015: *Türk modernleşmesinde Arap Aleviler* (Tarih Kimlik Siyaset). 3. Aufl. Karahan Kitabevi: Adana.

Moses, Dirk 2004: *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*. New York: Berghahn Books.

Moses, Dirk 2010 (Hrsg.): *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books.

Rummel, Rudolph Joseph 2006: *Demozid - der befohlene Tod. Massenmorde im 20. Jahrhundert*, 2. Aufl. Lit: Münster.

Sheyholislami, Jaffer 2017: Language Status and Party Politics in Kurdistan-Iraq: The case of Badini and Hawrami Varieties. Zeynep Arslan (Hrsg.): Zazaki – yesterday, today and tomorrow. Survival and standardization of a threatened language. GLM. Graz, 55-76.

Skutnabb-Kangas, Tove 2000: *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity of Human Rights?* Mahwah, NJ and London: UK.

Sökefeld, Martin 2017: "Foreword". In: Iso Tözün. *Alevis in Europe*. Voices of Migration, Culture and Identity. Routledge: London, XVII- XX.

Taşğın, Ahmet 2009: *Safevi – Osmanlı Savaşı'ndan itibaren Dinî Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği*. 29.Istanbul: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli

Taşğın, Ahmet 2004: Hata'iden Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma. Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri. 9-10-11 Ekim 2003. Gülağ Öz (Hrsg.), Ankara, 297-306.

Tatz, Colin 1999*: Genocide in Australia***.** Canberra: Aboriginal Studies Press.

Ülker, Erol 2008: "Assimilation, Security and Geographical Nationalization in Inter-war Turkey: The Settlement Law of 1934", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°7, Demographic Engineering – part I.

Türkyılmaz, Zeynep 2016: Maternal Colonialism and Turkish Women's Burden in Dersim. Educating the "Mountain Flowers" of Dersim. In: *Journal of Womens's History*, 28 (3), 162-186.

White, Paul; Jongerden, Joost 2003: *Turkey's Alevi enigma: A comprehensive overview*. Brill: Leiden.

Zeydanlıoğlu, Welat 2008: The white Turkish man's burden: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey. In: Guido Rings und Anne Ife (Hrsg.): *Neo-Colonial Mentalities in Contemporary Europe. Language and Discourse in the Construction of Identities*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 155-174.

Firik Dede. Ein Epilog

Hüseyin Tunç[1]

Das Coverbild dieses Bandes wurde durch den Bildkünstler und Bildhauer Medayin Demirbaş gefertigt. Die Idee dazu wurde gemeinsam von Hüseyin Tunç, Zeynep Arslan und Medayin Demirbaş entwickelt und diskutiert. Das Gemälde stellt Firik Dede dar. Firik Dede wurde Zeuge des Dêrsim-Genozids und erfuhr Zeit seiner physischen Existenz auf Erden jenes furchtbare Leid, das Menschen anderen Menschen zufügen können. Als einer der letzten Vertreter der „Derwiş Cemal Ocak Pire"[2] war er außerdem der letzte Vertreter der TransmittorInnen der oralen Tradition des Kızılbaş-AlevitInnentums.[3] Der aus Dêrsim Ovacık stammende Firik Dede starb[4] im Jahre 2007 im Alter von 106 Jahren.

Sein Leben spiegelt die Geschichte Dêrsims wider. Einen wichtigen Teil seines Lebens verbrachte Firik Dede in Armut und stets im Exil. Danach kehrte er zurück nach Dêrsim. Die Täler, Schluchten und Berge Dêrsims erinnern alle DêrsimerInnen noch heute an die Schreie und Hilferufe der 1938 in Blut erstickten Frauen, Männer und Kinder. Firik Dede konnte nicht ahnen, dass er auch sein zweites '38 wieder in Dêrsim erleben würde. Er konnte nicht wissen, dass er seine Kinder, die er mit Schweiß und Blut großgezogen hatte, wieder in der „Erde der Derwische" bestatten würde (zazakische und kurdische AlevitInnen nennen diese Erde „Hardo Dewres"). 1938 lag einige Zeit zurück, und niemand konnte ahnen, dass die Menschen je noch einmal dermaßen brutal sein könnten…
Der jüngste Sohn namens Behzat studierte an der LehrerInnenschule in der Großstadt und kam in den Tagen der Militärjunta im Jahre 1981 zu Besuch zu seiner Familie in Dêrsim. Die Generäle der Junta hatten damals alle Dörfer und Regionen Dêrsims unter Besatzung und Kontrolle genommen. Die Soldaten nahmen zwei Söhne des Firik Dede zu sich mit in den Wald, unter dem Vorwand, dass die Söhne die Militärs in der Region führen sollten. Die Soldaten verbanden indes die Augen des älteren Bruders und folterten den jüngeren, Behzat. Firik Dede machte sich auf die Suche nach seinen Söhnen und bemerkt nach kurzer Zeit den Geruch von verbranntem Fleisch aus dem Wald steigen. Er bewegt sich in Richtung des aufsteigenden Rauchs und hört die Hilferufe seiner Söhne. Er bewegt sich mit größter Kraft nur schwerfällig, ja fast schon auf allen Vieren, im Wald in Richtung des Geschehens: „Piye mi…Behzata mi…" (Zazakî, auf Dt.: Meine Söhne…mein Behzat). Was er

---

[1] Übersetzung vom Türkischen ins Deutsch durch Zeynep Arslan (Z.A.).
[2] Jede und jeder Alevi-Kızılbaş gehört einem Ocak an. Besonders die Ost-AlevitInnentümer sind durch ein Ocak-System definiert. Ocak sind Familien, die das Wissen dieses oral tradierten Glaubens innehaben und es transmittieren. Derwisch Dschemal (Tr. Derviş Cemal) ist eine dieser Familien.
[3] Es gibt verschiedene AlevitInnentümer. Die Kızılbaş AlevitInnen sind die Ost-AlevitInnen (Begriff siehe Hans Lukas Kieser 2001). Die Kızılbaş sind jene, die im 15. Jahrhundert gegen das sunnitisch-orthodoxe Osmanische Imperium sich mit den safavidischen HerrscherInnen Persiens verbündeten. Näheres zum Begriff siehe Arslan 2018.
[4] In den AlevitInnentümern heißt das „Hak'a yürüdü" (Dt. die materielle Existenz kehrte zur spirituellen, d.h. zur schöpferischen Existenz zurück; Z.A.).

sieht, ist der angezündete Körper des einen Sohnes, während der andere mit Händen, Füßen und Augen an einen Baum gebunden ist. Keine Worte können diesen Schmerz mehr definieren…

Von diesem Zeitpunkt an trauerte Firik Dede um seine beiden Söhne. Er rührte seinen Bart und seine Haare nicht mehr an. Sie kamen nie wieder in Berührung mit einer Schere. Seine Tränen fanden nie wieder ein Ende und kein Wort mehr kam über seine Lippen …
Sein Verstummen ist gleichzeitig ein Raum, in dem Firik Dede unsere Geschichte, die wir seit 1938 verloren haben, einzwängt. Jene Menschen, die seine Kinder ins Feuer warfen, machen zugleich noch einmal deutlich, dass das Feuer in Dêrsims niemals erloschen ist. Firik Dede schwieg seither. Das Feuer, das den Körper seines Sohnes schluckte, verlosch nie und wurde nie in Worte gefasst …
Nach diesem Erlebnis kam Firik Dede mit verschiedenen Derwischen in Pulur zusammen: Piro Newes, Aydınã Heşi, Qeramanã Mırci und Rızaã Berti. Jene İnsan-ı Kâmil[5] kamen regelmäßig zusammen und verrichteten gemeinsam ihre kızılbaş-alevitischen Glaubensrituale, stets in Begleitung des Tembur[6], und schwiegen zusammen mehrere Stunden lang (Tr. Konuşma Orucu, Dt. Gesprächsfasten). Solche Rituale werden auch in diversen schamanischen sowie buddhistischen und anderen Glaubenssystemen praktiziert. Das Schweigen kann auch folgenderweise verstanden werden: Wir haben viel geredet und es hat nichts geholfen. Lasst uns der Natur unsere Ohren sowie Herzen öffnen, und sehen wir, was sie uns zu sagen hat.
Firik Dede ist einer der letzten İnsan-ı Kâmil von Dêrsim und Vertreter des Ena El Hak[7] Glaubens. Er ist eine spirituelle Person des „yüzü şems-i kamer" und „gözleri nur", der ein Leben fern von weltlichen Aspekten und in Einklang mit der Natur führte. Sein Haus bestand lediglich aus einem Bett, einer Kochplatte, seinem Tembur und den vier Wänden.
Es ist wichtig, Firik Dede und seinesgleichen stets in Erinnerung zu behalten und über ihn zu erzählen, denn Menschen wie er sind RepräsentantInnen unserer Geschichte, unserer Herkunft, unserer Abstammung und unserer Vergangenheit. Jene aber, die ihre Vergangenheit verlieren, werden einer orientierungslosen Zukunft entgegenlaufen und sich selbst verlieren. Sie werden die Gegenwart nicht verstehen und die Zukunft nicht definieren können.
Firik Dedes Leben umfasste hundert Jahre in Unterdrückung, Gewalt und Armut. Es umfasste das Schweigen gegenüber einem Leiden, das nicht in Worte gefasst werden kann. Möglicherweise wollte dieses Schweigen uns, die Nachfahren der DêrsimmerInnen, vor neuer Gewalterfahrung beschützen und bewahren. Die Sprache dieses Schweigens war das Zazakî. Jene Sprache, das von dominanten

---

[5] İnsan-ı Kâmil ist jene Stufen, in der den AlevitInnentümern zufolge die Menschen nach der Bereinigung ihrer Seele zum „vollkommenen Menschen" werden.
[6] Tembur wird jenes Saiteninstrument genannt, das nur drei Saiten hat, mit den Fingern gespielt wird und mit der die hunderte Jahre alte Liturgie transmittiert wird. Dieser Tembur wird auch *Dede Sazı* (Dt. Instrument der Dede) genannt. Die Dede sind die Nachfahren der Ocak-Familien und jene, die die Liturgie transmittieren. Es gibt auch die weiblichen Nachfahren der Ocak, die die Liturgie weitergeben können. Diese werden Ana (Dt. Die Mutter) genannt. Näheres zur Position der Frauen in den AlevitInnentümern siehe Arslan 2018.
[7] Hallac-ı Mansur war ein persischer Denker und Dichter und er kritisierte jenen Islam, der immer orthodoxer und autoritärer wurde. Er sagte Ena El-Hak, was so viel heißt wie: Ich bin Gott. Damit wurde er der Ketzerei beschuldigt und im 10. Jahrhundert erhängt. Faik Bulut 2018, Ayfer Karakaya-Stump 2018, Gülfer Akkaya 2014 und Arslan 2018 zufolge sind alle oppositionellen Kräfte, die sich gegen diese Form des Islam auflehnten und je nach zeitgeschichtlichem Kontext verschiedene Namen hatten, zuletzt eben Tahtacı, Abdal, Kızılbaş etc. und wurden zuletzt ab dem Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Sammelbegriff AlevitInnen zusammengefasst.

Strukturen stets als inexistent betrachtet wurde und durch die UNESCO im Jahre 2010 als „bedrohte Sprache"[8] *kategorisiert wurde.*

Firik Dede ging von uns. Sein Gedächtnis war stets ein Geheimnis. Er ging von uns mit seinem langen Bart und diesem seinem Geheimnis. Was er uns zurückließ, sind ein einhundert Jahre langes Leben, die orale Tradition des Kızılbaş-AlevitInnentums, sein Tembur und sein Lied:

Seni sevenlerin can içinde canısın
Du bist das Leben in den Herzen der dich Liebender
Aşıklar katredir, sen ummanısın
Die Liebenden sind die Tropfen, du bist der Ozean
Gönül bir gemidir sen dümenisin
Das Herz ist ein Schiff, doch Du bist das Ruder
Yelken açmak ister bu dervişlerin
Diese Derwische möchten dessen Segel öffnen

Wir haben das Leid von unseren Vorfahren übermittelt bekommen. Sehr lange haben sie geschwiegen, doch dieses Schweigen weckte Fragezeichen in unseren Köpfen und wir fingen an zu fragen. Das Leid, das wir in unseren Herzen trugen, erhielt einen Namen. Die Türen zur Vergangenheit öffneten sich uns, und wir begannen unsere Gegenwart zu verstehen...
Wir sind die Kinder eines Glaubens, der die Liebe in die Herzen der Menschen pflanzen möchte und der durch diese Liebe zur Schöpfungskraft des Universums gekennzeichnet ist. Wir sind die Enkelkinder von Firik Dede. Er war derjenige, der die größte Last auf seinen Schultern tragen musste, und folgende Worte definieren nun auch unser Dasein heute: Ölüm ölür, biz ölmeyiz (Dt. Der Tod stirbt, doch wir nicht) …

[8] Siehe dazu: UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger: http://www.unesco.org/languages-atlas/, retrieved on 26.07.2018.

Dêrsim 1938: A Genocide of Modernity

Uğur Ümit Üngör

Vendiş seyd o, nuştiş keyd o.
– Dêrsim proverb

ABSTRACT (ENGLISH)
This introduction opens with a personal note and raises two questions: in which ways can the Dêrsim genocide contribute to the field of genocide studies in general? And vice versa, how can genocide studies help understand the Dêrsim genocide better? It also discusses continuities of violence before and after the 1938 massacre, and offers ideas for new research directions.

ABSTRACT (DEUTSCH)
Die Einleitung zu diesem Artikel beginnt mit einer persönlichen Notiz und wirft auch zwei Fragen auf: Auf welche Weise kann der Dêrsim Genozid generell zu den Genozid Studien beitragen? Und umgekehrt, wie können Genozid Studien helfen, den Dêrsim Genozid besser zu verstehen? Im Artikel werden auch die Kontinuitäten von Gewalt vor und nach den Massakern von 1938 diskutiert, und es werden Ideen für neue Richtungen in der Forschung vorgestellt.

All politics is personal.
My family is from Erzincan and of mixed origins, with both Kurmancî and Zazakî speakers as well as those assimilated into Turkish national identity. As committed socialists, my parents had embraced "brotherhood and unity" as well as "fraternity of peoples" and practiced their own form of cosmopolitanism. I grew up in the Netherlands, far from the hustle and bustle of Turkish politics and society. Traveling to Turkey to visit my extended family every summer, I experienced simmering ethno-religious conflicts in society as crystal-clear divisions between Turks and Kurds, and between Sunnis and Alevis. Occasionally, I would be confronted with the memory of Turkey's history of violence. On the surface, my family was an ordinary family, like innumerable others in Turkey. On hot and lazy summer days, we would be sitting around the living room with the television on, as Grandma walked around the house in her *şalvar* (loose-fitting trousers) and white headscarf preparing food, while us grandchildren were slouching on the sofa, zapping through TV channels, hanging around, joking, chatting, eating sunflower seeds, watching football – all in all, carelessly being part of the Turkish nation.
We would spend most summers near the northwestern Anatolian town of Bursa at the house of my paternal grandfather Mehmet Üngör (1926–1990). Grandpa Mehmed hailed from the Şıx Hesen tribal confederation, and even though his mother tongue

was Zazakî, he was also fluent in Kurmancî after having completed two years of compulsory military service in Hakkâri. One day, the old man locked himself into the salon and did not get out for at least an hour. When he finally emerged, he looked tired and we noticed his teary red eyes; clearly something had happened that had moved him to the soul. Before we could ask whether he was alright, Grandpa left and we continued playing, as eight-year-old boys do. Many years later, I told my father this anecdote and asked him what was the deal with these secretive retreats into the salon. Little did we know that Grandpa Mehmed apparently would get out his cassette player, lay on the sofa, close his eyes, and listen to *şüare,* lamentations in Zaza language (*kilam* in Kurmancî). These songs performed orally by bards and recorded on bootlegged tapes, often reflected the 1938 massacre and were handed from person to person to keep the narrative alive. My father only told me this story long after Grandpa Mehmed had passed away, and only then did I learn about my extended family's untold traumas. Some of his grandchildren, however, are still uninformed about the genocide itself, or the impact it had on their grandfather's life to this day.

On my mother's side, the story was different. My maternal grandmother, Fatma Demir (1925–2007), was a Kurmancî speaker of the large, semi-nomadic Şavak tribe. She was one of the select group of girls who were absorbed into the famous boarding school for Kurdish girls established right after the 1938 massacre. The objective of the boarding school was a typically Kemalist blend of cultural Turkification, ‚civilisation', and ‚modernisation'. In her memoirs, the headmaster of the school, Sıdıka Avar (1901–1979), wrote that my grandmother was one of her favourite students.[1] When I interviewed my grandmother in the 2000s, she had fairly positive memories of the school, but also remembered the harsh discipline, separation from her family, and the ban on the Kurdish language: "Some of my friends spoke Kurdish among themselves because they did not understand Turkish yet and they were punished severely. They were not given dinner, they were beaten on the palms of their hands with a ruler, and had to stand on one foot for a long time".[2] None of her six daughters or her three sons spoke a word of Kurdish or any dialect. Put even stronger: they were soundly hostile to the Kurdish identity and scolded me on many occasions for bringing up the past or discussing the 1938 genocide.[3] In other words, what I noticed were not outbursts of traumatic memory and post-memory but instead puzzling silence.

These examples from my family history only serve as illustrations of generations of Dêrsimli who were profoundly impacted by Turkish government policies. The essays in this yearbook clarify many of them, and offer new questions that will further the research on this important moment in Middle Eastern history.

---

[1] Avar 1986: 203–6.

[2] Interview conducted with Fatma Demir (1925–2007), in Istanbul, 10 June 2002.

[3] Also, they were most unhappy with my first publication on the Dêrsim genocide, Üngör 2002: 5–23.

What can genocide studies offer to our understanding of Dêrsim 1938?

Genocide can be defined as a complex process of systematic persecution and annihilation of a group of people by a government. In the twentieth century, approximately 40 to 60 million defenceless people have become victims of deliberate genocidal policies. The twenty-first century has not begun much better, with genocidal episodes flaring up in Darfur, the Democratic Republic of the Congo, Myanmar, and Syria. I understand genocide as the persecution and destruction of human beings on the basis of their presumed or imputed membership to a group, rather than on their individual properties or participation in certain acts. Although it makes little sense to quantify genocide, it is clear that a genocidal process always concerns a society at large, and that genocide often destroys a significant and often critical part of the affected communities. It also does not make much sense to discriminate between the types of groups that are being targeted: ethnic, religious, regional, political, sexual, etc. It can be argued that genocidal processes are particularly malicious and destructive because they are directed against all members of a group, mostly innocent and defenceless people who are persecuted and killed regardless of their behaviour. Genocide always denotes a colossal and brutal collective criminality. For this reason, genocide is a phenomenon that is distinct from other forms of mass violence, such as war, civil war, or massacre.

An important question in genocide studies is whether 'cultural genocide' exists, or whether it is a useful concept. This discussion can be traced to an apparent paradox in the study of genocide. Whereas one school of thought argues that the global decline of indigenous and minority languages attests to improvements in processes of global societal integration of speakers of those groups (Abram de Swaan, Joana Breidenbach & Pál Nyíri), another group of scholars sees this decline mainly in terms of deliberate linguistic destruction or system-produced cultural decline (Tove Skutnabb-Kangas, Lawrence Davidson). The former group often argues that in order to increase their communicative efficacy, speakers of small indigenous languages will attempt to acquire central and super-central language skills in an attempt to improve their socio-economic position in the global economy. This unplanned but directional process produces voluntary language abandonment and the decline of peripheral languages. In contrast, scholars of the second school have advocated a model of hegemony and decline, invoking ‚minority' protection and ecological metaphors of ‚diversity' to sustain an ideal of maximum linguistic heterogeneity. They often interpret state language policies towards indigenous and minority languages as subtractive ‚education', leading to the disappearance of linguistic and cultural diversity. Lemkin himself had a somewhat more subtle position: in his eyes, incremental change as a result of contact with other cultures was not genocidal, but deliberately destructive policies against a culture were. The debate whether genocide ‚merely' consists of a process of physical annihilation, or whether it includes cultural dimensions, depends on more research of modern cases. Dêrsim 1938 is an excellent case to study this phenomenon, considering Avar's boarding school for Kurdish girls.[4] How did these girls fare in their lives? What kind of families did they built? To what extent were the government's assimilation policies successful?

[4] Yeşil 2003.

Genocide is never a single phenomenon. It often consists of a series of overlapping processes that mesh with one another and generate an intended and coherent process of destruction. In the Armenian genocide (which preceded the Dêrsim genocide by only two decades), these processes were mass executions of elites, expropriation, deportation, forced assimilation, and destruction of material culture. Similarly, it would be relevant to examine how various policies towards Dêrsim were formulated and carried out. The capture and execution of Sêy Rıza [Seyîd Riza], Alişêr, and other tribal and religious leaders can be seen as an assault on the elites. Mass expropriations affected Dêrsim in terms of land, movable property, and the plunder of victims and even corpses. Mass deportations immediately followed the massacre, and became part and parcel of Dêrsim's collective memory and post-memory. Then, forced assimilation through subtractive education policies assaulted the collective identity of Dêrsim. Finally, the vandalism of pilgrimage sites in Dêrsim and the desecration of holy sites in Dêrsim Alevi religion was a function of forced secularism as well as Turkish Sunni normativity. To this, we could add sexual violence against women and girls, widespread in written sources and oral histories. Considered as a composite blend that assaulted Dêrsim collective identity, these policies geared into each other and destroyed human beings, social ties, material culture, buildings, sites, memories – all in all, a complex process of genocide.

How can Dêrsim 1938 contribute to genocide studies?

On 8 December 1936, veteran CUP deportation boss and Interior Minister Şükrü Kaya (1883–1959) convened a conference of all four General Inspectorates in Ankara with the aim of evaluating the progress of the regime's governance of the eastern provinces. The conference, chaired by Kaya, featured First Inspector-General Abidin Özmen, Second Inspector-General General Kâzım Dirik, Third Inspector-General Tahsin Uzer, Fourth Inspector-General General Abdullah Alpdoğan, and the gendarme commanders Naci Tınaz and Seyfi Düzgören. This arrangement of individuals at the conference clearly showed that veteran social engineers of the *Committee of Union and Progress* were in charge of ruling Eastern Turkey. Over three long days, the inspectors briefed Kaya on how nation-building was proceeding in their districts.[5] Each of the inspectors presented their reports on their own province, promising that the government's measures would obviate the ethnic questions in their areas. The speakers identified Kurds, Armenians, Syriacs, and Êzîdîs living in Syria as wreckers, who were "working for the establishment of a greater Armenia and unified Kurdistan". Ethnic minority claims were to be prevented by more gendarme presence in the countryside as well as a continued deportation and settlement program. Both Alpdoğan and Özmen also argued that simply continuing the physical removal of people would not solve the Kurdish question durably. In their opinion, long-lasting solutions necessitated propaganda and sustained efforts for forced assimilation, such as linguistic and cultural assaults on the Kurdish identity.[6]

[5] Sökmensüer 1936.
[6] Koca 1998: 452–94.

In the course of 1937, Kemalist policies became increasingly radicalised. On 4 June 1937, the same Şükrü Kaya sent the Ministry of Culture a top-secret circular about establishing Turkish-language boarding schools in Kurdish areas:
"Boarding schools for girls and boys need to be opened, and girls and boys from the age of five need to be brought into these schools for education and upbringing. These boys and girls need to be married to each other and settled dispersedly on property inherited from their parents where they can establish a Turkish Nest so that Turkish Culture can be thoroughly implanted [in the region] … Therefore … it is necessary and essential that small children be placed in this type of boarding schools."[7]

According to Kaya, girls in particular needed to be placed in the schools, since mothers were seen as the carriers of Kurdish culture that needed to be exorcised from their minds. This order had come from Atatürk himself, who had expressed his determination to pursue a policy leaving no place for mothers to raise their children with languages other than Turkish. The aim was to drive a cultural wedge between generations in order for Kurds to become 'future Turks'. The road to the nation was as coercive as it was gendered: women were seen as carriers of national reproductivity, vessels of national identity, and transmitters of culture. The boarding school represented the Kemalist belief that the school's capacity to accomplish the transformation from "savage Kurds" to "civilised Turks" would determine the long-term fate of the Kurds, for if the doctrine of historical progress and the story of Turkish civilisation taught anything, it was the incompatibility of "Turkish civilisation" and "Kurdish savagery". The assault on cultural identity was not seen as a racist and colonial practice but as a *mission civilisatrice*. As such, these policies were not unlike that of the American, Canadian, or Australian governments towards indigenous peoples (and especially children) of those continents.

What Dêrsim contributes to genocide studies, most of all, is that it was a space where both anthropophagic formulas of forced assimilation and absorption, and anthropoemic strategies of physical annihilation of human beings were pursued.[8] On the one hand, the Turkish army and gendarmerie committed massacres and organised deportations that were part of a 'conventional' policy of genocide to exclude the Dêrsim from Turkish society. On the other hand, the Ministries of Interior and Culture pursued policies to include, absorb, and drown the Dêrsim in Turkish society. What both of these strategies had in common was comprehensive sociological destruction. After all, genocide is the destruction of primary social ties, including the extended and nuclear family. Horizontally, it separates men from women and destroys the ties between spouses; vertically it separates children from their parents. The consequences of both types of policies were felt generations after they occurred.

[7] Şükrü Kaya to Ministry of Culture, 4 June 1937, reproduced in Mazıcı 1996.
[8] Moses 2004: 32.

Continuities and new directions

In Turkey, the long-time hackneyed narrative of the Dêrsim 1938 'event' was that the rebellious and discordant region had been opposing the structures of the Turkish nation state as well as modernisation, and that a violent incident occurred between villagers and gendarmes in the summer of 1937, which escalated into violence against state officials. The ensuing clashes between several Kurdish tribes and Turkish gendarmes developed into a guerrilla war that lasted for almost a year and ended in unfortunate massacres but necessary deportations of Dêrsimli. The head of state, Mustafa Kemal Atatürk, was unaware of the massacres and violations and would have put an end to them if he had known. This perspective, written strongly from the perspective of the perpetrating government, has put the blame for the conflict soundly on the Dêrsimli and restricted the discourse inside Turkey for decades. In Unionist and Kemalist jargon, the genocide was portrayed as an "uprising" (*isyan*) of systematically dehumanised "bandits" (*şakî*), "villains" (*cânî*), "thugs" (*haydut*), or "bands" (*çete*), to be dealt with only through "destruction" *(imha)*.[9] It has taken decades to be un-thought, criticised, deconstructed, and problematised.

The research field now no longer sees Dêrsim as an isolated event in Turkish history. In *The Making of Modern Turkey*, I argued that the Armenian Genocide was part and parcel of a broader Young Turk policy of homogenising the country, extending to other groups (like Syriacs and Kurds) and reaching into the 1940s.[10] This includes the Dêrsim genocide. If we cross-reference Unionist social engineers with Kemalist social engineers, a clear overlap emerges in the composition of these political elites ordering and carrying out the campaigns. It is no coincidence that names such as Mustafa Abdülhalik Renda, Mahmud Celâl Bayar, Kâzım Özalp, İbrahim Tali Öngören, Ali Cenani, and especially Şükrü Kaya appear throughout the 1913–1950 era in reports and operative documents regarding population politics. After 1923, these were the men to be employed in policies of social engineering, since they had acquired the requisite know-how and experience in this field during CUP rule. The Kemalist deportation proposals and decrees contained clauses, provisions, and formulations directly modelled on the wording of the CUP deportations. The modus operandi of the deportations, with "zones of Turkification" and percentage regulations (5% and 10%), bore the unmistakable traces of previous deportation formulas.[11]

---

[9] According to Kalyvas, during wars, "the term is usually sought out by insurgents in search of legitimacy, and denied by incumbents who label their opponents 'bad guys', bandits, criminals, subversives, or terrorists – and describe the war as banditry, terrorism, delinquent subversion, and other cognate terms." Kalyvas 2006: 17. During their occupation of the Soviet Union, the Nazis used similar language: the term "partisan" was to be replaced by "bandit", they argued, "for psychological reasons". Accordingly, antipartisan operations were to be called "antibandit warfare" and areas of suspected partisan presence were referred to as areas "contaminated with bandit groups" Heer 2000: 113.
[10] Üngör 2011.
[11] Kieser 2000: 408–12.

The repertoires and scripts of the Armenian Genocide loom large: perhaps, Dêrsim 1938 might even be seen as the penultimate ring in the 1915 genocide (the 6–7 September pogrom as the closing act), since Dêrsim Armenians were particularly targeted, assaulted, and massacred in 1938.

Bibliography

Avar, Sıdıka 1986: *Dağ Çiçeklerim (Anılar).* Ankara: Öğretmen.

Heer, Hannes 2000: "The Logic of the War of Extermination: The Wehrmacht and the Anti-Partisan War." In: Heer, Hannes & Naumann, Klaus (eds.): *War of Extermination: The German Military in World War II, 1941–1944*. New York: Berghahn Books, 92–126.

Kalyvas, Stathis N. 2006: *The Logic of Violence in Civil War*. New York: Cambridge University Press.

Kieser, Hans-Lukas 2000: *Der verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839–1938*. Zürich: Chronos.

Koca, Hüseyin 1998: *Yakın Tarihten Günümüze Hükümetlerin Doğu-Güneydoğu Anadolu Politikaları: Umumi Müfettişliklerden Olağanüstü Hal Bölge Valiliğine*. Konya: Mikro.

Mazıcı, Nurşen 1996: *Celal Bayar: Başbakanlık Dönemi 1937–1939*. Istanbul: Der.

Moses, Dirk (ed.) 2004: *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*. New York: Berghahn.

Sökmensüer, Şükrü 1936: *Umumî Müffetişler Konferansı'nda Görüşülen ve Dahiliye Vekâleti'ni İlgilendiren İşlere Dair Toplantı Zabıtları ile Rapor ve Hülâsası*. Ankara: Başvekâlet Matbaası.

Üngör, Uğur Ümit 2002: "Ana Hatlarıyla Soykırım (Jenosid)." *Munzur: Dêrsim Etnografya Dergisi* .11, 5–23.

Üngör, Uğur Ümit 2011: *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913–1950*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Yeşil, Sevim 2003: *Unfolding Republican Patriarchy: The Case of Young Kurdish Women at the Girls' Vocational Boarding School in Elazig*. MA thesis. Ankara: Middle East Technical University.

Dêrsim 1938 – zwischen Instrumentalisierung als politischem Druck- und Ablenkmittel und die UN-Völkermordkonvention

Hüseyin Tunç

ABSTRACT (DEUTSCH)

Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich aus meiner Perspektive als Politiker zur Entwicklung einer transparenten Diskussion des Dêrsimgenozids beitragen, um damit Demokratisierungsprozesse in der Türkei zu unterstützen sowie die Bewusstseinsbildung für die Konsequenzen homogenisierender und nationalistischer Mechanismen zu fördern. Insbesondere in den letzten fünfzehn Jahren wurde der Dêrsimgenozid in der Türkei mehrmals zum Gegenstand öffentlicher Diskussion. Allerdings zielten diese Diskussionen vor allem darauf ab, den Genozid nicht als solchen anzuerkennen, sondern ihn vielmehr zu vergessen. Die aktuelle Regierung in der Türkei macht die homogenisierenden Politikparadigmen einmal mehr deutlich. An einigen Beispielen möchte ich dies im ersten Teil meines Beitrags verdeutlichen, und zwar beginnend von der Republikgründung bis zur aktuellen politischen Landschaft der Türkei. Im zweiten Teil betrachte ich den internationalen Kontext für die Genoziddiskussion. Hier befasse ich mich besonders mit der Völkermordkonvention der Vereinten Nationen und frage, wie es geschehen konnte, dass sich trotzdem weiterhin Genozide ereignet haben, bzw. in welchem Ausmaße Sanktionen durchgesetzt werden konnten. Insgesamt möchte ich dazu beitragen, den Dêrsimgenozid in die internationale Diskussion einzubringen, und gleichzeitig dazu aufrufen, dass die Völkermordkonvention neu reflektiert und erneut neu verhandelt werden muss.

ABSTRACT (ENGLISH)

This paper is my attempt to contribute to the development of a transparent discussion of the Dêrsim genocide from my point of view as a politician. This may serve as a starting point to promote democratisation processes in Turkey and to raise awareness for the consequences of homogenising and nationalist mechanisms. Particularly in the last 15 years, the genocidal processes of Dêrsim have been the subject of public debate several times in Turkey. These discussions, however, were not designed to result in the recognition of the genocide as such, but rather to delete these events from public memory. The current Turkish government once again demonstrates the homogenising character of their political paradigms. In the first part of my paper, I would like to illustrate this development based on several examples ranging from the creation of the Republic to the current political landscape of Turkey. The second part of this paper takes a closer look at the international context of the genocide debate. I specifically discuss the United Nations Genocide Convention and raise the question how it was still possible for genocides to unfold nonetheless and to what extent the resulting sanctions were enforced. I would like play my part in establishing the genocidal processes of Dêrsim within the international debate. At the same time, I urge the public to reflect on and discuss the Genocide Convention, and to renegotiate it once again.

ABSTRACT (KURDÎ-KURMANCÎ)
Bi taybetî li Tirkî yê zordestîya sîyasî ji bona guhertina rojevê weke amûrekî bi kar tê anîn, ezê Tertele Dêrsimê di vê çerçevê û çerçeva hûqûqa navnetewî de bigrim dest. Di encamê de armanca dixwazim ku bigîhêjimê xala yekemîn, li Tirkîyê Tertele Dêrsimê bînim rojevê, ji wir jî peşîya tekoşîna Demokrasîyê bê vekirin û xurt bikin, ji vira jî bigîhêjim armanca şikandina paradîgmaya nîjadperestîyê. Bi taybetî di 15 salê dawîyê de, li hündirê Tirkî pêşveçûnê sîyasî ku çêdibûn car caran Tertele ya Dêrsimê dihat rojevê, lê belê carde hewldan di hat kirin ji bona Dêrsim ji bîr bibe û ser vê mijarê bê girtin. Di desthilatdarîya niha de polîtîkayê dewletê a Nîjadperestî bêhtir tê xüyakirin. Ê duyemîn, di sala 1946 de Netewên Yekbûyî biryarê girtibûn di paş wan biryaran re jî, di konjektora Cîhanê de Tertele pêkhatine lê belê vana bê ceza mane. Armanca min di vê rastîyê de Tertele Dêrsimê di rojeva navnetewa de cîh bigre û bê nîqaşkirin.

ABSTRACT (TÜRKÇE)
Türkiye'de de siyasi baskı gündem değiştirmenin bir aracı olarak kullanılmaktadır. Ben Dêrsim Soykırımını bu çerçevede ve uluslararası hukuk çerçevesinde ele alacağım. Sonuçta buradan ulaşmak istediğim nokta-hedef birincisi, Türkiye'de Dêrsim Soykırımını gündeme getirmek, buradan demokrasi mücadelesinin önünün açılmasını sağlamak, güçlendirmek ve milliyetçilik-tekçilik paradigmasının kırılması hedefine ulaşmaktır. Özellikle son 15 yılda Türkiye içinde yaşanan siyasi gelişmeler de Dêrsim Soykırımı gündeme geliyordu, ancak Dêrsim'i unuturmak ve soykırım konularının üzerini kapatma çalışmaları özel gayretlerle yapılmaktaydı. Mevcut iktidar da Milliyetçlik-Tekleştirme devlet politikaları daha görünür haldedir. İkincisi ise, Birleşmiş Milletlerin 1946 yılında aldığı kararlardan sonra da, dünya konjonktüründe soykırımlar gerçekleşmiş ancak bunlar büyük oranda yaptırımsız ve cezasız kalmıştır. Bu gerçeklikten hareketle amacım, Dêrsim Soykırımının Uluslararası gündemde yer almasını ve tartışılmasına katkıda bulunmaktır.

Einleitung[1]

Die Beschäftigung mit Ereignissen vor und nach dem Genozid von Dêrsim, aber auch mit seinen Nachwirkungen in der Gegenwart, ähnelt einer Art ‚Betriebsanleitung' zum Verständnis der politischen Landschaft der Türkei. Je mehr man sich in diese Betriebsanleitung vertieft, desto offensichtlicher werden die ethno-kulturell und glaubensinhaltlich ausgerichteten nationalistischen Ideologien seitens des Staatssystems. Der zeithistorisch definierte und der Schaffung einer homogenen türkischen (sunnitisch-muslimischen) Nation dienende Genozid von Dêrsim zeigt darüber hinaus Parallelen zu anderen Genoziderfahrungen. Gleichzeitig wird deutlich, dass auch nach dem Genozid staatliche Assimilationsbestrebungen in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichen Methoden noch heute stattfinden (siehe dazu den Begriff des kulturellen Völkermords).[2]

[1] Dieser Beitrag wurde von Zeynep Arslan (Z.A.) vom Türkischen ins Deutsche übersetzt.
[2] Die Mehrheit der DêrsimerInnen ist heute nicht mehr ihrer Mutter/Erstsprache dem Zazakî mächtig, da diese sowohl in der Öffentlichkeit wie im Schulunterricht verboten war. Das Zazakî wurde

Aufgrund des kızılbaş-alevitischen Hintergrunds ist Dêrsim[3] bereits seit der ‚Herrschaftszeit' des Osmanischen Reichs sowohl politisch als auch sozial im Visier des zentralen Machtapparats. Dêrsims ethno-kulturelle sowie ethno-religiöse Differenz zur Mehrheitsbevölkerung der Region (türkisch- und kurmancîsprachige SunnitInnen) galt stets als bedrohlich für die machtpolitischen Zwecke. Dêrsim wurde im Rahmen einer besonderen Kategorisierung behandelt, nämlich als ein Sonderfall und als Sonderproblem innerhalb der Türkei. Ein Sonderproblem insofern, als es gegenüber externen Interessen und möglichen Instrumentalisierungen unter Kontrolle gehalten werden musste.[4]
Je mehr man in die Tiefe geht und sich heute die Bevölkerung Dêrsims näher ansieht, desto deutlicher wird, dass die Genoziderfahrung von 1938 bis heute im Alltag der DêrsimerInnen eine Rolle spielt. Die Spuren der Genoziderfahrung sind im Gedächtnis der DêrsimerInnen bis heute prägend.[5]
In der internationalen Rechtslage und juristischen Diskussion kommt der Dêrsimgenozid im Übrigen gar nicht erst vor. Mein Argument ist, dass die Thematisierung des Dêrsimgenozids ein Motor für die Sichtbarmachung der staatsparadigmatisch eingesetzten homogenisierenden Mechanismen ist. Diese Sichtbarmachung spielt außerdem in der Entwicklung von Demokratieprozessen eine wichtige Rolle. Darum wurde vor allem in den letzten 15 Jahren Dêrsim auf innenpolitischer Ebene in der Tagespolitik mehrmals strategisch eingesetzt und anschließend wieder in die verstaubten Regale des Vergessens zurückgelegt.

In diesem Beitrag sollen zum einen jene Argumente des staatlichen Narrativs noch einmal sichtbar gemacht werden, die stets bemüht sind, die staatlichen Handlungen gegenüber Dêrsim 1938 als notwendige militärische Einsätze zur Stabilisierung der Republik zu legitimieren und diese als unumgängliche Maßnahmen zu untermauern. Die Sichtbarmachung der staatsparadigmatischen Weigerung, Dêrsim 1938 als Genozid zu bewerten, soll zu einem Prozess der Bewusstseinsbildung für die Etablierung der Demokratie[6] beitragen. Das Wissen darüber, wie und mit welchen Mitteln der türkische

---

2010 im UN-Weltatlas der bedrohten Sprachen als eine vom Aussterben bedrohte Sprache kategorisiert (Siehe dazu: Arslan 2017) Ein wichtiger Teil der DêrsimerInnen haben aus wirtschaftlichen sowie politischen Gründen (Krieg zwischen dem Staat und der kurdischen Arbeiterpartei *Partiye Karkeren Kurdistan*, PKK, aber auch links-politische Szene) die Region in die Diaspora verlassen. Damit einhergehend haben sie sich außerdem von ihrem Glauben dem Kızılbaş Alevitentum, das eine starke räumliche Abhängigkeit hat (Anbetung der Berge, der Bäume etc.) distanziert und entfremdet. Siehe auch: Aslan 2010.

[3] Siehe dazu Beitrag von Arslan in diesem Band.

[4] Siehe Özkök 1937.

[5] In den letzten Jahren hat es einige Projekte als Versuch zur Aufarbeitung des Genozids gegeben: „Dêrsimin Kayıp Kızları" (Dt. Die verlorenen Töchter Dêrsims; 2016); „Hay Vah Zaman" (Dt. Ach die Zeit; 2014); „Dêrsim Sözlü Tarih Projesi" (En. Oral History Project Dêrsim); „Karavagon 38 Dêrsim Sürgünleri" (Dt. Der schwarze Zug 38 und die Vertriebenen von Dêrsim; 2011), d.h. Dokumentarfilme, Forschungsarbeiten, Musikarchivarbeiten etc.

[6] Die Welt wird aktuell von bürgerlichen Demokratien beherrscht, die repräsentative Modelle sind. Diese repräsentativen Modelle können jederzeit in oligarchische Strukturen umgewälzt werden, was aktuell weltweit auch passiert. Unter einer wahren, radikalen Demokratie verstehe ich die Selbstver-

Staat und die türkische Nation geschaffen wurden, wird einige Fragen zu heutigen Herausforderungen – wie etwa zur Kurdischen Frage – in den Köpfen der türkischen Öffentlichkeit klären. Dies stellt zugleich den ersten Hauptteil des vorliegenden Beitrags dar. Im zweiten Hauptteil des Beitrages möchte ich darauf hinweisen, dass auch nach dem UN-Beschluss der „Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes", (CPPCG *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide* trat mit 12. Januar 1951 in Kraft) Völkermorde stattgefunden haben[7] und alle ungestraft geblieben sind. Zur Diskussion des Dêrsimgenozids auf internationaler Ebene möchte ich insofern einen Beitrag leisten, als ich auch die Aktualität der UN-Völkermordkonvention sowie deren Sanktionsmacht hinterfrage und festhalte, dass sie heute weiterer Diskussionen und Verbesserungen bedarf.

Ich bin Zeit meines Lebens politisch aktiv gewesen und war zuletzt als Regionalpolitiker in Dêrsim tätig. Derzeit befinde ich mich im politischen Exil in Wien. Ich bin also nicht vom Fach und kein Akademiker, der vorliegende Text beruht lediglich auf meiner langjährigen Erfahrung im politischen Aktivismus sowie auf meinem stets großen Interesse zur Erkundung meines Daseins als Dêrsimer. Kritische Literaturrecherche sowie vergleichende Analyse tagespolitischer Abläufe und Entwicklungen bilden das methodische sowie theoretische Grundgerüst des vorliegenden Beitrags.

Ein kurzer Abriss zur Historie des Dêrsimgenozids

In diesem Abschnitt werde ich die Ereignisse und Hintergründe, die zum Dêrsimgenozid geführt haben, skizzieren. Bis heute dominiert das staatlich konstruierte Narrativ, dass sich in den Jahren 1937–1938 in Dêrsim manche Stammesgruppen gegenüber der staatlichen Autorität aufgelehnt hätten. Diese sollen die Macht der jungen Republik abgelehnt, die Institutionalisierung des Staates verhindert und den Status der StaatsbürgerInnenschaft abgelehnt haben. Aus all diesen Gründen soll es unabdingbar gewesen sein und der neu etablierte türkische Staat habe keinen anderen Weg gefunden, als seine Macht unter anderem auch mit Gewalt zu demonstrieren. Mit ähnlichen und noch mehr staatspolitisch dirigierten Argumenten wird bis heute der staatliche Einsatz in Dêrsim politisch zu legitimieren versucht.
Es ist ein Prozess, der sich über die Ermordung von bis zu hunderttausend Menschen[8] und die Zwangsumsiedelung von mehreren tausend DêrsimerInnen sowie die teils erfolgreich versuchte Eliminierung einer Kultur und Sprache umfasste.

---

waltung und Selbstregierung von Menschen, die sich dessen bewusst sind, dass wir in Frieden gemeinsamen Lebensräume teilen können, wenn wir solidarisch, verantwortungsbewusst und in Rücksichtnahme auf Andere handeln.

[7] Konvention Artikel 1 bis 19; Siehe: *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide* (Entry into force: 12.01.1951): https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crimeofgenocide.aspx, retrieved on 26.07.2018.

[8] Hier gibt es Spekulationen. Bei seiner ‚Entschuldigungsrede' im Jahre 2011 erklärte der damalige Premierminister Recep Tayyip Erdoğan, dass die Rapports des damaligen Innenministers Faik Öztrak von 13.806 ermordeten Menschen spricht. Siehe: sabah.com.tr. (23.11.2011). KritikerInnen gehen jedoch von über sechzigtausend Ermordeten aus. Siehe Bayrak in gomanweb.org (07.12.2012).

Dem osmanischen Reich war Dêrsim, die Hochburg der Kızılbaş-AlevitInnen, stets ein Dorn im Auge. Die hochgebirgige Landschaft Dêrsims beheimatete AlevitInnen, KurdInnen, ZazaInnen[9] war eine für zentrale Regierungen und Verwaltungen praktisch unzugängliche, sozusagen verschlossene Zone. Bis zur türkischen Republiksgründung (1924) war Dêrsim durch seine autochtone ethnische sowie religiöse/glaubensinhaltliche Differenz im Gegensatz zur sunnitisch-türkischen Mehrheit gekennzeichnet. Die Bewohnerschaft Dêrsims setzte sich aus verschiedenen zazaisch-alevitischen, kurdisch-alevitischen Stämmen sowie zwei türkischen Stämme zusammen[10], aber auch aus anderen, nicht-muslimischen Gruppen (z.B. Dêrsim-ArmenierInnen), und war damit ein Kulturmosaik. Diese Gruppen sollten entsprechend dem Paradigma ‚Türkisch-Sunnitisch-Muslimisch' homogenisiert und unter Kontrolle gebracht werden.

Dêrsim – ein ethnokulturelles Mosaik und Hochburg der Kızılbaş-AlevitInnen

Die DêrsimerInnen sind fast zur Gänze durch die kızılbaş-alevitische Zugehörigkeit gekennzeichnet: durch die Zugehörigkeit also zu einer ‚ethnisierten Glaubensgruppe'[11], die – im Machtkampf zwischen dem sunnitischen Osmanischen Reich und dem schiitischen Persischen Reich – weder zur einen noch zur anderen Seite Anschluss finden konnte.[12] In diesem Zusammenhang wurde in Dêrsim, das nicht zum staatlichen Paradigma (Türkisch-Sunnitisch-Muslimisch) passte, bereits in den Jahren zuvor 1926, 1930, 1931, 1935 und zum Schluss 1937 sowie 1938 militärisch interveniert.[13] Dass es sich bei der letztgenannten Intervention 1937/38 um einen Angriff auf die Kizilbas-AlevitInnen gehandelt hat, ist ein Punkt, der von immer mehr AutorInnen geteilt wird, wie etwa von der Historikerin Ayşe Hür[14], dem Historiker Erdoğan Aydin[15], dem Historiker Mehmet Bayrak[16] sowie von Tanıl Bora[17]. Es ist nicht exakt eruiert, wie viele Menschen in diesen militärischen Operationen ermordet, vertrieben, ins Exil geschickt wurden. Alle Dokumente, die diese Informationen beinhalten, sind bis heute in den staatlichen Archiven unter Verschluss.[18] Darum ist nach wie vor die Forderung, dass „der Staat diese Archive öffnen soll", aufrecht.[19]

---

[9] Tr. *Zazalar*.
[10] Siehe Bulut 2018.
[11] Zum Begriff: Arslan 2018; vgl. auch Vertovec 2010.
[12] Siehe Tasğin 2009 und Bulut 2018.
[13] Vgl. Özkök 1937 und Cengiz.
[14] Hür in der Tageszeitung Radikal (16.11.2014).
[15] Aydın in Online News page T24 (08.08.2015).
[16] Bayrak 2012. Bayrak schreibt in seinem Buch über die Prozesse, die in Dêrsim durchgesetzt wurden. Dabei geht er auf folgende ein: Te'dip (Dt. erziehen), Tenkil (Dt. bestrafen), Taktil (Dt. Massenmorde), Tehcir (Dt. deportieren), Temsil (Dt. vertreten), Temdin (Dt. zivilisieren) und Tasfiye (Dt. Säuberung).
[17] Bora im Journal Birikim (18.01.2017).
[18] haberturk.com (04.02.2011).
[19] Ibid.

In diesem Beitrag möchte ich nicht viel weiter zurückgehen als in die Anfangszeit der türkischen Republik, um von hier aus die sozio-politischen Diskurse in Bezug auf das Narrativ zu Dêrsim zu eruieren.

Interessant diesbezüglich ist die Aussage des Bürokraten Hamdi Bey vom Jahr 1926, der in einem Bericht an die Regierung vorkommt:

„Für die Beibehaltung des Friedens und Verhinderung gravierender Folgen ist Dêrsim in jedem Fall eine Pocke, die zu erledigen ist. Dêrsim ist eine Region, die vergessen hat, dass sie Türk(isch) ist; sie kann nicht mit Streichelei überzeugt werden und muss daher endgültig in die richtigen Wege gelenkt werden."[20]

Aus den Dokumenten der osmanischen Zeit geht hervor, dass Dêrsim stets eine autonome Verwaltung gehabt hat.[21] Die Osmanen haben vor allem ab dem 18. Jahrhundert, in dem die ersten Volkszählungen abgehalten wurden, Dêrsim strenger unter die Lupe genommen. Diese Region, die den Bedingungen des Machtzentrums immer wieder entwich, wurde umso mehr im Sinne eines ‚osmanischen Orientalismus'[22] bis ins kleinste Detail untersucht und dokumentiert.[23] Durch die Osmanen wurden die DêrsimerInnen vor allem in den Staatsverdichtungsprozessen im 16. Jahrhundert als *rafizyü-l-mezheb*, das heißt, als „jene, die das Kalifat der sunnitisch-hanefitischen Konfession nicht angenommen haben" – kurz: als Widerständische und Unbeugsame – definiert und wahrgenommen. Diese Wahrnehmung bzw. Stereotypisierung, die im Osmanischen Reich begonnen hat, zieht sich durch alle Rapports, Berichterstattungen und Dokumente bis in die türkische Republik hinein. Jene Identität, die in Dêrsim im Fokus der Angriffe lag und liegt, war und ist vordergründig die kızılbaş-alevitische Zugehörigkeit. Den genannten Dokumenten gemeinsam ist die Definition der DêrsimerInnen als ‚ungebildete, nicht-erzieh- und ausbildbare sowie in jeder Hinsicht zu eliminierende' Existenzen.[24]

Aus den Dokumenten erkennen wir, dass die Bevölkerung als ‚kurdisch' bezeichnet wurde. Jedoch sind sich die AutorInnen heute darüber einig, dass die ethnische Zugehörigkeit der DêrsimerInnen sowie die Herrschaftsstrukturen in dieser Region seit jeher unübersichtlich und vor allem uneindeutig sind. Es ist nicht möglich zu sagen, dass je eine Einigung über eine ‚eindeutige' ethnische Zugehörigkeit stattgefunden hätte. Was wir heute aber sehr wohl feststellen können, ist, dass zu einem großen Teil die Bevölkerung in Dêrsim die Erstsprache Zazakî verwendet hat, die mittlerweile als eine bedrohte Sprache eingestuft ist.[25] Eine diesbezügliche Quelle ist besonders spannend:

---

[20] Bulut 2005: 242. Originalzitat: Dêrsim ülkenin selameti için ve daha vahim sonuçların ortaya çıkmasının önlenmesi için muhakkak halledilmesi gereken bir çıbandır. „Türk olduklarını unutan" ve „okşamakla kazanılamayacak" yer Dêrsimdir ve kati suratle yola getirilmelidir.
[21] Vgl. Bayrak 2013.
[22] Vgl. Zeydanlıoğlu 2007 und Arslan 2018.
[23] Ünal 1999.
[24] Vgl. Özkök 1937.
[25] Siehe Arslan 2017.

General Abdullah Alpdoğan schreibt in den JGK[26] Dêrsim Rapports[27], dass die Situation der ArmenierInnen, die sich als TürkInnen ausgeben, genau die gleiche sei wie die Situation der Zazakî-SprecherInnen, die in Wirklichkeit TürkInnen seien. Hintergrund dieser Annahme ist folgender: Insgesamt werden die DêrsimerInnen in den diversen schriftlichen Dokumenten, Protokollen und Berichten von den zur lokalen Erforschung entsandten Bürokraten Mardin-i Arif Bey (1903), Mutasarrıf Celal Bey (1903–1906), Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey (1926) und Fevzi Çakmak (1930) als ‚kurdifizierte TürkInnen' dargestellt. Çakmak behauptet folglich fälschlicherweise, dass diese (seines Erachtens kurdifizierte) alevitische Zugehörigkeit, als eine kurdisch-ethnische Zugehörigkeit[28] verstanden werden müsse. Hierzu wird in einer durch den türkischen Generalstab verschriftlichte Überlegung festgehalten:
„Dêrsim muss wie eine Kolonie gehandhabt werden und alles Kurdische muss innerhalb dieser [in Wirklichkeit] türkischen Gemeinschaft eliminiert werden und anschließend einer original türkischen Rechtslage eingegliedert werden."[29]
Die DêrsimerInnen wurden somit weder unter der Herrschaft des Osmanischen Reiches noch unter der Herrschaft der türkischen Republik je als ‚durchschnittliche BürgerInnen' gesehen. Dem entsprechen Alpdoğans Ausführungen in einem Rapport für die Sonderversammlung der Inspektoren vom 29.12.1936 zu den finanziellen Ausgaben für die militärischen Einsätze in der Region Dêrsim:

„Abseits von den militärischen Einsätzen, die vor hunderten Jahren stattgefunden haben, können wir die gegenwärtigen Einsätze mit elf festlegen. Laut den offiziellen Auslistungen werden für jeden militärischen Einsatz 100.000 Goldmünzen, das heißt 800.000 Lira verwendet. Das heißt, dass diese elf Einsätze dem Staat 8,8 Millionen Lira gekostet haben."[30]

Alpdoğan weist hier also implizit darauf hin, dass trotz dieser Ausgaben der Staat keine Ergebnisse bzw. nicht die erwünschten Ergebnisse in der Region Dêrsim erzielen konnte. Gleichzeitig macht er auf einen wichtigen Umstand aufmerksam, nämlich, dass diese militärischen Einsätze vor allem seit dem späten 19. Jahrhundert getätigt wurden und dass diese Einsätze somit als Aufeinanderfolge verstanden werden können. Tatsächlich wurden solche Einsätze bereits seit der Herrschaft des Osmanischen Sultans Yavuz Selim I. praktiziert[31] und waren stets an die Kızılbaş adressiert, die aus staatlicher Perspektive gesehen als die StaatsfeindInnen ihrer Zeit galten.[32] Eine ähnliche Heran-

[26] Jandarma Genel Komutanlığı, JGK; Dt. Türkischer Generalstab. Siehe: Bulut 2005: 28.
[27] Protokolle der entsendeten Bürokraten vor Ort; Tr. Umumi Müfettişler Toplantı Tutanakları; JGK 2000: 141–163.
[28] Özkök 1937: 4,26,33.
[29] Originalzitat: Dêrsim koloni gibi ele alınmalı ve Türk camiası içinde Kürtlük eritilmeli sonra da öz Türk hukukuna mazhar kılınmalıdır. Özkök 1937: 3.
[30] Umumi Müfettişler Toplantı 74 Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 68–3 Tutanakları, 2010: 145.
[31] Im 15. Jahrhundert begann sich der Osmanische Staat sich zu institutionalisieren und der sunnitische Islam bestimmte die Staatsdoktrin.
[32] Vgl. Hür und Bulut.

gehensweise ist in den JGK Dêrsim Rapports zu erkennen: „Die schlimmste beachtenswerte Seite des Alevitentums[33] ist seine Kluft zum Türkentum. Diese Kluft wird durch die Kızılbaş-Seite des Alevitentums[34] hervorgerufen. Die Kızılbaş mögen die Sunnitischen MuslimInnen nicht, hassen diese und sind seit jeher ihre Feinde."[35]

Mehrere andere Rapports unterstreichen abermals, dass jene Identität, die hier als bedrohlich gesehen und als Feindbild konstruiert wurde, das Kızılbaş-Alevitentum ist. Militärische Einsätze in Dêrsim fanden entsprechend meist in Anlehnung an diese als Grundproblem deklarierte Gegebenheit statt. In den JGK Rapports sind militärische Angriffe dokumentiert, die unter dem von den Osmanen nach Dêrsim entsandten Gouverneur Neşet Paşa (1907), unter Neşet Paşa und Mehmet Paşa (1908), unter dem Gouverneur İbrahim Paşa (1909), unter dem Gouverneur Galatalı Şevket Bey (1916), unter Oberst Muğlalı Mustafa Bey (1926) und unter Oberst Miralay Rüştü Bey (1930) vollzogen wurden. Die Berichte halten fest, dass manche dieser Angriffe erfolgreich waren und manche nicht den erzielten Erfolg brachten. Dieser fehlende Erfolg der Osmanen sollte nun in der türkischen Republik nachgeholt und endgültig erreicht werden.

Gescheiterte kolonialistische Züchtigungsversuche in Dêrsim und der Weg zum Genozid

Besonders die Studie von Welat Zeydanlıoğlu befasst sich mit der These, dass der Kemalismus eine Art Orientalismus sei, der in der Region Dêrsim betrieben wurde und kolonialistische Züge trug.[36] In den bereits oben genannten Rapports wird deutlich, wie der politische Diskurs in der Türkei Entsprechungen zum weltpolitischen Kontext zeigte und rassistische Ideologien die Zeit dominierten. Der Dêrsimgenozid macht diese Hintergründe noch einmal deutlich, und darauf möchte ich in diesem Abschnitt etwas näher eingehen.

Am 25. Dezember 1935 wurde das sogenannte Tunceli-Gesetz (Tr. *Tunceli Kanunu*) mit der Nummer 2884 beschlossen. Mit diesem Gesetz wurde der Gouverneur der Region Dêrsim (Tr. Tunçeli) mit außerordentlichen Befugnissen ausgestattet, und die militärischen Truppen wurden offiziell und dem Gesetz Rechnung tragend vor Ort zusammengezogen. Unter Teilnahme des ersten Präsidenten der jungen Republik, Mustafa

---

[33] ForscherInnen wie Bulut 2018, Arslan 2018, Akkaya 2014 und Yalçınkaya 2015 sind sich darin einig, dass es richtiger ist über Alevitentümer (bei Arslan: Alevit*innentümer) zu sprechen, da es eine interne Heterogenität im Hinblick auf Ethnie, Sprache, Weltsicht und Glaubensverständnis gibt.

[34] Die Alevitentümer sind in verschiedene Strömungen gegliedert. Siehe Fußnote oben. So unterscheidet der Schweizer Historiker Hans-Lukas Kieser zum Beispiel zunächst zwischen den Ost- und West-AlevitInnen. Siehe auch Ayfer Stump-Karakaya (2018).

[35] Originalzitat: Aleviliğin en kötü ve tefrika değer cephesi Türklükle aralarındaki derin uçurumdur. Bu uçurum Kızılbaşlık itikadıdır. Kızılbaş Sünni Müslümanı sevmez kin besler ve onun ezelden düşmanıdır. JGK in Bulut 2005: 70–71.

[36] Zeydanlıoğlu 2007.

Kemal Atatürk, und des Marschalls Fevzi Çakmak wurde am 4. Mai 1937 die *Tunceli Tenkil Harekâtına Dair Bakanlar Kurulu Kararı*'[37] beschlossen.[38]

Bevor die staatlich verübten Massenmorde stattfanden, hielt der erste Premierminister İsmet İnönü im Türkischen Parlament eine Rede, in der noch einmal offensichtlich wird, dass dem militärischen Eingreifen in Dêrsim in der Tat kein Aufstand und keine Revolte gegen den Staat vorausgegangen war:

„Liebe Freunde, es sind – mit der Betonung, dass es nur wenige sind – sechs Stämme, die die Etablierungs- und Zivilisierungsprogramme der Republik opponieren. Heute wurde diesen Stämmen samt ihren Anführern und allen Männern, die diesen angehören, jede Möglichkeit zur Aktivität genommen. In Regionen wie Kutuderesi und Kalanderesi Dojikbaba Dağı (Tr. Berg von Dojikbaba) konnten die zuvor organisierten Angriffe nur erfolglos bleiben. Allerdings gibt es nun keine einzige Schlucht und keinen einzigen steilen Berg mehr, der nicht vom Militär der Republik solcherart bevölkert ist, als befänden sie sich mitten in den Straßen von Ankara. Alle Hindernisse, die den Etablierungs- und Zivilisierungsprogrammen der Republik opponieren, sind somit eliminiert."[39]

Den darauffolgenden militärischen Einsätzen, die bis zum 19. Oktober 1937 andauerten, wurde nur von wenigen Stämme mit Widerstand begegnet, doch wurden diese Widerstände eliminiert und blieben somit erfolglos. Laut einem Rapport der Vierten militärischen Allgemein-Inspektion wurden bereits am 6. Oktober 1937 die Waffen der DêrsimerInnen eingesammelt.[40] Am 15. November 1937 wurden die Anführer des staatlicherseits so benannten ‚Dêrsim-Aufstands' mitsamt einigen Angehörigen, v.a. dem Anführer-Sohn Rasik Hüseyin, und gemeinsam mit anderen Stammesführern wie Fındık Ağa, Usêne Seydi, Hesen Ağa, Ali Ağa und Hesenê İvraimê Qız, in der Provinz Elazığ am Buğday Meydanı (Dt. Weizenplatz) öffentlich erhängt; Erzählungen zufolge wurden ihre Körper im Anschluss öffentlich geschändet. Abschließend ist also zu sagen, dass die Massenmorde gegenüber den DêrsimerInnen im Jahr 1938 begonnen haben. Im Gedenken an den Tag der Hinrichtung werden am 15. November weltweit jährlich Gedenkveranstaltungen durch die DêrsimerInnen organisiert.

---

[37] Ministerialratsbeschluss für den Einsatz einer lehrhaften Bestrafung in Tunceli.
[38] Bulut 2005: 369–376.
[39] Originalzitat: Arkadaşlar Cumhuriyetin imar ve ıslah programına muhalefet eden nüfusları az olmakla beraber altı aşirettir. Bugün bu aşiretlerden reisleri ile beraber ne kadar adam varsa faaliyet imkânından tamamen mahrum bırakılmışlardır. Kutuderesi, Kalanderesi Dojikbaba Dağı gibi ulaşılmaz yerler nedeniyle daha önce düzenlenen seferler bunlardan birisinin etrafında kör-düğüm olup kalmıştır. Oysa şimdi Cumhuriyet ordusunun ne kadar uçurum halinde dere ve ne kadar çıkılmaz dağ varsa hepsini Ankara sokakları gibi baştanbaşa geçmişlerdir. Jandarma neferinin ayak basmadığı yer, inmediği dere çıkmadığı tepe yoktur. Cumhuriyetin imar ve ıslah programına muhalefet eden bütün engeller ortadan kaldırılmıştır (Tageszeitung Akşam 18.09.1937, Tageszeitung Cumhuriyet, 19.09.1937; Tageszeitung Tan, 19.09.1937). Siehe auch: TBMM. Zabıt Ceridesi. D. 5, C. 19, 18. September 1937.
[40] Hakkı 1939.

Zahlen und Fakten – ein ungelöstes Rätsel?

Es gibt zahlreiche widersprüchliche Informationen, die rund um das Thema des Dêrsimgenozids in politischen sowie akademischen Kreisen im Umlauf sind. Es wird vehement darüber spekuliert, wie viele Menschen in Dêrsim 1938 ermordet wurden. Selbst die offiziellen Zahlen der Forschung sorgen oftmals für mehr Verwirrung als Klarheit. Die offiziellen Zahlen des türkischen Generalstabs geben 7.954 ermordete Menschen an.[41] Wissenschaftliche Quellen erklären hingegen, dass es sich um fünfzig- bis siebzigtausend in Dêrsim 1937/38 ermordete Menschen handelt. Gleichzeitig erfahren wir in Anlehnung an die Dokumente des Generalstabs, dass 2.258 Familien und insgesamt 11.818 Menschen zwangsdeportiert wurden. Möglicherweise ist diese Angabe richtig, denn die Deportierten wurden zum Zwecke der Türkifizierung und Sunnitisierung weiterhin staatlich überwacht und ihre Daten wurden archiviert.

Insgesamt wird erkennbar, dass die türkische Republik in der Region Dêrsim eine Säuberungsaktion zu vollziehen anstrebte, um eine mit staatlichen Vorgaben konforme und damit homogene Nation zu kreieren. Zu diesem Zweck wurden alle Hindernisse, die diesen Plan in irgendeiner Weise störten, zu eliminieren versucht, oftmals mit Erfolg (siehe auch den Fall der Pontus-GriechInnen im Jahre 1919). Dieser Prozess wurde durch die Herrschaft der zeitweise rassistischen[42] JungtürkInnen, aber auch den Fraktionen in der CHP, die das Paradigma bestimmten und kolonialistische Maßnahmen einsetzten[43], dominiert. Diese Haltung, die ich hier angelehnt an die Genozidliteratur als ‚demographic engineering' charakterisieren möchte, war aus dem Osmanischen Imperium übernommen worden und wurde nun zur Aufrechterhaltung der neuen türkischen Republik weitergeführt.[44] Daraus ergibt sich folgende Frage: Wird diese politische Haltung bis heute gepflegt?

Was passiert nach einem Genozid?

Nach dieser kurzen Darstellung des Zeitraums vor dem Genozid von Dêrsim möchte ich nun die Zeit danach erläutern, und zwar aus meiner persönlichen Sicht als langjähriger Politiker und basierend auf dem ständigen Austausch mit der lokalen Bevölkerung Dêrsims. Darüber hinaus beziehe ich eigene vergleichende Analysen tagespolitischer Entwicklungen in der Region mit ein.

Jene Völker, die einen Genozid erfahren haben, behalten den Genozid in ihren Gedächtnissen, als wäre eine Nadel mit einem Hammer in ihr Bewusstsein eingehämmert worden. Diese Erfahrung wird von Generation zu Generation weitergegeben[45]. Die

---

[41] Genel Kurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi (Dt. Abteilung Kriegsgeschichte im Türkischen Generalstab); Journal „Harp Tarihi Vesikaları" 1972: 478.
[42] Zum „kulturellen Rassismus" in Dêrsim siehe Ansichten des Soziologen Şükrü Aslan in der Tageszeitung *Akşam* (02.12.2011).
[43] Vgl. Orientalismus des Kemalismus Arslan 2018 und Zeyndanlıoğlu 2007.
[44] Vgl. Tekeli 2005 und Onaran 2018.
[45] „emotional heritage" siehe: Angela Moré (2007; 2012/13) in: Six-Hohenbalken 2017: 103.

neue, auf einen Genozid folgende Geschichte kann sich nicht unabhängig von der traumatischen Erfahrung entwickeln. Ich befinde mich derzeit in der europäischen Diaspora und stelle fest, dass selbst hier die dêrsimische Jugend die Zugehörigkeit zu Dêrsim und die Selbstbezeichnung als ‚DêrsimerIn' als eine politische Positionierung auffasst. Das ist eine Positionierung, die mir als eine kritische und auflehnende Haltung gegenüber einer nationalistischen und vereinheitlichenden Staatspolitik zu definieren scheint. Mir scheint außerdem, dass die Bekundung, ‚DêrsimerIn' zu sein, gleichzeitig als das Statement ‚Wir existieren immer noch!' zu verstehen ist.

Das Jahr 1938 markiert ein kollektives Bewusstsein für alle DêrsimerInnen, die mittlerweile zu einem großen Teil ein Diasporadasein überall auf der Welt führen. Die Arbeiten der Ethnologin Maria Six-Hohenbalken[46], die sich auch mit Traumaarbeit und ‚emotional heritage' befassen, sowie ihre biographischen Interviews mit DêrsimerInnen machen dieses kollektive Bewusstsein deutlich. So ist beispielsweise das Jahr 1914 bzw. 1915 für die ArmenierInnen und 1994 für die Tutsi in Ruanda ein ähnliches Ereignis, vergleichbar einer alten Nadel in den Gedächtnissen der Nachfahren der Betroffenen.

Vor allem meine persönlichen Gespräche mit der lokalen Bevölkerung 2013 und 2017 machen deutlich, dass es heute ein Wunsch der DêrsimerInnen ist, dass sowohl die Mehrheitsbevölkerung in der Türkei als auch die Weltöffentlichkeit über den Dêrsimgenozid Bescheid weiß. Ihre physische Existenz sehen die DêrsimerInnen als Ausdruck des Widerstands gegen die Eliminierungsversuche des staatlichens Assimilationsapparats. Die Diskussionen rund um Dêrsim wurden vor allem nach der ‚Entschuldigungsrede' des damaligen Premierministers Recep Tayyip Erdoğan[47] sowohl durch die türkische Politik als auch durch die DêrsimerInnen vermehrt thematisiert.

Solange es keine Konfrontation im Sinne einer Wiedergutmachung mit dieser Erfahrung des Genozids gibt, werden zum einen die Betroffenen mitsamt ihren Familien stets in einer ‚anderen Zeit' leben (im Sinne eines ständigen Versuchs der Aufarbeitung der erfahrenen Grausamkeit), und zum anderen werden sie Errungenschaften und humanistischen Werten stets mit Skepsis gegenüberstehen.

Nationale Einheit und Rückkehr zum Anfang

Nun möchte ich auf die Hintergründe eingehen, vor denen Dêrsim heute diskutiert wird. Damit möchte ich noch einmal unterstreichen, wie häufig die Diskurse zu Dêrsim zu anderwertigen politischen Zwecken instrumentalisierend eingesetzt und auch wieder zurückgezogen wurden bzw. werden.
Während die Sunnitisierung im Osmanischen Reich das politische Paradigma bestimmte, war dies in der türkischen Republik die Türkifizierung.[48] Seit 1980 wird der Diskurs durch eine Art Synthese von beiden, nämlich ‚Sunni-Türkifizierung' oder

[46] Six-Hohenbalken 2017.
[47] Wird im letzten Abschnitt des Beitrages näher behandelt.
[48] Siehe Arslan 2018: Kapitel: „Alevit*innen und der Kemalismus".

‚Türki-Sunnifizierung', weiter fortgesetzt, wobei sich dieser Diskurs mit der Machtübernahme der AKP[49] in der Türkei vervollständigt zu haben scheint. Die AKP demonstrierte in den ersten Jahren ihrer Regierungszeit den Willen zur ‚demokratischen Öffnung', im Zuge derer behauptet wurde, dass die gleichen Fehler, die unter dem kemalistischen Regime geschehen waren, nicht noch einmal gemacht werden sollten. Vor allem in den letzten Jahren wurde in der Türkei der Diskurs zum Thema ‚Konfrontation mit allen Massakern, die die Völker in der Türkei erfahren haben' immer populärer. Sowohl aus den bürgerlich-liberalen wie auch sozialistischen Kreisen wurde diese Thematik mehrfach in den Mittelpunkt des politischen Alltags gestellt. Nach kurzer Zeit stellte es sich jedoch heraus, dass es sich bei dieser Herangehensweise nicht etwa um politische Absichten der Wiedergutmachung, sondern abermals um die staatliche Intention ‚Nationale Einheit und Prosperität des Staates' handelte. Denn sobald die thematisierte Aufarbeitung von den Betroffenen selbst aufgegriffen worden war und nach Rechenschaft und Wiedergutmachung verlangt wurde, hörten die Diskussionen von staatlicher Seite wieder auf.

Eine Wiedergutmachung dient der Konfrontation und gleichzeitig der Entwicklung einer neuen, gemeinsamen gesellschaftlichen Zukunft. Die Konstruktion einer bürgerlich-liberalen Demokratie und die Regeln einer bürgerlichen Demokratie setzen es voraus, die oben kurz skizzierten Diskussionsprozesse zunächst und mindestens einmal zu führen. Das wichtigste Charakteristikum in unserem Fall ist allerdings, dass im türkischen Staatsdiskurs Inhalte in keiner Weise die ‚Nationale Einheit' des Staats und dessen Macht bedrohen oder auch nur in Frage stellen dürfen. Es handelt sich um eine Art gegebene ‚rote Linie', über die sich die Bevölkerung der Türkei weitestgehend einig ist.

Die Konstruktion der türkischen Republik hat sich auf die Übernahme osmanischer, von den JungtürkInnen verübter Massaker und Genozide an den christlichen Bevölkerungen (Pontus-GriechInnen und ArmenierInnen) gestützt. Das Paradigma, auf dem stets aufgebaut wurde, war der Nationalstaat, die ‚Nationale Idee', die ‚Nationale Einheit', der/die ethnisch definierte türkische StaatsbürgerIn. Diese aus Westeuropa übernommene Idee der Nationalstaatlichkeit hat das ideologische Grundgerüst für den Dêrsimgenozid 1938 gebahnt. Die türkische Republik wurde auf dieses gewählte[50] Demokratieverständnis aufgebaut. Vor allem die Verurteilung des Genozids an den ArmenierInnen wurde von bürgerlichen Kreisen der Türkei stets als eine Art pragmatisch eingesetzte diplomatische Atempause und zur Demonstration des ‚good will' in den Beitrittsverhandlungen mit der Europäischen Union eingesetzt. Dass die internationalen AkteuerInnen sich dessen sehr wohl bewusst sind, dass es sich beim ArmenierInnengenozid tatsächlich um einen Genozid handelt, belegt allein schon die Anerkennung des Genzids durch europäische Staaten. Das Wissen um diesen Genozid wird von europischen Staaten allerdings stets im Hinblick auf staatspolitische, geostrategische sowie wirtschaftliche Interessen der Zusammenarbeit mit der Türkei und je nach

[49] Regierung der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei, AKP *Adalet ve Kalkınma Partisi*.

[50] „willkürlich" deshalb, da der freie Austausch durch die angesprochene rote Linie begrenzt sind, wobei genau diese roten Linien die Entwicklung einer richtigen Demokratisierung im Land im Wege stehen. Diskutiert und agiert wird stets nach den Spielregeln der EntscheidungsträgerInnen, die das beschriebene Staatsparadigma hüten.

politischer Lage und diplomatischer Situation ‚aus der Tasche gezogen' und anschließend wieder weggesteckt.

Die abermalige Instrumentalisierung von Dêrsim 1938 unter der AKP-Regierung

Wie geht der türkische Staat mit seiner Vergangenheit gegenwärtig um? In der Türkei wird unterschieden zwischen einer „offiziellen" und einer „kritischen" Geschichtsschreibung. Die offizielle Geschichtsschreibung ist durchwegs geprägt von Heldentaten der Osmanen und der Jungtürken. Die kritische Geschichtsschreibung, die sich in kritischer Haltung zum Staatsparadigma entwickelt hat, ist vom Mainstream ausgeschlossen und ist bemüht, jene Hintergründe ans Tageslicht zu bringen, die ein alternatives Licht zum Beispiel auf die Republiksgründung wirft und die Stimmen jener sichtbar macht, die verstummt sind.
Während der Genozid an den ArmenierInnen auf internationaler Ebene ein Thema ist, wird der Desimgenozid höchstens innerhalb der staatlichen Grenzen, als eine interne Angelegenheit im Kontext politischer Manöver und Taktiken, thematisiert. Diese Thematisierung zirkuliert zwischen konservativen (Neo-)OsmanInnen und den republikanischen Kreisen, in einer Weise, die mich zu einem Vergleich anregt: Der Dêrsimgenozid scheint ein alter Gegenstand, vielleicht ein altes Buch zu sein, das zu politischen Zwecken manchmal aus einem verstaubten Regal heruntergenommen, einmalig zum Herzeigen auf den Tisch gelegt und anschließend wieder in das verstaubte Regal zurückgelegt wird.
In den letzten Jahren wurde der Dêrsimgenozid unter der AKP außerdem auch zum Zwecke der Anschuldigung und Schwächung der KemalistInnen im Land eingesetzt.
Im Jahre 2010 starteten deshalb die AKP und einige liberale Kreise eine sogenannte ‚Dêrsimer Öffnung' (Tr. *Dêrsim açılımı*). Der damalige Premierminister und heutige Staatspräsident (seit 24.04.2018) Recep Tayyip Erdoğan sagte: „Wenn es aus staatlicher Hinsicht notwendig ist, sich zu entschuldigen, dann kann ich mich entschuldigen!"[51] Zu der Zeit wurde ein zweitägiges „Internationales Dêrsim-Symposium" realisiert, welches allerdings durch Teile der lokalen Bevölkerung und kritische Kreise als eine ‚Versammlung der Fettullah Gülen[52] Leute' bezeichnet wurde.[53] Im Rahmen des Symposiums wurde entschieden, dass jene militärischen Kasernen, die 1938 in Betrieb gewesen waren, zu Museen restauriert werden sollten, und es wurde über die Einsetzung eines Wissenschaftsgremiums (d.h. einer Arbeitsgruppe) entschieden, die die Ereignisse wissenschaftlich aufarbeiten sollte. In Vertretung der Dêrsim-Gemeinde habe auch ich an dieser Arbeitsgruppe teilgenommen. Es dauerte indes nicht lange, und der gesamte Prozess entpuppte sich tatsächlich als eine Art politische Propaganda, insbesondere zur Schwächung der KemalistInnen, die durch die AKP-Regierung als ‚Schuldige am

[51] Tageszeitung *Milliyet* (23.11.2011).
[52] Fettullah Gülen ist der Führer eines weltweit vernetzten und missionierenden neoliberal-islamistischen Ordens, dem ursprünglich die Mandatare und Anführer der heutigen AKP angehörten. Nach dem Machtkampf zwischen der AKP und der Gülen Bewegung wurden die letztere zuletzt seit Juli 2016 zur Terrororganisation erklärt.
[53] Online Haberler.com (04.10.2010).

Dêrsimgenozid 1938' angeprangert wurden. Nachdem das Ziel, die gegen die AKP in Opposition befindliche kemalistische Republikpartei CHP verantwortlich zu machen, hinlänglich erfüllt war, und nachdem zugleich auch mehr und mehr die unüberschreitbare rote Linie der Nationalen Einheit (siehe oben) in Gefahr geriet, überschritten zu werden (denn diverse sich im Land befindende und diasporische zivilgesellschaftliche Organisationen meldeten sich mit konkreten Aktionen zu Wort), wurde die Thematisierung des Dêrsimgenozids abermals beendet. Dêrsim 1938 hatte also erneut als eine Art politisches Verhandlungsmaterial gedient.

Folgerungen zu den jüngsten Entwicklungen unter der AKP Regierung

Zu diesen Entwicklungen möchte ich vor allem in meiner politischen Funktion und Identität als politischer Akteur folgende Schlussfolgerungen ziehen:

1. Die ‚Nationale Einheit' und der ‚Vater Staat' sind das Grundgerüst der bürgerlich-nationalen Ideologie der türkischen Republik. Eine endgültige Trennung von diesem Grundgerüst hat bis dato nicht stattgefunden, sodass dieses Gerüst das bestimmende Paradigma in der gesamten Struktur der türkischen Politiklandschaft ist und mittels Indoktrinierung via Medien und in den türkischen Schulen einen gesamtgesellschaftlichen Unterbau nährt. Ohne das Bewusstsein über diese Struktur offenzulegen, und ohne zunächst demokratiekritisch tätig geworden zu sein, kann eine Konfrontation, geschweige denn eine Wiedergutmachung des Dêrsimgenozids und auch der anderen Völkermorde nicht realisiert werden.
2. Ein Genozid kann nicht als ein punktuelles Ereignis gehandhabt werden. Der Genozid ist nicht begrenzt auf eine gewisse Zeitspanne zu sehen. Im Gegenteil, er ist und bleibt dynamisch und lebendig. Der Genozid wird im Zusammenhang mit den anti-demokratischen und diskriminierenden Entwicklungen in den Gedächtnissen als eine unaufgearbeitete Traumaerfahrung stets aktuell bleiben. Er wird – zumindest im Rahmen politischer Forderungen vor allem für die Etablierung von richtigen Demokratien – in der Gegenwart und Zukunft stets weiter bestehen bleiben.
3. Jene AkteurInnen, die sich rund um dieses Thema formieren und organisieren, verlangen eine Bewusstseinsentwicklung gegenüber den genozidalen Mechanismen des Staates. Sie möchten die zugehörigen Mechanismen dechiffrieren und den Staat in dieser (der genozidalen) Hinsicht ‚entmachten'. Dêrsim ruft nach einer gesamtgesellschaftlichen Gerechtigkeitsforderung, nach Empathie sowie Solidarisierung.
4. Die hegemonialen Strukturen in der Türkei, die stets eine Eliminierung oder zumindest Stummschaltung aller nicht ihrem Paradigma entsprechenden und oppositionellen Stimmen anstrebten, sind bis heute aufrecht. Vor allem in politischen Krisenzeiten wird dieses Paradigma deutlich. Auch wenn dem Kontext entsprechend die Dosierung der Strukturen zur Aufrechterhaltung

des Paradigmas nicht immer die gleiche oder sogar milder ist[54], ist die Funktionsweise zur Erhaltung einschlägiger Ergebnisse stets die gleiche. Insofern ist die Befassung mit dem Dêrsimgenozid gleichzeitig eine direkte Hinterfragung, Aufdeckung und Diskussion dieser Strukturen und Mechanismen.

5. Die Bemühungen und Kämpfe zur Etablierung einer wirklichen Demokratie in der Türkei basiert auf dem Slogan ‚Gleichberechtigte und Freie Völker'[55]. Die Aufdeckung der tatsächlichen Geschehnisse im Dêrsimgenozid stellt somit eine weitere Unterstützung der Bewegung dieser DemokratieverfechterInnen dar. Und der Prozess ist nicht auf den Dêrsimgenozid begrenzt. Auch die Säuberungswellen gegenüber den ArmenierInnen, GriechInnen, TscherkessInnen, AssyrInnen und AlevitInnen, die durch ein und dasselbe Paradigma gekennzeichnet waren (Türkisch-Sunnitisch-Muslimisch), stehen im gleichen Licht. Auch die Wiedergutmachung dieses Unrechts würde dem Zwecke der Entwicklung einer radikal demokratischen Gesamtgesellschaft dienen. Dieser Wiedergutmachungsprozess würde es überhaupt erst ermöglichen, dass ein gemeinsamer Lebensraum unter gleichberechtigten Bedingungen geteilt werden kann.

Dêrsim 1938 aus der Perspektive des internationalen Rechts

Mit diesem Abschnitt gehe ich nun zum zweiten Hauptteil über und möchte mich mit der internationalen Rechtssituation im speziellen zu Dêrsim befassen.
Der Dêrsimgenozid hat weder in der internationalen Rechtssprechung noch in der internationalen politischen Arena jene Aufmerksamkeit bekommen, die ihm gebührt. Bevor ich auf die möglichen Gründe dafür eingehe, möchte ich vorerst die Völkermorddefinition der Vereinten Nationen darstellen:
Die Massenmorde und Massendeportationen durch die Nationalsozialisten im Zweiten Weltkrieg gaben auf der internationalen Arena Anlass dazu, eine Völkermorddefinition festzulegen. Zum ersten Mal wurde eine Völkermorddefinition vom polnisch-jüdischen Juristen Raphael Lemkin im Jahre 1944 aufgestellt. Lemkin bezog sich etymologisch auf das antik-griechische Wort *genos* (Stamm, Gruppe sowie Volk) und auf das lateinische Wort *cide* (töten) und kreirte die Bezeichnung ‚Genozid' daraus, das in der internationalen Literatur seinen Platz gefunden hat. Diese Genoziddefinition wurde im Rahmen des internationalen Rechts in der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 11. Dezember 1946 zum Beschluss gebracht. Am 9. Dezember 1948 wurde in diesem Zusammenhang die „Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes" (*Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, CPPCG*) beschlossen. Diese trat mit 12. Januar 1951 in Kraft. Die Konfrontation der schuldigen Staaten mit ihren Verbrechen ist ein ständiges diplomatisches Spiel und politisches Druckmittel im Rahmen von wirtschaftlichen sowie politischen Verhältnissen und Verhandlungen.

---

[54] z.B. Einsatz der KHK (Dt. Gesetzesverordnung) durch den Staatspräsidenten Recep Tayyip Erdoğan.
[55] Das ist ein Slogan, der bei jeder Friedensdemonstration in der Türkei von den AktivistInnen verlautet wird. Für ein Beispiel zur Erläuterung dieses Slogans siehe: Serbest, 09.11.2015.

Der Dêrsimgenozid und die UN-Völkermordkonvention

Obwohl der Dêrsimgenozid alle Punkte der Genozid-Definition von Lemkin erfüllt, wurde er bis heute international nicht wahrgenommen bzw. diskutiert. An dieser Stelle macht es Sinn, die Definition näher zu betrachten.
Die CPPCG erklärt, dass die teilweise oder gänzliche Eliminierung einer nationalen, ethnischen oder religiösen Gruppe bereits mit dem Zutreffen nur eines der erwähnten Punkte als Genozid einzuordnen ist:[56] Tötung von Mitgliedern der Gruppe; Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe; vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen; Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind; und gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe. Und weiter (ebd.) wird im Artikel III erklärt, dass Genozid, die Anzettelung eines Genozids, der direkte und öffentliche Aufruf zum Genozid, der Versuch eines Genozids, und die MittäterInnenschaft beim Genozid zu bestrafen sind.[57] Artikel IV untermauert, dass das Zutreffen auch nur einer der Taten in Artikel III zu bestrafen ist, und zwar unabhängig davon, ob die Tat von verantwortlichen Regierenden, von öffentlichen BeamtInnen oder von privaten Personen begangen wurde.[58]
Im Zusammenhang mit dem NS-Regime in Deutschland listete Raphael Lemkin[59] acht Techniken des Genozids auf: Politischer Völkermord (z.B. Änderung und in unserem Fall Türkifizierung der Ortsnamen), sozialer Völkermord (z.B. Angriff auf die Intellektuellen und Wissenden), kultureller Völkermord (z.B. Verbot der Muttersprache), öko-

---

[56] Siehe dazu: Völkermordkonvention.de. Und auch: Online facinghistory.org:
Article I
The Contracting Parties confirm that genocide, whether committed in time of peace or in time of war, is a crime under international law which they undertake to prevent and punish.
Article II
In the present Convention, genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such:
(a) Killing members of the group;
(b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group;
(c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part;
(d) Imposing measures intended to prevent births within the group;
(e) Forcibly transferring children of the group to another group
[57] Das Original:
Article III
The following acts shall be punishable:
(a) Genocide;
(b) Conspiracy to commit genocide;
(c) Direct and public incitement to commit genocide;
(d) Attempt to commit genocide;
(e) Complicity in genocide.
[58] Das Original: Article IV
Persons committing genocide or any of the other acts enumerated in article III shall be punished, whether they are constitutionally responsible rulers, public officials or private individuals.
[59] Lemkin 1944: 82–89.

nomischer Völkermord (z.B. Enteignung, die den Entzug der Lebensgrundlage bedeutet), biologischer Völkermord (z.B. Armut, Unterernährung), physischer Völkermord (z.B. Zwangsumsiedelung und Ermordung), religiöser Völkermord (z.B. Verbot der Glaubenspraxis, Angriff auf die Gebetsstätten), moralischer Völkermord.[60] Raphael Lemkin hat sein Leben mit Untersuchungen zu Fragen des Genozid verbracht. Er war bemüht, das internationale Bewusstsein für Genozide zu stärken und die begangenen Verbrechen zu bestrafen im Interesse einer Zukunft, in der diese Gräueltaten nicht wieder passieren dürfen. Weiters ist dies auch jenes Grundgerüst, auf dem das internationale Recht einigermaßen, aber nicht zur Gänze, theoretisch aufbaut. „Die Endfassung der Konvention besagte, dass die Absicht zur vollständigen oder teilweisen Zerstörung einer »nationale[n], rassische[n], religiöse[n] oder durch ihr Volkstum bestimmte[n] Gruppe als solche« vorliegen muss[61]. Insofern könnte die Eröffnung neuer Diskussionen zur Aktualität der Genozid-Definition für das internationale Recht Entscheidenes bewirken. Und umso wichtiger ist es, anschließend auch die Sanktionsmacht der bestehenden Konvention auf internationaler Ebene neu zu erörtern.

Schlussfolgerung?

Sowohl die Haltung der türkischen Republik als auch die international anerkannte gesetzliche Definition deuten eindeutig auf einen staatlich begangenen Genozid in Dêrsim 1938 hin. Und dennoch: Die Bildung von bürgerlichen Nationalstaaten scheint unverändert auf der Unterdrückung von nicht-konformen Stimmen (mit diversen Mitteln von der Vergabe diverser Minderheitenrechte bis hin zum Genozid) aufzubauen (Hobsbawm 1990: 44), und die Rechte derer, die unsichtbar oder unhörbar gemacht wurden, scheinen nach wie vor nicht relevant zu sein. Und so sind Forderungen, die Rechenschaft über Genozide und ihre Wiedergutmachung verlangen, an die Zukunft gerichtet.

Die vehemente und nachhaltige Forderung der Diskussion über Dêrsim 1938 und immer mehr auch die Klassifizierung des Erfahrenen als Genozid durch die NachfahrInnen ist eine in die Zukunft gerichtete und gerade auch dem Zweck der Demokratieentwicklung dienende bewusste Positionierung. Denn gegenwärtig ist in der Türkei keine Rede mehr von den Schicksalen der GriechInnen und AssyrInnen. Diese Völker wurden erfolgreich durch die VollzieherInnen der staatsparadigmatischen Strategien massakriert. Die Thematisierung von Genoziderfahrungen und die Forderungen nach Wiedergutmachung sind gleichzeitig präventive Maßnahmen zur Verhinderung neuer Säuberungswellen in einem Staat, der nach wie vor nach dem Paradigma ‚Türkisch-Sunnitisch-Muslimisch' handelt. Der Dêrsimgenozid war Auswuchs desselben Paradigmas wie der ArmenierInnen-Genozid 1915. Die Geschichten, die von den Überlebenden des ArmenierInnen-Genozids (vor allem von den dêrsimischen ArmenierInnen) und von Überlebenden des Dêrsimgenozids bis heute erzählt werden, ähneln sich in beeindruckender Weise.

---

[60] Moses 2010: 13.

[61] Rabinbach 2009: 43.

Der Dêrsimgenozid verlangt eindeutig nach breiterer Diskussion auf internationaler Ebene. Die Entwicklung des Bewusstseins darüber, dass es sich um ein Genozid handelt, und die Anerkennung dessen würden den Demokratisierungsprozess in der Türkei fördern, aber auch verhindern, dass Dêrsim 1938 als ein bloßes politisches Druckmittel (wie zuletzt von den VertreterInnen der AKP gegen ihre kemalistische Konkurrenz) eingesetzt wird. Die Konfrontation mit Dêrsim, das die Hochburg der Kızılbaş-AlevitInnen ist, würde desweiteren eine sehr zentrale gesellschaftliche Bruchlinie zur Aufarbeitung bringen, und damit die zwei zentralen Größen im Land einander annähern: SunnitInnen und AlevitInnen.
In der offiziellen Diskussion wird Dêrsim als eine kontextbedingte und reflexartige, abrupte Reaktion des Staates projiziert und damit der eigentlichen Realität entzogen. Der offizielle Umgang mit Dêrsim ist bis heute ein deutliches Spiegelbild des staatlichen Paradigmas, das nach wie vor auf Türkisch-Sunnitisch-Muslimisch aufbaut und alles andere, das nicht in diesen Rahmen passt, ignoriert bzw. mit diversen Assimilations- und Unterdrückungstechniken erstickt.
Aktuell sind zehntausende Menschen in der Türkei aufgrund ihrer oppositionellen Haltung oder kritischen Meinung aus ihren Berufen entlassen, in Gefängnisse eingesperrt oder aber ins US-amerikanische oder europäische Exil geflüchtet. In dem Moment aber, in dem begriffen würde, dass die türkische Nation sich auf der ‚Säuberung' verschiedener autochtoner Völker innerhalb des *Misak-ı Millî* (Dt. Der Nationalpakt oder Nationaleid) gegründet hat und sich eine erste Bewusstseinsbildung, Empathie und Solidarisierung spüren ließe, könnte über eine oberflächliche Konfrontation und Reinigung des Gewissens hinausgegangen und auf die Entwicklung einer wirklichen Demokratie hingearbeitet werden. Das Verstehen des Dêrsimgenozids 1938 ist ein erster und unumgänglicher Schritt dafür.

Bibliographie

Aslan, Şükrü 2011: „Dêrsim'de kültürel ırkçılık yapıldı ama tarihle kişiler üzerinden hesaplaşılmaz". In: *Akşam* (02.12.2011): https://www.aksam.com.tr/roportaj/ Dêrsimde-kulturel-irkcilik-yapildi-ama-tarihle-kisiler-uzerinden-hesaplasilmaz--82732h/haber-82732, retrieved on 10.08.2018.

Arslan, Zeynep 2017: *Zazaki – yesterday, today, tomorrow. Survival and Standardization of a threatened language.* Grazer Plurilingualismus Studien 04 Dieter Halwachs (Reihenherausgeber). Graz: GLM.

Aydın, Erdoğan 2015: Eski Türkiye Dêrsim'de restore mi ediliyor? In: *T24* 08.08.2015*:* http://t24.com.tr/yazarlar/erdogan-aydin/eski-turkiye-Dêrsimde-restore-mi-ediliyor,12473, retrieved on 01.08.2018.

Bayrak, Mehmet 2012: Mehmet Bayrak'la Dêrsim ve Koçgiri. Interview mit Hülya Yetişen In: gomanweb.org. (07.12.2012) https://www.gomanweb.org/index.php/tum-haberler/Dêrsim-tunceli-haberleri/2613-huelya-yetisen-mehmet-bayrak-la-Dêrsim-ve-kocgiri-roeportaj, retrieved on 16.08.2018.

Bayrak, Mehmet 2012: *Dêrsim-Koçgiri. Te'dip-Tenkil-Taqtil-Tehcir-Temsil-Temdin-Tasfiye.* İstanbul: Özge Yayıncılık.

Bora, Tanıl 2017: *Linç, En Aşikâr Medeniyet Kaybıdır.* Istanbul: İletişim Yayınları.

Bulut, Faik 2005: *Dêrsim Raporları.* (Dt. Dêrsim Rapports). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Cengiz, Seyfi o.J.: Dêrsim Soykırımının Kronolojisi. In: Seyfi Cengiz: *Dêrsim ve Zaza Tarihi – Sözlü Gelenek ve Tarihsel Gerçek.* V. Bölüm. Siehe: http://www.zazaki.de/turkce/Dêrsim_soy kiriminin_kronolojisi.htm, retrieved on 10.08.2018.

Evrensel.net 2017: „Dêrsim Katliamının üzerinden 80 yıl geçti" 03.05.2017, https://www. evrensel.net/haber/318272/Dêrsim-katliaminin-uzerinden-80-yil-gecti, retrieved on 11.08.2018.

Haberler.com 2010: *Tunceli'de 'Dêrsim' Sempozyumu* [Dt. Dêrsim Symposium in Tunceli] (04.10.2010) https://www.haberler.com/kesk-uyeleri-fethullahci-toplantisi-diyerek-2266203-haberi/, retrieved on 22.07.2018.

Haberturk.com 2017: „Dêrsim arşivleri açılsın". 24.02.2012, https://www.haberturk.com/gundem /haber/604401-Dêrsim-arsivleri-acilsin, retrieved on 16.08.2018.

Hakkı, Naşit 1939: *Derebeyi ve Dêrsim.* Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.

Hür, Ayşe 2014: *Dêrsim hakkında 'kuyruklu' yalanlar.* In: Radikal 16.11.2014, http://www. radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/Dêrsim-hakkinda-kuyruklu-yalanlar-1232341/, retrieved on 11.08.2018.

İnönü, İsmet 1937: „General Alpdoğan'a Mektubu 30.05.1937". In: *Munzur* (Dêrsim Etnografya Dergisi). Nr. 23/24. Ankara.

Milliyet 2011 Erdoğan Dêrsim için özür diledi (Dt. Erdoğan hat sich wegen Dêrsim entschuldigt). *Milliyet* 23.11.2011, http://www.milliyet.com.tr/erdogan-Dêrsim-icin-ozur-diledi-siyaset-1466430/, retrieved on 22.07.2018.

Oberst Colonel Özkök, Burhan 1937: *Osmanlılar Devrinde Dêrsim İsyanları.* Askeri Matbaa.

Onaran, Nevzat 2018: *Türk nüfus mühendisliği. Ermeniler, Rumlar ve Kürtler 1914-1940.* [Dt. Der türkische BevölkerungsingenieurInnentum. ArmenierInnen, RumGriechInnen und KurdInnen]. Istanbul: Kor Yayınları.

Rabinbach, Anson 2009: Begriffe aus dem Kalten Krieg. Göttingen: Wallstein Verlag 2009.

Sabah 2011: Dêrsim'de kaç kişi öldü?. (23.11.2011) https://www.sabah.com.tr / gundem/2011/11/23/Dêrsimde-kac-kisi-oldu, retrieved on 16.08.2018.

Serbest, Murat: Yaşasın halkların kardeşliği. In: evrensel.net. 09.11.2015, https://www.evrensel.net/haber/264690/yasasin-halklarin-kardesligi, retrieved on 16.08.2018.

Taşğın, Ahmet 2009: „Safevi – Osmanlı Savaşı'ndan itibaren Dinî Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği". [Deutsch: Die Verwendung der Religion als politisches Propagandamittel: Beispiel von Dede Kargın]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli* 49, 209-224.

TBMM Zabıt Ceridesi (Tr. Tutanak Gazetesi Veya Dergisi. Periyodik Olarak Çıkan Ve Meclis Zabıtlarını İçeren Dergi; [Dt. Journal zur Protokollierung der Beschlüsse des Türkischen Parlaments]. D. 5, C. 19, 18. September 1937. In: http://www.Dêrsim.biz/html /calalbayar.html, retrieved on 18.08.2018.

Tekeli, Ilhan 2005: *Osmanlı'dan günümüze nüfusun zorunlu yer değiştirmesi ve iskan sorunu.* [Dt. Zwangsumsiedelung und das Umsiedelungsgesetz von den Osmanen bis in die Gegenwart]. Istanbul: Iletişim Yayınları.

UN-Völkermordkonvention https://www.voelkermord konvention.de/voelkermord-eine-definition-9158/ retrieved on 22.07.2018.

Ünal, Mehmet Ali 1999: '*XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Vertovec, Steven 2000: *Religion and Diaspora*. Institute of Social & Cultural Anthropology. University of Oxford *WPTC*- 01- 01. http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF, retrieved on 16.08.2018.

Zeydanlıoğlu, Welat. 2007: *Kemalism's Others: The Reproduction of Oriental-ism in Turkey.* Unveröffentlichte Dissertation. Cambridge: Anglia Ruskin University.

Um die Angelegenheit konnte bisher eine Zone absoluten Schweigens gelegt werden. Ein kommentierter Dokumenten- und Pressespiegel der Ereignisse in Dêrsim 1937/38

Maria Anna Six-Hohenbalken

ABSTRACT (DEUTSCH)
In diesem Beitrag werden zwei unterschiedliche Quellen zu den Ereignissen in Dêrsim 1937/38 vorgestellt, die bis dato in der Forschungsliteratur kaum berücksichtigt wurden. Erstens werden die Berichte der österreichischen Botschaft, die für den internen diplomatischen Gebrauch bestimmt waren und nicht an die Öffentlichkeit gelangt sind, analysiert. Des Weiteren werden den österreichischen Dokumenten ‚öffentliche' Berichte jener Zeit gegenübergestellt, die der Zeitschrift Türkische Post entstammen, einer Tageszeitung von und für die deutschsprachige Community in der Türkei. Die Quellen sind insofern hochinteressant, als sie Rückschlüsse über das Wissen und internationale Schweigen zu den genozidalen Prozessen in Dêrsim zulassen.

ABSTRACT (ENGLISH)
This contribution presents two different sources tackling the developments in Dêrsim 1937/38. These historical sources are hardly taken into account up to now. Firstly, these are the reports of the Austrian embassy, which were intended for internal use only and were not made known to the public. These reports are juxtaposed with the published reports of the newspaper Türkische Post. This was a German daily newspaper from and for the German speaking community in Turkey. These sources allow conclusions about the knowledge and international silencing of the genocidal processes in Dêrsim.

Einleitung[1]

Am 24. Mai 1937 übermittelte der österreichische Legationsrat Winter in der Türkei an den Staatssekretär in Wien eine Sachverhaltsdarstellung über interne Entwicklungen in der Türkei: „Etwa vor drei Wochen ist im zerklüfteten und wegearmen Gebiet der östlichen Vilayets wieder ein Aufstand der dort ansässigen Kurden ausgebrochen. Um die Angelegenheit konnte bisher eine Zone absoluten Schweigens gelegt werden, sodass noch keinerlei Nachrichten in die Weltpresse gedrungen sind".[2] Dem folgten noch einige wenige Berichte über die Vorkommnisse und Entwicklungen in Dêrsim im selben und im darauffolgenden Jahr. Unmittelbar nach dem ‚Anschluss' Österreichs an

[1] Der Beitrag entstand im Rahmen meiner Tätigkeit am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und im Zuge des FWF Projekts ‚Kurdish Memoryscapes in Multiple Modernities' V289-G15.
[2] Originaltext siehe Kapitel 2.

Nazideutschland sind sämtliche diplomatische Einrichtungen der österreichischen Republik geschlossen worden, daher reichen die Berichte der Botschaft in Ankara und des Konsulats in Istanbul nur bis Anfang März 1938. Danach wurden alle diplomatische Angelegenheiten von der deutschen Botschaft übernommen.

In den nachfolgenden Ausführungen wird darauf verzichtet, eine Überblicksdarstellung der Ereignisse in Dêrsim 1937/38 zu geben und zu diskutieren, ob es ein Ethnozid, Genozid oder Formen von Massengewalt waren.[3]

Vielmehr werden zwei unterschiedliche, sehr gegensätzliche Quellen vorgestellt, die bis dato in der Forschungsliteratur wenig berücksichtigt wurden: Erstens werden die vorhandenen Dokumente der österreichischen Botschaft betrachtet, die für den internen diplomatischen Gebrauch bestimmt waren, nicht an die Öffentlichkeit gelangt sind und bis dato auch nicht publiziert wurden. Zweitens werden den österreichischen Dokumenten ‚öffentliche' Berichte jener Zeit gegenübergestellt, die der Zeitschrift *Türkische Post* entstammen (eine Tageszeitung, die in der Türkei auf Deutsch erschien und für die deutschsprachige Community in der Türkei bestimmt war).

Ein direkter Vergleich dieser beiden Quellen ist allerdings nicht möglich und auch nicht intendiert. Wohl aber erlauben die Dokumente eine Darstellung der politischen Kontexte, in denen die Quellen entstanden sind. Es lassen sich Ambivalenzen und gegensätzliche Darstellungen der Ereignisse in Dêrsim 1937 und 1938 ausmachen, was wiederum Schlussfolgerungen über das Verschweigen der Ereignisse bzw. über die Art der Darstellung in der damaligen Öffentlichkeit zulässt und auch das internationale Schweigen beleuchtet. Gerade für den deutschsprachigen Raum ist dabei relevant, dass das Schweigen um die Ereignisse in Dêrsim 1937 und 1938 mit den politischen Entwicklungen in Österreich und Nazideutschland verwoben ist.

Darüber hinaus wird klar, dass sich das Wissen, die Mitwisserschaft und das Verschweigen der Ereignisse von 1937/38 nicht allein auf die teilweise zwiespältigen Beziehungen der Türkei zu Nazideutschland beziehen. Auch andere europäische Nationen, die USA und internationale Vereinigungen hatten zumindest ein rudimentäres Wissen über das Geschehen, haben jedoch keinerlei Intentionen gezeigt, tätig zu werden. Eine genaue Untersuchung der Berichte europäischer Diplomaten und Militärattachés ist ein Forschungsdesiderat. Diesbezüglich versteht sich dieser Beitrag als Basis für weitere Forschungsarbeiten[4]; es sind daher auch einzelne Berichte in vollem Wortlaut dargestellt, die nach Recherchearbeiten in österreichischen Archiven sowie in deutschen Druckwerken[5] ausfindig gemacht wurden. Diese Berichte basieren kaum auf Augenzeugenschaft, da Dêrsim ja zum militärischen Sperrgebiet erklärt wurde und für Ausländer unzugänglich war. Die Diplomaten hatten vielmehr ihre eigenen Informationsnetze, auf die sie partiell zurückgreifen konnten, es sind daher jeweils ‚Berichte aus

[3] Siehe dazu die Beiträge von van Bruinessen 1994; Kieser 1997; 2011 und die Schwerpunktbeiträge diesem Band.
[4] Six-Hohenbalken: Dersim 1937/38 und die US-amerikanische Berichterstattung (i.pr.).
[5] Die jeweiligen grammatikalischen Formen und Schreibweisen der Originalberichte wurden beibehalten.

zweiter Hand'. Auch JournalistInnen in der Türkei hatten sich an die Vorgaben für militärische Sperrgebiete zu halten, sodass die Berichte aus der *Türkischen Post* ebenso wenig auf direkten Beobachtungen beruhen wie die österreichischen Quellen.

Einer der Wenigen, die überzeugend die Datenlage zu Dêrsim 1937/38 diskutiert haben, ist Hans-Lukas Kieser. Neben den exzeptionellen diplomatischen Berichten[6] sind zwar türkische militärische und Regierungsberichte vorhanden, jedoch nach wie vor nicht zugänglich. Erst Jahrzehnte später sind Erinnerungen involvierter Soldaten veröffentlicht worden, und Privatinitiativen begannen damit, Dokumente, Augenzeugenberichte und Erinnerungen zu den Ereignissen in Dêrsim zu sammeln und zu veröffentlichen[7].

Diplomatische Berichte der österreichischen Botschaft. Preludien

Folgende Akten stammen aus dem Bestand des österreichischen Staatsarchivs (*Archiv der Republik*), und zeigen die Informationslage über die Ereignisse 1937/38 im Osten der Türkei. Die österreichische Republik und zuvor das österreichisch-ungarische Kaiserreich hatten eine lange Tradition von diplomatischen Vertretungen im Osmanischen Reich mit einer Reihe von (Honorar-)Konsulaten. Die junge österreichische Republik konnte daher auf einer Reihe von diplomatischen, ökonomischen und politischen Beziehungen aufbauen. Darüber hinaus wurde verschiedene Kooperationen geschlossen, um den wissenschaftlichen Austausch und den Aufbau der türkischen Republik (hinsichtlich Architektur und Infrastruktur) zu fördern. Dies bedeutete auch, dass die österreichischen Botschaftsangehörigen verschiedene Informationskanäle hatten, um ‚Insiderwissen' nach Wien an das *Amt für Äusseres* zu übermitteln.

Die Dokumente geben daher einen Einblick in die politischen Entwicklungen in den östlichen Provinzen der neuen Republik Türkei seit den 1930er Jahren. Dabei wird auch immer wieder die Interessenslage der österreichischen Perspektive deutlich, nämlich Investitionsmöglichkeiten, infrastrukturelle Entwicklungen (Bahnbau, Flugwesen) und Abbau von Rohstoffen zu eruieren.

Im August 1930 berichtete die österreichische Gesandtschaft sehr detailliert über den dritten Ararat-Aufstand[8]:

„Noch befinden sich ungefähr 4000 Kurden auf den Höhen des Ararat verschanzt, von ungefähr 16.000 Mann der türkischen Wehrmacht belagert. (Die in den "Times" gebrachte Ziffer von 60.000 Mann gehört in das Reich britischer Journalisten- Phantasie, da der gegenwärtige Präsenzstand der gesamten türkischen Wehrmacht 98.000 Mann/zuzüglich 20.000 Mann Gendarmerie/ beträgt!). Die Aktion gegen die Kurden im Araratstock hat noch nicht begonnen, angeblich um das Eintreten der Kälte auf den Gipfeln abzuwarten, die die Kurden talwärts treiben soll. Diese für die hiesige

[6] Siehe Kieser 2011 über den Bericht des britischen Vizekonsuls aus Trabzon am 27. September 1938.
[7] Bulut 1991; Nuri Dêrsimi 1952 in Kieser 2011.
[8] Archiv der Republik (in Folge: AdR), Neues politisches Archiv 29.

Oeffentlichkeit bestimmte Version trifft, meinen militärischen Gewährsmännern zufolge, ebenso wenig zu wie die seit Wochen behauptete ‚Umzinglung' der Kurden im Araratgebiet".

Einige Tage später berichtete die Gesandtschaft an den österreichischen Bundeskanzler über Auseinandersetzungen an der türkisch-persischen Grenze und dass die ansässigen Celalî [Jelali]-Kurden mit etwa 15.000 Gewehren bewaffnet seien.[9]

Aus den Archivbeständen geht klar hervor, dass es nicht alleine die rein politischen Interessen waren, weshalb man die politischen Entwicklungen in den östlichen Vilayets verfolgte, sondern vor allem ökonomische.[10] Allen voran waren es infrastrukturelle Entwicklungen, und dabei vor allem der Ausbau der Bahnstrecken – ein Projekt, das bereits während der österreichisch-ungarischen Monarchie eine Reihe von Vorarbeiten, Diskussionen, wissenschaftlichen Unternehmungen und öffentlichen Diskussionen vorzuweisen hatte. Das alles wurde dann auch in der Ersten Republik weitergeführt, wovon mehrere Schreiben der Gesandtschaft in den 1920er und 1930er Jahren an den österreichischen Bundeskanzler und an das Außenministerium zeugen[11].

Mit besonderer Beachtung wurden auch Aufrüstungspläne der türkischen Regierung verfolgt. So beispielsweise hat der Botschaftsbericht an den Bundeskanzler im Jahr 1934 die steigenden Militärausgaben und deren Finanzierung über zusätzliche Steuern zum Inhalt.[12]

Schon seit den frühen 1920er Jahren gab es nicht nur detaillierte Einblicke in Türkeiinterne Vorgänge, sondern auch die Beteiligung Österreichs am Aufbau der türkischen Infrastruktur, und dabei auch am Aufbau des Polizeiwesens. Mitte der 1920er Jahre gab es erste Bemühungen der Türkei, Experten aus Österreich anzuheuern, die das türkische Polizeiwesen reorganisieren sollten.[13] Zuerst wurde ein pensionierter Hofrat, Dr. Friedrich Ramach, entsendet, der jedoch krankheitsbedingt alsbald nach Wien zurückkehrte. 1931 ist wiederum ein Ansuchen der türkischen Gesandtschaft in Wien an den Bundeskanzler herangetragen worden, um einen weiteren Experten zu entsenden. Schließlich wurde Hofrat Edmund Heidenfeld engagiert, der zweieinhalb Jahre in der Türkei den Ausbau des Polizeiwesens unterstützte.[14]

---

[9] Österreichische Gesandtschaft, 18.08.1930 an den Bundeskanzler AdR, Neues Politisches Archiv (i.F. NPA), 29.
[10] Beispielsweise das Schreiben der österreichischen Gesandtschaft vom 23. April 1926, in dem es um die mesopotamischen Petroleumfelder geht. AdR, Neues Politisches Archiv, NP 28.
[11] AdR, Neues politisches Archiv 29 (beispielsweise 19.3.1929, 27.4.1932). Die Möglichkeit, dass ein österreichisches Konsortium die Realisierung des Eisenbahnprojektes Sivas-Erzurum übertragen bekäme, wurde äußerst pessimistisch eingeschätzt. Auch wurde eine Ausweitung dieses Bahnprojekts nach Diyarbakır als zweitranging betrachtet (September 1931).
[12] Archiv der Republik, Neues Politisches Archiv, NP 30.
[13] AdR, NPA 714, 788 ff..
[14] AdR, NPA 714, 799.

Mitte Juli 1935 trifft ein Bericht der österreichischen Gesandtschaft beim Bundesminister für Auswärtige Angelegenheiten, Egon Berger-Waldenegg, in Wien ein. In diesem Schreiben wird über eine Reise von Ismet Inönü und Tevfik Rüstü Aras in die östlichen Vilayets berichtet:[15]

„Der türkische Ministerpräsident, Herr Ismet Inönü, hat die Sommerstille benützt, um eine auf mehrere Wochen angelegte Reise in die östlichen Vilayets zu unternehmen. Er besichtigt technische Anlagen, Strassen- und Meliorationsarbeiten und wohl auch die militärischen Stützpunkte dieser noch immer recht entlegenen Gegend, die vor wenigen Jahren als Siedlungsgebiet der Kurden Schauplatz gefährlicher Aufstände war. Diese Bewegungen sind seinerzeit unter Einsatz aller Machtmittel des Staates in blutigen Kämpfen unterdrückt worden und der Landstrich kann heute als pazifiziert gelten. Doch wird der Regierungschef wohl den Wunsch gehabt haben, sich von der geleisteten Arbeit und dem gegenwärtigen Zustand durch eigenen Augenschein zu überzeugen; Zweck wie Wahl des Zeitpunktes dieser Inspektionsfahrt erscheinen somit durchaus plausibel. […] Bei meinen Kollegen ist im allgemeinen die Meinung akkreditiert, es handle sich um "un voyage de repos et d'observation", was nichts besagt. Der Generalsekretär des Aussenamtes, Botschafter Numan Menemencioğlu, hüllt sich in Schweigen. Der Sekretär des Ministers sprach mir gegenüber anlässlich meines kürzlichen Aufenthaltes in Ankara von dessen Ruhebedürftigkeit, doch die Beschwerden einer solchen "Vergnügungsreise" bei sommerlich Temperaturen durch unzivilisierte Gegenden dürften kaum geeignet sein, sie zu befriedigen". […].

Zwei Tage später berichtet die österreichische Gesandtschaft an das Ministerium über die türkischen Pläne, die Luftflotte auszubauen[16], die 500 Flugzeuge umfassen soll: „Die Türkei verfügt gegenwärtig, auch die ältesten und eigentlich unbrauchbaren Maschinen eingerechnet, über etwa 120 Flugzeuge. Diesen Stand will man bis zum Frühjahr 1936 um 200 Apparate vermehren, um am 1. Juni 1937, dem Beginn des Finanzjahres 1937-1938, die eingangs erwähnte Ziffer zu erreichen". Der Gesandte schließt seine Überlegungen bezüglich Finanzierbarkeit eines solchen Vorhabens an und ist skeptisch über deren Realisierung, die wahrscheinlich 15 % des ordentlichen Haushaltsbudgets erfordern würde.

Die Ereignisse in Dêrsim 1937 aus diplomatischer Sicht

Der österreichische Gesandte Winter aus Istanbul berichtet am 24. Mai 1937 dem Staatssekretär für Auswärtige Angelegenheiten, Dr. Guido Schmidt, über den Ausbruch eines Aufstandes in den kurdischen Regionen der Türkei.[17] Es ist nicht allein dieser frühe Bericht bemerkenswert, auch die Einschätzung des Ausmaßes und die Folgen für die Bevölkerung, die der Gesandte befürchtete, sollten sich später bewahrheiten:

[15] AdR, Neues Politisches Archiv, NP 30.
[16] AdR, Neues Politisches Archiv, NP 30, 17. Juli 1935.
[17] AdR, Auswärtige Angelegenheiten (i.F. AA), Ankara 3, Konsularabteilung Zahl 19/Pol. – 1937

„Herr Staatssekretär!

Etwa vor drei Wochen ist im zerklüfteten und wegearmen Gebiet der östlichen Vilayets wieder ein Aufstand der dort ansässigen Kurden ausgebrochen. Um die Angelegenheit konnte bisher eine Zone absoluten Schweigens gelegt werden, sodass noch keinerlei Nachrichten in die Weltpresse gedrungen sind.

Es liegt natürlich nahe, nach einem auswärtigen Erreger dieser neuerlichen Kurden-Rebellion zu suchen und ich konnte in meinen Gesprächen tatsächlich konstatieren, dass z.B. die Engländer Moskau, die Italiener Frankreich und umgekehrt diesbezüglich verdächtigen.

Es scheint jedoch, als ob es sich diesmal um eine Provokation seitens der türkischen Regierung selbst handeln sollte. Verlässlichen Informationen zufolge liess Tahsin Bey, einer der nächsten Vertrauten Atatürks und Chef des IV. Generalinspektorates, die kurdischen Stammeshäuptlinge vor einiger Zeit zu sich bieten, angeblich um mit ihnen Angelegenheiten seines Verwaltungsbezirkes zu besprechen. Nicht alle Scheichs haben dieser Einladung Folge geleistet und diejenigen, die ferngeblieben waren, hatten den richtigen Instinkt bewiesen, denn die Erschienen wurden kurzerhand verhaftet.

Darauf griffen die anderen zu den Waffen und boten damit der türkischen Regierung den erwünschten Anlass, eine umfangreiche Strafexpedition zu unternehmen.

Der Zeitpunkt war ausserordentlich günstig und geschickt gewählt. Mindestens vier Sommermonate stehen den Operationstruppen für die bevorstehende Aktion gegen die Insurgenten zur Verfügung, deren Oberleitung sich der Generalstabschef Fevzi Pascha selbst vorbehalten hat, der sich zu diesem Zwecke nach Diyarbekir begab. Das eigentliche Expeditionskorps wird der Kommandant des VII. Armeekorps (Diyarbekir), General Kâzim Pascha (Orbay), ein Schwager Enver Pascha's, übernehmen, sobald er, – dieser Tage, – von den Londoner Krönungsfeierlichkeiten zurückgekehrt sein wird, an denen er in der Suite des Ministerpräsidenten teilgenommen hatte. Er ist ein Mann von großer Vergangenheit und hat sich schon als Generalstabschef Liman von Sanders' hervorgetan. Die ihm unterstellten Truppen werden in der Hauptsache aus den beiden Divisionen bestehen, die seinerzeit an die syrische Grenze entsendet worden waren und nunmehr, nach Beilegung des Sandjak-Konfliktes, freigeworden sind.

Die Repressivmassnahmen sollen mit äusserster Energie in Angriff genommen und durchgeführt werden, um die kurdische Frage, die seit dem Aufstand und der Hinrichtung von Scheich Seid im Jahr 1925 (mein Bericht Zahl 72/Pol. Vom 18. September 1925) immer wieder die östlichen Teile des Reiches in Unruhe versetzt, ein- für allemal aus der Welt zu schaffen. Nach türkischen Aeusserungen vertraulicher Natur steht zu befürchten, dass es zu Massakern kommen wird, wie sie selbst dieser Himmelsstrich selten gesehen hat.

Genehmigen Sie, Herr Staatssekretär, den Ausdruck meiner vollkommensten Ergebenheit

gez. Winter m-p"

Am 4. Juni 1937 erfolgt eine weitere kürzere Meldung an den Staatssekretär für Auswärtige Angelegenheiten[18], nämlich „dass der Kurdenaufstand durch die Niedermetzelung der 700 Mann starken türkischen Garnison von El Azis sowie durch die Abschiessung zweier türkischer Militärflugzeuge eingeleitet worden ist.“ Dabei wurde auch gemutmaßt, dass die Kurden über Flugzeuge sowjetrussischer Herkunft verfügen sollten – dies wurde jedoch in keinem weiteren Botschaftsbericht bestätigt oder weiter diskutiert.
Zehn Tage später, am 14. Juni 1937, reiste Atatürk auf Einladung des Leiters des III. Generalstabs Tahsin Ücer nach Trabzon, wo er mit führenden Militärs zusammengetroffen ist. Dies waren der Chef des Großen Generalstabs Fevzi Çakmak, General Kazin Orbay (der den Oberbefehl über die östlichen Landesteile hatte), der Korpsgeneral Muzaffer Ergider, und der Oberst Nuri Berköz. In einem Zeitungsartikel wurde betonte, dass Atatürk mit den Leistungen des Militärs zufrieden sei. Da aber Instandsetzungsarbeiten auf der Strecke Trabzon – Erzurum noch nicht abgeschlossen seien, habe Atatürk die Vertreter der Militär- und Zivilbehörden sowie Parteiabgeordnete nach Trabzon beordert.[19]

Am 16. Juni 1937 schreibt der österreichische Gesandte Woinovich aus Ankara an den Staatssekretär im Außenamt in Wien eine streng vertrauliche Nachricht über den Beginn der Verfolgungen in Dêrsim worin auch das o.a .Treffen in Trabzon enthalten ist:[20]

„Herr Staatssekretär!

In seiner vorgestrigen Rede vor der Grossen Türkischen Nationalversammlung, über deren aussenpolitischen Teil ich mit h.a. Bericht Zahl 77/pol. vom heutigen Tage Meldung erstattete, hat der Ministerpräsident, General Izmet Inönü, auch die Angelegenheit der Unruhen in der Provinz Tunceli gestreift. Damit wurde von offizieller türkischer Seite zum ersten Male die Tatsache eines Kurdenaufstandes in den östlichen Vilayets zugegeben, wenn dies auch in der denkbar vorsichtigen Form geschah. Izmet Pascha sprach von den Widerständen, die einzelne kurdische Stammeshäupter in Tunceli, dem Gebiete westlich des Vansees, türkischen Reformen entgegensetzten, was die Ergreifung gewisser militärischer Maßnahmen notwendig gemacht haben soll. Nach den Ausführungen des Ministerpräsidenten sei die Ordnung wieder hergestellt und die bewaffnete Macht Herrin der Lage. Die Verluste der türkischen Streitkräfte werden mit insgesamt einigen 20 Mann beziffert.

Soweit die für die Öffentlichkeit bestimmte Version. Bei der strengen Geheimhaltung aller bezüglichen Nachrichten ist es nicht leicht gewesen, sich über die Angelegenheit

---

[18] AdR, AA, 1./2. Republik Gesandtschaft Konstantinopel 5, Konstularabteilung Zahl 22/ Pol. 1937 Kurdenaufstand und türkisch-sowjetrussisches Verhältnis, Zahl 19/ Pol. 1937
[19] *Türkische Post* 14.06. 1937: 1.
[20] AdR, AA, 1./2. Republik Gesandtschaft Konstantinopel 5 (Gegenstück – AdR, AA, Ankara 3) Zahl 79/ Pol.-1937

ein einigermassen zutreffendes Bild zu machen. Die von mir im Gegenstande gesammelten Informationen ergeben über den Verlauf der Unruhen die folgende Perspektive:

Es hat den Anschein, als wären bereits im Monate März Zusammenstösse mit kurdischen Stämmen in den Vilayets Urfa und Mardin erfolgt und zwar scheint es sich um nomadisierende Viehräuber gehandelt zu haben, mit denen die türkischen Truppen nur deshalb schwer fertig werden konnten, weil die Nomaden nach ihren Überfällen stets wieder über die syrische Grenze hinüber wechselten. Im Zuge der Repressionsmaßnahmen wurden sodann einige Kurdenstämme offenbar ziemlich restlos ausgerottet und das damit zusammenhängende scharfe Vorgehen gegen die weiter im Norden ansässigen übrigen Kurden hat etwa Anfangs Mai zu einer Erhebung in der Provinz Tunceli Anlass gegeben, die besonders in der Gegend von El-Aziz zu recht blutigen Ereignissen geführt haben soll. (Berichte der Konsularabteilung in Istanbul Zahl 19 und 22 pol. vom 24. Mai und 4. Juni ds.Js.).

Auf den Umfang dieser Erhebungen lässt das Ausmass der zur Repression eingesetzten Kräfte gewisse Rückschlüsse zu. Wie mir befreundete Militärattaches versichern, sind 2 volle Divisionen, NO. 13 und 7, Standort El-Aziz und Erzinjan, weiters aus Infanterie und Artillerie gemischte Abteilungen von Baiburt und Erzerum eingesesetzt worden, ausserdem noch vereinzelte Bataillone u. Batterien, die zum Teil von weither herangeholt wurden. Von der Gardetruppe in Ankara sind 2 Bataillone, 2 Eskadrone und 2 leichte Batterien zum Abtransport gekommen, jedoch stehen diese Kräfte nachgewiesener Massen derzeit noch in Adana. Die militärischen Fachleute schätzen das türkische Aufgebot auf ca. 30.000 Mann, die Zahl der rebellierenden Kurden auf etwa 60.000. Diese sollen über Geschütze und, nach unverbürgten Quellen, auch über Flugzeuge verfügen, oder besser verfügt haben, denn es hat den Anschein, als wäre die Flamme des Aufstandes nunmehr ihm Blute erstickt, wobei freilich bei der Unwegsamkeit der in Frage kommenden Gegenden von einem völligen Verlöschen der Unruhen noch keine Rede sein kann.

Über die türkischen Repressionsmethoden sind lugubre Gerüchte im Umlauf, deren Wiedergabe ich mangels Bestätigung unterlasse. Die Grenzen der Vilayets Mardin und Urfa sind seit Wochen wegen angeblicher Pestfälle gesperrt. Man spricht davon, dass die türkischen Truppen dort im ausgedehnten Masse Giftgas gegen die aufständischen Stimmen angewendet haben und die Wirkung dieser furchtbaren Methoden nunmehr der Pestepidemie zugeschrieben werden sollen.

In die breite Öffentlichkeit sind Gerüchte von dem Kurdenaufstand erst im Verlaufe der ersten Junihälfte durchgesickert. Es hat den Anschein, als wäre die Reise des Staatspräsidenten Kemal Atatürk, der sich um diese Zeit von Istanbul nach Trapezunt begab, um sodann nach Erzurum weiter zu reisen und die Ostvilayets zu inspizieren, als demonstrative Aktion angelegt gewesen, um „urbi et orbi“ die vollkommene Sicherheit dieser Gebiete zu demonstrieren. Der Staatspräsident gelangte jedoch nur bis Trapezunt, von wo er infolge der Vorstellungen seiner Armeeinspektoren, die angeblich die Übernahme jeder Verantwortung im Falle einer Weiterreise abgelehnt haben sollen, wieder nach Istanbul zurückkehrte. Über diese Umkehr Atatürks hat die türkische

Presse in einem ziemlich verunglückten Kommuniqué ein Telegramm des Staatspräsidenten an den Ministerpräsidenten veröffentlicht, in dem das Fallenlassen der Reisepläne mit dem schlechten Zustand der Strassen von Trapezunt nach Erzerum begründet wurde. Die mit der Reise beabsichtigte Demonstration zeitigte infolge dieses Kommuniqués eine dem ursprünglichen Zweck geradezu entgegengesetzte Wirkung auf die türkische Öffentlichkeit. Der Vorfall lässt aber auch Rückschlüsse auf die örtliche Ausdehnung der Unruhen zu, da Erzerum vom eigentlichen Herd des Aufstandes immerhin 200 km weit entfernt liegt.

Genehmigen sie, Herr Staatssekretär, die Versicherung meiner vollkommenen Ergebenheit.

Woinovich m.p."

Bereits zwei Tage (18.06.1937) später folgt das nächste Schreiben, betitelt mit „Kurdenaufstand", aus der Konsularabteilung in Istanbul, wobei auf die vorschnelle Rückreise von Atatürk aus Trapezunt nach Ankara[21] Bezug genommen wird. Auch ein Abschnitt aus der französischen Zeitung *Le Journal d'Orient* ist dem Bericht beigelegt.

„Herr Staatsekretär!

Die Reise Atatürks, die ihn über Trapezunt in die Ostprovinzen führen sollte, ist plötzlich abgebrochen worden, wobei als Grund der schlechte Zustand der Strasse von Trapzeunt nach Erzerum angeführt wurde. Nun ist dieser Grund nicht stichhältig, da mir von Reisenden, die aus diesen Gegenden zurückkehrten, mitgetheilt wurde, dass gerade die in Rede stehende Strasse sich in verhältnismässig gutem Zustand befinde. Seien es nun gesundheitliche Gründe oder andere, jedenfalls ist der Staatspräsident nach nur einwöchiger Abwesenheit überraschend nach Istanbul zurückgekehrt, „in sein geliebtes Istanbul", sagt man hier etwas ironisch und erhegt sich dann in allgemeinen Konsiderationen über den Wechsel der Zeiten. Im besonderen dürften es die Reize der neuen Bayan (Frau) No. 1 sein, die ihm die Perspektive einer sommerlichen Inspektionsfahrt verleideten und ihn eilends in das Sommerpalais Dolmabaghtsche bezw. in seine Villa in Floriya zurückkehren liessen. Dort begrüsste ihn die Fliegerin Sabiha Göktschen mit einem Handkuss, wie das in der Anlage vorgelegte Bild zeigt. Dieses Mädchen hatte auf einige Nester kurdischer Rebellen Bomben abgeworfen und war dafür und wohl auch für sonstigen Heroismus im Dienste am Präsidenten mit einer Brillantmedaille ausgezeichnet worden.

Die Reise nach Erzurum bezw. in das Aufstandsgebiet unternimmt nun an seiner Stelle Ministerpräsident Ismet Inönü, nachdem er im Verlauf einer grossangelegten aussen- und innenpolitischen Rede die bisher verschwiegenen, in meinem Berichten Zahl 22 bzw.19/pol. 1937 vom 4. Juni bzw. 24. Mai 1937 gemeldete Insurrektion endlich zugegeben hatte. Der Optimismus, den er hiebei affichierte, wird hier als übertrieben

[21] AdR, AA, 1./2. Republik Gesandtschaft Konstantinopel 5, Konsularabteilung Zahl 24/Pol. 1937 Kurden-Aufstand 2 Beilagen

bezeichnet, da einerseits die Verluste der türkischen Truppen viel höher sind, als von ihm erwähnt und andererseits sämtliche hiesigen Militärattachés der Ansicht sind, dass sich die letzten Zentren kurdischen Widerstands kaum vor Eintritt der kalten Jahreszeit liquidieren lassen dürften. Am Ausgange des Unternehmens wird selbstverständlich nicht gezweifelt. Eine in den hiesigen Blättern erschienene Karte des Vilayets Tuntscheli (früher Dersim genannt) beehre ich mich gleichfalls vorzulegen.

Genehmigen Sie, Herr Staatssekretär, den Ausdruck meiner vollkommensten Ergebenheit"

Neben weiteren kleineren Meldungen wurde auf die Ereignisse in Dêrsim nicht wieder Bezug genommen, bzw. sind in den vorhandenen Archivbeständen keine weiteren Berichte mehr aufzufinden. Im darauffolgenden Jahr 1938, als im Sommer die Verfolgungen der Zivilbevölkerung in Dêrsim begannen, gab es keine österreichische Botschaft mehr, die nach Wien hätte berichten könnten. Denn unmittelbar nach dem ‚Anschluss' Österreichs an Nazideutschland waren die österreichischen diplomatischen Vertretungen in Ankara und Istanbul geschlossen worden.

Die Botschafts- und Konsulatsberichte reichen daher nur bis Anfang März 1938. Die *Türkische Post* vom 15.03.1938 berichtet ganz nebensächlich über die Auflassung der Österreichischen Gesandtschaft*:*

„Der Österreichische Geschäftsträger Baron Woinovich erhielt die Weisung aus Wien, die Archive und Akten der österreichischen Gesandtschaft der Deutschen Botschaft zur Verfügung zu stellen. Die Konsularabteilung in Istanbul, die von Legationsrat von Winter geleitet wurde, ist in die deutsche Vertretung eingegliedert worden".

Die offiziellen Berichte in der *Türkischen Post*

Die *Türkische Post* war eine Tageszeitung von und für LeserInnen der deutschsprachigen Community in der Türkei. Die Zeitung wurde bereits 1926 gegründet. Unterstützt von deutsch-türkischen Vereinigungen und der Deutschen Handelskammer, wurde die vierseitige Tageszeitung in Istanbul verlegt. Sie diente nicht alleine der Vernetzung der Community, sondern sollte den Einfluss der Deutschen in der Wirtschaft und Wissenschaft fördern. In den letzten Jahren ihres Erscheinens gelangte die Zeitschrift unter die Kontrolle der Behörden Nazideutschlands bzw. ihrer diplomatischen Vertretung, und dementsprechend waren die Beiträge auch inhaltlich orientiert.

Die *Türkische Post* wurde gegen Ende des Zweiten Weltkriegs eingestellt; genaue Angaben hierzu fehlen, die Zeitung ist aber zumindest bis 1944 erschienen. Neben internationalen Nachrichten wurde vor allem im Wirtschaftsteil die soziopolitische Entwicklung in der Türkei und in den angrenzenden Ländern behandelt. Daneben gab es Analysen der innenpolitischen Entwicklungen, wobei des Öfteren auf Darstellungen in den türkischen Medien Bezug genommen wurde bzw. diese vollständig übernommen und

in Übersetzung publiziert wurden. Zur Förderung des ökonomischen Einflusses wurden regelmäßig Ausschreibungen der jeweiligen türkischen Ministerien für Infrastrukturprojekte veröffentlicht; weiters wurden Vorschriften über das Melde- und Aufenthaltswesen publiziert[22] und Nachrichten aus den deutschsprachigen Communities, die vor allem in Ankara und Istanbul angesiedelt waren, berichtet.
Aufgrund der politischen Einflussnahme auf die Zeitung – einerseits durch die NS-Behörden und deren diplomatischen Vertretungen in der Türkei, und andererseits durch die türkische Regierung – sind Berichte wie die der früheren österreichischen Botschaftsangehörigen nicht zu finden.
Allerdings sind gerade die vorhandenen Zeitungsberichte äußerst aufschlussreich, da sie die ‚offizielle' Version der Ereignisse in Dêrsim wiedergeben und somit Teil der Verleugnungsstrategien sind. Darüber hinaus bergen sie auch wertvolle weitere Informationen, die zusätzliches Material für das heutige Quellenstudium bieten. Sie ermöglichen damit Erkenntnisse zu gezielten Fehlinformationsstrategien und zu Politiken des Schweigens und Verleugnens sowie zum Stand des Wissens, das man im damaligen internationalen Kontext hatte.

Die Darstellung der Ereignisse 1937

Der Beitrag vom 21. Juni 1937, der nur einige Tage nach dem streng vertraulichen Bericht des damaligen österreichischen Gesandten Woinovich (s.o.) verfasst wurde, stammt von Muhiddin Birgen, dem Hauptschriftleiter der *Son Posta*[23], und vermittelt die offizielle Version der türkischen politischen Ebene:

„Ein Bild aus Hozat in Tunecli. Der aufgebauschte Vorfall ist nichts Anderes als eine polizeiliche Maßnahme.

Den alten Namen Dersim kennen wir alle: Es ist ein in einer Berglandschaft eingeschlossener Landesteil, in dem im Gegensatz zu dem vom ganzen Land verfolgten fortschrittlichen Geist eine aus alter Zeit stammende Lebensführung nach feudalistischen Grundsätzen ihr Dasein fristet.

Das Ziel der Operationen, die von allen Blättern mit einem mehr als notwendigen Ueberschwang geschildert werden, beschränkt sich lediglich darauf, die türkische Revolution, wie unser Ministerpräsident betonte, mit ihrem ganzen Programm in dieses Gebiet zu bringen.

Die ganze Art des Vorgehens wird durch den Tod von dreizehn Heeresangehörigen gekennzeichnet. Es ist deshalb auch nicht richtig diesen Fall als einen Massenaufstand hinzustellen. Die Regierung hat sofort die erforderlichen Maßnahmen ergriffen, als sie

---

[22] Es war damals niemandem möglich, sich frei in der Türkei zu bewegen. Ausländische Staatsangehörige wurden angewiesen, sich bei einer Veränderung des Wohnsitzes innerhalb von 24 Stunden bei den behördlichen Vertretern zu melden. Weiters wurde über militärische Sperrgebiete kurz berichtet, vgl. *Türkische Post* 02.09. 1937: 2 f.
[23] *Türkische Post*. Istanbul 21.06. 1937: 1.

sah, daß sich die dortigen Großgrundbesitzer gegen das von der Regierung eingeleitete Reformwerk aufzulehnen versuchten. Die Regierung ist kraft ihres Handelns in allen Gegenden von Dersim Herr der Lage. Die Tatsache, daß bei dem Vorgehen der Regierung nur 13 Personen den Tod fanden, zeigt, daß wir es weder mit einem großen Aufstand zu tun haben, noch daß der Staat in einem unachtsamen Augenblick einem Ueberfall ausgesetzt war.

Etwas anderes wäre auch gar nicht möglich gewesen, denn der heutige Staat ist nicht der Staat von gestern und legte seinen Weg, den er vorsichtig beschreitet, schon im voraus fest.

Die ganze Sache hat folgende Ursache: Die Türkei wird zu einem Lande, das die Zivilisation vollständig in sich aufnehmen will. Es geht daher auch nicht an, daß mitten in der Türkei eine Gegend noch eine feudalistische Gesellschaftsordnung besitzt, da sie bisher von der Außenwelt abgeschlossen war.

Auch in Dersim muß man die gleiche Lebens- und Gesellschaftsordnung wie im übrigen Staate einführen. Die neue Türkei hat in voller Erkenntnis dieser Tatsache zunächst den Namen dieses Gebietsstreifens abgeändert und aus Dersim Tunceli gemacht. Die bloße Aenderung des Namens genügt aber nicht. Auch die dortige Lebensordnung muß von Grund auf geändert werden. In Tunceli werden von nun an nicht mehr die Oberhäupter der Stämme und die Großgrundbesitzer, sondern die Gesetze der Türkischen Republik herrschen. Der Staat wußte sehr gut, daß es einen Kampf zwischen den demokratischen Grundsätzen der Republik und den Lebensauffassungen dieses Gebietes geben würde. Und deshalb hatte die Regierung auch den zu erwartenden Widerstand in Rechnung gestellt. Als sie dort nach einem bestimmten Programm das Reformwerk einleitete, war sie auch gegen alle Möglichkeiten gewappnet.

Bereits bei den ersten Widerständen isolierte sie sofort die einzelnen Widerstandspunkte und konnte dadurch völlig Herr der Lage werden, ehe überhaupt eine umfassende Aufstandsbewegung möglich wurde.

Aus diesem Grunde darf die Angelegenheit auch nicht derart aufgebauscht werden, wie dies von manchen unserer Zeitungen getan wird. Die Regierung sah sich weder einem unerwarteten Vorgehen gegenübergestellt, noch war das Programm in Frage gestellt, mit dem diesem Landesteil die demokratische Lebensordnung der Türkei eingeführt wird.

Dersim wird gesäubert. Aber nicht so, daß diese Säuberungsaktion wie ein rachsüchtiger Sturzbachüber dieses Land dahingeht, sondern von einer ausdauernden, liebevollen und kulturbringenden Hand, die vom starken Willen eines zivilisierten Staates geleitet wird.“

Die Berichterstattung über das Vorgehen in Dêrsim dürfte anfangs aber dennoch einen nicht intendierten kritischen Widerhall in der internationalen Presse erfahren haben. Daher sah sich derselbe Journalist nun gefordert, die internationale Berichterstattung als „reine Lügengeschichten“ darzustellen und sie einer „sensationsheischenden und

der Türkei stets negativ gesinnten Berichterstattung“ zuzuschreiben. Darüber hinaus erklärte er die türkische nationale Berichterstattung als das größte Übel, da die Journalisten nichts von einer objektiven Recherche hielten.

Insgesamt war also die offizielle Lesart, die der Journalist Muhittin Birgen in seinem Artikel vertritt, dass bei den militärischen Operationen 13 Heeresangehörige das Leben gelassen hätten; von ZivilistInnen war keine Rede. Bereits eine Woche später veröffentlichte Birgin den nächsten Beitrag, der ebenfalls die offiziellen Versionen widerspiegelt:

„Die Zwischenfälle von Dersim[24] vom 29. Juni 1937

Von Muhittin[25] Birgen

Im Anschluß an die Rede des Ministerpräsidenten Ismet Inönü vor dem Kamutay brachten Istanbuler Blätter in großer Aufmachung eine Reihe von aufsehenerregenden Nachrichten. Jeder richtete infolgedessen seine ganze Aufmerksamkeit auf die Vorgänge, die zu jener Zeit bereits ihren Abschluß gefunden hatten. Man munkelte, daß in Dersim eine große Aufstandsbewegung im Gange sei, die Regierung mit einem Heer von 25.000 Mann die Maßnahmen zur Niederwerfung des Aufstandes eingeleitet haben, und daß die Aufständischen v e r n i c h t e t würden.

Diese Meldungen fanden natürlich auch in ausländischen Zeitungen Eingang. Sogar die ausländischen Rundfunksender befaßten sich mit dieser Angelegenheit und berichteten von einem Kurdenaufstand in der Türkei und von der Vernichtung der Aufständischen durch ein großes von der Regierung eingesetztes Heer. Allein in den Nachrichten, die ich in den syrischen Blättern las, wird von der Tötung von tausenden von Kurden, darunter Frauen und Kindern, gesprochen. Eine Zeitung habe die Zahl mit 7.000 angegeben. Sieben tausend Menschen!... Würde man ein besonderes Schlachthaus errichtet haben, so wären sicherlich 70 Tage erforderlich, um sieben tausend Menschen umzubringen. Wie kann dies mit richtigen Dingen zugehen?

Ein Kollege erzählte mir vor zwei Tagen von den übertriebenen Meldungen, die in London veröffentlicht werden, und erklärte, daß wir es nicht verstehen, uns in Europa bekannt zu machen, und brachte damit eine Ansicht zum Ausdruck, die seit dreißig Jahren immer wieder Gegenstand von Auseinandersetzungen in der Presse gewesen ist. In Bezug auf die letzten Ereignisse von Dersim ist es ein sehr unzulänglicher Ausdruck, wenn man lediglich sagt, daß wir es nicht verstehen, uns im Ausland bekannt zu machen. Weit richtiger wäre es diesmal, wenn wir erklärten, daß wir alles tun, um uns im Auslande denkbar schlecht bekannt zu machen.

In der Tat haben unsere eigenen Zeitungen am meisten übertrieben, und zwar in jeder Hinsicht. Man übertrieb bei der Wiedergabe der Bewegung, die man einen Aufstand nannte: man übertrieb bei der Erörterung der Ursachen und verstellte den Sinn.

---

[24] *Türkische Post* 29.06. 1937: 1.

[25] Die unterschiedliche Namensschreibweise Muhiddin/Muhittin ist in der Originalquelle gegeben.

Warum? Ich will nicht auf die Untersuchung der Beweggründe eingehen. An dieser Uebertreibung hat die „Son Posta“ den kleinsten Anteil. Dennoch hat auch sie sich von der sie umgebenden Atmosphäre nicht völlig loslösen können. Man übertrieb derart, daß viele Menschen es nicht glauben wollten, als Ministerpräsident Ismet Inönü sagte, daß nur 13 Angehörige des Heeres gefallen sind. Der türkische Ministerpräsident ist aber kein Mensch, der lügt, und außerdem lag kein Grund für eine Lüge vor. Ferner war das, was er sagte, die Wahrheit.

Demnach fällt unserer Presse ein guter Teil der Verantwortung zu, wenn die Meldungen, die anlässlich der Ereignisse von Dersim im Auslande Widerhall gefunden haben, derart übertrieben werden. Wenn wir selbst unter großer Aufmachung Meldungen über die bevorstehende Vernichtung der Aufständischen bringen, so darf es uns nicht wundern, daß die uns so feindlich gesinnte syrische Zeitung „El Kabes“ Nachrichten über die Hinrichtung tausender kurdischer Frauen und Kinder veröffentlicht.

Wahr ist es, daß wir, die türkischen Journalisten, nicht in der Lage sind, in Bezug auf die Nachrichtenübermittlung des einen durch den anderen richtige Maßstäbe anlegen. Dazu trägt auch die Arbeitsweise der Neulinge in der Presse bei. Unser Zeitungswesen stand zu sehr unter dem Einfluß der Sensationssucht der amerikanischen Journalistik, und das hohe Verantwortungsgefühl und die Objektivität der englischen und deutschen Presse fanden bei uns keinen Anklang. Diese Tatsache fällt vornehmlich anläßlich der letzten Zwischenfälle auf.

Ich bin der Ansicht, daß wir wenigsten in diesem Fall eingestehen, daß wir die Schuld in unserem Lager suchen müssen.“

Diesem längeren strategisch gestalteten Beitrag gingen einige kürze Meldungen voran, wie jene vom 29. Mai 1937, als über einen Empfang des türkischen Flugvereins berichtet wurde, bei dem der ersten türkischen „Fliegerin, Fräulein Sabiha Gökçen, die bei unterschiedlichen Übungen, u.a. auch in der Militärfliegerschule mitgewirkt hat, eine mit Brillanten besetzte Medaille überreicht [wurde]“.[26] Noch war nicht ausgeführt, weshalb sie geehrt wurde, dies erfolgte aber in mehreren Beiträgen in den darauffolgenden Wochen und Monaten[27].

Die medialen Berichte über den generellen Ausbau des Luftfahrwesens und der militärischen Luftfahrt ordneten sich in die Modernisierungs- und Fortschrittsstrategien der Türkei ein. So auch Beiträge über die Diskussionen in der türkischen Großen Generalversammlung bezüglich der Schaffung einer zentralen Stelle für Luftabwehr:

---

[26] *Türkische Post* 29.05. 1937: 1.

[27] *Türkische Post* 21.08. 1937: 1. Bericht über die Manöver in Thrakien, an denen auch Sabiha Gökcen teilgenommen hat.
Sabiha Gökcen besuchte Belgrad und Bukarest, sie wurde offiziell empfangen und ihr wurden Orden verliehen, „Besonders werden ihre militärischen Leistungen während der Unterdrückung der Aufstandsbewegung im Vilayet Tunceli 1936 (sic!) hervorgehoben“. *Türkische Post* 20. Juni 1938: 1.

„Diese Stelle soll unmittelbar dem Großen Generalstab angegliedert werden und auch die Luftschutzangelegenheiten für die Zivilbevölkerung wahrnehmen".[28]

Stetes Thema waren die wechselseitigen Staatsbesuche zwischen Deutschland und der Türkei, Wirtschaftsabkommen und militärische Kontakte. So besuchte der Arbeitsminister Ali Çetinkaya im August 1937 Deutschland. Dabei wurde vermerkt, dass damals etwa 500 türkische Schüler und Studenten in deutschen Luftfahreinrichtungen in Ausbildung waren.[29] Die Teilnahme von ausländischen Militärs anderer Staaten bei einzelnen Manövern war ebenso gängige Praxis.[30] Es wurde nicht nur mit Deutschland versucht, derartige Kooperationen abzuschließen bzw. Fachkräfte für Luftfahrt aus Deutschland in die Türkei zu holen, sondern die Türkei initiierte Ähnliches auch mit den USA. Ein Ansuchen bei der amerikanischen Regierung im Mai 1937 wurde allerdings negativ beschieden. Danach wurden zwei britische Luftfahrtexperten angeheuert.[31]

Die nächsten auf Dêrsim bezogenen Informationen in der *Türkischen Post* bezogen sich auf die Meldung, dass Seyîd Riza – der damals wichtigste geistliche und politische Vertreter der Dêrsimer AlevitInnen – vor Gericht gestellt wurde. Ein Sonderberichterstatter der Anatolischen Nachrichtenagentur erklärte am 14. September aus Elâziz[32]: „Der Bandenführer Seyit Riza[33], der in der Gegend von Tunceli sein Unwesen trieb, hat sich mit seinen zwei Helfershelfern den Behörden in Erzincan gestellt. Es ist die Weisung erteilt worden, ihn vor Gericht zu stellen. Die Organe der Regierung, die sich seit vier Monaten bemühen, das Programm der Regierung zur Wiederherstellung der Ordnung und Sicherheit durchzuführen, haben die ganze Gegend von Räubern gesäubert. Die Provinz Tunceli, die bisher ein Herd der Unbotmäßigkeit war, ist jetzt völlig entwaffnet." [34]
Etwa zwei Wochen nach dieser offiziellen Meldung startete das Flugzeuggeschwader *Türk Kuşu* zu einem Rundflug durch die Türkei.[35] Das Geschwader (unter der Leitung von Hauptmann Gübün und mit den FliegerInnen Sabiha Gökçen, Naciye Toros, Yildiz Uçman) landete am 29. September 1937 in Kayseri, Diyarbakır und Elazığ und

---

[28] *Türkische Post* 03.06. 1937: 4.
[29] *Türkische Post* 12.08. 1937: 1. Diese Zahl konnte anhand anderer Quellen nicht verifiziert werden.
[30] *Türkische Post* 19.08. 1937: 1. Manöver in der Nähe von Corlu. Neben Fevzi Cakmak waren zahlreiche Militärs anderer Staaten anwesend.
[31] *National Archives Washington*, Records of the Department of State, Relating to internal affairs in Turkey, 1930 – 39, Micro Fiche, Role 9, 3. Mai 1937, 867.20/70: Anfrage mit dem Ersuchen um zwei militärische Experten, darunter ein ‚air strategist and aearial navigation expert', um in der Luftfahrtschule zu unterrichten. Die Anfrage wurde an das War Department weitergeleitet, dieses hatte dafür aber keine Befugnisse. Im nachfolgenden Akt 867.20/71 wird dann erklärt, dass zwei britische Militärs den Dienst angetreten hätten, und zwar habe es sich um ‚Wing commander' A.S.G. Lee und Squadron Leader S. McKeevers gehandelt.
[32] Elazığ wurde damals als Elâziz bezeichnet.
[33] Es gibt mehrere Schreibweisen des Namens: Seyîd Riza ist die Schreibweise auf Kurmancî. Auf Zazakî wird er Sey Rıza oder Pîr Sey Riza und auf Türkisch Seyit Rıza genannt. In der deutschen Schreibweise waren mehrere Varianten in Verwendung, v.a. Seyyid und Seyit. Die Originalschreibweise aus den Quellen wurde in diesem Beitrag beibehalten.
[34] *Türkische Post* 15.09. 1937: 1.
[35] *Türkische Post* 30.09. 1937: 1.

kehrte danach nach Ankara zurück. Über das Eintreffen in Elazığ wurde Folgendes berichtet: „Sabiha Gökçen sprach hier auch mit dem verhafteten Bandenführer Seyit Riza. Dieser erfuhr jedoch erst nach dem Gespräch, daß er sich mit der Fliegerin unterhalten hatte, die die erste Bombe auf ihn und seine Anhänger abgeworfen hatte". Wie sich an diesem Beispiel zeigt, gestaltete sich die Berichterstattung tendenziös; Zynismus und Menschenverachtung werden hier spürbar.

Am 14. November 1937 berichtete die *Türkische Post* dass Atatürk bereits in die Ostprovinzen abgereist sei, was bedeutet, dass er sich bereits eine Woche vor der Urteilssprechung im Prozess gegen Seyîd Riza und seinen Mitangeklagten im Osten aufhielt[36]: Bereits am 11. November besuchte er Elazığ, danach Sivas und Malatya gemeinsam mit dem Innenminister, dem Arbeitsminister und dem Generalsekretär der Partei. In den damit verbundenen Zeitungsmeldungen[37] wurde fast ausschließlich vom Aufbau der Infrastruktur berichtet, bis auf folgende Kurzmeldung: „Nach einer Meldung aus Elâziz wird die dortige Strafkammer das Urteil gegen den Rebellenführer Seyyid Riza, dessen Sohn und seine Mitangeklagten am Montag, den 15. November verkünden".[38] Am 18. November 1937 berichtet die *Türkische Post* erneut über den Besuch des Staatspräsidenten in Elazığ[39], der am 17. November mittags in Elaziğ ankam. „Der Staatschef begab sich sofort zum Inspektorat, wo General Abdullah Alpdoğan, der Generalinspektor, ihm die Tätigkeit seiner Behörde sowie die Pläne, die noch zu verwirklichen seien, erklärte. Zusammen mit dem Ministerpräsidenten Celil Bayar und weiteren Generälen fuhr er zur Einweihung einer Brücke über den Murat Su."

Man kann alles Mögliche in die kryptische Meldung „Pläne, die noch zu verwirklichen seien" hineininterpretieren. Tatsache ist, dass Abdullah Alpdoğan als Militärgouverneur mit zahlreichen Vollmachten (Verhängung der Todesstrafe, Umsiedlungsmaßnahmen) ausgestattet war. Er hatte auch als letzte Instanz das Urteil für die Hinrichtung von Seyîd Riza unterzeichnet.[40] Über die Vollstreckung der Hinrichtung gibt es generell unterschiedliche Informationen. Diese soll zwischen dem 15. und dem 18. November 1937 erfolgt sein.[41]

Aus der in der *Türkischen Post* auszugsweise widergegebenen Rede des Arbeitsministers Ali Çetinkaya geht die offizielle Version zu den Unternehmungen im Osten der Türkei hervor, nämlich dass man „die Wohltaten des Fortschritts und der Zivilisation dorthin bringt".[42] Auch findet sich hier die an den nationalsozialistischen Zeitungsstil erinnernde Formulierung, dass Studien „zur Hebung der wirtschaftlichen Lage" verfasst werden sollten.[43]

---

[36] *Türkische Post* 14.11. 1937: 1.
[37] *Türkische Post*. 15.11. 1937: 1.
[38] *Türkische Post*. 11.11. 1937: 4.
[39] *Türkische Post*, 18.11. 1937.
[40] http://www.islamkutuphanesi.com/zazaki_dimli/kitabi/genozid/genozid.htm [retrieved: 01.05.2018]
[41] *Türkische Post* 17.11. 1937: 1. Am 15. November hielt sich Atatürk bereits in Diyarbakır auf, am 16. November nahm er an der Grundsteinlegung für die Bahnlinie Diyarbakır-Cizre teil.
[42] Ibid.
[43] *Türkische Post* 16.11. 1937: 1.

In manchen Ausgaben erfährt man indirekt von den Vorkommnissen in den östlichen Vilayets. So wurde im Juni 1937 von gesundheitspolizeilichen Grenzsperren im Süden berichtet, da es Fälle von Lungenpest gegeben habe und deshalb eine Sperre der Südgrenze zwischen den Flüssen Euphrat und Tigris angeordnet worden sei.[44] Auf dergestaltige Berichte hat der österreichische Gesandte in seinem Schreiben (18.06. 1937, s.o.) Bezug genommen.

Nicht nur die Tageszeitung *Türkische Post*, die unter dem langen Arm der Kontrolle des deutschen NS- Regimes stand, sondern auch Wissenschaftler unterwarfen sich dem politischen Diktat, und zwar beider Regime. Wie aus der *Türkischen Post* hervorgeht, hielt Gotthart Jäschke[45] beispielsweise in Anwesenheit des türkischen Botschafters an der Lessing-Universität in Berlin einen Vortrag mit dem Titel „Führerwille und Volkswille in der neuen Türkei". Dieser Vortrag ist in Auszügen wiedergegeben und stellt durchwegs eine Lobrede auf die Leistungen des „Führers Atatürk" dar.[46]

Eine Reihe von deutschen WissenschaftlerInnen, TechnikerInnen und ExpertInnen wurden von der Türkei angeworben, um die Infrastruktur und den Bildungssektor aufzubauen. Dabei waren in diesen zivilen Bereichen nicht nur Deutsche und ÖsterreicherInnen tätig, wie etwa Clemens Holzmeister[47], der verschiedene Bauwerke in Ankara geplant und umgesetzt hat; es waren ExpertInnen aus verschiedenen europäischen Ländern, und sie waren (fast ausschließlich) im Westen der Türkei eingesetzt. Auch waren mehrfach Juden und JüdInnen die aus Nazideutschland und den okkupierten Ländern geflüchtet waren in der Türkei. Prominente WissenschaftlerInnen waren an türkischen Universitäten tätig (Ausführungen dazu im Schlusskapitel).

Ein noch näher zu untersuchendes Forschungsfeld sind die deutsch-türkischen Militärbeziehungen und der militärische Wissenstransfer in der Zwischenkriegszeit. Eigentlich waren diese Kooperationen nicht neu, sondern konnten auf lange bestehende Beziehungen aufbauen. Bereits kurz vor und während des 1. Weltkriegs – auf Grundlage des Bündnisses der Mittelmächte – war die türkische Armee wesentlich von der deutschen Militärmission unter Liman von Sanders und General Erich von Falkenhayn beeinflusst und geführt[48].

Wie bereits aus den Berichten des österreichischen Gesandten (s.o.) und auch aus Berichten der US-amerikanischen Botschaft[49] hervorgeht, waren Informationen über die Massengewalt in Dêrsim durchaus vorhanden. Sie erreichten auch internationale

---

[44] *Türkische Post* 03.06. 1937: 4.
[45] Jäschke war bereits während des 1. Weltkriegs in der Nachrichtenstelle für den Orient beschäftigt und schlug nach seinem Studium der Turkologie und ersten Jahren als Wissenschaftler eine diplomatische Laufbahn ein. Er war in der Türkei eingesetzt, und als NSDAP-Mitglied verlor er nach dem 2. Weltkrieg seine Position in Berlin, bis er schließlich nach den Entnazifizierungverfahren in Münster eine Anstellung erhielt.
[46] *Türkische Post* 16.11. 1937: 2.
[47] *Türkische Post* 20.06. 1937: 1.
[48] Siehe u.a. Goltz 1994; Loth/Hanisch 2014; McMeekin 2010; Will 2006.
[49] Six-Hohenbalken 2019 i.pr.

Organisationen, wie Kieser (1997) dies am Beispiel der Aktivitäten von Nuri Dêrsimi darstellt: Der bekannte kurdische politische Aktivist Nuri Dêrsimi flüchtete im September 1937 nach Aleppo. Seine erste Aktivität dort war ein Schreiben an den Völkerbund in Genf (14. September 1937), wie auch an die Außenminister von Großbritannien, Frankreich und den USA. Nuri Dêrsimi nahm darin Bezug auf die Verfolgungen in Dêrsim. Der zuständige politische Berater und der Sektionsdirektor des Völkerbundes entschlossen sich jedoch, keine Reaktion darauf zu zeigen[50] Nach der Hinrichtung von Seyîd Riza (s.o.) verfasste Nuri Dêrsimi nochmals einen sechsseitigen Brief, nun im Namen der Dêrsimer Stammesführer. Hierin forderte er die Entsendung einer Untersuchungskommission. Wie Kieser ausführt, verweigerte aber der Völkerbund „auf höchster Hierarchiestufe das Gehör mit der – formell stichhaltigen – Argumentation, das Minderheitenproblem der Dêrsimkurden betreffe die Minderheitenklauseln im Vertrag von Lausanne (1923) nicht, da es sich um eine muslimische Minderheit handle. Das Ganze stelle also eine interne Angelegenheit der souveränen Türkei dar. Gleichgültigkeit der europäischen Diplomatie oder auch zynischer Opportunismus".[51] Mehr Gehör wurde Nuri Dêrsimi von der Genfer Sandjak Commission im Jahr darauf geschenkt, als diese in Antakya Halt machte und Anfang April 1938 Nuri Dêrsimis Berichte entgegennahm. Allerdings blieb auch das ohne weitere Konsequenzen.[52]

Der US-amerikanische diensthabende Diplomat G. Howland Shaw[53] berichtete am 3. September 1937 an das *Department of State* von geplanten Massendeportationen:

„Although the Prime Minister, in his address of June 14, 1937, stated that the revolt had been suppressed, it is still not clear to what extent this is true. Moreover, though this particular incident may be closed, it will take many months, and probably years, before the underlying cause of the trouble are removed. The Government has announced that it is transferring a part of the population to other parts of Turkey and inaugurating a program of building bridges and roads and attempting to raise the level of civilization in the district."

Diesen Ausführungen ist ein längerer Bericht des US-amerikanischen Militärattachés[54], der das offizielle Vorgehen über die Angelegenheiten hinterfragte, beigelegt:

„While the exaggerations occasioned by the first suppressions of news were any rumors circulating from mouth to mouth because no administration official was disposed to furnish information concerning the revolt with the result that each day stories took on a wilder and wilder form, the fact remains that it was serious enough to call for the employment of four divisions, in addition to the Guard cavalry regiment and the gendarmerie, a force estimated at 25.000 men. From a military viewpoint, on the other

[50] Kieser 1997: 2.
[51] Ibid.: 3.
[52] Ibid.: 21, FN 6.
[53] *National Archives Washington*, Records of the Department of State, Relating to internal affairs in Turkey, 1930 – 39 867/00.3039.
[54] 30. Juni 1937.

hand, the dispatch of so large a force has not resulted in action of any great tactical interest".

Während die amerikanische diplomatische Vertretung bzw. die Militärattachés dem türkischen Vorgehen gegenüber sehr kritisch eingestellt waren, gab es hingegen zwischen dem türkischen und dem deutschen Militär eine Reihe direkter Kooperationen. Am 11. November 1937 titelte die *Türkische Post:* „Deutsche Offiziere ehren die türkische Armee. Feierliche Kranzniederlegung vor dem Unabhängigkeitsdenkmal".[55] Eine deutsche Offiziersabordnung, darunter Oberst Fretter-Pico und Major Lepper, legten in Begleitung des deutschen Militärattachés Oberst Rode einen Kranz nieder und reisten sodann nach Ankara weiter, um diversen Garnisonen Besuche abzustatten.[56] Oberst Maximillian Fretter-Pico wurde 1938 zur Türkischen Armee abkommandiert und leistete bis November 1938 dort seinen Dienst.

Aus den Beiträgen der *Türkische Post* geht hervor, dass es weitverzweigte Kooperationen und Wissenstransfer zwischen Deutschland und der Türkei gab. Bereits 1935 baute die Degea A.-G (Degea-Auer-Gesellschaft) in Ankara eine Gasmaskenfabrik.[57] Für das Gaswesen verantwortlich war Generalleutnant Hüsyin R. Ünsal. Es gab in dieser Zeitschrift des öfteren allgemeine Berichte über den Giftgaseinsatz im Krieg und den Schutz der Zivilbevölkerung. Dabei wurde versucht, den Gaskrieg als eine humane Kriegsführung darzustellen; Beiträge erörterten den Einsatz von Giftgas weltweit, aber über die Anwendung gegen die Bevölkerung in der Türkei wurde nicht berichtet.

Gerade auch der Aufbau der chemischen Industrie in der Türkei war damals von besonderem Interesse. Für das Jahr 1938 waren unter wesentlicher Beteiligung der *Sümer Bank* drei Vorhaben vorgesehen, und zwar eine Fabrik für Schwefelsäure, eine für Superphosphat und eine für Aetznatron und Chlorprodukte. Neben dem Einsatz der Chemikalien in der Landwirtschaft und Industrie wurde außerdem vermerkt: „Im Falle eines Krieges kann das in dieser Fabrik erzeugte Chlor auch für militärische Zwecke verwendet werden, da es der Grundstoff aller Kampfgase ist." [58] Die besagte Fabrik im westtürkischen Izmit befand sich damals allerdings erst im Aufbau. Daraus wäre zu schließen, dass das in Dêrsim eingesetzte Giftgas wahrscheinlich nicht aus einheimisch türkischer Produktion stammte, sondern importiert war.

Während in den Wintermonaten 1937/ 38 in der deutschsprachigen *Türkischen Post* nichts über die Situation in Dêrsim berichtet wurde, sind jedoch jene Beiträge von Interesse, die die engen Kontakte zwischen der Türkei und Hitlerdeutschland zeigen. Im Dezember 1937 besuchte Baldur von Schirach die Türkei und erhielt eine Audienz beim Staatspräsidenten.[59] Über den Zweck des Besuches gab es keine Angaben. Baldur

---

[55] *Türkische Post* 11.11. 1937: 1.
[56] *Türkische Post*. 17.11. 1937: 4.
[57] *Türkische Post*. 20.11. 1937: 4.
[58] *Türkische Post* 21.06 1938: 3; eine weitere Meldung darüber gab es am 11. 07. 1938.
[59] *Türkische Post*. Istanbul 10.12. 1937, S. 1 und 11.12., S.1

von Schirach war damals (ab 1933) „Jugendführer des Deutschen Reiches"; 1939 trat er in die Wehrmacht ein und war ab 1940 Gauleiter und Reichsstatthalter in Wien.

Schon damals galt die Türkei als ein Fluchtziel oder zumindest ein Transitland für die aus Deutschland flüchtende jüdische Bevölkerung, und dies sollte sich bis Ende des Krieges nicht ändern. Prominente jüdische WissenschaftlerInnen unterrichteten an türkischen Universitäten. Es gab allerdings antisemitische Kräfte in der Türkei, die Handlanger der NS-Ideologie waren (s.u.). Zu Beginn des Jahres 1938 brachte der Abgeordnete von Manisa, Sabri Toprak, bei der Nationalversammlung Gesetzesanträge[60] ein, die eine Einwanderung von Juden und Jüdinnen in die Türkei verhindern sollte. Weiters beinhaltete der Antrag eine Verpflichtung türkischer Staatsbürger, in der Öffentlichkeit nur die türkische Sprache zu gebrauchen. Die Parlamentsausschüsse wiesen beide Anträge zurück. Zum letzteren wurde festgestellt, dass es bereits ausreichende gesetzliche Bestimmungen im Sprachengesetz der Türkei gebe.

Die Ereignisse im Jahr 1938

Ein Großteil der innenpolitischen Artikel in der *Türkischen Post* war der ‚Hatay-Frage'[61] gewidmet. Des weiteren folgten Informationen über verschiedene infrastrukturelle Projekte, über den fortschreitenden Ausbau des militärischen Luftfahrtwesens[62], spezielle Einsatzgebiete[63] sowie rückblickend als zynisch zu bezeichnende Beiträge über die „Vermenschlichung des Krieges"[64] durch den Einsatz von neuen Kriegswaffen und

---

[60] *Türkische Post*, 11.1.1938

[61] Die Region Hatay (ehemaliges Sandjak Alexandrette): Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches und den nachfolgenden Verhandlungen über Staatsgründungen und deren Grenzen, war die Zugehörigkeit der Region Alexandrette lange nicht geklärt. Zuerst war Alexandrette ein Teil des französischen Mandatsgebiets. Die multikulturelle Region (sunnitische TürkInnen, alawitische, sunnitische und christliche AraberInnen und ArmenierInnen) war jedoch im Einflussbereich der jungen türkischen Republik, bald kam es zu blutigen Auseinandersetzungen. Nach Wahlen zu einem Regionalparlament wurde die (kurzlebige) Republik Hatay gegründet, die sich 1939 entschloss der Türkei anzuschließen.

[62] *Türkische Post*, 31.01.1938. Der Staatsanzeiger vom 21. Jänner 1938 enthält den Wortlaut des Gesetzes über die Bewilligung von 7 Mill. Tpf., von denen für den Ausbau der Luftstreitkräfte 1 Million in den Haushalt für das Finanzjahr 1937-38 und die restlichen 6 Millionen in den Haushaltsplan für 1938-39 eingestellt werden. Von der genannten Summe sollen 5 Millionen für technisches und Kriegsmaterial sowie Ausrüstungszwecke, die übrigen 2 Millionen für Bauten verwendet werden. Der Finanzminster ist durch das erwähnte Gesetz ermächtigt, Schatzscheine bis zur genannten Gesamtsumme auszugeben. Bei dieser Gelegenheit sei daran erinnert, daß ein Jahr zuvor bereits außerordentliche Kredite in Höhe von 21,5 Mill Tpf. für die gleichen Zwecke bewilligt worden waren.
Türkische Post, 18. 02. 1938: 4: Der Ministerpräsident besuchte die Fliegerlager in Etlik und Etimesut.
Türkische Post, 18. 06. 1938: über die Bewilligung von 125, 5 Millionen für die Landesverteidigung.

[63] *Türkische Post* 10. 02. 1938: 2: Einsatz eines Seuchenflugzeuges; Türkische Post 31.03.2018: „Der chemische Krieg der Zukunft".

[64] *Türkische Post* 17. 02. 1938: „Vor allem da die Schonung der Zivilbevölkerung praktisch als gescheitert angesehen werden müsse, wird die Flugwaffe im künftigen Kriege eine entscheidende Rolle spielen - Entwicklung der Flugwaffen, die mit verschiedenen Bomben bestückt sind: Spreng-, Brand-, Splitter-, Nebel- und Rauchbomben, Panzer-, Säure- und Gasbomben".

Bomben. Im März 1938 wurde ein Artikel von Muzaffer Toydemir[65] veröffentlicht, der einen Vergleich der ‚Führerpersönlichkeiten' von Atatürk und Hitler präsentiert; beide betrachtet Toydemir als Helden der Nationen.

Erst im Juni 1938 rückte Dêrsim wieder in den Fokus der Aufmerksamkeit der *Türkischen Post*. So wird aus Ankara über den „aufstrebenden Osten" berichtet: „Im Rahmen einer Erklärung über den Aufschwung, den die Vilayets des anatolischen Ostens nehmen, erklärte der Generalinspektor der östlichen Gebiete, Tahsin Uzer, u.a., daß überall völlige Ruhe herrsche. Im laufenden Jahre werden 120,000 Tpf. für den Bau von Wachthäusern der Gendarmerie an verschiedenen Punkten ausgegeben. Die Bahnlinie Sivas-Erzurum wird nach Ablauf von zwei Monaten Ersincan, also etwas mehr als die Wegmitte, erreicht haben. Tausende von Arbeitslosen haben durch den Bahnbau ein Unterkommen gefunden." (…)[66]

Die offizielle Version des gewaltsamen Vorgehens im Jahr 1938 gegen die Bevölkerung von Dêrsim wurde euphemistisch als ‚Manöver' abgetan, das auch mit einer Präsentation vorhandener Streitkräfte mit speziellem Augenmerk auf die Luftfahrt und Paraden vor internationalen Militärattachés verbunden war. Anfang Augst verkündet die *Türkische Post* den Beginn dieser ‚Manöver':[67]

„Die Zeitung „Cumhuriyet" ist in der Lage anzukündigen, daß die großen Heeresmanöver, die dieses Jahr im ostanatolischen Hochland Dersim abgehalten werden, in den nächsten Tagen beginnen sollen. Unter der Leitung des Generalinspekteurs der 3. Armeegruppe, General Kâzem, werden zu diesem Zweck 3 Armeekorps zusammengezogen. Die Vorbereitungen für die Zusammenziehung der Manövertruppen in ihren Ausgangsstellungen sind bereits beendet. Der Einsatz an Flugzeugen und Tanks wird besonders stark sein. Wie erinnerlich, hat Ministerpräsident Celâl Bayar in seiner großen Rede vor dem Kamutay am 29. Juni mitgeteilt, daß in diesem Jahr die üblichen großen Heeresmanöver im Dersim-Gebiet abgehalten werden, als großzügige Fortsetzung der schon im letzten Jahr begonnenen Aktion gegen die räuberischen Kurdenbanden. Die Armee wird nun in diesem Sommer die Aufgabe haben, das ganze aufsässige Gebiet einer gründlichen Reinigung zu unterziehen, um dem Räuberunwesen der „Dersimli" ein Ende zu machen."

Diese Darstellung basierte auf einer Meldung des Ministerrats in Ankara. Das sogenannte ‚Manöver' sollte den Tod von Zehntausenden zur Folge haben. Es bedeutete für die Zivilbevölkerung Massenhinrichtungen, Angriffe mit Giftgas, Massenselbstmorde von jungen Frauen und Vertreibungen. Offiziere bezeichneten das Vorgehen als eine ‚Kampagne der Disziplinierung' *(tedip harekâtı)*, und die offizielle Presse sowie Politiker bezeichneten es als eine ‚Zivilisationsmaßnahme'[68]. Die deutschen Journalisten der *Türkischen Post* berichteten ganz im Stil der NS-Diktion über eine „gründliche Reinigung".

---

[65] *Türkische Post* 22.03. 1938.
[66] *Türkische Post* 20. 06. 1938: 4.
[67] *Türkische Post* 02. 08. 1938: 4.
[68] Uluğ 2007 [1939] in Kieser 2011.

Der ‚Manöverbeginn' wurde in einer Meldung der Tageszeitung *Cumhuriyet* angekündigt und in der *Türkischen Post* in Übersetzung publiziert. Verschiedene hochrangige Regierungsvertreter und Militärs waren vor Ort:

„Die entscheidenden Tage liegen um den 20. August. Nach Beendigung der Uebungen, die bekanntlich auch den Zweck haben, mit dem Bandenunwesen der dortigen Bevölkerung aufzuräumen, wird am 30. August in Elazığ eine große Parade aller Manövertruppen stattfinden. Der Chef des Großen Generalstabes, Marschall Fevzi Çakmak, und sein Stellvertreter, General Gündüz, begeben sich demnächst ins Manövergebiet".[69]
Auch General Gazim Özalp[70] sowie der Minister für Landesverteidigung, der Ministerpräsident, der Außenminister, Abgeordnete und Kabinettschefs machten sich auf den Weg nach Elazığ[71] und nahmen an den ‚Manövern' in Dêrsim teil. Der Beginn wurde sodann mit 25. August festgelegt; die ‚Manöver' sollten vier Tage dauern. Beteiligt waren drei Armeekorps „unter Zuteilung starker Luftstreitkräfte und Tankformationen."[72] Am 30. August war eine große Truppenschau in Elazığ am ‚Tag des Sieges' vorgesehen.[73]
Der Ministerpräsident Celal Bayar[74] war schon Tage zuvor im Osten des Landes, wo er auch den Generalinspektor für Dêrsim, General Abdullah Alpdoğan, sowie Landesverteidigungsminister General Kazim Özalp, Generalinspektor Tahsin Üzer und die Valis von Diyarbakır und Elazığ traf, und wo ihm General Abdullah Alpdoğan ‚über die unterstellte Zone Bericht erstattete'. Am 29. August wurden die ‚Manöver' als abgeschlossen gemeldet, und tags darauf vermeldete der Ministerpräsident einem Vertreter der Anatolischen Agentur „Erfolge in der Befriedung des Gebiets und Auslöschung des Räuberunwesens" durch „Anwendung neuzeitlicher Waffen in der Luft und auf dem Boden." [75]

Am 31. August fand eine große Truppenparade mit Kampf- und Jagdstaffeln bei Elazığ statt:

„Die stramme Haltung der defilierenden Truppen, die doch anstrengende Manövertage und vorher schon besondere Leistungen in der Säuberung des Tunceli-Gebietes hinter sich hatten, machten großen Eindruck und lösten bei den Zuschauern große Begeisterung aus, desgleichen die mitgeführten neuzeitlichen technischen Waffen aller Gattungen." Neben den heimischen Militärs waren auch ausländische anwesend. „Auf der Tribüne hatten auch Militärattachés von Italien, England, Frankreich, der UdSSR, Rumänien, Griechenland, Jugoslawien und Bulgarien, die am Vormittag in Elazığ angekommen waren, als Zuschauer Platz genommen."[76]

---

[69] *Türkische Post* Die Dersim Manöver, 5. 08. 1938: 1.
[70] *Türkische Post* 16. 08. 1938: 4.
[71] *Türkische Post* 24. 08. 1938: 1.
[72] *Türkische Post* 17. 08. 1938: 1.
[73] Ibid.
[74] *Türkische Post* 27. 08. 1938
[75] *Türkische Post* 30. 08. 1938: 1.
[76] *Türkische Post* 02. 09. 1938: 1.

Aus den Berichten geht jedoch nicht hervor, ob und welche der ausländischen Militärattachés an dem ‚Manöver' auch teilgenommen hatten.

In den folgenden zwei Wochen wurde in Kurzform über weitere ‚Manöver' in Antep berichtet:

„Die Bevölkerung von Antep, die von jeher von kriegerischem Geist erfällt war und zwar bis in die Reihen der Frauen hinein, wird nun eine Gelegenheit haben, als Zuschauer bei den Manövern der tapferen „Mehmetçik" ihr unerschütterliches Vertrauen zur Armee zu erneuern"[77], hieß es zynisch und lapidar.

Die Pflege der deutsch-türkischen Beziehungen ging in den nächsten Wochen weiter. So hatten General Izzettin und General Fuat[78] ihrerseits an den deutschen Herbstmanövern als Vertreter der türkischen Wehrmacht teilgenommen, ebenso wie auch die höchstrangigen Militärs, konkret Marschall Çakmak und den Inspektor des II. Armeekoprs, General Izzeddin Çalılar.[79] Bald darauf hielt sich der deutsche Reichsminister Funk mit seiner Gattin mehrere Tage in der Türkei auf. Es wurde in der *Türkischen Post* stets auf die Nähe der beiden Nationen eingegangen, und auch die geographische Nähe wurde hervorgehoben. So schrieb man, dass man in der gleichen Zeit von Istanbul nach Berlin reisen könne wie von Istanbul nach Diyarbakır.
Aufschlussreich ist auch folgender Beitrag, der am 1. August 1938 in der halbmonatlichen Wirtschaftsausgabe der *Türkischen Post* unter dem Titel „Chromerz-Lagerstätten des Vilayets Elaziğ" geschaltet wurde. Dieser Beitrag war von einer Zeitschrift des Bergbau-Forschungsinstituts MTA des *Maden Tektik ve Arama Enstitüsü* übernommen worden und war von einem deutschen Montangeologen namens Dr. Adolf Helke verfasst. Es geht darin ausschließlich um den Abbau und die Nutzung der Erzvorkommen, mit keinem Wort hingegen ist die politische und sozioökonomische Situation im Vilayet erwähnt. Lediglich der gewinnbringende Abbau von Rohstoffen in der „osttürkischen Chromprovinz", wie es im Text heißt, stand im Fokus.

Schlussfolgerung

Die vorliegenden Dokumente lassen folgendes Resumee zu: Es gab neben den ausgeprägten ökonomischen Interessen und den innenpolitischen Kenntnissen über die Türkei seitens Österreich und Deutschland zusätzlich auch Kenntnisse über die Vorgänge in Dêrsim 1937/38. Nach dem ‚Anschluss' an Hitlerdeutschland waren die österreichischen Diplomaten ihrer Dienste enthoben, bzw. wurden die österreichischen Konsulate von den deutschen Gesandtschaften übernommen. Diesbezüglich wäre ein genaueres Quellenstudium der deutschen Archive notwendig, um das damals vorhandene Wissen, die Kooperationsformen und den Wissensaustausch zwischen türkischen und deutschen Institutionen ausreichend differenziert darstellen zu können.

---

[77] *Türkische Post* 07. 09. 1938
[78] *Türkische Post* 03. 10. 1938: 4.
[79] *Türkische Post* 08. 10. 1938.

Offiziell blieb die Türkei während des 2. Weltkrieges neutral. Jüdische Flüchtlinge fanden zeitweise Exil oder konnten die Türkei als Transitland queren. Corry Guttstadt hat überzeugend dargestellt, wie ambivalent die Einstellung in der Türkei gegenüber Nazi-Deutschland war. Während ein Großteil der türkischen politischen Klasse gegen den deutschen Antisemitismus und die Judenverfolgung eingestellt war, gab es doch seit den 1930er Jahren immer wieder auch Entwicklungen, die antisemitisches Gedankengut in der Türkei förderten. Cevat Rıfat Atilhan war einer der Hauptprotagonisten der türkischen antisemtischen Netzwerke. Während die türkische Regierung offiziell die Einfuhr von bestimmten antisemitischen Schriften (wie auch Cartoons und Postkarten) verbot, war es den antisemitischen Kreisen sehr wohl möglich, zentrales Gedankengut zu übersetzen. Dazu gehörte Hitlers „Mein Kampf", das bereits 1940 auf Türkisch erschien. Cevat Rıfat Atilhan hatte in seinen Vorhaben im Übrigen eine besondere Unterstützung: Es war dies der militärische Hauptverantwortliche für die Massaker in Dêrsim, Feyzi Çakmak.[80]

Guttstadt vertritt die Meinung, dass es auf türkischer Regierungsebene schon sehr bald ausreichend Informationen über die Judenverfolgungen in Deutschland gab. Dessen ungeachtet ging man in der Türkei zunehmend restriktiv gegen die jüdischen Flüchtlinge und Transitflüchtlinge vor. Eine gemeinsame Basis sowohl für die staatliche Gewalt gegen Dêrsim als auch für die Ambivalenz der Türkei gegenüber den jüdischen Flüchtlingen sowie gegenüber der eigenen jüdischen Bevölkerung lag im *İskân Kanunu* (Niederlassungsgesetz/ Umsiedlungsgesetz) vom 10. Juni 1934. Dieser Gesetzestext bot die rechtliche Grundlage für die Massendeportationen in Dêrsim wie auch für die anti-jüdischen Maßnahmen (etwa in Thrakien), so Guttstatt. Zudem waren in manchen Bildungseinrichtungen in der Türkei sowohl NS-Anhänger wie auch jüdische EmigrantInnen beschäftigt. Aus den Memoiren jüdischer ExilantInnen in der Türkei kann man im Übrigen erkennen, dass diese nichts über das antijüdische Vorgehen der Türkei in Thrakien berichteten, ebensowenig wie über die Massengewalt in Dêrsim.[81]

In der Türkei selbst war nach anfänglichen mutmaßenden Berichten über die Massengewalt in Dêrsim 1937 nur mehr die offizielle Version zu vernehmen, dass es sich nämlich um eine Kampagne gehandelt habe, die die ‚Niederschlagung eines Aufstandes', die ‚Pazifizierung der Region' bzw. ‚Strafmaßnahmen gegen Räuber' zum Ziel hatte. Westliche Medien folgten bald der offiziellen türkischen Lesart, nur wenige US-amerikanische und französische Berichte[82] äußerten sich kritisch.

Die ‚offizielle' Darstellung und Berichterstattung ebenso wie das umfassende Schweigen und die jahrzehntelange Verleugnung sind wesentlich für die Langzeitauswirkungen von Dêrsim 1937/38. Wie aus den hier besprochenen Quellen ersichtlich wird, gibt es jedoch noch einen anderen weißen Flecken in der Aufarbeitung der Ereignisse: Es ist dies der Wissenstransfer, insbesondere der Austausch militärischer Kenntnisse zwischen Nazi-Deutschland und der Türkei. Die Teilnahme hochrangiger deutscher

[80] Guttstatt 2018: 50f.
[81] Guttstatt 2009: 47f.
[82] Institut Kurde Paris, Zeitschriftenarchiv Nachlass Piere Rondot, siehe auch Kieser 2011.

Militärs an Manövern, die Entsendung türkischer Soldaten zur Ausbildung nach Deutschland (im Bereich Luftfahrt), der Ausbau militärischer Einrichtungen und deren direkte und indirekte Auswirkungen auf die genozidalen Prozesse in Dêrsim ist ein wesentliches Forschungsmanko. Dieses Desiderat lässt Fragen von Mitwisserschaft und Mittäterschaft offen. Damit verbunden sind Fragen von Menschenrechtsverletzungen, von Massengewalt und genozidalen Verfolgungen, die weitab der Schauplätze des Zweiten Weltkrieges geschahen, aber dennoch damit in Verbindung stehen, sei es durch direkten Wissenstransfer oder durch das praktizierte bewusste. Diese Fragen stellen eine Herausforderung nicht nur für LokalhistorikerInnen, sondern auch für SozialwissenschaftlerInnen dar – immerhin geht es um transnationale, rezente wie historische Verflechtungen in der Ausübung von Massengewalt und von Genozid.

Bibliographie

Bruinessen, Martin van, 1994: "Genocide in Kurdistan? The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937–1938) and the chemical war against the Iraqi Kurds (1988)," In: Andreopoulos G. (Ed.): *Genocide – Conceptual and historical dimensions*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 141–170.

Kieser, Hans-Lukas 1997: „Mehmet Nuri Dersimi, ein asylsuchender Kurde". In: Kieser, H.-L. (Hg.): *Kurdistan und Europa. Beiträge zur kurdischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* / Regards sur l'histoire kurde (19-20e siècles), Zürich: Chronos, 187–216.

Kieser, Hans-Lukas 2011. "Dersim Massacre, 1937–1938." *Online Encyclopedia of Mass Violence*, [online], published on: 27 July, 2011, https://www.sciencespo.fr/mass-violence-war-massacre-resistance/en/document/Dêrsim-massacre-1937-1938, ISSN 1961-9898 [retrieved: 30.05.2018]

Loth, Wilfried & Hanisch, Marc (Hrsg.) 2014: *Erster Weltkrieg und Dschihad. Die Deutschen und die Revolutionierung des Orients.* München: Oldenbourg Verlag.

Goltz, Hermann (Ed.) 1994: *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895 – 1925. Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.* München: K.G. Saur Verlag.

Guttstadt, Corry 2009: *Turkey, the Jews, and the Holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press

Guttstadt, Corry 2018: "Turkish Responses to the Holocaust: Anakara's Policy Towards the Jews. 1933 – 45." In Nicosia, Francis & Boğaç A. Ergene (Eds.): *Nazism, the Holocaust, and the Middle East: Arab and Turkish Responses*. New York, Oxford: Berghahn, 42–76.

McMeekin, Sean 2011: *The Berlin-Baghdad Express. The Ottoman Empire and Germany's Bid for World Power.* London: Penguin Books

McDowall, David 2000: *A modern history of the Kurds*, London: I.B.Tauris.

Six-Hohenbalken, Maria 2019: „Dersim 1937/38 und US-amerikanische Berichterstattung" (i.pr.)

Ülker, Erol 2008: "Assimilation, Security and Geographical Nationalization in Interwar Turkey: The Settlement Law of 1934," *European Journal of Turkish Studies* [Online], 7 | 2008, Online since 11 December 2008, [http://ejts.revues.org/index2123.html], [retrieved 27.08.2018].

Watts, Nicole 2000: "Relocating Dersim: Turkish State-Building and Kurdish Resistance, 1931–1938." *New Perspectives on Turkey* 23, 5–30.

Will, Alexander 2006: „Grenzerfahrung beim Waffenbruder. Offiziere der Mittelmächte im Orient 1914 – 1918." In: Penth, Sabine et al. (Hg.): *Europas Grenzen*. St. Ingbert: Röhrig, 141–156.

Hatte der Staat wirklich keinen Zugang zu Dêrsim?

Şükrü Aslan

ABSTRACT (DEUTSCH)
In der Diskussion um die Ursachen für den Dêrsimgenozid wird von den VerteidigerInnen der offiziellen Geschichtsdarstellung der Türkei die These vorgebracht, dass der Staat seit Jahrhunderten keinen Zugang zur Region Dêrsim gehabt hätte. Diese These besagt, dass die Bevölkerung von Dêrsim mittels Waffengewalt die örtliche Macht keinesfalls dem Staat überlassen wollte, indem sie den staatlichen Zugriff auf Schulen, Straßen, Brücken, Polizeistationen und Ähnliches nach Möglichkeit verhinderte. Der vorliegende Beitrag diskutiert diese Sichtweise, und zwar auf Basis von offiziellen Dokumenten sowie Erinnerungen und Berichten von Personen im öffentlichen Dienst.

ABSTRACT (ENGLISH)
In the ongoing debate about the causes of the Dêrsim genocide, the defenders of Turkey's official recorded history argue that the state had not had access to the region of Dêrsim for centuries. According to their thesis, the Dêrsimi population was by no means willing to surrender local sovereignty to the state and used armed force to prevent state access to schools, roads, bridges, police stations, and the like. This contribution discusses this point of view based on official documents as well as reports and memories of public servants.

ABSTRACT (ZAZAKÎ)
Qırımo ke serranê 1937-38'de Dêrsim'de biyo, sebebê yi sero werenais nıka ki dowam keno. Wertê idarekerdoğanê devlete ra yiê ke kerdoğê a zaman biyê, qesa fekê yina na biyê, asır be asır bi mane ke dewlete Dêrsim nêkuyo. Na vatene gore maneşiya xo nawa, sarê Dêrsimi çıqa ke destebera xo amê, nêverda ke dewlete; yi herda de mekteba, raa, pırda be qereqola vırazo; textê xo textê dewlete de nêvurna. Fikro ke fekê serveziri a zamani Celal Bayar ra veciyo, a roce ra be na roce tıma ki fekê mamuranê hukmata kulineo. Halbu ke xususi ebe ewraqanê dewlete de eskerao ke na idda kuli xelefa, qesa de zediya. Na makale de ki niya aseno ke ewraqê dewletê ke na derheq de estê, nuşiye, istif biyê, yi pêro amê wendene, soğniye de her het ra bêbıngina fekê resmiyeti ispat biya, na ispati ser xeyle ki qeret biyo.

Einleitung[1]

In der Diskussion um die Ursachen für den Dêrsimgenozid wird von den VerteidigerInnen der offiziellen Geschichtsdarstellung die These vorgebracht, dass der Staat seit Jahrhunderten keinen Zugang zu Dêrsim gehabt hätte. Diese These besagt, dass die Bevölkerung von Dêrsim dem Staat unter Einsatz von Waffengewalt die örtliche Macht verwehren wollte, indem der staatliche Zugriff auf Einrichtungen wie Schulen, Straßen, Brücken, Polizeistationen nach Möglichkeit verwehrt wurde. Kurze Zeit vor

[1] Dieser Beitrag wurde von Agnes Grond (A.G.) vom Türkischen ins Deutsche übersetzt.

dem Massaker von 1938 brachte der damalige Ministerpräsident Celal Bayar im Parlament folgendes Argument vor:

„Freunde, was will der Dêrsimer? Er will seine Ruhe haben und der Räuberei frönen. „Ich stehle, und ihr mischt euch bitte nicht ein," sagt er, „ich töte, ihr verzichtet auf strafrechtliche Verfolgung," sagt er, „ich trage Waffen, ihr zeigt demgegenüber Wohlwollen," sagt er, „ich erfülle meine staatsbürgerlichen Pflichten nicht" sagt er. Es gibt aber eine Tatsache, die der Dêrsimer wissen muss: der Staat akzeptiert einen solchen Bürger nicht … Und so lange, bis diese Tatsache verstanden wurde, so lange werden wir unsere Kräfte dort wirklich einsetzen. Wenn die Waffen, die sich in ihrem Besitz befinden, ausgeliefert werden und den Anordnungen des Staates Folge geleistet wird, werden wir sie mit Freuden an unser Herz drücken … Die Dêrsimer müssen uns hören. So lange, bis uns Folge geleistet wird, wird auch Gewalt eingesetzt werden. Zwischen diesen beiden zu wählen, das ist ihre Angelegenheit. Sie müssen aber wissen: Sowohl unsere Geduld gegenüber Eigenmächtigkeiten als auch unsere Leidensfähigkeit sind erschöpft."[2]

Nicht nur Bayar, auch die zeitgenössischen JournalistInnen, die staatsnahen SchriftstellerInnen, BeamtInnen usw. brachten die gleiche Begründung vor, nämlich dass das Problem grundsätzlich im von den DêrsimerInnen verhinderten staatlichen Zugang zu Dêrsim wurzle. Auf diese Weise wurde das Ziel verfolgt, der großen Umsiedlung und der physischen Auslöschung der DêrsimerInnen einen gesetzeskonformen Anstrich zu verleihen. Demgemäß war es das Ziel der Operation des türkischen Staates, ‚in Dêrsim die Präsenz des Staates zu installieren'. Vor der *Tanzimat*-Regierung habe der Staat keinerlei Zugang zu Dêrsim gehabt, und das Gebiet habe sich in den Händen der Feudalherren, Stammesoberhäupter und Großgrundbesitzer befunden. Nach der Zeit des *Tanzimat* habe das osmanische Reich versucht, aus Dêrsim Soldaten zu rekrutieren, und die Einwohnerzahl zu bestimmen, und habe zu den Mitteln der Ordens- und Rangverleihungen sowie der Verteilung von Zuwendungen gegriffen; allerdings hätten auch hier nur wenige Erfolge erzielt werden können.[3]

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das bestehende Urteil, Dêrsim sei „seit vierhundert Jahren für die Regierung unzugänglich gewesen, und wissenschaftliches Verständnis und staatliche Autorität hätten nicht in vollem Umfang eingesetzt werden können"[4] – dieses bestehende Urteil also ist fortwährend von Neuem im politischen Diskurs der Türkei repliziert worden.

Im vorliegenden Beitrag wird diese Sichtweise kritisch beleuchtet, und zwar auf der Basis von offiziellen Dokumenten sowie Erinnerungen und Berichten von Personen im öffentlichen Dienst.

---

[2] Mazıcı o. J.: 122.
[3] Dêrsim Raporu 2010: 221.
[4] Bulut 1991: 221.

Staatliche Aktivitäten in Dêrsim vor 1938

Tatsächlich spielte im osmanischen Reich wie auch in der Republik in den schriftlichen Erinnerungen und Berichten der Staatsbediensteten die These, dass Dêrsim ein für den Staat unzugängliches Gebiet gewesen sei, keine Rolle[5]. Zudem ist darauf hinzuweisen, dass in Dêrsim nach den *Tanzimat*-Reformen staatliche Aktivitäten nicht vom staatlichen Zentrum, sondern von örtlichen Autoritäten ausgingen; es wurden sogar örtliche Kräfte in der Landesverteidigung eingesetzt, wie es beispielsweise bei der Verteidigung von Erzincan gegen die Russen der Fall war. [6]

Mit dem Ende des osmanischen Reiches wurden die Interessen des Staates bezüglich Dêrsim dem Staatsgründer Atatürk persönlich und zentral übertragen. Aus Dêrsim wurden sechs Abgeordnete ins türkische Parlament berufen.[7] Bereits im zweiten Jahr des Bestehens der türkischen Republik, 1925, begaben sich der Inspektor der dritten Armee, General Kazım İnanç, der Kommandant des Armeekorps Naci Eldeniz und der Befehlshaber der Luftwaffe von Eleziz, General Kabataş Nurettin, mit Generalstab und Gefolge nach Hozat und analysierten die Lage in Dêrsim. Naşit Hakkı Uluğ zufolge, der dem Ereignis beiwohnte, bezeugte Dêrsim dem Generalstab die gewünschte Loyalität.[8] Dies geschah in einem Ausmaß, dass 1926 von dreizehn Stämmen aus 178 Haushalten 909 Menschen von Dêrsim nach Eleziz umgesiedelt wurden.[9]

In diesen Jahren kam es auch zu Treffen von Bevollmächtigten des Staates mit örtlichen Oberhäuptern von Dêrsim. Zu diesem Zweck wurde auch der Gouverneur von Diyarbakır, Cemal Bardakçı, beauftagt, in Dêrsim Untersuchungen durchzuführen, da er selbst Alevit war.[10] Im Juli 1928 kam es zu einem Treffen des Gouverneurs mit dem Dêrsimer Stammesoberhaupt Seyîd Riza im Haus des Landrates Zülfü Bey in Pertek. Nach diesem Treffen kehrte Seyîd Riza wohlbehalten in sein Dorf zurück.[11] Gemäß den Bevollmächtigten des Staates kam es in den Jahren 1927, 1928 und 1929 'bei allfälligen Ausschreitungen' zu keinen allgemeinen Unruhen.[12] Dêrsim war also ruhig. Sogar im allgemeinen Polizeibericht hieß es, dass es 1937 und in den nachfolgenden Jahren keine größeren, die Staatsgewalt in Frage stellenden Zwischenfälle gegeben habe.[13] In einem ans Ministerium aus Dêrsim gerichteten Schreiben aus dem Jahr 1933 heißt es sogar, dass alle Stammesführer von Hozat am 21. August bei einem Treffen „dem Staat ihre Treue versicherten".[14]

---

[5] Yılmazçelik 1999; Sungurluoğlu 1968, Akgül 2000, Yolga 1994.
[6] Akgül 2000: 45.
[7] Türkiye Büyük Millet Meclisi Albümü 1994.
[8] Uluğ 1939: 168.
[9] Sılan 2010: 55.
[10] Uluğ 1939: 169.
[11] Yolga 1994: 14.
[12] Uluğ 1939: 171.
[13] Sılan 2010: 181.
[14] Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi 1933.

In dieser Epoche und auch später kamen häufig Staatsbeamte nach Dêrsim. 1931 hielten sich der Innenminister Şükrü Kaya, der Oberbefehlshaber der Gendarmerie Kazım Orbay, der Oberinspektor Tali Öngören, der Corpsbefehlshaber General Kenan, der Berater des allgemeinen Sicherheitsinspektorats Şükrü Sökmensüler sowie Mitglieder der Kommission von General Koptagel in Dêrsim auf und analysierten die Situation.[15] Auch die DêrsimerInnen waren aufgrund von Verpflichtungen wie etwa dem Militärdienst nicht vollständig abgeschottet. So berichtet auch der JGK-Rapport (Dt. Bericht des Allgemeinen Polizeikommandos), dass in den 1930er Jahren der Anteil der wehrpflichtigen Bevölkerung, die Militärdienst ableistete, in Ovacık 10% betrug, in Hozat ebenso 10%, in Nazimiye 25%, in Mazgirt 60%, und in Çemişgezek und Pertek gar 80%. Der Polizeibericht vermerkt dies mit Stolz und konstatiert: „Diese Zahlen zeigen, dass die vor einem Jahrhundert begonnenen Anstrengungen, die DêrsimerInnen an ihre Staatsbürgerpflichten zu gewöhnen, erst im Zeitalter der Republik Erfolge zeitigen".[16]

Auch in wirtschaftlicher Hinsicht war Dêrsim in diesen Jahren nicht so abgeschnitten wie allgemein angenommen. Der JGK-Rapport führt an, dass „mit Ziegenfell, Wolle, Leder, Baumwolle, Kelim und ähnlichem gehandelt wurde, dass in den Gebieten von Çarsancak, Çemişgezek, Pertek und Hozat auch Öl, Käse und Walnüsse nach Erzincan und Harput exportiert wurden, und dass auf diesem Weg gutes Geld verdient wurde."[17] Oberst Sevgen, der an der Operation 1937 teilnahm, berichtet, dass es sich hierbei keineswegs um reine Tauschgeschäfte handelte. Der Handel fand in den Städten und gegen Geld statt. Weberei und Tischlerei waren hoch entwickelt und es wurde in der Region sogar Baumwolle angebaut. Selbst die ärmsten Haushalte verfügten über drei bis fünf Ziegen, und „wenn man Dêrsim über die Viehzucht weiter weiterwickeln wolle, würde es zum Tierdepot des Landes werden."[18]

Im Jahr 1935 gab es bezüglich der Sicherheit in Dêrsim Anzeigen, die vor allem Plündereien in den Dörfern rund um Erzincan zum Inhalt hatten. Es herrschte jedoch insgesamt Ruhe.[19] Demgegenüber wurde jedoch ausschließlich für die Provinz Tunceli ein spezielles Verwaltungsverfahren erlassen.[20]

In diesen Jahren gab es in Dêrsim auch staatliche Aktivitäten in den für ein funktionierendes Staatswesen wichtigen Bereichen wie Steuer, Bebauung und Bildung. Der Gouverneur von Erzincan, erstellte gemäß dem Gesetz Nr. 2884 für Pülümür, das dem 'Kreis Tunceli' zugehörig war, Steuerlisten.[21] Auch der JGK-Rapport führt zu Beginn der 1930er Jahre in jedem Landkreis Steuerlisten getrennt nach Grundsteuer und Tiersteuer an. [22] In diesen Aufzeichnungen zeigte sich die Relation zwischen

---

[15] Uluğ 1939: 177-178.
[16] Sılan 2010: 82.
[17] Ibid. 49.
[18] Sevgen 1945: 128-132.
[19] Öztürk 2007: 51.
[20] Sılan 2010: 195.
[21] Kemali 1932: 406-412.
[22] JGK-Rapport (Tr. Jandarma Genelkomunatlığı Raporu; Dt. Rapport des Türkischen Generalstabs).

anfallenden und eingenommenen Steuern. Der Parlamentsabgeordnete für Tunceli, Necmeddin Sair Sılan, berichtet, dass in den Jahren 1936 und 1937 die anfallenden und eingehobenen Steuern annähernd gleich hoch waren. Des Weiteren zeigen die Relationen, dass sich die Zahlen auch in den Jahren nach der Installation der Staatsgewalt nicht stark veränderten.[23]

Auch im Bereich der Bildung existieren Belege für die staatliche Präsenz in Dêrsim. Noch im Jahr 1891 „gab es in Dêrsim sechs Medresen mit 170 Schülern und zwölf Volksschulen mit 750 Schülern.[24] Zur Zeit der Republik aber zeigen die DêrsimerInnen nach dem JGK-Rapport den Wunsch nach Bildung und noch 1928, zur Zeit der Aufzeichnungen, suchen Schulen in Eleziz, Elazığ nach SchülerInnen zur Einschreibung."[25]

Nach den Aufzeichnungen des Gouverneurs von Erzincan Ali Kemal, gab es im Jahr 1930 außer der Schule in Pülümür auch in den Dörfern Dereköy, Hacılı und Meçi je eine Grundschule. Die Grundstücke und Gebäude dieser Schulen waren von den DorfbewohnerInnen zur Verfügung gestellt worden. Zusammen mit der Schule in Pülümür wurden in den Schulen des Landkreises 148 SchülerInnen von sechs LehrerInnen unterrichtet.[26] In der Zeit, als die administrative Provinz „Tunceli" [Anm. eds.: innerhalb der Großregion Dêrsim] geschaffen wurde (1935), gab es in der Provinz 18 Grundschulen mit 1.412 SchülerInnen. Da es zu dieser Zeit in Tunceli keine Mittelschulen gab, besuchten die AbgängerInnen der Grundschulen in Eleziz die Mittelschule[27]. Nach den Aufzeichnungen von 1936 ist in Nazimiye, Mazgirt, Türüşmek, Dervişcemal, İncik, Şahsik, Türktanır und Zerenik die Anzahl der Mädchen in den Grundschulen auffallend niedrig[28]. In den Dörfern İnciağa und Derviş Cemal unterrichtete je ein/e LehrerIn die dreiklassige Schule. In den Schulen von Sin, Tanır und Amutka hingegen arbeiteten drei LehrerInnen, die in Çemişgezek angestellt waren. Die Dorfschule von İnciağa besuchten zehn Mädchen und 62 Buben, diejenige von Derviş Cemal besuchten vier Mädchen und 36 Buben.[29]

Aus den offiziellen Dokumenten ist zu ersehen, dass die Bautätigkeiten des Staates in den 1930er Jahren stark zunahmen. So gab es das Ziel, eine bereits in Bau befindliche Hauptstraße mit dem Verlauf Eleziz-Nazimiye-Pülümür-Erzincan 1934 zu eröffnen. Dies bedeutet, dass die Straßenbauarbeiten bereits zu Beginn der 1930er Jahren begonnen hatten.[30] Im Jahr 1936 gab es in Amutka, Karaoğlan, Kahmut, Kalan, Nazimiye, Seyithan und Danzik Gendarmerie-Posten.[31] Allein schon im Landkreis Zerenik wurden für Gebäude für Beamte und Offiziere 44.000 Lira aufgewendet.[32] 1936

[23] Ibid. 96.
[24] Dêrsim Raporu 2010: 96.
[25] Age, 96.
[26] Kemali 1932: 406-412.
[27] Ağar 1940: 47-48.
[28] Ibid. 214-215.
[29] Uluğ 1939: 214-215.
[30] Sılan 2010: 15.
[31] Ibid. 324.
[32] Ibid. 325-326.

wurden in Pülümür, Nazimiye, Tunceli, Sin und Zerenik neun Kasernen, in Nazimiye, Tunceli, Hozat, Zerenik und Pertek fünf Verwaltungsgebäude, in Danzik, Hakis, Seyithan, Tüllük, Karaoğlan und Amutka sechs Polizeistationen, in Nazimiye sechs, in Tunceli 48, in Sin acht und in Zerenik zehn Offiziersgebäude errichtet; hinzu kamen weiters Brücken sowie 100 Kilometer der Elazığ-Mameki-Straße.[33] Die Regierung sah für die Bautätigkeit in Tunceli vier Millionen Lira vor und wendete in einem ersten Schritt 1937 eine halbe Million Lira auf.[34] Zwei Jahre nach der Gründung der Provinz Tunceli wurden mehr als 1000 Kilometer Telefonleitungen verlegt, Straßen und Brücken gebaut.[35]

In den Zeitungen wurde den Bautätigkeiten in Tunceli breiter Raum gegeben. Die Medien berichteten vom Bau der Straße Pertek – Hozat – Pülür, von der Errichtung zweier Brücken über diese Straße und von den bis Mamekiye reichenden Straßennivellierungen sowie davon, dass auf diese Weise Hozat und Mamekiye nun verbunden seien, ebenso wie davon, dass in Tunceli mehr als fünfzig moderne Gebäude bereits fertiggestellt oder in Fertigstellung begriffen seien.[36]

Auch die Dokumente zur Feststellung der Einwohnerzahlen zeigen, dass der Staat in die Abgeschlossenheit von Dêrsim vorgedrungen war. Die erste allgemeine Volkszählung in der Türkei fand 1927 statt und umfasste auch Dêrsim. Es wurden dabei nicht nur über die Zentren der Landkreise, sondern auch über die einzelnen Dörfer die Einwohnerzahlen und weitere Informationen erhoben. Dasselbe gilt für die Volkszählung von 1935. So ist zum Beispiel aus den Jahresregistern ersichtlich, dass im Jahr 1936 insgesamt 10.732 nicht gemeldete Geburten, 3.967 nicht gemeldete Todesfälle und 749 nicht gemeldete Eheschließungen sowie acht Scheidungsverfahren zu verzeichnen seien. Im gleichen Zeitraum fanden 1.459 offiziell gemeldete Geburten, 1.396 Todesfälle sowie die Eheschließungen von 318 Personen statt.[37]

Dieselben detaillierten Informationen sind auch bei der Feststellung der Zahl von behinderten Personen verfügbar: „Im Jahr 1936 gab es in Tunceli 320 blinde Personen, 240 Personen, die einen Arm verloren hatten, 26 Personen, die beide Arme verloren hatten, 334 Personen, die ein Bein verloren hatten, 85 Personen, die beide Beine verloren hatten, 131 gehörlose Personen, 36 Personen mit Buckel, 40 gelähmte Personen, 79 geistig behinderte Personen und 31 anderweitig behinderte Personen. Die Zahl der gesunden Bevölkerung beträgt 91.807 Personen.“[38]

Wir sehen also, dass der Staat über sehr detaillierte Informationen verfügte, wie zum Beispiel über die Zahl der Stämme und deren Bevölkerungszahlen, über den Anteil von Männern und Frauen in der Bevölkerung, über die Anzahl der Tiere und die Anzahl von Waffen.[39] Der betreffende Rapport berichtet von 9.070 Gewehren im

---

[33] Ağar 1940: 35-36.
[34] Uluğ 1939: 182.
[35] Ibid. 231.
[36] Tan Gazetesi, 12.09.1937.
[37] Ağar 1940: 19.
[38] Ibid. 22.
[39] Sılan 2010: 83-123.

Besitz der Bevölkerung von Dêrsim sowie davon, dass 1936 im Zuge der Verpflichtung, dass die Waffen dem Staat abzugeben seien, 7.880 Gewehre an den Staat ausgeliefert wurden. [40] In einem Schreiben von Umum Müfettiş an Alpdoğan ist sogar die Überzeugung bzw. Befürchtung ausgedrückt, dass die DêrsimerInnen „nach der Entwaffnung das Schicksal der ArmenierInnen ereilen werde.[41]

1938 und die Folgen

Die Vorgänge im Jahr vor dem Genozid von 1938 sind für das Verständnis besonders wichtig. Wieder zeigt der Blick auf die offiziellen Dokumente, dass für 3.700 Personen, nach denen gefahndet wurde, nach der Abgabe von 2.000 Gewehren an den Staat die Strafen ausgesetzt wurden. Die im gleichen Jahr durchgeführten Militäroperationen wurden vom Vorsitzenden des großen Generalstabs Fevzi Çakmak persönlich überwacht; und auch Ministerpräsident İnönü begab sich am 19. Juni in das Innere von Dêrsim.[42] Nach Zeitungsberichten vom 13. September 1937 hatte „der Anführer der Adeligen von Dêrsim Seyit Rıza“[43] kapituliert; dies wurde in den Erklärungen der Bevollmächtigten als außerordentlich wichtiges Ereignis gehandelt und als Beweis für die Autorität des Staates angeführt. „Mit der Gefangennahme von Seyit Rıza herrscht in Tunceli keinerlei kritische Situation mehr, die den Interessen des Regimes im Wege stellen würde. Nachdem das Reich die Region Dêrsim jahrhundertelang vernachlässigt hat, gibt es im heutigen Dêrsim nun Ruhe und zivilisatorische Aktivitäten.“[44]

Der auch als Organisator der Abläufe tätige Ministerpräsident İnönü verlautbarte im September 1937: „In Dêrsim wurde die Macht der Gendarmerie und der Regierung installiert. Das Reformprogramm wird ohne Verzögerung fortgesetzt. Wir bauen Straßen, wir bauen Schulen, wir bauen Polizeistationen … Als Vermächtnis herrschen heute vollständig Gendarmerie und Regierung. Militärmacht steht dort ausreichend zur Verfügung, das Reformprogramm wird weiterverfolgt.“[45]

In der im gleichen Jahr erstellten „Dêrsimer Anklageschrift“ fielen im Zusammenhang mit der Staatsautorität folgende Aussagen, die mit İnönüs Aussagen übereinstimmen: „Die Zahlen der Jahre 1935 und 1936 zeigen in aller Deutlichkeit, dass Tunceli – vom Standpunkt der Sicherheit aus gesehen – mit den weltweit angenehmsten Gebieten gleichziehen kann.“[46] Jedoch musste İnönü sofort nach dieser Aussage gezwungenermaßen zurücktreten; erst wurde die Vollmacht, dann auch das Amt an Celal Bayar übergeben.[47] Bayars erste Äußerungen bezüglich Dêrsim wurden am

[40] Ağar 1940: 33.
[41] Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi 14.02.1936.
[42] Uluğ 1939: 186.
[43] Tan Gazetesi, 13.09.1937.
[44] Tan Gazetesi, 14.09.1937.
[45] Tan Gazetesi, 15.06. 1937.
[46] Bulut 2005, 170.
[47] Für den Zusammenhang dieses radikalen und augenblicklichen Amtswechsels mit den physischen Einmischungen in Dêrsim siehe Aslan 2007.

Anfang dieses Beitrags wiedergegeben und verneinen nun alle vorliegenden Informationen – zugunsten jener klassischen These, die wieder und wieder ans Tageslicht tritt: „Der Staat hat keinen Zugang zu Dêrsim!“ Und nur wenige Monate nach dieser Aussage kommt es zum Genozid.

Die staatliche Argumentation rechtfertigte die Operationen in Dêrsim: Demnach sollte Dêrsim zuerst eine Sicherheitszone werden und dann, darauf aufbauend, die Autorität des Staates in Dêrsim installiert werden. Die oben angeführten Quellen mögen es ausführlich gezeigt haben: Dieser Argumentation kommt keinerlei Glaubwürdigkeit zu. Alle vorhandenen Belege zeigen umfassend, dass es für den so oft beschworenen staatlichen Zugang zu Dêrsim tatsächlich keine Hindernisse gab, und dass der Staat tatsächlich Zugang bis in die kleinsten Bereiche hatte.

Der Vorstand des großen Generalstabs verlautbarte schließlich zum Genozid, den er als „Operationen“ bezeichnete: „Das Ziel der Operationen in Tunceli von 1938 ist es, Tunceli vollständig von den Stämmen zu säubern und der Plünderei und Räuberei ein Ende zu setzen.“[48]

Wie ich ausführlich gezeigt haben, wurde Plünderei und Räuberei in Dêrsim in den offiziellen Dokumenten als Problem dargestellt. Das eigentliche Ziel des Genozids von 1938 war es indes, das Gebiet in seiner Gesamtheit nicht bloß von der Plünderei und Räuberei, sondern viel umfassender von ‚den Stämmen‘ – oder in deutlicheren Worten: von seiner ethnisch-gesellschaftlich-kulturellen Struktur insgesamt – zu säubern. Alle den Genozid begleitenden Maßnahmen, wie Aussiedlung und Assimilation, sprechen für diese Tatsache.

Bibliographie

Ağar, Ömer Kemal 1940: *Tunceli Dêrsim Coğrafyası*, İstanbul: Türkiye Basımevi.

Akgül, Suat 2000: *Amerikan ve İngiliz Raporları ışığında Dêrsim*, İstanbul: Yaba Yayınları.

Aslan, Şükrü 2007: *„Neden İnönü Değil, Niçin Bayar“* In: Başkaya, Fikret; Çetinoğlu, Sait *Resmi Tarih Tartışmaları 3*. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı. *331 – 373*.

Bulut, Faik 1991: *Devletin Gözüyle Türkiye'de Kürt İsyanları*, Istanbul: Yön Yayıncılık.

Bulut, Faik 2005: *Dêrsim Raporları*, İstanbul: Evrensel Basım Yayım 2005.

Çalışlar, İzzettin 2010: *Dêrsim Raporu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kemali, Ali 1932: *Erzincan tarihi*, Istanbul: Resimli Ay Matbaası.

[48] Generalstabsdokumente 1992, 85.

Mazıcı, Nurşen 1997: *Celal Bayar Başbakanlık Dönemi (1937–1939*), İstanbul: Der Yayınları.

o.V. 1992: *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları* 3, İstanbul Kaynak: Yayınları 1992

Öztürk, Saygı 2007: *İsmet Paşanın Kürt Raporu*, Istanbul: Doğan Kitap.

Sevgen, Nazmi 2003: *Zazalar ve Kızılbaşlar,* Ankara: Kalan Yayınları.

Sılan, Necmeddin Sahir Akekmekçi, Tuba; Pervan, Muazzez 2010: Doğu Sorunu: Necmeddin Sahir Sılan raporları (1939–1953). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

TBMM 1994: *Türkiye Büyük Millet Meclisi Albümü (1920–1991)* TBMM Genel sekreterliği Yayınları No: 1, Ankara: Nadirkitap.

Tan Gazetesi, 1937

Uluğ, Naşit Hakkı 2007: *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, (1939) Istanbul: Kaynak Yayınları.

Yılmazçelik, İbrahim 1999: *19. Yüzyılın İkinci Yarısında Dêrsim Sancağı,* Elazığ: Kendi.

Yolga, Mehmet Zülfü ; Halaçoğlu; Ahmet; Yılmazçelik, Ibrahim 1994: *Dêrsim (Tunceli) Tarihi,* Ankara: *Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları.*

Von 1915 bis 1938: Verbindungslinien des Genozids an den ArmenierInnen und des Genozids in Dêrsim 1938

Hovsep Hayreni

ABSTRACT (DEUTSCH)

In diesem Beitrag werden Gemeinsamkeiten, parallele Entwicklungen und Unterschiede zwischen den beiden Genoziden diskutiert. Es wird gezeigt, dass beide keine jeweiligen singulären Ereignisse waren, sondern auf mehreren Ebenen Verbindungen erkennen lassen. Die lang ansässige und die 1915 nach Dêrsim geflüchtete armenische Bevölkerung war auch während des Genozids von 1938 im besonderen Fokus der Staatsmacht. Der Artikel baut ausschließlich auf türkischen und armenischen Quellen auf und analysiert strategische und politische Gemeinsamkeiten in den Verfolgungen von 1915 und 1938. Dabei wird auch ausreichend Bezug auf die armenisch-alevitischen Verbindungen genommen.

ABSTRACT (ENGLISH)

This contribution discusses communalities, parallel developments and differences between both genocides. It is shown, that both were not single incidents, but interconnected in manifold ways. The long settled Armenians and those who sought refuge in 1915 were under specific surveillance of the state power in 1938. This article is based on Turkish and Armenian sources and analyzes the strategic and political commonalities in the persecutions of 1915 and 1938. Herein the relations between the Armenians and the Alevis are closely analyzed.

ABSTRACT (Հայերե – ARMENISCH)

Տէրսիմի և յարակից շրջանների մէջ հայոց անցեալը պրպտող, 1915՛ի ցեղասպանութեան ընթացքին այս տարածաշրջանի դէպքերը և հետևանքները հետազօտող ինքնագործ պատմաբան մը ըլլալով՝ սոյն նիւթը քննարկած էի քանիցս, նման վերնագրերի տակ։ Հիմնական աղբիւրներս հայերէն էին, իսկ գրի առածս յօդուածներն ու գիրքերը թրքերէն։ Վերջին ժամանակ երբ որ կոչ ստացայ գերմաներէն ուսումնասիրութեան մը համար 1915՛ի եւ 1938՛ի միջև պատմական հետևողականութեան մասին գրելու խնդրանքով՝ նոյն նիւթը վերստին գրի առի, նախկին գրածներուս կարևոր մեկ մասը ևս ի մէջ առեալ։ Այժմ ձեզ ընթերցողիս ներկայացուած գերմաներէն այս տարբերակը բնականաբար թարգմանութիւն է։ Հարցի շուրջ իմ կարծիքներս կարևորելով գրել առաջարկող ու թարգմանութեան գործը կատարող յարգելի Տր. Ձեյնէփ Արսլան՛ին սրտանց շնորհակալութիւններս կը յայտնեմ։ Յովսէփ Հայրենի.[1]

[1] Originalzitat: Dersim ve yakın çevresinde Ermeni halkının geçmişini, 1915 soykırımında bölge halkının yaşadıklarını ve sonrasına etkilerini araştıran amatör bir tarihçi olarak bu konuyu benzer başlıklar altında defalarca işlemiştim. Yararlandığım kaynakların büyük bölümü Ermenice, yazdığım kitap ve makaleler ise Türkçeydi. Son olarak Almanca bir çalışma için 1915 ile 1938 arasındaki tarihsel devamlılığa ilişkin bir makale yazmam rice edilince, önceki yazdıklarımın önemli bir kısmını da içine katarak aynı konuyu yeniden kaleme aldım. Okumakta olduğunuz Almanca makale doğal olarak

Einführung[2]

Als ein Laie der historischen Wissenschaft habe ich die Region Dêrsim und die Vergangenheit der ArmenierInnen, die Erfahrungen der lokalen Bevölkerungen nach dem Genozid an den ArmenierInnen von 1915 sowie die darauffolgenden Ereignisse unter unterschiedlichen Gesichtspunkten erforscht. Der Großteil der Quellen, die ich in meinen türkischsprachigen Publikationen verwendet habe, war in armenischer Sprache. Dieser Beitrag basiert auf türkischen und armenischen Quellen.

Jener Moment, der mich dazu gebracht hat die Zusammenhänge zwischen den beiden Völkermorden (1915, 1938) zu eruieren, war die besondere Haltung des Premierministers Recep Tayyip Erdoğan im Jahre 2011. Er versuchte seinen politischen Gegner CHP (*Cumhuriyet Halk Partisi*, Dt. Republikanische Volkspartei) in die Enge zu treiben und die Wählerstimmen der AlevitInnen zu gewinnen. Dazu übertrat er dieses Mal die roten Linien des Staatsparadigmas und machte Dêrsim 1938 erstmals unter der Bezeichnung ‚Massaker' zum Thema. Jedoch galt der Genozid an den ArmenierInnen 1915 auch im Jahr 2011 noch nach wie vor als Tabuthema. Bei seinem USA-Besuch im Jahre 2008 lehnte Erdoğan abermals jegliche Infragestellung bezüglich Angriffe auf nicht-türkische Bevölkerungsteile im Osmanischen Reich sowie in der türkischen Republik.[3]

Welches sind nun die Faktoren und Gründe warum sich der türkische Staat bedeckt hält? Es lassen sich zwischen den beiden Genoziden relative Unterschiede feststellen. In jedem Fall sind jene Faktoren, die die Verschwiegenheit der staatlich-türkischen Position unterstützen, eng verbunden mit dem Risiko, die Mythen und Narrative rund um die türkische Staatsgründung von Grund auf zu erschüttern. Jene ‚glorreiche Historie der Nation' würde – selbst bei Vermeidung des Begriffs ‚Genozid', falls es zu einer Akzeptanz der Geschehnisse käme – zunichte werden. Insofern wäre eine ehrliche Konfrontation mit der Vergangenheit sowie eine relativ objektive Handhabe und Wiedergutmachung nicht im Interesse der VerteidigerInnen und VertreterInnen des türkischen Staatsparadigmas. Dabei scheint ein Unterschied zwischen den verfolgten christlichen ArmenierInnen von 1915 und den verfolgten DêrsimerInnen von 1938 besonders relevant zu sein: Während für die sunnitisch-muslimische Regierungspartei für Gerechtigkeit und Entwicklung AKP (Tr. *Adalet ve Kalkınma Partisi*) die christliche Bevölkerung weniger interessant scheint, bietet die alevitische Bevölkerung als ‚arme Religionsgeschwister' die Gelegenheit, sie gleichsam zu ‚beschützen'[4], indem man sie ‚zum richtigen Glauben bekehrt'.[5]

çeviridir. Konu hakkında görüşlerime önem verip yazmamı öneren ve çeviri işini gerçekleştiren sayın Dr. Zeynep Arslan'a içten teşekkürlerimi arzederim.

[2] Dieser Beitrag wurde durch Zeynep Arslan (Z.A.) vom Türkischen ins Deutsche übersetzt

[3] Vgl. internethaber.com, 08.12.2008. [16.08.2018].

[4] Anm. Z.A.: Die AlevitInnen wurden je nach politischem Kontext als ‚zu islamisierende Problemgruppe', ‚Ungläubige', ‚StaatsverräterInnen' etc. gesehen. Siehe Arslan 2018 und die Diskussion zum ‚Kızılbaş AlevitInnentum. Ebenso: Bulut 2018 und Mertcan 2015.

[5] Vgl. Hayreni 2015: 109–137.

Bevor ich nun auf die Details der historischen Zusammenhänge zwischen dem ArmenierInnengenozid 1915 und dem Dêrsimgenozid 1938 eingehe, wende ich mich in einem kurzen Abriss der Zeit vor der Republiksgründung und dem Prozess der Vernichtung der ArmenierInnen zu.

Die Konstruktion der Türkischen Nation

Jene Republik, die von Edirne bis Kars reicht und Türkei genannt wird, wurde letztendlich auch auf Grundlage der Massenmorde, Vertreibungen, Massaker, zwangsweiser Konversionen und Assimilationen sowie sogenannte ‚Säuberungswellen' gegenüber den christlichen Bevölkerungen erbaut. Jener Prozess, der konkret unter dem osmanischen Sultan Abdülhamit II. (1842–1918) begann, wurde durch die Regierung der *Ittihat und Terrakzi*[6], welche den Ersten Weltkrieg (1914–1918) als eine Chance zur neuen Expansion nach außen und zur ethnischen Homogenisierung nach innen sah, in ein umfassendes Eliminierungsprojekt umgewandelt.[7] In der Region wurden ArmenierInnen und, vor allem im Südosten der Region, christliche Bevölkerungen assyrischen Ursprungs[8] massiv attackiert, und das Jahr 1915 bildete den Höhepunkt dieser Entwicklung.

Nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg 1918 flüchtete ein wichtiger Teil der Ittihadisten ins Exil.[9] Es war Mustafa Kemal Atatürk, der aus der gleichen Organisation stammte, der zurückblieb und den Genozid als ungesühnte Tatsache im nationalstaatlichen Projekt weiterfortsetzte. Jene ChristInnen, die den Genozid von 1915 überlebten und von der Vertreibung zurückkehrten, begegneten neuen Angriffswellen.[10] Der nachfolgende Krieg, der für die Türkei von 1919 bis 1923 dauerte und als ‚Nationaler Befreiungskrieg' und ‚Kampf gegen alle Feinde auf dem Globus'[11] inszeniert wurde, war in der Tat ein Rückzug von der Auseinandersetzung mit den Besatzungsmächten (Großbritannien, Russland, Frankreich, Italien)[12] und eine Konsenssuche bei gleichzeitig bleibender negativer Einstellung gegenüber den christlichen Völkern im Land. Während in dieser Zeit in Kilikien[13] sowie im Nordosten des Landes (heutige Provinz Kars und Umgebung) die Angriffe auf die ArmenierInnen fortgesetzt wurden, wurden in İzmir die ‚Rum-GriechInnen'[14] sowie ArmenierInnen und im Schwarzmeerraum die

---

[6] Komitee für Einheit und Fortschritt. auch *Ittihadisten* genannt, waren eine politische Organisation im Osmanischen Reich und die langlebigste Partei der JungtürkInnen-Bewegung. Sie regierte von 1908 bis 1918 und waren die treibende Kraft hinter der konstitutionellen Revolution von 23.07.1908 (İkinci Meşrutiyet).

[7] Bulut 2018: Kapitel 1.

[8] demokrathaber.org. (18.04.2015). Anm. Z.A.: Auch andere christliche Gruppen wie die AssyrierInnen, NestorianerInnen, ChaldäerInnen wurden ermordet

[9] Demirbaş 2013 und Köksal in bianet.org (07.05.2005).

[10] Karaca in bianet.org (24.04.2012).

[11] Tr. Yedi düvele karşı mücadele

[12] Hür in Radikal.com.tr. (11.11.2012).

[13] Anm. Z.A.: Dieser Begriff wurde zur Bezeichnung der armenischen Monarchie, die im 12. und 13. Jahrhundert existierte verwendet. Dieses Königtum umfasste die heutigen Provinzen: Adana, Maraş, Antep und Urfa.

[14] Benannt nach dem Rum-Millet (*Millet-i Rum*);

Pontus-GriechInnen verfolgt.[15] In der gleichen Zeit wurden die kurdischen AlevitInnen in Koçgiri (1917), die die Unabhängigkeit beanspruchten, ins Visier genommen, attackiert und vertrieben.[16]

Die Türkische Republik wurde also in einem Zeitraum von weniger als zehn Jahren Hand in Hand mit massiven Unifizierungs- und Säuberungsoperationen, in der über zwei Millionen Menschen ermordet oder vertrieben wurden, geschaffen. Den christlichen Bevölkerungen wurde ihre Geographie zum Verhängnis gemacht, und ihre Besitztümer wurden durch die nun die Mehrheit bildende muslimische Bevölkerung in Beschlag genommen.[17]

Aber auch der ‚muslimische Bevölkerungsblock' war in sich ethnisch heterogen und auch diese Heterogenität sollte nach dem Staatsparadigma im Türkentum aufgehen und die Heterogenität dadurch eliminiert werden. Während die MigrantInnen aus dem Balkan und dem Kaukasus sich dem Staatsparadigma beugten, erreichte der Assimilationsversuch der KurdInnen weitreichendere Dimensionen, die bis heute aufrecht sind. Dazu gehört insbesondere die sprachliche Dimension: Jener Teil der kurdischen Bevölkerung, der eine sunnitische Mehrheit aufweist, zeigt (wenn auch in anderer Stärke als zur Religion) eine starke Verbundenheit zur kurdischen Sprache. Die gemeinsame sunnitische Religion als ‚Religionsgeschwisterschaft' förderte die sunnitischen KurdInnen darin, sich mit dem Osmanischen Staat und der kemalistischen Bewegung gegen die christlichen Bevölkerungen zu verbünden und bei deren Liquidierung mitzuwirken. Dagegen brachte die sprachliche und ethnische Zugehörigkeit der KurdInnen sie letztendlich in Disput mit den nationalen Hegemonievorstellungen der türkischen Republik. Trotz des teilweisen Fehlens eines entwickelten national(istisch)en Bewusstseins akzeptierten die KurdInnen die nationalistischen Assimilationsprojekte der kemalistischen Diktatur nicht. Gleichzeitig zeigten sie in der Zeit, in der der Kemalismus einen laizistischen Staat zu etablieren propagierte, eine stärkere Neigung zu sunnitisch-islamischen Werten.[18]

Diverse Aufstände kurdischer Stammesführer und muslimischer Gelehrter wurden brutal niedergeschlagen. Hunderte kurdischer Widerstandskämpfer und tausende KurdInnen wurden in dieser Zeit getötet. Jener militärische Einsatz, der in Dêrsim 1937/38 stattfand, war durch eine immense Staatsgewalt gekennzeichnet und zeigt bemerkenswerte Parallelen zu den Massenmorden, die an den christlichen Völkern bereits vor der Republiksgründungsphase verübt wurden.

---

[15] Çilingir 2016.
[16] Bayrak 2012.
[17] Onaran (2014) und Agos (02.08.2018).
[18] Anm. Z.A.: Es ist mitunter diese religiöse Verbindung in der *Umma*, womit sich die sunnitischen-kurdischen Stämme durch die sunnitischen Osmanen gegen die AlevitInnen in der Region militärisch instrumentalisieren ließen. Siehe dazu die ‚Hamidiye Kavallerie' im Osmanischen Reich.

Das Feindbild ‚Dêrsim'

Dêrsim ist die Hochburg der Kızılbaş[19] AlevitInnen, die zu einem großen Teil Zazakî und zu einem kleineren Teil Kurmancî sprechen. Zu Zeiten der osmanischen Herrschaft zeigte Dêrsim große Widerstände gegen die unzähligen Angriffe der sunnitischen Osmanen. Dêrsim hatte verwaltungstechnisch einen Sonderstatus (semi-autonom) und war als nicht-türkisch charakterisierte Region auch das Angriffsziel der kemalistischen Staatsmacht.

Zunächst allerdings erwarb sich der kemalistische Staat, der das Kalifat aufgehoben (1924) und die Einführung des Laizismus propagiert hatte, unter den dêrsimischen AlevitInnen große Sympathie und förderte damit zugleich die Unterordnung dieser gegenüber dem Staat. Jedoch stellte sich die Laizismuspropaganda bald als eine schlichte Fortsetzung der Unterscheidung zwischen der sunnitisch-muslimischen Bevölkerung und den Kızılbaş-AlevitInnen heraus: Die bereits in osmanischer Zeit üblichen Degradierungen gegenüber den Kızılbaş-AlevitInnen als ‚Ketzer, Wilde, Räuber' fanden hier ihre Fortsetzung. Ein Aufstand gegen den Staat blieb aus, und die Abgabe von Steuern sowie das Leisten von Militärdienst konnten in der Region allmählich durchgesetzt werden.[20] Dennoch setzten sich die kemalistischen Anschuldigungen und Angriffe gegen Dêrsim fort, offenbar mit dem Ziel der Eliminierung.

Diese Einstellung der türkischen Staatsmacht gegenüber Dêrsim lässt sich historisch bis ins 15. Jahrhundert, und somit ins Osmanische Reich, zurückverfolgen: als ein Erbe des osmanischen Sultans Yavuz Selim I., der mit seinen grausamen Massakern und Angriffen auf die AlevitInnen in der alevitischen Geschichtserzählung einen festen

---

[19] Siehe Arslan 2018: 71–72. *Kızılbaş* ist ein türkisches Wort und heißt ‚roter Kopf'. Den Erzählungen nach ist damit die rote Kopfbedeckung gemeint, den die KämpferInnen des persischen Schahs im Gefecht am Çaldıran (Deutsch: Tschaldiran; Stadt in der heutigen Provinz Van an der türkischen Grenze zum Iran) im Jahre 1514 getragen haben. Kehl-Bodrogi definiert Kızılbaş mit folgenden Worten: „Mit Sicherheit ist es unzulässig, eine Trennung zwischen Aleviten auf der einen und Kızılbaş auf der anderen Seite vorzunehmen oder bei den Kızılbaş von einer Untergruppe innerhalb des Alevitentum zu sprechen, da beide Bezeichnungen für ein und dasselbe Phänomen stehen" (Kehl-Bodrogi 1988: 73). Dieser Behauptung kann ich mich nicht anschließen, da Kızılbaş im Osten der Türkei aufzufinden (Ost-AlevitInnen) sind und für jene verwendet wurden/werden, die in Sympathie zur Safeviden-Dynastie und Opposition zur osmanischen Herrschaft standen. Nachdem Krieg in Çaldıran wurden jene, die innerhalb der Staatsgrenzen des persischen Imperiums blieben zu SchiitInnen, während jene, die innerhalb der Staatsgrenzen des Osmanischen Imperiums blieben zu SunnitInnen wurden (Taşğın 2009: 214). Die Zweiteren, die die Hegemonie des osmanischen Imperiums ablehnten und sich bewusst nicht dessen Steuersystem unterordnen und Soldaten geben wollten sowie ihre nomadische und orale Tradition beibehielten, sind die Kızılbaş (Taşğın 2009: 220). Die Bezeichnung ‚Alevi' ist ein moderner Begriff, der mittlerweile als ein Sammelbegriff für alle alevitischen Gruppen bzw. Gruppen des Raa Haq (Nusayri, Abdal, Çepni, Bektaschi, Türkische AlevitInnen, Kurdische AlevitInnen, Dêrsimische AlevitInnen (sind ethnisch kurdischen, zazaischen und türkischen Ursprungs; Anm. Z.A.), Yarsan/Kaka-i, Ismaili, DrusInnen etc.) verwendet wird. Der Forscher Faik Bulut (2018) und die Kulturanthropologin Gülfer Akkaya erklären, dass die Bezeichnung ‚AlevitInnen' mit den Konstruktionsbemühungen einer Türkischen Nation durch turkistische IdeologInnen Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entstanden ist. Diese waren vehement bemüht über die Instrumentalisierung der AlevitInnen (sie erklärten diese zu den wahren und richtigen TürkInnen) dem ‚arabischen Islam' einen ‚türkischen Islam' entgegenzustellen.

[20] Gündoğan 2012.

Platz gefunden hat und dessen Taten über Generationen weitererzählt wurden.[21] Und sowohl die Osmanen als auch die KemalistInnen haben die AlevitInnen als ‚Teil der muslimischen Bevölkerung' gezählt.[22] Allerdings blieb trotzdem das Bewusstsein über die Unterschiedlichkeit bestehen, sah man die AlevitInnen doch im gleichen Rang wie die ihrerseits ebenso degradierten ChristInnen. Jenes Alevitentum also, das dem Geschmack des Staatsparadigmas entsprochen hätte, wäre jenes, das sich dem Türkisch-Sunnitisch-Islamischen Paradigma untergeordnet und sich eingefügt hätte und damit eine Selbstentfremdung erduldet hätte.[23] Dementsprechend wurde zu Zeiten des Osmanischen Imperiums mittels des Hacı Bektaş Ordens[24] die Vereinigung der AlevitInnen mit dem Islam und ihr Beitritt zum Dschihad[25] propagiert.[26] Dêrsim aber ist jene Region, die gegen diese Projekte des Staates die größte Inakzeptanz gezeigt hat. Darum ist das Gebiet der Kızılbaş-Dêrsim-AlevitInnen unter allen alevitischen Gebieten der Region jenes, welches die meiste Staatsgewalt erfahren hat. Ein weiterer und besonders zentraler Punkt, der Dêrsim zum Staatsfeind Nummer eins des türkischen Staates machte, ist – neben Dêrsims kızılbaş-alevitischer, zazaischer und kurdischer Identität, eine noch ältere Identität: nämlich die armenische.

Die armenischen Spuren in Dêrsim

Die ArmenierInnen bewohnten bereits seit Jahrtausenden[27] die Regionen vom Norddelta des Flusses Fırat bis zum Vansee und Sevansee sowie die umliegende, teils gebirgige Landschaft. Vor und nach der Zeitwende haben die ArmenierInnen manchmal unabhängig und meistens semi-abhängig in Fürsten- und Königtümern existiert, stets unterteilt zwischen den iranischen und hellenistischen Imperien. Nach der Invasion durch die TürkInnen haben die ArmenierInnen nach und nach an Verwaltungsmacht eingebüßt, bestanden aber dennoch weiter fort. Als die Region im 16. Jahrhundert in die osmanische Verwaltung überging, machten die ArmenierInnen im heutigen Ostanatolien fünfzig Prozent der Bevölkerung aus.[28] Allerdings ging diese Anzahl bis ins 20. Jahrhundert massiv zurück, sodass in Dêrsim Anfang des 20. Jahrhunderts die armenische Bevölkerung nun mehr weniger als zwanzig Prozent betrug[29]. Nichtsdestotrotz sind viele armenische Siedlungen bis heute bekannt. In jedem armenischen

---

[21] Vgl. Bulut 2018 und Arslan, 2015, 2018.
[22] Anm. Z.A.: Siehe Mertcan 2015: Thema ‚vom richtigen Weg abgekommene, zu islamisierende Gruppe'.
[23] Anm. Z.A.: Siehe dazu die Cem-Stiftung: http://www.cemvakfi.org/ (Kemalistischer Alevismus). Vgl. Arslan 2018.
[24] Siehe dazu: Akkaya 2014.
[25] Anm. Z.A.: der sogenannte ‚Nationale Befreiungskrieg' wird bis heute auch als ein Glaubenskrieg gegen die christlichen Besatzungsmächte inszeniert.
[26] Anm. Z.A.: Die Minarette, die sich in der Pilgerstätte des Hâce Bektaş Veli Tempels in der mittelanatolischen Provinz Nevşehir befindet, ist ein Werk dieses Islamisierungsprojekts. Dies sorgt bis heute für Verwirrung bei einigen AlevitInnen, die dann in der Folge zu einer Art ‚Alevi-Islam' neigen.
[27] Erstmals wird der Name Armenien von Dareios I. (521 v. Chr) in der altpersischen Form Arminia verwendet.
[28] Ünal 1999.
[29] Ibid.

Dorf befand sich eine Schule und eine Kirche. Jene Lebensräume, die die ArmenierInnen verlassen mussten, tragen bis heute ihre ursprünglichen armenischen Namen und deuten auf die ursprüngliche Existenz der armenischen Bevölkerung hin.

Die dêrsimischen ArmenierInnen wurden zu einem beachtlichen Teil vertrieben oder verloren ihr Leben im Genozid von 1915. Ein kleiner Teil von ihnen fand Zuflucht und Schutz bei ihren alevitischen NachbarInnen. Jene ArmenierInnen, die geflüchtet waren, wurden ab dem Sommer 1916 auf die russisch verwalteten Regionen verteilt.[30] Der Umfang der armenischen Bevölkerung in Dêrsim reduzierte sich bis 1937 auf nur 2.000 Personen, zum Teil aufgrund von Diskriminierungserfahrungen wegen ihrer christlichen Ursprünge und daraus resultierender Migrationsprozesse.[31] Vor dem Jahr 1915 hatten in Dêrsim noch hundert armenische Dörfer existiert; heute sind ihre Spuren weitestgehend ausgelöscht. Nur in ein paar Dörfern sind Menschen aufzufinden, die ihre armenischen Ursprünge noch offen zeigen und sich zum Christentum bekennen. In manchen Orten der Region Dêrsim sind vor allem jene ArmenierInnen, die von den Mirakyan[32] abstammen, heute in das Dêrsim-Kızılbaş-Alevitentum integriert und haben ihre Sprache weitestgehend vergessen.

Identitäten und Zugehörigkeiten haben sich über die Zeiten geändert. So wird zum Beispiel erzählt, dass vor allem zu Zeiten der Celâlî-Aufstände[33] die ArmenierInnen, um den staatlichen Unterdrückungen und Diskriminierungen zu entkommen, in vielen Regionen zum Islam übergetreten sind und sich ‚türkifiziert' haben. Jene ArmenierInnen, die sich in der Region Dêrsim befanden, sollen in dieser Zeit zum Alevitentum konvertiert sein und sich die Sprachen Zazakî und Kurmancî angeeignet haben. Diese Angaben sind als Spekulationen zu werten, jedoch kann der radikale Bevölkerungsrückgang der ArmenierInnen in dieser Zeit auch auf diese Geschehnisse zurückzuführen sein.

Das türkische Staatsparadigma betrachtet indes die DêrsimerInnen – insgesamt! – bis heute als Nachkommen der ArmenierInnen. So hat am 19. August 2007 Yusuf Halaçoğlu, Historiker des türkischen Geschichtsgremiums[34], offiziell erklärt, dass die DêrsimerInnen ‚konvertierte ArmenierInnen'[35] seien.[36] Diese wenigen konvertierten ArmenierInnen, die Halaçoğlu offenbar meinte, waren jene, die den Genozid 1915

---

[30] Kevorkian (2015).
[31] Hayreni (2015b) und George Aghjayan (16.07.2015) in houshamadyan.org.
[32] Anm. Z.A.: ein Armenischer Stamm.
[33] Anm. Z.A.: Die Celâlî-Aufstände waren eine Reihe von BäuerInnenaufstände gegen die autoritäre Herrschaft des Osmanischen Staates im 16. und 17. Jahrhundert. Die BäuerInnen wurden von den sunnitischen Orthodoxiebestrebungen der zentralen Macht noch nicht berührt und werden als die VorfahrInnen der AlevitInnen von heute definiert (siehe Arslan 2018). Diese Aufstände können in verschiedene Stadien unterteilt werden. Die letzten Celâlî-Aufstände waren dann auch durch Vandalismus geprägt, die im engen Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Inflationsphase des Osmanischen Staates im 17. Jahrhundert standen. Auch dieser Vandalismus war mitunter ein Grund für die Migration und Konvertierung der ArmenierInnen. Siehe: https://osmanli.org.tr/celali-isyanlari/ [07.09.2018].
[34] Tr. *Türk Tarih Kurumu*, TTK; gegründet 1924.
[35] Tr. *Kripto Ermeniler*.
[36] hurriyet.com.tr (19.08.2007).

überlebt hatten, in der Region verblieben waren und sich, um der staatlichen Kontrolle zu entkommen, zu AlevitInnen erklärt hatten. Halaçoğlu allerdings stellte diesen Aspekt der Geschehnisse in viel größeren Ausmaßen dar, als es tatsächlich der Realität entsprechen dürfte. Vor allem aber instrumentalisierte Halaçoğlu abermals die Dêrsimer AlevitInnen, indem er sie zu ArmenierInnen erklärte und sie damit – nach seinen eigenen Maßstäben – degradierte. Traurigen Wiederhall findet Halaçoğlus verzerrte Darstellung noch heute darin, dass viele DêrsimerInnen mehr mit Halaçoğlus Darstellung befasst zu sein scheinen, als mit der Frage, warum es denn überhaupt problematisch sein sollte, ArmenierIn zu sein. Es eröffnet sich hier ein weiteres weites Forschungsfeld: die Verunglimpfung allein schon der Bezeichnung eines Volkes, das jahrtausendelang produktiver Teil einer Gesellschaft war. Insgesamt können wir also das Jahr 1915 des Genozids an den ArmenierInnen als den ersten Höhepunkt jenes Ressentiments betrachten, das letztendlich mit dem Jahr 1938 und dem Massaker an den Dêrsimer AlevitInnen einen neuen Triumph feierte. Wie ich zu diesen Zusammenhängen gelangt bin, und auf welche historischen Hintergründe ich mich dabei berufe, werde ich nun im folgenden Abschnitt meines Beitrags näher erläutern.

Unterschiede und Gemeinsamkeiten 1915 und 1938

Die entscheidende Frage für den Zusammenhang lautet, wie weit die Ereignisse von 1915 und 1938 durch ein und dasselbe Staatsparadigma verbunden sind.

Beide Ereignisse als eine konsequent geplante Aufeinanderfolge zu sehen scheint mir problematisch. Diese Problematik zeigt sich bereits beim Vergleich mit dem Vorgehen gegen die Pontus-GriechInnen von 1919–1923: Obwohl der zeitliche Abstand zwischen dem Armeniergenozid vom 1915 und der Massenvertreibung der Pontus-GriechInnen ab 1919 viel kürzer ist, dürfte es sich nicht um ein einziges, konsequentes Projekt der vollkommenen Eliminierung von christlichen Spuren in der Region gehandelt haben. Allerdings scheint es denkbar, die Ereignisse als eine aufeinanderfolgende *prozesshafte* Entwicklung aufzufassen. Insofern sind 1915 und 1937/38 als die Höhepunkte einer in der Tat größeren Liquidierungs- und Homogenisierungsentwicklung zu sehen. Es handelt sich also um eine politische Fortsetzung bereits bestehender Ressentiments, und nicht etwa um isolierte Akte. Was sind also konkret die Zusammenhänge, Parallelen und Unterschiede, die es zwischen dem Genozid an den ArmenierInnen und dem Genozid an den DêrsimerInnen gibt?

Der Genozid von 1937/38 ist im Vergleich zum Genozid von 1915 kleinräumiger gefasst, bei gleichwohl maximaler Intensität als Wiederholung bzw. Fortsetzung staatlicher diskriminatorischer Haltung gegenüber Bevölkerungen mit nicht-türkischen, nicht-sunnitischen Zugehörigkeiten. Ähnlich wie zu Zeiten der Liquidierung der ArmenierInnen, als diese ‚des Verrats, des Aufstands, der Kooperation mit feindlichen AkteurInnen'[37] beschuldigt wurden, wurden auch die dêrsimischen Kızılbaş-AlevitIn-

[37] Timsal Karabekir Yıldıran in milliyet.com.tr. (24.04.2015). Sie ist die Tochter vom türkischen General Kazım Karabekir Paşa (1882–1948). Siehe auch: Diler in Agos (28.04.2016).

nen ‚des Aufstands und Verrats gegen den Staat' beschuldigt. Dabei wurden die vergeblichen Selbstverteidigungsversuche der DêrsimerInnen als Beweisgrundlagen inszeniert.[38]

Während der militärischen Angriffe des Staates im Jahre 1937 verteidigten sich sechs dêrsimische Stämme selbstständig gegen die Angriffe und wurden deshalb am Ender der Operationen ausgelöscht. Im Jahr 1938 hingegen führte der türkische Staat einen umfassenden Vernichtungsfeldzug gegen Dêrsim. So wie die Unabhängigkeits-, Autonomie- und Reformforderungen der ArmenierInnen als Argument für die komplette Vernichtung verwendet wurden, so wollte die türkische Staatsmacht auch der Teilautonomie Dêrsims, die sich bereits im Osmanischen Imperium etabliert hatte, wohl ein Ende setzen. Im Fall von Dêrsim stehen wir einer noch absurderen Situation gegenüber: Die DêrsimerInnen forderten im Vergleich zu den ArmenierInnen weder die nationale Unabhängigkeit, noch trieben sie etwa mit dem Druck externer, internationaler AkteurInnen das Land in die Enge. Das Vergehen der DêrsimerInnen scheint es einzig gewesen zu sein, dem unter dem Vorwand der ‚Zivilisierung' vorangetriebenen Staatsprojekt der Türkifizierung und Islamisierung die kalte Schulte zu zeigen.[39] Sie wollten sich also nicht ‚zivilisieren' lassen[40], ignorierten die staatlichen Maßnahmen und setzten ihre gewohnten Lebensweisen fort.

So wie im Jahre 1915 zunächst die intellektuellen und gebildeten ArmenierInnen verhaftet wurden, wurden auch in Dêrsim 1937/38 die religiösen Gelehrten und Stammesanführer als erste verhaftet. In beiden Fällen wurden die Waffen der Bevölkerung eingesammelt[41], sodass die Menschen sich während der Angriffe nicht mehr verteidigen konnten. Sie wurden also ihrer Selbstverteidigung und ihres Widerstands entmächtigt. Es wurden weiträumige Massaker verübt und die Überlebenden in entfernte Gebiete des Landes ins Exil geschickt sodass sie sich nirgendwo mehr zu Gruppen zusammenschließen konnten. Auch das ist eine Praxis, die bereits im Jahre 1915 gegenüber den ArmenierInnen eingesetzt wurde.

Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es aber auch wichtige Unterschiede. Der Historiker und Soziologe Taner Akçam erklärt in einem seiner Beiträge, dass der sozioökonomische Entwicklungstatus der beiden Bevölkerungsgruppen besondere Unterschiede aufweist. Während die ArmenierInnen im Besitz von ‚kulturellen und ökonomischen Werten' waren und in diesem Zusammenhang die Gesamtbevölkerung in ihrer ‚Modernisierung' unterstützen bzw. antrieben, wurden die DêrsimerInnen im ‚Modernisierungs-Wahn' der jungen türkischen Republik als ‚Rückständige' gesehen, die

[38] Zelyut 2010, Gezici 2015 und Demir 2010.
[39] Bayrak 2012.
[40] Ibid.
[41] Tunceli Gesetz (Tr. Tunceli Kanunu vom 25.12.1935; Nr. 2884). In bianet.org (14.11.2009) wird auf die Spekulationen, dass Seyîd Riza einen Brief an die englischen Besatzungsmächte verfasst hätte, Bezug genommen. In T24 (22.11.2011) wird argumentiert, dass dieser Brief durch Baytar Nuri Dêrsimi verfasst wurde, der damals in Syrien gelebt und seine ersten Texte zu Dêrsim von dort aus verfasst hat. Dieses Gesetz wurde nach dem Kurdischen Rapport (Tr. Kürt Raporu; 21.08.1935) von İsmet İnönü verfasst, in dem auch die Notwendigkeit der Einsammlung der Waffen der DêrsimerInnen durch die türkischen Soldaten argumentiert wird. Vgl. auch Öztürk (2007).

‚unpassend' waren und eliminiert gehörten; kurz: Die „nicht integrierbaren unwilligen Kräuter sollten entfernt werden".[42] Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden historischen Ereignissen war, dass die ArmenierInnen ihrer Besitztümer beraubt und enteignet und ihre Rückkehr verhindert wurde, während die DêrsimerInnen, die durch Armut gekennzeichnet waren, nach zehn Jahren[43] Aufenthalt unter TürkInnen, ihrer Sprache und Zugehörigkeit beraubt, türkifiziert und muslimisiert, nach Dêrsim zurückkehren durften. Ein dritter zentraler Unterschied besteht darin, dass am Genozid 1915, neben einem organisierten Militärwesen und Truppen, auch paramilitärische Einheiten, Räuberbanden und Gruppen aus der Zivilbevölkerung am Vernichtungsfeldzug beteiligt waren. 1938 hingegen hat lediglich das staatliche Militär die Säuberungsoperationen durchgeführt. Der sozioökonomische sowie soziopolitische Status, die Kapazität der offiziellen Apparate sowie weitere status- und kontextuelle Unterschiede bedingten also die jeweils spezifische Vorgehensweise gegen die armenische bzw. dêrsimisch-alevitische Bevölkerung.

‚Terteleo Veren' und ‚Terteleo Peyen' – ‚der Genozid davor' und ‚der Genozid danach'

Der ArmenierInnengenozid von 1915 umfasste das gesamte osmanische Territorium. Die ArmenierInnen, die überall im osmanischen Reich lebten, wurden massenweise vertrieben und ausgewiesen. Auch Dêrsim, das ein wichtiges Siedlungsgebiet der ArmenierInnen gewesen ist, war betroffen. Der Genozid von 1938 war hingegen Dêrsim-spezifisch und umfasste einen begrenzten Raum; doch befanden sich hier ebenso auch Überlebende des Jahres 1915.

Gerade auch aus diesem, ebenso wie aus zahlreichen weiteren Gründen liegt trotz aller Unterschiede der Blick auf die Gemeinsamkeiten nahe. Die Fortsetzung der Ideologie der IttihadistInnen durch die KemalistInnen deutet bereits auf übereinstimmende Charakteristika beider historischen Ereignisse hin. So etwa beruhen die Praktiken, die in Dêrsim 1938 eingesetzt wurden, zu einem erheblichen Teil auf Erfahrungswerten von 1915. Von den manipulativen Methoden zwecks Einsammelns und Abführens der Menschen in den Tod bis hin zu den Techniken, mittels derer die Menschen ermordet wurden, und sogar bis hin zu den Erzählungen der Überlebenden finden wir zahlreiche Überschneidungen. Die aufgenommenen Erinnerungen im Oral History Projekt „Die verschwundenen Mädchen Dêrsims"[44] beinhalten in den Grundstrukturen überraschend ähnliche Geschichten wie jene der armenischen Mädchen, die im Jahre 1915

[42] Akçam in Taraf, 06.05.2014.

[43] Siehe İskân Kanunu 1934; Dt. Umsiedelungsgesetz; Z.A.

[44] Tr. Dêrsimin Kayıp Kızları. Anm. Z.A.: Die Regisseure Nezahat und Kâzım Gündoğan erstellten im Jahre 2010 einen Dokumentarfilm „İki tutam saç" (Dt. Zwei Büschel Zöpfe), in der sie die überlebenden dêrsimischen Frauen interviewten. Diese wurden als Mädchen an Offiziere und türkische Männer gegeben, damit sie sie türkifizieren und islamisieren. Sie sollten als Frauen TürkInnen und MuslimInnen auf die Welt bringen. In ihrer Rolle als „Kulturträgerinnen" und „Traditionserhalterinnen" sollten sie türkische Symbole an die nächste Generation weitergeben. Als türkifizierte Frauen bildeten sie den „locus of continuum". Link zum Dokumentarfilm: https://www.youtube.com/watch?v=ta8Qvzo4i_0

verschwanden. Und die jungen dêrsimischen Kızılbaş-Alevitischen Frauen, die sich von den Schluchten in Dêrsim in den Tod stürzten, um Vergewaltigungen durch die türkisch-kurdisch-sunnitisch-muslimischen Soldaten zu entgehen, haben das gleiche getan wie ihre armenischen Leidensgenossinnen zuvor.

Dêrsim 1938 erfüllt alle Kriterien für die Anerkennung als Genozid und verdient entsprechende Anerkennung im internationalen juristischen Rahmen. Zwischen 1915 und 1938 besteht kein qualitativer Unterschied. Beide Fälle ereigneten sich gleichwohl zu verschiedenen Zeiten und unterscheiden sich in ihrem geographischen Ausmaß, sodass der erstere eine Vorreiterrolle zu spielen scheint, während der zweitere als Nachfolgebezeichnet werden kann. Nicht umsonst haben die älteren bzw. die überlebenden DêrsimerInnen nach 1938 den ersteren Genozid an den ArmenierInnen als ‚Terteleo Veren', der ‚Genozid davor' bezeichnet, den Dêrsimgenozid hingegen als ‚Terteleo Peyen' als der ‚Genozid danach'. Die dêrsimischen AlevitInnen haben bereits damals zum Ausdruck gebracht, dass das, was den ArmenierInnen angetan worden war, eines Tages auch ihnen selbst zuteil werde.

Der Zeitzeuge Vazken Andreasyan stammt aus dem Dorf Hazari in der Region Çemişgezek, zur Provinz Dêrsim gehörig. Andreasyan überlebte den Genozid von 1915 und verfasste ein Buch über seine Erfahrungen. In diesem Buch schildert er, wie ein enger Freund seines Vaters, der Koçuşaklı[45] Seyid Ağa, um einen Widerstandspakt zwischen den dêrsimischen AlevitInnen und den dêrsimischen ArmenierInnen bemüht war, um die Angriffe gegen die ArmenierInnen zumindest in Dêrsim zu verhindern. Der Seyid Ağa wurde aufgrund dieser und anderer Aktivitäten in der Region Dêrsim schließlich von der staatlichen Miliz ermordet. Andreasyan schreibt im Rückblick:
„Seyid Ağa konnte erkennen, dass die Jungtürken mit der Hilfe der KurdInnen[46] die Liquidierung der ArmenierInnen vorantreiben, und danach erst die KurdInnen leichter zu unterdrücken und zu türkifizieren oder zu eliminieren sich anschicken würden. Mein Vater glaubte an die Plausibilität seiner Ideen. Die Entwicklungen zeigten sich dann tatsächlich in dieser Linie. [...] Seyîd Ağa selbst konnte diese schwarzen Tage zwar nicht mehr erleben, jedoch haben seine Prophezeiungen, dass sein Volk gleich nach den ArmenierInnen an der Reihe sein würde, sich nur ein dutzend Jahre nach seiner Ermordung bewahrheitet, und diese Genauigkeit hatte er seiner klaren Vorahnung zu verdanken."[47]

---

[45] Anm. Z.A.: Name seines Stammes.

[46] Ein Bewusstsein über die Zaza-Identität existierte damals nicht, sodass alle DêrsimerInnen als KurdInnen kategorisiert wurden.

[47] Originalzitat: Seyîd Ağa Jön Türklerin kendileri (Kürtler) yardımıyla Ermenileri imha ve tasfiye etmek istediklerini, ondan sonra Kürtleri kolaylıkla baskı altına alıp Türkleştirme veya yok etmeye yöneleceklerini doğru olarak okuyordu. Babam da onun bu görüşünün haklılığına inanıyordu. Sonraki gelişmeler büsbütün bu minvalde yaşandı. (...) Seyid Ağa gerçi o kara günleri görmedi ama Ermenilerin ardından kendi halkının da yok edilerek Dêrsim'in viraneye çevrilmesi -onun berrak öngörüsüne uygun şekilde- ölümünden iki düzine yıl sonra gerçekleşti. Andreasyan 1985: 149-158.

Widerstand und Selbstverteidigung der Opfer des Genozids[48]

Dêrsim befindet sich topographisch zwischen den beiden Läufen des Flusses Fırat. Dêrsim ist außerdem umgeben von jenen Städten und Provinzen, durch die die Deportationszüge der ArmenierInnen von 1915 führten. An der nördlichen Grenze der Region Dêrsim befindet sich die Kemah Boğazı[49], welche wegen der massenweisen Ermordung jener Deportierten später Berühmtheit erlangte. Jene 25.000 ArmenierInnen, die aus den Provinzen Erzurum, Bayburt und Erzincan deportiert wurden, wurden hier ermordet. Erzählungen zufolge hat der Fluss Fırat, während er Egin, Arapgir, Çemişgezek und Keban-Maden passierte, monatelang die Leichen der ermordeten ArmenierInnen mit sich geführt. Ebenso stehen auch die östlichen Grenzen Dêrsims, von Kiğı[50] bis Palu[51], und die südlichen Grenzen, von Çarsancak und Çemişgezek bis Harput, mit dem Blut der armenischen Deportierten in engem Zusammenhang. So etwa befindet sich in Palu, auf der Murat-Abzweigung des Flusses Fırat, eine historische Steinbrücke mit acht Bögen[52]. Diese wurde monatelang zum Ort des Schlachtens. Jene zehntausend Vertriebenen, die von Kiğı und Oxu gebracht worden waren, wurden genau hier ermordet. Auch der Gölcüksee[53] in Harput wurde zur Bühne für mehrere Massaker und erlangte mit dem Namen *mezbaha vilayet*/Schlachthaus Provinz [54] traurige Bekanntheit. Und selbst innerhalb von Dêrsim, soweit die Hand des Staates reichte, wurden ArmenierInnen deportiert und ermordet. Die dêrsimischen Dörfer Çarsancak und Çemişgezek wurden zum Teil schon angegriffen, noch bevor die Deportationen stattfanden.

Das Unheil von 1915 konnte nicht vorhergesehen werden, sodass die ArmenierInnen nicht vorbereitet waren und sich in keinster Weise verteidigen konnten. Auch die dêrsimischen Kızılbaş, ihre NachbarInnen und FreundInnen konnten während der Deportationen nicht eingreifen und hielten sich zum großen Teil zurück. Es ist wichtig zu unterstreichen, dass die armenischen Parteien Taşnak[55] und Hınçak[56], obwohl sie organisiert waren, sich auf die Katastrophe dennoch nicht vorbereiten konnten. Der türkische Staat erwartete den größten Widerstand im Dorf Habab[57] in Palu (Provinz Elaziğ), doch auch hier wurde die Lokalbevölkerung still gehalten. Die Dimension der Pläne wird auch an diesem letzten Beispiel deutlich. Jene Regionen, die Dêrsim benachbart waren und nur begrenzten bewaffneten Widerstand leisten konnten, waren

---

[48] Die Informationen, die in diesem Teil verwendet werden sind es auffindbare armenische Quellen, die hier zusammengefasst wiedergegeben werden. Für eine detaillierte und gesamte Niederschrift siehe: Hayreni 2015b. Die verwendeten armenischen Quellen sind in der Bibliographie inkludiert, auch wenn sie nicht direkt zitiert werden.
[49] Dt. Schlucht.
[50] Stadt im heutigen Bingöl.
[51] Landkreis in der Provinz Elazığ.
[52] Tr. Sekiz Gözlü Tarihi Taş Köprüsü.
[53] Armenisch: Dzovk.
[54] Dt. Schlachthaus-Provinz.
[55] Die Armenische Revolutionäre Föderation ist eine 1890 in Tiflis gegründete armenische politische Partei.
[56] Die Sozialdemokratische Hınçak-Partei ist die älteste armenische politische Partei und war die erste sozialistische Partei im Osmanischen Reich und in Persien. Sie wurde im Jahre 1887 gegründet.
[57] Armenisch: Havav.

Xups[58] in Kıği und teilweise das Obere und Untere Pakariç[59] in Kemah in der Provinz Erzıncan. Als bemerkenswertes Detail sei angemerkt, dass die ArmenierInnen aus Xups zu einem großen Teil Angehörige des armenischen Stammes Mirakyan waren und sieben Tage Widerstand leisteten. Pakariç wiederum ist jenes Dorf, aus dem auch Soğomon Teyleryan stammte, der viel später in Berlin Talat Paşa[60] als Vergeltung erschoss.

Insgesamt begegnen wir ansonsten keinem Widerstand gegen die Deportationen, außer dass sich in den Dörfern des Çarsancak in Dêrsim einzelne Widerständische in die Berge zurückzogen, um von dort aus die türkischen Angriffe abzuwehren. Gleichzeitig war Dêrsim ein Zufluchtsort für jene, die dem Tehcir entkommen konnten.

KollaborateurInnen und FreundInnen in Dêrsim[61]

Ein wichtiger und großer Teil der DêrsimerInnen hat es im Ersten Weltkrieg vermieden, an der Seite der Osmanen zu kämpfen. Bereits im Türkisch-Russischen Krieg (1877–1878) gaben sie an das osmanische Militär keine Soldaten und nahmen lediglich Positionen ein, um die eigenen Grenzen zu verteidigen. Eine Ausnahme bilden jene dêrsimischen Stämme, die im Nordosten der Region Dêrsim zuhause waren und Milizen an den Staat abgaben, die auch beim ArmenierInnengenozid eingesetzt wurden. Vor allem sind Teile des dêrsimischen Stamms Balaban unter der Führung von Gül Ağa sowie Stämme wie Çarekan, Şavalan, Kureşan, Hormek und Lolan zum osmanischen Militär übergegangen, um Unterstützung am Genozid zu leisten. Es ist bekannt, dass einige Gruppen des Balaban-Stamms an der Seite des Staates an der Ausspionierung und Eliminierung der ArmenierInnen zwischen Erzıncan und Tercan (Stadt), Pülümür und Kiğı mitwirkten. Ebenso bediente sich im siebentägigen Widerstand in Xups die staatliche Miliz der Unterstützung durch den Balaban-Stamm.

Jene ArmenierInnen, die es schafften, den Angriffen zu entkommen, flüchteten ins Innere der Region Dêrsim[62]. Dieses Gebiet sahen sie nach wie vor als sicheren Zufluchtsort. Insbesondere in Süd-Dêrsim fanden gegen Geldgeschäfte Fluchtorganisierungen ins Innere Dêrsims statt. In West-Dêrsim waren es vor allem die Stämme Koçan (Tr. Koçuşağı) und deren Anführer İdare İbrahim, Şemkan, Karabalan, Ferhadan, Abbasan, Maksudan, Beytan, Kerikan u.v.m., die jenen ArmenierInnen Hilfe leisteten, die den osmanischen Milizen entkommen waren. Selbst Diab Ağa[63] soll mehrere ArmenierInnen in seinem Dorf versteckt und beschützt haben. Im Südosten Dêrsims waren es die Stämme İzol, die ArmenierInnen versteckten und ihnen Schutz boten. Es gibt AugenzeugInnen, die erzählen, dass allein der Gollanlı[64] Aziz Ağa 250

[58] Tr. Hupus.
[59] Tr. Pekeriç.
[60] Mehmed Talat Bey (1874–1921) war der Innenminister und Großwesir des Osmanischen Reichs und Führer der Jungtürken.
[61] Hayreni 2015b: Kapitel 6.
[62] Tr. İç-Dêrsim.
[63] Hayreni 2015b: 618.
[64] Anm. Z.A.: Name seines Stammes.

ArmenierInnen versteckte. Jene ArmenierInnen, die ins Innere Dêrsims flüchteten, fanden Schutz und Unterkunft bei den dêrsimischen Kızılbaş-Alevi-Stämmen Xıran, Alan, Yusufan, Haydaran, Demenan und Kureşan.

Erkundung der DêrsimerInnen

Die DêrsimerInnen erkannten nach und nach, dass jene Ereignisse, die über die ArmenierInnen hereingebrochen waren, eines Tages auch sie selbst treffen würden. Sie begannen sich Sorgen um ihre eigene Zukunft und ihr eigenes Schicksal zu machen. Ein wichtiger Teil der DêrsimerInnen plante im Ersten Weltkrieg sogar, sich mit dem russischen Militär zu verbünden, sich die Kontrolle über die eigene Region anzueignen und einen bewaffneten Kampf zu führen.[65] Dêrsimische ArmenierInnen schlossen sich diesen Vorhaben an.[66] Boğos Mengişyan war einer von ihnen; er wurde im heutigen Elazığ gefangen genommen und erhängt.[67] Im März 1916 griffen die ostdêrsimischen Stämme türkische Regierungseinrichtungen in den Zentren von Mazgirt, Kızılkilise, Pah, Pertek und Peri an und eigneten sich die dort befindlichen Waffen an.[68] In West-Dêrsim nahmen einige dêrsimische Stämme Hozat unter Kontrolle. Daraufhin starteten die Ittihadisten unter der Führung von Miralay Deli Şevket einen großen Angriff.[69] Die dêrsimischen Stämme sahen sich gezwungen, sich in die gebirgigen Zonen der dicht bewachsenen Berglandschaft zurückzuziehen. Die Ittihadisten fürchteten, dass die Stämme dort erneut Kraft sammeln und wieder angreifen würden, sodass sie sich letztendlich entschieden, sich zurückzuziehen. Die Ittihadisten machten Zugeständnisse an die DêrsimerInnen und setzten weitere manipulative Techniken ein.[70] Im Sommer 1916 nahmen die russischen Truppen Erzıncan unter ihre Einflussmacht, sodass die armenischen Flüchtlinge des Genozids von hier aus einen Weg nach Russland fanden. Gleichzeitig fanden Gespräche zwischen den russischen und armenischen Befehlshabern und den Dêrsim- und Koçgiri-Kızılbaş-Stammesführern statt. All diese Ereignisse sind in den Rapports des türkischen Sicherheitsdienstes dokumentiert.[71]

Im gesamten Land sind Beispiele vereinzelter Schutzmaßnahmen für die den Deportationen entkommenen ArmenierInnen zu finden. Allerdings ist Dêrsim jene Region, die den flüchtenden ArmenierInnen wohl die umfassendste Zuflucht gewähren konnte. Der semi-autonome Status von Inner-Dêrsim bot günstige Bedingungen dafür. Auch die relativ engen Beziehungen zwischen den ArmenierInnen, den Kızılbaş-Zaza und -kurdischen Stämmen bildeten eine gute Basis für diese Solidarisierung. Die ArmenierInnen, die in der Region Dêrsim Schutz fanden, sind mit Unterstützung der

[65] Hayreni 2015b: 734–742.
[66] Ibid.
[67] Ibid.
[68] Ibid.
[69] Ibid.
[70] Ibid.
[71] Hayreni 2015b: Kapitel 4 und Kapitel 5 Teil 1.

lokalen Bevölkerung nach einem Jahr zunächst nach Erzıncan (das sich unter russischer Kontrollmacht befand) und dann in den Kaukasus emigriert.[72] Die Dêrsim-Rapports des türkischen Staates berichten, dass an die zehntausend ArmenierInnen bei den dêrsimischen Stämmen Schutz fanden.[73]

Im Jahre 1918 verfasste der türkische General Kâzım Karabekir den *Doğu Bölgesi Rapport (*Ost-Region Rapport), in dem er die Namen aller wichtigen dêrsimischen Stammesanführer festhielt. Während alle diese Anführer als „Gefahr für den Staat" kategorisiert wurden, lautete die schwerwiegendste Anschuldigung auf „ArmenierInnen-Schmuggel". Letztendlich wurde eine *Fatwa*[74] für İdare İbrahim[75] ausgerufen, der vor allem beim Schmuggel von ArmenierInnen in das russisch kontrollierte Erzıncan aktiv war. Die Fatwa lautete: „Er [İdare İbrahim] sei der größte Verräter, der größte Teufel und der größte Schurke; dieser westdêrsimische Räuber gehöre ohne Reue totgeschlagen."[76]
Der Rapport listete alle Namen jener Stammesanführer, die dem Tehcir entkommene ArmenierInnen unterstützt hatten. Jene Namen, die in diesem Rapport aufgelistet sind, decken sich zu einem erheblichen Teil mit den armenischen Quellen, die über 1915 berichten und die ebenfalls die Namen dieser „Retter" erwähnen. Der Ost-Region Rapport weist des Weiteren darauf hin, dass der türkische Staat die ArmenierInnen von Inner-Dêrsim nicht vollständig ergreifen konnte und von 1915 bis 1916 intensive Erhebungen zur Erkundung der sogenannten „Verräter" unternahm. Zum Beispiel verlangte ein Verwaltungsbeamter in Hozat von den dêrsimischen Stämmen, jene zehntausend geflohenen ArmenierInnen an den türkischen Staat auszuliefern.[77] Die westdêrsimischen Anführer aber, die sich im Dorf Kormışka versammelten, lehnten diese Forderung ab und gewährten den in ihrer Obhut Zuflucht suchenden ArmenierInnen Schutz.

Fortsetzung der staatlichen Phobie gegen ArmenierInnen in Dêrsim 1938

Der erste Angriff der jungen türkischen Republik auf Dêrsim fand 1926 gegen den Stamm Koçuşağı statt.[78] Noch nicht bereit für einen umfassenden Angriff auf Dêrsim, steuerte die junge Republik gleichwohl in kleineren Schritten darauf zu. In diesem Zusammenhang nahm der Staat sich wohl zunächst jenen dêrsimischen Stamm vor, den er für die größte Herausforderung hielt. Es dürfte kein Zufall gewesen sein, dass es sich dabei um jenen Stamm handelte, der sich beim Schutz der ArmenierInnen am intensivsten eingesetzt hatte. Auch wenn die Anzahl der in Dêrsim zurückgebliebenen

[72] Anm. Z.A.: Rückzug Russlands aus dem Weltkrieg; Oktoberrevolution 1917.
[73] Bulut 2005.
[74] Todesurteil.
[75] Hayreni 2015b: 597–601.
[76] Originalzitat: Acımaksızın katli farz olan batı Dêrsim'in en hain, en şerir ve en şahsiyetsiz bir şakisidir. Bulut 2015: 217.
[77] Hayreni 2015b: 601–609.
[78] Hayreni 2015b: Kapitel 5 Teil 2.

ArmenierInnen 1937 längst eine minimale Größe erreicht hatte, machen folgende offizielle Aussagen die besondere Einstellung gegenüber diesen verbliebenen ArmenierInnen noch einmal deutlich:

Der Sprachwissenschaftler Hasan Reşit Tankut (1891–1980) schreibt im Jahre 1932:
„Selbst heute gibt es in Dêrsim ArmenierInnen, die genauso glücklich und frei leben können wie die DêrsimerInnen. […] Jene unter ihnen, die eloquent sind, fördern die Feindlichkeit gegenüber dem Türkentum."[79]

Und General Abdullah Alpdoğan erklärt in seiner Rede in Kıği, unmittelbar nach dem Dêrsimgenozid 1938:
„Es gab christliche ArmenierInnen, die sich zuvor in Dêrsim niedergelassen hatten. Diese haben ihre Namen geändert und so gelebt, als wären sie TürkInnen. Beim Dêrsim-Aufstand haben sie ihre Finger drin. Sie sind in jeglichem Anarchismus, Durcheinander und Dreck mittendrin."[80]

Wenn wir genauer hinsehen, stellen wir fest, dass selbst die Anklagen und Dokumente gegen Seyîd Riza, den wichtigsten Anführer des dêrsimischen Widerstandes, explizit die ArmenierInnen in Dêrsim mit der Anstiftung zum sogenannten Aufstand der DêrsimerInnen anschuldigten. Die Dokumente behaupten, dass man eine armenische Bibel, Kruzifixe und Ähnliches in den Taschen des Aleviten Seyîd Riza entdeckt hätte. Dies wurde als Strafdelikt aufgefasst und in den Zeitungen mit den Schlagzeilen „Hier ist der Gaukler"[81] tituliert. Dabei stammten die gefundenen Gegenstände aus dem Kloster Halvori Surp Garabed[82] und hatten großen historischen Wert. Seyîd Riza pflegte in der Tat ein enges freundschaftliches Verhältnis zu den armenischen Ordensbrüdern[83] und zum armenischen Mirakyan-Stamm. Das türkische Militär bombardierte das Kloster[84], das als historisches Monument gilt, nahm den Sohn eines Ordensbruders fest und folterte ihn. Im Zuge dessen wurde die Freundschaft Seyîd Riza zu diesem Kloster und den ArmenierInnen problematisiert, und Seyîd Riza wurde beschuldigt, dass er sich von diesen ‚verräterischen ArmenierInnen' habe instrumentalisieren lassen.

Dies alles verweist auf die vordringliche Sorge des türkischen Staates, dass jene ArmenierInnen, die den Genozid von 1915 überlebt hatten, nach wie vor eine Gefahr darstellten. Es scheint, dass der Staat aus dieser ‚Gefahr' schließlich auch eine weitere Legitimierung für seinen Angriff auf Dêrsim schöpfte. Allein die Ansicht, die DêrsimerInnen hätten sich in Form eines Aufstandes gegen den türkischen Staat formiert, schien für einen militärischen Angriff auf Dêrsim also nicht ausreichend gewesen zu

---

[79] Originalzitat: Bugün bile Dêrsim'de bir Dêrsimli kadar serbest ve mutlu yaşayan Ermeniler vardır […] Bunların akıllıları, hele ağzı söz yapanları Dêrsim'de Türk düşmanlığını güçlendirmektedir. Tankut 2000: 79.
[80] Originalzitat: Daha önce Tunceli'ye yerleşen gizli Hristiyan Ermeniler vardı, bunlar adlarını değiştirmişler ve sanki Türkmüş gibi yaşamışlardı. Dêrsim isyanında bunların parmağı vardı. Bunlar her türlü anarşinin, kargaşanın, pisliğin içindeydi. Aygün 2009: 79.
[81] Hayreni 2015a: 100–107.
[82] Dieses Kloster befand sich bis 1938 im Landkreis Xozat im Dorf Halvori. 1938 war das Kloster eines der ersten Ziele der Bombardierungen durch türkische Kampfflugzeuge.
[83] Tr. Keşiş.
[84] Gündogan in birgün.net (22.02.2016).

sein. Das Feindbild der ‚verräterischen christlichen ArmenierInnen' wurde daher immer wieder aufs Neue bemüht, um einerseits die Kampfmotivation der türkischen Soldaten zu steigern und andererseits einen staatlichen Feldzug gegen Dêrsim vor der türkischen Öffentlichkeit zu legitimieren.

Jene ArmenierInnen, die den Genozid von 1915 überlebten und Zuflucht in Dêrsim fanden, hatten sich indes längst mit den vor Ort noch ansässigen ArmenierInnen vermischt. Jene dieser ArmenierInnen, die in den staatlich eng überwachten Zentren Dêrsims lebten, wurden unter großen Druck gesetzt und letztendlich zur Emigration gezwungen. Andere ArmenierInnen wiederum, die in den kızılbaş-alevitischen Dörfern Dêrsims lebten, waren zum großen Teil zum Dêrsimer Kızılbaş-Alevitentum übergetreten, um möglichst nicht mehr aufzufallen. Von einer Gemeinde ‚christlicher ArmenierInnen', die in genanntem Feindbild immer wieder beschworen wurde, konnte also tatsächlich kaum mehr die Rede sein.
Der Staat, der seine Gräueltaten aus den Gedächtnissen der zu assimilierenden Bevölkerung zu löschen suchte, hat dennoch sein eigenes Narrativ zu diesen Ereignissen stets lebendig gehalten. Yusuf Halaçoğlu (siehe weiter oben) erklärte etwa, dass der türkische Staat in der Zeit, in der er Dêrsim zu liquidieren beabsichtigte, vor allem jene ArmenierInnen auskundschaftete, die sich zwischen 1935 und 1937 unter die alevitischen DêrsimerInnen gemischt hatten (Tr. *Ermeni Dönmeleri*) (s.o). Ein Zeitzeuge aus dem dêrsimischen Stamm Kırgan erklärt dazu: „In Wirklichkeit wollte er [der Staat; Anm.] von Dêrsim Waffen, Steuern, Soldaten und die ArmenierInnen".[85] Weiters ist es wichtig zu unterstreichen, dass die ersten Angriffsziele des Staates in Dêrsim 1938 jene Landkreise waren, die zuvor auch von ArmenierInnen bewohnt waren: Halvori, Vank, Sin, Deşt, Zımek, Ergan, Danzik und Müdrik.

ZeitzeugInnen

In den letzten zehn Jahren haben im Rahmen des Oral History Projekts *Sözlü Tarih Çalışması* Personen wie Hüseyin Aygün, Cemal Taş, Hasan Demir, Nezahat und Kâzım Gündoğan, Özgür Fındık, Murat Kahraman, Şükrü Aslan, İbrahim Karakaya sowie mehrere andere DêrsimerInnen ZeitzeugInnen gesucht, Interviews geführt und die Gespräche archiviert. Aus diesen Gesprächen und Überlieferungen wird deutlich, dass im Genozid von Dêrsim 1938 besonders jene ArmenierInnen im Visir des Staates waren, die den Genozid von 1915 überlebt hatten. Es zeigt sich hier eine starke Parallele zwischen den Schicksalen der ArmenierInnen von 1915 und der DêrsimerInnen von 1938; der Staat machte offenbar im Eliminierungsziel gegenüber beiden Glaubensgruppen und Ethnien kaum Unterschiede. Es stellt sich folglich die Frage, warum beide Gruppen, obwohl sie Paralleles erfuhren, dennoch stets getrennt voneinander thematisiert werden. Ein Zeitzeuge aus dem Landkreis Sin in Dêrsim, der 1938 überlebt hat, erklärt:

[85] Originalzitat: Esasta asker (yani devlet) Dêrsim'den silah, vergi, askerlik ve Ermenileri istiyordu. Kalman 1995: 232.

„In unserem Dorf hatten wir ungefähr zehn armenische Haushalte. Als sie uns [1938] sammelten und zum Massenmord deportierten, brachten sie diese an einen anderen Ort am Fluss. Die Älteren unter uns fragten die Soldaten, warum sie diese getrennt wohin brachten. Der Hauptmann gab die Antwort: „Das Blut eines Gâvur[86] soll sich nicht mit dem Blut eines Muslims mischen". Letztendlich haben sie sowohl sie [die ArmenierInnen] als auch uns gelyncht."[87]

Während das Kızılbaştum in Dêrsim auf staatlich-türkischer Seite als ein Hauptproblem für den Staat gesehen wurde bzw. wird, wird ebendieses Kızılbaştum im Verhältnis zum Christentum eher toleriert.[88] Dennoch: Der türkische Autor Necip Fazıl Kısakürek erkennt in seinem Buch „Son Devrin Din Mazlumları" (Dt. „Die Religions-Unterdrückten der letzen Epoche", Z.A.) die Ereignisse in Dêrsim als ein ‚Massaker' an und erklärt, dass dort in der Tat MuslimInnen staatliche Gewalt erfahren haben. Wir können also nicht sagen, dass die ArmenierInnen das „Ziel Nummer eins" im Dêrsimer Genozid 1938 waren. Jedoch wurde ihnen eine „Sonderbehandlung" zuteil; diese ihre getrennte Behandlung durch das türkische Militär hing möglicherweise mit der Absicht zusammen, mit Sorgfalt auch die letzten von 1915 noch verbliebenen ArmenierInnen der Region zu eliminieren.

Insbesondere die christlichen ArmenierInnen konnten sich auch nach langen Jahren des Exils in Dêrsim nicht lange aufhalten und sahen sich gezwungen, ihre Heimat für immer zu verlassen. Jene ArmenierInnen dagegen, die zu AlevitInnen geworden waren, sahen offenbar Wege zu bleiben und bildeten in manchen Dörfern sogar die Mehrheit. Es lässt sich folglich annehmen, dass am Ende des 20. Jahrhunderts so gut wie keine christlichen ArmenierInnen mehr in Dêrsim verblieben sind.

Unter den ArmenierInnen, die heute der älteren Generation angehören, gibt es einige, die sowohl den Genozid von 1915 als auch den Genozid von 1938 miterlebt haben. Hripsime Sarkisyan[89] beispielsweise war beim ersteren noch ein Kind und beim zweiteren eine junge Frau. Sie stammte aus dem Dorf Ergan und hinterließ ihre ZeitzeugInnenenschaft in Form von Stickereien, die heute als Kunstdarstellungen gelten. Das Dorf Ergan wurde in Hozat im 10. Jahrhundert errichtet und letztendlich zu einer Ruine bombardiert. Es befindet sich dort das schönste Kloster in der Region Dêrsim. Hripsime wurde im Alter von sieben Jahren Zeitzeugin der Massakrierung ihrer Familienmitglieder. Danach versuchte sie ihr Leben gemeinsam mit ihren jüngeren Geschwistern weiterzuführen. Die Geschwister emigrierten später nach Aleppo. Hripsime blieb in Dêrsim, heiratete und bekam Kinder. Und hier erlebte sie schließlich auch den Genozid von 1938. Danach ging sie ins Exil nach Göynük[90]. Nach zehn Jahren Exil[91]

---

[86] Degradierende Bezeichnung für ChristInnen. Übersetzt heißt das: Ungläubige.
[87] Originalzitat: Köyümüzde yaklaşık on hane Ermeni komşumuz vardı. Bizi toplayıp katletmeye götürdüklerinde onları bizden ayırıp bir dereye götürdüler. Büyüklerimiz onları neden ayırdıklarını sordular. Yüzbaşı şöyle yanıt verdi: 'Gâvur kanı Müslüman kanına karışmasın' dedi. Sonra onları da bizi de kırdılar…Siehe Gündoğan in akung.net.
[88] Mertcan 2015.
[89] Hayreni 2015b: 801.
[90] Der Landkreis Göynük befindet sich in der westtürkischen Provinz Bolu.
[91] Es galt ein zehnjähriges Rückkehrverbot nach dem İskân Kanunu 1934.

kehrte sie mit ihrer Familie zurück nach Dêrsim. Im Jahre 1950 zog sie dann mit ihrer Familie in die Provinz Elazığ um sich dort, wo ihr Mann gestorben war, zur Gänze ihrer Stickerei zu widmen. Ihre Enkeltochter Anita, die Kunsttherapeutin und Kunstanalystin ist und in Beirut lebt, untersuchte die Stickereien ihrer Großmutter und stellte fest, dass in diesen Stickereien als Motive das Kloster Ergan, der Fluss Munzur und das Panorama von Ergan abgebildet sind. Anita führt aus:

„Diese Werke waren für sie [meine Großmutter] Schmerz und Trost zugleich und eine Rückkehr in Zeiten und an Orte sowie ein Versuch, die grauenhaften Vorgänge in Dêrsim seelisch aufzuarbeiten. [Es ist dies] Die psychologische Suche nach einer Zuflucht, in die man zurückkehren kann. Eine seelische Reise in die Gewässer und Täler des Munzur, ein Emporsteigen in die Blumenfelder und Spitzen der Berge in Dêrsim".[92]

Biographien zweier Frauen – Hatun und Sekine

Die dêrsimischen ArmenierInnen erlebten innerhalb von 23 Jahren zwei Genozide. Ihr Leben und ihr Schicksal zeigt Verbindungen bzw. eine gemeinsame Linie auf. Jedoch ist diese Verbindung nicht nur ihnen selbst zuzusprechen. Jene DêrsimerInnen, die ihnen Zuflucht und Schutz gaben, bilden ebenso eine Brücke zwischen den beiden Ereignissen. Wir erkennen, dass Dêrsim nicht nur aufgrund seiner Kızılbaş-Identität (obgleich diese auch zeitweise als Reste der ArmenierInnen bzw. konvertierter ArmenierInnen gesehen wird), sondern eben gerade auch aufgrund der Dêrsimer Hilfestellung für die ArmenierInnen im Genozid vom 1915 zum Ziel des staatlichen Vernichtungsfeldzugs 1938 wurde.

Das ‚Problem Dêrsim' existierte bereits seit den Herrschaftszeiten des Osmanischen Imperiums. Der Grund für diese Problematisierung lag in der Kızılbaş-Zugehörigkeit der DêrsimerInnen, die die autoritäre Herrschaft des sunnitischen Osmanentums ablehnten, und in ihrem Wunsch nach Autonomie. Das Lippenbekenntnis der türkischen Republik bezüglich Laizismus, das ja keine relevanten Unterschiede zwischen den Religionszugehörigkeiten hätte setzen dürfen, änderte gleichwohl nichts an der Haltung gegenüber Dêrsim. Der kemalistische Diskurs schaffte es nicht, Dêrsim – nach ureigenem kemalistisch-laizistischem Programm – innerhalb einer homogen-türkisch-muslimischen Nation zu ‚bändigen', und suchte daher nach Möglichkeiten, diese Region zu eliminieren. Aus der Sicht dieses Staates war, neben dem Faktor der Existenz der ArmenierInnen in Dêrsim, auch die anpassungsunwillige Haltung der DêrsimerInnen insgesamt ein zu bekämpfendes Problem. Die ArmenierInnen bildeten wohl den letzten Mosaikstein für die Rechtfertigung dieser staatlichen Haltung.

---

[92] Originalzitat: Eserleri kendisine hem dert hem de deva olmuş devirlere ve yerlere bir dönüş ve Dêrsim'deki korkunç olayları ruhsal açıdan yeniden inşa etmeye yönelik bir çaba. Dönülecek güvenli bir sığınak peşinde psikolojik bir arayış; Munzur sularına ve vadilerine, Dêrsim'in çiçek tarlalarına uzanan ruhsal bir yolculuk ve Dêrsim dağlarının zirvelerine yönelmiş gizemli bir tırmanış. Toutikian 2015.

Die Adoptivtochter von Atatürk war die erste weibliche Pilotin der türkischen Nation. Als eine erste „Glanzleistung“ hatte Sabiha Gökçen die Ehre, die ersten Bomben auf Dêrsim abzuwerfen. Der im Jahre 2007 auf öffentlicher Straße massakrierte armenische Journalist Hrant Dink veröffentlichte schließlich das Staatsgeheimnis um die armenische Herkunft von Sabiha Gökçen. Ihr eigentlicher Name lautete Hatun Sebilciyan. Sie wurde im Alter von zwei Jahren im Jahre 1915 von ihren Eltern, die sich im Exilkonvoi von der Provinz Urfa im Landkreis Halfeti nach Halep befanden, im amerikanischen Waisenhaus in der Provinz Antep zurückgelassen. Im Jahre 1918 kehrten Hatuns Eltern zurück und suchten nach ihrer Tochter, fanden sie aber nicht wieder. Erst nach mehreren Jahren fanden sie heraus, dass Hatun mittlerweile die Adoptivtochter von Atatürk geworden war. Atatürk, der selbst keine Kinder hatte und der Hatun im Alter von fünf Jahren im Waisenhaus gesehen hatte, nahm sie zur Adoptivtochter. Atatürks Mutter Zübeyde Hanım kümmerte sich dann einige Zeit um Hatun, die nun Sabiha hieß. Wenig später ließ Atatürk Sabiha zu sich nach Ankara holen und ließ ihr eine chauvinistische, militaristische Ausbildung und Erziehung zuteilwerden. Dazu verfasste die kritische Historikerin Ayşe Hür einen Artikel mit dem Titel „Wer hat Dêrsim bombardiert? Sabiha Gökçen oder Hatun Sebilciyan?[93] Dies alles wurde von Hrant Dink aufgedeckt, der in der Folge durch den Generalstab der Türkei zunächst in bedrohlicher Sprache gewarnt und anschließend zum Ziel institutionellen und öffentlichen Rassismus gemacht wurde.

Ein anderes der Mädchen, die 1938 verschwunden waren, wurde später Ehefrau von General Kenan Evren, unter dessen Führung der Militärputsch 1980 stattfand. Sekine Hanım war die Tochter des Ağzunikli Mehmet Ali Ağa, Anführer des dêrsimischen Karabalan-Stammes, der in den Jahren 1915 und 1916 bei der Unterstützung und Organisation der Flucht der dêrsimischen ArmenierInnen in Harput aktiv war. Die Familie nahm nach der Einführung des Familiennamensgesetzes im Jahre 1934 den Namen Kankotan an. Ein Großteil der Familie wurde im Jahre 1938 ermordet. Sekine wurde im Alter von 14 Jahren von einem türkischen Offizier in die westtürkische Provinz Manisa in den Landkreis Alaşehir gebracht und einem Händler als Adoptivkind gegeben. Dort wurde sie schließlich mit Kenan Evren vermählt. Auch diese Information galt lange als Staatsgeheimnis.[94]

Die ‚Dêrsim-Entschuldigung’

Der ehemalige Premierminister Erdoğan (seit April 2018 Staatspräsident) hatte bei seiner ‚Entschuldigungsrede’ zu Dêrsim auch den Genozid im Jahre 1915 angesprochen; jedoch lohnt ein Blick auf die Details seiner Rede. Er sagte:

„Jene Operationen, die in Dêrsim getätigt wurden, werden mit der Ausrede einer Unterdrückung eines Aufstands in die Gedächtnisse und das Gewissen der Menschen eingepflanzt und zu legitimieren versucht. (…) Jedoch redet niemand darüber, dass in der ersten Parlamentssitzung Diyap Ağa durch Atatürk persönlich als erster Abgeordneter

[93] Hür 2013.
[94] Nezahat Gündoğan-Kâzım Gündoğan 2012: 121–126.

aus Dêrsim eingeladen wurde. Genauso redet niemand darüber, dass jener Seyîd Riza, der nach den Operationen in Dêrsim gefangen genommen und erhängt wurde, in den Vorfällen von 1915 gegen die Besatzungsmächte gekämpft und durch den damaligen Gouverneur mit der Begründung, dass dieser „mit seiner Religion und seiner Ehre für uns (für den Staat; Z.A.) gedient hat", offiziell geehrt wurde."[95]

Die Information ist teils unrichtig und enthält zudem eine unberechtigte Anspielung. Zum einen hat Seyîd Riza bei den so genannten ‚Vorfällen von 1915' nicht an der Seite des osmanischen Staates ‚gedient'. Im Gegenteil: Er befand sich auf der Seite der armenischen Bevölkerung, die durch den osmanischen Staat verfolgt und vertrieben wurde und dann Schutz in Dêrsim suchte. Zum anderen haben die DêrsimerInnen im Ersten Weltkrieg zu einem großen Teil keine Position ergriffen und verhielten sich neutral, abgesehen von jenen Ereignissen, die aus Gründen der Selbstverteidigung und Verteidigung der Autonomie stattfanden. Zum dritten hat sich der Staat nicht im Jahre 1915, sondern erst im Jahre 1918 nach Erzıncan und Erzurum bewegt, was zugleich der Zeitpunkt ist, zu dem Russland sich bereits zurückgezogen hatte. Damit führte der osmanische Staat keinen Krieg gegen die Besatzungsmächte, sondern beabsichtigte es vielmehr, auch die letzten ArmenierInnen zu liquidieren, die nach dem Rückzug Russlands schutzlos dem osmanischen Staat ausgeliefert waren. Allerdings ist beim dêrsimischen Politiker Baytar Nuri Dêrsimi nachzulesen, dass Seyîd Riza am 13. Februar 1918 einige dêrsimischen Stämme zur Seite genommen habe, um gemeinsam Erzıncan zu erobern, sich dann mit den osmanischen Truppen unter der Führung von Deli Halit Paşa zu verbünden und gemeinsam Erzurum zu erobern. Anschließend sollen Seyîd Riza und seine Leute Erzurum der Kontrolle des osmanischen Feldherren Kara Kazım Paşa übergeben haben und selbst nach Dêrsim zurückgekehrt sein.[96]

Nuri Dêrsimi hält zu diesen Vorgängen fest, dass Seyîd Riza manipuliert worden war, unter dem Vorwand, dass die DêrsimerInnen und die Region Dêrsim sich in Gefahr befänden.[97] Allerdings wirkten im Hintergrund zahlreiche weitere Faktoren. Russland musste sich aufgrund der Oktoberrevolution im Jahre 1917 aus dem Krieg zurückziehen, und mit den Osmanen wurde ein Abkommen (*Erzincan Mütarekesi*) beschlossen, welches in Erzıncan eine Sicherheitszone festlegte. Gleichzeitig existiert ein *Lenin-Stalin-Dekret*, welches die Region Dêrsim als ‚Türkei-Armenien' bezeichnet und die Rückkehr der ArmenierInnen in diese Region vorsieht, sodass die ArmenierInnen dort mittels eines Referendums über ihr eigenes Schicksal entscheiden sollten. Davor gab es Versuche der Kooperation zwischen dem armenischen Kommandanten Murad Paşa und dem Dêrsim-Koçgiri-Anführer Alişer, jedoch blieb dieser Versuch aus gegenseitigem und kontextbedingtem Vertrauensmangel auf der Strecke. Nachdem die ArmenierInnen in dieser Weise geschwächt waren und Russland sich zurückgezogen hatte,

[95] Originalzitat: Dêrsim'e yapılan operasyonlar bir isyanın bastırılması olarak zihinlerde ve vicdanlarda meşrulaştırılmaya çalışılıyor. (...) Ama, ilk mecliste Dêrsim mebusu olarak bizzat Atatürk tarafından davet edilen Diyap Ağa'dan kimse bahsetmiyor. Dêrsim operasyonları sonucunda tutuklanan ve asılan Seyid Rıza'nın 1915 olayları sırasında işgalci ordulara karşı savaştığından, dönemin valisi tarafından da 'din ve namusuyla bize hizmet etti' denerek şereflendirildiğinden kimse bahsetmiyor. (Erdoğan, 23.11.2011).

[96] Dêrsimi 1994: 80–84.

[97] Ibid.

haben die DêrsimerInnen letzten Endes ihr Schicksal an das osmanische Machtzentrum gebunden.[98] Hier spielen manipulative Zugeständnisse eine Rolle, und zumindest ein Teil der DêrsimerInnen sah keine andere Möglichkeit, als sich für die Kooperation mit den Osmanen zu entscheiden. Es ist bekannt, dass die dêrsimischen Stämme oft kontextbedingt Kooperationen mit dem osmanischen Machtzentrum eingehen mussten.[99]

Schlussfolgerung

Die hier nur skizzenhaft dargestellten Ereignisse machen deutlich, dass der türkische Staat die Region Dêrsim insbesondere deshalb zum Staatsfeind erklärte, weil Dêrsim den ArmenierInnen im Zuge des Genozids von 1915 Schutz gewährt hatte. Die Dêrsimischen Stämme pflegten auch zu anderen Zeiten politische Kooperationen mit den ArmenierInnen. Und auch wenn es der Staat gegen Ende des Ersten Weltkrieges geschafft hatte, die führende Dêrsimer Persönlichkeit Seyîd Riza auf seine Seite zu ziehen, so wurde Seyîd Riza doch seine Vergangenheit und seine familiäre Freundschaft zu ArmenierInnen nie verziehen. Die Kızılbaş-Zugehörigkeit von Seyîd Riza wurde von staatlicher Seite nie positiv betrachtet, genauso wenig wie dessen enge persönliche Kontakte zu ArmenierInnen.

Beide Genozide sind das Produkt der gleichen Ressentiments, mit dem Unterschied, dass der zweite Genozid eine Generation später stattgefunden hat. Infolge dieser zeitlichen Nähe aber gibt es zahlreiche Überschneidungen und den Überlebenden zufolge, enge Zusammenhänge in den Erfahrungen.

Ich plädiere daher für folgenden Zugang: Unabhängig davon, in welchem politischen Kontext die Genozide von 1915 und 1938 thematisiert werden, sollten beide entweder gemeinsam geleugnet oder aber gemeinsam anerkannt und angeprangert werden. Sie sind beide die Konsequenzen ein und desselben Staatsparadigmas. Selbst das offizielle Statement des Premierministers Erdoğan zu Dêrsim 1938 (s.o.) stellt keine offizielle Anerkennung dar. Es war vielmehr ein politisch-strategischer Schachzug, um die Opposition anzugreifen. Seine Aussage „Wenn es sein muss, dann werde ich mich im Namen des Staates entschuldigen“ entbehrte aus heutiger Sicht nicht nur jeglicher politischer Konsequenz, sondern kann auch als politische Taktik gewertet werden und geriet wohl auch deshalb abermals sehr bald in Vergessenheit.

[98] Hayreni 2015b: 731–758.
[99] Ibid.

Bibliographie

Akçam, Taner 2014: „4 Mayıs Dêrsim Tertelesi". In: *Taraf* 06.05.2014.

Akkaya, Gülfer (ed.) 2014: *Sır içinde sır olanlar. Alevi kadınlar*. 3. Aufl. İstanbul: Kumbara Sanat Atölyesi ve Toplumsal Araştırmalar Derneği.

Aljazeera 2011: *Dêrsim için devlet özrü* [Dt. Staats-Entschuldigung für Dêrsim]. 23.11.2011 http://www.aljazeera.com.tr/haber/Dêrsim-icin-devlet-ozru, retrived on 31.07.2018

Andreasyan, Vazken 1985: Հազարիապատում *(Hazarinâme)*. Vol 1, Beyrut: Donigyan Basımevi.

Arslan, Zeynep 2015: *Eine Ethnie mit Multi-Identitäten. Die Europäisch-Anatolischen AlevitInnen auf dem Weg zur Institutionalisierung ihres Glaubenssystems*. Wien: LIT.

Arslan, Zeynep 2018: *Demokratisierung durch Selbstermächtigung. Empowerment Alevitischer Frauen* in der der Türkei und in der Diaspora*. Anwendungsorientierte Religionswissenschaft 12. (Reihenherausgeber: Reiss, Wolfram & Bechmann, Ulrike) Wien: Tectum.

Aygün, Hüseyin 2009: *Dêrsim 38 ve Zorunlu İskân. Telgraflar, Dilekçeler, Mektuplar*. Ankara: Dipnot.

Bağdikyan, Krikor 1984: Տարագրի Մը Ճամբան եւ Քէմախի Պատմութիւնը *(Bir Sürgünün Yolu ve Kemah Tarihi)*. Los Angeles.

Bayrak, Mehmet 2012: *Dêrsim-Koçgiri*. Istanbul: Özge Yayınları.

Bulut, Faik 2005: *Dersim Raporları [Dersim Rapports*] Istanbul: Evrensel Basım Yayın.

Bulut, Faik 2018: *Horasan'dan nasıl geldik? Alevilerin Yol Hikayesi*. Istanbul: Kor Kitap.

Çilingir, Tamer 2016: *Pontos Gerçeği*. İstanbul: Belge Yayınları.

Demirbaş, Osman 2013: *Liderlerinin yurtdışına kaçması üzerine İttihat ve Terraki içinde meydana gelen tepkiler*. http://cdn.istanbul.edu.tr/statics/ataturkilkeleri.istanbul.edu.tr /wp-content/uploads/2013/03/ydta-01-demirbas.pdf, retrived on 16.04.2018.

Demir, Ramazan 2010: *Feodalizmin Devlete İsyanı ve Dêrsim Olayları*. İstanbul: Palme Yayınevi.

Dêrsimi, M. Nuri Dêrsimi 1994: *Kürdistan Tarihinde Dêrsim*. İstanbul: Zel Yayıncılık.

Demokrathaber 2015: *Süryani Soykırımı'nın 100. yıldönümü: Katliamlar nasıl başlayıp, yayıldı?,* www. Demokrathaber.org 18.04.2015, https://www.demokrathaber.org/tarih/suryani-soykirimi-nin-100-yildo numu-katliamlar-nasil-baslayip-yayildi-h47807.html, retrived on 16.08.2018.

Diler, Fatih Gökhan 2016: „1915 ve Ötesi'nde Ermeniler ve Türkler". In: *Agos 28*.04.2016 http://www.agos.com.tr/tr/yazi/15166/1915-ve-otesinde-ermeniler-ve-turkler, retrived on 16.08.2018.

Grayyan, Mesrob (1965): *Բալու. Բալուի Կեանքէն Առնուած Պատկերներ, Յուշեր, Չափածոյ Քերթուածներ եւ Արձակ Էջեր* (Palu; Palu'nun Yaşamından Alınmış Tasvirler, Anılar, Nazım ve Serbest Sayfalar), Antilias, Kilikya: Ermeni Katolikosluğu Basımevi.

Gezici, Aytekin 2015: *Dêrsim İsyanları. Yalanlar, Gerçekler*. İstanbul: Tutku Yayınevi.

Gündoğan, Kazım 2016: „Kâzım Gündoğan: Tarihi tarihçilerden kurtarmalı. [Interview mit Barış Kop]". In *Birgün* 22.02.2016: https://www.birgun.net/haberdetay/kazim-gundogan-tarihi-tarihcilerden-kurtarmali-104412.html, retrieved on 16.08.2018.

Gündoğan, Nezahat & Gündoğan, Kazım 2014: „1937–38 Dêrsim Katliamında Ermeniler". In: *Bati Ermenileri ve Bati Ermenileri Sorunlari Arastirmalar Merkezi* 03.02.2014, http://akunq.net/tr/?p= 28249. retrived on 31.07.2018.

Gündoğan Nezahat & Gündoğan, Kazım 2012: *Dêrsim'in Kayıp Kızları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Halaçyan, Kevork 1973: *Տերսիմի Հայերի Ազգագրութիւնը, Մասն Ա* (Dersim Ermenileri Etnografyası, I. Bölüm). Yerevan: Ermenistan SSC Bilimler Akademisi Yayını.

Hayg, Vahe 1959: *Խարբերդ եւ Անոր Ոսկեղէն Դաշտը. Յուշամատեան Պատմական Մշակութային եւ Ազգագրական* (Xarpert/Harput ve Altın Ovası; Tarihsel, Kültürel ve Etnografik Anı Kitabı). New York.

Hayreni, Hovsep 2015a: *1915 Bağlamında Kürt-Ermeni Tarih Muhasebesi ve Güncel Tartışmalar*. İstanbul: Belge Yayınları.

Hayreni, Hovsep 2015b*: Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dêrsim*. İstanbul: Belge Yayınları.

Hür, Ayşe 2012: „Kurtuluş Savaşı 'yedi düvel'e karşı mı verildi?" In: *Radikal* 11.11.2012 http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/kurtulus-savasi-yedi-duvele-karsi-mi-verildi-1107408/ retrived on 16.08.2018.

Hür, Ayşe 2013: „Dêrsim'i Bombalayan Sabiha Gökçen mi, Hatun Sebilciyan mıydı?" In*: Radikal,* (05.05.2013). http://www.radikal.com.tr, retrieved on 31.07.2018.

Internethaber 2008: *Erdoğan ABDde ecdadını korudu.* internethaber.com 08.12.2008: http://www.internet haber.com/erdogan-abdde-ecdadini-korudu-220252h.htm, retrived on 16.08.2018.

Kalman, Mehmet 1995: *Belge ve Tanıklarıyla Dêrsim Direnişleri.* Istanbul: Nujen Yayınları.

Karaca, Ekin 2012: „1915'te Ermenilere Ne Oldu" Yerine „Türklere Ne Olduğu" Sorulmalı. *Bianet* 24.04.2012. https://m.bianet.org/bianet/azinliklar/137822-1915-te-ermenilere-ne-oldu-yerine-turklere-ne-oldugu-sorulmali, retrived on 16.08.2018.

Kasparyan, Hampartsum 1969: Չմշկածագ եւ Իր Գիւղերը [Çımışgadzak/Çemişgezek ve Köyleri]. Boston: Baykar Basımevi.

Keçyan, Arakel - Barsamyan, Mıgırdiç 1942: Ակն եւ Ակնցին [Agın/Egin ve Eginliler] 1020-1915. 1. Band. Bükreş: Hay Mamul Basımevi.

Kévorkian Raymond H. 2015: *Ermeni Soykırımı.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Köksal, Enver 2005: „Enver, Talat ve Cemal Paşalar Nasıl Kaçtı". In: *Bianet* 07.05.2005, https://m.bianet.org /bianet/siyaset/60508-enver-talat-ve-cemal-pasalar-nasil-kacti, retrived on 16.08.2018.

Mertcan, Hakan 2015: *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler.* Adana: Karahan Kitapevi.

Milliyet 2015: „Timsal Karabekir Babası Kazım Karabekir'i Anlattı", milliyet.com.tr.. 08. 05.2015, http:// www.milliyet.com.tr/timsal-karabekir-babasi-kazim-karabekir--yerelhaber-2784019/, retrived on 16.08.2018.

Onaran, Nevzat 2014: „Cumhuriyet'in Ermeni fişlemesi ilk kez gün ışığında". In: *Agos* 12.06.2014, http:// www.agos.com.tr/tr/yazi/7331/cumhuriyetin-ermeni-fislemesi-ilk-kez-gun-isiginda, retrived on 16.08.2018.

Polatyan, Antranik L. 1969: Պատմութիւն Հայոց Արաբկիրի [Arapgir Ermenileri Tarihi]. New York.

Tankut, H. Reşit 2000: *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler.* İstanbul: Kalan Yayınları.

Toutikian, Anita 2015: *Hripsime Sarkisyan'ın N'Akışlarının Analizi 1908-2000.* Folder für die Vernissage in İstanbul Tophane. Istanbul: Depo Sanat Galerisi. „Nakışlar".

Sürmenyan, Kalusd 1947: Երզնկա [Yerzınga/Erzincan]. Kahire: Sahak-Mesrop Basımevi.

Ünal, M. Ali 1999: *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Vardar, Nilay 2015: „1915 Soykırımında Süryanilerin Üçte İkisi Yok Oldu". In: *Bıanet* 20.04.2015, https:// m.bianet.org/bianet/toplum/163769-1915-soykiri-minda-suryanilerin-ucte-ikisi-yok-oldu, retrived on 16.08.2018.

Varjabedyan, Rupen 2016: „Resmi tarihin unutturulan sayfası: Pontos Rum Soykırımı". In: *Agos* 10.12.2016, http://www.agos.com.tr/tr/yazi/17222/resmi-tarihin-unutturulan-sayfasi-pontos-rum-soykirimi, retrived on 16.08.2018.

Vazken, Andeasyan 1985: *Hazariabadum* [Hazariname]. Beyrut: Donigyan.

Yerevanyan, Kevork S. 1956: Պատմութիւն Չարսանճագի Հայոց [Çarsancak Ermenileri Tarihi]. Beyrut. Donigyan Basımevi.

Zelyut, Rıza 2010: *Dêrsim İsyanları ve Seyit Rıza Gerçeği*. İstanbul: Kripto Basım Yayın.

Armenische Kirchensteine

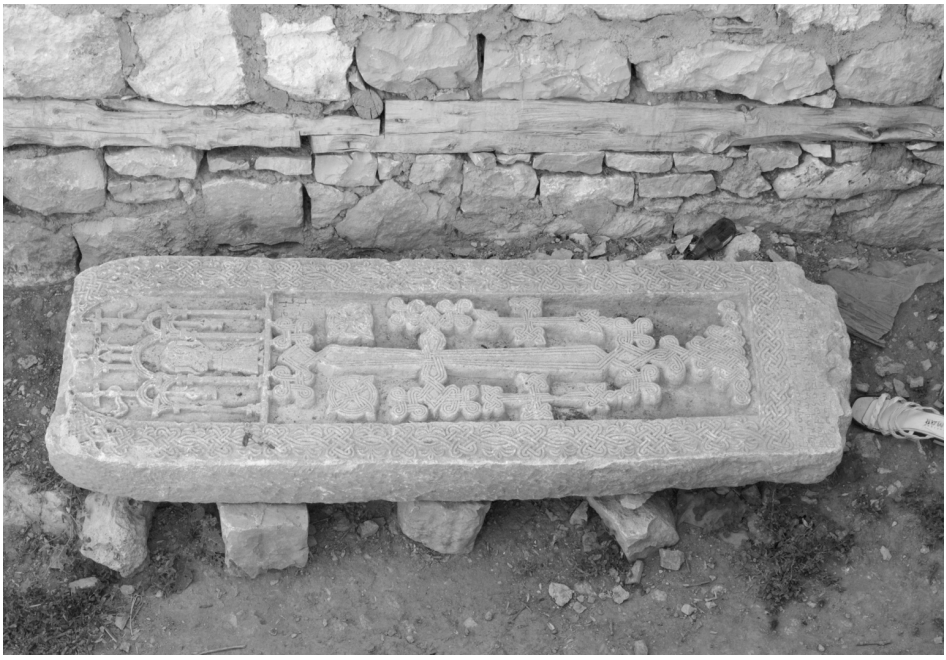
Mehmet Emir

Seit über 35 Jahren fotografiere und filme ich jedes Jahr in den Sommermonaten in meinem Dorf. Dadurch fiel mir auf, welche wunderbaren Steinmetzarbeiten sich an bestimmten Mauerziegeln der alten Häuser finden. Auch Steine, auf denen keine Figuren oder Schriften abgebildet sind, sind meisterlich verarbeitet. Seit meiner Geburt waren diese Steine da. Als Kinder fragten wir uns nicht, warum sich solche Steine – mit Kreuzen und verschiedenen Ornamenten – an den Außenmauern der Dorfhäuser befinden.

An die Geschichten meiner Großmutter erinnere ich mich seit meiner Kindheit. Wenn alte Menschen zusammenkamen, erzählten sie untereinander ihre Überlebensgeschichte, und das, obwohl sie aus dem gleichen Dorf stammten. Ich war als Kind selbst Zeuge der Erzählungen, der weinenden alten Menschen, wenn sie über ihr Überleben berichteten. Obwohl sie so oft darüber gesprochen hatten und jede Erzählung der vorherigen ähnlich war, weinten sie zu jedem einzelnen Schicksal. An die Geschichte meiner eigenen Großmutter erinnere ich mich am deutlichsten.

Mein Großvater hatte dem türkischen Staat drei Jahre lang gedient und war damals gerade zwei Wochen davor zu seiner Familie in sein Dorf zurückgekehrt. Er hatte noch die Militärstiefel an. Mit ihm kamen noch zwei andere Dorfbewohner, die auch gerade mit ihrem Militärdienst fertig geworden waren. Später, als ich mit den älteren Menschen über das Massaker sprach, erfuhr ich, dass mein Großvater und die zwei anderen Dorfbewohner, weil sie beim Militärdienst nämlich Türkisch gelernt hatten, die Dolmetscher für die Leute im Dorf waren. Bei einer der Übersetzungen ging es vermeintlich darum, dass der Kommandant eine Rede an die BäuerInnen halten wollte, die mein Großvater übersetzen sollte.

Die oft gehörte Erzählung über das Schicksal meiner Familie lautete folgendermaßen: „Die Frauen hatten keine Zeit, um ihre schönsten Kleider anzuziehen – es war gerade Sommer und es gab sehr viel zu tun. Meine Großmutter nahm ihre drei Kinder an den Händen und marschierte neben den Maschinengewehren der Soldaten. Mein Vater war fünf, der Onkel sechs und die Tante sieben Jahre alt. Oberhalb des Dorfes auf dem Berg ist eine Ebene, und da sammelten sie alle. Man hatte auch aus den Nachbardörfern die Frauen, Kinder und Männer hingebracht.
Die Frauen und Kinder wurden von den Männern getrennt. Sie wurden zu einer Stelle gebracht, wo die Männer und die Jugendlichen nicht mehr sichtbar waren.
Der Kommandant war für die vermeintliche Rede gar nicht mehr zu sehen. Anstatt dessen wurde ein Maschinengewehr auf einem Stativ postiert. Sie spürten die Gefahr, aber es war zu spät. Es war Sommer und sehr heiß. Mein Vater verlangte nach Wasser. Einer der Soldaten reichte meinem Vater Wasser aus seiner Flasche. Die Großmutter sagte zu ihren beiden Söhnen, egal was passieren würde, sie sollen keinen Ton von sich geben. Mit Maschinenpistolen wurde auf die Frauen und Kinder geschossen.



Armenische Kirchensteine (Fotos: Mehmet Emir)

DILAVESMA
ESMA
ILCANDILA

Meine Großmutter warf sich auf die ihre beiden Söhne. Die Tochter – meine Tante – ist bei einer anderen Verwandten geblieben. Nachdem sie mit dem Niedermetzeln fertig waren, fingen sie an, mit den Bajonetten auf die Frauen einzustechen. Nachdem die Soldaten ihr Werk vollbracht hatten, zogen sie sich zurück zu ihren Zeltplätzen unterhalb der Orte, wo dies geschehen war. Sie haben auch alle Tiere des Dorfes konfisziert und bei ihren Zeltplätzen geschlachtet.
Irgendwann in der Nacht wachte die Großmutter auf. Neben ihr saßen ihre beiden Söhne, an deren Gesichtern getrocknetes Blut von ihrer eigenen Mutter klebte. Sie waren immer noch neben ihr, sitzend, sprachlos. Die Großmutter versuchte Luft zu holen, aber sie konnte nicht einatmen. Sie wurde zwar nicht von den Gewehrkugeln getroffen, aber die Soldaten hatten ihre Lunge mit den Bajonetten durchbohrt. Sie hatte an ihrem Körper zwölf Bajonettstiche, die ich selber auch gesehen habe. Sie nahm das Tuch ihrer Kopfbedeckung und band es um ihren Oberkörper, damit konnte sie wieder besser atmen. Mit ihren zwölf Bajonettstichen, meinem Vater auf dem Rücken und den Onkel an der Hand machte sie sich im Schutze des Mondlichtes und der Nacht an den Zelten der Soldaten vorbei, um auf den Weg, der unterhalb des Dorfes vorbeiführte, zu gelangen. Als sie im Schutze der Nacht dort ankam, sah sie sehr viele verwundete Menschen. Mein Großvater wurde dort getötet. Keiner von den Männern, die dorthin gebracht wurden, hat überlebt.
Alles, was sie hatten, wurde ihnen weggenommen oder in Brand gesteckt. Ein Monat lang lebten sie am Fluss unterhalb des Dorfes. Zum Essen hatten sie nur noch Weinblätter aus den ehemaligen Garten der Armenier. Als sie wieder ins Dorf zurückkamen, waren viele Dorfbewohner verletzt."

In meinem Dorf wie auch in den Nachbargemeinden wohnten die letzten ArmenierInnen, die noch mit den KurdInnen in Dêrsim lebten. Die ArmenierInnen, so erzählte meine Großmutter, waren sehr gute Gärtner, Müller und Steinmetze.
Wo meine Großmutter lebte, war im Nebenraum auch eine verletzte Armenierin gewesen. Diese rief in ihren letzten Atemzügen nach meiner Großmutter, um ihr etwas anzuvertrauen. In dem psychischen Zustand aber, in dem sie war, konnte meine Großmutter nicht zu ihr gehen. Bis zu ihrem Tode sollte sich meine Großmutter immer fragen, was diese Frau ihr hatte sagen wollen. Nach diesem Massaker gab es keine ArmenierInnen mehr im Dorf. Die, die es überlebt haben, verließen dieses Gebiet.

Jedes Mal, wenn ich in mein Dorf fahre, versuche ich die alten Menschen zu befragen und herauszufinden, wie die armenischen Kirchen zerstört worden sind. In meinem Dorf gab es zwei große Kirchen und drei kleine Kapellen. Die Alten erzählten immer, dass damals vor dem Massaker ein Erzbischof über die Berge ins Nachbardorf gekommen ist, um die Messe in der Kirche oberhalb des Dorfes zu halten. Nach diesem Massaker und der Abwanderung der ArmenierInnen hat sich keiner mehr um den Erhalt der Kirchen gekümmert.
In den Außenmauern der Häuser sieht man heute die Steine dieser verfallenen Kirchen. Diese Steine sind so positioniert, dass man sie sogleich von außen erkennt. Diese Verwendung der Steine aus den Kirchen und Kapellen kann keine Verdrängung der Religion oder der ArmenierInnen sein. Im Islam würde man die Symbole der anderen Religionen im Fundament des eigenen Heimes nicht so präsentieren.

Ich wollte also von den Älteren wissen, warum sie diese Kirchensteine an den Außenfassaden verwendet haben, sodass alle sie sehen konnten. Aber niemand konnte mir irgendeine Antwort geben.

Ich sprach mit einer Frau über die Kirche, die oberhalb des Dorfes stand, und darüber, wie sie zerstört wurde. Die Frau antwortete, dass es jene waren, die von anderen Dörfern hierher als Baumeister gekommen sind und die Steine der Kirchen für den Bau neuer Häuser verwendet hatten. Für diese Frau waren die Stellen, an denen die Kirchen gestanden hatten, heilige Orte. Sie küsste die noch dort liegenden Steine. Als Kind war sie oft in dieser Kirche gewesen, um zu spielen. Dort soll es auch sehr viele Bücher gegeben haben, erinnerte sie sich. Sie wusste aber nicht, was mit den Büchern geschehen ist.

Meine Großmutter aber bekam Anfang der 1980er Jahren Besuch aus Istanbul. Es war der Sohn jener Frau, die im Jahre 1938 im Nebenraum meiner Großmutter war und die die Verletzungen des Massakers nicht überlebt hatte. Der Besuch aus Istanbul wollte von meiner Großmutter wissen, ob seine Mutter ihr etwas anvertraut hatte.

Der Genozid in Dêrsim aus der Sicht der „verlorenen Töchter“ von Dêrsim

Kâzım Gündoğan

ABSTRACT (DEUTSCH)
Der Beitrag bezieht sich auf die Studie Die verlorenen Töchter von Dêrsim, die zwischen 2007 und 2017 durchgeführt wurde. Im Zuge dieser Untersuchung wurden mit über 70 Personen Gespräche geführt, die entweder über das eigene Schicksal oder über das ihrer Angehörigen erzählten. Im Fokus der Langzeituntersuchung stand das Schicksal der Frauen und Kinder in Dersim 1937/38 und vor allem das Leben jener, die nach den Massakern verschleppt und von türkischen Beamten oder loyalen Familien adoptiert wurden. Die Ergebnisse der Studie wurden in Schriftform wie auch als Dokumentarfilm veröffentlicht.

ABSTRACT (ENGLISH)
This paper refers to the study The Lost Girls of Dêrsim, realized between 2007 and 2017. For this research the research team has conducted more than 70 interviews, either with survivors who narrated about their own fate or with relatives who reported about the fate of their family members. The study focused on the destiny of women and children in Dersim 1937/38. In the centre of interest was the life of those who were abducted from their families and given as adoptees to soldiers or loyal families. The results of this study were published in written form as well as a documentary.

Einleitung[1]

Die Untersuchungen bezüglich der Operationen *Tedip ve Tenkil* – auf Deutsch „Züchtigung und Deportation”[2] – die der türkische Staat von 1937 bis 1938 durchführte, wie auch deren Folgen sind noch nicht zu Ende. Die Bezeichnung *Tedip* und *Tenkil* bezieht sich auf den militärischen Teil der Operation. Dieser wurde mit einem Beschluss des Ministerrates des türkischen Parlaments (Tr. Türkiye Büyük Millet Meclisi, TBMM) am 4. Mai des Jahres 1937 begonnen. Sicherlich werden in der Türkei nicht zu unterschätzende Arbeiten in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen geleistet, allerdings haben diese kaum noch Eingang in die internationale Forschungslandschaft gefunden.

[1] Dieser Beitrag wurde durch Serdar Akın (S.A.) vom Türkischen ins Deutsche übersetzt.
[2] Die Operation, die mit dieser osmanischen Bezeichnung in Erinnerung kommt, wird durch das Wörterbuch des Institutes für Türkische Sprache wie folgt erklärt. *Tedip:* beruhigen, auf den rechten Weg bringen, erziehen. *Tenkil*: 1 – vertreiben, 2 – eine abschreckende Strafe auferlegen, 3 – Feinde und gefährliche Personen als Ganzes aus der Welt schaffen. (Türkisches Wörterbuch, 2. Ausgabe, Seiten 1436 und 1453).

Das so genannte ‚Dêrsim-Problem' resultierte aus der Idee von „Einheit und Fortschritt" (Tr. İttihad ve Terraki) und den nationalstaatlichen Konzepten der Republik, die eine türkische Nation aufbauen wollten. Diese Ideen waren geprägt von ethnischer Homogenisierung und dem Ausschluss von allem, was ‚nicht türkisch' oder ‚nicht (sunnitisch) islamisch' war. Ich bin der Auffassung, dass es hinsichtlich der historischen Zusammenhänge nicht ausreichend ist, das ‚Dêrsim-Problem' ausschließlich als ein ‚Problem in der Zeit der Republik Türkei' oder ausschließlich als ein ‚Problem in der Phase der Staatsbildung' aufzufassen.
Außerdem kann man den Dêrsimgenozid nicht ausschließlich als eine militärische Operation (basierend auf dem Ministerratsbeschluss) betrachten. Im Hinblick auf die im Vertrag von Lausanne (1923) garantierten Staatsgrenzen und die darauf folgenden Diskussionen kamen die staatsgründenden Kader der Türkei zu dem Erntschluss, einen homogenen Staat aufzubauen, wie es auch Minister İnönü betonte: „Unsere Aufgabe ist es, aus allen, die sich im türkischen Vaterland befinden, TürkInnen zu machen. Den Elementen, welche eine Opposition gegen das Türkentum oder die Türkisierung bilden, werden wir ein Ende setzen. Bei denjenigen, die dem Vaterland dienen wollen, wird die vorderste Eigenschaft, auf der wir bestehen werden, das Türkischsein und das Türkentum sein."[3]

Meine Ehepartnerin Nezahat Gündoğan und ich sind DokumentarfilmemacherInnen und haben bereits mehrere Dokumentarfilme zu Dêrsim gedreht. Wir beschäftigen uns in Filmen und Schriften mit unserer Herkunft. Das Thema Dêrsim kam erstmalig an die türkische Öffentlichkeit mit dem Dokumentarfilm *Zwei Büschel Haare – Die verlorenen Töchter von Dêrsim*[4] (im Original *İki Tutam Saç – Dersim'in Kayıp Kızları*), dessen Regie Nezahat Gündoğan führte. Die öffentliche und mediale Berichterstattung über den Genozid in Dêrsim war unterdessen in der Türkei 72 Jahre lang verboten. Der genannte Film war deshalb ein Novum und er trägt immer noch dazu bei, dass nun öffentlich über die Geschehnisse in Dêrsim 1937/38 gesprochen und diskutiert wird.
Unsere filmische Arbeit begann 2007 und führte uns in 30 Provinzen der Türkei, in zahlreiche Ortschaften, um die einst verschleppten Mädchen von Dêrsim aufzufinden und diese Fälle zu dokumentieren. Bis jetzt konnten Hunderte solcher Fälle belegt werden. Mit dem Dokumentarfilm *Zwei Büschel Haare – Die verlorenen Töchter von Dêrsim* sollte das Wissen über dieses historische und gesellschaftliche Thema publik gemacht werden. Insbesondere die Geschichte der ‚verlorenen Töchter' von Dêrsim führt das Ausmaß des Genozids und die Systematik vor Augen, mit denen 1937/38 versucht wurde, eine Kultur und Sprache zu zerstören.

An dieser Stelle sei aber auch angemerkt, dass wir (Nezahat und ich) keine AkademikerInnen sind. Und so wurden wir für unsere Arbeit reichlich – und manchmal auch zu Recht – kritisiert. Nichtsdestotrotz sind wir, wie auch viele andere

---

[3] Originalzitat: Katliamdan sonra ortada kalan çok sayıdaki çocukları, iyi yürekli aileler yanlarına evlatlık olarak aldılar ve onları topluma kazandırdılar. Yaşam koşullarının ilkelliğinden adeta vahşileşmiş bu çocuklar verilen terbiye ve eğitim ile medeni birer vatandaşa dönüştüler. Die Rede des Ministerpräsidenten Ismet Inönü zur Präsentierung des Zivilisierungsplans im Osten (Tr. Şark İslahat Planı) im Jahre 1925. Siehe: radikal.com.tr (27.02.2010).
[4] 2010.

Menschen, der Ansicht, dass – gerne auch mit einem kritischen Blick – unsere Recherchen eine unerlässliche Archivarbeit geleistet und die Grundlagen für weiterreichende Forschungsarbeiten gelegt haben.
Mit dem nachfolgenden Dokumentarfilm *Hay Way Zaman* (Dt. *O, Zeit*) wurden dann Themen wie Traumata und Erinnerung behandelt. Ein weiterer Dokumentarfilm, *Vankın Çocukları* (Dt. *Die Kinder von Vank*)[5], ist den ArmenierInnen gewidmet, die den Genozid von 1915 überlebten. Der Film erzählt von der Deportation armenischer Kinder. Mit Dêrsim hängen die Ereignisse von 1915 insofern zusammen, als in Dêrsim 1937/38 die noch verblienenen ArmenierInnen von den Verfolgungen gleichermaßen betroffen waren wie die dêrsimischen AlevitInnen.

Die Geschichten von 150 der ‚verlorenen Töchter', die im Rahmen unserer Forschungs- und Dokumentationsarbeit tatsächlich ausfindig gemacht werden konnten, sind in dem Buch „Dersim'in Kayıp Kızları- Tertele Çeneku" (Dt. Die verlorenen Töchter von Dêrsim – Der Genozid an den Mädchen)[6] veröffentlicht. Das Buch „Keşiş'in Torunları-Dêrsimli Ermeniler[7] (Dt. Die Enkel des Keşiş, Die Armenier von Dêrsim)" vervollständigte die Arbeit von 2012.
Im Rahmen unserer Studie „Der Dêrsim-Genozid und die verlorenen Töchter von Dêrsim" konnten schließlich neue Informationen gesammelt und Geschichten dokumentiert werden. Seine Kraft bezog dieses Projekt aber keinesfalls allein aus akademischer Neugierde, sondern es sollte uns vielmehr zu unseren eigenen Wurzeln in Dêrsim führen. Unser eigener wie auch der gesellschaftliche Wissensstand zu Dêrsim sollte erweitert werden und eine neue Geschichtsschreibung und neue Deutung ermöglichen.

Von Zeynep Arslan aus Wien erhielt ich unterdessen die Anfrage, in der diesjährigen Ausgabe des Wiener Jahrbuchs für Kurdologie einen Beitrag zur Rolle der Frauen in Dêrsim während des Genozids 1938 zu verfassen. Ich selbst befand mich in einer schwierigen Zeit, in der sich das Thema ‚Migration' für mich erst kürzlich neu gestellt hatte. Ich war wohnungs-, buch- und computerlos. In dieser Situation war es schier unmöglich, einen der Wichtigkeit des Themas adäquaten Artikel zu verfassen. Allerdings konnte ich der Beharrlichkeit der kollegialen Anfrage nicht widerstehen. Ich konnte ein beschränktes Arbeitsumfeld organisieren, um diesen Beitrag schließlich zu verfassen.

Ziel meines Beitrags ist es aufzuzeigen, dass die Deportationen von Mädchen, die im Zuge des Dêrsim-Genozids praktiziert wurden, Teil einer gezielten Türkisierungs- und Islamisierungspolitik waren. Mein Beitrag beginnt also mit der Skizzierung der politischen Atmosphäre zu Zeiten der türkischen Republiksgründung und rundet diesen ersten Teil mit einer kurzen Zusammenfassung der Völkermordkonvention ab. Dabei überprüfe ich vor allem die Übereinstimmungen der Kriterien der Konvention mit den Ereignissen von Dêrsim 1938. Der zweite Teil meines Beitrags hat einen biographisch-narrativen Schwerpunkt. Nezahat Gündoğan und ich haben

[5] 2017.
[6] 2012.
[7] 2016.

Interviews mit Dêrsimerinnen geführt, die den Genozid überlebt haben. Anhand dieser Interviews werden die Ereignisse dargestellt. Mein Beitrag endet schließlich mit der These, dass es sich bei Dêrsim 1937/38 nach den Kriterien der UN-Völkermordskonvention in der Tat um eine ethnische und religiöse ‚Säuberung' handelte, die mittels genozidaler Maßnahmen auf militärischer, politischer und sozialer Ebene umgesetzt wurde.

Die Türkische Republik und das ‚Problem' Dêrsim

In diesem Teil möchte ich skizzieren, welche Position bzw. welches offizielle Narrativ der türkische Staat gegenüber Dêrsim vertrat. Vor der türkischen Staatsgründung war Dêrsim die Heimat von Kızılbaş, christlichen und teilweise muslimischen Bevölkerungsgruppen. Damals gab es in der Region noch keine nationalstaatlichen Ideen. Dêrsim war eine Region, in der von ArmenierInnen bis KurdInnen, von Zaza bis TurkmenInnen unterschiedlichste Bevölkerungen zusammenlebten. Aufgrund der Tatsache, dass die Bevölkerungsmehrheit nicht der islamischen Religion und der türkischen Ethnie zugehörig war, handelte es sich bei Dêrsim um eine Region, die – den Traditionen des Osmanischen Reiches folgend – auch danach in der türkischen Republik mit einem gewissen Argwohn betrachtet wurde. Die ethnischen und religiösen Zugehörigkeiten der BewohnerInnen waren offiziell nicht anerkannt. Seit der Osmanischen Zeit bis in die türkische Republik hinein gab es also den politischen Wunsch, die ethnische und religiöse Vielfalt der Region Dêrsim zu verändern. Diese Intention erhielt im Jahr 1925 mit dem „Zivilisierungsplan Ost" Systematik und offiziellen Status.[8]

Von militärischen und zivilen Institutionen wurden ab 1926 systematisch Berichte erstellt.[9] Nahezu alle einsehbaren Dokumente kommen zum Ergebnis, dass es sich bei Dêrsim um ein ‚historisches Problem' handle. Die BewohnerInnen hätten einen vom Islam ‚abweichenden' Glauben und seien *Rafizî* (ein degradierender Ausdruck für einen Zweig des Schiitentums). Sie würden die Werte der Republik nicht annehmen und eine ‚wilde' sowie ‚unzivilisierte' Bevölkerung darstellen, die entsprechend ‚erzogen' werden müsse.[10] Als Lösung des Problems wurde zunächst die Entwaffnung[11] der BewohnerInnen der Region und die Deportation[12] in westliche Provinzen der Türkei vorgeschlagen, und zwar für alle *Seyit* (Glaubensführer) und Großgrundbesitzer bzw. Clanführer sowie für diejenigen Clans, die sich nicht beugen wollten. Die Türkisierung der Region sollte durch spezifische Programme erreicht werden, d.h. es wurden zur Sozialisation der örtlichen Bevölkerung zum ‚Türkentum' zivile Verwaltungs- und

[8] Bayrak 2009.
[9] Hallı 1972; Kalman 1995.
[10] Tunceli vilayetinin idaresi hakkinda kanun. Resmi gazete (Dt. Offizielles Amtblatt) 25.12.1935. Nr. 2884.
[11] Ibid.
[12] Ibid.

Bildungsprogramme[13] vorgeschlagen. Die Umsetzung dieser Vorschläge war als ein schrittweises Türkisierungskonzept zur ‚Erziehung der Bevölkerung zur Zivilisation' geplant.

Diesen Texten zur Erforschung und Kontrolle der Region folgten gesetzliche Anordnungen. Das 1934 verabschiedete Umsiedlungsgesetz (Tr. *İskân kanunu*) unterteilte die Landfläche der Türkei nach ethnischer Zusammensetzung in verschiedene Regionen.[14]
Die Tunceli-Gesetze mit den Nummern 2884 und 2885 aus dem Jahr 1935[15] sahen eine besondere Verwaltungsform für Dêrsim[16] vor und statteten den obersten Verwaltungsvorgesetzten von Dêrsim (in offizieller Benennung: Tunceli) mit den Ämtern des Gouverneurs, des Kommandanten und des Vierten Generalinspektors aus.
Von der Regierung wurde Dêrsim als „Geschwür"[17] bezeichnet. Die ‚Lösung' bestand folglich darin, ‚dem Geschwür ein Ende zu bereiten' und Dêrsim zu ‚zivilisieren', so die Regierung.[18] In nahezu allen über Dêrsim verfassten Berichten wird empfohlen, die Region mittels eines speziellen Bildungsprogrammes zu ‚zivilisieren' und zu ‚nationalisieren'.[19] Die Maßnahmen zur ‚Zivilisierung'[20] sollten durch geplante Straßen, Polizeiwachen und weitere Bebauungen erreicht, die ansässige Bevölkerung durch Zwangsumsiedlungen (siehe *İskân kanunu*) oder durch Entvölkerung zerstreut werden.[21]

Die Überlegungen basierten einerseits auf den militärischen Operationen, die es bereits in der Osmanischen Zeit gegen die Oppositionshaltung von Dêrsim gegeben hatte, und die Ministerpräsident İsmet İnönü als *Sel Seferleri* (Dt. flutende Feldzüge) bezeichnete.[22] Er meinte, dass ernstzunehmende militärische Operation in Verbindung mit einer entsprechenden Erziehung zur Unterordnung unter die Zentralregierung stehen und von einem ‚speziellen Erziehungsprogramm' zur ‚Zivilisierung der Region' begleitet werden müssten.[23]

Die Regierung der Republik war entschlossen, das ‚Dêrsim-Problem', das sie als Gefahr für die Existenz des Staates und die „massive Einheit" des türkischen

---

[13] Ibid.
[14] Veröffentlicht im Offiziellen Amtsblatt 1934; Anordnung 15: 1156.
[15] Veröffentlicht im Offiziellen Amtsblatt 1935; Anordnung 17.
[16] Vgl. Fußnote 14.
[17] Hallı 1972: 375.
[18] Bulut 2005: 242 Originalzitat: Dêrsim ülkenin selameti için ve daha vahim sonuçların ortaya çıkmasının önlemesi için muhakkak halledilmesi gereken bir çıbandır." „Türk olduklarını unutan" ve „okşamakla kazanılamayacak" yer Dêrsimdir ve kati suratle yola getirimelidir.
[19] Einführung der regionalen Internate (Tr. Yatılı İlköğretim Bölge Okulları) im Jahre 1932.
[20] Archive des Türkischen Generalstabs (Tr. Jandarma Genelkomutanlığı Raporları; JGR): 198–201.
[21] Anm. Ab 1935 offizielle Benennung: Provinz Tunceli. Diese stimmt mit der geographischen Region des historischen Dêrsim nicht überein, die einen weitaus größeren Umfang innehatte. Siehe auch Rapport des Innenministers Hamdi bey In: Bulut 2005: 239–244.
[22] Siehe Rede İsmet İnönüs im Parlament. Güneş 2004: 677–678.
[23] Ibid.

Vaterlandes betrachtete[24], zu lösen. Mit dieser Entschlossenheit wurde letztlich auch der Genozid durch den Beschluss der sogenannten Operation „Züchtigung und Deportation" umgesetzt. Schrittweise wurden ab dem Jahr 1926 die Grundlagen dafür geschaffen. Der Umfang der Operation wurde durch den Ministerrat am 4. Mai 1937 wie folgt festgelegt: „Falls man sich mit einer reinen Offensivaktion begnügt, werden die aufständischen Clans fortbestehen. Deshalb ist es notwendig, all diejenigen, die Waffen verwendet haben oder derzeit verwenden, unmittelbar vor Ort unschädlich zu machen, die Dörfer vollständig zu zerstören und die Familienangehörigen zu entfernen".[25]

Zur ethnischen und religiösen Säuberung wurden Maßnahmen auf militärischer, politischer und sozialer Ebene umgesetzt. Mit der Begründung, ‚einen Aufstand zu zerschlagen'[26], kam es zu umfangreichen Massakern. Die Lebensgrundlagen in der Region Dêrsim wurden zerstört, zehntausende Menschen wurden deportiert oder zur Umsiedlung gezwungen. Familien wurden zerschlagen. Die genaue Zahl der Toten ist nicht bekannt, aber in den Darstellungen von Masis Kürkçügil wird für das Jahr 1938 von 13.160 Menschen gesprochen, die umgebracht wurden, und von 11.818, die in Dörfer im Westen umgesiedelt wurden.[27]

Die Kriterien der UN-Völkermordkonvention

Im Folgenden möchte ich darangehen, aus der Perspektive der Ereignisse in Dêrsim 1938 auf die Kriterien der UN-Völkermordkonvention Bezug zu nehmen und mögliche Übereinstimmungen zwischen beidem zu erläutern.

Nach Definition des Paragraphen 2 der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes der Vereinten Nationen handelt es sich bei jeder Politik zur Vernichtung einer ethnischen, nationalen oder religiösen Gruppe oder eines Teils dieser Gruppe um einen Völkermord.

Der erste Punkt der Konvention trägt den Titel „Tötung von Mitgliedern der Gruppe". In offiziellen Belegen der Türkischen Republik wird in Dêrsim eine Zahl von 13.160 getöteten Menschen eingeräumt.[28] Die Ermittlung der tatsächlichen Zahl ist indes kaum möglich. Es kann vermutet werden, dass die tatsächliche Zahl etwa drei Mal so hoch ist.[29]

---

[24] Marshall Fevzi Çakmak in JGK: 219.
[25] Hallı 1972: Zusatz 4.
[26] Aus Hallı, Reşat, (1972) „Türkiye Cumhuriyeti Tarihinde Ayaklanmalar" (1924–1938), Genelkurmay Basımevi, Ankara (Übersetzt: „Aufstände in der Türkischen Republik" (1924–1938)
[27] Kürkçügil 2009: 59.
[28] Siehe dazu: Die „Entschuldigungsrede" Premierministers Recep Tayyip Erdoğan im Jahre 2011. Er erklärte, dass die Berichte des damaligen Innenministers Faik Öztrak von 13.806 ermordeten Menschen sprechen. Siehe: sabah.com.tr. (23.11.2011).
[29] NachfahrInnen bzw. kritische GeschichtsleserInnen gehen schätzungsweise von über sechzigtausend Ermordungen aus. Siehe Bayrak in gomanweb.org (07.12.2012).

Der zweite Punkt lautet „Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe". Die durchgeführten Untersuchungen, Dokumentarfilme und Oral History-Arbeiten zu Dêrsim belegen die körperlichen und seelischen Schäden, die Traumata der Überlebenden und die Vererbung dieser Traumata über Generationen hinweg.

Als dritten Punkt nennt die UN-Völkermordkonvention die „Zerstörung der Lebensgrundlagen einer Gruppe". In den Archiven des Türkischen Generalstabs (Tr. *Jandarma Genelkomutanlığı Raporları*, JGK) sind Informationen darüber enthalten, weshalb und wie Häuser, Dörfer, Wälder und Ernten in Dêrsim verbrannt werden sollten. Außerdem bestätigen Hunderte von Aussagen von ZeitzeugInnen das Geschehene.

Als vierten Punkt unterstreicht die Konvention die „Verhängung von Maßnahmen zur Verhinderung der Reproduktion der Gruppe". Staatliche Archive und ZeugInnenaussagen belegen, dass es in 11.818 Fällen (es kann jedoch davon ausgegangen werden, dasss die tatsächliche Zahl doppelt so hoch ist) zur Entwurzelung der DêrsimerInnen aus ihren geographischen, kulturellen, religiösen und sprachlichen Lebensbedingungen und zur Zerschlagung von Familien durch Zwangsumsiedlungen kam. Der UNESCO-Weltaltlas der bedrohten Sprachen von 2010 hat das Zazaki, das zu einem sehr großen Teil in Dêrsim als Erstsprache verwendet wurde, unter den bedrohten Sprachen in der Welt gelistet.[30]

Der fünfte und letzte Punkt in der UN-Völkermordkonvention lautet auf „gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe". Hier ist besonders die Entführung von dêrsimischen Mädchen aus ihren Familien sowie ihre Übergabe an türkische und sunnitische (meistens Offiziers-) Familien zu nennen. Die damit verbundene Islamisierungs- und Türkisierungspolitik wird im schon eingangs genannten Werk *Die verlorenen Töchter von Dêrsim* dokumentiert. Der Brief des damaligen Innenministers Şükrü Kaya an das Kulturministerium über die „Unterbringung der Mädchen und Jungen aus Dêrsim in Internaten" (vom 4. Juni 1937) spiegelt die Realität der deportierten Kinder während des Genozids wider.

Türkifizierung dêrsimischer Mädchen

Das Studium der vorhandenen und einsehbaren Berichte macht deutlich, dass die ersten vier der fünf Kriterien der Vereinten Nationen für einen Völkermord erfüllt sind. Einzig das Thema „Gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe" war bis in das Jahr 2009 noch weitgehend unbekannt. Der Staat hatte die weiblichen Kinder von Dêrsim ihren Familien entrissen und sie unter die Obhut von militärischen oder zivilen Personen gegeben, wo sie als Adoptivkinder oder als Dienerinnen und Hausangestellte lebten. Der Staat hatte auf diesem Weg viele Kinder der Kızılbaş, der alevitische KurdInnen, der Zaza-Kızılbaş und der ArmenierInnen ihren Familien entrissen und in ein türkisches und islamisches

[30] http://www.unesco.org/languages-atlas/

Umfeld gebracht. Für die Allgemeinheit wurde eine Meldung formuliert – und von der Allgemeinheit kaum hinterfragt –, welche auch die damalige Lehrerin Sıdıka Avar in ihren Memoiren nennt: „Die vielen nach dem Massaker hinterbliebenen Kinder wurden durch gutherzige Familien adoptiert und in die Gesellschaft integriert. Die aufgrund ihrer bis dahin gegebenen primitiven Lebensumstände nahezu verwilderten Kinder konnten durch Vermittlung von Anstand und Bildung zu zivilisierten BürgerInnen gemacht werden."[31]

Auch der Nationalratsabgeordnete Neşet Hakkı Uluğ, der 1939 im Rahmen der nationalstaatlichen Ideologie argumentierte und Rapports verfasste[32], gab an, dass die Operationen in Dêrsim ein ‚Projekt zur Zivilisierung' waren. Ihm zufolge war das Problem in der Region die weit verbreitete feudale Struktur, also das Clan-System. Die Dêrsim-Operation hatte diesem System erheblichen Schaden zugeführt. Im nationalstaatlich-modernistischen Sinne war Dêrsim also nun ‚offen für die Zivilisation'.[33] Im Sinne der nationalstaatlichen Ideologie wurde der Begriff ‚Zivilisation' überaus häufig angewendet. Die türkische Gesellschaft und die vorherrschende Ideologie wurden als ‚zivilisiert', die anderen Gemeinschaften als ‚nicht zivilisiert' betrachtet. Davon leitete man die Legitimation für das staatliche Handeln ab.

Im Rahmen dieses ‚Zivilisierungsprojekts' wurden dêrsimische Kinder, die ihren Familien entrissen worden waren oder den Genozid überlebt hatten, türkischen Offizieren übergeben. Nach all den recherchierten Geschichten fiel es unserem Team schwer, in diesen Fällen den klassischen Begriff der ‚Adoption' anzuwenden. Die Art und Weise der Wegnahme aus den Familien und des Wegbringens der Mädchen, die Charakteristiken jener Familien, die die Mädchen aufnahmen, die neuen Lebensumstände und weitere Faktoren sprechen gegen das Konzept einer gängigen Adoption. In vielen Fällen hätte die neue Existenz der Mädchen eher als ‚Dienerschaft' bezeichnet werden können, aber die politische Doktrin verlangte nach einer anderen Bezeichnung.

Der Soziologin Ferhunde Özbay[34], die unsere Arbeiten mit ihrem Fachwissen unterstützte, zufolge hatte der Begriff ‚Pflegekind' juristisch mehrere Bedeutungen. Die von Özbay für den vorliegenden Kontext gewählte Definition besagt: „Ein Pflegekind ist ein Junge oder ein Mädchen, das entweder mit Anerkennung der Rechte eines leiblichen Kindes oder aber ohne solche Zugeständnisse juristischer Rechte in noch jungem Alter zum Zwecke der Erziehung, oder aber um von seinen Diensten zu profitieren, in das eigene Haus aufgenommen wird."[35] Wie Özbay weiter

---

[31] Originalzitat: Katliamdan sonra ortada kalan çok sayıdaki çocukları, iyi yürekli aileler yanlarına evlatlık olarak aldılar ve onları topluma kazandırdılar. Yaşam koşullarının ilkelliğinden adeta vahşileşmiş bu çocuklar verilen terbiye ve eğitim ile medeni birer vatandaşa dönüştüler. Avar 2004:
[32] Uluğ 1936. Publiziert in Buchform: „Derebeyi ve Dersim", 2011 und „Tunceli Medeniyete Açılıyor", 2007.
[33] Ibid.
[34] Özbays Forschungsthemen sind Verwandtschaftsstrukturen, Reproduktion, Adoption, Ehe und Familie.
[35] Özbay 1999: 277.

ausführt, war zweitere Art von Adoption, also jene ohne die Zugeständnis juristischer Rechte an das Kind, eine in der Anfangszeit des türkischen Nationalstaates oft gepflogene Praxis.[36]

Anhand unserer Gespräche und Interviews, die wir für unsere Dokumentarfilme durchführten, stellten wir fest, dass es sich bei den Kindern, die zum Zwecke der Dienerschaft oder Pflege der Adoptiveltern aufgenommen wurden, üblicherweise um Mädchen handelte. Während sich die Jungen die Ideologie des Nationalstaates in Waisenhäusern, in Schulen, in Wohnheimen oder beim Militär aneignen sollten, kam für Mädchen nur die Familie, also der private Bereich, in Frage. Der patriarchal agierende Staat räumte den Mädchen im öffentlichen Raum keinen so großen Platz ein wie den Jungen. Der Staat ging davon aus, dass Mütter wichtige RepräsentantInnen und ReproduzentInnen von Kultur seien; demzufolge hatte die Assimilation der Mädchen eine besondere Bedeutung inne.[37]

Die Hintergründe der ‚Adoption' von dêrsimischen Mädchen

Die Tatsache, dass besonders Dêrsimer Mädchen ausgesucht wurden, auch jene, die keine Waisen waren, und dass sie von Familien aus der türkischen Mittel- oder Oberschicht aufgenommen wurden, zeugt davon, dass man zum Zwecke der Umerziehung und Assmiliation keineswegs immer den mit juristischen Kinderrechten verknüpften Weg der Adoption gewählt hatte.
Um diese Praxis exakter zu verstehen, müssen wir die Frage nach der Erziehungspolitik gegenüber den Kindern aus Dêrsim im Kontext der Gründungsphilosophie der türkischen Republik betrachten. Denn der Gedanke, dass Kultur am besten über Mütter Einzug in die Familien findet und dass nur so eine nationale und sprachliche ‚Einheit' geschaffen werden konnte, war maßgeblich für die Bildungsideale der damaligen Zeit.[38]

Das Schreiben des Innenministers Şükrü Kaya an das Kulturministerium vom 4. Juli 1937 hatte das Thema „Unterbringung der Mädchen und Jungen aus Dêrsim in Internaten" zum Inhalt:
Es wird beabsichtigt, dass zur Verbreitung der Türkischen Kultur und im Angesicht der aktuellen Reformen in Dêrsim in weit entfernten Regionen Internate für Mädchen und Jungen gegründet und Kinder, die das fünfte Lebensjahr beendet haben, dort hingebracht, unterrichtet und erzogen werden, und dass diese entsprechend adäquat gebildeten Mädchen und Jungen miteinander verheiratet

---

[36] Der Nationalstaat räumt mit dem Zivilgesetz von 1926 erstmalig die Möglichkeit für Adoptivkinder ein, ihre juristischen Rechte durch Gerichtsbeschlüsse einfordern zu können. Das Gesetz von 1926 erlaubt es kinderlosen Paaren ab dem Alter von 40 Jahren Kinder, denen sie juristische Rechte zugestehen, zu adoptieren. Allerdings konnte diese legale Adoptionspraxis bis in das 21. Jahrundert kaum Fortschritte erzielen. Heutzutage ist das Alter auf 30 gesenkt worden und auch die Pflicht kinderlos sein zu müssen, wurde aufgehoben. (Özbay, 1999 in Gesprächen mit ihr).
[37] Özbay 1999.
[38] Avar 2004: 246.

werden, um wieder in die durch die Eltern geerbten Landschaften zu gehen und dort türkische Familien zu gründen.[39]

Im Jahr 1937 wurde am Elazığ-Mädcheninstitut ein solches Internat eröffnet. Nach der Militäroperation wurden einige alevitische, kurdische, zazaische und armenische Töchter von Familien, die nicht deportiert worden waren, in das Internat gebracht. Anfangs erfolgte dies mit militärischer Gewalt; ab 1939 hingegen, mit der Ernennung der Erzieherin Sıdıka Avar zur Internatsdirektorin, änderte sich dies. Sıdıka Avar besuchte die Dörfer und versuchte die Familien zur freiwilligen Teilnahme an der Internatsinitiative zu überreden.[40]
Während das Internat des Elazığ-Mädcheninstitutes den legalen Teil der ‚Zivilisierung' der Mädchen darstellte, waren die ‚Adoptionen' von Mädchen durch Soldaten, BürokratInnen und Notabeln der nicht legale Teil, da diese in Folge selten legalisiert waren.

Es ist kein Zufall, dass Mädchen aus Dêrsim im Zuge des Genozids ihren Familien entrissen und sunnitisch-türkischen Familien als Pflegekinder gegeben wurden. Zudem wurde 1937 für diejenigen Mädchen, die bei ihren Familien in Dêrsim bleiben durften, ein Missionierungsprojekt ins Leben gerufen, das die Erziehung der Mädchen am Mädcheninstitut in Elazığ vorsah, bis sie die türkische Sprache und die türkisch-islamische Kultur erlernt hatten. Oben genannte Erzieherin und Internatsdirektorin Sıdıka Avar, die dieses Projekt ab 1939 leitete, beschreibt in ihrem Erinnerungsbuch *Dağ Çiçeklerim* (*Dt. Meine Bergblumen*)[41] ausführlich, auf welche Weise man einige der Kinder ‚zivilisierte'. Sıdıka Avar erläutert in ihrem Buch einige Beispiele, in denen besonders erfolgreiche Mädchen des Institutes interessierten Familien zur Adoption angeboten wurden. An Unterricht erhielten die Mädchen in diesen Instituten Sprachunterricht in Türkisch und islamischen Religionsunterricht. Außerdem erlernten sie Fertigkeiten, die eine Frau aus der urbanen Mittelschicht zur Ausführung der Haushaltstätigkeiten und der Pflege wissen sollte, da erwartet wurde, dass die Mädchen die erworbene ‚Zivilisiertheit', wie beispielsweise das Bügeln, das Reinigen oder die Kinderpflege, später auch an andere weitergeben würden. Eine besonders wichtige Grundlage aber, die die Mädchen an solchen Schulen lernten, war die Zugehörigkeit zur türkischen Nation.[42]

Die Erzählungen der dêrsimischen Frauen in unserem Dokumentarfilm *İki tutam saç* und die Berichte in Avars Memoiren bezüglich der Erziehungs- und Veränderungsprozesse der Mädchen ähneln einander. Beide heben insbesondere ‚die Tugenden des Türkisch-Seins' hervor, die an den Schulen damals so sehr betont wurden, ebenso wie den islamische Religionsunterricht, der eine wichtige Ergänzung zur Türkisierung der Kinder darstellte.

---

[39] Vgl.: http://www.taraf.com.tr/ayse-hur/makale-avar-ne-olur-kizimi-goturme.htm
[40] nortazonk.org 05.07.2013.
[41] dersimgazetesi.org (29.07.208); Hür 2009 und norzartong.org (05.07.2013).
[42] Ibid.

Anders als gewöhnlich angenommen handelte es sich nicht bei allen Mädchen, die aus Dêrsim zur Adoption freigegeben wurden, um Waisen. Ein Teil der Mädchen wurde vielmehr zwangsweise den Familien weggenommen. Sıdıka Avar berichtet in ihrem Buch bezüglich der Zeit, bevor sie das Institut leitete, dass Mädchen zwecks Erziehung sogar mit militärischer Unterstützung aus den Familien weggenommen wurden.[43] In ihrem Buch kritisiert Avar diese Praxis; sie besuchte damals lieber selbst die Familien, um sie argumentativ zu überzeugen. Die Mitnahme der Mädchen zum Zweck der Erziehung wurde also da und dort unter Gewaltanwendung durchgeführt, wohingegen Avar versuchte, die Familien von den Vorteilen der ‚Zivilisierung' mit gutem Zureden zu überzeugen.

Gespräche und Interviews mit den dêrsimischen Mädchen von 1938

Im zweiten Teil meines Beitrags widme ich mich nun jenen Gesprächen und Interviews, die wir (Nezahat, unser Team und ich selbst) zwischen 2007 und 2017 für die Studie „Die verlorenen Töchter von Dêrsim: Operation ‚Züchtigung und Deportation' und der ‚Zivilisierungs'-Diskurs" durchführten. An dieser Stelle sei auch festgehalten, dass aus heutiger Sicht mittlerweile eine Nachfolgestudie notwendig wäre. Wie dem auch sei, unsere Studie wurde 2010 auf dem *Ersten Internationalen Tunceli (Dêrsim) Symposium* präsentiert und wird in diesem Beitrag nun auszugsweise widergegeben.

In der Zeit unserer Arbeit an der Studie stellten wir folgende Frage in den Vordergrund: Was passierte mit den Frauen und Kindern in Dêrsim 1937/38? Denn bis dahin war diese Frage kaum öffentlich gestellt worden; hingegen waren Diskurse zu Dêrsim von Zuschreibungen wie ‚Niedergeschlagener Aufstand' oder ‚Beendigung des Feudalismus' geprägt. Wir wussten jedoch – auch mit Blick auf weltweite Erfahrungen –, dass die ausgeübte Praxis gegen Frauen und Kinder wahrscheinlich die Intentionen der Politik am besten widerspiegelte.

Wir begannen deshalb damit, Verwandte von damals verschwundenen Kindern ausfindig zu machen und mit ihnen Gespräche zu führen. Durch Recherchen über Monate und Jahre hinweg wurden mehr und mehr Gespräche innerhalb der dêrsimischen Gesellschaft angestoßen. Aussagen wie „Von Person A wurde die Tochter als Pflegekind weggenommen und erst Jahre später wieder gefunden" oder „Die Tochter von Person B ist damals verschwunden, ihre Tante hat etwas gesehen" führten zu konkreten Informationen. Wir folgten jeder konkreter werdenden Spur und konnten so die ‚verlorenen Töchter von Dêrsim' suchen und ausfindig machen. Aus diesen Recherchen, die wir selbstständig oder mit der Unterstützung einiger FreundInnen durchführen konnten, entstand schließlich ein Dokumentarfilm. Es war allerdings nicht unsere Absicht, lediglich einen Film zu schaffen; vielmehr beabsichtigten wir, durch den Film eine seit 70 Jahren verschwiegene historische und gesellschaftliche Realität öffentlich zu machen und sie zudem auch in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringen.

---

[43] Ibid.

Im Zuge der als „Militäroperation" bezeichneten Ereignisse von Dêrsim 1937/38 flüchteten Frauen, Männer, Kinder und Alte zum Schutz in Wälder oder Höhlen. Von ZeugInnen hörten wir Geschichten über Ermordete, ebenso wie Geschichten über jene, die Selbstmord begingen, um nicht vergewaltigt zu werden, oder über jene, die ihre Kinder nicht schützen konnten und sie deshalb zurücklassen mussten, oder aber das Drama jener Frauen, die ihre Kinder in den Verstecken zum Verstummen bringen, ja sogar ertränken mussten, damit die Verstecke unentdeckt bleiben konnten. Unter diesen Umständen schien es für uns zunächst nachvollziehbar, dass Kinder verschwanden oder zu Waisen wurden und so durch den Staat betreut werden mussten. Doch im weiteren Verlauf der Studiengespräche wurrde ersichtlich, dass die Mädchen nicht einfach verschwunden waren, sondern einer staatlichen Maßnahme gehorchend mitgenommen worden waren, um anderswo großgezogen zu werden.

Als über unsere Arbeit erstmalig am 27. September 2009 in der türkischen Zeitung *Sabah* und im Anschluss daran in weiteren schriftlichen und visuellen Medien berichtet wurde, begann man über das Dêrsim-Thema auch im offizielleren öffentlichen Raum zu diskutieren, und solche Kreise, die früher von einem ‚Dêrsimer Aufstand' gesprochen hatten, begannen nun, ganz anders als vorher, den Begriff ‚Massaker an der Dêrsimer Bevölkerung' zu verwenden. Ab 2007 konnten wir bereits mit unserer Arbeit viele ‚verlorenen Töchter von Dêrsim' ausfindig machen, welche damals 1937/38 in Provinzen wie Bursa, Dêrsim (offiziell: Tunceli), Elazığ, Malatya, Erzincan, Gaziantep, Adıyaman, Ankara, Amasya, Nevşehir, Niğde, Manisa, İzmir, Balıkesir, Aydın, Adapazarı, İstanbul, Konya, Samsun und Tekirdağ gebracht worden waren. Wir konnten sie ausfindig machen und ihre Geschichten aufzeichnen.

Methode und Erkenntnisse

Wir haben die Geschichten von insgesamt 72 Personen aufgenommen, entweder in Form ihrer eigenen Darstellung oder in der Erzählung durch ihre Angehörigen. 42 von ihnen haben mittlerweile ihre Familien wiedergefunden, die anderen 30 hingegen suchen diese noch oder aber werden von ihren Familien gesucht. Mit zehn der 42 Personen, die ihre Familien gefunden haben, haben wir uns persönlich unterhalten, 14 hingegen lehnten unsere Anfragen persönlich oder über Gewährspersonen ab. Von 18 Personen erfuhren wir, dass sie bereits verstorben waren. In 20 der 72 Fälle waren die Eltern während der Militäroperation gestorben oder getötet worden, in den übrigen 52 Fällen waren die Mutter beziehungsweise der Vater noch am Leben. Außerdem konnten wir die Namen von etwa 20 weiteren ‚verlorenen Mädchen' ausfindig machen. Wir arbeiten daran, auch die Geschichten dieser Personen zu dokumentieren. [44]

Insgesamt waren die Mädchen im Alter zwischen drei und 14 Jahren, als sie zur Adoption freigegeben wurden; die Mehrheit von ihnen war zwischen fünf und zehn

[44] Auch heute noch arbeiten wir daran, neue ZeitzeugInnen zu finden und neue Ergebnisse zu veröffentlichen. Diese Ergebnisse sollen in naher Zukunft in Buchform publiziert werden.

Jahren alt. Gemeinsam hatten die Mädchen, dass sie sich in einer Lebensphase befanden, in der sie noch kaum Zugang zum kollektiven Bewusstsein ihrer Gemeinschaft gefunden hatten; ihre Persönlichkeits- und Identitätsentwicklung war also noch lange nicht ausgereift, sodass sie also in einem Alter ihrem Zuhause entrissen wurden, in dem man sie noch recht einfach assimilieren konnte.

Ein anderer interessanter Aspekt, der uns auffiel, war der Status jener Familien, die diese Mädchen aufnahmen: Die Mädchen wurden nicht etwa an ökonomisch ärmere Familien gegeben, sondern an Familien der Mittel- oder gar Oberschicht der damaligen Zeit. Das schien kein Zufall zu sein, waren es doch Mittel- und die Oberschicht, die mit den politischen Kadern der Republik in gutem Kontakt standen und das Zivilisierungsprojekt überzeugt unterstützten, und denen deshalb vom Staat vertraut wurde. Die städtische Unterschicht hingegen wurde als nicht zivilisiert erachtet, sodass ihnen folgerichtig keine Kinder zwecks Adoption überlassen wurden.

In unseren Nachforschungen fanden wir heraus, dass während der Massaker anfangs kein Unterschied zwischen jungen und alten Menschen gemacht, sondern Menschen jeden Alters gleichermaßen getötet wurden. Später jedoch wurde bezüglich der Mädchen und Jungen in Dêrsim eine andere Politik verfolgt. Manche der Mädchen wurden in Sammelzentren nach Erzincan und Elazığ gebracht. Hochrangige Soldaten wählten dann diejenigen aus, die ‚hübsch und gesund' waren. Mädchen hingegen, die als ‚ungesund und hässlich' abgestempelt wurden, setzte man in Züge, wissend, dass entlang der Eisenbahnroute Notable und Bürokratenfamilien lebten; an sie wurden die Mädchen übergeben. Neben vielen anderen Aspekten spiegelte diese Art der Unterscheidung auch dominierende Einstellungen zum weiblichen Körper wieder.
Wir konnten außerdem ermitteln, dass es auch Jungen gab, die in Waisenhäuser geschickt wurden oder die nach wie vor vermisst werden. In zwei von insgesamt fünf solchen Fällen führten wir Interviews. Tatsächlich gab es auch Fälle, in denen Jungen in nicht wohlhabenden Familien aufgenommen wurden. Ahmet Semerci aus Afyon war ein solcher Adoptivvater; er hatte keine eigenen Kinder, war arm und adoptierte den Dêrsimer Jungen Ahmet Koç. Ahmet Koç wird später Vater des Journalisten Yavuz Semerci. Und Yavuz Semerci beschreibt schließlich seinerseits die Tragödie seines Vaters in einem Essay mit dem schlichten Titel „Lasst mich euch eine Geschichte von Dêrsim erzählen".[45]

Ausschnitte aus den Gesprächen und Interviews

Erdal Karakoç erzählt die Geschichte des gewaltsamen Fortschaffens seiner Schwester Sakine und seiner Cousine Şemsi durch die Soldaten sowie die darauffolgende Suche der Eltern nach den beiden Mädchen:

[45] http://www.haberturk.com/yasam/haber/187768-size-bir-dersim-hikayesi-anlatayim
http://www.haberturk.com/yazarlar/223260-ve-deli-cavus-hayatini-degistirir

„...Dort geraten sie zwischen die Militärfronten. Um überleben zu können, flüchten sie. Diese Kinder bleiben dort. Zwei Mädchen. Sakine und Şemsi."[46]

Die Familie von Erdal wird durch das Militär ins Exil geschickt. Der Vater Ismail schreibt dem damaligen Generalstabschef eine Anfrage und erhält als Antwort ein Dokument mit folgendem Wortlaut.

„Dies ist die Urkunde, die es dem im Dorf Tatarislam unserer Ortschaft ansässigen İsmail Koç, Sohn des aus Tunceli stammenden Hüseyin, in Verbindung mit dem Erlass der inneren Medizin und der Anordnung der Polizeiinspektion des Gouvernements von Manisa vom 1.2.941 mit der Nummer 3/1 D.41/137 für 15 Tage erlaubt, nach Istanbul und Zonguldak zu reisen und zurück zu kommen, um seine Töchter, die sich bei Munip Yılmaztürk in Istanbul aufhalten, zurückzuholen." 5.2.941. Necati Vardar. Landrat von Salihli.[47]

Dieses Dokument belegt, dass die beiden fortgebrachten Mädchen beim Militär verzeichnet waren.
Die Mädchen[48] haben jeweils eine eigene Geschichte. Da sie nicht mit uns sprachen, haben wir uns ihre Geschichte von ihren Söhnen erzählen lassen.

„Eigentlich erinnert sich meine Mutter nicht mehr gut daran, wie sie gefunden, wie sie in den Zug gebracht und wohin sie gefahren wurde, aber an einige Sachen kann sie sich erinnern. Sie wurde in den Zug gesetzt und an den Ort Amasya gebracht. Meine Mutter was sehr dünn, krank, und da man dachte, dass sie sterben könnte, brachte man sie ins Krankenhaus. Einige weitere Kinder waren damals dabei, zusammen mit meiner Mutter, wurden sie aber nach Elazığ gebracht. Ein Arzt oder ein Verantwortlicher dort ging dann zu einem gewissen Herrn N., welcher dort einen guten Ruf genoss, und bat ihn darum, das Kind aufzunehmen."[49]

Dem Mädchen wurde ein Ausweis erstellt. Da sie krank und geschwächt war und sehr dünne Beine hatte, hielt man den Familiennamen „Dünnbein" für angebracht.

---

[46] Originalzitat: „...Orada askeri karargahın içine düşerler. Herkes can havliyle dağılmak zorunda kalır. Bu çocuklar orada kalır. İki kız çocuğu. Sakine ve Şems. In: Gündoğan, 2010.

[47] Originalzitat: Kazamızın Tatarislam Köyüne yerleştirilen Tunçeli göçmenlerinden Hüseyin oğlu İsmail Koç'un İstanbul'da bulunan Munip Yılmaztürk'ün nezdinde bulunduğu anlaşılan kız çocuklarını alıp gelmek üzere Dahiliye vekaletinin emirlerine atfen Manisa Valiliği'nin Emniyet Müdürlüğü'nün ifadesine 1.2.941 günü ve 3/1 D.41/137 sayılı emirleri mucibince mazereti tahakuk etmiş bulunmasından İstanbul ve Zonguldağa gidip gelmek üzere 15 gün mezuniyet verilmiş olduğuna dair vesikadır. In: Gündoğan, 2010.

[48] Die Namen der Betroffenen, mit denen wir Interviews und Gespräche geführt haben, muss ich auf Bitte der Betroffenen selbst und der Angehörigen anonym halten.

[49] Originalzitat: Aslında o aşamada annem nasıl bulunuyor, trene nasıl bindiriliyor, hangi yollardan gidiyorlar, onu çok iyi hatırlayamıyor, hatırladığı birkaç şey var. Trene bindirip bir yere götürüyorlar, Amasya olduğunu biliyor. Annem çok zayıf, hasta, ölecek gözüyle bakıldığı için hastaneye kaldırıyorlar. Bir iki tane çocuk daha varmış, annemin yanında onları Elazığ'da alıyorlar. Hastanenin doktoru diyeyim yani artık orada nüfuzlu olan kişilerden birisi, Amasya'nın önde gelen insanlarından birisi N. bey isminde, ona rica ediyor annemi ona veriyorlar. Das Gespräch mit H.A. führte Kâzım Gündoğan im Jahr 2009 in Istanbul.

Die Geschichte der Mädchen, die den ins Exil verbannten Eltern weggenommen wurden, ist vielfach dramatisch. Die Soldaten pflegten in den Familien diejenigen Töchter auszuwählen, die man für schön und gesund erachtete. Manche Frauen beschmierten deshalb ihre Töchter mit Schlamm und Schmutz, um sie hässlich aussehen zu lassen. Die Geschichte seiner Schwester erfährt M.B., der damals selber klein ist, von ZeitzeugInnen:

„Mit jemandem von uns dort aus dem Dorf habe ich mich 1955–56 unterhalten. Er konnte Türkisch und erzählte mir folgendes: „Über Tage hinweg brachten sie die Leute zu Fuß nach Hozat. Dann brachten sie sie nach Pertek und machten an der Pertek-Brücke Halt. Die Offiziere kamen und suchten innerhalb der Gruppe einige Kinder aus. Dann gingen sie zu deiner Mutter und zur Ehefrau deines Onkels. Die Milizen sagten: ‚Diese Mädchen hier haben eine Familie, schaut doch, sie haben Mütter und Geschwister, warum sucht ihr nicht von den anderen (verwaisten) Mädchen welche aus...?' ‚Diese aber sind sehr hübsch,' entgegnete man. Meine Schwester mit dem Namen Tege war sieben, acht Jahre alt. Die Tochter deines Onkels hieß Xece also Hacer. Nach dem, was man erzählte, entrissen sie – trotz so vieler AugenzeugInnen – diese Kinder aus dem Schoß ihrer Mutter."[50]

Als wir die Geschichten dieser Mädchen aus dem Mund verschiedener ZeitzeugInnen anhörten, erkannten wir mehr und mehr die Parallelen in den Erzählungen. So zum Beispiel erzählte uns die während des Massakers und der Deportation etwa zwölf, dreizehn Jahre alte H.I. (die Tochter des Onkels von M.B.), wie ihre Schwester und ihre Cousine geholt wurden:

„Meine Schwester war zwei, drei Jahre alt. Ihr Name war Xece (Hacer). Wir waren aus Ovacık und wurden in Konvois über Hozat nach Elazığ gebracht. Hunderte, vielleicht Tausende waren es. Voller Narben und Verletzungen, ohne Wasser und hungernd, elend. Ich war 13 Jahre alt. Ich erinnere mich an alles, als wäre es heute geschehen. Die Offiziere wollten sich hübsche Mädchen nehmen. Meine Schwester war sehr hübsch. Ein Offizier wollte meiner Mutter meine Schwester entreissen. Aber meine Mutter erlaubte das nicht. Auf der Brücke in Pertek machten wir eine Pause. Der gleiche Offizier kam erneut und nahm sie meiner Mutter dieses Mal gewaltsam weg. Meine Mutter wollte sie nicht weggeben. Sie weinte. Es war aussichtslos. „Ich werde sie adoptieren und mich um sie kümmern" sagte der Offizier. Nicht nur meine Schwester wurde weggenommen. Es waren viele Mädchen.

[50] Originalzitat: Bizim oradan, o köyden birisiyle 1955–56 yıllarında görüştüm. Türkçe anlıyormuş o bana şunu anlattı: ‚Günlerce o topluluğu Hozat'a getiriyorlar yayan olarak. Ondan sonrada Pertek'e götürüyorlar, Pertek köprüsünde mola veriyorlar. Subaylar gelip o topluluk içindeki çocukları arıyorlar. En sonunda senin annen bir de amcanın karısının yanına geldiler. Milisler dediler ki, „onların ailesi var, bak anneleri var, kardeşleri var, öbürlerinden (kimsesizlerden) neden seçmiyorsunuz…?" ‚Bu çocuklar çok güzel dediler.' Benim ablam 7–8 yaşlarında Tege isminde. Amcamın kızının da ismi Xece yani Hacer. Fakat adamın dediğine göre, o kadar insana rağmen çocukları zorla kucaktan çekip almışlar. Das Gespräch mit M.B. 2010 in Bursa.

Auch die Tochter meines Onkels nahmen sie uns weg. Die Tochter meines Onkels hieß Tege."[51]

Bei einem Interview mit S.S. aus dem Dorf Okurlar (Askisor) in Dêrsim wurde uns erzählt, dass der Unteroffizier M.A. zwei Dêrsimer Mädchen mitbrachte und dass diese eine Zeit lang in der Polizeiwache hausten. Sie durften nicht mit den BewohnerInnen des Dorfes reden, sodass man nicht ihre wirklichen Namen erfahren konnte. Der Unteroffizier hatte dem einen Mädchen den Namen „Kleine Befreiung" und dem anderen Mädchen den Namen „Große Befreiung" gegeben und nahm die Mädchen wieder mit, als er das Dorf verließ.

Durch unsere Arbeit fanden wir schließlich in Niğde diejenige der beiden Schwestern, die „Kleine Befreiung" genannt worden war. Ihre Schwester „Große Befreiung" war bereits verstorben. Wir hörten uns die Geschichte aus dem Mund von „Kleine Befreiung" an:

„Das ist Leid, Leid... Damals wollten sie sie (ihre Familie, eine Gruppe aus Dêrsim) alle umbringen. Mein sogenannter „Vater" (Unteroffizier M. Ali) gab den Soldaten den Befehl: „Tötet ja nicht dieses Mädchen". Sie schaufelten eine Grube und brachten alle dorthin. Meine verstorbene Mutter lehnten sie da an. Sie verlangten, dass meine Mutter mich den Soldaten geben sollte. Daran kann ich mich noch erinnern. Wenn ich so daran denke, macht mich das verrückt. Ein Soldat kam, doch meine Mutter gab mich nicht weg. Er sagte das Gleiche wie auch mein „Vater". Ein zweiter kam, doch sie gab mich wieder nicht her. Mit dem dritten konnte sie es aber nicht aufnehmen. Einer hielt den Arm meiner Mutter. Ein anderer nutzte die Waffe. Einer zog mich von meiner Mutter weg. So trennten sie uns. Mit dieser Trennung ging sie. Natürlich brachten mich die Soldaten zu meinem „Vater". Meine Mutter, mein Vater, meine Geschwister starben. Ich sah es mit meinen eigenen Augen. Sie stießen sie hinein (in die Grube)... Alle außer meine ältere Schwester. Sie stießen sie in einen Bach hinein. Als kochten sie sie in einem Kessel. Sie sagen doch „Massengrab", und bis gestern noch fragte ich mich, was ist ein Massengrab. Dieses Massaker war ein Massengrab."[52]

---

[51] Originalzitat: Kız kardeşim 2–3 yaşlarındaydı. Adı Xece (Hacer). Bizi Ovacık'ta toplamış kafileler halinde Hozat üzerinden Elazığ'a götürüyorlardı. Yüzlerce belki binlerce insan. Yara bere içinde, aç susuz, perişan. Ben 13 yaşlarındaydım. Her şeyi bu gün gibi hatırlıyorum. Subaylar güzel kız çocukları almak istiyorlardı. Kız kardeşim çok güzeldi. Bir subay kız kardeşimi annemden zorla almak istedi. Annem vermedi. Pertek köprüsüne geldiğimizde orada mola verildi. Aynı subay tekrar geldi ve annemden zorla aldı. Annem vermek istemedi. Ağladı. Ne yaptıysa aldı. ‚Evlatlık alacam. Ona bakacağım' dedi subay. Sadece kız kardeşim alınmadı tabi. Çok kız çocuğu alındı. Aynı zamanda amcamın kızı da alınıp götürülüyor. Amcamın kızının adı Tege idi. Das Gespräch mit H.İ. in Frankreich führte Kâzım Gündoğan 2010.

[52] Originalzitat: Bunlar dert, dert… O zaman bunları (ailesi, bir grup dersimli) toplu öldürecekler. „Babam" (evlatlık götüren M.Ali çavuş) ‚sakın bu kızı öldürmeyin' diye askerlere emir vermiş. Bir çukur açtılar herkesi oraya getirdiler. Anam rahmetliyi şuraya dayattılar. Anamdan beni istediler. Ona aklım eriyor. Şimdi düşününce kafanda akıl kalmıyor. Anam bir jandarma geldi vermedi. Aynısını söyledi, „Babama" söylediği gibi. İkincisi geldi yine vermedi. Üçüncüsüne baş edemedi. Biri kadının kolunu tuttu. Biri silah kullandı. Biri beni çekti. İşte öylece ayırdılar bizi. O ayrılıkla gitti. Tabi askerler beni „babama" götürdü. Benim annem, babam, kardeşlerim öldü. Gözümle gördüm onları.

„Kleine Befreiung" hegte damals große Liebe und Respekt gegenüber dem Offizier, der sie aus den Händen ihrer Mutter entrissen und ihre Familie vor ihren Augen getötet hatte. Wir haben versucht, das Ungeheuerliche zu verstehen. „Kleine Befreiung" aber sagt: „Hätte er mich nicht weggerissen, würde ich nicht mehr existieren, ich verdanke ihm mein Leben" – so erklärt sie ihre Dankbarkeit und Loyalität.
Viele Familien, die ihre Kinder verloren hatten, setzten ihre Suche trotz aller Schwiergkeiten und Unmöglichkeiten fort. Die Dêrsimer schafften es, während sie oft noch die eigenen Angehörigen suchten, dank intensiver Kommunikation untereinander auch andere verlorene Töchter aus Dêrsim wieder mit ihren Familien zu vereinen.

In diesen Kontext gehört auch die Geschichte von Ş.K., deren Schwester als Mädchen der Familie weggenommen und von einem Soldaten mitgenommen worden war. Lange Zeit ist die Schwester verschwunden. Und während Ş.K. nach ihr sucht, findet sie in Nevşehir eine andere ‚verlorene Tochter' und bringt sie mit ihrer Familie zusammen. Ş.K. erzählt davon:

„Vor Jahren hatte ich im Dorf İlicek in Nevşehir jemanden kennengelernt, den 1938 die Soldaten dorthin gebracht hatten und der seitdem verschwunden war. Mein Sohn hatte dort ein Restaurant eröffnet. Dort lernten wir Menschen kennen. Ich fragte: „Ist hier jemand aus Dêrsim?" Einer von ihnen meinte: „Meine Mutter ist aus Dêrsim. Meine Mutter ist verschollen. Ist sie etwa eine von euch?"[53]

‚Die verlorenen Töchter' (heute ältere Frauen), die zu unterschiedlichen Zeiten auf ihre Familien trafen, berichten jedoch, dass sie es nicht geschafft haben, gute Beziehungen zu ihren wiedergefundenen Familien aufzubauen. Die Hauptgründe hierfür mögen sein, dass die Mädchen damals als Kinder ihre Sprache und Kultur sowie ihren Glauben vergessen haben beziehungsweise vergessen mussten und dass sich vor allem deshalb die alte Verbindung nicht wieder herstellen ließ.

Und so ergeht es auch Ş.K. und ihrer verlorenen Schwester: Als sie nach 50 Jahren einander schließlich wiederfinden, ist außer der Blutsverwandschaft kein gemeinsamer Nenner mehr geblieben. Mit ihrer Schwester, die sie so voller Spannung und Hoffnung gesucht und deren Auffinden sie so glücklich gemacht hatte, spricht Ş.K. heute nicht einmal mehr. Von einem Besuch bei der Schwester und ihrem Mann berichtet Ş.K.:

Tıkıverdiler şöyle bir… O büyük ablam hariç. Tıktılar şöyle bir derenin içine. Kazan gibi kaynaştılar. Toplu mezar derler de daha düne kadar nedir toplu mezar derdim. Toplu mezar o kırımmış. Das Gespräch mit Ş.U. 2008 und 2009 in Niğde führten Kâzım Gündoğan, Mehmet Gülmez und İbrahim Aktaş.

[53] Originalzitat: Yıllar önce Nevşehir'in İlicek köyünde 38'de askerler tarafından götürülmüş ve yıllarca kayıp olan birini tanıdım. Benim oğlum orada bir lokanta açtı. Orada insanlarla tanıştık. Sordum. Dedim burada dersimli kimse var mı? Onlardan biri dedi ki; ‚benim anam da dersimli'dir. Benim bu anam kayıptır. Acaba sizden midir? Das Gespräch mit Ş.K. führte Kâzım Gündoğan 2009 in Elazığ.

„Daraufhin bin ich dorthin gegangen. In Etlik (Ankara) suchte ich das Haus des Mannes [des Soldaten, der sie als Adoptivkind mitgenommen hatte] und fand es. Ich ging dann hin und sprach mit meiner Schwester. Ich traf sie einmal und brachte sie auch in unser Haus. Danach ging ich auch dorthin in ihr Haus. Man sagte: „Das sind Aleviten, und anders..." Dann ging ich nicht mehr hin und fragte nicht mehr. Ich erkannte eine Kälte. Ich ging nicht mehr hin. Ich weiß nicht. Sie war eine Sunnitin geworden."[54]

Hasan Ergin ist 1938 etwa vier, fünf Jahre alt, als seine Schwester verschwindet. Er erzählt, dass, nachdem seine Schwester verschwunden war, seine Mutter jahrelang sagte: „Wenn du sie eines Tages siehst, wirst du sie an der Narbe unter ihrem Augen erkennen". Immer hat Hasan Ergin mit dieser Hoffnung gelebt. Nach 65 Jahren sieht er schließlich seine Schwester wieder und erkennt sie tatsächlich an der Narbe unter ihrem Auge. Aber die Entfremdung zwischen ihnen ist bemerkenswert:

„Ich verachte niemanden. Ich habe so eine Angewohnheit, dass ich niemanden verachte, wenn ich auch nicht verachtet werde. Jeder hat seinen Glauben. Ihr Glaube ist dieser (sunnitisch), und das habe ich auch angesprochen: „Meine Schwester, ich bin alevitisch, aber du bist es nicht mehr. Ich habe nichts weiter zu sagen."[55]

Und auch Fatma, die nun türkisch und sunnitisch geprägt ist, hatte vor der Begegnung Bedenken, wie ihr kurdisch alevitischer Bruder wohl auf die Veränderung ihrer Religion und Identität reagieren würde:

„Aber ich habe neben ihnen (den Geschwistern) niemals gebetet. Vielleicht würden sie mich verurteilen. Vielleicht würden sie es missverstehen, deshalb habe ich keinen Namaz gemacht."[56]

A.B., den wir in Amasya sprachen, hat drei weitere Geschwister. 1938 werden sie auf verschiedene Orte aufgeteilt. A.B. bemüht sich sehr, seine Muttersprache nicht zu verlernen. Immer wenn er alleine ist, tut er so, als wäre er zu zweit und spricht mit sich selbst Kurdisch. Seine kleine Schwester T. hat kein solches Glück. Sie vergißt nicht nur die Muttersprache vollständig, sie wird auch gezwungen, sich an den sunnitischen Glauben anzupassen. Die andere Schwester Ş. wurde ebenfalls gewaltsam von ihrer Familie getrennt, heiratete jedoch zufällig einen Aleviten. Als die beiden Schwestern Jahre später wieder zusammenkommen, tun sich tiefe Diskrepanzen auf. Ihr Bruder A.B. erzählt:

---

[54] Originalzitat: Bunun üzerine ben gittim. Etlik'te (Ankara) o adamın (evlatlık götüren asker) evini araştırdım, buldum. Ondan sonra gittim bacımı gördüm. Valla tek bir kere görüştüm. Getirdim bizim eve. Ondan sonra birde oraya onların evine gittim. İşte bana dediler ‚bunlar alevi, bilmem ne…' Sonra ne gittim, ne sordum. Baktım soğukluk var. Gitmedim. Ben ne bileyim. Sünni olmuştu o. Das Gespräch mit Ş.K. führte Kâzım Gündoğan 2009 in Elazığ.

[55] Originalzitat: Ben kimseyi hor görmüyorum. Benim bir âdetim var, kimse beni hor görmezse ben görmem yani. Herkesin bir inancı var. Bunun inancı böyle (Sünni), hatta ben bunu da söyledim; ‚ablacığım ben aleviyim, ama sana bir şey demem. In: Gündoğan, 2010.

[56] Originalzitat: Ama ben onların (kardeşleri) yanındayken hiç namaz kılmadım. Belki beni yadırgarlar. Farklı anlarlar diye namaz kılmadım. In Gündoğan 2010.

„Wenn sie (die beiden Schwestern) zusammenkommen, knurrten sie sich wie zwei Hunde an. (Lachend) Die eine ein Derwisch, die andere eine Fundamentalistin...“[57]

Bei den meisten Kindern, die ihren Familien weggenommen und der türkisch-sunnitischen Gesellschaft eingegliedert wurden, lassen sich folgende Gemeinsamkeiten beobachten:

Die Frauen, die heute um die 80 Jahre alt sind, tragen offenbar die Zeichen von Traumata, die aus der Zeit der Massaker und des ‚Pflegekindseins' stammen, tief in sich. Der Umstand, der eigenen Herkunft, der Familie, dem Zuhause und der Kultur und Religion entrissen worden und in eine andere Kultur und Religion hineinverpflanzt worden zu sein, führte offenkundig dazu, dass diese Frauen unsere Bitte nach einem Gespräch häufig ablehnten. Diejenigen, die hingegen bereit zu einem Gespräch waren, taten sich schwer, das Erlebte überhaupt zu beschreiben.

Bei jenen Frauen, die – wohl aufgrund von Angst und Trauma bzw. Assimilation – nicht mit uns sprechen wollten, scheint der Gedanke präsent, dass sie oder ihre Kinder ähnliches Elend erneut erleben könnten. Die Antwort etwa, die Herr A.B. uns auf unsere Bitte um ein Gespräch mit seiner Schwester gibt, ist äußerst bemerkenswert:

„Sie redet nie. Was sie alles gesehen hat. Sie hatte immerzu Angst, weißt du. Wenn sie zum Beispiel jemanden antrifft, ist immer Furcht dabei: „Wer ist das, woher kommt er, was will er?" Das geht ihr durch den Kopf.“[58]

„Ich frage mich immer nach meinen Eltern, aber was bringt das schon. Die Heimat Tunceli wird immer als bestialisch angesehen. Ich höre es mir im Fernsehen, im Radio an. Meine Kinder sollen sich nicht in solche Themen einmischen, ich schweige.“[59]

Und Frau I.A. meint, während sie uns die Geschichte ihrer jahrelang verschwundenen Schwester erzählt:

„Dieses Beispiel gab es auch. Diese Menschen, also die Mädchen, haben auch eine Isolation erlebt, als man sie weggenommen hat. Die Dêrsimer, das Volk von Dêrsim wurden zu damaliger Zeit immer negativ beschrieben. Sie wurden wie bestialische

---

[57] Originalzitat: Bir araya geliyorlardı (iki kız kardeş) aynı köpek gibi birbirine hırlıyorlar. (Gülerek) O derviş, öbürü dinci… Das Gespräch mit A.B. führten Nezahat Gündoğan und Kâzım Gündoğan 2008 in Amasya.

[58] Originalzitat: O hiç konuşmaz. Ne durumlar görmüş. Korkmuş devamlı biliyor musun? Mesela birileri denk geldiği zaman „bu kimdir, neyin nesidir, nedir?" öyle devamlı endişe vardır onda. Das Gespräch mit A.B. führten Nezahat Gündoğan und Kâzım Gündoğan 2008 in Amasya.

[59] Originalzitat: Bunun örneği de yaşandı. Bu insanlar, yani kız çocukları alındığı zaman şöyle bir tecrit yaşamışlar. Dersimliler, Dersim halkı o dönem biraz kötü anlatılmış. Yani vahşi hayvan gibi anlatılmış. Bu nedenle kız çocukları ailesini sahiplenemiyor. Kendini gizliyorlar. Das Gespräch mit F.I. führten Nezahat Gündoğan und Kâzım Gündoğan 2008 in Adıyaman.

Tiere beschrieben. Deswegen können sich die Mädchen nicht mit ihren Familien identifizieren. Sie verstecken sich."[60]

Z.E war drei Jahre alt, als ihre Mutter und ihre Verwandten umgebracht wurden. Die kleine Z.E. wurde etwas später von einer Gruppe von Soldaten beim Spielen inmitten der Toten aufgefunden. Die Soldaten sahen, dass sich Z.E. an die Brust ihrer Mutter drückte, die aber bereits tot war. Dann nahmen die Soldaten das Mädchen mit. Auch Z.E. lehnte unseren Gesprächswunsch ab, wohl als Folge ihrer schweren Traumata, oder auch aus Angst um ihre eigenen Kinder. Dennoch wollte sie uns etwas mitteilen:

„Ich möchte nicht, dass diese Kapitel erneut geöffnet werden. Ich habe sie geschlossen. Ich erinnere mich an nichts. Außerdem war ich erst drei Jahre alt. Woran sollte ich mich denn erinnern können? Was sollte ich Ihnen denn erklären können? Ich habe geheiratet und Kinder bekommen. Ich möchte nicht, dass sie zu Schaden kommen. Mein Vater war Oberst. Der Oberst, der mich mitnahm. Ich hatte ihn als Vater kennengelernt. Ich wusste nicht, wer ich bin. Von meiner zweiten Mutter habe ich erfahren, dass ich aus Dêrsim bin. Es gab Fotos von mir als kleines Kind. Als ich es erfuhr, zerriss ich sie alle..."[61]

Den adoptierten Mädchen wurden ihre Kleider, die symbolisch für das ‚alte, primitive, nicht zivilisierte' Leben standen, ausgezogen und weggeworfen. Sie erhielten ‚moderne', kurz geschnittene Kleider. Das erste Treffen auf die ‚Zivilisation' wurde also durch Kleidung und Gesamterscheinung unterstrichen. Im gleichen Zuge wurden kulturelle Symbole und damit auch Teile der Erinnerung vernichtet:

„Der Soldat ging mit der Maschine auf meine Haare los. Er machte aus mir einen „kahlköpfigen Jungen". Nachdem die Haare weg waren, rasierte er auch den Rest ab, sodass nichts übrig blieb."[62]

„Sie brachten mich nach Elazığ. In das Haus eines Hauptmanns... Sofort rasierten sie meine Haare ab. Sie steckten mich in die Badewanne, wuschen mich. Sie zogen mir kurze Kleider an. Sie zeichneten die Umrisse meiner Füße ab. Dann gingen sie und, ich weiß nicht, ob fertige oder wie, aber sie brachten mir Schuhe. Erst kurze

---

[60] Originalzitat: Bunun örneği de yaşandı. Bu insanlar, yani kız çocukları alındığı zaman şöyle bir tecrit yaşamışlar. Dersimliler, dersim halkı o dönem biraz kötü anlatılmış. Yani vahşi hayvan gibi anlatılmış. Bu nedenle kız çocukları ailesini sahiplenemiyor. Kendini gizliyorlar. Gesprich mit İ.K. 2009 in Elazığ.

[61] Ben o defterlerin açılmasını istemiyorum. Kapattım ben. Hiçbir şey hatırlamıyorum. Kaldı ki ben 3 yaşındaymışım. Ne hatırlayabilirim. Size ne anlatabilirim? Evlendim çocuklarım oldu. Onların zarar görmesini istemem. Babam Albaydı. Beni götüren Albay. Onu babam olarak biliyordum. Kim olduğumu bilmiyordum. İkinci annemden öğrendim dersimli olduğumu. Küçük yaşta çekilmiş fotoğraflarım vardı. Öğrendiğimde hepsini yırttım… Das Gespräch (telefonisch) mit Z.E. führte Kâzım Gündoğan aus Istanbul in 2009.

[62] Originalzitat: Asker vurdu o saçımı makineye. İyice beni ‚keloğlan' yaptı. Oradan saçımı alınca bir de sıfıra vurdu, hiç bir şey kalmadı. Huriye im Dokumentarfilm „*Zwei Büschel Haare – Die verlorenen Töchter von* Dersim" von Gündoğan Nezahat, 2010

Strümpfe, und dann zogen sie sie mir an. Und dann setzten sie mir einen (breiten) Hut auf den Kopf."[63]

„Uns übergaben sie dem Kommandanten Kâzım. Mich übergaben sie einem anderen Offizier. Wie ich weinte, als ich mich von E. (der Cousine) trennte, wie sehr ich weinte... Ich möchte meine Schwester haben, sagte ich... Natürlich sagte ich das auf Kurdisch. Ich konnte kein Türkisch. Dann brachten sie mich dorthin. Sie sagten, dass dieses Mädchen keine Ruhe gibt. Die akzeptierten das. Auch B. (die Schwester von E.) war bei diesem Offizier gelandet. Unsere Familien mussten ins Exil auswandern. Unsere Leute mussten nach Samsun. Uns alle schickten sie irgendwohin."[64]

Die Mädchen wurden gezwungen, ihre Muttersprachen, das Zazaische, Kurdische oder Armenische, zu vergessen und Türkisch zu lernen. Eines der größten Probleme war also, dass sie nicht kommunizieren konnten. Weil sie kein Türkisch konnten, waren sie Druck, Beschimpfungen und macher Gewalt ausgesetzt.

Jene Mädchen, die einen alevitischen Glauben hatten, wurden von den Pflege- oder Adoptivfamilien zur Übernahme des sunnitischen Islam gezwungen. Folgende Interviewpassagen zeugen davon:

„Bis zu meinem fünften, sechsten Jahr war ich alevitisch, kurdisch. Dann, als mein „Vater" (Unteroffizier M. Ali) mich zu sich nahm, wurde ich eine Sunnitin. Eine Türkin".[65]

„Meine Tante erzählte nie etwas vom Alevitentum. Sie hatte sich komplett bedeckt. Ihre Kinder wussten nicht, dass meine Tante alevitisch war. Sie erfuhren dies erst, als sie uns kennenlernten. Die Mutter, die sie kannten, war eine durchschnittliche Muslima, die auch fünf Mal am Tag betete".[66]

---

[63] Originalzitat: Elazığ'a beni getirdiler. Bir yüzbaşının evine... Hemen tuttular benim saçımı traş ettiler. Götürdüler banyoya soktular, yıkandım. İşte kısa elbiseleri giyindirdiler. Ayağımı getirdiler bir ölçü çizdirdiler etraflarına. Gittiler bir ayakkabı hazır mı aldılar nasıl ettiler bir ayakkabı getirdiler. Bir kısa çorap ondan sonra giydirdiler. Bir de başıma bir lengerli şapka getirdiler. Fatma im Dokumentarfilm „*Zwei Büschel Haare – Die verlorenen* Töchter von Dersim" von Gündoğan Nezahat, 2010

[64] Originalzitat: Kâzım Orbay'a verdiler bizi. Beni de başka bir subaya gönderdiler. Ben E.'den (amcakızı) ayrılıyorum diye nasıl ağlıyorum, nasıl ağlıyorum… Ben kardeşimi isterim diye… Tabi bunları Kürtçe söylüyorum. Türkçe bilmiyorum. Sonra beni oraya götürdüler. Dediler durmuyor bu kız. Onlarda kabul ettiler. İşte ikimiz onların yanındaydık. B'yi de (E'nin kız kardeşi) o subay almıştı. Ailelerimizi sürgün ettiler. Bizimkileri Samsun'a gönderdiler. Hepimizi bir yere dağıttılar. Das Gespräch mit B.S. führten Nezahat Gündoğan und Kâzım Gündoğan 2009 in Istanbul.

[65] Originalzitat: Ben 5–6 yaşına kadar Aleviymişim, Kürtmüşüm. Sonra „Babam"(M. Ali çavuş) beni alınca Sünni olmuşum. Türk olmuşum. Das Gespräch mit Ş.U. führte Kâzım Gündoğan 2009 in Niğde.

[66] Originalzitat: Halam hiç Alevilikten bahsetmezdi. Tamamen örtmüştü üzerini. Çocukları halamın alevi olduğunu bilmezdi. Bizimle tanıştıktan sonra öğrendiler. Onların tanıdıkları, bildikleri anneleri beş vakit namazlı ortalama Müslüman biriydi. Das Gespräch mit H.Ö. führte Kâzım Gündoğan 2009 in Niğde.

„Ich weiß nicht, wie lange ich da blieb... Mein Bett war am Anfang der Treppe. Was sollte ich nur tun? Mich aufhängen – aber wo? Es gab keine Gelegenheit dafür. Ich wollte nur meinen Tod und fürchtete mich nicht davor. Ich überlegte, aufs Dach zu klettern und von dort zu springen, aber würde ich sterben? Oder nur meine Knochen brechen? Wer würde sich dann um mich kümmern, um mein Kind? Auch darüber zerbrach ich mir den Kopf. Ich begann zu fasten. „Xızır Xızır, tu Xızıra Kırmaciya ha." (Xızır, Xızır du bist der Schutzpatron der Kirmanc.) Ich sprach: „Nimm mir entweder das Leben oder führe mich von hier weg. Was soll ich nur tun?" Ich konnte kein Türkisch. Diese Frau (die Adoptivmutter) ist eine schlimme Frau."[67]

„Erst nach 68 Jahren fand ich die Tochter meines Onkels. Wir gingen zu ihnen nach Hause. Anfangs reichte sie mir nicht die Hand. Ich sagte, Cousine, wir sind Aleviten. Sie antwortete nicht. Die sind nun mal anders, nicht wie wir."[68]

Weil die Mädchen in den Ämtern nicht mit den ursprünglichen Namen eingetragen waren oder einfach als verstorben vermerkt wurden, konnten die suchenden Familien sie nicht leicht finden. Bei manchen wurden die ursprünglichen zazaischen, kurdischen oder armenischen Namen geändert, und es wurden ihnen türkische bzw. islamische Namen wie Ikbal, Güler, Ayşe, Şerife oder Fatma gegeben.

„Mein Ausweis wurde in Malatya ausgestellt. Ich soll einen Vater namens Hasan und eine Mutter namens Gülizar haben. Verwundert denke ich darüber nach, dass meine Mutter Gülizar heißt. Dabei haben wir sonst keine Verwandten, die Gülizar heißen. Ob sie es denn wirklich sind?"[69]

„Meine Mutter hieß Senge, sie änderten den Namen und machten daraus Şerife."[70]

„Meine verschwundene Tante fand ich dann in Manisa. Ihr Name war eigentlich Dilif. Aber sie hatten sie umbenannt in Hava."[71]

---

[67] Originalzitat: Kaldım, ne kadar kaldım bilmiyorum. Yatağım merdivenin başı. „Ne yapayım?", kendimi asayım yer yok. Ölümümü istiyorum, hiç acımam. Apartmanın üstüne çıkayım, kendimi aşağıya atayım, ölür müyüm? Kemiklerim mi kırılır? Çocuğum, kim bana bakar? Hani bunları da düşünüyorum. Oruç tuttum üst üste, „Xızır Xızır, tu Xızıra Kırmaciya ha".(Xızır, Xızır sen Kırmancların Hızırısın) Dedim ,ya beni öldür, ya da buradan al. Ben ne yapayım?'. Türkçe bilmiyorum. Bu Hanım kötü bir kadındır. Huriye in Gündoğan 2010

[68] Originalzitat: 68 yıl sonra buldum amcamın kızını. Evlerine gittik. Önceleri bana el vermedi. Baktım birbirine „hacı" diye hitap ediyorlar. Dedim amcakızı biz aleviyiz. Bir şey demedi. Onlar farklı, bizim gibi değiller. Das Gespräch mit H.Y. führten Nezahat Gündoğan und Kâzım Gündoğan 2007 in Bursa.

[69] Originalzitat: Benim nüfus kâğıdım Malatya'nın üstünde çıkmış. Hasan isminde bir babam, Gülizar isminde bir anam varmış. Hâlla hâlla düşünüyorum ne Gülizar isminde anam vardır. Akrabamız da Gülizar yoktur. Diyeyim ki acaba onlar mı? Das Gespräch mit F.I. führte Gündoğan 2008 in Adıyaman.

[70] Originalzitat: Annemin adı Senge imiş değiştirip Şerife yapmışlar. Das Gespräch mit H.A. führte Kâzım Gündoğan 2009 in Istanbul.

[71] Originalzitat: Kaybolan halamı Manisa da buldum. Adı Dilif imiş. Hava koymuşlar adını. Das Gespräch mit T.K. führte Kâzım Gündoğan 2009 in Izmir.

Keines dieser Mädchen wurde von den Adoptivfamilien offiziell als adoptiertes Kind registriert, eine mit Kinderrechten konforme Adoption war somit nicht erfolgt. Solche Adoptionen waren also nicht rechtmäßig. Dabei war die Adoption in der Republik eigentlich mit dem Zivilgesetz von 1926 geregelt.[72] Laut Gesetz konnten jemand, der kinderlos war und das 40. Lebensjahr überschritten hatte, nach Erlaubnis des Gerichtes mit einem beim Notar beglaubtigten Dokument jemanden adoptieren, der mindestens 18 jahre jünger war als man selbst. Somit wurde zwischen adoptierender und adoptierter Person eine rechtmäßige Verbindung geschaffen. Dieses Gesetz ist gegenwärtig sogar erweitert worden. Man muss heute selber nicht mehr kinderlos sein, und die Altersgrenze der adoptierenden Person wurde auf das Mindestalter von 30 Jahren gesenkt.

Die Mädchen, die zum Zwecke der ‚Zivilisierung' ihren Familien weggenommen worden waren, schickte man nicht zur Schule. Das zeugt von einem Paradox: Auf der einen Seite gab es dienjenigen, die zur Ziviliserung in das Mädcheninstitut nach Elazığ geschickt wurden – was auch der offiziellen Rechtssprechung entsprach; und auf der anderen Seite gab es diejenigen, die unter hochrangigen Soldaten oder angesehenen Familien aufgeteilt wurden – was nicht legal war. Bei beiden Gruppen sollten gemäß ‚Zivilisierungsvorgaben' die Mädchen zu Frauen der Mittelschicht erzogen werden, die loyal gegenüber der Rebublik und den Werten des türkischen Islam waren. Mit der Überlegung, dass Muttersprache und Kultur am besten über die Frauen weitergegeben würden, sollte eine neue Generation entstehen, die den türkischen Werten gegenüber konform handelte. Dies entsprach aber nicht der Realität, wie etwa daran zu sehen ist, dass Kindern der Schulbesuch auch verweigert wurde:

„Ich wollte wirklich sehr gerne zur Schule gehen. Ich flehte sie an, Bruder, schickt mich bitte auch zur Schule. Er machte es nicht. „Ich werde dich zur Koranschule schicken", sagte er."[73]

Im häuslichen Umfeld der Adoptivfamilien erfuhren die Kinder, besonders die Mädchen, häufig keine Sicherheit und Geborgenheit. Manche waren sexuellem Missbrauch, andere wiederum Beschimpfung und Erniedrigung ausgesetzt. Einige wurden zwangsverheiratet oder heirateten in sehr jungem Alter freiwillig, um der Situation in der Adoptivfamilie zu entfliehen. Huriye zum Beispiel floh vor der bedrohlichen Situation, der sie im Haus der Adoptivfamilie ausgesetzt war, und wurde von der Polizei in das Haus eines Notabeln in Samsun gebracht, denn:

„Die Absichten des Mannes waren keine guten; sie waren schlimm. Immer, wenn er mich alleine sah, kam er auf mich zu und küsste mich. Er setzte mich auf sein Knie."[74]

---

[72] Özbay 1999.

[73] Originalzitat: Okumayı çok istiyordum. Yalvardım abi ne olur beni de okula gönder dedim. Göndermedi. ‚Seni kuran okuluna gönderecem' dedi. Huriye in Gündoğan 2010.

[74] Originalzitat: Adamın niyeti pek doğru değildi; yani bozuktu. Beni tek görünce, yakalayıp öpüyordu. Dizinin üstüne oturtturuyordu. Ibid. Gündoğan 2010.

Während Huriye die erlebten Übergriffe tatsächlich in Worte fassen konnte, tat sich F. dabei schwer. Als wir sie fragten, warum sie aus dem Haus der Adoptivfamilie weggelaufen war, meinte sie nur: „Sie wollten mich verheiraten." Als wir fragten: „Mit wem?", reagierte F. barsch: „Ich weiß nicht, mit sich selbst vielleicht? Ich nannte ihn doch „Vater" und seine Frau „Mutter", wie sollte ich ihn da heiraten?" sagte F. und wollte das Thema damit beenden. Eine weitere Informantin erklärte:

„In dem Haus schikanierten sie mich sehr. Ich lief da weg. Im Stadtteil Samanpazarı in Ankara lebte ich eine Zeitlang im Gebüsch. Dann nahm mich eine Schneiderin aus Nevşehir zu sich."[75]

Zusammenfassend seien aus unseren vielen Gesprächen und Interviews zehn Merkmale festgehalten, die die Geschichten der ‚verlorenen Töchter von Dêrsim zu verbinden scheinen. Die dêrsimischen Töchter, die wir interviewt oder gesprochen haben, wurden ihren Familien gewaltsam weggenommen. Meistens war es schwierig, ja eine Herausforderung, diese damals jungen Mädchen und Kinder, heute aber bereits älteren Frauen zum Gespräch zu bewegen. Es hat sich Vieles an ihnen verändert und sie wurden oft zur Gänze entwurzelt. Ihre Kleidung und ihr Erscheinungsbild galten damals als ‚zurückgeblieben', ‚wild' und ‚unsauber'. Dieses ‚Wilde', ‚Unsaubere' haben sie deshalb abgelegt und sich ihren ‚neuen Familien' angepasst. Sie mussten ihren Glauben, ihre Sprache und sogar ihren Namen ablegen. Dies alles wurde ihnen genommen und etwas Anderes dafür gegeben. Zudem haben sie meist nicht von den BürgerInnenrechten profitiert. Von ihrem Wahlrecht haben einige nicht Gebrauch gemacht. Die meisten von ihnen wurden nicht in die Schule geschickt. Und allen Geschichten unserer Studie ist gemein, dass sie nicht in den Häusern, in die sie gebracht wurden, leben wollten.

Abschluss

Mit unserer Studie ist das Thema der ‚verlorenen Töchter' als Teil des Dêrsim-Genozids, der lange nur als ‚Aufstand' bezeichnet oder gänzlich geleugnet wurde, erstmalig öffentlich behandelt worden. Der Dokumentarfilm *Zwei Büschel Haare – Die verlorenen Töchter von Dêrsim* machte die öffentliche Diskussion dieses Themas erstmalig möglich. Der Staat, der unter dem Deckmantel der ‚Zivilisierung' versuchte, alle nichttürkischen und nichtsunnitischen gesellschaftlichen Gruppen zum Türkischsein und zum Türkentum[76] zu bekehren, entwendete die alevitisch-kurdischen und zazaischen Töchter ihrer Herkunft. Es war auch für uns nicht leicht, ZeugInnen zu sein bei der Suche der damals verschleppten Töchter, nach so vielen Jahren nun ihre Familien wiederzufinden, Kontakt zu den eigenen Wurzeln herzustellen und Zugehörigkeit zu erleben. Eine Zeitzeugin sagt:

---

[75] Originalzitat: O evde çok eziyet yapıyorlardı. Evden kaçtım. Ankara'nın Samanpazarı semtinde çalıların arasında yaşadım. Sonra Nevşehirli bir terzi kadın beni yanına aldı. Das Gespräch mit A.K. führten Nezahat Gündoğan und Kâzım Gündoğan 2009 in Nevşehir.

[76] İsmet İnönü, Vakit Zeitung am 27.4.1925.
Aufgegriffen von Mehmet Bayrak in „Kürdoloji Belgeleri-II", Öz-Ge Yayınları, S. 394

„Ohne eine Familie verwaist zu sterben, nicht zu wissen, wer man ist, alleine zu sterben, das tut sehr weh.“[77]

Es erschütterte uns zu beobachten, dass die Traumata der verlorenen Töchter und der Familien auch an nachfolgende Generationen weitergegeben werden:

„Es ist sehr schwer, eine Verlorene oder deren Verwandte zu sein. Meine Mutter weinte immer, als sie die Decke über mich zog: „Was machen sie wohl mit ihnen [mit deinen beiden Schwestern Sakine und Şemsi]? Ob ihnen wohl auch jemand eine Decke gibt, oder ob sie geschlagen werden?“[78]

Abschließend sei wiederholt, dass es eindeutige Belege dafür gibt, dass die ‚verlorenen Töchter von Dêrsim' ein Produkt der damaligen Politik des Nationalstaates waren. Auch dies entspricht einer Strategie, die 1948 in der Genozid-Konvention der Vereinten Nationen benannt wurde, nämlich die „gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe".
Mit unserer Studie liegt nun eine Dokumentation vor, die ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit zum Inhalt hat. Diese Erkenntnisse verlangen danach, dass die offizielle Geschichtsschreibung kritisch hinterfragt und eine neue Geschichtsschreibung in Angriff genommen wird. Dabei muss erkannt und akzeptiert werden, was hier anhand so vieler ZeitzeugInnen dokumentiert ist: dass Dêrsim 1937/38 ein Genozid war.

Bibliographie

Avar, Sıdıka 2004: *Dağ Çiçeklerim [dt. Meine Bergblumen]*. Ankara: Öğretmen Dünyası.

Bayrak, Mehmet 2009: *Kürtlere Vurulan Kelepçe Şark Islahat Planı [dt. Die Fessel gegen die Kurden, der Reformplan Osten]*. Ankara: Özge Yayınevi.

Bayrak, Mehmet 2004: *Kürdoloji Belgeleri-II [dt. Kurdologie Dokumente – II]*. Ankarea: Özge Yayıncılık.

Dersimgazetsi 2018: Sıdıka Avar'ın dağdan kopardığı çiçekler. dersimgazetesi.org (29.07.2018]: https://dersimgazetesi.org/sidika-avarin-dagdan-kopardigi-cicekler-avar/, retrieved on 30.08.2018.

[77] Originalzitat: Ailesiz, kimsesiz ölmek, kim olduğunu bilmemek, kimsesiz ölmek insanın çok zoruna gidiyor. In: Gündoğan, 2010.
[78] Originalzitat: Kayıp (yakını olmak) çok zor. Annem üstümü örterdi ağlardı, acaba onlar ne yapıyorlar? Üstleri açık mı, dayak mı yiyorlar? In: Gündoğan, 2010.

Gündoğan, Nezahat 2010: *İki Tutam Saç-Dersim'in Kayıp Kızları [dt. Zwei Büschel Haare – Die verlorenen Töchter von Dêrsim]*. Dokumentarfilm.

Gündoğan, Nezahat 2013: *Hay Way Zaman [dt. O' Zeit]*. Dokumentarfilm.

Gündoğan, Nezahat 2017: *Vank'ın Çocukları [dt. Die Kinder von Vank]*. Dokumentarfilm.

Gündoğan, Nezahat & Gündoğan, Kâzım 2012: *Dersim'in Kayıp Kızları- Tertele Çeneku [dt. Die verlorenen Töchter von Dêrsim – Der genozid an den Mädchen]*. Istanbult: İletişim Yayınları.

Gündoğan, Kâzım 2016: *Keşiş'in Torunları–Dersimli Ermeniler 1- [dt. Die Enkel des Keşiş – Die Armenier aus Dêrsim 1]* Istanbul: Yakın Tarihi.

Güneş, İhsan 2004: *Türk Parlamento Tarihi [dt. Die Geschichte des Türkischen Parlamentes]*, TBMM- V.Dönem [1935–1939]. Ankara: TBMM Basımevi.

Hallı, Reşat 1972: *Türkiye Cumhuriyetinde Tarihinde Ayaklanmalar (1924–1938) [dt. Aufstände in der Geschichte der Türkischen Republik (1924–1938)]*. Ankara: Genelkurmay Basımevi.

Hür, Ayşe 2009: „Avar Ne Olur Kızımı Götürme!.." [dt. Avar, bitte nimm meine Tochter nicht mit!..], *Taraf* 04.10.2009.

Kalman, Mete Tekin 1995: *Belge ve Tanıklarıyla Dêrsim Direnişleri [dt. Mit Belegen und ZeugInnen der Widerstand in Dêrsim]*. İstanbul: Nüjen Yayınları.

Kürkçügil, Masis 2009: „Dêrsim: Cumhuriyet Tarihinin En Büyük Kıyımı" [dt. Dêrsim: Das größte Massaker der Geschichte der Republik] *NTV Tarih Zeitschrift*.

Nortazonk 2013: Sıdıka Avar: Bir Türkleştirme Misyoneri. nortazonk.org [05.07.2013]http://www.norzartonk.org/sidika-avar-bir-turklestirme-misyoneri/, retrieved on 30.08.20218.

Özbay, Ferhunde 1999: „Türkiye'de Evlatlık Kurumu: Köle mi Evlat mı?" [dt. Die Adoptionsstruktur in der Türkei: Sklave oder Kind?]. *Bilanço 1923–1998. Ekonomi, Toplum, Çevre Cilt 2. TUBA, TSBD,* İstanbul. Tarih Vakfı Yayını, 277–288.

Radikal 2007: Dersim'in ömrü sürgün kızları. radikal.com.tr [27.02.2010]. http://www.radikal.com.tr/yazarlar/yildirim-turker/dersimin-omru-surgun-kizlari-982672/ retrieved on 30.08.2018.

Semerci, Yavuz 2009: Size Bir Dersim Hikayesi Anlatayım [dt. Ich erzähle euch eine Geschichte aus Dêrsim], *HaberTürk* 20. November 2009.

Semerci, Yavuz 2009: Size Bir Dersim Hikayesi Anlatayım 2-Ve ‚Deli Çavuş' Hayatını Değiştirir [dt. Ich erzähle euch eine Geschichte aus Dêrsim 2 und Der verrückte Unteroffizier ändert sein Leben], *HaberTürk* 21. November 2009.

Türk Dil Kurumu 1988: *Türkçe Sözlük [dt. Türkisches Tagebuch]*. Ankara: TDK Basımevi.

Uluğ, N. Hakkı 2007 [1939] *Tunceli Medeniyete Açılıyor [dt. Tunceli öffnet sich der Zivilisation]*. İstanbul Kaynak Yayınları.

Das multiethnische Dêrsim und die ‚Zaza-Identität'

Zeynep Arslan

ABSTRACT (DEUTSCH)

Schon vor der Entstehung einer europäischen Diaspora galt Alt-Dêrsim[1] als die Hochburg der zazakischen Kızılbaş-AlevitInnen[2]. Alt-Dêrsim befindet sich in der Übergangszone zwischen den durch TürkInnen bzw. Türkisch-SprecherInnen und den durch KurdInnen bzw. Kurdisch-SprecherInnen dominierten geographischen Zonen. Damit ist Alt-Dêrsim ein Bereich, in dem Identitäts- und Zugehörigkeitsdiskrepanzen zwischen türkischen und kurdischen Zugehörigkeiten intensiv ausgetragen werden. Darüber hinaus ist dieser geographische Raum auch durch Diskrepanzen religiöser Zugehörigkeiten gekennzeichnet, nämlich einerseits zum dominierenden ‚Dêrsim- Kızılbaş-Alevitentum' und andererseits zum kleinen, aber auch staatlich repräsentierten Sunnitentum in Dêrsim. Die genannten Aspekte – Identität, Zugehörigkeit, Nationalismus und Pluralismus – werden mittels theoretischen Ansätzen zu Nationalismus und Intersektionalität diskutiert.

ABSTRACT (ENGLISH)

Ancient Dêrsim[3] was considered the stronghold of the Zazaki-Kızılbaş[4] Alevi even before the development of the European diaspora. Ancient Dêrsim is located in a transition zone between the geographical regions dominated by the Turkish or Turkish-speaking population on the one side and the Kurdish or Kurdish-speaking population on the other. For this reason, Ancient Dêrsim is a hotspot for intense discussions on discrepancies of identity and belonging between Turkish and Kurdish residents. Moreover, the area is characterised by differences in religious belonging, namely the dominant ‚Dêrsimi-Kızılbaş-Alevism' and the smaller yet nationally represented Sunnism. In order to discuss aspects of identity, belonging, nationalism, and pluralism, I draw on current theoretical approaches of nationalism and intersectionality.

---

[1] Türkisch: Dêrsim, Armenisch: Տերսիմ/Դերսիմ Tersim, Kurmanci: Dêrsim, Zazaki: Dêsım geht über die aktuelle geographische Zone des Bundeslands Tunceli (Zazaki: Mamekiye) hinaus und umfasst Teile Elazığs, Bingöls, Sivas', Erzincans, Vartos und Erzurums.

[2] Kızılbaş ist ein Begriff zur Bezeichnung der OstalevitInnen, vor allem im Zusammenhang mit ihrer politischen sowie militärischen Positionannahme auf der Seite der Safewiden (Iran) gegen das Osmanische Reich im 16. Jahrhundert. Näheres siehe Arslan 2018: Fußnote 63.

[3] Alt Dêrsim (Turkish: Dêrsim; Armenian: Տերսիմ/Դերսիմ Tersim; Kurmanjî: Dêrsim; Zazakî: Dêsım) goes far beyond the politically defined province of Tunceli (Zazakî: Mamekiye) and also covers parts of the provinces Elazığ, Bingöl, Sivas, Erzincan, Varto, and Erzurum.

[4] Kızılbaş is a designation used to describe the eastern Alevis, above all with regard to their political and military support of the Iranian Safewiyah dynasty against the Ottoman Empire in the 16th century. For further information, see Arslan 2018: FN 63.

ABSTRACT (ZAZAKÎ)
Zanışiya elemananê mıletênanê serdestanê mewcudan de, ebe xısusi ra kamiya Zazayana ke diyaspora Ewropa de reşta ra, fıkrê biyena jû mensubiyiya etnika ciyaye tenê qebul beno. Miyanê mıntıqawa ke Tırki u Tırki u zıwanê Kurdan tede serdestê, hetê coğrafya ra mıntıqawa Dêrsımia khane ke zê jû nuqta ravêrdiye verba ma dera, merkezê cengê kamiye de manena. Halê merdımanê ke anciya miyanê xo de hetê Suniyiye u Elewiye ra jûbini ra benê ciya, yê na mıntıqa nıkayên u tarixêne zerrê jû çarçeweyê pıraniye u demorasiya juwaneyiye de nuştê xo de kenan têmiyan. Xayê nê tetqiqi oyo ke, aştiya mıntıqanê zafkamiyeyınan be dormê jû demokrasiya vêşêrperest u xosere de bıbo, heşdariya tekheti u strateji ki sulta xo şeveknayene, anciya seba vıraşten u ramıtene ra awaniya serdeste de ısrarkerdene u be na awaniye vıraştene ra cemaetanê ke wazenê sero serdestiye awanbıkerê, cı rê ferzkerdene ra vêrena ra, inan areze kero. Muhtewa mewzuy be çımeyê ke qonağê siyasetê rocaney belge kenê, analizê vatê tenkidêni u be metodê tenkidê xo ra, kamiye u mensubiye, mıletsiniye u mıletbiyene be bınsaziya nazariye ra kıfş kenan.

Einführung

Manchen ForscherInnen zufolge bewegt sich die Bevölkerungszahl der zazakischen Bevölkerung zwischen vier und sechs Millionen weltweit.[5] Die „Encyclopedia of the Stateless Nations. Ethnic and National Groups Around the World" verzeichnet hingegen drei bis vier Millionen Menschen zazakischer Herkunft.[6] Ungefähr 300.000 davon leben in der europäischen Diaspora, wobei 150.000 davon auf Deutschland entfallen.[7] So wie im Fall vieler AlevitInnen haben auch viele zazakisch sprachige Menschen das Bewusstsein für eine explizit zazakische Identität erst in der europäischen Diaspora entwickelt.
Die Sozialanthropologin Krisztina Kehl-Bodrogi schreibt, dass in den Reihen der kurdischen Befreiungsbewegung in der *Partiya Karkerên Kurdistanê, PKK* (Dt. Kurdische Arbeiterpartei) zunächst Türkisch gesprochen wurde und erst in der europäischen Diaspora die kurdischen Organisationen mehr Schwergewicht auf die kurdischen Sprachen[8] legten und diese stärker entwickeln konnten.[9] Die europäische Diaspora ermöglichte es, dass Menschen aus verschiedenen sprachlichen Räumen der Türkei zusammentrafen und in Kommunikation traten - sei ihre Familiensprache Türkisch, Kurdisch-Kurmancî oder Zazakî. In der europäischen Diaspora war also auch die Kommunikation zwischen Kurdisch-Kurmancî-SprecherInnen und Zazakî-SprecherInnen

[5] Asatrian 1995; Keskin 2016; Gündüzkanat 1997.
[6] Minahan 2002: 2096.
[7] Asatrian 1995, Keskin 2016.
[8] Ein *einziges* standardisiertes *schriftsprachliches* Kurdisch gibt es noch nicht, wiewohl mehrere konkurrierende Standardisierungsprozesse in Gang sind (siehe dazu das Wiener Jahrbuch für Kurdologie 2017, insbesondere den Beitrag von Salih Akın). Gleichzeitig werden Diskussionen über den Status der *gesprochenen* Sprachen in großem Umfang ausgetragen. So werden mögliche Abgrenzungen zwischen Goranî/Hewramî, Soranî, Kurmancî und Zazakî/Dımılî/Kırmanckî teils heftig debattiert. Angesichts dieses Kontexts halte ich es für angemessen, nicht über ‚eine kurdische Sprache', sondern über ‚kurdische Sprachen' im Plural zu sprechen.
[9] Kehl-Bodrogi 1998: 120.

vermehrt möglich, sodass die Zazakî-SprecherInnen ein Bewusstsein dafür entwickelten, dass Kurmancî und Zazakî Abweichungen voneinander aufweisen[10]. Und so kommt es wenig überraschend, dass in den 1980er Jahren Ebubekir Pamukçu, der die Türkei aufgrund seiner oppositionellen politischen Tätigkeiten verlassen und in Schweden leben musste, Zazakî für eine unabhängige Sprache und die Zaza für eine unabhängige Ethnie bzw. ein eigenständiges ‚Volk' erklärte.[11] Er verwendete auch zum ersten Mal in der Geschichte den territorialen Begriff *Zazaistan*. Die damit zusammenhängenden Fragen von Zugehörigkeit und Identität wurden und werden jedoch stets auf Basis der zazakischen Sprache getätigt. Das heißt, dass erst von der sprachlichen Eigenständigkeit des Zazakî gegenüber dem Kurmancî dann auch eine unabhängige Nation abgeleitet wird. Es liegt den Diskussionen also zu allermeist ein Vergleich zwischen Zazakî und Kurmancî[12] zugrunde, sodass erst die ‚sprachlich-ethnische' Differenzierung zu einer ‚politisch-ideologischen' Auseinandersetzung weiter führte und auch heute noch führt.

Arbeiten ‚westlicher' (i.R. europäischer) sowie russischer AutorInnen, IranistInnen und LinguistInnen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis heute, wie etwa Ludwig Paul und Mesut Keskin, haben die Kategorisierung des Zazakî mehrfach thematisiert. In diesem Beitrag möchte ich ihre Argumentationen lediglich kurz zusammenfassen, da sich im Wesentlichen zwei Hauptrichtungen abzeichnen: Einige AutorInnen kommen zu dem Schluss, dass das Zazakî ein Dialekt ist und in diesem Sinne – wie Kurmancî – zu den kurdischen Sprachen zählt.[13] Andere wiederum erklären, dass das Zazakî neben dem Kurmancî eine weitere unabhängige iranische Sprache ist.[14] Diese unterschiedlichen Ansichten haben die Diskussion zur Frage der Ethnie der zazakischen Bevölkerung beeinflusst. Der Iranologe Ludwig Paul[15] und der Indogermanist Heiner Eichner[16] erklären, dass Kurmancî und Zazakî verwandte Sprachen sind, jedoch hüten sie sich davor, zugleich mit der sprachlichen auch eine ethnische Kategorisierung vorzunehmen; die ethnische Kategorisierung betrachten die beiden Autoren dezidiert als eine politische Entscheidung des einzelnen Individuums.

Der Ansatz, Zazakî als eine unabhängige Sprache zu betrachten, wird mittlerweile in der Sprachwissenschaft weitestgehend übernommen.[17] In der Klarheit darüber, dass Diskussionen über Sprach- und Dialektverhältnisse auch politische Implikationen haben, argumentiert der Soziolinguist Jaffer Sheyholislami, dass es richtiger wäre, nicht von ‚kurdischen Dialekten', sondern von ‚Kurdish varieties' zu sprechen.[18] Andere LinguistInnen hingegen, wie etwa Mesut Keskin, sehen in diesem Ansatz eine weitere

---

[10] Ibid.

[11] Pamukçu 1992: 3–4.

[12] Jene kurdische Sprache mit den meisten SprecherInnen in der historisch-geographischen Region Nord-Kurdistan. In der autonomen Region Kurdistan im Nachbarland Nord-Irak wird die Variante dieser Sprache *Badinî* genannt.

[13] Peter Lerch: 1856–57, Friedrich Müller: 1864, Albert van Le Coq: 1901–03.

[14] Oskar Mann/Karl Hadank: 1932, T.L. Todd: 1985, Jost Gippert: 1996, Ludwig Paul: 1998, Zülfü Selcan: 1998, Agnes Korn: 2005, Mesut Keskin: 2011.

[15] Paul 2015.

[16] Eichner 2010.

[17] Siehe auch: Zaza Language Study Circle (NYC) und Avram Noam Chomsky in Department for Linguistics at the UA College of Social and Behavioral Sciences.

[18] Sheyholislami 2017: 53–73.

‚symphatische Assimilationsstrategie' und die Vereinnahmung des Zazakî durch den (kurmancî-) kurdischen Nationalismus.

Über Nationalismus und National-Staatsbildung

Es darf als problematisch gelten, allein über die sprachliche Zugehörigkeit zugleich auch eine ethnische Zugehörigkeit zu definieren. Benedict Anderson[19] und Eric Hobsbawm[20] argumentieren, dass die Sprache bei der Entwicklung und Begründung von Nationalstaatsbildungsprozessen eine wichtige und starke antreibende Kraft innehat, jedoch nicht immer alleine ausschlaggebend ist. Ernest Gellner[21] schreibt, dass im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts die Industrialisierung und die damit einhergehende neue Arbeitsaufteilung in der Bevölkerung die Bildung von Klassen und Entwicklung des Klassenbewusstseins mit sich brachte, und dass in diesem Rahmen Zusammenschlüsse und Differenzierungen von Gruppen intensiviert wurden; und parallel zu diesen Prozessen erfolgten Gruppierungen auch entlang von Kulturen, Sprachen und Religionen, die eine Unterscheidung in ‚Wir' und ‚Die Anderen' durch Exklusions- und Inklusionspraxen mit sich brachten.[22] Menschen, die zwecks Arbeit in die städtischen Zentren emigrierten, tendierten dazu, sich mit Menschen ihrer ‚eigenen' Kultur, Sprache oder Religion zusammenzuschließen, und bildeten somit Gruppen mit ‚Ihresgleichen'. Die Entwicklung und Folgen des Kapitalismus begünstigten diese Differenzierungen, sodass sozioökonomische Sorgen sich in Richtung Polarisierungen und Hierarchisierungen entlang von Kulturen, Ethnien und Geschlechtern entwickelten.[23] Anderson erklärt, dass die Konstruktion nationaler Gruppen eine *spontaneous distillation of a complex ‚crossing' of discrete historical factors*[24] ist, die zunächst mit der französischen Revolution und mit der Aufklärung sowie mit vielen anderen Entwicklungen dieser Zeit zusammenfiel. Neben Aufständen, die die Untertanen gegen absolutistische Herrschende in Gang setzten, war auch die Erkenntnis, dass Europa nicht die einzige Zivilisiation auf dem Globus ist, ausschlaggebend für den Untergang von Großreichen und die Konstruktion neuer Staatsformen.[25] Die Herrschenden wiederum suchten nach neuen Wegen, um ihren Einfluss auf die Bevölkerungen aufrecht zu erhalten.[26]
Jene bereits erwähnten Theoretiker verweisen aber auch auf die bedeutende Rolle der Entdeckung des Buchdrucks (1492). Die Förderung der Alphabetisierung etwa war eine Errungenschaft im Zuge des Kapitalismus[27], da dies der Erweiterung des Absatzmarktes (Verkauf von Büchern) diente (*print capitalism*). Damit einhergehend erwachte die Idee, dass das Lesen und Schreiben nicht mehr Privileg der AristokratInnen sei. Große Teile der Bevölkerung wurden also alphabetisiert und erwarben wichtige Positionen im sich zunehmend bürokatisierenden Staatswesen. Nicht nur, dass das Lesen

[19] Anderson 1983.
[20] Hobsbawm 1990.
[21] Gellner 1983.
[22] Ibid. 24.
[23] Anderson 1983: 47–67; Hobsbawm 1990: 128; Yuval-Davis; Haug 2010: 52–59.
[24] Anderson 1983: 4.
[25] Ibid. 70.
[26] Ibid. 48, 86, 150.
[27] Siehe Anderson 1983: print capitalism.

und Schreiben jeglichen Informationsaustausch auch auf abstrakteren, nicht mehr lokal gebundenen Ebenen ermöglichte hat es auch für die Entwicklung eines gemeinsamen Gedächtnisses (Beispiel Zeitungswesen) und eines kollektiven ‚Wir' gesorgt.[28] Anderson schreibt dazu, dass der *print capitalism* die Entwicklung einer konstruierten und idealisierten ‚Wir'-Emotion und ‚Wir'-Wahrnehmung unterstützt hat. Damit wurde eine ‚imagined community' geschaffen, was wiederum den Weg für einen homogenen bzw. homogenisierten Nationalstaat geebnet hat.[29] Die ideologische Homogenisierung von Bevölkerungen wurde unter anderem besonders durch das Bildungssystem gefördert, das auch der Stärkung des Nationalbewusstseins diente.

Das europäische Nationalstaatenmodell und dessen Übernahme durch die Türkei

Der Übergang vom Osmanischen Imperium zur jungen Türkischen Republik erfolgte in wenigen Jahrzehnten.[30] Damit einher gingen eine umfangreiche Sprachreformierung des Osmanischen zum Türkischen und die ebenso tiefgreifende Reform von der arabischen Schrift zur Lateinschrift. Die ohnehin schon niedrige Alphabetisierungsrate in der Türkei reduzierte sich nun aufgrund der Schriftreform noch zusätzlich. Die ersten statistischen Erhebungen in der Türkei[31] zeigen zudem, dass achtzig Prozent der 13.6 Millionen Menschen (1927) umfassenden Bevölkerung außerhalb der städtischen Zentren, also in den Peripherien des Landes, lebte. Die Soziologen Günther Seufert und Christopher Kubaseck geben an, dass von diesen insgesamt achtzig Prozent in den Peripherien ganze neunzig Prozent nicht alphabetisiert waren.[32]
Die umfangreichen Sprach- und Schriftreformen hatten allerdings nicht nur diese immensen Bildungs- und Alphabetisierungsunterschiede zu überwinden, sondern sie dienten auch dem Ziel, die Gesamtgesellschaft innerhalb der türkischen Staatsgrenzen von nicht-türkischen und nicht-muslimischen ‚Elementen' zu ‚reinigen' (Tr. temizlik operasyonları) und solcherart die Bevölkerung der Türkei zu homogenisieren. Um das zu gewährleisten, wurden diverse Programme umgesetzt, wie unter anderem der *Şark Islahat Planı* (Dt. Zivilisierungsplan Ost; 1925), die *Yatılı İlköğretim Bölge Okulları* (Dt. Regionale Internatschulen; 1932), die *Köy Enstitüleri* (Dt. Dorfinstitute; 1938), das *Türk Tarih Kurumu* (Dt. Türkisches Geschichtsgremium; 1931), das *Türk Dil Kurumu* (Dt. Türkisches Sprachgremium; 1932) und das *İskân Kanunu* (Dt. Umsiedelungsgesetz; 1934). Diese Programme wurden strategisch auf staatlicher Ebene beschlossen und systematisch auf institutioneller Ebene durchgesetzt. Der zweite Präsident der Türkischen Republik İsmet İnönü (1884–1973) sagte dazu: „Alle jene, die auf dem Gebiet der Heimat leben, werden wir zu Türken und zu Verfechtern des Türkentums machen.

---

[28] Anderson 1983: 24–26.
[29] Anderson 1983.
[30] 15. yy'dan itibaren Batı'da kullanılan matbaa, Osmanlı'ya 200 yıl sonra gelmiştir ve ancak 19. yy'da işlevselliği arttırılmıştır. Matbaanın uzun süre sonra Osmanlı'ya ulaşmasının altında yatan nedenlere ilişkin ‚Kul-Padişah ilişkisinin sarsılma riskini önleme', ‚Kur'anın bir Kâfir icadı ile temasa geçme' konusundaki endişelere kadar birçok yorum bulunmaktadır.
[31] Statistisches Amt 1927.
[32] Seufert/Kubaseck 2004: 87.

Alle jene, die den Türkismus und das Türkentum nicht akzeptieren, werden wir systematisch abtrennen und wegwerfen."[33]
In weiterer Folge wurde, wie Kehl-Bodrogi ausführt, das Modell der west-europäischen Nationalstaatsbildungen zunächst von türkischen NationalistInnen, dann von kurdischen NationalistInnen und nicht zuletzt auch von den zazakischen NationalistInnen adaptiert.[34]

Entwicklung des ‚Zazakismus' in der europäischen Diaspora

In der Türkischen Republik wurden bis auf eine begrenzte Anzahl an griechischen jüdischen und armenischen Schulen alle Sprachen außer dem Türkischen verboten. Dies hatte nicht für alle Bevölkerungsteile gleichermaßen gravierende Folgen: Denn während die relativ kleine gebildete sunnitisch-kurdische und sunnitisch-zazakische Bevölkerung (infolge des Besuchs theologischer Hochschulen) der arabischen Sprache mächtig war und somit bis heute einige wenige arabische schriftliche Quellen behielt, verfügte die große Mehrheit der alevitisch-zazakischen Bevölkerung lediglich über eine orale Tradition. Eine erste Broschüre in Zazakî mit arabischer Schrift gibt es erst 1898; sie behandelt die Geburt des Propheten Mohammed (Mewlıdê Nebi') und wurde von dem Mela (Dt. religiöser Prediger) Ehmedê Xasi verfasst.
Der Historiker Hans Lukas Kieser führt aus, dass vor allem die Ost-AlevitInnen in die europäische Diaspora ausgewandert sind.[35] Im Zuge der Organisierung der AlevitInnen im Europa der 1990er Jahre wurden durch ehemalige AktivistInnen der *Türk(iye) Solu*[36] und der kurdisch-nationalen Befreiungsbewegung schließlich in Europa spezifisch zazakische Sprachlehr- und Sprachplanungsmaterialien ins Leben gerufen. Jene europäisch-migrantischen Printmedien, die zuvor vom Kurmancî dominiert waren, gaben immer mehr Raum auch für das Zazakî. Ab den 1980er Jahren wurden in der europäischen Diaspora immer mehr Printmedien in Zazakî – bzw. in zwei oder drei Sprachen (Türkisch, Zazakî und Kurmancî) produziert;[37] einige davon sind *Ayre, Piya, Ware, Tija Sodıri, Kormışkan, ZazaPress, Raya Zazaistani, Vengê Zazaistani, Zazaki, Zerq, Pir, Raştiye, Desmala Sure, Waxt, Çıme, Mirazı, Ma, Zazana* und *Wısar*.
Parallel dazu zeigen dialektologische Studien, dass die Phonetik sowie Aussprache des Zazakî in den verschiedenen Regionen der Türkei tatsächlich Unterschiede aufweist: In den südlichen Zazakî-dominierten Regionen ist die Phonetik stark beeinflusst von Kurmancî, Arabisch und Türkisch. In den nördlichen Zazakî-dominierten Regionen sind Einflüsse aus dem (noch vor hundert Jahren in dieser Region gesprochenen) Armenischen und auch aus dem Türkischen erkennbar. Insbesondere zazakische MusikerInnen haben mit ihren musikalischen Beiträgen und Archivarbeiten zu einer breiten

[33] Tageszeitung Vakit, 27.04.1925.
[34] Kehl-Bodrogi 1998: 123.
[35] Kieser 2001.
[36] *Türk(iye) Solu* ist ein Begriff zur Bezeichnung der politisch links-gesinnten kritischen Fraktionen. Diese Fraktionen weisen eine große Heterogenität auf. Gleichzeitig ist dieser Begriff zu einer Art Containerbegriff ausgeartet. Eine kritische Reflexion des *Türk(iye) Solu* steht bis heute aus. Näheres zu dieser Diskussion Arslan 2018: insb. Kapitel 3.6.5.
[37] Kurij 2011.

‚Wiederentdeckung' dieser de facto vom Aussterben bedrohten Sprache[38] beigetragen. Die betreffenden MusikerInnen sind zu einem Großteil zazakische Kızılbaş-AlevitInnen, und ihre Rezitationen sind stark durch den kızılbaş-alevitischen Glauben[39] beeinflusst und charakterisiert.

Zazakische Kızılbaş-AlevitInnen, zazakische SunnitInnen und die Frage der ethnischen Zugehörigkeit

Zazakische Kızılbaş-AlevitInnen haben, um sich von der sunnitischen (türkischen, kurdischen und zazakisch-sunnitischen) Nachbarschaft in umliegenden Dörfern abzugrenzen, eigene Selbstbezeichnungen entwickelt. In Alt-Nord-Dêrsim (Nord-Zazakî) verwendet vor allem die ältere Generation zazakischer Kızılbaş-AlevitInnen die Selbstbezeichnung *Kırmanc*; diese Bezeichnung weist auf die alevitische Glaubenszugehörigkeit hin. Ihre Sprache nennen sie dementsprechend *Kırmanckî*. Die Soziologin Gülsüm Fırat erklärt dieses Phänomen in ihrer Arbeit über die ethnische Identität in Dêrsim[40] folgendermaßen:

Vor allem die Älteren und AnalphabetInnen sagen ‚Kırmancme' [dt.: wir sind Kırmanc] und meinen damit die alevitische Bevölkerung in Dêrsim, die Kırmanckî (also Zazakî), und Kırdaşî (also Kurmancî) sprechen. Alle anderen Gruppen der Region, nämlich sunnitsche Zaza, sunnitische KurdInnen, türkische AlevitIinnen und ÊzîdInnen, schließen sie von dieser Kategorie aus. [41]

Dies zeigt auf beeindruckende Weise, wie für die AlevitInnen der Region die Selbstbezeichnung (Kırmanc) sich an der religiösen Zugehörigkeit (Alevitentum versus Sunniten- und Êzîdentum) orientierte: dagegen waren die ethnisch-sprachlichen Grenzen (zwischen Zazakî, Kurdisch-Kurmancî und Türkisch) für die Selbstbezeichnung nachrangig. In Koçgiri-Karabel dagegen (Provinz Sivas) sowie in Selim (Provinz Kars) und Göle (Provinz Ardahan) bezeichnen sich die zazakischen AlevitInnen als *Zaza* – in Abgrenzung gegenüber den sunnitischen Kurmancî-Kurdisch sprechenden Nachbardörfern. Wiederum in Adaklı, Karlıova, Tekman, Hınıs und Varto nennen sich die zazakischen AlevitInnen *Şarê Ma* (Dt. unsere Leute, unser Volk), um vor allem auf ihre Glaubenszugehörigkeit (Alevitentum) hinzuweisen (ähnlich wie im oben genannten Alt-Nord-Dêrsim). Viele dieser Selbstbezeichnungen können, angesichts der jahrhundertelangen Dominanz einer sunnitischen Orthodoxie, als eine Art ‚Parole' der Zugehörigkeit zum Alevitentum gesehen werden. Abgesehen von den alevitischen Zazakî-SprecherInnen leben auch alevitische Kurmancî-SprecherInnen vor allem in Zentral-Alt-Dêrsim und in Karabel, wo man sie als *Kırdaşî* oder *Kırdasî* bezeichnet und ihre Sprache als *Kırdkî*. Die sunnitischen KurdInnen dagegen werden *Khurr* genannt. In

[38] Vgl. UNESCO Weltatlas der bedrohten Sprachen 2010.
[39] Arslan 2017.
[40] „Dêrsim'de etnik kimlik"Dt. Ethnische Identität in Dêrsim; 2010.
[41] Originalzitat: Özellikle yaşlı ve okuryazar olmayan kesim „ma Kırmancme" (biz Kırmancız) dediklerinde Desim'deki Kırmancki/Zazaca ve Kırdaşi/Kürtçe konuşan Alevi toplumunu içermektedirler, bu kategorinin dışında kalanları, yani Sünni Zazaları, Sünni Kürtleri, Türk Alevilerini ve Yezidileri içermezler. Ebd. 144.

Hınıs-Varto nennen sich alevitische Kurmancî-SprecherInnen *Khurmanc oder Khurmanc*. Die SunnitInnen der Region werden von der älteren Generation im Allgemeinen *Tırk* genannt.

Insgesamt zeigt sich, wie schon weiter oben bemerkt, dass Selbstbezeichnungen sich häufig an der religiösen Zugehörigkeit – und gerade nicht an sprachlich-ethnischen Grenzen – orientieren. Bezüglich des Begriffs Kırmanc (der Zazakî und Kurmancî SprecherInnen umfasst und der die kızılbaş-alevitische Zugehörigkeit definiert) hält Fırat deshalb fest:

„Die Kırmanc glauben also, dass sie alle dem gleichen Ursprung entstammen; und dieser Ursprung darf nicht so verstanden werden, dass der Glaube und die Sprache diesem Ursprung gemeinsam entstammen. Im Gegenteil, es sind die gemeinsam erlebten historischen Vorfälle und ähnliche soziale und kulturelle Lebensformen, die das Gefühl stärkten, einer ‚gemeinsamen Ethnie' anzugehören."[42]

Weiters meint Fırat[43], gibt es wiederum auch SunnitInnen in manchen Dörfern der Provinz Diyarbakır (Kurd. Amed; gilt als die Hauptstadt Nord-Kurdistans), die sich selbst Zaza und ihre Sprache Zazakî nennen – also eine nicht an der religiösen, sondern sehr wohl an der sprachlichen Unterscheidung orientierte Selbstbezeichnung. Im nahegelegenen Siverek in der Provinz Urfa haben die sunnitischen Zaza-SprecherInnen ebenfalls eine sprachlich orientierte Selbstbezeichnung: Sie nennen sich selbst Dimilî und ihre Sprache Dimilkî.
In Alt-Dêrsim jedoch, so betont Fırat, bezeichnen sich die Zazakî-SprecherInnen zu einem großen Teil selbst als *Kırmanc* und ihre Sprache als *Kırmanckî*. Erst in den letzten Jahren hat die von außen zugeschriebene Sprachbezeichnung „Zaza" oder „Zazakî" an internationaler Anerkennung zugelegt.[44] Zu diesem Thema schreibt Özgül:

„Die Bezeichnung Zaza ist in Dêrsim kein bekannter Begriff. In Dêrsim existieren drei breite Sprachgruppen. Die Kurmanc nennen sich kurdische Kızılbaş, die Kırmanc nennen sich Kızılbaş, und andere nennen sie Zaza. In Wirklichkeit verwenden die MuslimInnen die Bezeichnung Zaza."[45]

Auf die hier bereits angedeutete Kluft zwischen den alevitischen und sunnitischen Zazakî-SprecherInnen weist auch Kehl-Bodrogi hin. Aufgrund ihrer historischen und geographischen Nähe zu den (Kurmancî-sprachigen) KurdInnen sowie aufgrund ihrer internen Differenzierung zwischen Sunnitentum[46] und (Dêrsim-Kızılbaş-)Alevitentum

---

[42] Originalzitat: […] „Kırmancıke" terimi, M. Weber'in tezindeki gibi "…subjektif inançlarıyla aynı kökenden geldiklerine inanmak" anlamında çok önemlidir, çünkü Kırmanclar […] iki farklı dili konuşurlar, Zazaca ve Kürtçe. (…) Kırmanclar aynı kökenden geldiklerine inanırlar, yani bu aynı köken inancı ille de bir dilin birliğine bağlı kalmaz, bilakis birlikte yaşadıkları tarihi olaylar, sosyal ve kültürel yaşam benzerlikleri „etnisite" duygularını birlikte oluşturup pekiştirir. Ebd.
[43] Ibid. 146 und vgl. auch Keskin 2011.
[44] Ibid. 145.
[45] Originalzitat: Zaza ismi Dêrsim'de bilinen bir adlandırma değildir. Dêrsim'de yaygın üç dilin insanları yaşar. Kurmançlar kendilerine Kürt-Kızılbaş, Kırmançlar kendilerine Kızılbaş ve başkaları onlara Zaza der. Daha çok Müslümanlar Zaza adlandırmasını kullanırlar. Özgül 2014.
[46] Verwendung in Singular, da es orthodox, standardisiert und staatlich institutionalisiert ist.

sei es für die zazakischen NationalistInnen schwierig, so Kehl-Bodrogi, eigenständige nationale Symbole zu entwickeln. Gleichzeitig sei es sehr unwahrscheinlich, dass die Zazakî-SprecherInnen unabhängig von ihren Glaubenszugehörigkeiten eine eigene ethnische Nationalisierung entwickeln könnten.[47] Auch Seyfi Cengiz, Gründer des Journals *Desmala Sure*, meint, dass die zazakische Bevölkerung in Nord-Alt-Dêrsim und in Süd-Alt-Dêrsim zwar die gleiche Sprache spreche und gleichen ‚ethnischen' Ursprungs sei, dass jedoch die internen Unterschiede zwischen Sunnitentum und (Dêrsim-Kızılbaş-)Alevitentum zwei unterschiedliche Historien und zwei unterschiedliche Ethnien kreiert habe: nämlich die alevitischen ‚Kırmanc' einerseits und die sunnitischen ‚Zaza' andererseits .[48] Hier wird erneut spürbar, wie stark sich Zugehörigkeit hier auf dem Weg über die Glaubenszugehörigkeit formt.[49]

In der europäischen Diaspora sind die zazakischen AlevitInnen zu einem großen Teil in alevitischen Vereinigungen organisiert. Bis September 2016 war es zusätzlich möglich, türkische Satellitenprogramme in zazakischer Sprache zu empfangen[50]. Als teilnehmende Beobachterin und auch als Betroffene kann ich rückblickend festhalten, dass in den Vereinen bzw. TV-Sendungen vor allem die ‚Kızılbaş Alevi Zaza Kultur' thematisiert wurde. Dies führte bei den Zazakî-SprecherInnen zu einer gewissen Bewusstseinsbildung, nicht nur in Bezug auf ihre Sprache, sondern auch hinsichtlich der Differenz zwischen der zazakischen und der (kurmancî-)kurdisch-nationalen Bewegung. Die KonsumentInnen der TV-Programme schienen sich vor allem über ihre Kırmanc-Zugehörigkeit (alevitisch im Glauben, Zazakî bzw. Kırdaşî in der Sprache) verbunden zu fühlen.

Soziologische Aspekte des dêrsimischen Kızılbaş-AlevitInnentums

Die Aufmerksamkeit für die Sprache Zazakî verbreitete sich vor allem in den 1990er Jahren in der europäischen Diaspora über künstlerische Tätigkeiten zazakischer MusikerInnen. Zazakische AktivistInnen sind zudem bemüht, eine gemeinsame Identität auf dem Weg über die zazakische Sprache zu konstruieren. Allerdings ist, wie oben ausgeführt, die zazakische Bevölkerung – auch in der europäischen Diaspora – entlang ihrer Glaubenszugehörigkeit gespalten. Trotzdem, wie am Fallbeispiel Alt-Dêrsim erkenntlich, ist über den alevitischen Glauben hinaus auch ein ‚ethnisiertes Glaubenszugehörigkeitsgefühl'[51] und eine entsprechende Identität entstanden. Der Terminus ‚Identität' weist hier also eine deutlich intersektionale Grundstruktur auf, da sich die Identitätsbereiche Religion, Sprache u.a. in vielfältiger Weise überschneiden. Es überrascht daher nicht, dass der Versuch, allein über die Sprache eine zazakische nationale Identität zu schaffen, in eine Blockade geraten ist, wie das Beispiel Alt-Dêrsim zeigt. Für meinen Beitrag ist es daher wesentlich, diese historische Region in den Fokus zu rücken.

---

[47] Kehl-Bodrogi 1998: 126.
[48] Cengiz 1991: 1.
[49] vgl. „Ethnisierte Glaubensgemeinschaft" der AlevitInnen, Arslan 2018: Kapitel 2.2.
[50] haber7.com, 29.09.2016.
[51] Begriff Arslan 2018.

Wie bereits die Regisseurin Nezahat Gündoğan und die Ethnologin Hranouch Kharatian, so weist auch die Autorin Gökçen B. Dinç auf die traditionell inhomogene, multiethnische Bevölkerungsstruktur in Dêrsim hin.[52] Dinç erklärt, dass die Identität in Dêrsim eine überlappende (Tr. katmanlı) Identität ist, und geht dabei auch auf die besondere Situation des dêrsimischen Kızılbaş-Alevitentums ein. Dinç sagt, dass die Osmanische Herrschaft es nie geschafft hat, Dêrsim unter ‚völlige Kontrolle' zu nehmen. Zu den dêrsimischen ArmenierInnen schildert sie, dass diese manchmal freiwillig und meistens aufgrund von Diskriminierung ihre religiöse Zugehörigkeit gewechselt haben und zu AlevitInnen geworden sind.[53] Ihre armenischen Wurzeln wurden ihnen sowohl vom Staat als auch von ihren Mitmenschen zum Vorwurf gemacht und die Bezeichnung ‚ArmenierIn' galt als Schimpfwort.[54] Sie konnten kein Armenisch, waren keine ChristInnen mehr und wurden unter AlevitInnen großgezogen.[55] Immer wieder ließen sich und lassen sich bis heute manche wieder umtaufen und kehren zum Christentum zurück.[56] Dinç schildert weiter, dass manche anderen wiederum nur mehr als AlevitIn erkannt werden möchten, und wieder andere weder als AlevitInnen noch als KurdInnen noch als ArmenierInnen wahrgenommen werden möchten und sich über ihre Klassenzugehörigkeit ‚Arbeiterin' definieren möchten.[57] Zuletzt führt Dinç aus:

„Die Dêrsimischen ArmenierInnen sind ein markantes Beispiel dafür, wie Identitäten sich mischen, verändern, überlappen können. Es gibt sogar ‚atheistische' ArmenierInnen, ‚revolutionäre ArmenierInnen', ‚kurdische AlevitInnen innerhalb der ArmenierInnen'…Wenn wir das Thema vom alevitischen Standpunkt beleuchten, werden wir erkennen, dass die dêrsimischen ArmenierInnen noch nicht einmal muslimisierte ArmenierInnen sind, sondern dass das dêrsimische AlevitInnentum in Wirklichkeit ganz anders ist als das Anatolische AlevitInnentum, und dass es nicht unter dem Schirm des Islam zu platzieren ist."[58]

Der Historiker Mehmet Ali Ünsal erkundete in seinen Untersuchungen, dass vom 16. bis zum 19. Jahrhundert ein Rückgang in der Bevölkerungsanzahl der ChristInnen in

---

[52] Konferenz an der Boğaziçi-Üniversität 2013.

[53] Originalzitat: Dêrsim, Osmanlı'dan beri çok özel bir coğrafya. Devletin üzerinde asla tam hâkimiyet kuramadığı bir bölge. Oradaki Ermeni deneyimi başlı başına çarpıcı bir hikâye. (…) Çoğu, farklı zamanlarda genellikle baskılar sebebiyle, bazense gönüllü, kimlik değiştirmişler ve Alevileşmişler. Fakat hem halk hem de devlet tarafından ayrımcılığa uğramışlar; bir zamanlar Ermeni oldukları her daim hatırlatıldığı için kimlik parçalanmasını hep yaşamışlar. Ermenice bilmiyorlar, Hristiyan değiller, Alevi olarak yetiştirilmişler; ama ayrımcılık hiç bitmemiş, hakaret etmek için arkalarından ‚Ermeni' denmiş, çünkü maalesef bir insana ‚Ermeni' demek, Türkiye'de bir hakaret. Son yıllarda kimi vaftiz olup ismini değiştirerek Ermeni oluyor yeniden, kimi artık Alevi olarak anılmak istiyor, bazıları da kendilerini ne Alevi, ne Kürt, ne Ermeni, sadece insan olarak veya devrimci kimliğiyle tanımlıyor. Agos, 11.11.2013.

[54] Ibid.

[55] Ibid.

[56] Agos, 14.05.2015 und 19.08.2016.

[57] Agos, 11.11.2013.

[57] Tüm bu nedenlerle, az önce söylediğim gibi kimliklerin iç içe girebilirliği, değişkenliği, çok katmanlılığı konusunda Dêrsimli Ermeniler çarpıcı bir örnek teşkil ediyorlar. ‚Ateist' Ermeni de var, ‚devrimci' Ermeni de, ‚Kürt Alevi' Ermeni de... Alevi kimliği açısından bakarsak aslında Dêrsim Ermenileri, Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeni dahi değil, çünkü Dêrsim Aleviliği, Anadolu Aleviliğinden çok farklı ve Müslümanlık üst şemsiyesinin altında yer almıyor. Ebd.

Alt-Dêrsim zu beobachten ist, während die Anzahl der Kızılbaş-AlevitInnen angestiegen ist.[59] Die HistorikerInnen Kibar Taş und Abdulkadir Gül erklären, dass später, ab dem 19. Jahrhundert, der osmanische Staat große territoriale Verluste erlitt und dass er deshalb insbesondere Alt-Dêrsim und seine multiethnische Bevölkerung stärker unter staatliche Kontrolle nahm.[60] Beide AutorInnen vermeiden es dabei, über die Pogrome gegen Kızılbaş-AlevitInnen, die sich vor allem ab dem 15. Jahrhundert ereigneten, zu schreiben. Taş[61] hat zur Haltung des Osmanischen Reiches folgende Feststellungen gemacht:

„Die Kızılbaş-AlevitInnen wurden für den Staat, der ab dem 16. Jahrhundert offiziell die sunnitische Staatsideologie angenommen hatte, als Bedrohung aufgefasst und in nähere Beobachtung genommen. Als Ergebnis dieser Beobachtungen kamen diverse Beschwerden, und es wurden Befehle zu Strafvollzügen[62] erteilt. Saim Savaş[63] gibt hierfür detaillierte Information und erklärt, dass die Beobachtung der Kızılbaş mit der Gründung des Safewiden-Staats in der Regierungszeit des [osmanischen] Sultans Bayezid II. begann und mit Kanuni [Sultan Süleyman] weiter fortgesetzt wurde. Laut Saim Savaş habe das gesamte militärische und bürokratische Personal [der Osmanischen Verwaltung] bei der Bespitzelung von Kızılbaş in Anatolien[64] teilgenommen.“[65]

In diesem Zusammenhang scheinen einige Annahmen zum zazakischen Siedlungsgebiet relevant. Gül meint, dass die zazakischen Stämme erst ab dem 19. Jahrhundert

---

[59] Ünal 1992.

[60] Zivilisation durch Sunnitisierung; vgl. Gül 2012 und Taş 2012: 9; Gül 2015: 219.

[61] „Tunceli/Dêrsim'in Osmanlı hâkimiyetine girişi ve Osmanlı'nın XVI. asırdan itibaren sınırları içindeki Kızılbaşlara karşı tutumu ve bunun Dêrsim'e etkisi" (Dt. Der Übergang von Tunceli/Dêrsim unter die Osmanische Kontrollmacht, deren Haltung gegenüber den Kızılbaş sowie die Auswirkungen auf Dêrsim. Tunceli ist der Name, den der Staat dieser Region nach der neuen Grenzziehung im Jahre 1935 gab. Heute wird fälschlicherweise die aktuelle geographische Region Tunceli mit dem Territorial des ursprünglichen Dêrsim gleichgesetzt, das [ursprünglich] einen größeren Raum definierte, dessen Teile heute in den umliegenden Provinzen Erzincan, Bingöl und Elazığ liegen.

[62] Zu den Kızılbaş-Alevi Pogromen siehe auch Turabi Saltık, gazetelink.medya.com.

[63] Autor vom „XVI.Asırda Anadolu'da Alevilik" (Dt. Anatolisches AlevitInnentum im 16. Jahrhundert). 2002. Vadi Y. Istanbul.

[64] Siehe Arslan 2018:42: „Der Begriff „Anatolien" wird oft als eine türkisch-nationalistische Vereinnahmung gesehen, dennoch findet er breite Verwendung und der Begriff „Anatolische Alevit*innen" umfasst allgemein die Alevit*innen in der Türkei und gilt als Unterscheidung zu den Arabischen Alevit*innen, die in den Provinzen entlang der Grenze Türkei-Syrien leben: Adana, Mersin, Iskenderun. Damit wird auch der Begriff „Anatolische Alevit*innen" durch die Kritiker*innen als eine türkische Vereinnahmung der Alevit*innentümer gesehen. Um zumindest in dieser Arbeit weiteren Verwirrungen entgegenzuwirken, verwende auch ich weiter den Begriff „Anatolische Alevit*innen", mit dem Hinweis, dass die Alevit*innen selbst, von ihren Herkunftsregionen und Stämmen abhängig, Selbstbezeichnungen wie: Abdal, Çepni, Çelebi, Tahtacı, Bektaşi, Kırmanc, Şare Ma, Nusayri (Alawi oder Allawiyah) etc. haben. So gesehen ist die Bezeichnung „Alevit*innen" ebenso ein Begriff, der mit der Entstehung der Türkischen Republik in Verbindung steht."

[65] Originalzitat: 16. asırda oluşturulan resmî Sünni ideolojiye karşı tehdit olarak görülen Kızılbaş/Aleviler, bu tarihten itibaren sıkı bir takibe alınmıştır. Takipler sonucunda gelen şikâyetler üzerine, verilen emirlerle bu kişilerin cezalandırılmaları sağlanmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi veren Saim Savaş, Kızılbaş takibinin Safevi Devleti'nin kurulmasıyla II. Bayezid döneminde başladığını, Kanuni ile devam ettiğini belirtmiştir. Ayrıca ona göre, Kızılbaş takibatında, Anadolu'daki bütün askerî ve idari personel görev almıştır. Taş 2015: 92.

vom Süden in den Norden in die Region Dêrsim zugewandert seien.[66] Taş hingegegen fokussiert in ihren Thesen auf die Annahme, dass Dêrsim seit jeher „durch türkische Stämme dominiert" wurde und wird.[67] Historiker Mehmet Ali Sağlam dokumentiert im Sammelband „Herkesin Bildiği Sır: Dêrsim"[68] zum Thema der sozialen und politischen Konstruktion von Dêrsim[69], dass die Stämme in Dêrsim, die die Sozialstruktur und das Gemeinschaftsleben in Dêrsim regelten, „vor allem im östlichen Anatolien des 16. Jahrhunderts ein sozialer, politischer und wirtschaftlicher Interessenbund waren".[70] Er bezieht sich auf die Thesen des Kultur- und Sozialanthropologen und Soziologen Richard Tapper[71] und erklärt, dass „diese Institution [bzw. Stammesorganisation] auf Landbesitz basierte und dass diese Verbindung durch Blutsverwandtschaft und ideologische Propaganda [Stammeszugehörigkeit, Gruppierungen, Hierarchien] gefördert und gestärkt wurde".[72] Diese Solidarisierung der Stammesmitglieder innerhalb des Stammes beruhte auf einer „stärkeren Abhängigkeit vom Rückhalt eines Stammes aufgrund von Unruhe und Konfliktsituationen im Verlauf gesellschaftlicher Vorgänge"[73]. Sağlam schreibt weiter, dass "wir nicht sagen können, dass im 16. Jahrhundert die nicht-muslimische Bevölkerungszahl hoch gewesen ist"[74], und führt Quellen[75] an, die zeigen, dass die Kızılbaş-AlevitInnen in Dêrsim als heterodoxe Gruppen und als „eine religiöse Untergruppe der muslimischen Bevölkerung"[76] gezählt wurden – sodass sie nicht als eigenständige Gruppe ausgewiesen wurden. Sağlam zeigt anhand der Quellen etwa, dass der erste Scheich, der sich in Dêrsim niedergelassen hatte, Scheich Hasanan, mit seinem Stamm dem dêrsimischen Alevitentum[77] angehörte, das er als eine „Form der Tradition der Imamiten" definiert. Sağlam betont, dass in der Region die Sprache Zazakî dominierte und dass dieser Umstand tief greifenderer Untersuchungen bedarf:

„Jene Gruppen kamen von den südlichen Städten wie Mardin, Amid und Ruha und bewegten sich in den Norden zu den Munzurbergen sowie nach Bingöl, durch die Korridore, die durch die Flüsse Murat und Firat geebnet wurden. Sie legten große Strecken zurück und bewegten sich zwischen ihren Sommer- und Winteraufenthaltsorten in den Tälern und Bergen hin und her. Diese Gruppen haben nicht nur wirtschaftliche

---

[66] Gül 2015: 217.
[67] Taş 2012, 2015.
[68] Aslan 2010.
[69] Verwaltungsgebiet (Tr. Sancak; Dt. Sandschak), welcher durch den Osmanischen Staat definiert wurde. Repräsentiert die historische Region Dêrsim.
[70] Originalzitat: 16. yüzyıl Anadolusu'nun doğusu başta olmak üzere yaygınlık gösteren bir sosyal, siyasal ve iktisadi çıkarlar bütünlüğü. Sağlam 2010.
[71] 2004.
[72] Ibid.
[73] Originalzitat: huzursuzluk ve çatışma üzerinden aşirete daha fazla bağımlı hâle getirilme durumunu oluşturan toplumsal döngü. Ebd. 290.
[74] Übersetzung Z.A.] Originalzitat: 16. yüzyılın hiçbir sayımında gayrimüslim nüfusun fazla olduğunu söyleyemeyiz.
[75] Sağlam 2010: 286.
[76] Ibid. 271.
[77] Originalzitat: İmami geleneğin bir türü olan Dêrsim Aleviliği.

Beziehungen zueinander aufgebaut. [...] Könnte es sein, dass diese wirtschaftlichen Beziehungen auch zu religiösen und sprachlichen Veränderungsprozessen geführt haben?“[78]

Die Forschungsarbeit von Kharatian in den Jahren 2011 bis 2013 in Dêrsim ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse. Kharatian widmete sich den ‚alevitisierten ArmenierInnen' und nimmt an, dass sowohl die dêrsimischen AlevitInnen als auch die dêrsimischen ArmenierInnen (letztere, bevor sie im 4. Jahrhundert zum Christentum übertraten) paganistische Glaubensvorstellungen hatten. Kharatian verweist auf die Fortführung paganistischer Glaubenspraktiken und auf die Ähnlichkeiten beider Ethnien in glaubenspraktischer Hinsicht. Analog dazu bezeichnet Hans Lukas Kieser[79] die dêrsimischen AlevitInnen als ‚Ost-AlevitInnen' und beschreibt, dass diese sich mit ihren armenischen NachbarInnen und Mitmenschen stets gegen die dominante orthodox-sunnitische Osmanische Herrschaft solidarisiert haben.
Diese sunnitischen Dominanzbestrebungen diskutiert auch Hakan Mertcan 2015 in „Arap Alevileri"[80] (Dt. Arabische AlawitInnen): Die AlevitInnen wurden seitens der Osmanen als ‚noch nicht muslimisierte Gruppe' betrachtet, und daher als ‚eine Gruppe, die vollständig islamisiert werden sollte'.[81] Auch wegen dieses Bestrebens der Assimilation blieben die AlevitInnen in Volkszählungen unsichtbar, da sie zu den MuslimInnen gezählt wurden. Dabei war der osmanischen Administration wohlbekannt, dass es sich um Kızılbaş (und damit aus osmanischer Sicht um Oppositionelle bzw. Rebellen) handelte, von denen die Gefahr ausging sich mit den Safewiden im verfeindeten Nachbarreich zusammenschließen zu können. Die Osmanen waren aber bemüht, den Einfluss der Safewiden in der Region zu unterbinden. Die Kızılbaş-AlevitInnen stellten daher eine Bedrohung für den osmanischen Staat dar, die unter Kontrolle gebracht werden musste.
Aber auch die bereits genannte Solidarisierung christlicher und nicht-muslimischer, alevitischer Bevölkerungen musste aus osmanischer Sicht verhindern werden. Während also die AlevitInnen islamisiert werden sollten, wollte man die ChristInnen eliminieren oder vertreiben. Die armenischen Christen, die in Zählungen explizit als Nicht-MuslimInnen kategorisiert wurden, waren daher innerhalb des Millet-Systems der Osmanischen Herrschaft sichtbar (anders als die AlevitInnen, s.o.).
Um zahlreichen Unterdrückungsmaßnahmen (hohe Steuerbelastungen etc.) zu entkommen, bewarben sich ArmenierInnen massenweise für den Übertritt zum Islam. Oft mussten sie nachweisen, dass sie wirklich zum Islam übertreten wollten und nicht bloß steuerlichen und anderweitigen Verpflichtungen entkommen wollten.[82]

---

[78] Originalzitat: Mardin, Amid ve Ruha gibi güney şehirlerinden hareketle kuzeye Munzur ve Bingöl dağlarına kadar Murat ve Fırat Nehirlerinin açmış olduğu derin koridorları bir güzergâh olarak kullanan bu cemaat yapılı unsurlar uzun mesafeler boyunca yaylak ve kışlaklar arasındaki hareketleri esnasında sadece iktisadi faaliyetlerle sınırlı bir ilişki ağı içerisine girmemişlerdir. (...) Bu iktisadi faaliyet acaba dinsel değişim gibi dilsel değişimin gerçekleşmesine de sebep olmuş mudur? Ebd. 288–289.
[79] Kieser 2001.
[80] Die Arabischen AlevitInnen sind die AlawitInnen in den Provinzen İskenderun, Adana und Mersin entlang der türkischen Staatsgrenze zu Syrien, in Syrien und Libanon.
[81] Mertcan 2015.
[82] Bayraktar 2013.

Kharatian erklärt in diesem Zusammenhang[83], dass die ArmenierInnen sich beim Übertritt zum dêrsimischen Alevitentum (obwohl durch die Osmanen als ‚zu muslimisierende Gruppe' kategorisiert) offenbar um einiges leichter taten, da hier keine allzu großen formellen und bürokratischen Prozeduren und Verpflichtungen zu erfüllen waren. Gleichzeitig unterstreicht Kharatian, dass jene heiligen Stätten, die für die ArmenierInnen noch aus ihren paganischen Glaubenszeiten als heilig galten und eine spirituelle Funktion hatten, auch für die dêrsimischen AlevitInnen ähnliche Bedeutung hatten; diese Ehrerbietung gegenüber denselben heiligen Stätten dürfte ArmenierInnen und AlevitInnen ebenfalls verbunden haben.[84]
Besonders im 16. Jahrhundert wurde das SunnitInnentum im sich entwickelnden Osmanischen Staatswesen institutionalisiert und orthodoxiert. Der Soziologe Ahmet Taşğın erklärt in seiner Arbeit[85], dass der markante historische Schritt zur Ideologisieriung des SunnitInnetums durch den Osmanischen Staat vor allem nach dessen Sieg über die schiitischen Safawiden am 15. August 1514 in der Schlacht von Çılderan [Çaldıran] erfolgte. Während jene Kızılbaş (auch: Ost-AlevitInnen), die im Herrschaftsgebiet der Safawiden geblieben waren, zum Schiitentum übertraten, blieben die AlevitInnen im Herrschaftsbiet der Osmanen – wie auf Türkisch ausgedrückt – in der ‚sunnitischen Klemme' (Tr. Sünniliğin kıskacında). Es gibt zum Beispiel die Annahme, dass jene kurdischen Stämme, die im Südosten von Alt-Dêrsim angesiedelt waren, als Pufferzone dienten, um jegliche Kontakte mit dem schiitischen Iran zu unterbinden.[86] Manche dieser Stämme dürften mit der Zeit teilweise zum dêrsimischen AlevitInnentum übergetreten sein.
Taş möchte in ihrer Arbeit insgesamt untermauern, dass die dêrsimischen AlevitInnen turkmenischen Ursprungs und damit in Wirklichkeit turkmenische Stämme (gewesen) seien. Eine ähnliche Argumentationslinie zieht sich durch mehrere weitere Arbeiten, so z.B. auch durch Kibar Taş's Arbeit „Tunceli (Dêrsim) Çevresindeki Aşiretler ve Sosyokültürel Yapıları"[87]. Kibar Taş definiert die von der zazakischen Bevölkerung gesprochene Sprache als „eine Sprache, die von manchen als Kurdisch und von manchen als Zazakî bezeichnet wird"[88] sowie als „die Sprache, die im Umfeld von Dêrsim gesprochen wird"[89]. Dies mag auf Schwierigkeiten hindeuten, das Zazakî als solches zu benennen und als Sprache zu situieren.

Auch Abdulkadir Gül bleibt mit seiner Arbeit „Osmanlı İradesinin Kızılbaşlığa Yönelik Tutumu (Dêrsim Sancağı Örneği)"[90] in der gleichen Argumentationslinie. Er trennt die

---

[83] Kharatian (2013): Vortrag bei der Konferenz „Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler" (Dt. islamisierte ArmenierInnen), Universität Boğaziçi, İstanbul (2013)
[84] In diesem Zusammenhang ist es bekannt, dass es auch AssyrerInnen aus und in den Provinzen Siverek (türkifizierter Name: Şanlıurfa) und Gerger (türkifizierter Name: Adıyaman) gibt, die zum Ost-AlevitInnentum übergegangen sind oder Zazaki sprechen.
[85] „Hatai'den günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma" Dt. Veränderung der Anatolischen AlevitInnen von Hatai bis heute; 2004.
[86] Taş 2015. Für die Besiedelung armenisch dominierter Regionen mit kurdischen Stämmen siehe: Özer, Ahmet (2009): Kürtler ve Türkler. Istanbul: Hemen Kitap.
[87] Dt. Die Stämme in Tunceli (Dêrsim) und ihre soziokulturellen Aufstellungen; 2012.
[88] Originalzitat: yörede konuşulan (kiminin Kürtçe, kiminin Zazaca dediği) dilin. Ibid.: 15.
[89] Originalzitat: Dêrsim çevresinde konuşulan dilde. Ebd. 24.
[90] Dt. Die Haltung gegenüber dem Kızılbaştum unter Osmanischer Herrschaft (Beispiel: Verwaltungsdistrikt Dêrsim; 2015.

muslimisch-türkische Bevölkerung in zwei Strömungen: „Die erste Gruppe repräsentiert die Ideologie der zentralen Staatsideologie, garantiert ihre [finanzielle] Existenz und begibt sich nicht [mit dem Staat] in Konflikt. […] Die zweite Gruppe repräsentiert jene Orden, die sich gegen die politische Ordnung [des Staates] wendete".[91] Er bezieht sich auf Irene Melikoff und schreibt weiter:

„Ein weiterer wichtiger Punkt ist, dass die TürkInnen sich meistens in jenen Zentren niedergelassen haben, die durch (von der staatlichen Orthodoxie) abweichende Konfessionen dominiert wurden. In diesen Regionen haben sich diese abweichenden Konfessionen überlappt und multipliziert."[92]

Hier werden die dêrsimischen Kızılbaş-AlevitInnen als jene AbweichlerInnen gesehen, die zu islamisieren sind. Sie sollen davor bewahrt werden, noch mehr ‚abzuweichen', und daher unter staatliche Überwachung genommen werden. Über die zazakische Bevölkerung in der Region schreibt Gül dementsprechend, dass die Kızılbaş sich aus Selbstschutz und mit der Absicht, nicht unter staatliche Kontrolle zu geraten, um dann ihren ‚staatsbürgerlichen' Pflichten nachkommen zu müssen, in entlegenen Regionen angesiedelt haben.[93] Dêrsim hätte sich damit zum Zentrum entwickelt, das für die Kızılbaş Stämme als Rückzugsgebiet gelegen kam.[94] Gül schreibt weiter:

„Wenn wir uns die Dokumente aus dem 16. Jahrhundert vornehmen, dann sehen wir, dass sich in der Region Dêrsim vorwiegend Kızılbaş-TürkInnen und sunnitische Gruppen aufgehalten haben. Ende des 16. Jahrhunderts sind aus Malatya und Gerger Zaza-Kızılbaş-Gruppen in die Region Dêrsim gekommen und haben dort Zuflucht gefunden. […] Die große Anzahl der Neu-ZuwanderInnen hat die demographische und spirituelle Struktur der Region tief verändert."[95]

Zuletzt erläutert Gül zusammenfassend:
„Das Sunnitisierungsprojekt war eine Politik des Imperiums, welche gegen alle marginalen Gruppen umgesetzt wurde, doch es ist eine Tatsache, dass aufgrund der besonderen sozialen, kulturellen und politischen Situation Dêrsims hier ein stärkeres Augenmerk [auf die Sunnitisierung] gelegt wurde."[96]

---

[91] Ibid.
[92] Originalzitat: Dikkate alınması gereken diğer bir husus da Türklerin çoğunlukla sapkın mezheplerin merkezî olan bölgelere yerleşmiş olduğu ve bölgelerde sapkın inançların çoğunlukla kat kat biriktiği husustur. S. 216–217.
[93] Gül 2015: 217.
[94] Ibid.
[95] Originalzitat: Kızılbaşlar başta güvenlik, denetime girmeme, mükellefiyetleri ödememe gibi gerekçelerden ötürü ulaşım ağlarından uzak, saklanması kolay bölgelere yönelmişlerdir. Dêrsim böylelikle Kızılbaş aşiretlerinin saklandığı bir mekân haline dönüşmüştür. XVI. yüzyıl kayıtlarındaki isimlere bakıldığında, Dêrsim bölgesinde ağırlıklı olarak Kızılbaş Türk ve Sünni grupların meskûn olduğu anlaşılmaktadır. Dêrsim yöresi, XVI. yüzyılın sonunda Malatya ve Gerger'den gelen Zaza Kızılbaş grupların saklanma ve iskân alanı olmuştur (...). Yeni gelenlerin sayılarının fazla olması bölgenin demografik ve inanç yapısını derinden etkilemiştir. Ebd.
[96] Originalzitat: (…) Sünnileştirme projesi, imparatorluk dâhilinde diğer marjinal gruplara karşı uygulanan bir siyasetin parçası olmakla beraber, Dêrsimin sosyal, iktisadi ve siyasi durumundan dolayı buraya özel siyasetinde geliştirdiği de bir gerçektir. Ebd.

Auch Ahmet Taşğın führt aus, dass die Kızılbaş sich bewusst von den Maßnahmen der zentralen osmanischen Verwaltung fernhielten, um sich vor den Prozeduren des Steuer- und Militärwesens zu schützen.[97]
Einen anderen, auf die wirtschaftliche Situation der zazakischen Bevölkerung hin orientierten Blickwinkel hat dagegen Sağlam, wenn er schreibt, dass in den Dokumenten von 1514 bis 1566 die Höhe der Steuerleistungen ersichtlich wird – und dass das besitzlose Bauerntum für diese Steuern in der Tat nicht aufkommen konnte. Damit zusammenhängend war aufgrund der gebirgigen Region und des Mangels an bebaubarem Grund und Boden die Sicherung der Existenz an Praktiken gebunden, die außerhalb der Landwirtschaft lagen. Aufgrund des Steuerwesens war zudem auch die Viehzucht für die lokale Bevölkerung nicht mehr tragbar, und sie verarmte.[98]
Kharatian erklärt, dass Dêrsim aufgrund seiner geographischen Lage und Situation stets Rückzugsgebiet für oppositionelle Gruppen gewesen sei. Diese Tatsache zeige sich u.a. darin, dass auch die PKK-KämpferInnen und andere oppositionelle Milizgruppen Dêrsim stets als strategischen Stützpunkt für Guerillakämpfe benutzt haben. Auch Taş betont das Zusammenwirken von peripherer Lage, ökonomischer Ausrichtung und politischem Widerstand:

„[...] Dêrsim ist durch und durch ausgestattet mit natürlichen Hürden und war Zeit seiner Geschichte stets kein wirtschaftliches oder politisches Zentrum. Vielmehr wurde Dêrsim zum Lebensraum für nomadische Stämme, die eine oppositionelle Haltung zur Verwaltung pflegten.“[99]

Vor allem die Schwierigkeit des Zugangs zur gebirgigen Berglandschaft von Dêrsim sorgte mitunter dafür, dass das Dêrsim-Alevitentum seine sprachlichen und religiösen Eigenarten und Orientierungen insbesondere bis vor dem Genozid im Jahre 1937/1938 praktizieren konnte.
Die religiösen Vorstellungen von der Untersterblichkeit der Seele und deren Wanderung (Tr. Devriye), von der Existenz der Göttlichkeit/der Schöpfung als Beschützerin (Zazakî: Wayir) sowie die Beseeltheit der Natur und die Verknüpfung mit der besonderen politischen Situation (nicht-sunnitisch, nicht-türkisch) charakterisiert diese Bevölkerung als eine ‚ethnisierte Glaubensgemeinschaft'[100].
Zusammenfassend verdeutlicht sich hier also, warum sich besonders der intersektionale Ansatz dazu eignet, die spezifischen ethnischen, linguistischen und glaubensinhaltlichen Charakteristika von Dêrsim und seiner Bevölkerung zu untersuchen.

---

[97] Taşğın 2009: 220.
[98] Originalzitat: 1514 ve 1566 yılında tahrirlerine göre bennak, yani topraksız köylüden alınan vergi miktarı oldukça yüksektir. Bu oran bize toprakların yetersizliğine bağlı olarak bölgedeki iktisadi faaliyetin türünün tarım dışı faktörler olduğunu göstermektedir. Hayvancılıkla geçimini sağlayan sancak halkı vergi sistemi nedeniyle zaman içinde gittikçe fakirleşmiştir. Sağlam 2010: 36.
[99] Originalzitat: [...] adeta doğal engellerle kuşatılmış olan Dêrsim yöresi tarih boyunca da ticari ve siyasi bir merkez olamamıştır. Genellikle konar-göçer aşiretler ile yönetime muhalif insanların yaşam merkezi olmuştur. Ebd. 19.
[100] Begriff Arslan 2018: Kapitel 2.2.

Die Untersuchungen über das Dêrsim-Kızılbaş-AlevitInnentum

Zazakî oder Zaza, das eine moderne Sprachbezeichnung ist, konnte erst in den 1980er Jahren in der europäischen Diaspora umfassend und explizit zum Thema werden. Die dêrsimischen Kızılbaş-AlevitInnen, die sich auf der lokalen Ebene über ihren kızılbaş-alevitischen Glauben definiert haben und Eigenbezeichnungen wie *Kırmanc* und *Şare ma* verwendet haben, sind seit einiger Zeit damit befasst, in der europäischen Diaspora eine zazakische Identität zu entwickeln. Insbesondere Exil-MusikerInnen dêrsimischen Ursprungs in Europa, die musikalische Archivierungsarbeit betrieben haben, entdeckten Altes, Gesänge und Rezitationen (wie *Kılam, Suware* und *Lawık)* und machten Neues daraus. Selbst die Generation, die erst in den 1990er Jahren geboren ist, konsumiert diese Musik. Auch unter den Rahmenbedingungen der Migrationspolitiken in den europäischen Staaten scheint insbesondere diese jüngere Generation mit der Musik eine identitätsstiftende Basis gefunden zu haben. Auch wenn viele der Sprachen Zazakî und Kurmancî nicht mächtig sind, scheinen sie die Musik, die diese Sprachen gebraucht, umfassend zu rezitieren.
Während also die zazakische Zugehörigkeit in vielen Formen im Entstehen ist, diskutiert und gelebt wird, und aus mehreren konzentrischen Kreisen zu bestehen scheint, in deren Kern die linguistische Zugehörigkeit steht: Vor allem aufgrund der eigenständigen Sprache wird ethnische Identität zu erklären versucht. Die sprachliche Realität in zazakischen Communities ist jedoch höchst vielfältig, und so mobilisiert zazakische Zugehörigkeit – neben oft hegemonialen Identitäten wie „Türkisch' und „Kurdisch' – auch Modelle, die homogenen Nationalstaatskonzepten alternativ gegenüberstehen.
Hinzu kommt, oftmals sogar mehr als das sprachliche Beherrschen des Zazakî, eine emotionale Bindung an das Zazakî und eine sich daraus definierende Zugehörigkeit. Jene SprecherInnen des Zazakî, die in der europäischen Diaspora leben, gehören zu einem wichtigen Teil dem alevitischen Glauben und der dêrsimischen Herkunft an. Diese Faktoren scheinen vor allem in der europäischen Diaspora eine besondere ‚Dêrsim-Zugehörigkeit' zu nähren. DêrsimerIn zu sein bedeutet sehr oft, politisch links gesinnt bzw. oppositionell zu sein (d.h. hier: weder Türkisch noch Sunnitisch).
Damit geht eine solche zazakische Zugehörigkeit weit über den alevitischen Glauben hinaus. Auch Kızılbaş zu sein bedeutete ja bereits eine rebellische politische Ader, selbst innerhalb der AlevitInnentümer. Vor allem aufgrund dieser oppositionellen Konnotation bedeutet eine dêrsimische Identität oftmals zugleich, eine politische Haltung innezuhaben. Dass diese politische Haltung innerhalb der aktuellen politischen Kontexte sowohl in der Türkei als auch in der europäischen Diaspora keine einheitliche politische Positionierung entwickeln kann, ist vor allem auch auf ihren intersektionalen Charakter zurückzuführen.[101]

Nach Dinç ist es deshalb weniger der Begriff der Identität, als vielmehr der Begriff der Zugehörigkeit[102], der hier zutrifft, da Zugehörigkeit eine dynamische emotionale Dimension innehat. Dies entspricht wiederum dem Umstand, dass die politischen Entwicklungen in der Region immer wieder auch die Existenzfrage insbesondere der zazakischen Kızılbaş-AlevitInnen in Nord-Dêrsim aufwerfen, die im aktuellen politischen

[101] Vgl. Arslan 2018.
[102] Engl. Belonging, vgl. Davis 2010: 177–200.

Paradigma in der Region multifaktoriellen Benachteiligungen ausgesetzt sind. Gleichzeitig birgt die Thematisierung von Zugehörigkeit das Potenzial, homogenisierenden und hierarchisierenden Strukturen entgegenzuwirken, mitzusprechen, Einspruch zu erheben und so zur Entwicklung von pluralistischen Demokratieformen beizutragen bzw. diese auch zu forcieren.

Aktuell gibt es mehrere Arbeiten, die die unterschiedlichen Ebenen des Zusammenwirkens von Sprache(n)/Religion/Politik untersuchen und Fragen und Potenziale der Diskussion zazakischer Zugehörigkeit und Identität aufgreifen. So zum Beispiel befasst sich Gülsün Fırat in ihrer Dissertation (1997) mit der Fragestelltung, ob sich „jene, die die gleiche Sprache sprechen (Bsp. Sunni Zaza) oder jenen, die der gleichen Konfession[103] angehören (Bsp. Türkische AlevitInnen) näher fühlen".[104]
Fırat versucht diesbezüglich eine knappe Definition von ethnischer Gruppe und bezieht sich in der Frage der Definition von Ethnie auf die Thesen der Soziologen Max Weber und Frederick Barth. Während Weber die ethnische Identität als einen ‚subjektiven Glauben' erklärt, definiert Barth diese als eine ‚soziale Organisationsform'. Fırat fasst folgendermaßen zusammen:

„[...] das Hauptmerkmal einer ethnischen Identität ist es, dass die Individuen subjektiv daran glauben vom gleichen Ursprung abzustammen. Es ist also nicht wirklich wichtig, ob tatsächlich ein gleicher Ursprung vorhanden ist. [...] In diesem Sinne entstehen ethnische Gruppen und ethnische Identitäten nicht von alleine, sondern erst im Bewusstsein einer Gruppe oder eines Individuums."[105]

In diesem Sinne führt auch der Jurist Hüseyin Çelik[106] beispielhaft aus, wie sich im Zuge von Migrationswellen und dynamischen politischen Kontexten das zazakische Bewusstsein der Menschen in Dêrsim geändert hat. Die Migration tut das Ihre dazu, indem sie auf politische Migrationsursachen verweist.
Im Fall der dêrsimischen Kızılbaş-AlevitInnen bestehen – je nach politischen Entwicklungen und Kontext – zahlreiche Potenziale, sich in alevitischen, zazakischen, linkspolitischen oder kurdischen politischen Räumen und auf Plattformen zusammenzufinden und zu organisieren. Polarisierungen entlang kultureller, sprachlicher und religiöser Zugehörigkeiten können allerdings rasch auch im wirtschaftlichen Interesse neoliberaler Entwicklungen liegen; oder aber sie können sich diesen Zielen in einer – aus neoliberaler Sicht – ‚bedrohlichen' (weil ‚klassenkämpferischen') Weise widersetzen. Und

---

[103] Niklas Luhmann (2002: 10) gibi din bilimci ve sosyologlar tarafından da belirtildiği üzere ben de çalışmalarımda „din" ile „inanç" kavramları arasında bir farklılık olduğunu, din kavramının inancın kurumsallaşmış ve organize olmuş hâli olduğunu düşünüyorum.
[104] Originalzitat: [...] Dêrsimliler için hangi kimliğin ön plana çıktığıdır. Aynı dili paylaştığı, ama başka mezhepten/dinden olan (örneğin Sünni-Zazalar), ya da aynı mezhebi/dini paylaştığı ama başka dili konuşan (örneğin Türk-Alevileri) veya aynı dini paylaştığı ve aynı dili konuştuğu (Alevi-Zazalar) etnik grubu mu kendisine daha yakın gördüğü sorunsallaştırılmaktadır. Fırat 2010: 139.
[105] Originalzitat: [...] etnik kimliğin oluşumunda ana unsur bireylerin aynı kökenden geldiklerine subjektif olarak inanmalarıdır, yani köken birliğinin gerçekten olup olmadığı söz konusu değildir. [...] Böylelikle etnik gruplar ve etnik kimlik kendiliğinden var olmuyorlar, bu ancak grubun etnik bilincinden ve kişinin kendi bilincinden oluşuyor. Ibid.: 141.
[106] Çelik 2017.

gerade die Stimmen jener Gruppen, die durch hegemoniale Herrschaften übertönt, diskriminiert bzw. in die Subalternität gezwungen wurden, sind maßgeblich, um homogenisierenden und hierarchisierenden Mechanismen und Strukturen im Sinne einer pluralistischen und radikalen[107] Demokratie entgegenzuwirken.[108]
Auch vor diesem Hintergrund hat die zazakische Identität (oder: Identitäten!) vor allem ab den 1990er Jahren in der europäischen Diaspora an Popularität gewonnen und weitere Bewusstseinsbildungsprozesse im Sinne von multipler Identität und gesellschaftlicher Heterogenität bewirkt. Darin liegt die Chance, immer neuen Prozessen von Homogenisierung mit geschärftem Bewusstsein entgegenzutreten.

Der zazakische Nationalismus und die Optionen einer Nationalisierung

Anhand der Arbeiten von Eric Hobsbawm, Benedict Anderson und Ernest Gellner wird deutlich, dass die spezifisch zazakische Geschichte und Gegenwart proto-nationalistische Tendenzen aufweist. In den topographischen Karten, in denen die Zazakî-Sprachgebiete geographisch festgehalten sind, fällt eine räumliche Einheit auf. Hinzu kommt die Glaubenszugehörigkeit mit dem sehr spezifischen kızılbaş-zazakischen Alevitentum als einer „ethnischen Glaubensgemeinschaft".
Kontextbedingt wird im 21. Jahrhundert auch durch die AktivistInnen der kurdisch-nationalen Befreiungsbewegung das Modell des europäischen Nationalstaats, in der Suche nach alternativen Möglichkeiten, kritisch hinterfragt. Der kommunitaristische Denker Charles Taylor erklärt, dass mehr als nur Respekt, sondern die Anerkennung und Akzeptanz der Existenz einer Bevölkerung ein menschliches Grundbedürfnis ist. Er vergleicht das mit der Existenz eines Individuums, das im Sinne der Bewusstseinsbildung über sein eigenes Selbst und seine Reifung in seinem menschlichen Dasein den „dialogischen Charakter allen menschlichen Lebens" aufweist.[109] Der Mensch lernt sich selbst also erst im Kontakt mit einem anderen Menschen kennen. Die Forderung sprachlicher, ethnischer und religiöser Entitäten bzw. Ethnien nach Respekt und Anerkennung für ihre Existenz sieht Taylor auf derselben Linie. Insbesondere die Ablehnung, Verleugnung und Abwertung von Sprachen kann konflikthafte Persönlichkeitsentwicklungen bedingen.[110] Der Sprachwissenschaftler David Crystal[111] hält dazu fest, dass auch dann, wenn SprecherInnen einer Gruppe die Sprache vergessen und nicht mehr praktizieren, das Wissen über Tradition und Kultur noch lange konstitutiv sein kann. Tove Skutnabb-Kangas[112] und Joshua Fishmann[113] argumentieren in ähnlicher Richtung.[114] Insofern hat die Anerkennung bzw. das Zusprechen von Status Einfluss auf den persönlichen Selbstwert.

---

[107] Gemeint ist eine nicht-repräsentative, sondern direkte Demokratie.
[108] Yuval-Davis 2011: 18.
[109] Taylor 1995: 41.
[110] Vgl. ibid. 42–44.
[111] Crystal 2000.
[112] Skutnabb-Kangas 2000.
[113] Fishmann 1999.
[114] Sheyholislami 2017: 58.

Nationalistische Identitäten, die sich gegenüber der zazakischen Zugehörigkeit hegemonialisiert haben

Besorgnis angesichts eines zazakischen Nationalismus sowie insgesamt gegenüber zazakischem politischem Engagement sind allgegenwärtig. Im Gegenteil zur Existenz von multi-identitären Realitäten, die demokratische Diskussions- und Austauschfreiräume verlangen, wird die Gesamtentwicklung des Zazakî fast durchwegs betrachtet durch die Brille eines (unabhängigen) Kurdistan mit einer (gesamt-)kurdischen ‚Schirm-Identität', gegliedert in ‚Untergruppen', zu denen auch die zazakische Bevölkerung und Sprache gezählt wird. Es existieren jedoch auch Zaza-NationalistInnen, die eine antikurdische Haltung vertreten. In der Community werden sie als *Zazacılar* bezeichnet (Dt. Die Zazakischen) und häufig der Kooperation mit dem Türkischen Staat zur Spaltung der kurdisch-nationalistischen Befreiungsbewegung bezichtigt.
Dabei ist es jedoch unumgänglich, den Aspekt des religiösen Glaubens nicht außer Acht zu lassen: Für zazakische Kızılbaş-AlevitInnen spielt gerade dieser Glaube eine gewichtige Rolle bei der Bekundung ihrer kulturellen und ethnischen Zugehörigkeit – und gerade dieser Glaube unterscheidet sie ja von einem großen Teil der (kurmancî-) kurdischen Bevölkerung. Hier ähneln sich im Übrigen die Bedürfnisse der zazakischen Kızılbaş-AlevitInnen und die der Êzidî: Manche Êzidî bezeichnen sich bewusst nicht (mehr) als KurdInnen, da sie in ihrer Geschichte vielfach die Erfahrung machen mussten, durch sunnitisch-schafiitische kurdische Nachbarn massakriert worden zu sein.[115] Und auch Kızılbaş-AlevitInnen haben die Verbündung mancher sunnitisch-kurdischer und sunnitisch-zazakischer Stämme mit dem Osmanischen Imperium zur Vernichtung nicht-sunnitischer und nicht-muslimischer Gruppen im kollektiven Gedächtnis behalten.

Conclusio und Ausblick

Jahrhundertelanger Sunnitisierungszwang und jahrzehntelanger Türkifizierungszwang haben in den lokalen Bevölkerungen eine Einstellung hervorgebracht, die die Distanz zu Homogenisierung und Assimilierung sucht. Eingebettet waren diese Homogenisierungszwänge im Osmanischen Reich in eine politische Entwicklung, in der die Dominanz der westlichen Welt gegenüber dem ‚Orient' in ökonomischen, politischen und sozialen Belangen dominierte. Das Osmanische Reich hatte jedoch selbst auch eine eigene orientalistische Sichtweise entwickelt, die vor allem auf periphere Regionen des Osmanischen Reiches angewandt wurde. Auch in der neu gegründeten Türkei war diese Sichtweise weiter wirksam. So schreibt Welat Zeydanlıoğlu[116] in seinem Artikel zum Thema ‚kemalistischer Orientalismus', dass die Türkei ebenjenes kolonialistische und orientalistische System, das sie von den westeuropäischen Großmächten gelernt hat, auch ihrerseits gegenüber jenen Bevölkerungen praktizierte, die nicht ins Paradigma Türkisch-Sunnitisch-Muslimisch passten. Dabei waren turkistische Ideologien

[115] milliyet.com.tr, 17.08.2014.
[116] Zeydanlıoğlu 2007.

bis ins erste Viertel des 20. Jahrhunderts stets bemüht, sich auch selbst gegen den westeuropäischen Orientalismus, gegen Abwertung und Vereinnahmung zu wehren.[117]
Die Postcolonial Studies, ebenso wie Fanons Klassiker „Die Verdammten dieser Erde", zeigen eindrucksvoll auf, wie erlebte Entfremdungsprozesse entsprechende (kollektive) Bewusstseinsbildungsprozesse nach sich ziehen können. Dabei laufen auch die einst „Abgewerteten" Gefahr, jene vereinnahmenden und homogenisierenden Methoden, denen sie einst ausgesetzt waren, ihrerseits gegenüber anderen Gruppen einzusetzen. Wie bereits Kehl-Bodrogi betont, dass die Ideologie des europäischen Nationalismusmodells sowohl von türkischen als auch von kurdischen wie zazakischen NationalistInnen repliziert wird. Gökçen B. Dinç[118] erklärt ebenfalls dazu:

„Auch wenn verschiedene Gruppen für die Gleichberechtigung sich zunächst auf den Weg machen, mit der Zeit ähneln sie genau jenen Gruppen, gegen die sie strenge Kritik ausübten. Sie produzieren dabei die Macht- und Herrschaftsverhältnisse aufs Neue und wandeln sich in Strukturen, die Nationalismus und Hass nähren."[119]

Dinç zitiert in diesem Zusammenhang den Politikwissenschaftler Richard A. Joseph: „In konkurrierenden politischen Kreisen können Identitäten und materielle Vorteile einander nähren".[120] Und so überrascht es nicht, dass aktuelle Entwicklungen selbst in so lange ersehnten kurdischen Autonomien, in einem imaginierten ‚Zazaistan' oder auch ‚Groß-Armenien' auf neue und stetige Identitätskonflikte verweisen, ohne dass eine Demokratiekultur bereits hätte entwickelt werden können.
Eine radikale, pluralistische und selbstermächtigte Demokratie, wie ich selbst sie imaginiere, würde es hingegen nicht zulassen, dass eine Identität über eine andere dominiert, geschweige denn, dass sich eine Identität über die Unterdrückung oder Eliminierung einer anderen definiert. Die Geschichte hat immer pluralistische Identitäten und Zugehörigkeiten hervorgebracht, wohingegen homogenisierende Normierungen stets ‚künstliche' – heißt: von ‚oben' oder ‚außen' aufgezwungene – Strukturen etabliert haben.[121] Schon allein das Öffentlichmachen und Bewusstmachen der enorm heterogenen, sich überschneidenden und überlappenden Identitäten in Dêrsim (wie auch in der Osttürkei insgesamt) könnte dazu beitragen, ein neues Konzept von Ethno-Nationalismus zu konstruieren: einen Ethno-Nationalismus nämlich, in dem sich dêrsimische zazakische Kızılbaş-AlevitInnen als eine ‚Minderheit innerhalb einer anderen Minderheit' entpuppen – und so das ungemein reiche ethno-kulturelle, linguistische, ethno-religiöse Mosaik in Dêrsim explizit machen. Für Dêrsim wiederum wäre dies ein Schritt, den man auch als ‚Identitätslos-Machen' bezeichnen könnte: die Herstellung einer Region Dêrsim, welche sich jeder vorherrschenden Vorstellung von einem Staatsmodell verweigert; die Herstellung einer Region Dêrsim, die als ein Aufruf zu alternativen Modellentwicklungen im Raum steht.

---

[117] Bulut 2018: 1. Kapitel.
[118] Dinç 2013.
[119] [Übersetzung; Z.A.] Originalzitat: Farklı gruplar dünya içinde her ne kadar eşit haklar söylemleriyle yola çıksalar da, maalesef zaman içinde meydan okudukları güç gruplarına benziyor ve güç ilişkilerini yeniden üreten, daha vahimi milliyetçiliği ve kini besleyen yapılara dönüşebiliyor. Dinç 2013.
[120] Joseph 1987: 52.
[121] Resümee aus einem persönlichen Forschungsrundblick mit dem Soziolinguisten Dieter Halwachs, 21.03.2017.

Das Modell des strategischen Essentialismus wurde in den 1990er Jahren im französischen Poststrukturalismus entworfen. In Übereinstimmung auch mit gegenwärtigen Ansätzen erläutert zum Beispiel Spivak[122], dass Sprache bei der Wahrnehmung und Interpretation der Welt[123] eine konstruktive und realitätsschaffen- de Rolle spielt. Dabei können bzw. sollen nach Spivak insbesondere marginalisierte Gruppen ihre Stimmen erheben und sich Zutritt zu den Mechanismen und Strukturen aktuell vorherrschender Systeme verschaffen, um Mitsprache zu leisten. Hier sollen sie im Sinne der Postmoderne mit ihrer Vielfalt (in unserem Fall: die Sprache Zazakî und ihre hier dargestellte Komplexität und Vielfalt) die betreffenden ‚Räume' betreten, allerdings stets mit dem klaren Bewusstsein darüber, dass sie in diesen ‚Räumen' der Macht nun die Achsen der Macht und Herrschaft zu ‚verschieben' trachten. Laut Spivak ist es genau hier wichtig, ‚strategisch' zu handeln. In unserem Fall kann eine Identität, die sich hauptsächlich über eine unabhängige Sprachlichkeit definiert und somit in den europäischen Ideologien von Nationalstaatlichkeit (im essentialistischen Sinn) verbleibt, ihre Stimme anschließend ‚in dem zu verändernden System selbst' erheben. Indem eine marginalisierte Gruppe herrschende Ideologien nicht von vornherein ablehnt, sondern sich zu ihnen Zutritt verschafft, kann die einst marginalisierte Gruppe ‚innerhalb herrschender Systeme' im Interesse pluralistischer Demokratie Einspruch erheben, denn „Einmischung ist die einzige Möglichkeit, realistisch zu bleiben."[124] Ganz im Sinne von Uma Narayan, die schreibt: „One might find it useful to ‚strategically occupy' these roles while also calling attention to one's strategy of occupation"[125] können sich die Zazakî-SprecherInnen im Bewusstsein über ihre internen Heterogenitäten (Dialekt, Glauben, politische Anhängerschaft etc.) strategisch mit der umfassenden Identität ‚Zaza/Zazakî' an die globale Gemeinschaft wenden und sich im Sinne der Vielfalt einmischen, um gegenüber autoritären, homogenisierenden und spaltenden Nationalismen nun Demokratisierungsprozesse zu initiieren. Die Zaza-Identität wird hier also zunächst essentialisiert, anschließend aber – und immer im Bewusstsein dieser Essentialisierung – strategisch eingesetzt, um sich nun gegen genau diese Essentialisierung zu wenden. Differenz wird also nicht im Interesse der Herbeiführung einer neuen Spaltung betont, sondern mit dem Ziel des Veränderns der hegemonialen und homogenisierenden Mechanismen. Während homogenisierende Hegemonien durch homogene Nationalstaaten aufsteigen, baut eine radikale und pluralistische Demokratie auf die Solidarisierung von Bevölkerungen (hier: der kurdischen und zazakischen Bevölkerungen) mittels gegenseitiger Toleranz und dem Ziel des friedlichen und gleichberechtigten Miteinanders in gemeinsamen Lebensräumen. Damit das aber geschehen kann, ist die Selbstermächtigung der marginalisierten und diskriminierten Gruppen eine Voraussetzung.[126] Für den zazakischen Fall scheint hierin das Potenzial zum Modellfall gegeben: Zuschreibungen von außen einerseits und die Entwicklung einer zazakischen

---

[122] Spivak 2008. Spivak bezieht sich hier auf den französischen Philosophen Louis Althusser, der meint, dass die Tragfähigkeit hegemonialer Ideologie durch die Arbeiterklasse und Verinnerlichung dieser im Zusammenhang mit der Unterdrückung und Ausbeutung mittels Sprache und Bedeutungsmessung (durch das Wort) garantiert wurde. Damit können die EntscheidungsträgerInnen des Systems ihre Macht garantieren und gewannen die Arbeiterklasse als ihre Komplizenschaft (.

[123] Davis 2010: 177–200.

[124] Böll 1977.

[125] Narayan 1997: 155.

[126] Siehe dazu: Arslan 2018.

Identität andererseits allein auf Basis der Sprache bleibt ja den herrschenden Normen der Nationalstaatlichkeit treu. Der ‚Gleichklang' mit diesen herrschenden ‚Räumen' aber könnte – immer mit dem klaren Bewusstsein der Ziele – letztlich zu einer Veränderung dieser herrschenden Räume beitragen.

Bibliographie

Acar, Gizem 2014: „Ortadoğu'nun 4 bin yıllık kadim halkı Ezidiler". In: *milliyet.com.tr* 17.08.2014: http://www.milliyet.com.tr/ortadogu-nun-4-bin-yillik-kadim-gundem-1926718/, retrieved on 16.08.2018.

Admiraal, Wilfried; Wubbels, Theo (2005): "Multiple voices, multiple realities, what truth? Student teachers' learning to reflect in different paradigms". In: *Teachers and Teaching: Theory and practice*. 11 (3), 315–329.

Agos 2013: ‚Dêrsim Ermeniliği çok katmanlı bir kimliktir'. *Agos* 11.11.2013: http://www.agos.com.tr/tr/yazi/6006/Dêrsim-ermeniligi-cok-katmanli-bir-kimliktir, retrieved on 09.10.2017.

Arslan, Zeynep 2014: "Prof. Eichner: Zazaki ile Kürtçe akraba ama iki ayrı dildir!" Bkz. *Hallac.org*. Okt. 2014. Nr. 5. http://hallac.org/index.php?id=8&tx_ttnews%5Btt_news%5D=328&cHash=881cd9ba41e2ff2bd79a7e14e650c578&PHPSESSID=e0d0ac669fda7269eaa025a1d878ab9f, retrieved on 04.04.2017.

Arslan, Zeynep 2017: Interview mit dem Iranisten Dr. Ludwig Paul über die Zaza-Sprache. Bkz. Zazaki.de. Retrieved from: http://www.zazaki.de/deutsch/Interviews/interview-Paul-Arslan.htm, retrieved on 04.04.2017.

Anderson, Benedict 1999: *Imagined Communities*. London: Verso.

Andrew, Peter A. (Hg.) (1989). *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Cemoti.

Aydın, Bülent 2013: "Silvanus ve Şebinkarahisar". https://baydin2.blogspot.co.at/2013/03/silvanus.html?m=1, retrieved on 19.04.2018.

Brand, Willi; Tramm, Trade 2002: „Notwendigkeit und Problematik eines Kerncurriculums für die Ausbildung von Berufs- und Wirtschaftspädagogen". In: Baabe, Sabine; Haarmann, Eva; Spiess, Ilka: *Für das Leben stärken – Zukunft gestalten. Behindertenpädagogische, vorberufliche und berufliche Bildung – Verbindungen schaffen zwischen Gestern, Heute und Morgen*. Paderborn: Eusl-Verlagsgesellschaft, 266–277.

Davis, Nira Y. 2011: *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*. Sage Publications. Londra.

Dinç, Gökçen B. 2013: ‚Hafıza, Etnisite, Din: Dêrsim' paneli. Sunum: *Korunmuş fakat Dışlanmış Dêrsim* Ermenileri. Hrant Dink Vakfı: Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler Konferansı. Boğaziçi Üniversitesi. Istanbul. 02.– 04.11.2013.

Fırat, Gülsun 2010: „Dêrsim'de etnik kimlik" In: Şükrü Aslan (Hg.): *Herkesin Bildiği Sır: Dêrsim*. Istanbul: İletişim Yayınları: 139–153.

Gellner, Ernest 1983: *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press.

Gippert, Jost 1996: „Die historische Entwicklung der Zaza-Sprache". *Ware. Pêseroka Zon u Kulturê Ma: Dımıli-Kırmanc-Zaza Issue 10*: 148–154. (Tr: Zazacanın tarihsel gelişimi). Ware. Pêseroka Zon u Kulturê Ma – Zaza Dili ve Kültürü Dergisi 13, 106–113.

Gül, Abdulkadir 2015: „Osmanlı İdaresinin Kızılbaşlığa Yönelik Tutumu (Dêrsim Sancağı Örneği)". *Turkish Studies.* 10 (9), 213–228.

Gündoğan, Nezahat 2013: "Hafıza, Etnisite, Din: Dêrsim' paneli. Sunum: "Tertele Çenequ". Hrant Dink Vakfı: Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler Konferansı. Boğaziçi Üniversitesi. Istanbul. 02.– 04.11.2013.

Gündüzkanat, Kâzim 1997: *Die Rolle des Bildungswesens beim Demokratisierungsprozeß in der Türkei unter besonderer Berücksichtigung der Dimili (Kirmanc-, Zaza-) Ethnizität*. Münster: LIT-Verlag.

Haber7.com 2016: 12 TV kanalı kapatıldı. Olağanüstü Hal sürecinde yayımlanan Kanun Hükmünde Kararname kapsamında dün 12 kanalın yayını durduruldu. (Dt.: 12 TV Kanäle verboten. Gestern wurden im Rahmen des Ausnahmezustands mit den Edikten in Rechtsstatus 12 TV Kanäle verboten.) (29.09.2016): http://www.haber7.com/medya/haber/2145054-12-tv-kanali-kapatildi, retrieved on 16.07.2018.

Hobsbawm, Eric J. 1990: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt/Main: Campus.

Haraway, Donna 1995: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten. Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main, New York: Campus

Harding, Sandra 1989. *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*. Hamburg: Das Argument.

Hadank, Karl & Mann, Oskar 1932: *Die Mundarten der Zâzâ, hauptsächlich aus Siverek und Kor*. Leipzig.

Hilzensauer, Wolf 2008: „Theoretische Zugänge und Methoden zur Reflexion des Lernens. Ein Diskussionsbeitrag". In: *Bildungsforschung.* 5 (2). https://open-journals4.uni-tuebingen.de/ojs/index.php/bildungsforschung/article/viewFile/77/80, retrieved on 17.04.2018.

Joseph, Richard A. 1987: *Democracy and Prebendal Politics in Nigeria: The Rise and fall of the Second Republic.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kharatian, Hranousch 2014: *Dêrsim'de kimlik arayışı. 1. Bölüm: Dêrsim kimlikleri.* Türk-Ermeni İnternet platformu (08.02.2014): http://repairfuture.net/index.php/tr/kimligi-ermenistan-dan-bak-s/Dêrsim-de-kimlik-arayisi-1-boelum-Dêrsim-kimlileri retrieved on 14.11.2016.

Kharatian, Hranousch 2014: *Dêrsim'de kimlik araştırması. İkinci bölüm: Dêrsim'in alevi olmuş Ermenileri.* Türk-Ermeni İnternet platformu (25.06.2014): http://repairfuture.n et/index.php/tr/kimligi-ermenistan-dan-bak-s/Dêrsim-de-kimlik-arastirmasi-ikinci-boelum-Dêrsim-in-alevi-olmus-ermenileri, retrieved on 14.11.2016.

Kehl-Bodrogi, Krisztina 1998: „Wir sind ein Volk!" Identitätspolitiken unter den Zaza (Türkei) in der europäischen Diaspora. Bkz. *Sociologus.* 48 (2), 111–135.

Keskin, Mesut 2011: „Zazaca Üzerine Notlar", In: Sükrü Aslan (ed.). *Herkesin bildiği sır.* İstanbul: İletişim.

Keskin, Mesut o.J: „Zazaki" In: *Zazaki.de.* http://www.zazaki.de/deutsch/aufsaezte/Keskin-Zazaki.pdf retrieved on 31.10.2016.

Kieser, Hans L. 2001. *Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia.* WI 41 (1), 89–111.

Korthagen, Fred; Kessels, Jos 1999: "Linking theory and practice: changing the pedagogy of teacher education". In: *Educational Researcher* 28 (4), 4–17.

Kütnaroğlu, Julia 2016: „Dêrsimli Ermenilerin kimliklerine dönüş günü". In: *Agos* 19.08.2016. http://www.agos.com.tr/tr/yazi/16274/Dêrsimli-ermenilerin-kimliklerine-donus-gunu retrieved on 17.08.2018.

Manukyan, Miran 2015: 12 Dêrsimli Ermeni vaftizle kimliğine döndü. In: *Agos* 14.05.2015, http://www.agos.com.tr/tr/yazi/11579/12-Dêrsimli-ermeni-vaftizle-kimligine-dondu, retrieved on 17.08.2018.

Mies, Maria 1978: „Methodische Postulate zur Frauenforschung. Dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Gewalt". Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V. (Hg.): *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis.* Verlag Frauenoffensive. München, 41–63.

Narayan, Uma 1997: *Dislocating cultures, identities, traditions and Third-World- Feminism*. Routledge. New York. ´

Özgül, Erdem 2014: 1915 Soykırımının Melezleştirdiği Toplumlar: Ermeniler, Zazalar ve Kızılbaşlar. In: International Colloquium: The Alevi Zazas and Their Neighbours. 25–27 Ekim 2014: Erivan.

Paul, Ludwig 1998. "The Position of Zazaki among West Iranian Languages". Sims-Williams, N. (ed.) *Old and Middle Iranian Studies* Part I: 163–176. Proceedings of the 3rd European Conference of Iranian Studies (held in Cambridge, 11th to 15th September 1995). Wiesbaden.

Sağlam, Mehmet A. 2010: „16. Yüzyılda Çemişkezek (Dêrsim) sancağının sosyal ve siyasal yapısı". In: Şükrü Aslan (Hg.): *Herkesin Bildiği Sır: Dêrsim*. Istanbul: İletişim Yayınları.

Schalatek, Liane 2011: *Zwischen Geschlechterblindheit und Gender Justice – „Gender und Klimawandel" in der inter- und transnationalen Politik*. Homepage Heinrich Böll Stiftung; unter Demokratie: Feminismus & Gender: https://www.boell.de/de/navigation/klima-energie-studie-gender-justice-klimawandel-11075.html, retrieved on 08.11.2016.

Selcan, Z. 1998: „Die Entwicklung der Zaza-Sprache". In: *Ware. Pêseroka Zon u Kulturê Ma: Dımıli-Kırmanc-Zaza*. Issue 12: 152–163.

Seufert, Günther; Kubaseck, Christian 2004: *Die Türkei. Politik, Geschichte, Kultur*. München. C.H.Beck.

Sheyholislami, Jafer 2017: "Language Status and Party Politics in Kurdistan-Iraq: The case of Badini and Hawrami Varieties". Zeynep Arslan (ed.): *Zazaki – yesterday, today and tomorrow. Survival and standardization of a threatened language*. Graz: Grazer Linguistische Monographien, Grazer Plurilingualismus Studien.

Spivak, G. 1986a: *Can the Subaltern speak?* In: Hito Steyerl et al (Hg.) (2008): Gayatri Spivak. Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Turia+Kant. Berlin.

Tapper, Richard 2004. *Iran'ın Sınır Boylarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi*. Ankara: İmge Kitabevi.

Taşğın, Ahmet. 2004: *Hata'iden Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma*. Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri. 9-10-11 Ekim 2003. Gülağ Öz (Hg.), Ankara, 297–306.

Taş, Kibar 2012: *Tunceli (Dêrsim) Çevresindeki Aşiretler ve Sosyo-Kültürel Yapıları*. Yüksek Lisans Tezi (Dt. Masterarbeit). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı. Genel Türk Tarihi Bilim Dalı. Ankara.

Taş, Kibar 2015: Tunceli/Dêrsim'in Osmanlı hâkimiyetine girişi ve Osmanlı'nın XVI. asırdan itibaren sınırları içindeki Kızılbaşlara karşı tutumu ve bunun Dêrsim'e etkisi. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Sayı 72., 79–107.

Taylor, Charles 1995: *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.

Todd, Terry L. 1985. *A grammar of Dimili. Also known as Zaza*. Ann Arbor. Michigan.

TÜIK (Türkiye İstatistik Kurumu): *İstatistik Göstergeler*. Statistical İndicators 1923–2009. http://www.tuik.gov.tr/yillik/Ist_gostergeler.pdf, retrieved on 02.06.2017.

Ünal, Mehmet A. 1992 „Osmanlı Araştırmaları XII"; *The Journal of Ottoman Studies* XII. 367–390: http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/osmanli_arastirmalari_dergisi/osanl%C4&B1_sy12/1992_12_UNALMA.pdf, retrieved on 14.11.2016.

Ünal, Mehmet A., o.J: Akademik Bilgi Sistemi AKBIS Universität Pamukkale: http://akbis. pau.edu.tr/kisDetay.aspx?kID=491, retrieved on 14.11.2016.

Von Le Coq, Albert 1903: *Kurdische Texte*. Berlin: Reichsdruckerei.

Zeydanlioglu, Welat 2008: "'The White Man's Turkish Burden': Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey", In: Guido Rings and Anne Ife, Neo-colonial mentalities in contemporary Europe?: language and discourse in the construction of identities. Newcastle: Cambridge Scholars, 155–174.

Zırh, Besim C. 2015: „Bir Kesişim olarak Milli-Muhafazakârlığın Üç Değili: Aleviler, Ermeniler ve Kürtler". In: Çakmak, Yalçın; Gürtaş, İmran. (Hg.): *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik. Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. İstanbul. İletişim Yayınları, 32–368.

Der Tag am Ende der Welt – Erinnerungen an *Dêrsim 1937/38* in Österreich

Maria Anna Six-Hohenbalken

ABSTRACT (DEUTSCH)
Dieser Beitrag diskutiert die Herausforderungen der Erinnerungsarbeit über Dêrsim 1937/38 in den österreichischen migrantischen Gemeinschaften. Basierend auf einer Studie mit DêrsimerInnen, die nach den genozidalen Prozessen geboren wurden, werden die Mechanismen der Erkundung der eigenen Familiengeschichte und die Entstehung einer Erinnerungsarbeit erörtert. Dabei wird besonders auf die heutigen Narrative und die transgenerative Weitergabe von Gewalterfahrungen fokussiert, die im Kontext des jahrzehntelangen Verleugnens seitens der türkischen Regierungen und des Schweigens der Opfer ablief. Die Frage der Bewältigung und des Schaffens von Gedenken beschäftigt nach wie vor die Nachfolgegenerationen, in Dêrsim wie auch in der Diaspora.

ABSTRACT (ENGLISH)
This paper discusses the challenges of memory work about Dêrsim 1937/38 within Austria's migrant communities. Based on a study with Dêrsim residents born after the genocidal processes, the paper analyses the mechanisms of exploring their family history and developing memory work. Specific focus is laid on the current narratives and on the transgenerational transmission of extremely violent experiences, which took place in the context of decades of denial by various Turkish governments and the victims' practice of remaining silent. Questions of how to cope with the past and how to create an environment of commemoration still concern the next generations, both in Dêrsim and the diaspora.

… die Straßenbahn fährt um eine scharfe Kurve und hält an einem kleinen Platz in einem renommierten dicht verbauten Wiener Innenstadtviertel. Ein ‚Beisl' reiht sich an das Nächste, darunter Lokale mit unterschiedlichen gastronomisch-kulinarischen Ausrichtungen, mit Bühnen für politische und musikalische Veranstaltungen. Insider bezeichnen dieses ‚Grätzl' als Little Dêrsim – ein Restaurant mit orientalischer Küche, ein Shishe Cafe, ein Veranstaltungszentrum, um nur einige zu nennen. Die Betreiber stammen aus Dêrsim, sie sind in der ersten oder zweiten Generation hier, Wien ist ihr Lebensmittelpunkt, ihre Heimat oder vielleicht besser gesagt eine ihrer Heimaten. Für Außenstehende ist Little Dêrsim nicht erkennbar, es gibt keine Aufschrift oder Information, die explizit darauf hinweist. Little Dêrsim kennen nur die DêrsimerInnen selber und vielleicht noch die kurdische und türkische linke Community. Das Wissen um Little Dêrsim ist ähnlich wie das Wissen über Dêrsim selbst: nur InsiderInnen wissen darüber Bescheid, über eine Gemeinschaft, die eine vielfach noch unbekannte, unentdeckte und vor allem unheilvolle Geschichte teilt – eine Gemeinschaft die mitten unter uns ist.

Einleitung

Die DêrsimerInnen in der Türkei wie auch in der Migration wurden in den letzten Jahrzehnten ZeugInnen und AkteurInnen in der Enthüllung der unheilvollen Ereignisse vor 80 Jahren. Sie haben in ihrem persönlichen Umfeld, in der transnationalen Community und in Dêrsim selbst neue Erkenntnisse über die Geschichte der Herkunftsregion erfahren.[1] Es sollte über Jahrzehnte dauern, bis die nachfolgenden Generationen ergründeten, was 1937/38 in Dêrsim geschah und welche staatliche Gewalt angewendet wurde. Das jahrzehntelange Verleugnen und das erzwungene Schweigen über die Massengewalt wirkte in Dêrsim über Jahrzehnte bis heute, und es wirkt auch bis in die Migration.
Heute ist der Terminus *Dersim katliamı* (Dêrsim-Massaker) für alle DêrsimerInnen ein Begriff, der über die reine Bezeichnung ‚Massaker' hinausgeht; es ist ein Terminus für die Verfolgung der dêrsimische Zivilbevölkerung vor achtzig Jahren sowie für das Leiden und (Ver)Schweigen in den Jahrzehnten danach. Alternativ werden auch die Bezeichnungen *Tertele* (Zazakî: *Der Tag am Ende der Welt*) oder *Roza Şiae* (Zazakî: *Der Schwarze Tag*) von meinen InterviewpartnerInnen gebraucht.

In den nachfolgenden Ausführungen wird auf eine Überblicksdarstellung der Ereignisse in Dêrsim 1937/38, die als genozidale Prozesse oder Ethnozid bezeichnet werden, verzichtet[2]. In diesem Beitrag geht es ausschließlich darum, wie die nächste(n) Generation(en) mit Formen extremer Gewalt, die den (Groß)Eltern angetan wurde, umgehen. Im vorliegenden Artikel wird erörtert, wie das Erinnern an die Massaker in Dêrsim Jahrzehnte nach den verhängnisvollen Ereignissen von 1937/38 und Jahrzehnte nach einer Politik des Verleugnens und Schweigens entwickelt wird. Dabei wird das Hauptaugenmerk auf die rezenten individuellen Erinnerungsprozesse von DêrsimerInnen in Österreich gelegt.

In den letzten Jahren haben die DêrsimerInnen von sich hören lassen, auch in Wien – Kulturvereine und Umweltinitiativen gegen große Staudammprojekte und für den Erhalt des Naturraumes in Dêrsim wurden gegründet, alevitische religiöse Vereinigungen wurden ins Leben gerufen, Sprachkurse in Zazakî[3] organisiert, Konzerte von MusikerInnen aus Dêrsim und der Diaspora veranstaltet und Ausstellungen wurden realisiert.

In den letzten beiden Jahrzehnten sind langsam sogenannte ‚Erinnerungslandschaften (Memoryscapes)'[4] entstanden. Nicolas Argenti und Katharina Schramm verstehen unter dem Terminus verschiedene Erinnerungsprozesse, die im Zuge zunehmender

---

[1] Der Beitrag basiert auf einer Studie, die vom FWF, Elise Richter Programms V289-G15 und dem Institut für Sozialanthropologie, ÖAW finanziert wurde.
[2] Siehe dazu beispielsweise die Beiträge von Besikçi, 1992; van Bruinessen 1992, 1994 und die Schwerpunktbeiträge diesem Band.
[3] Zazakî wird auch als Kırmanckî bezeichnet. Nachfolgend wird der Einfachheit halber nur Zazakî verwendet.
[4] Argenti / Schramm 2011.

Transnationalisierungen entstehen und durch Brüche und transnational wirkende, ideologische Strömungen gekennzeichnet sind. Der Begriff ‚Memoryscapes' beruht' auf einer Weiterführung des Forschungsansatzes von Arjun Appadurai, der transnationale Prozesse auf gesellschaftlichen Makro- wie auch Mikroebenen greifbar und darstellbar macht und von transnationalen ‚Räumen', sogenannten ‚transnational spaces' ausgeht. Dieser Forschungsansatz[5] ermöglicht es, auch am Beispiel von Dêrsim 1937/38 höchst komplexe, lange verschwiegene und erst durch die Transnationalisierung entstandene Erinnerungsprozesse fassbarer zu machen und zu analysieren. Der Beitrag ist weiters von theoretischen Ansätzen der sozialwissenschaftlichen Gewalt- und Erinnerungsforschung geleitet.[6]

In empirischer Hinsicht basiert dieser Beitrag auf einer Feldforschung in österreichischen Dêrsimgemeinden[7]. Die diskutierten Beispiele sind nicht repräsentativ, sie beruhen auf narrativen biographiebezogenen Interviews. Ausgehend von einzelnen Aussagen von interviewten Personen werden die vielfältigen Herausforderungen der dêrsimischen Bevölkerung in der Entwicklung von Erinnerung, von Erinnerungsarbeit, von Gedenken und Bewältigung in den nachfolgenden Generationen diskutiert. Dabei wird besonders auf die transgenerative Weitergabe von Gewalterfahrungen fokussiert. Die meisten GesprächspartnerInnen waren zwischen vierzig und sechzig Jahre alt, zwei InformantInnen haben als Kinder die Verfolgungen überlebt.[8] Manche InterviewpartnerInnen erinnern sich an fragmentarische Berichte, die sie als Jugendliche erzählt bekamen oder aufschnappten. Einige GesprächspartnerInnen erfuhren, während sie noch in Dêrsim gelebt hatten oder während eines Heimatbesuches, gerade einmal von einem Familienmitglied etwas über das Schicksal der Familie. Diese Berichte, die sie in der Familie oder in ihrem Umfeld übermittelt bekamen, sind Erinnerungen die sie nicht selbst *ad personam* erlebt haben, sondern von anderen gehört haben. Andere wiederum erfuhren nichts als Schweigen. Aber selbst wenn auch in der Familie darüber geschwiegen wurde, sei es aus Angst und gewaltvollen Erfahrungen heraus, bekam die nächste Generation doch einiges übermittelt. Es waren in diesen Fällen dann nicht etwa Erzählungen oder Faktenwissen, sondern eine Form von implizitem Wissen[9], das als gelebte Erinnerung, als Gesten oder nonverbale Zeichen übermittelt wurden. Generell haben ForscherInnen festgestellt, dass gerade nach extremen Gewalterfahrungen die

[5] Appadurai 1991.
[6] Aijmer & Abbink 2000; Das et al. 2001; Edkins 2003; Erll & Nünning 2010; Malkki 1995; Olick et al. 2011; Palmberger & Tošic 2016; Scheper-Hughes & Bourgois 2004.
[7] Basierend auf einer qualitativen Erhebungsmethode wurden in Österreich insgesamt 30 narrative Interviews geführt (auf Deutsch und Türkisch, mit Hilfe einer Dolmetscherin). Zusätzlich wurde eine Fragebogenerhebung realisiert.
[8] Sie gehören damit der sogenannten 1,5 Generation an. Diese umfasst solche Personen, die zur Zeit der Verfolgungen Kinder oder Jugendliche waren und sich an die Ereignisse zum Teil noch erinnern konnten. Siehe dazu Suleiman 2005.
[9] Polanyi 1966 hat den Begriff und Forschungsansatz von ‚tacit knowledge' begründet. Es handelt sich dabei um implizites Wissen, das nicht gelehrt oder gelernt, sondern durch Alltagshandlungen erfahren wird.

Überlebenden nicht erzählen, sondern ihre Erfahrungen in einer metaphorischen Sprache[10], in Gesten oder subtilen Zeichen ausdrücken. Katharina Schramm hat festgestellt „Violence leaves traces. Be it habitually remembered or consciously evoked, it has profound effects on individual consciousness as well as collective identifications. Moreover, the memory of violence is not only embedded in peoples' bodies and minds but also inscribed onto space in all kinds of settings: memorials, religious shrines, border zones or the natural environment."[11]

All diese nonverbalen Erinnerungsformen und die symbolträchtigen Plätze (wie Flüsse oder Schluchten, wo Massenmorde stattfanden) waren wesentlich dafür, dass die Erfahrungen der Überlebenden nicht vergessen wurden. In Liedern wurde über diese symbolträchtigen Orte in einer metaphorischen Sprache gesungen. Alle genannten nonverbalen und verbalen, sprachlichen und künstlerischen Ausdrucksformen trugen wesentlich dazu bei, dass Jahrzehnte später die nachfolgenden Generationen an der Aufklärung der Ereignisse und der Entstehung eines Gegen-Narrativs interessiert sind. Durch ebendiese Aufklärungsarbeit der nächsten Generationen ist eine Erinnerungskultur im Entstehen, die ebenso wie die faktische Aufklärung transnational orientiert ist. Abgesehen von der Archivforschung, sind die oralhistorischen Quellen für die wissenschaftlichen Recherchen ebenso wie die Diskurse sehr fluid sowie von Auseinandersetzungen und Brüchen gekennzeichnet. Die ProtagonistInnen, die gegen das Vergessen ankämpfen, die in der Erinnerungsarbeit tätig sind, können auf keine eigenen wissenschaftlichen Einrichtungen oder politischen Institutionen bauen.

Entsprechende Aktivitäten der Erinnerungsarbeit werden seit etwa einem Jahrzehnt sowohl in Dêrsim und in den transnational agierenden Communities gestaltet, wie etwa im Rahmen großer Kulturfestivals. Diese Bestrebungen gegen das Vergessen, Aktivitäten auf der EU-Ebene und nicht zuletzt die vielen Initiativen in Dêrsim selbst haben im Jahr 2011 schließlich die türkische Regierung im Zusammenhang mit Dêrsim 1937/38 zum ersten Mal den Begriff ‚Massaker' gebrauchen lassen. Erstmals wurde von einer offiziellen Opferzahl, von 13.800 Ermordeten, gesprochen. Tatsächlich, so wird vermutet, beträgt die Opferzahl allerdings ein Vielfaches.

DêrsimerInnen in Österreich

Die ersten DêrsimerInnen kamen in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren innerhalb der bilateralen Arbeitskräfteanwerbungen oder im Zuge der daraus entstandenen Kettenmigrationen nach Österreich. Die Arbeitsmigration war damals eine Möglichkeit, dem ökonomischen und vor allem dem politischen Druck zu entkommen. Als die ersten DêrsimerInnen nach Europa kamen, waren etwa 30 Jahre vergangen, seitdem die genozidalen Prozesse von den staatlichen Truppen verübt worden waren. Viele der damaligen MigrantInnen haben die Verfolgungen in Dêrsim als junge Menschen oder Kinder erfahren, abhängig von ihrem Alter mehr oder weniger bewusst.

---

[10] Das 2007.

[11] Schramm 2011: 5.

In den Jahren nach 1937/38 wurden viele der Überlebenden deportiert, um die Gemeinschaften der DêrsimerInnen endgültig zu brechen. Großfamilien wurden getrennt und in verschiedenen Provinzen in West- und Zentralanatolien angesiedelt. Es war ihnen verboten, nach Dêrsim zurückzukehren. Erst als nach zehn Jahren das Rückkehrverbot offiziell aufgehoben wurde, fassten nicht alle den Entschluss zurückzukehren, manche blieben in Aydın, Manisa, İzmir etc., begründeten dort ihren Lebensmittelpunkt und ihre Familien. Die Aufsplitterung der Familien und Kommunitäten wurde so weiter fortgesetzt. Andere die zurückkehrten, fanden ihre Dörfer zerstört, ihre Häuser geplündert, oder neue BewohnerInnen mit türkischen oder sunnitischen Wurzeln. Die DêrsimerInnen waren nach ihrer Heimkehr zudem von politischer Gewalt betroffen, das Sprachverbotsgesetz wurde in Dêrsim am rigidesten durchgesetzt, eine politische Betätigung war nur innerhalb der türkischen Linken möglich.

Die Arbeitskräfteabkommen zwischen der Türkei und europäischen Staaten boten für DêrsimerInnen eine Möglichkeit der politischen Situation in der Heimat zu entkommen. So waren die MigrantInnen in den 1960er und 1970er Jahren oft die ersten in ihrer Familie, die nach Österreich, Deutschland, Niederlande etc. kamen. Die Familienmitglieder wurden manchmal sukzessive nachgeholt. Man war gezwungen weiterhin zu schweigen – auch in Österreich –, um die in der Türkei verbliebenen Familienangehörigen nicht in Gefahr zu bringen und um auch selbst jährlich in die Heimat reisen zu können. Weiterhin spürte man das aufoktroyierte Schweigen auch in der Migration.

In den 1970er und 80er Jahren gab es weder Publikationen über die genozidalen Prozesse in Dêrsim 1937/38 – AutorInnen, die versuchten gegen die Verleugnung anzuschreiben zahlten es mit hohen Haftstrafen[12], es gab weder Interessensvertretungen, noch das Internet, worüber man sich hätte vernetzen oder informieren können.

Als DêrsimerInnen nach Österreich kamen waren sie führend in den verschiedenen türkischen linken Organisationen tätig, sei es Gewerkschaftsorganisationen oder Interessensvereinigungen politischer Parteien der Heimat. Die MigrantInnen aus Dêrsim siedelten in Wien, aber auch in den niederösterreichischen Industriezentren rund um Wien, wie auch in anderen Bundesländern.

Als in den 1980er und 1990er Jahren die politische Situation im Osten der Türkei eskalierte und in manchen Provinzen zu bürgerkriegsartigen Entwicklungen führte, war dies ein Grund mehr, um der Unsicherheit in der Heimat zu entfliehen und in europäische Staaten zu migrieren. Im Zuge der Zerstörung von etwa 4000 Dörfern zwischen 1990 und 1994 in den östlichen Provinzen zählte man auch 600 bis 700 Dörfer in der Provinz Tunceli (Dêrsim). Als ArbeitsmigrantIn einen Aufenthaltsstatus zu erreichen war in den 1990er Jahren einfacher als um Asyl anzusuchen – die Anerkennungsraten für Asylsuchende aus der Türkei war in Österreich im europäischen Durchschnitt außerordentlich niedrig[13]. Die nachfolgende Generation der Dêrsim Überlebenden hatte

[12] İsmail Beşikci verbüßte u.a. dafür eine lange Haftstrafe. Eine seiner diesbezüglichen Publikationen ist 1992 erschienen.
[13] Six-Hohenbalken 2003.

selbst politische Gewalt, Assimilierung und Ausgrenzung erfahren. Vor diesem Hintergrund der eigenen Gewalterfahrung in der Türkei begann nun langsam eine Erinnerungsarbeit in der Migration, die aber zuvor und parallel dazu einige Differenzdiskurse erfuhr. Diese bezogen sich auf die religiöse Zugehörigkeit zum Alevitentum, auf die Darstellung der Differenz zum kurdischen und zazakischen Islam sunnitischer Prägung und auf die Eigenheit der Sprache, Kırmanckî/Zazakî.[14] In Wien entstanden alevitische Vereinigungen, die teilweise unter einem europäischen Dachverband agierten und die Eigenständigkeit der kurdisch-alevitischen Kultur hervorstrichen. Der damit verbundene Diskurs verlangte bald eine Abgrenzung vom türkischen Alevitentum wie auch von damals herrschenden kurdischen Identitätskonstruktionen und erfolgte fast parallel mit dem Interesse für die Sprache der (Groß)eltern, Kırmanckî/Zazakî. Sprachkurse, Initiativen für einen muttersprachlichen Unterricht, die Erarbeitung von Lernmaterialien und die Produktion audiovisueller Medien waren erste Ergebnisse davon.

Im letzten Jahrzehnt sind vermehrt Initiativen im transnationalen Raum entstanden: wissenschaftliche Forschungen, die Fakten rund um die Ereignisse recherchieren und auswerten, Oral History Projekte, die die AugenzeugInnenberichte der Überlebenden aufgenommen haben, Filme und Literatur die sich dem Thema widmen sowie Umweltschutzprojekte, die sich um den Erhalt des Naturraumes und somit auch der alevitischen sakralen Orten widmen. Es gibt auch eine Vielzahl von Einzelinitiativen, wie beispielsweise Webseiten um die durch die Migration verstreut lebenden DorfbewohnerInnen zusammenzubringen und deren Geschichte bewahren oder Einzelpersonen, die sich um die Geschichte der Vorfahren interessieren und recherchieren.

All das hat diskursive Räume entstehen lassen, in denen es möglich ist einen Austausch, um die genozidalen Prozesse, zu führen, und Erinnerungsformen entstehen zu lassen. Nach wie vor ist Vieles noch unaufgearbeitet, Archivalien sind nicht zugänglich, Schuldfragen und Graubereiche innerhalb der Community unbefriedigend geklärt und ein umfassendes Narrativ noch ausständig. Die hier vorgestellten Interviewpassagen spiegeln einige diese fluiden Bereiche wider und werden nachfolgend kurz analysiert.

Fragmentarische Erinnerungen

In einer niederösterreichen Kleinstadt im Industrieviertel treffe ich einen *Dede*[15], der über 80 Jahre alt ist und als Arbeitsmigrant vor vielen Jahren hierher gekommen war. Er erzählte eingangs über die schwierige und oft fatale Rolle, die die *Dedes* während der genozidalen Verfolgungen gespielt haben. Dadurch, dass ein Alevit in einer hochrangigen Position im türkischen Militär war, haben ihm die *Dedes* vertraut und ihre eigenen Leute, die sich versteckt hielten, verraten. Die *Dedes* waren sich anfangs ihrer Rolle als Träger vieler Geheimnisse nicht klar und ihres Verrates (Informationen über Waffen und Verstecke) nicht bewusst. Sie wiegten sich in Sicherheit, ihre *Talips*[16] vertrauten

[14] Siehe dazu den Beitrag von Zeynep Arslan in diesem Band.
[15] *Dedes* (oder auch als *Pîrs* bezeichnet) sind alevitische Geistliche.
[16] Im Alevitentum gibt es eine religiöse Schicht (*Dede, Anne, Pîr*) und die Schicht der Laien (*Talip*).

ihnen. Nach wie vor gilt dies als ein Graubereich, der von den *Dedes* selbst in den Interviews auch immer wieder zum Gesprächsthema gemacht wurde.

Der *Dede* hörte als Jugendlicher von einem Augenzeugen folgenden Bericht, den er im Interview wiedergibt:

„Von dem Demenem Ashiret [Stamm der Demenem], ist der Enkel von Ali zu uns zu Besuch gekommen – ich bin Augenzeuge von dem Vorfall, ich war als Jugendlicher sehr an diesem Thema interessiert. Er hat das erzählt, dass er in Bax Kutu Derisi war: 'Wir haben uns dort in einer Höhle versteckt und das Militär ist bis Bax Deresi gekommen und wir haben die Nachricht darüber erhalten; dort ist es gebirgig. Wenn ein rotes Tuch aufgezogen wurde, hieß das, dass das Militär dort präsent war, wenn es eingezogen wurde, hieß es, dass das Militär abgezogen war. Wir haben nachgesehen, und das rote Tuch war noch da. Das hieß, dass das Militär kommt und wir haben überlegt was wir machen sollen. Alle Kinder und Erwachsenen, so achtzig, neunzig Personen haben sich in Kutu Deresi in einer Höhle versteckt. Und dann haben wir eine Nachricht erhalten, dass das Militär in Richtung Kutu Deresi weiterzieht. Alle, die Waffen tragen konnten, so sechzig, siebzig Personen haben die Höhle verlassen, ältere Menschen, Frauen und Kinder haben wir in der Höhle zurückgelassen. Auch an die fünfzehn Personen wurden als Schutz zurückgelassen. Wir haben die Umgebung unter Kontrolle genommen, wir waren wirklich bereit zum Angriff und bereit zum Schutz, wir haben Stellung bezogen und wir haben auch erwartet, dass es Luftangriffe geben wird. Und ganz in der Früh vor dem Sonnenaufgang haben wir einen Bombardierungslärm gehört. Wir sind dann, nachdem wir das gehört haben zur Höhle gegangen, wo die älteren Menschen, Frauen und Kinder waren. Wir haben gesehen, dass aus der Höhle Blut fließt und gesehen, dass es ein Verrat war. Jemand in der Region, jemand in der Nähe hat verraten, dass sich die Leute dort aufhalten. Das Militär hat sich in der Nacht vorbereitet und in der Früh haben sie Feuer eingesetzt und angegriffen'."

In einem Wiener PensionistInnenklub wird mir eine fast 90jährige Frau vorgestellt. Sie berichtet was sie als Jugendliche in ihrem Dorf in Dêrsim erfahren hat. Ihr damaliger Nachbar im Dorf war ein Augenzeuge der Massenhinrichtungen und berichtete, dass es Sommer war und die meisten Menschen auf der Sommerweide waren, als die Verfolgungen geschahen. Mehrere haben sich mit Bettzeug und Essen in die Berge und Wälder geflüchtet. Alle anderen, die nicht entkommen konnten, wurden deportiert. 1000 Personen sind geflüchtet. Der Nachbar hat mit seiner Frau flüchten können. Er beobachtete von einem entfernten Hügel aus die Deportation seiner Schwester, seiner mütterlichen und seiner väterlichen Tante. Sie wurden in Ketten gelegt und dann an den Fluss *Altı Tık* gebracht. Dort wurden sie ermordet und ihre Leichen wurden in den Fluß geworfen. Das Militär ging systematisch vor, von Dorf zu Dorf, und schließlich beendete ein Kommandant das Morden, bevor das Militär ihr Dorf erreicht hatte.

Am Nebentisch im Wiener PensionistInnenklub sitzt ein älterer Herr, der sich auch für ein Interview zur Verfügung stellt. Eine der Betreuerinnen im Klub stammt selbst aus Dêrsim. Sie hat mich auf die BesucherInnen aufmerksam gemacht und sich auch bereit erklärt zu übersetzen. Der ältere Herr beginnt damit, dass seine Familie nach

Edirne deportiert wurde. Die danach folgende Erzählung ist widersprüchlich, schwierig nachzuvollziehen, die handelnden Personen werden durcheinandergebracht. Als ich am Ende seiner Ausführungen fragte, wie alt er denn war, als er über 1937/38 erfuhr, erklärt er mir, dass dies erst vor einigen Jahren geschehen sei. Als die Geschichte von Dêrsim langsam an die Öffentlichkeit gelangte, fragte er schließlich einen *Dede,* was denn in den Jahren 1937/38 wirklich passiert sei, und dieser erzählte ihm die Geschichte der Verfolgungen, eine Geschichte, die lange geheim gehalten wurde, auch in der Familie des Informanten.

Als ich die ältere Dame danach frage, ob sie denn mit anderen DêrsimerInnen hier in Wien über ihre Erfahrungen spreche, verneint sie dies. In dem Interview mit ihr war ihre Angst zu spüren und nur die Anwesenheit der Betreuerin aus Dêrsim, die ihr versicherte, dass sie keine Bedenken haben müsse, ließ die alte Dame von ihren Erfahrungen erzählen.

Spurensuche

Manche DêrsimerInnen, die ich im Zuge meiner Studie befragt habe, erfuhren erst sehr spät über ihre Herkunftsgeschichte, über das Schicksal ihrer Familie und über den Verbleib von Familienmitgliedern. Einige wenige waren im jugendlichen Alter, ab zehn Jahren aufwärts, als sie bewusst von den Ereignissen erzählt bekommen oder erfahren haben.

Ein etwa fünfzig Jahre alter Informant hat verwandtschaftliche Beziehungen zur Familie von Seyîd Riza, sein Großvater war ein Cousin von Seyîd Riza[17]. Die Verwandten seiner Mutter hatten viele Opfer zu beklagen. Viele Familienmitglieder sind hingerichtet oder deportiert worden. Andere wiederum haben sich jahrelang versteckt. Seine Mutter war damals etwa neun Jahre alt. Seine Großmutter hat das Erlebte nicht ertragen können und ist recht früh verstorben. In der Familie wurde immer wieder über die Ereignisse gesprochen und er meinte, *Wir sind mit diesen Tränen aufgewachsen, mit dem Leid.*

Im Vergleich dazu hat ein etwa 50-jähriger Mann aus der Gegend von Xozat [Türkisch: Hozat] erklärte, dass sein Vater und sein Onkel einen Massenmord nur dadurch überlebten, weil die Großmutter die Kinder mit ihrem Körper schützte. In dieser schützenden Position wurde sie mit mehreren Bajonettstichen gefoltert und ihre Peiniger glaubten, dass sie sie ermordet hätten und ließen von ihr ab. Wie durch ein Wunder überlebten sie und ihre Söhne. Zeit ihres Lebens war ihr Körper von diesen Wunden gezeichnet, von den sichtbaren wie auch von den unsichtbaren. Wie Veena Das[18] ausführt, ist die Wunde im Selbst nicht etwas, das mit der Zeit heilt. Erfahrungen von solch extremer Gewalt bleiben ein Leben lang präsent und können auch nicht bewältigt oder vergessen werden. Der Vater und der Onkel des Informanten haben kaum über ihre erlebte Gewalt gesprochen – als Kinderüberlebende[19] haben sie es stets vermieden

[17] Seyîd Riza – der damals wichtigste geistliche und politische Vertreter der Dêrsimer AlevitInnen.
[18] Das 2007.
[19] Suleiman 2002.

darüber zu reden, nur die Großmutter, so mein Informant, konnte über das Erlebte manchmal sprechen.

InformantInnen, die in Dêrsim aufgewachsen sind und direkte Kontakte mit den Überlebenden hatten, erinnern sich an deren Trauer und deren Leid. Für manche war diese Trauer so überwältigend, dass sie sich auch kaum nachfragen trauten, woher dieses Leid kam. In manchen Familien dürfte es daher zu einer Vermeidung der intrafamiliären Weitergabe der Erfahrungen gekommen sein. In der Holocaustforschung spricht man von einer ‚doppelten Mauer des Schweigens'[20], die dadurch entsteht, dass Eltern es vermeiden über ihre Erfahrungen zu erzählen und Kinder es vermeiden danach zu fragen.

Mehrere meiner etwa 40- bis 50-jährigen GesprächspartnerInnen erwähnen selbstkritisch, dass ihr Engagement in einer linken türkischen Bewegung sie daran hinderte, sich der eigenen Geschichte bewusst zu werden. Die linken Organisationen in den 1970er und 80er Jahren haben nichts dazu beigetragen, das Schweigen über die Vorkommnisse in der Region Dêrsim zu brechen. Oft haben diese Organisationen die offizielle Version, dass es sich um einen Aufstand traditioneller Kräfte gegen fortschrittliche Ideen gehandelt habe, übernommen. Zusammen mit den rigiden türkischen Sprachgesetzgebungen und dem in der Schule ausgeübten Druck führte dies zu einer negativen Identifikation mit der Herkunftsregion Dêrsim. Eine Gesprächspartnerin meinte, dass sie ‚kulturelle Defizite' gehabt hat, als sie nach Wien kam.

Ein etwa 40 Jahre alter Mann, der nach der Matura aus der Türkei nach Wien kam, erklärte:

„Uns haben sie nur etwas erzählt, wenn wir gefragt haben. Und nicht alle, untereinander haben sie immer wieder geredet, wo wir [versammelt] gesessen sind. Ich habe zum Beispiel Glück gehabt, der Onkel meiner Mutter war gebildet, der einzige in der Familie. Und ein zweiter Gebildeter war halb armenischer Abstammung, halb kurdischer Abstammung. Ja also zu Hochzeiten spielt man bei uns Zurna und Dawul, und er war ein Zurna-Spieler. Er war für mich wie ein Ozean des Wissens, weil er die gesamten Dörfer rundherum gekannt hat."

Dadurch bekam mein Gesprächspartner einen Zugang zu dem Wissen, zu Erzählungen und Zeitzeugenberichten.
Ein Angehöriger der dritten Generation, ein etwa 35-jähriger Gesprächspartner ist in einer kleinen niederösterreichischen Stadt geboren. Er fuhr mit seiner Familie regelmäßig in die Türkei, die Eltern aber weigerten sich nach Dêrsim zu fahren. Die Dörfer, in denen die Verwandten lebten, sind entweder Ende der 1970er oder Ende der 1980er Jahre entvölkert worden. Sie lagen zum Teil in einer Region, in der es ständig zu Auseinandersetzungen zwischen den KämpferInnen der PKK und der türkischen Polizei gekommen ist – das Gebiet wurde sodann zur militärischen Sperrzone erklärt. Die Eltern des Informanten haben nicht sehr viel über die Ereignisse in Dêrsim gewusst – bevor es zu den Massakern in Dêrsim kam, konnte die Familie fliehen und verbrachte

[20] Dan Bar-On 1993.

mehrere Jahre in Bingöl und in Erzincan. Der Gesprächspartner versuchte immer wieder, Verwandte in der Türkei während der Jahresurlaube darauf anzusprechen.

Ein Vorstandsmitglied eines alevitischen Vereins, der aus Erzincan stammt, berichtet, dass damals seine Großfamilie über sechzig Mitglieder zählte. Die Hälfte von ihnen wurde nach Aydın deportiert und sie sahen einander zehn Jahre nicht. Sein Vater besuchte in Aydın die Schule und nach einem Jahrzehnt konnte die Familie wieder nach Dêrsim zurückkehren, eine Tante blieb jedoch in Aydın und gründete eine Familie. Er berichtete:

„Natürlich haben damals die Familien, die zurückgekehrt waren, ihre Dörfer, Gärten und Felder nicht mehr so vorgefunden wie es war. Alles war zerstört. Sie haben Ruinen hinterlassen, alles wurde zerstört und verwüstet und auch von Karadeniz haben sie Lazen[21] hingebracht und angesiedelt. Auch die Grundstücke, Häuser und Sachen von Armeniern wurden verwüstet und das Eigentum verteilt. Sie haben das was sie hatten nicht mehr gesehen."

Die Spurensuche und Vergangenheitsbewältigung beziehen sich nicht allein auf die Jahre 1937/38, sondern gehen weit darüber hinaus, wie der Informant ausführt. Viele Familien waren nach den Deportationen zerrissen, von manchen Verwandten hatte man kein Lebenszeichen mehr. Einige blieben in den Regionen, wohin sie deportiert wurden, und bauten sich dort eine neue Existenz auf. Der Informant kritisierte jene, die heute kein Interesse an dem Schicksal der verschwundenen Familienmitglieder zeigen. Die sozialen Medien heute erlauben es, das Schicksal dieser Verwandten zu recherchieren und eventuell in Kontakt mit ihnen beziehungsweise mit deren NachfahrInnen zu kommen.

Kinder und Enkelkinder von Deportierten wissen über ihre Familiengeschichte oft überhaupt nicht mehr Bescheid. Eine junge Frau, die aus der Gegend von İzmir kommt, erzählte, dass sie erst in Wien erfahren habe, dass ihre Familie ursprünglich aus Dêrsim kommt und einer kurdischen, zazasprechenden Familie entstammte.

Ein etwa 40-jähriger kulturell und sprachlich sehr engagierter Dêrsimer erklärt, dass es gerade die Angst war, weshalb Menschen jahrelang weder darüber erzählt noch diskutiert haben. Er erinnerte sich, dass die Eltern den jungen Menschen sogar verboten haben, außerhalb der Provinzgrenzen über die eigene Herkunftsregion zu erzählen:

„Wenn dich jemand fragt, woher du kommst, sag niemals aus Dêrsim, niemals. Du sagst, dass du von irgendwo anders kommst, aber niemals aus Dêrsim. Das ist so eine Art Trauma, wo man anfängt sich zu verleugnen, das heißt, das wird vertieft. Man verleugnet sich zuerst schon geografisch und dann fängt das an psychologisch zu wirken. Ich habe das sogar bei einem Freund gesehen, (…) als ich ihn kennengelernt habe und ihn gefragt habe, woher er komme, hatte er gesagt er kommt aus Izmir. (...) er ist tatsächlich dann teilweise in Izmir aufgewachsen (…). Später hat sich herausgestellt,

[21] Lazen stammten ursprünglich aus dem Schwarzmeer Gebiet und dem Südkaukasus. Lasisch gehört zur südkaukasischen Sprachfamilie. Die meisten Lazen sind sunnitische Muslime.

nachdem er gesehen hat, aha wir sind aus Dêrsim, da hat er langsam zugegeben, dass er aus Dêrsim ist."

Emotionales Erinnern und die Vergangenheitsbewältigung

Die Vergangenheitsbewältigungen und die damit verbundenen Identitätsprozesse der DêrsimerInnen zeigten in den Interviews Dynamiken des Vielschichtigen, des familiären Schweigens, des ‚mehrfachen Hinterfragens', des Unausgesprochenen und der Aufdeckung in der eigenen Familie und dörflichen Gemeinschaft und somit die jahrzehntelang dauernde Enthüllung der tatsächlichen Vorkommnisse.

Manche InformantInnen erklärten, dass es gerade die Großmütter waren, die darüber gesprochen haben, während die Väter und Großväter geschwiegen haben. Die Großmütter und älteren weiblichen Verwandten sprachen oft kein Türkisch, sie erzählten die Geschichten und Erfahrungen meist auf Zazakî, weshalb für viele Nachkommen die Erinnerungen eng mit der Sprache der Großelterngeneration verbunden ist.

Eine Informantin, die etwa 40 Jahre alt ist und als 18-jährige nach Wien kam, erzählt mir die Geschichte ihrer Mutter: 1937 war ihre Mutter gerade erst ein paar Wochen alt. Das Dorf wurde angegriffen und die Dorfbevölkerung suchte Zuflucht in den Wäldern. Die DorfbewohnerInnen zögerten, die Großmutter mit dem Säugling mitzunehmen, da das Weinen des Säuglings die Flüchtenden hätte verraten könnte. Sie müsse das Baby ersticken, falls es zu schreien beginnen würde. Und in der Tat begann der Säugling zu schreien und die Großmutter erstickte es – als die DorfbewohnerInnen in Sicherheit waren glaubte die Großmutter, dass sie ihr Kind ermordet habe, aber wie durch ein Wunder hatte der Säugling weiter geatmet. Innerhalb der Familie dieser Informantin ist das Erinnern an diese Ereignisse sehr ambivalent. Der Vater hat stets die offizielle politische Ideologie der (damaligen Regierungspartei) CHP vertreten – meine Informantin meinte, dass er wie viele andere auch die tatsächlichen Ereignisse in Dêrsim 1937/38 lieber verschwieg. Sie erfuhr erst sehr spät, nachdem ihre ganze Familie bereits Jahre in Wien lebte, diese Geschichte von ihrer Mutter.

Eine Frau, die Anfang der 1960er Jahre geboren wurde, erfuhr auch erst während eines Heimaturlaubs von der Pflegerin ihrer Mutter über die Ereignisse 1937/38. Sie hatte sich immer wieder darüber gewundert, dass der Großvater eine so große Angst vor der Gendarmerie und dem Militär hatte und sich versteckte, sobald er eine Uniform zu Gesicht bekam. Erst langsam, Jahr für Jahr, konnte sich meine Informantin an die Geschichte ihrer Familie herantasten, bis eine Bekannte ihr Details über die Verfolgung und Erfahrungen ihrer Vorfahren erzählte.

Eine 1968 geborene Informantin erklärt, dass es die politischen Umstände verunmöglichten, sich mit der eigenen Geschichte auseinanderzusetzen, solange sie in Dêrsim lebte.

„Also meine Familie war auch eine so politisch bewusste (…) ständig war einer von den Familienangehörigen im Gefängnis, wurde mitgenommen und gefoltert. Es waren

also bei uns ständig Militär und diese Spezialeinheiten. (…) also man musste sich bereithalten (…) Also so offen, bewusst darüber zu reden gab es auch bei uns nicht. Und wir waren damals Kinder, und es war ständig Militär da. (…) Man ist damit irgendwie aufgewachsen, (…) ständig Militär und sie nehmen Leute mit und auf der Straße und am Dorfplatz wurden die Leute gefoltert. (…) Wie kann man in so einer Atmosphäre über Massaker reden, wer wird sich trauen? Niemand natürlich und die Eltern sicher nicht, weil das ist auch ein Schutz für ihre Kinder, niemand will seine Kinder gefährden. Ich kann mir vorstellen, wie gefährlich das gewesen wäre, wenn es [Militär] mitgekriegt hätte, dass Eltern über Massaker reden. Man sagte nicht einmal, dass man Kurde ist und Kurdisch redet. (…) Mein Vater war damals glaube ich sieben Jahre alt, als sie die Leute versammelt haben, sie sind in die Berge gegangen. Er hat sich an alles erinnert. So nebenbei irgendwie, aber genau haben sie darüber nie erzählen können oder erzählt."

Die Gesprächspartnerin berichtet auch über die Erinnerung an die ArmenierInnen im Dorf der mütterlichen Verwandten. Immer wenn die Mutter Kräuter erntete, erinnerte sie sich an die deportierten armenischen Frauen. Der Name eines der Kräuter hat sie stets an die armenischen Mädchen erinnert, und sie hat sich nach ihnen gesehnt. Die Informantin meint im Interview, dieses hochemotionale Erinnern der Mutter wird sie nie vergessen.

Viele meiner InformantInnen, die zwischen 40 und 60 Jahre alt sind, waren mit einem Leid und einer Trauer groß geworden, die für sie oft nicht begründbar, einordenbar oder begreifbar war. Die Eltern der InformantInnen waren teilweise Kinderüberlebende, die selbst wenig über ihre Erfahrungen gesprochen haben. Manchmal waren es nicht die Erzählungen, sondern Alltagsrituale oder subtile Zeichen, die die nachfolgende Generation aufmerksam werden ließ. Eine Informantin erklärt, dass alleine schon die Art und Weise wie manche ältere Frauen, Überlebende und Augenzeugen der Verfolgungen, ihren Körper zu einer traurigen Musik bewegten, sie an deren Leid und Trauer erinnere. Eine bestimmte Körpersprache, Gesten und Alltagsrituale waren, trotz des oktroyierten Schweigens, stumme Zeugen der Erfahrungen. Sie ließen die nachfolgende Generation nicht vergessen, sondern machten sie zumindest aufmerksam dafür, dass es 'Geheimnisse' gibt, über die die Betroffenen nicht sprechen konnten oder wollten.

ForscherInnen erklären, dass man Gefühle in der Familie weitergegeben bekommt, dass einem mit bestimmten Themen auch eine Gefühlswelt vermittelt wird, die sich einprägt.[22] Angela Morè[23] spricht von einer transgenerationalen Gefühlsvererbung. Für die nachfolgende Generation in Dêrsim bedeutete dies eine Gefühlswelt, die Trauer, Leid und Angst umfasste, die man aber aufgrund der verschwiegenen oder fragmentarischen Informationen wenig einordnen konnte, die trotzdem eine ungemeine Persistenz und transgenerativ wirkende Langzeiteffekte aufweisen.

---

[22] Maurice Bloch, 1998 und Geoffrey White, 1999 verfolgen den Ansatz eines ‚emotional remembering'.
[23] Morè 2012/13.

Die emotionale Betroffenheit ist in mehreren der narrativen Interviews – die generell eine sehr vertrauliche Gesprächssituation entstehen lassen – spürbar. Aber nicht alleine in den narrativen Interviews war das emotionale Erbe bemerkbar. Als ich gemeinsam mit einer Dêrsimerin während einer kulturellen Veranstaltung quantitativ gehaltenen Fragebögen verteilte, bei denen die Befragten nur vorformulierte Antworten ankreuzen mussten, war dies allein schon für manch einen Befragten ein sehr emotionaler Akt, dem informelle Gespräche folgten.

Diskurse der Zugehörigkeiten

Zu diesem Thema findet sich ein eigener Artikel von Zeynep Arslan in diesem Band, daher soll nur kurz auf Identitätskonstruktionen eingegangen werden.

Für mehrere Gesprächspartner war ihre ethnische, religiöse und sprachliche Herkunft etwas, das sie erst stufenweise enthüllen konnten. Ältere Familienmitglieder sprachen zwar nur Zazakî, vielen Kindern wurde jedoch aus Angst vor politischer Verfolgung die Sprache nicht aktiv weitergegeben, sie wuchsen hauptsächlich mit Türkisch auf. In Bezug auf die religiöse Zugehörigkeit erfuhren viele erst in der Schule in der Türkei, dass sie eine andere Religion als die Mehrheit ihrer KlassenkameradInnen hatten. Manchmal waren diese Erfahrungen sehr leidvoll, da es kaum ein Verständnis für die sehr naturverbundene alevitische Glaubenspraxis gab und man deshalb ausgegrenzt wurde. Die ethnische Zugehörigkeit konnte in der Türkei aus politischen Gründen sowieso nicht zum Thema gemacht werden, was zur Folge hatte, dass die internen Diversifizierungen in der kurdischen Gesellschaft schwerlich thematisierbar waren. Dabei war die Bevölkerung der Region Dêrsim nie homogen. Neben den AlevitInnen, die Zazakî sprechen, gibt es auch einzelne Teilregionen, in denen Kurmancî gesprochen wird. Neben den kurdischen und zazakischen AlevitInnen gibt es vereinzelt auch türkische AlevitInnen und im Zuge der Umsiedelungspolitik wurden auch vereinzelt sunnitische Muslime angesiedelt. Armenische Siedlungen sind lange vor dem 1. Weltkrieg auszumachen, und während des Armeniergenozids 1915 war Dêrsim ein Fluchtort für vertriebene ArmenierInnen. In den Interviews wird immer wieder darüber berichtet, dass manche Familienmitglieder armenische Wurzeln haben. Die Geschichte der ArmenierInnen von Dêrsim wurde auch erst durch die Diskurse um die genozidalen Prozesse in Dêrsim zunehmend thematisiert.
Die neu angekommenen DêrsimerInnen in Österreich verwendeten meist Türkisch als ihre Erstsprache, Kırmanckî/ Zazakî und Kurmancî konnten manche nur rudimentär. In den letzten Jahren gab es neben Initiativen für den Spracherwerb und – erhalt von Zazakî auch kulturelle Initiativen wie das unabhängigen *Radio Dersim* und ein Internet Fernsehen *SoBe* (innerhalb der unabhängigen Fernsehstation *Okto TV*), wo auf Zazakî, Kurmancî, Türkisch und Deutsch produziert wurde. Die *SoBe* Beiträge hatten ethnographische Dokumentationen, Aufnahmen von Oral History, Interviews mit AktivistInnen und Berichte über Umweltinitiativen zum Inhalt. Diese Medien und Produkte sind auch wesentlich dafür, dass sich die dritte Generation mit der Geschichte befasst.

Manche der um die 40 Jahre alten GesprächspartnerInnen erfuhren erst in Wien einiges über ihre eigene Herkunft, ihre Sprache und viel später über die Geschichte ihrer

Herkunftsregion und ihrer Familien. Dies war auch für die darauffolgende, also dritte Generation evident.

Ein 35-jähriger Gesprächspartner, der in Niederösterreich geboren wurde, stellte fest, dass er vor allem durch den Einfluß der Community, in der er aufgewachsen ist, viel erfahren hat. Zuerst wurde er in der Schule darauf aufmerksam, dass er anders war als andere Kinder mit türkischen Wurzeln. Langsam wurde er sich der Unterschiede in der Sprache und religiösen Zugehörigkeit bewusst, wie auch über die Herkunftsregion und die unheilvolle Geschichte:

„Ich habe natürlich in meiner Umgebung, weil ich da eben auch in einer Dêrsim-Diaspora aufgewachsen bin sehr viele Freunde, Bekannte, deren Familien betroffen waren, deren Familien direkt beteiligt waren, deren Großeltern Schlimmes passiert ist. Das habe ich so mitbekommen von deren Eltern, von ihnen persönlich, ja und dann habe ich mich natürlich selber informiert und immer mehr Leute kennengelernt."

In seinen weiteren Darstellungen führt er sein Suchen nach den Hintergründen, kulturellen wie historischen näher aus. Für ihn war das Annähern an die Familiengeschichte eng verbunden mit dem Spracherwerb:

„Und ja, also ich habe mich selber dann sehr stark dafür interessiert für meine Identität, also groß auf Identitätssuche wie so glaub ich jeder Kurde, oder jeder Mensch, der in einem fremden Land aufwächst – aber speziell als Kurde, wenn man überhaupt keinen Bezugspunkt hat. Und so mit zehn, elf, da bin ich wirklich den Leuten schwer am Nerv gegangen und habe alle ausgefragt. Ich habe damals Gott sei Dank einen Cousin, der aus der Türkei gekommen ist, hier bei uns gehabt, der eben auch in Dêrsim aufgewachsen ist und der perfekt Zazakî konnte. Und von dem habe ich sehr viel gelernt, dann habe ich meine Mutter sehr genervt, meinen Vater und auch selbst gelernt von irgendwelchen Büchern, das meiste habe ich glaube ich eh auch von Liedern gelernt."

Neben den intraethnischen Identitätsdiskursen birgt die religiöse Zugehörigkeit in dem österreichischen diasporischen Setting einen weiteren konfliktbehafteten Bereich. Das Alevitentum und ihre Gemeinde sind seit Mai 2013 offiziell als Religionsgemeinschaft in Österreich anerkannt.[24] Das staatliche Anerkennungsverfahren setzt eine zehnjährige Übergangsphase voraus, in der die Religionsgemeinschaft bestimmte Bedingungen erfüllen muss. Bereits in dieser Phase haben sich AlevitInnen abgespalten, v.a. Zazakî- und Kurmancî SprecherInnen haben eigene Gemeinschaften gründeten. Eine Gruppe bezeichnet sich als ‚AltalevitInnen'; hier wird die Verbundenheit mit dem Islam viel weniger betont als in der offiziell anerkannten Gemeinde; es findet eine Neudefinition eines nicht-türkischen Alevitentums bzw. ein Revival[25] statt. Der Bezug auf die eigene unheilvolle Geschichte spielt dabei sicherlich auch eine besondere Rolle.

[24] Aufgrund einer Sondersituation in Bezug auf das Islamgesetz ist in Österreich nur die islamische Strömung innerhalb des Alevitentums anerkannt.
[25] Çelik 2003.

Conclusio

Mittlerweile ist die erste Generation der MigrantInnen aus Dêrsim pensioniert, manche sind remigriert, andere pendeln zwischen Wien und Dêrsim. Manche der Befragten konnten erstmals ihre Dörfer besuchen, aus denen sie oder ihre Eltern einst vertrieben wurden. Ein Vorstandsmitglied einer alevitischen Vereinigung erklärt, dass Jugendliche heute sehr interessiert an der Herkunftsregion ihrer Großeltern sind, und selbst Rundfahrten organisieren oder an organisierten Reisen teilnehmen. Er berichtete von einer alevitische Jugendorganisation, die 2015 eine Reise organisiert hatte an der an die 90 Personen teilgenommen haben. Zwei Drittel der Reisenden waren Kinder von Familien, die damals von Deportationen betroffen waren und die nun die Dörfer und Häuser ihrer Vorfahren aufsuchten.

Solche ersten Besuche werden dokumentiert, oftmals werden verlassene Dörfer, bzw. die letzten Reste, die von der einstigen Besiedlung zeugen, gefilmt und dies wird im Internet publik gemacht. Manche dieser Dörfer wurden aufgrund der jüngeren politischen Ereignisse abgesiedelt und als verbotene Zonen erklärt, andere sind Ruinen und stumme Zeugen von Dêrsim 1937/38. Einer der InformantInnen, der aus dem Clan von Seyîd Riza stammt, konnte sein Herkunftsdorf erst nach 2011 besuchen. Die meisten Häuser waren nur mehr Ruinen, und er plante, die Häuser wiederaufzubauen und eine Infrastruktur zu organisieren. Diese Intentionen wurden nach dem versuchten Putsch in der Türkei und dem verhängten Ausnahmezustand wieder zunichte gemacht. Mit großer Bewunderung berichtet der Informant von einer Enkelin von Seyîd Riza, die über den Sommer in das Dorf des Großvaters gezogen ist. Ihre Präsenz im und ihre Verbundenheit mit dem Ort war ein lebender Beweis und ein Symbol für die Erinnerung an die Geschichte Dêrsims.

Im letzten Jahrzehnt sind vermehrt transnationale Vereinigungen entstanden, europäische Dachverbände wurden gegründet und dadurch wurden die Dêrsimer Communities in Österreich sichtbarer und die Verfolgung 1937/38 auch innerhalb der kurdischen Transnation ein Thema. Die nächste Generation hat somit nach vielen Jahrzehnten des (Ver)Schweigens eine Erinnerungsarbeit begonnen, die beispielhaft ist. Auch wenn viele Diskurse parallel laufen, Widersprüche, Auseinandersetzungen und Disjunktionen aufkommen, die DêrsimerInnen nutzen soziale Medien als Alternative für akademische Institutionen und für die Herstellung einer Öffentlichkeit. Sie haben eine Erinnerungsarbeit initiiert, die noch lange nicht abgeschlossen ist, die aber bereits beachtlichen Einfluss und Präsenz erreicht hat.

Bibliographie

Aijmer, Göran & John Abbink (eds) 2000: *Meanings of Violence*: A Cross Cultural Perspective. Oxford, N.Y.: Berg.

Appadurai, Arjun 1991: Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Fox, Richard (Ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: Sar, 191–210.

Argenti, Nicolas & Katharina Schramm (eds.) 2011: *Remembering violence anthropological perspectives on intergenerational transmission*. New York, NY [u.a.]: Berghahn Books.

Bar-On, Dan 1993: *Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von Nazi-Tätern*. Frankfurt/Main: Campus.

Besikçi, Ismail. (1992) [1990] *Tunceli Kanunu (1935) ve Dêrsim Jenosidi* [The 1935 law concerning Tunceli and the genocide of Dêrsim] Istanbul: Yurt Kitap-Yayın'da Birinci Basım:

Bloch, Maurice 1998: *How We Think They Think: Anthropological Approaches To Cognition, Memory, And Literacy*. Boulder: Westview Press.

Çelik, Ayşe B. 2003: "Alevis, Kurds & hemsehris: Alevi Kurdish revival in the nineties". In: White, Paul J. and Jongerden, Joost (eds.). *Turkey's Alevi Enigma*. Leiden: Brill, 141–150.

Das, Veena 2007: *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: Univ. of California Press.

Das, Veena; Kleinman, Arthur; Lock, Margaret; Mamphela, Raphaele; Reynolds, Pamela (eds.) 2001: *Remaking the World. Violence, Social Suffering, and Recovery*, Berkley: University of California Press.

Edkins, Jenny 2003: *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge University Press.

Erll, Astrid & Ansgar Nünning (eds.) 2010: *A companion to cultural memory studies*. Berlin u.a: de Gruyter.

Malkki, LiizaH. 1995: *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Morè, Angela 2012/13: „Überantwortete Vergangenheitsbewältigung. Zur Bedeutung transgenerationaler Gefühlsvererbung für das Konstrukt und Erleben von Identität." *Psychologie und Gesellschaftskritik* 36 (4) und 37 (1), 35–59.

Olick, Jefrey.K. Vinitzky-Seroussi, Vered; Levy, Daniel (eds.) 2011: *The Collective Memory Reader*. New York:

Palmberger, Monika & Jelena Tošic (Eds.) (2016). *Memories on the Move. Experiencing Mobility, Rethinking the Past*. Basingstoke: Palgrave Macmillan

Polanyi, Michael [1966] 2009. *Tacit Dimension*. London, Routledge. Chicago, IL.: University of Chicago Press

Scheper-Hughes, Nancy & Philippe Bourgois (eds.) 2004: *Violence in War and Peace: An Anthology*. Malden: Blackwell.

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

Six-Hohenbalken, Maria; Weiss, Nerina (Eds.) 2011: *Violence Expressed. An Anthropological Approach*. Surrey: Ashgate.

Schramm. Katharina 2011: "Introduction: Landscapes of Violence: Memory and Sacred Space." *History and Memory,* 2 (1), 5–22.

Suleiman, Susan Rubin 2002: "The 1.5 Generation: Thinking About Child Survivors and the Holocaust." *American Imago*. 59 (3), 277–295.

Van Bruinessen, Martin 1994: "Genocide in Kurdistan? The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937–38) and the chemical war against the Iraqi Kurds (1988)", In: Andreopoulos, Georgios (Ed.) (1994) *Conceptual and historical dimensions of genocide*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 141–170.

Van Bruinessen, Martin 1997: "Aslını inkar eden haramzadedir!": The debate on the ethnic identity of the Kurdish Alevis. In: Kehl-Bodrogi, K., Kellner-Heinkele, & Otter-Beaujean, A. (Eds.) *Syncretistic religious communities in the Near East*, Leiden: Brill, 1–23

White, Geoffrey 1999: "Emotional Remembering: The Pragmatics of National Memory." *Ethos* 27(4),505–529.

2

BEYOND

AUSSERHALB DES SCHWERPUNKTS

30 Jahre nach dem Genozid
Kunst und ihre Rolle in der Erinnerung an Helebce und Enfal

Maria Anna Six-Hohenbalken

ABSTRACT (DEUTSCH)
In diesem Beitrag wird die Bedeutung von Kunst in Erinnerungsprozessen in einer post-genozidalen Gesellschaft diskutiert. Am Beispiel von Werken kurdisch-irakischer Künstler wird deren Beitrag zum Gedenken gezeigt. Basierend auf Feldforschungen in der Autonomen Region Kurdistan im Irak und in der Diaspora werden die unterschiedlichen Rollen und Wirkungsbereiche von Kunst im Gedenken diskutiert. Einige KünstlerInnen wurden eingeladen, für den vorliegenden Beitrag eines ihrer Werke auszuwählen und zu kommentieren.

ABSTRACT (ENGLISH)
This paper deals with the importance of art in memory processes in a post-genocide society. The work of Kurdish Iraqi artists is taken as an example to present the contribution and position of art in commemoration practice. Based on field research in the Kurdish Autonomous Region in Iraq as well as the diaspora, I discuss the various roles and spheres art can assume in establishing memory work. The artists were invited to select and comment on their pictures for this contribution.

Einleitung

Vor 30 Jahren mussten die KurdInnen im Irak schlimmste Gewalt erfahren. Massenmord, Verschleppungen, Angriffe mit konventionellen Waffen und mit Giftgas, Internierung in Lagern, Massenvertreibungen und Zerstörungen der ländlichen Infrastruktur führten dazu, dass mehr als 180.000 Menschen ermordet wurden. Das Schicksal von vielen von ihnen ist bis heute ungewiss. Die Wunden, die jede/r Einzelne davongetragen hat, wie auch die gesellschaftlichen Auswirkungen sind bis heute sichtbar und wirken auf die nächste Generation nach. Die Ungewissheit über das Schicksal der Familienmitglieder, die eigenen Gewalterfahrungen und der Umgang der Gesellschaft damit sind Herausforderungen, die jeder Gesellschaft ihre Grenzen aufzeigen. Neben der Bewältigung des alltäglichen Lebens, der Versorgung von Überlebenden und deren Kindern ist in den ersten Jahren nach dieser Form genozidaler Prozesse der Versuch vorrangig, wieder eine Form von Normalität entstehen zu lassen.
Die Fragen von Entschädigung, juristischer Verfolgung der Täter und Entstehung einer funktionierenden Justiz sind ihrerseits aber Voraussetzungen dafür, dass Gedenken und Erinnerungskultur entstehen können. Wirtschaftliche, politische und soziale Unsicherheit, die Frage des politischen Umgangs mit der eigenen gewaltvollen Vergangenheit und die Abwendung langfristiger sozialer Folgen erschweren die Bewältigung und die gesellschaftliche Orientierung. Für die Überlebenden sind eine

würdevolle Trauer- und Erinnerungsarbeit, ein achtunggebietendes Gedenken und eine Auseinandersetzung mit ihren Leiden (die oftmals erst nach vielen Jahren sichtbar werden) wie auch eine umsichtige Einbindung der Opfer in die Erinnerungsarbeit wesentlich.

Die kurdische Gesellschaft insgesamt ist eine stark politisierte Gesellschaft. Das notwendige Faktenwissen für eine entsprechende Erinnerungsarbeit sind noch nicht ausreichend vorhanden. Die gegenwärtige politische Lage im Nahen Osten und in Kurdistan im speziellen bietet wenig Raum für eine diskursive Vergangenheitsbewältigung. Aus verschiedenen historischen Beispielen weiß man, dass politische Orientierungen wie auch religiöse Zugänge diesbezüglich nicht ausreichend sind, um Gedenkformen und Erinnerungskulturen entstehen zu lassen, die für alle teilbar sind.
Diesbezüglich haben künstlerische Ausdrucksformen in einer Post-Genozid-Gesellschaft eine Vielzahl von Bedeutungen, die von gesellschaftlicher Aufarbeitung, individueller Bewältigung und möglicher Ausdrucksform über Repräsentation bis hin zu langfristiger Erinnerungsarbeit reichen. Aufgrund der Problematiken in Kurdistan Irak sind künstlerische, und dabei vor allem visuelle Medien eine wesentliche Form des Ausdrucks wie auch der Repräsentation.

Historische Fakten

Während des Ersten Golf Krieges (1980–88) initiierte das irakische Regime eine Politik der Vernichtung gegen die eigene kurdische Bevölkerung. Diese genozidalen Maßnahmen waren nach der achten Sure im Koran al-Anfāl (Dt. die Beute) benannt. Im Zuge von acht Kampagnen in den Jahren 1987 und 1988 ermordete das Regime 182.000 KurdInnen[1] und zerstörte 4.500 Dörfer. *Human Rights Watch* hat bereits 1993 Enfal [Anfal] als genozidalen Akt eingestuft, da das *Baath*-Regime mit Maßnahmen wie Massendeportationen, Verschleppungen, Massenhinrichtungen und Inhaftierung der Zivilbevölkerung in Camps die teilweise Vernichtung der KurdInnen im Irak beabsichtigte. Diese Vernichtungspolitik erfolgte im Schatten des Iran-Irak Krieges und gelangte kaum an die Öffentlichkeit. Erst der Einsatz von Giftgas gegen die eigene Bevölkerung, der mit der Bombardierung der Stadt Helebce [Halabja] am 16. März 1988 seinen Höhepunkt erreichte und wobei 5.000 ZivilistInnen ermordet wurden, erlangte internationales Aufsehen.
Lange Zeit konnte man die Dimensionen dieser Vernichtungspolitik nicht wirklich erfassen. Aufgrund der politischen Situation im Irak in den Jahren danach konnte man das Schicksal der verschleppten und verschwundenen Personen nicht eruieren. Erst langsam wurde man sich der Tragweite bewusst, und es dauerte Jahre, bis man konkrete Opferzahlen benennen konnte. Bis heute hat erst ein kleiner Teil der Überlebenden Gewissheit darüber, was mit den Verschwunden passiert ist, wo sie ermordet wurden und in welchen Massengräbern im Süden des Irak begraben wurden.
Die Unsicherheit über das Schicksal machte das Trauern, aber vor allem eine auch nur ansatzweise Bewältigung unmöglich. Nachdem die Autonomie in den kurdischen Provinzen im Norden des Irak etabliert wurde, ist der 16. März seit dem Jahr 1992

[1] Schabas 2011: 180.

zum Gedenktag ernannt worden, um an den Giftgasangriff auf Helebce zu erinnern. Die Gedenkstätten in der Stadt Helebce, das Museum, das Memorial und die Grabstätten sind stumme Zeugen. Nach mehr als zwei Jahrzehnten im Jahr 2009 wurde auch eine Initiative gestartet, um den 16. März als internationalen Gedenktag anzuerkennen. Für die Opfer der Enfal Kampagne ist der 14. April der offizielle Gedenktag.

In den letzten beiden Jahrzehnten hat die Kurdische Regionalregierung (KRG) mehrere Projekte realisiert, um die Existenz der Überlebenden zu sichern, wie beispielsweise spezielle Rentenzahlungen, Wohnprojekte und die Unterstützung der Nachkommen in ihrer Berufsausbildung bzw. in ihrem Studium. Mehrere Gedenkstätten und Denkmäler in Irakisch-Kurdistan sind realisiert worden. Aber bis jetzt sind erst einige wenige Massengräber entdeckt und 2.500 menschliche Überreste exhumiert worden. Das Schicksal des Großteils der Opfer liegt weiterhin im Dunkeln, und die kurdischen Kollaborateure sind bis heute nicht zur Verantwortung gezogen worden. Gerade diese Unsicherheit und Unklarheit über den Tod der Verschwunden und die Ungestraftheit der Taten verhindern, dass die Überlebenden den Trauerprozess abschließen können.
Während die Bombardierung von Helebce mit konventionellen Waffen und mit Giftgas umfassend dokumentiert ist, sind viele andere Verbrechen, die im Zuge von Enfal verübt wurden, kaum ausreichend belegt. Für Enfal gibt es weniger Evidenzen, die zugänglich sind und für manche Verbrechen keine Überlebenden und Augenzeugen. Viele der Enfal-Verbrechen sind zwar bezeugt, aber nur teilweise dokumentiert, und die schriftlichen Evidenzen harren der Auswertung.[2]

Aufarbeitung und schwieriges Gedenken

Aufgrund der unsicheren politischen Situation nach den Enfal-Kampagnen im Irak dauerte es noch Jahre, bis die kurdische Gesellschaft und auch die internationale Gemeinschaft langsam all die Fakten über Enfal zusammentrug. Seit *Human Rights Watch* Anfang der 1990er Jahre eine Aufstellung der Taten und Opfer publizierte, ist das Schicksal der Verschwundenen dennoch kaum weiter erhellt.[3]
Die Errichtung der *UN Protection Zone* im Nordirak gewährte zwar eine grundlegende politische Sicherheit vor Verfolgung und Massengewalt. Nach den Enfal-Operationen war die kurdische Bevölkerung jedoch mit enormen wirtschaftlichen Problemen und mit zerstörter Infrastruktur konfrontiert. Die folgenden Jahre bis 1991 waren auch geprägt von dem Bürgerkrieg zwischen den beiden führenden Parteien im irakischen Kurdistan. Fragen von Aufarbeitung, von Aussöhnung, Wiedergutmachung oder Gedenken konnten lange nicht behandelt oder weiterentwickelt werden. Weiterhin waren Menschen mit Langzeitauswirkungen konfrontiert – Unsicherheit über verschwundene Familienmitglieder, Weiterleben in den einstigen Inhaftierungslagern, medizinische Folgewirkungen von Giftgaseinsatz, ebenso wie mit kaum verbalisierbaren Themen, z.B. der Frage kurdischer Kollaborateure und Mitwirkender an der Massenvernichtung. Daher war die Entwicklung eines offiziellen

[2] Hennerbichler 2015.
[3] HRW 1993.

Gedenkens schwierig, da allein schon die Entstehung von offiziellen Narrativen sich schwierig gestaltete. Während also das Gedenken an den Giftgaseinsatz in Helebce ein fundamentaler Referenzpunkt der kollektiven Erinnerung und Identität ist, da das irakische *Baath*-Regime die gesamte Zivilbevölkerung angegriffen hatte, war das Gedenken an Enfal viel belasteter, da hier zwischen den oppositionellen und den regierungsloyalen Kurden unterschieden werden musste.[4] Die Frage der Komplizenschaft von hochrangigen kurdischen Militärs in der irakischen Armee ist bis heute nicht restlos geklärt, Verantwortliche wurden nie zur Rechenschaft gezogen.

Die Staatenlosigkeit, die Unsicherheit des Autonomie Status von Irakisch-Kurdistan und das Fehlen staatlicher Strukturen für die Entstehung von Erinnerung und Gedenken (Archive, akademische Institutionen, Forschung) verzögerte die Entwicklung nationaler Narrative. Darüber hinaus gab es lange keine adäquate Übergangsjustiz, noch staatlich geleitete gesamtirakische Versöhnungsprozesse. Im Vergleich mit anderen Gesellschaften, die einen Genozid erlebt haben, ist die Entstehung einer kanonischen Erinnerung in der Zeit danach in Irakisch-Kurdistan generell sehr schwierig.

Im letzten Jahrzehnt sind einige Institutionen der Aufarbeitung und des institutionalisierten Erinnerns geschaffen worden, wie etwa der *Enfal Gedenktag*, das *Ministerium für Märtyrer und Enfal*, und weitere Gedenkstätten und Informationszentren, in Helebce und Çemçemall [Chamchamal] etwa. Nach wie vor ein Desiderat sind spezifische akademische Institutionen, wie ein politisch unabhängiges Zentralarchiv und ein Museum, das alle Evidenzen aufbewahren könnte. Beweismaterialien, die von den Pêşmerge in den 1990er Jahren aufgefunden wurden und die die Strategien des Regimes, etwa die Befehlsketten, belegen, wurden in politisch unsicheren Zeiten den US-Truppen zur Aufbewahrung übergeben. Eine digitalisierte Form wurde erstmals im Oktober 2014 nach Kurdistan gebracht; das Material umfasst 18 Tonnen von Dokumenten und etwa 5,5 Millionen Seiten, allesamt Materialien die aus dem *Security Torture Center* des Saddam Hussein-Regimes stammen.[5]
Eine Aufarbeitung all dieser Materialien wird ein langjähriges zukünftiges Projekt darstellen und wird zu einem umfassenderen Diskurs und hoffentlich weniger politisierten Gedenken beitragen. Solche Diskurse sind neben den Gedenk- und Erinnerungsformen ein notwendiger Schritt für die Herausbildung von kanonischen Erinnerungsformen und eines hegemonialen nationalen Narrativs.[6] Dabei kommt der nächsten Generation eine große Bedeutung zu. Wie auch Marc Augé[7] betonte, ist die Pflicht der Erinnerung, die ‚Erinnerungsarbeit', nicht die Pflicht der Überlebenden, sondern die Aufgabe der nächsten Generation.

In den meisten während meiner Feldforschung besuchten Gedenkveranstaltungen oder Institutionen sind visuelle Projekte ein wesentlicher Teil der Repräsentation. Gemälde oder Zeichnungen, die sich mit Beweismaterialien beschäftigen, aber auch

[4] Fischer-Tahir 2003, 2012 a; 2012b.
[5] siehe Hennerbichler 2014: 464ff..
[6] Connerton 1989; 2009.
[7] Augé 2011.

Fotos, die bei der Exhumierung von Massengräbern gemacht wurden, Ausstellungen mit künstlerischen Arbeiten der Nachfolgegeneration, KünstlerInnen, die Serien oder Jahresbilder zur Erinnerung an Enfal schaffen, und viele weitere Initiativen sind wesentliche Teile der Erinnerungsarbeit und der Bewältigung. Sie geben die Möglichkeit des emotionalen Ausdrucks, wo Fakten und Opferzahlen so unbegreiflich sind, und wo deren Auflistung und Darstellung allein einem würdevollen Gedenken kaum Ausdruck verleihen könnte. Kunst hat hierin auch etwas Verbindendes und Unbestrittenes und geht weit über politische Statements hinaus. Künstlerischer Ausdruck ermöglicht es auch, das lebenslange Leiden der Überlebenden und nachfolgender Generationen zu dokumentieren.

In der Gewaltforschung und der Auseinandersetzung mit den Langzeitauswirkungen von Gewalt wird immer wieder darauf eingegangen, dass man an sprachliche Grenzen stößt, wenn man als Opfer über Gewalterfahrungen berichten oder auch als WissenschaftlerIn darüber schreiben will. Unsere Sprache scheint unzureichend, um erfahrenen Horror zu beschreiben.[8] Oft muss auch eine gewisse Zeit vergehen, damit Opfer gemeinsam Narrative entwickeln, um über das Erfahrene berichten zu können. Auch macht oft erst der Gebrauch einer literarischen oder metaphorischen Sprache oder andere Ausdrucksformen es möglich, dass Überlebende die Gräueltaten ausdrücken können, die ihnen widerfahren sind.
In den letzten Jahren hat die Gewaltforschung daher auch vermehrt Bezug auf nonverbale Ausdrucksformen genommen, wie Gesten, Rituale, aber auch Ausdrucksformen in der Kunst oder in der Musik.[9] In der Forschung selber sollte diesbezüglich den Emotionen mehr Bedeutung zugemessen werden.[10] Metaphorische Sprache, stumme Zeichen und Rituale sind nicht allein Wege der Übermittlung und schließlich Bewältigung des Erfahrenen, sondern sie stehen auch manchmal konträr, manchmal ergänzend zu offiziellen Berichten und halboffiziellen Narrationen.

Auch wenn es viele Bemühungen in Kurdistan gibt, so sind es gerade diese offenen politischen und rechtlichen Belange, die für jede/n Einzelnen die Wunden immer wieder aufreißen. GenozidforscherInnen haben auch festgestellt, dass es bis zu zwei Jahrzehnte dauert, bis Überlebende und Betroffenen über ihre Erlebnisse sprechen können. Unsere Sprache/n und Worte reichen oft nicht aus, um all die Gewalterfahrungen verbalisieren zu können. Wenn es dann Überlebenden gelingt, über das Erlebte zu sprechen, wird aber auch sehr oft vergessen, welche besondere Herausforderung das Ablegen einer Zeugenschaft für die Betroffenen ist. Und auch für die nächsten Generationen ist eine Verbalisierung dessen, was ihre Vorfahren erlebt haben, schwierig. Gerade hier wird manchmal auf publiziertes Material, das im gesellschaftlichen Kontext auch autorisiert scheint, wie auch auf Medienproduktionen zurückgegriffen, um anhand von Filmszenen, Einzelschicksalen oder künstlerischen Ausdrucksformen das Leiden und die Langzeitfolgen ausdrücken zu können.

---

[8] Caruth 1995; Das 2007.
[9] Moradi et al. 2017.
[10] Verrips 2007: 31f.

Generell nehmen im Gedenken, das frei von politischer Instrumentalisierung sein soll, Kunstformen einen wesentlichen Platz ein. Kunst hat hier eine mehrfache Aufgabe und reicht von der Repräsentation der Opfer und Überlebenden, einem würdevollen Gedenken und dem Ausdruck von ‚Unsagbarem' bis hin zur Frage, ob und wie Kunst auch eine Art der Evidenz ist.
Im Zuge meiner Feldforschungen in Irakisch Kurdistan und in der Diaspora[11] habe ich an verschiedenen Gedenkfeiern teilgenommen und mit KünstlerInnen und AktivistInnen Gespräche und Interviews geführt. Nicht alleine zu den Gedenktagen, sondern auch für das allgemeine Erinnern sind die Arbeiten von KünstlerInnen wesentlich.

Dieser Beitrag soll einen Einblick in die unterschiedlichen Kunstproduktionen geben, die zum Erinnern und Gedenken beitragen. Die nachfolgenden Ausführungen sollen zeigen, auf wie vielen unterschiedlichen Ebenen Kunstproduktionen eine Bedeutung haben, wie auch ihre Wirksamkeiten und Fähigkeiten Menschen im Gedenken, Trauern und in der Bewältigung zusammenzubringen. Dabei sind es dann nicht alleine die Formen des Vermittelten, sondern auch die Kunstproduktionen selbst, die für die Überlebenden und ihre Nachfahren wichtige Ansätze darstellen, um mit den Erfahrungen umgehen zu können. Hierin ist es mehr als ein (selbst-)therapeutischer Ansatz: Diese Arbeiten von Laien haben auch eine gesamtgesellschaftliche Relevanz.

Kunst als Evidenz

Osman Ahmed

Osman Ahmed flüchtete vor dem Iran-Irak Krieg aus Irakisch Kurdistan in den Iran. Da er damals im Iran keinen Rechtsstatus hatte, entschied er gegen Ende des Krieges, wieder in seine Heimat zurückzukehren und in das Gebiet, das von den Pêşmerge der PUK kontrolliert wurde, zu gelangen. Er wurde Opfer eines Giftgasangriffes und trug davon Verletzungen an der Haut und den Augen davon; für einen Monat war er nahezu erblindet. Danach versuchte er in die Berge zu den Pêşmerge zu entkommen, um in den befreiten Gebieten Kinder zu unterrichten. Damals wurde er Augenzeuge der Enfal-Kampagne. Er konnte beobachten, wie das Kriegsgerät von der irakisch-iranischen Front zurückgezogen wurde, um die Truppen und Waffen im kurdischen Gebiet zu stationieren. Dabei wurden die Pêşmerge Augenzeugen davon, dass Menschen deportiert und Dörfer verbrannt wurden. Schließlich konnte Osman Ahmed nochmals in den Iran flüchten und erhielt damals auch eine Arbeitserlaubnis. Seine Kunstwerke, die von diesen Deportationen zeugen, wie auch Werke, die den Kindern von Helebce gewidmet sind, wurden damals im Iran bereits als Evidenzen angesehen. Er konnte in iranischen Kunstinstitutionen arbeiten, die auch von seinen Bildern Postkarten drucken ließen und diese an die verschiedenen Botschaften im Land und an Regierungen schickten. Diese sollten auch bezeugen, dass es – entgegen der damals herrschenden internationalen Meinung – nicht das iranische Militär war, das Giftgas eingesetzt hatte, sondern dass der Irak selbst gegen die eigene Bevölke-

[11] Das Projekt ‚Memoryscapes in Multiple Modernities' wurde vom FWF, Elise Richter Programm (V289 G15) gefördert.

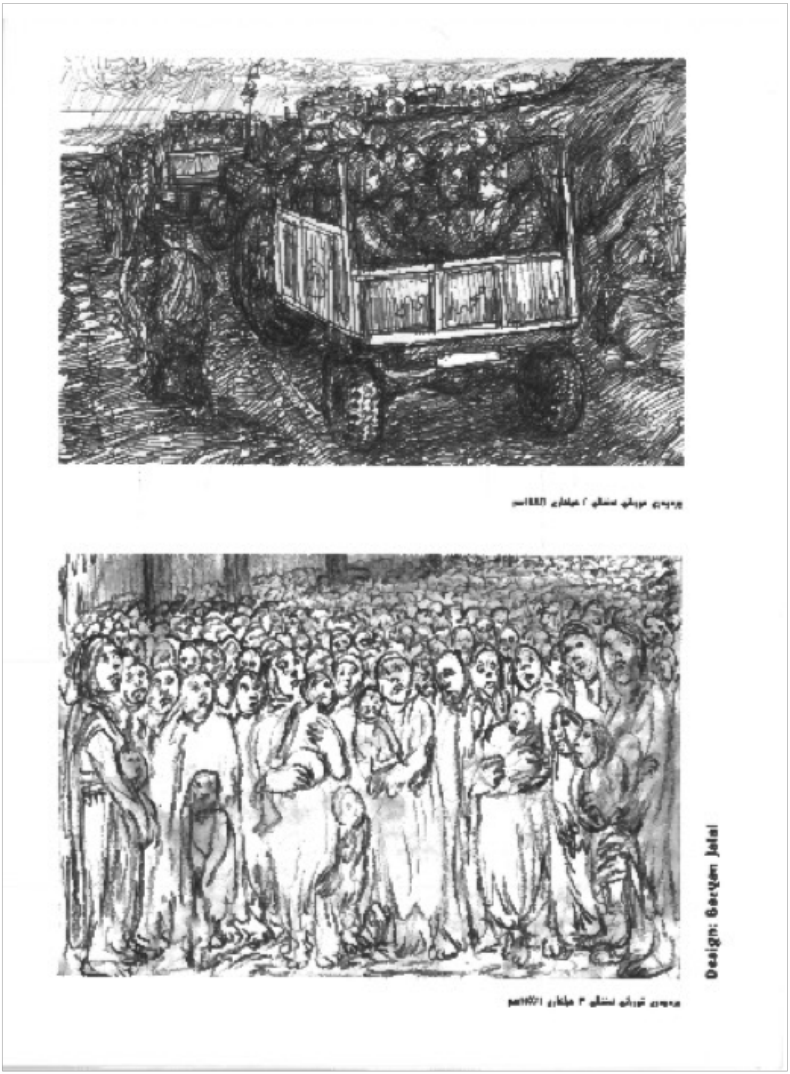
rung vorging. Freunde von Osman Ahmed brachten seine Kunstwerke auch nach London und Paris, um sie auszustellen. Auch da stellten die Werke weniger eine Erinnerung dar, sondern dienten als Belege und Evidenz für die stattgefundenen Verbrechen gegen die Menschheit.

In London bewarb sich Osman Ahmed für einen Studienplatz an der *London University of Art*, kam während seines Studiums in Kontakt mit verschiedenen *war artists* und konnte im *Imperial War Museum und* in der *Tate Gallery* ausstellen. Für sein Dissertationsprojekt betrat Osman Ahmed ein vollkommen neues Terrain. Er verwirklichte Forschung und Kunstwerke, die die Erinnerungen und Erzählungen der Kinderüberlebenden von Helebce und Enfal als Ausgangspunkt hatten. Er führte Gespräche und Interviews mit 27 Personen; mehr als die Hälfte waren zur Zeit der Angriffe zwischen neun und zwölf Jahre alt gewesen. Ihre Erinnerungen hielt er in Zeichnungen und Skizzen fest.[12] Osman Ahmad versuchte die Emotionen und nonverbalen Expressionen in seine Werke mit einfließen zu lassen. Er hat tausende von Zeichnungen von diesen Gesprächen angefertigt, und über 300 davon sind in Buchform publiziert worden. Ausstellungen, die von diesen Bildern gestaltet wurden, hatte er auch gemeinsam mit seinen GesprächspartnerInnen besucht und evozierten Dialoge unter den Betroffenen. Osman Ahmed arbeitet in seinen Kunstwerken mit unterschiedlichen Techniken; manche seiner Gemälde, meist in Schwarz und Weiß, sind überdimensional. Eines dieser Bilder wurde vom Imperial War Museum angekauft.

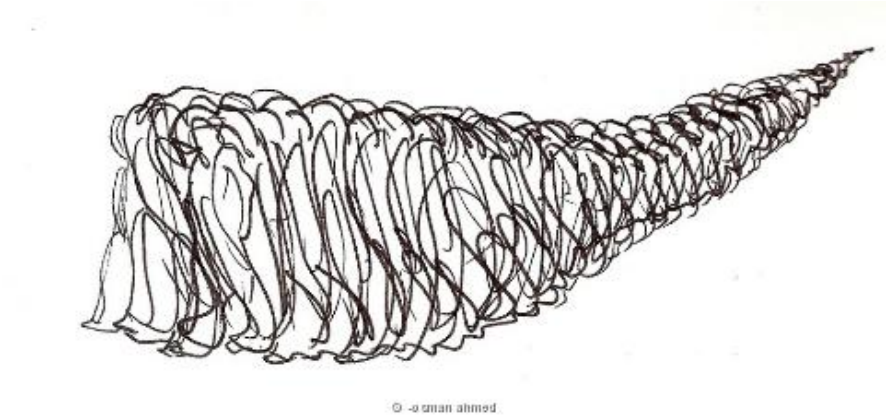
Osman Ahmeds Werke sind Evidenzen, sie repräsentieren die eigenen und die Erinnerungen vieler Überlebender. Sie sind wesentlich für die Entstehung von Gedenken, das über die nationalen Grenzen hinausreicht.

Zusätzlich zu seiner Arbeit mit Überlebenden, ist er am Dialog mit ForscherInnen interessiert. Aufgrund seines Engagements bei wissenschaftlichen Veranstaltungen, beispielsweise Konferenzen von GenozidforscherInnen, verbindet er den wissenschaftlichen und den künstlerischen Zugang um die unterschiedlichen Bereiche der Entstehung von Erinnerung zu eruieren.

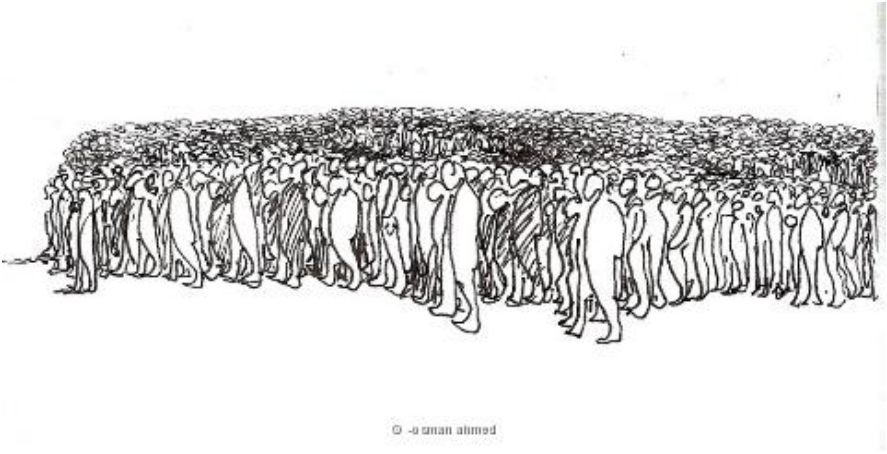
12 Dabei arbeitete er mit einer psychologischen Unterstützung, damit die Befragten auch die notwendige psychologische Hilfe erhalten konnten, falls es nötig war.



Aus dem Erinnerungsprojekt von Osman Ahmed
Ausstellung in der Tate Modern, London



Anfal 1988, Osman Ahmed
Archival Ink, 10 x 16 cm



Memories of Anfal, Osman Ahmed
Archival Ink, 20 x 30 cm

Kunst und ‚Orte der Erinnerung'

Regime, die politische Gegner ‚verschwinden' ließen, deren Schicksal nie aufgeklärt wurde, deren menschliche Überreste nie aufgefunden und bestattet werden konnte, solche Regime wollten und wollen dadurch eine Kultur der Angst und des Schreckens produzieren. Dieses ‚Verschwindenlassen' hat für die Hinterbliebenen zeit ihres Lebens enorme Auswirkungen. Linda Green stellte in ihren Studien über Guatemala fest:

"These are among what Robert Hertz called the 'unquiet dead', referring to those who have died a violent or 'unnatural' death. Hertz argued that funeral rituals are a way of strengthening the social bond. Without a proper burial these souls linger in the liminal space between earth and afterlife, condemned in time between death and the final obsequies".[13]

Wie in Guatemala sind in Kurdistan während der Enfal-Kampagnen viele Menschen verschwunden, deren Schicksal bis heute ungeklärt ist. Diesen Schicksalen widmete der folgende Künstler einige seiner Kunstwerke:

Faek Rasul

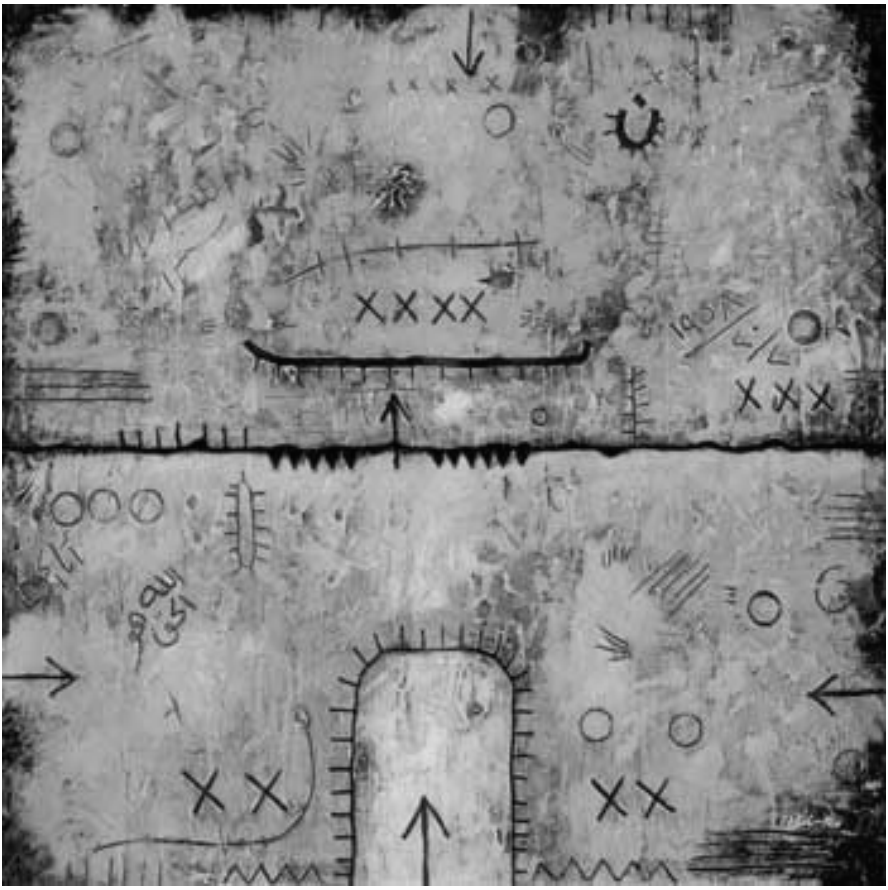
Faek Rasul[14] wird 1955 geboren, drei Jahre vor dem Abkommen zwischen dem irakischen Präsidenten Kassem und der kurdischen Nationalbewegung, einem Abkommen, das den KurdInnen grundlegende demokratische Rechte sichern sollte. Bald jedoch wurde das Abkommen gebrochen und führte zu einem Erstarken der kurdischen Widerstandsbewegung. Faek Rasul schloss 1980 sein Studium am Institut für Kunst in Baghdad ab. Da er im kurdischen Widerstand aktiv war, wurde er mit hunderten anderen inhaftiert, einem Militärgericht übergeben und in einem Spezialgefängnis in Kirkûk inhaftiert. Diese Zeit prägte ihn und seine Kunst. In dem Gefängnis warteten die Menschen auf einen Prozess am Militärgericht. Die Zahl derjenigen, die zum Tod verurteilt wurden, war hoch. Die Inhaftierten hatten, um nicht die Orientierung zu verlieren, um Spuren und Botschaften zu hinterlassen, Zeichnungen (viele waren Analphabeten) und Worte an die Wand gemalt. Oft war es Faek Rasul, dem die Rolle des ‚Dokumentars' zukam, indem er die Namen der zum Tod verurteilten an die Wand geschrieben hat; oft waren es auch die Namen von Frauen, die für die Inhaftierten wichtig waren. Dazwischen befanden sich auch Liebesgedichte. Faek Rasul hat nach dem Sturz von Saddam und während eines seiner Heimatbesuche dieses Gefängnis besucht, das später als Notasyl für obdachlose Frauen und Kinder in Verwendung war.

Er hat die Wandmalereien von damals wieder gefunden und die Wände fotografiert. Diese Fotos bildeten schließlich die Grundlage für den Zyklus *Yadgari* (*Erinnerungen*). Weiters kamen in seinen Kunstwerken noch zwei ‚Erinnerungsebenen' und Verbindungen zu seiner Heimat dazu.

---

[13] Green 2002, 324 bezugnehmend auf Hertz (1960).

[14] http://www.faekrasul.com/ Die folgenden Ausführungen basieren auf Interviews und Gesprächen mit dem Künstler.



Erinnerung, Faek Rasul 2003
Sand/Acrylfarbe auf Leinwand, 100 x 100cm

Bis heute, so meint Faek, lässt ihn diese Erfahrung nicht los. Generell ist Sprache für ihn nicht der geeignete Ausdruck für diese Gefühle und für extreme Erfahrungen. Es war für ihn immer die Kunst, die Zeichnung, das Bildgebende, das Medium, das der adäquate Ausdruck war.

Im Jahr 1988, als die Gewalt gegen die KurdInnen im Irak einen Höhepunkt in den Enfal-Kampagnen erreicht hat, gelang ihm gemeinsam mit seiner Familie die Flucht.

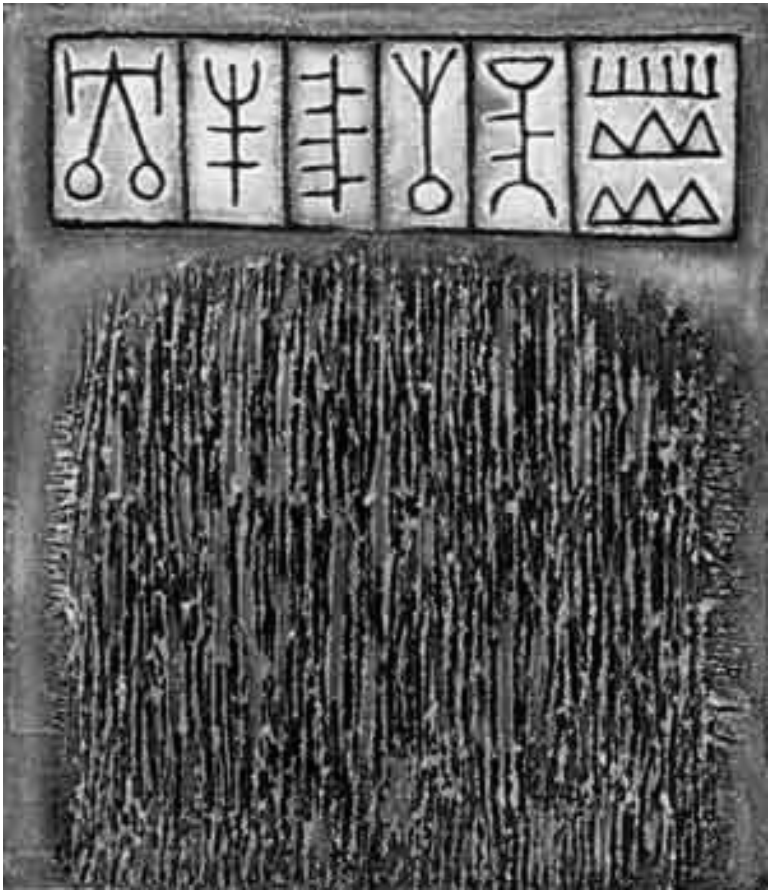
Als Materialien für den Bilderzyklus *Yadgari* verwendet Faek Rasul Sand mit Farbe vermischt, um eine gewisse Dreidimensionalität zu erreichen, um reliefartige Strukturen zu schaffen, ähnlich den Wänden im Gefängnis. Darauf wurde nicht richtig gemalt, sondern gespachtelt und gekratzt, und diese eigene Vermittlungsweise will er mit den Bildern einfangen, widergeben und den Zuschauern weitergeben. Die Bilder zeigen Striche und Symbole, Namen und Daten von Inhaftierten, aber auch kaum

lesbare Textfragmente. Die Texte und Symbole sind verfremdet, sie sind nicht lesbar – auch für KurdInnen nicht lesbar.
In den ersten Jahren nach Faek Rasuls Flucht entstand seine Serie *Traumbilder*. Bandagierte Gliedmaßen und Köpfe sowie Gasmasken versinnbildlichen die Verwundbarkeit des menschlichen Körpers, lassen die Gewalt und Folter erahnen, die Menschen angetan wurde.

Traum 1, Faek Rasul 1989. Kugelschreiber auf Papier, 70x50 cm

In seinen Bildern setzt sich Faek Rasul mit der kurdischen Geschichte und Kultur auseinander: in Zyklen, die kurdische ‚Mythen' und religiöse Themen behandeln, die Seelenlandschaften widerspiegeln oder die *Erinnerungen* (kurd. *Yadgari*) gewidmet sind.[15]
In den dreißig Jahren seines künstlerischen Schaffens in Österreich hat Faek Rasul in unterschiedlichen Stilen eine Reihe von Bildserien geschaffen, die er in zahlreichen Ausstellungen in Europa, Ostasien und Südamerika präsentierte. Als Galerist zeigt er auch immer wieder besonders Interesse für die Arbeiten von Künstlern, die sich mit extremen Gewalterfahrungen auseinandersetzen, und unterstützt junge Künstler aus Irakisch Kurdistan, um sie auch in Österreich bekannt zu machen[16].

Grabstein, Faek Rasul 2002. Sand/Acrylfarbe auf Leinwand, 75x65 cm



[15] Rasul 2006.
[16] An der Ausstellung „Kurdische Malerei heute" nahmen die jungen 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 teil.

In dem Zyklus *Yadgari* hat Faek Rasoul für seine verschwunden, ermordeten Freunde Kunstwerke geschaffen: es sind gemalte Grabsteine, die Faek Rasul für seine Freunde geschaffen hat, die während des Saddam-Regimes ermordet wurden. Es ind ‚Grabsteine' für jene, deren Gräber nicht bekannt und deren Schicksal bis heute ungewiss ist. Diese Werke sollen es ermöglichen, die so wichtige Trauerarbeit zu leisten – es sind Kunstwerke, aber auch Zeugnisse für das Schicksal der Ermordeten. Faek Rasouls Werke sind daher nicht allein Mahnmale. Mithilfe seiner Werke möchte er erinnern, aufrütteln, berühren und bewältigen. Er will Symbole schaffen, um ein individuelles und kollektives Trauern und Erinnern zu ermöglichen. Im Sinne eines ‚Denkmals' sind sie Evidenzen für die gewaltvolle Geschichte der KurdInnen. Die Werke gehen aber auch darüber hinaus und sind Mahnmale gegen Menschenrechtsverletzungen, Massenmorde und Folter. Davon zeugt auch die Teilnahme an zahlreichen Gruppenausstellungen im In- und Ausland, die sich politischen Themen widmeten.

In Faek Rasuls Werken überlappen sich also viele Zugänge. Seine Bilder sind beeindruckende Formen von Erinnerungsarbeit, von Bewältigung, von dem Ablegen von Zeugnissen seiner grausamsten Erfahrungen. Seine Werke sind nicht allein Repräsentanten und Zeugnisse der Realität, sondern durch seine Kunst und mittels künstlerischem Ausdruck versucht er darüber hinaus zu gehen und Unsichtbares sichtbar, vermittelbar zu machen und sich auch den Mechanismen der Verdrängung zu nähern.

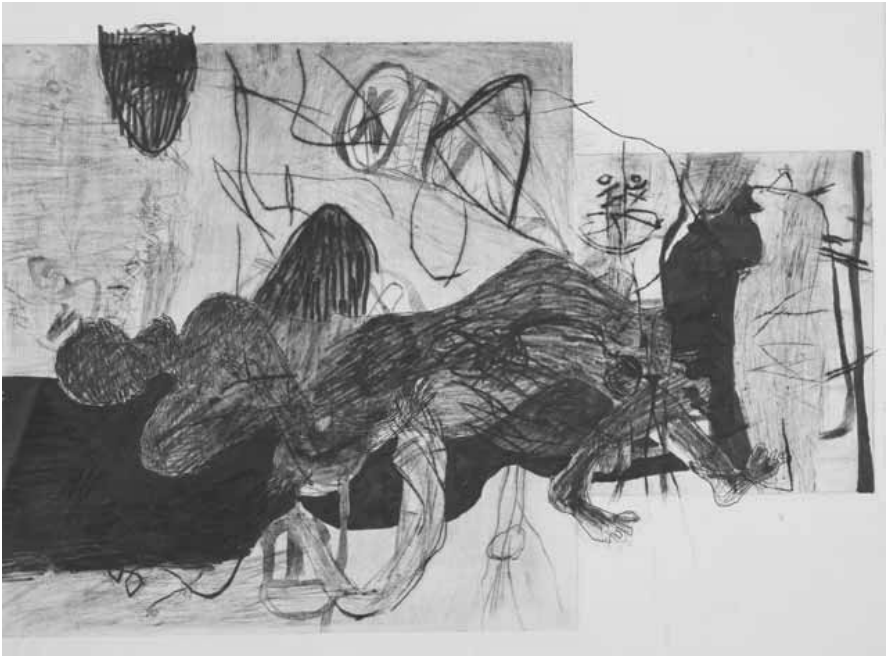
Noch vor der Eskalation der Gewalt während der Enfalprozesse im Irak 1988 war das Verschwindenlassen von Personen an der Tagesordnung. Menschen sind zu Tode gefoltert worden und ‚in Kerkern verschwunden'. Bereits im Jahr 1983, fünf Jahre vor den genozidalen Prozessen von Enfal, wurden 8000 Männer des Barzani–Stammes verschleppt und gelten seither als verschollen. Verhaftungen von Personen, von deren Schicksal die Angehörigen nicht informiert wurden, und von denen man noch Jahre danach hoffte, dass sie am Leben seien – solche Verhaftungen waren Strategien eines Terrorregimes, um eine ‚Kultur der Angst' zu evozieren. Die Angehörigen wurden im Unklaren gelassen, konnten den Tod ihrer Familienmitglieder nie wirklich überwinden, da sie nie Trauerarbeit leisten konnten und immer in der unklaren Hoffnung der Wiederkehr gelassen wurden. Bis heute ist nur eine kleine Zahl der Schicksale der Verschwunden, Verschleppten, Ermordeten und in Massengräbern bestatteten KurdInnen geklärt. Viele Massengräber sind noch nicht aufgefunden oder konnten aufgrund der politischen Situation nicht geöffnet werden.

Kunst als Repräsentation

DARO

Der kurdisch-irakische Künstler DARO wurde 1965 in Silêmanî [Sulaimaniyah] geboren. Bereits als 20jähriger nahm er an Gemeinschaftsaussstellungen in seiner Heimat teil. Aufgrund der politischen Situation flüchtete er 1988 nach Österreich und ist heute österreichischer Staatsbürger. Er studierte an der *Akademie für Bildende Künste* in Wien. Nun lebt der Künstler wieder in Irakisch Kurdistan, wo er an der Universität

von Silêmanî Kunst unterrichtet. In zahlreichen Ausstellungen im In- und Ausland konnte DARO seine Werke zeigen, die oftmals Spuren und Spurensuche zum Thema haben. Landschaften, die im Zuge seines Schaffens immer abstrakter werden, die zu einer Projektionsfläche der Ängste, der erfahrenen Gewalt werden, deren Einstigkeit unwiederbringlich verloren scheint, prägen das künstlerische Schaffen in den letzten Jahren.



Halabja, DARO 2009
Überzeichnete Kaltnadelradierung, 62,5 x 53 cm

DARO hat es sich zur Aufgabe gemacht, sich jedes Jahr in mindestens einem Werk mit dem Verbrechen von Helebce auseinanderzusetzten. Dies sind Bilder, die von der Vernichtung des menschlichen Lebens zeugen, Bilder, in denen die Vernichtung von Mensch und Landschaft meist eher in graphischer Art dargestellt wird, Bilder, die nicht alleine erinnern, sondern das Grauen der Vernichtung und der Hoffnungslosigkeit zum Thema haben. Es sind Seelenlandschaften, die davon sprechen, wie die menschliche Existenz aufgelöst wird und welche Trümmerhaufen menschlichen Lebens von einer solchen Vernichtungspolitik zurückgelassen wurden.[17] Diese Bilder sollen nicht alleine an die unfassbare Zerstörung der Stadt Helebce am 16. März 1988 erinnern, sondern auch an das Gefühl der totalen Zerstörung jeder/jedes Einzelnen.

[17] Daro s.d.: 72f.

Halabja, DARO 2009
Buntstift auf Papier, 500 x 150 cm

Der Künstler stellt fest, dass dieses Bild, das er für Helebce und andere kriegerische Katastrophen gemalt hat, am besten gelungen sei:

„Ich sehe das Bild im Zusammenhang mit Picassos Guernica, sowohl im Zusammenhang mit dem Künstler als auch mit der Stadt Guernica. Obwohl die Materialien, die ich verwendet habe, der Stil wie auch die Komposition weit davon entfernt sind, erinnert man sich sofort an Picassos Guernica. Manchmal verstehe ich das selbst nicht. (…) Mein Helebce-Bild ist eine Zeichnung auf Papier, Picasso verwendete Öl auf Leinwand. Mein Bild hat eine realistischere, neue expressive Darstellung – es ist ein Bild von getöteten Menschen und Tieren (…) Picassos Bild ist durch Symbole geprägt, der Stil ist der Kubismus. (…) man kann hundert unterschiedliche Gründe finden (…) aber es gibt einen Grund, warum ich die zwei Städte mit ihren traurigen Geschichten vergleiche. Im spanischen Bürgerkrieg 1937 hat der Diktator Franco gegen sein eigenes Volk ausländische Truppen (deutsche und italienische) geholt, um Guernica zu bombadieren. Guernica war die Stadt in der erstmals gegen die Zivilbevölkerung großflächig bombardiert wurde. Während des Iran-Irak-Krieges haben viele arabische und europäische Länder Diktator Saddam Hussein unterstützt, der schließlich 1988 gegen sein eigenes Volk Chemiewaffen, die er von ausländischen, auch europäischen Staaten erhielt, einsetzte. (…) Beide Massaker sehe ich als große Verbrechen an der Menschheit.“

Kawa Kafruschy

Der in Wien lebende Künstler Kawa Kafruschy setzt sich in seinen Werken mit Widerstand, Unterdrückung, Gewalt und Flucht auseinander. Kafruschy flüchtete 1993 mit seiner Familie aus dem Irak nach Österreich. Eine künstlerische Ausbildung im Irak wäre an eine Mitgliedschaft in der Baath-Partei gebunden gewesen, was Kawa Kafruschy ablehnte. So bildete er sich autodidaktisch weiter und war gezwungen, im Untergrund zu arbeiten. In seinen Gemälden steht die bloße menschliche Existenz im Mittelpunkt. Seine Figuren repräsentieren Trauer, Leid und Schrecken, aber auch Liebe, Vertrauen und Zuneigung. Einige seiner Gemälde sind den Opfern von Enfal gewidmet. Er zeigt in diesen Gemälden die Verwundbarkeit des Menschen, die Zerstörung der menschlichen Existenz und die lebenslangen Wunden, die nach solchen extremen Gewalterfahrungen bleiben.

Anfal‘ Kawa Kafruschy 2006
Mischtechnik auf Leinwand, 130x 190 cm

Dieses Bild wurde an dem 20jährigen Gedenktag an Helebce, der von der kurdischen Community in Wien begangen wurde, gezeigt. Für KurdInnen ist es ein Bild, das keiner Worte mehr bedarf, das den Schrecken und die Gewalt ausdrückt, aber auch ein ‚Niemals Vergessen‘ einmahnt.

Kunst und kollektive Erinnerungsarbeit

Während der jährlichen Gedenktage und den verschiedenen Veranstaltungen in Kurdistan und in der Diaspora machen künstlerische Ausdrucksformen einen wichtigen Teil des Gedenkens aus – sei es durch bildnerische, performative oder musikalische Arbeiten. Ansprachen von Politikern werden oft wegen der noch nicht verwirklichten Aufklärungsarbeiten (Schicksal der Verschwunden, Auffindung der Massengräber und Exhumierung der Ermordeten, Aufklärung von Kollaboration) kritisiert. Auftritte und Repräsentationen von Zeitzeugen sind nicht nur in Kurdistan für die Betroffenen selbst schwierig, da das Erlittene schwer verbalisierbar ist, weshalb auch oft über die Grenzen von Sprache räsoniert wird. Des Weiteren sind allgemein gültige Narrative über das Erlittene noch nicht vollständig ausgereift und sensible Themen in der Öffentlichkeit schwer ausdrückbar.
Kunst kann diese heiklen Bereiche einerseits hinter sich lassen und das Individuum in seinem Erlittenen in den Mittelpunkt stellen. Andererseits kann Kunst auch schwierige Bereiche thematisieren und neue Wege des Diskurses eröffnen. Des Weiteren kann Kunst zu einem würdevollen Gedenken beitragen und Gemeinschaft herstellen – um nur einige der Bereiche zu nennen.

Abschließend sollen einige kurze Eindrücke von künstlerischen Beiträgen wiedergegeben werden, die bei Gedenkveranstaltungen gesammelt wurden.

Bei einer Gedenkzeremonie an der *University of Human Development* in Silêmanî 14. April 2014, am 26. Jahrestag von Enfal, die durch große Mitwirkung der Studierenden charakterisiert war, nahmen unterschiedliche künstlerische Produktionen einen außerordentlich wichtigen Teil des gesamten Gedenkens ein. Kunstwerke hingen neben faktischen Evidenzfotos. Sie sind ein Teil des Gedenkens, aber zeugen auch von der Auseinandersetzung, vom ‚Durcharbeiten', von dem Ausdruck der eigenen Gefühle der Studierenden und vermitteln die Botschaften von ‚Nie Wieder' oder ‚Niemals Vergessen'.
Auch an anderen Orten, wie dem Gedenktag im Denkmalskomplex von Çemçemall [Chamchamal] oder bei der Genozidkonferenz an der Universität in Silêmanî 2013, wurden Kunstwerke ausgestellt, die von der Nachfolgegeneration geschaffen wurden. Die jungen Künstler selbst positionierten sich neben ihren Werken, traten mit den BesucherInnen in Dialog, vermittelten und setzten sich mit den BesucherInnen auseinander. Sie erzeugten an den jeweiligen Gedenktagen Gemeinsamkeit und einen diskursiven Raum. Als Angehörige der Nachfolgegeneration, leisten sie ihren Beitrag zur Erinnerungsarbeit. Die Betroffenen, deren Familienangehörige verschleppt wurden und deren Schicksal ungewiss ist, trugen große Fotos dieser Personen mit sich. Die Fotos sind gerahmt, geschmückt und werden meist in Brusthöhe platziert getragen. Sie sind Teil der Erinnerung und des Gedenkens, sie sind auch Mahnung und Forderung nach der Aufklärung der Schicksale der Angehörigen. Diese Fotos haben in den Haushalten der einzelnen Familien große Bedeutung, sie nehmen einen wichtigen Platz im Alltagsleben der Familien ein. Während mancher Interviews platzierten die GesprächspartnerInnen diese Fotos ganz nahe bei sich – als Evidenz, Gedenken und Erinnerung, als Präsenz der Ermordeten inmitten der (Über)Lebenden.

Bei solchen Gedenktagen in Kurdistan, aber auch manchmal in der Diaspora, wird weiters in Form von Theateraufführungen und Performancen der Ermordeten gedacht – manchmal in Form von Interaktionstheater, das direkt inmitten des Publikums gespielt wird und das in Formen der Partizipation enden kann. Dies sind ungemein machtvolle Ausdrucksformen, die die Überlebenden und Trauernden auf eine Art involvieren, sodass dies eine Form von ‚acting out' or ‚acting through' wird. Diese expressiven Formen sind unbeschreibliche Akte des gemeinsamen Trauerns, wo Alte und Junge, Frauen und Männer anwesend sind und zu AkteurInnen, RepräsentantInnen und MahnerInnen werden. Gemeinsame Gebete oder politische Ansprachen haben selten eine solche Wirkung auf alle Betroffenen wie diese beschriebenen Kunstformen.

Oft sind auch die Künstler selbst Betroffene, die über Literatur- oder Kunstschaffen ihre eigenen Gefühle ausdrücken wollen und eine große Bereitschaft zeigen, jungen Menschen Botschaften zu vermitteln, und zwar so zu vermitteln, dass diese sie annehmen und weitertragen können.
Zwei Universitätslektoren, Künstler und Mitwirkende bei der Gedenkfeier an der *University of Human Development* in Silêmanî 2014 – Fatih Singari und Osman Maroof – erklärten in Interviews ihre Intentionen: Der Schauspieler Osman Maroof, der eine Ein-Mann-Performance inmitten des Publikums spielte, meinte, dass er damit seine Erzählungen zum Leben erweckt, dass er den Opfern eine Stimme verleiht und das Publikum nicht nur ansprechen, sondern es auch zu einem Teil der Performance machen kann. Der Schriftsteller Fatih Singari betonte, dass Poesie viel näher an die Menschen kommt als politische Ansprachen, und dass man damit auch größere Zusammenhänge besser ‚erklären' kann, wie das Leiden der Bevölkerung bereits vor den Enfal-Operationen und das Leiden der Überlebenden heute. Zum Schluss stellt er eine wesentliche Frage, die im Zentrum aller Erinnerungsarbeit steht:
„Was verlangen die Opfer eigentlich von uns?"

Bibliographie

Augé, Marc. 2011. "Oblivion" In: Olick, Jeffrey K; Vinitzky-Seroussi, Vered; Levy, Daniel (eds.): *The Collective Memory Reader.* Oxford: Oxford University Press, 473–474.

Caruth, Cathy 1995: Trauma. Explorations in Memory Baltimore: John Hopkins University Press.

Connerton, Paul 1989: *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.

Connerton, Paul 2009: *How modernity forgets.* Cambridge: Cambrige University Press.

DARO Dara Ola s.d.: *Orte der Erinneurng, Spuren, Worte von damals*. Wien: Eigenverlag

Das, Veena 2007: *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordina*ry. Berkeley: University of California Press.

Fischer-Tahir, Andrea *„Wir gaben viele Märtyrer." Widerstand und kollektive Identitätsbildung in Irakisch-Kurdistan*. Münster: Unrast Verlag, 2003.

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: Bocco, Ricardo; Bozarslan, Hamit; Sluglett, Peter; Tejel, Jordi (eds.) *Writing the Modern History of Iraq: Historiographical and Political Challenges,* Singapore: World Scientific, 2012b, 226–243.

Green, Linda 2002: Living in a state of Fear. In: Nordstrom, Carolyn; Robben, Antonius C.G.M. *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Culture.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 105–127.

Hennerbichler, Ferdinand 2014: „Rückgabe der USA digitalisierten ‚Iraqi Secret Policy Files' des Saddam-Hussein-Regimes an die Kurden im Irak". In: Hennerbichler, Ferdinand; Osztovics, Christoph; Schmidinger, Thomas; Six-Hohenbalken, Maria *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien*: Band 2, Wien: Wiener Verlag für Sozialforschung, 464–490.

Heyndricks, Aubin 1989: „Giftgaseinsatz in Kurdistan. Delegation in den Iran/Irak (Kurdistan) 10 bis 14 April 1988." In: Initiative „Menschenrechte in Kurdistan" (eds.) *Dokumentation zur Internationalen Konferenz Menschenrechte in Kurdistan,* Bremen, 215–230.

HRW Human Rights Watch 1993: *Genocide in Iraq: The Anfal Campaign Against the Kurds*. http://www.unhcr.org/refworld/country,,HRW,,IRQ,,47fdfb1d0,0.html. Retrieved on 1.12. 2015

Kelly, Michael J. 2008. *Ghosts of Halabja: Saddam Hussein and the Kurdish Genocide*. Westport, Connecticut, London: Praeger Security International.

Moradi, Fazil; Buchenhorst, Ralph; Six-Hohenbalken, Maria (eds.) 2017: *Memory and Genocide. On What Remains and the Possibility of Representation*. London and New Yord: Routledge.

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

Schabas, William A.. 2011. *An Introduction to the International Criminal Court*. Cambridge: Cambridge University Press.

Verrips, J. 2007 "Aisthesis and An-easthesia", *Ethnologie Europaea* 35(1–2), 29–36.

„Wir wollen keine Rache, wir wollen nur frei sein“ Das Unabhängigkeitsreferendum in Irakisch-Kurdistan im September 2017

Thomas Schmidinger und Soma Ahmad

ABSTRACT (DEUTSCH)

Dieser Artikel beschreibt die Kampagne zum Unabhängigkeitsreferendum in der Autonomieregion Kurdistan im Irak am 25. September 2017. Er schildert den Inhalt und die Produktion von Plakaten und Videos in verschiedenen Teilen der Autonomieregion Kurdistan im Irak und die politischen Aussagen und Vorstellungen zur angestrebten Unabhängigkeit. Schließlich geht der Artikel der Frage nach, welches Kurdistan hier von den InitiatorInnen des Referendums angestrebt wurde. Der Beitrag zeigt, wie religiöse Minderheiten und genozidale Erfahrungen genutzt wurden, um für die Unabhängigkeit zu werben und die politische Macht der regierenden Demokratischen Partei Kurdistans (PDK) zu legitimieren.

ABSTRACT (ENGLISH)

This paper describes the campaign for the referendum on Kurdish independence in the Kurdistan region or Iraq on 25 September 2018. It explores the content and production of posters and videos in different parts of the Kurdistan region of Iraq as well as the political messages and ideas of desired independence. The paper ultimately examines which Kurdistan the advocates of the referendum actually had in mind. It reveals how religious minorities and genocidal experiences were used for the sake of independence and to legitimise the political power of the ruling Democratic Party of Kurdistan (PDK).

ABSTRACT (AL-‘ARABIYYA)

تصف هذه المقالة حملة الاستفتاء على الاستقلال الكردي في إقليم كردستان أو العراق في 25 ايلول 2017. وتبحث محتوى وإنتاج الملصقات و الفيديوات في أجزاء مختلفة من إقليم كردستان العراق والرسائل السياسية وتصورات الاستقلال المرجوة. وتدرس المقالة السؤال عن الرغبة في كردستان من قبل مؤيدي الاستفتاء . وتبين كيف تم استخدام الأقليات الدينية و المعاناة من تجارب الإبادة الجماعية من أجل الاستقلال وإضفاء الشرعية على سلطة الحزب الديمقراطي الكردستاني الحاكم (ب د ك) .

ABSTRACT (KURDÎ-SORANÎ)
ئەم وتارە باس دەکات لە کەمثینی ریفراندوَم بوَ سەربەخۆیی کوردستان لە هەریَمی کوردستان یان عیراق لە 25 ئەیلول 2017. دەدویَت لەسەر ناوەروَك و بەرهەمهیناني ثوَستەر و فیدیو لە شویَني جیاواز لە هەریَمي کوردستاني عیراق هەروەها ثەیامي سیاسي و خەوني سەربەخویي خواستراو.
وتارەکە تیَدەروانیَت لە ثرسیار لەسەر خواست بوَ کوردستان لە لایەن لایەنطراني ریفراندوَم. هەروەها ثیشاندەدات لە بەکارهیناني کەمایەتیة ئاینیَەکان و بەسەرهاتي جینوَساید لەثیَناوي سەربەخویي و بەدەسەلاتکردني هیَزي دەستەلَات ثارتي دیمەکراتي کوردستان (ث د ك).

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit einem kleinen aber entscheidenden Moment der irakisch-kurdischen Geschichte, anhand dessen sich Vieles über die politische Struktur der Autonomieregion Kurdistans und des Konzepts eines Kurdischen Staates, wie er von Mesûd Barzanî und seiner Demokratischen Partei Kurdistans (*Partiya Demokrata Kurdistanê,* PDK) angestrebt wurde, sagen lässt. Der Beitrag beschäftigt sich spezifisch mit der Kampagne für das Unabhängigkeitsreferendum, das am 25. September 2018 trotz Verbotes durch das Oberste Gericht des Irak in Kurdistan und in den von KurdInnen beherrschten umstrittenen Gebieten durchgeführt wurde. Der Beitrag konzentriert sich nicht auf die politischen Auswirkungen oder internationalen Reaktionen, sondern fokussiert auf die Kampagne selbst, auf die Inhalte von Werbespots und Plakaten, die Wahlkampfveranstaltungen und die Stimmung in der Bevölkerung.
Dafür wurden einerseits Plakate und Fernsehspots analysiert; andererseits wurde unmittelbar vor dem Referendum mittels teilnehmender Beobachtung bei Referendumskundgebungen und Auftritten von Mesûd Barzanî Material gesammelt, das zur Grundlage dieses Beitrags wurde. Dieser beschäftigt sich bewusst mit den kurdischen AkteurInnen, ihren Visionen eines kurdischen Staates und ihren Handlungsmotiven. Auch wenn das Ziel des Referendums, trotz einer überwältigenden Mehrheit für eine kurdische Unabhängigkeit, nicht erreicht werden konnte und die kurdischen Einheiten sich in der Folge im Oktober 2017 aus fast allen umstrittenen Gebieten zurückziehen mussten, bleibt diese Kampagne ein interessantes Schaufenster in das Staatsprojekt, wie es v.a. von der PDK als führende Partei vorangetrieben wurde – und bis zu einem bestimmten Grad auch immer noch wird.

Das Referendum

Am 7. Juni 2017 hatte sich Mesûd Barzanî mit der Patriotischen Union Kurdistans (*Yekîtiya Nîştimanî ya Kurdistanê*, PUK), der Islamischen Union Kurdistans (*Yekgirtiya Îslamî ya Kurdistanê*), der Islamischen Bewegung Kurdistans (*Bizûtinewey Îslamî le Kurdistan*), der Kurdischen Kommunistische Partei (*Partiya Komunîstî Kurdistan*) und einigen kleineren Parteien auf die Durchführung einer Volksabstimmung über die Unabhängigkeit Kurdistans geeinigt. Die PUK machte die Zustimmung allerdings vorbehaltlich einer Zustimmung des bis dahin seit 2015 aufgelösten Parlaments abhängig und zeigt bis zur Abstimmung selbst wenig Enthusiasmus, sich für dieses Projekt in die Schlacht zu werfen. Abgelehnt wurde das Projekt von Anfang an von der größten

Oppositionspartei *Gorran*, der Islamischen Gemeinschaft Kurdistans (*Komela Îslamî ya Kurdistanê*) und der Assyrischen Demokratischen Bewegung.
Um die PUK an Bord zu halten, wurde extra das 2015 von der Regierung aufgelöste kurdische Parlament wieder reaktiviert, das zehn Tage vor der angesetzten Volksabstimmung, also bereits mitten im Referendum, wieder zusammentrat und am 15. September 2017 die Durchführung der Abstimmung beschloss. Abgeordnete der Gorran und der Islamischen Gemeinschaft Kurdistans boykottierten allerdings die Sitzung, und so waren lediglich 68 von insgesamt 111 Abgeordneten anwesend, die mit 65 Ja-Stimmen die Durchführung der Abstimmung beschlossen.[1]
Obwohl das Oberste Gericht des Irak die Durchführung des Referendums für verfassungswidrig erklärte und von Seiten der USA noch in letzter Minute versucht wurde, Mesûd Barzanî zur Absage des Referendums zu überreden, wurde dieses schließlich wie geplant am 25. September in allen von der Regionalregierung Kurdistans kontrollierten Regionen, also auch den so genannten umstrittenen Gebieten[2], durchgeführt. Auf den Stimmzetteln des Referendums wurden die WählerInnen gefragt: „Möchten Sie, dass die Region Kurdistan und kurdische Gebiete, die außerhalb der Regionalverwaltung liegen, ein unabhängiger Staat werden?“ Die Frage und die Antwortmöglichkeiten waren auf Kurdisch, Arabisch, Turkmenisch und Syro-Aramäisch gehalten.
Als Resultat gab die Wahlkommission der Regionalregierung Kurdistans bekannt, dass bei einer Wahlbeteiligung von 70% insgesamt 92.73% für die Unabhängigkeit gestimmt hätten und 7.2% dagegen.[3] Wie korrekt die Wahl durchgeführt wurde, ist bis heute stark umstritten. Aus vielen Regionen Kurdistans wurde von unabhängigen Beobachtern eine wesentlich niedrigere Wahlbeteiligung gemeldet. Fotos von mehrfach ausgefüllten Stimmzetteln durch ein und dieselbe Person wurden ebenso verbreitet, wie Fotos von Personen, die für verstorbene Verwandte mitwählten.

All dies wurde jedoch nicht durch unabhängige internationale BeobachterInnen überprüft. Insofern ist die Aussagekraft des Referendums sicher mit einigen Fragezeichen zu versehen, wenn auch kaum Zweifel daran bestehen können, dass die Mehrheit der irakischen KurdInnen wohl grundsätzlich einen unabhängigen kurdischen Staat befürworten würde.
Für unseren Beitrag spielt dies allerdings keine zentrale Rolle. Hier geht es zentral um die Kampagne, die zu dieser Abstimmung führte, und um die Frage, welche Inhalte diese Kampagne vermittelte und was sie über das Kurdistan-Projekt der regierenden PDK erzählen kann.

---

[1] http://www.rudaw.net/english/kurdistan/15092017, eingesehen am 10. 5. 2018.
[2] Dabei handelt es sich um jene Gebiete die zwar de facto von Kurdistan verwaltet werden und zumindest teilweise auch mehrheitlich durch KurdInnen besiedelt sind, deren Zugehörigkeit zur Autonomieregion Kurdistan allerdings durch die Zentralregierung in Baghdad nicht anerkannt wird. Damit ist insbesondere die Stadt Kerkûk und die von kurdischen Pêşmerge kontrollierten Teile der Provinz Kerkûk, die Ninawa [Niniveh]-Ebene und Şingal in der Provinz Ninawa, sowie die mehrheitlich kurdischen Teile der Provinz Diyala gemeint.
[3] http://www.rudaw.net/english/kurdistan/270920174, eingesehen am 15.5. 2018.

Eine Kampagne der PDK und ihrer Geschäftsleute

Im öffentlichen Stadtbild schlug sich das Referendum sehr unterschiedlich nieder. Hier zeigte sich deutlich die Differenz zwischen dem Herrschaftsbereich der PDK und der PUK bzw. dem Einflussbereich von PUK und Goran. Während Hewlêr (Erbil), Dihok/Duhok (Dohuk) oder Zaxo (Zakho) voll mit Plakaten für die Unabhängigkeit Kurdistans waren, fanden sich in Kerkûk (Kirkuk) nur wenige Plakate und in Silêmanî (Suleymania) fast gar keine. In den PDK-beherrschten Städten Hewlêr, Duhok und Zaxo fand sich fast keine einzige Firma, die nicht eigene Pro-Referendums- und Pro-Unabhängigkeits-Plakate druckte und entsprechend prominent vor ihren Firmen positionierte. In Kerkûk fanden sich einige wenige Plakate in der Stadt – teilweise auch in Arabisch – und in Silêmanî wurden nur einzelne Plakate der offiziellen Referendumskampagne an den Ausfallsstraßen der Stadt aufgestellt. Darüber hinaus fanden sich ausschließlich auf dem Parteibüro der PDK riesige Plakate, die für das Referendum warben. Kein einziges Geschäft und keine Firma präsentierte in Silêmanî oder Kerkûk ein Referendumsplakat.

Wer mit Geschäftsleuten in Hewlêr, Duhok und Zaxo längere Gespräche führte, bekam allerdings nicht nur Begeisterung für das Referendum der PDK zu hören, sondern auch klare Hinweise auf politischen und ökonomischen Druck. Geschäftsleute, die Mitte September noch immer keine eigenen Pro-Referendums-Plakate angebracht hatten, wurde massiv unter Druck gesetzt und es wurde ihnen gedroht, dass sie in Zukunft keinerlei öffentliche Aufträge mehr erhalten und Probleme mit den Behörden bekommen würden. Auch wenn bei den meisten Geschäftsleuten aufgrund vorauseilenden Gehorsams dieser Druck gar nicht nötig war, so kamen doch einige Firmen, die auch mit Baghdad Geschäftsbeziehungen unterhielten, in Schwierigkeiten. Diese Firmen waren auch die einzigen, die teilweise dem Druck nicht nachgaben und sich nicht an der Unabhängigkeitskampagne beteiligten.

Politik und Ökonomie stehen dabei in einer Wechselwirkung, und es wäre zu kurz gegriffen, der PDK zu unterstellen, sie hätte die Unternehmen bloß gezwungen, sich an der Kampagne zu beteiligen. Vielmehr sind Ökonomie und Politik in Irakisch-Kurdistan so eng miteinander verbunden, dass diese kaum zu trennen sind. Firmen machen damit auch viel unmittelbarer selbst Politik, als dies in funktionierenden kapitalistischen europäischen Nationalstaaten der Fall ist.

Jedenfalls waren über 90% der affichierten Plakate im PDK-Gebiet nicht von der offiziellen Referendumskampagne und auch nicht von den politischen Parteien – allen voran der PDK – affichiert wurden, sondern von Firmen. Dies kann einerseits als Hinweis auf die enge Verknüpfung von PDK und lokalem Unternehmertum gelesen werden, andererseits aber auch als Indiz für die sehr viel geringere Autonomie der Sphäre der Politik, als dies in einem funktionierenden kapitalistischen Staat der Fall wäre.

Aus Sicht des marxistischen Staatstheoretikers Nicos Poulantzas stellt die relative Autonomie des Staates gegenüber den Fraktionen des Blocks an der Macht ein zentrales Element des kapitalistischen Staates dar, dessen Staatsapparate erst durch eben diese relative Trennung „von den Produktionsverhältnissen und auf die durch diese

Trennung implizierte Spezifität der Klassen und des Klassenkampfes"[4] die Fähigkeit erhalten die Rahmenbedingungen für die Kapitalverwertung zu garantieren.
Die unmittelbare Verflechtung des kurdischen Kapitals mit dem Staat bzw. der den kurdischen Para-Staat regierenden Partei, deutet darauf hin, dass es in Kurdistan nie zu einer Entwicklung einer solchen kapitalistischen Staatlichkeit mit ihrer relativen Autonomie der Politik von der Sphäre der Ökonomie gekommen ist. Die PDK ist zugleich Regierungspartei und Träger der wichtigsten Wirtschaftssektoren. Die massive direkte Beteiligung von Firmen an einer politischen Kampagne kann als Indiz für die spezifische politische Form Irakisch-Kurdistans als politische Form eines tribal und familiär basierten Neoliberalismus gelesen werden, der von einer sehr viel unmittelbareren Verbindung von Politik und Ökonomie getragen ist, als dies in einem modernen kapitalistischen Staat der Fall gewesen wäre.

Inhalte der Kampagne

Doch mit welchen Argumenten warben Firmen, Partei(en) und die offizielle Kampagne für die Unabhängigkeit? Um die Kampagne zu verbreiten, wurden alle Kanäle bespielt, die verfügbar waren, von Fernseh- und Radiospots über Werbung in Sozialen Medien bis hin zu eigens für die Kampagne produzierten Musikvideos.
Die Grundelemente der vermittelten Bilder ähneln sich großteils. Dabei liegt ein Schwerpunkt immer auf der leidvollen Geschichte der kurdischen Bevölkerung: der Giftgasangriff in Helebce [Halabja] ist dabei genauso Thema wie der Angriff der Terrormiliz ISIS auf die ÊzîdInnen in Şingal. Zum Letzteren gibt es sogar ein Musikvideo[5]: Das Video beginnt mit Bildern aus dem zerstörten Şingal und einem kurdischen Pêşmerge, der mit einer Kurdistanfahne Richtung Şingal reitet. Dann folgt ein Szenenwechsel, ein Chor von ÊzîdInnen tritt auf, die in ihrer Tracht gekleidet in Lalish stehen und ein Lied anstimmen: „Kurdistan ist mein Land, ich bin Êzîde aus Kurdistan", lautet der Refrain, „unsere Stunde hat geschlagen, ein unabhängiges Kurdistan wartet, das Ende von Leid und Völkermord (*Ferman*)". Zum Schluss werden noch kurdische Pêşmerge besungen und im Bild als heldenhafte Befreier Şingals in Szene gesetzt: Sie gehen durch das zerstörte Şingal, später stehen sie vor der gehissten kurdischen Fahne. Das Lied endet mit dem Aufruf, zu einem unabhängigen Kurdistan „Ja" zu sagen. Ein ähnlich aufbereitetes Musikvideo gibt es mit einer Sängerin, die ein Lied auf Arabisch und aramäisch in der christlich-aramäischen Stadt al-Qosh singt. Die Inszenierung einer friktionsfreien Ko-Existenz ist vor dem Hintergrund der politischen und militärischen Auseinandersetzungen der jeweiligen Gruppen besonders perfide. Im Sommer 2014, als die Terrororganisation ISIS ins Şingal-Gebirge marschiert ist, haben sich die kurdischen Sicherheitskräfte zurückgezogen und dadurch das Massaker an der êzîdischen Bevölkerung nicht verhindert. Die Meinungen der im Irak lebenden EzidInnen in Bezug auf das Unabhängigkeitsreferendum sind dementsprechend gespalten, unterschiedliche Fronten haben sich während des Wahlkampfs aufgetan – die Reaktion der Pêşmerge im Sommer 2014 hat dennoch eine tiefe Narbe hinterlassen, die noch nicht aufgearbeitet ist.

---

[4] Poulantzas 2002: 158.
[5] https://www.youtube.com/watch?v=pwyS8U4BqnQ

Spannungen gibt es auch mit christlichen Bevölkerungsgruppen. Nur zwei Monate vor dem Referendum wird der parteiunabhängige Bürgermeister der christlich-aramäischen Stadt al-Qosh abgesetzt. Faiz Abed Jahwareh wurde durch einen der PDK nahestehenden Politiker ersetzt, um für das ausstehende Referendum alles auf Schiene zu bringen.
Neben folkloristischen Beiträgen bedienen sich Künstler auch moderner Musikrichtungen, wie z.B. Rap und HipHop. Der junge kurdische Künstler Rodan landet mit der Nummer *Refrendum*[6] einen Hit. Im Videoclip geht er durch einen modernen Stadtteil in Erbil (Kurd. Hewlêr). Er beklagt die jahrelange Unterdrückung der KurdInnen und all die Opfer, die gebracht wurden, und fragt, wo das Recht der KurdInnen auf einen eigenen kurdischen Pass sei. „Wir wollen keine Rache, wir wollen nur frei sein", denn nach all dem Martyrium, das die KurdInnen erlebt haben, würde „die Unabhängigkeit die Tränen der Mütter aller Märtyrer trocknen", so der Raptext.
Ein TV-Spot, produziert von *HEWA Holding*, einem der größten Bauunternehmen Kurdistans, zeigt eine Schulklasse, in der das Referendum diskutiert wird. Interessant ist, dass dieser Spot wohl KritikerInnen ansprechen soll. Ein Schüler fragt, was ihm eine Unabhängigkeit nützt, wenn Grundbedürfnisse wie Wasser- und Stromversorgung nicht funktionieren. Der Lehrer argumentiert wieder mit der tragischen Geschichte der KurdInnen, noch werden Bilder von Verfolgung und Zerstörung eingeblendet, bis er schlussfolgert: „Jetzt haben wir die Wahl zwischen Unabhängigkeit und Unterdrückung. Lasst uns unser Land aufbauen, nur dann können alle Probleme gelöst werden". Auch hier wird versucht, die tatsächliche Stimmung im Land selektiv zu präsentieren. Am Höhepunkt des Wahlkampfes haben bereits eineinhalb Jahre Streiks und Proteste der Zivilbevölkerung stattgefunden. Ausstehende Löhne, wenige Arbeitsplätze, schlechte Energieversorgung und steigende Unzufriedenheit mit der Kurdischen Regionalregierung sind die Hauptthemen dieser Proteste, die immer wieder in kritischen Medien und vor allem in der Provinz Silêmanî lautstark zum Ausdruck gebracht wurden. In der Stadt Silêmanî kam es nach dem Referendum sogar zu Ausschreitungen.
Auch verschiedene Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens wurden herangezogen, um für die Unabhängigkeit und das Referendum zu werben. KünstlerInnen wie Dahsni Murad oder Omer Dizayi haben eigens Videos gedreht bzw. Statements auf ihren eigenen Kanälen in den sozialen Medien abgegeben; ganz im Stil der gesamten Kampagne warben sie pathetisch für die Unabhängigkeit und wiesen darauf hin, dass dies der Moment sei, für den KurdInnen immer gekämpft hätten. Murad versuchte noch einen feministischen Aspekt hineinzubringen und wies in ihrem Video darauf hin, dass in einer Region mit autoritären und islamistischen Regimen ein Leben für Frauen nur in Kurdistan möglich sei.
Die Botschaften und Hauptmotive der Kampagne lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Unabhängigkeit als Befreiung, als das Ende von Leid und Unterdrückung, als ein Recht, das der kurdischen Bevölkerung zusteht, als eine Erlösung. Mit viel Pathos und melodramatischer Musik, sodass kein Raum für eine kritische Betrachtung der eigenen Geschichte und Politik bleibt, wird die Bevölkerung aufgefordert, mit Ja zu stimmen.

---

[6] https://www.youtube.com/watch?v=pByg4Dcg0J0&list=RDpwyS8U4BqnQ&index=5

Abb. 1: Eine überdimensional große Kurdistanfahne war in der Majdi Mall in der Hauptstadt der Regionalregierung Hewlêr/Erbil zu sehen. Die Majdi Mall ist eine der größten Shopping Malls in der Region und gehört Ahmad Kadir Majdi, dem Vorstandvorsitzenden der *HEWA Group*, die wie oben erwähnt zur Finanzierung der Unabhängigkeitskampagne beigetragen hat.

Plakate und Bildsprache

Gerade im Endspurt des Wahlkampfes wurde versucht, möglichst breit zu mobilisieren. Vor allem die Regionen Duhok und die Hauptstadt der Region Kurdistan Hewlêr/Erbil sind wochenlang geradezu „tapeziert" mit Plakaten. Erst wenige Wochen vor dem Referendum findet die Plakatserie Eingang in Kerkûk und Silêmanî. Ein Referendum als Schicksalstag für Kurdistan ist die klare Botschaft hierbei.

Abb. 2: Ein weiteres Unternehmen ist die Dekorations- und Möbelfirma *Seyd Gaylan Co.*, die sich mit ihren Plakaten auch an der Kampagne beteiligte. Auf dem Plakat, das in überdimensionaler Größe an der Mauer der Zitadelle in Hewlêr hängt, ist die Abbildung Kurdistans in den Farben der Kurdistanfahne bemalt. Darüber ist eine teils in Blut getränkte Kette zu sehen, die gesprengt wird. Aus den gesprengten Kettenteilen entstehen Vögel. Die Symbolik spricht eine klare Sprache: mit einem Ja zu einem unabhängigen Kurdistan befreit sich das kurdische Volk von den Ketten und erlangt die lang ersehnte Freiheit. „Ja zum Referendum, Ja zur Unabhängigkeit Kurdistans" steht auf Kurdisch groß auf dem Plakat.

Serok Barzanî kommt

Die Kampagne hatte einen stark auf die Person von Mesûd Barzanî und seine Familie bezogenen Charakter. Der 1946 in Mahabad geborene Sohn des legendären Mela Mistefa Barzanî, der seit dem Tod seines Vaters der starke Mann und Vorsitzende der Demokratischen Partei Kurdistans (PDK) war und nach der Zusammenlegung der beiden kurdischen Administrationen 2005 zum Präsidenten Kurdistans gewählt worden war, hatte im September 2017 ein veritables Legitimationsproblem:
Die eigentlich 2013 ausgelaufene Präsidentschaftsperiode war damals per Parlamentsbeschuss um zwei Jahre verlängert worden und damit 2015 endgültig ausgelaufen, ohne erneut verlängert zu werden.[7] Damit war Mesûd Barzanî seit 2015 formal nicht mehr Präsident Kurdistans, agierte jedoch im traditionellen Herrschaftsgebiet der PDK einfach weiter, ohne im traditionellen Herrschaftsgebiet der PUK als sol-

[7] Vgl.: Danliovich 2017: 44.

cher weiter anerkannt zu werden. Diese Krise der politischen Führung war noch verschärft durch die Auflösung des Parlaments und die Exilierung des Parlamentspräsidenten nach Silêmanî im Oktober 2015.[8] Es benötigt damit nicht viel Spekulation, um zu durchschauen, dass in der auf die Person von Mesûd Barzanî zugeschnittenen Kampagne auch seine fehlende Legitimation ausgeglichen werden sollte.

Abb. 3: Die eigens für das Referendum errichtete staatliche Kommission, die *Independent High Elections and Referendum Commission*, hat mehrsprachige Plakate und Werbung geschalten. So wird hier auf Kurdisch, Arabisch und Türkisch auf das Referendum aufmerksam gemacht, allerdings ohne einen konkreten Wahlvorschlag auszusprechen. Es steht: „Am 25. 9. 2017 entscheidet deine Stimme über die Zukunft Kurdistans“.

[8] Osztovics 2016: 166.

Abb. 4: Ein weiteres Plakat der offiziellen Kommission war u.a. im internationalen Flughafen von Erbil zu sehen. Abgebildet sind darauf sechs Personen, davon vier Männer und nur eine Frau, die alle in den jeweiligen Trachten der Bevölkerungsgruppe gekleidet sind. Zu erkennen sind ein Araber, ein Christ, ein Kurde, eine Kurdin, ein êzîdischer Mann und ein Turkmene. Der Text auf der rechten Seite besagt: „Wir alle nehmen an der Formung des Schicksals Kurdistans teil!"

Nicht nur viele der Plakate hatten Barzanî und seinen Vater zum Inhalt, sondern auch die regelmäßigen Auftritte Barzanîs in allen größeren Städten des Landes in den Wochen vor dem Referendum gaben der Kampagne den Charakter einer Loyalitätsbezeugung gegenüber *Serok Barzanî*, wie er bei all seinen Auftritten bezeichnet wurde. Die kurdische Bezeichnung *Serok* kann sowohl als „Führer" als auch als „Anführer" übersetzt werden. Auch in der PKK ist der Begriff für Abdullah Öcalan als *Serok Apo* in Verwendung. Und tatsächlich stand die PDK in ihrem Personenkult um *Serok Barzanî* ihren Rivalen von der PKK in nichts nach.

Die Stadien, in denen Referendumgskampagnen organisiert wurden, konnten v.a. in den großen PDK-Hochburgen wie Hewlêr, Zaxo und Duhok problemlos gefüllt werden. Das Stadion von Duhok, das 55.000 reguläre Plätze umfasst, war am 16. September überfüllt. Vor dem Stadion übten tausende Menschen, die keinen Platz mehr im Inneren finden konnten, Druck auf die Sicherheitspolizei aus und überrannten diese bisweilen.
Die Massen trugen kurdische Fahnen, Festtagstrachten und Transparente. Aus Begeisterung für die israelische Unterstützung der kurdischen Unabhängigkeit waren

sogar einzelne israelische Fahnen zu sehen. Schon der Weg zum Stadion war mit unterschiedlichsten Unabhängigkeitsplakaten gepflastert, darunter auch in arabischer, syro-aramäischer, türkischer und armenischer Sprache. Bereits im Umfeld des Stadions breitete sich Volksfeststimmung aus.

Abb. 5: Mehrsprachigkeit spielt eine große Rolle. Auf diesem Plakat steht auf Kurdisch „Ja zur Unabhängigkeit, Ja zum Staat Kurdistan“. Das Bild suggeriert, dass eine Masse an unterschiedlichen Menschen ebenfalls zustimmt. Die Diversität zeigt sich daran, dass mehrere Sprachen verwendet werden; das „Ja“ ist auf Kurdisch, Arabisch, Türkisch, Syro-Aramäisch und sogar auf Englisch geschrieben. Dieses Plakat aus der Hauptstadt Hewlêr spiegelt den Wunsch wieder, auch AraberInnen, TurkmenInnen und ChristInnen auf den Unabhängigkeitskurs einzuschwören.

Abb. 6: Mesûd Barzanî spricht am 16. 9. 2017 während der Kampagne für das Referendum im Stadium in Duhok.

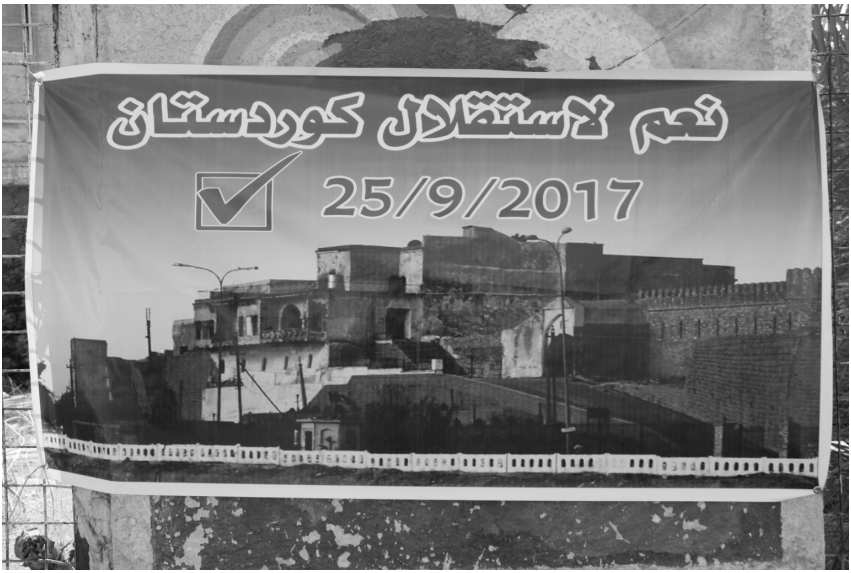


Abb. 7: Im gemischtsprachigen Kerkûk wurde bewusst auch mit arabischsprachigen Plakaten geworben. Im Zentrum von Kirkuk war vor dem Bild der Zitadelle von Kirkuk auf Arabisch zu lesen: „Ja zur Unabhängigkeit Kurdistans“.

Einer der AutorInnen dieses Beitrags wurde Zeuge davon, wie die von außen drängende Menschenmasse die Absperrungen der Polizei überrannte und in das ohnehin schon überfüllte Stadion stürmte, als Mesûd Barzanî schließlich kam und mit seiner Rede begann. Vermutlich jubelten ihm zu diesem Zeitpunkt insgesamt fast 100.000 Menschen zu, die ihn mit verzückten *Serok Barzanî*-Rufen empfingen. Jugendliche hatten die Dächer des Stadions erklettert. Ein Meer an kurdischen Fahnen und PDK-Symbolen empfing den ‚Führer' bzw. Präsidenten.
Barzanî, der eigentlich kein besonders mitreißender Redner ist und in der Vergangenheit auch selten zu solchen Volksmassen gesprochen hatte, wurde immer wieder vom Jubel seiner AnhängerInnen unterbrochen, die ihm applaudierten und Parolen für die Unabhängigkeit Kurdistans, v.a. aber immer wieder *Serok Barzanî* zuriefen.

Abb. 8: Auch in der Hauptstadt Hewlêr wird die Zitadelle Kerkûk als Sujet verwendet. Allerdings wird hier Kirkuk zum Symbol des kurdischen Nationalismus. Ausschließlich auf Kurdisch ist hier zu lesen: „Kerkûk wartet darauf, den Staat Kurdistan zu umarmen".

Im Chaos der weiter in das Stadion strömenden Menschenmassen konnten die anwesenden Polizisten keinerlei Sicherheitskontrollen mehr durchführen. Es war reines Glück, dass sich unter solche Menschenmassen kein Attentäter in die kurdischen Stadien schmuggelte. Was hingegen in den Menschenmassen öfters vorkam und immer wieder von jungen Frauen berichtet wurde, war, dass junge Männer die Gelegenheit nutzten, um gegenüber jungen Frauen in der Menschenmasse sexuell übergriffig zu werden. Dies könnte auch ein Grund gewesen sein, warum der Anteil junger Männer wesentlich höher war als der junger Frauen.

Um Barzanî herum saßen nur geladene Ehrengäste und Polizisten in Zivil, die üblicherweise schon zuvor im Stadion genächtigt hatten. Die Menschenmassen waren unterschiedlichste BewohnerInnen der Stadt, die ihren *Serok* sehen und hören wollten.
Die Präsenz des bewaffneten Kampfes, die Repräsentation des kurdischen Volkes durch den bewaffneten männlichen Pêşmerge sowie dessen Repräsentation durch einen männlichen ‚Führer' inszenierte den anzustrebenden Staat als ‚Männerbund'. Frauen kamen in der Kampagne, wenn überhaupt, nur als Opfer oder als Repräsentantinnen des modernen urbanen Kurdistans vor, spielten aber keine Rolle in den weit präsenteren Sujets, die sich mit militärischem Widerstand beschäftigten. Obwohl es in der frühen PDK und in der späteren PUK durchaus auch weibliche Kämpferinnen gab, wenn auch in deutlich geringerer Zahl als etwa bei den PKK-nahen Gruppierungen im türkischen, iranischen und syrischen Teil Kurdistans, wurden wehrhafte bewaffnete Frauen in der Kampagne für das Referendum völlig ausgeklammert. Die heldenhafte Armee Kurdistans, die gegen das Regime Saddam Husseins und gegen den sogenannten „Islamischen Staat" gekämpft hatte, wurde als männliche Armee gezeichnet. Sowohl Plakate als auch Werbespots für das Unabhängigkeitsreferendum bildeten damit geradezu ein Musterbeispiel für eine permanente Rekonfiguration der Nation und des Staates als ‚Männerbund', wie sie feministische PolitikwissenschafterInnen seit den 1990er-Jahren kritisch analysiert hatten.[9]

Endlich Party

Auch ohne die Präsenz Barzanîs wurde in Duhok und Hêwler in den Wochen vor der Abstimmung viel gefeiert. Fast jeden Abend fand irgendwo eine Abstimmungsfeier statt. Die meisten dieser Feiern zogen ausschließlich junge Männer an, die mit lauter patriotischer Musik und Autokolonnen durch die Städte fuhren oder um eine auf einem LKW errichtete Bühne herumstanden oder tanzten.
Insbesondere in Duhok mit seinem sehr begrenzten Angebot an abendlicher Unterhaltung hinterließ dies den Eindruck, dass junge Männer oft froh waren, überhaupt einmal etwas Neues zu erleben und eine Party feiern zu können.
Ganze Straßenzüge der Innenstadt verwandelten sich dort allabendlich für einige Stunden in eine Fußgängerzone, in der gefeiert und gesprochen wurde – in einer konservativen Stadt wie Duhok selbstverständlich ohne jeden Alkohol.

In Europa ist Wien ein Dreh-und Angelpunkt für den Wahlkampf innerhalb der in Europa lebenden kurdischen Diasporen. Die Vertretung der kurdischen Regionalregierung in Österreich spielte eine wesentliche Rolle für die Mobilisierung der KurdInnen in Österreich und darüber hinaus. Soziale Medien wie Facebook und Twitter sind wichtige Kommunikationskanäle, um die vielen Stimmen aus der Diaspora zu sammeln. Unter dem Hashtag #yeskurdistan, #balekurdistan oder einem Profilebadge[10] wie „Say yes to an independent Kurdistan" haben sich KurdInnen aus

[9] Vgl. Kreisky 1995.
[10] Damit kann das eigene Profilfoto auf einer Facebook-Seite mit einer zusätzlichen Message versehen werden.

verschiedenen Ländern zusammengetan, sich offen für ein unabhängiges Kurdistan deklariert und so auch Diskussionen in Internetforen oder Facebookgruppen koordiniert.
Als besonders bemerkenswert ist hier eine Video-Aktion zu nennen, in der junge KurdInnen aus der Diaspora, aber auch Prominente aus Kurdistan Botschaften schickten, in denen sie darlegten, warum sie für ein Ja zur Unabhängigkeit stimmen werden. Diese Videos sind zwar nicht ‚viral gegangen' und weisen keine hohen Klickzahlen auf, aber zum ersten Mal treten hier auch KurdInnen aus der Diaspora auf, die nicht Kurdisch sprechen. Die Videos sind neben Kurdisch auch auf Deutsch oder Englisch gedreht. Damit wurden zwar – anders als bei einigen Plakaten in Kurdistan selbst – keine Minderheitensprachen innerhalb Kurdistans bedient, sehr wohl aber jene Teile der Diaspora-Communities, die nicht (mehr) ausreichend Kurdisch sprechen, sich aber trotzdem als KurdInnen begreifen.
Den Wahlkampfabschluss markierte die Kundgebung am Wiener Heldenplatz, die eigentlich ein ganztägiges ‚Unabhängigkeitsfest' wenige Tage vor dem Referendum war. Einige hundert KurdInnen hatten sich versammelt, viele von ihnen waren mit einer Kurdistanfahne ausgestattet. Der Tag kam ohne besonders auffällige Sager oder Ansprachen aus; es überwog der Eindruck, man wolle eine positive Stimmung verbreiten und damit noch einmal die KurdInnen in der Diaspora mobilisieren.

Fanartikel

Am Rande dieser Feiern fanden im Irakischen Kurdistan auch Verkaufsstände mit Fanartikeln für das Referendum bessere Absatzmöglichkeiten, wenn sie T-Shirts, Kappen, Auto-Aufkleber, Ketten oder Fahnen verkauften. Auch diese Fanartikel wurden ausschließlich in den von der PDK beherrschten irakisch-kurdisch Städten angeboten und vermischten oft kurdische nationale Symbole mit Bildern Barzanîs oder Parteisymbolen der PDK. PDK-Fahnen und Kurdistan-Fahnen wurden meist gemeinsam verkauft. Partei und Staatsprojekt waren auch hier nicht zu unterscheiden. Lediglich im PDK-Gebiet waren auch viele Autoscheiben mit Aufklebern von Barzanî, Kurdistan-Fahnen oder mit Plakaten für das Referendum beklebt. Auch hier gingen die Propaganda für die nationale Sache und die PDK ineinander über.

Abb. 9: Merchandising ist vor dem Referendum hoch im Kurs. Zwar ist der Verkauf von Fahnen in der Region Kurdistan nichts Außergewöhnliches, allerdings gab es vor dem Referendum eine stärkere Nachfrage als sonst. In der Hauptstadt Hewlêr (auf dem Bild) und in der PDK-Hochburg Duhok vermischen sich dabei Produkte mit nationaler Symbolik mit PDK-Parteisymbolik.

Abb. 10: Für jeden Geschmack etwas: Ein Auto ist mit dem Bild des Präsidenten der Regionalregierung und Initiator des Referendums Mesûd Barzanî beklebt, im Text steht: Ja zum Referendum.

Abb. 11: Besonders stark präsent war die Werbung für das Referendum in der PDK-Hochburg Duhok. Auch hier wurde die Unabhängigkeit Kurdistans mit der Geschichte der Familie Barzanî verknüft: Der junge Mesûd Barzanî (links) und sein Vater, der legendäre Mela Mistefa Barzanî (rechts).

Abb. 12: In der PUK-Hochburg Silêmanî war neben einigen wenigen offiziellen Plakaten an den Ausfallsstraßen lediglich die PDK-Parteizentrale mit Werbung für das Referendum geschmückt.

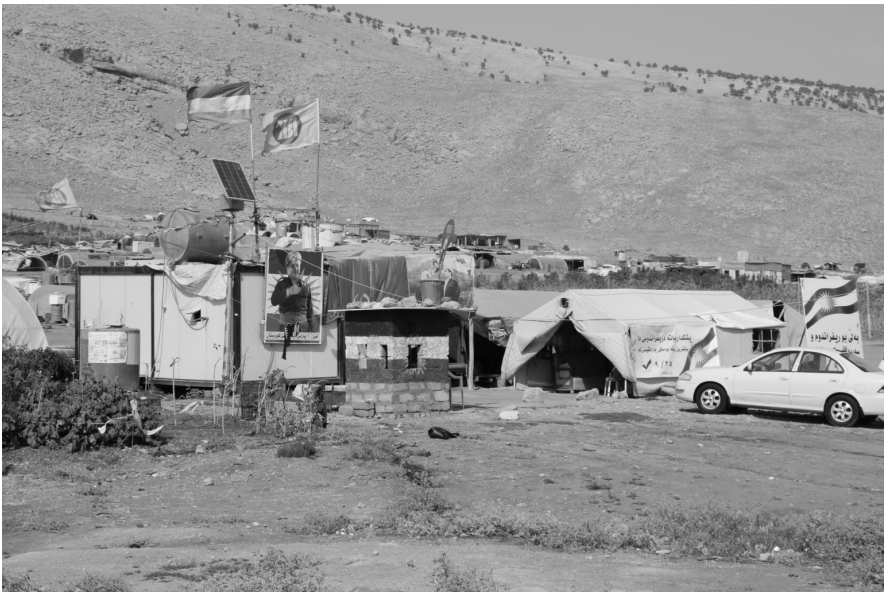


Abb. 13: Wie in den anderen umstrittenen Gebieten wurde auch in den IDP-Camps auf dem Berg Şingal von der PDK für das Referendum geworben.

(sämtliche Fotos: Thomas Schmidinger)

Conclusio: Welches Kurdistan?

Heute wissen wir, dass das Referendum trotz seiner überwältigenden Mehrheit für die Unabhängigkeit ein politischer Fehlschlag war und im Oktober 2017 zum Verlust großer Teile des kurdisch beherrschten Territoriums sowie zu einer politischen und ökonomischen Blockade führte. Von einer Unabhängigkeit ist Irakisch-Kurdistan heute weiter entfernt als vor dem Referendum. Das politische Projekt, das die Regionalregierung Kurdistans propagierte, spielt trotzdem weiterhin eine Rolle für die Entwicklungsvorstellungen der regierenden PDK. Diese lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Propagiert wurde nicht ein gesamt-kurdischer Staat, sondern ein Teilstaat auf dem Territorium des heutigen Irak, der allerdings auch Gebiete umfassen sollte, die mehrheitlich nicht von KurdInnen bewohnt waren oder zumindest über eine gemischte Bevölkerung verfügen.
2. Religiöse Minderheiten, insbesondere die Opfer des „Islamischen Staates“ wie ChristInnen und Êzîdî, wurden gezielt angesprochen und instrumentalisiert. Ihre Verfolgung durch den IS und ihre Rettung durch die kurdischen Pêşmerge – die alle diesbezüglichen Ambivalenzen ausblendete – wurde gezielt als Argument für die kurdische Unabhängigkeit eingesetzt.

3. Die Abstimmung hat auch in den umstrittenen Gebieten, wie beispielsweise Kerkûk und Şingal, stattgefunden. In Kerkûk wurden dafür auch arabische und turkmenische Plakate angebracht.
4. Die Zugehörigkeit der südkurdischen Feylî-Territorien zum propagierten Staat wurde bestenfalls halbherzig verfolgt. Eine mögliche Verschärfung der Situation dieser Minderheit innerhalb des Irak wurde also in Kauf genommen, aber nicht thematisiert. Das ‚Othering' der ‚SchiitInnen' und die Heraufbeschwörung der ‚schiitischen Milizen' als Feinde marginalisierte schiitische KurdInnen, wie die Feylî, und nutzte Ressentiments gegen SchiitInnen, ohne diese explizit ansprechen zu müssen.
5. Die Wahlkampagne konzentrierte sich auf die von der PDK-beherrschten Gebiete und erreichte die Hochburgen der PUK und Goran nur marginal.
6. Die Kampagne war mit einem massiven Personenkult um Mesûd Barzanî verbunden und diente damit der Legitimierung seiner bereits seit zwei Jahren abgelaufenen Herrschaft.
7. Die Kampagne wurde zum großen Teil von privaten Unternehmen getragen, die in einem Naheverhältnis mit der regierenden PDK stehen und damit die enge Verflechtung von Politik und Ökonomie in Irakisch-Kurdistan aufzeigten.
8. Historische Verfolgungen und insbesondere die Einordnung dieser Verfolgungen als Genozid bildeten die zentrale Legitimation für das Recht auf einen eigenen Staat.
9. Konkrete Konzepte für die politische und ökonomische Entwicklung für ein unabhängiges Kurdistan fehlten.
10. Die Inszenierung einer soldatischen Männlichkeit und eines unumstrittenen männlichen ‚Führers' führte zu einer Rekonfiguration der Nation als patriarchaler Männerbund.

Der gescheiterte Versuch einer kurdischen Unabhängigkeit 2017 macht nicht nur die Defizite der kurdischen Regionalregierung und ihrer regierenden Partei deutlich, sondern zeigt auch, dass Unabhängigkeitsbewegungen im 21. Jahrhundert nicht nur als Appell an nationale Gefüge funktionieren können, sondern vor allem auf funktionierende rechtsstaatliche Strukturen und eine eigenständige ökonomische Basis aufbauen können müssen.

Bibliographie:

Danilovich, Alex 2017: „New horizons: Iraqi federalism“, In: Danilovich, Alex (Hg.): *Iraqi Kurdistan in Middle Eastern Politics*. London/New York: Routledge, S. 35–77.

Kreisky, Eva 1995: „Der Stoff, aus dem die Staaten sind. Zur männerbündischen Fundierung politischer Ordnung“, In: Regina Becker-Schmidt/ Gudrun-Axeli Knapp (Hg.): *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/New York: Campus, S. 85–124.

Poulantzas, Nicos 2002: *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*. Hamburg: VSA.

Osztovics, Christoph 2016: „Systemkrisen in Irakisch Kurdistan“ In: Brizić, Katharina / Grond, Agnes / Osztovics, Christoph/Schmidinger, Thomas/Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2016, Bd. 4: Şingal 2014: *Der Angriff des „Islamischen Staates“, der Genozid an den Êzîdî und die Folgen,* Wien: Caesarpress, S. 166–168.

Auf den Spuren vergessener Migrationslinien. Armenisch-sowjetische KurdInnen in der Ukraine

Henriette Raddatz

ABSTRACT (DEUTSCH)

Der Beitrag behandelt die Migrationen von KurdInnen innerhalb der ehemaligen Sowjetunion und die heutige Situation in der Ukraine. Es wird auf die historische Verankerung der Mobilitäten und den Konflikt im Kaukasus Bezug genommen, der als Push-Faktor für die Migration gilt. Aufgrund der rezenten Migrationsströme in die Ukraine entstand eine kurdische Diaspora vor allem in der südukrainischen Stadt Nikolaev, die sich in Sowjetzeiten durch ihre besondere strategische Lage und Industrieproduktion auszeichnete. Es werden in diesem Beitrag gegenwärtige Kulturinitiativen, politische Orientierungen und Bestrebungen zum Erhalt der kurdischen Sprache in der Ukraine diskutiert.

ABSTRACT (ENGLISH)

This paper discusses the migrations of Kurds within the former Soviet Union as well as the current situation in Ukraine. It addresses the historical embedding of these migrations and refers to the conflict in the Caucasus as a push factor of migration. Ongoing migration flows to Ukraine resulted in a Kurdish diaspora, mainly in the southern Ukrainian city of Nicolaev, marked by its strategic position and industrial production in the Soviet period. In a last step, this paper takes a closer look at contemporary cultural initiatives, political orientations, and Kurdish-language maintenance initiatives in Ukraine.

An einem schwülwarmen Sommertag 2016, sitzen wir in der südukrainischen Industriestadt Nikolaev[1] in einem Café am Stadtrand und warten auf Herrn Mustafa K. In dem Café wird Russisch gesprochen, es werden Tee und türkische Süßigkeiten angeboten. Von unserem Schattenplatz unter Birken, haben wir einen guten Überblick über

[1] Die Stadt wurde unter dem russischem Namen Nikolaev zur Zeit der Führung unter Potomkin im Jahre 1798 gegründet. Als russische Zarenstadt, als auch später als sowjetische Hafenstadt trug die Stadt immer den offiziellen Namen *Nikolaev*. Durch phonetische Unterschiede zur ukrainischen Sprache, war die Stadt unter UkrainerInnen auch als *Mikolaev* bekannt. Bis zum Ausbruch der Revolution 2014 in der Ukraine wurde der offizielle Name *Nikolaev* für die südukrainische Stadt beibehalten. Mit den Reformen vom Frühling 2016 wurden viele Straßenzüge in der Stadt als auch der offizielle Name der Stadt auf die ukrainische Aussprache und Schreibweise geändert, in *Mikolaev*. Im weiteren Verlauf werde ich die Bezeichnung *Nikolaev* verwenden, da der Name für den Großteil der zu behandelnden Prozesse in der russischen Form auftritt und auch InterviewpartnerInnen die Stadt als *Nikolaev* bezeichnen.

die belebte Straße des Viertels Oktjaberski[2] und auf das gegenüberliegende Hotel namens ‚Amed'[3], das die kurdische Flagge als Fassadendekoration hat. Nach dem ersten geleerten Teeglas, fragen wir nach, ob vielleicht jemand Herrn Mustafa K. kennt. Die Bedienung lächelt nur wissend und meint, „Ah, djadja Mischa!". Wenig später trifft unser Interviewpartner ein. Herr Mustafa K., ein Vertreter sowjet-kurdischer MigrantenInnen in der Ukraine.

Vergessene Migrationsrouten

Im Folgenden soll eine Mobilität näher beleuchtet werden, welche in der westlichen Forschung vernachlässigt wurde. Muslimisch sunnitische KurdInnen aus Armenien, wurden im Zuge des Zusammenbruchs der Sowjetunion und des Nationalitätenkonfliktes um Armenien und Aserbaidschan teilweise gewaltsam aus Armenien vertrieben. Im Einzelnen wird hier die Mobilität von muslimischen ‚SowjetkurdInnen'[4] in die Ukraine dargestellt und deren Integration beziehungsweise Assimilation in der post-sowjetischen Ukraine untersucht.

Die Geschichte der kurdischen Migration in die Ukraine und im Einzelnen nach Nikolaev wurde vor allem von nachfolgenden Ereignissen geprägt und bestimmt. Es beginnt mit dem armenischen Genozid 1915/16, als sich kurdische Milizen an den Massakern gegen die armenische Bevölkerung beteiligten. Die politische Instrumentalisierung von kurdischen Einheiten durch die osmanischen Kräfte prägte Jahrzehnte später das Verhältnis der KurdInnen innerhalb der sowjetisch-armenischen Gesellschaft.

Als Armenien Teil der Sowjetunion wurde, hatte dies unter Lenin zuerst positive Auswirkungen,[5] insbesondere für die Entfaltung der kurdischen kulturellen Autonomie. Als sich die Nationalitätenpolitik unter Stalin änderte, waren KurdInnen während des 2. Weltkrieges von Deportationen betroffen. Der Zerfall der Sowjetunion in den 1990er Jahren prägte die Realität der KurdInnen maßgeblich. Die einschneidenden Entwicklungen des Zerfalls der UdSSR erfolgten unter Gorbatschow. Das Machtvakuum, welches in den 1990er Jahren mit dem Zerfall der Sowjetunion entstand, führte im speziellen in der Kaukasusregion zu einem Konflikt zwischen Armenien und Aserbeidschan. Darüber hinaus wurde in den kriegerischen Folgejahren zwischen den beiden Nachbarstaaten besonders die Situation für muslimische KurdInnen kritisch, da

[2] Das Gebiet wurde im Zuge der Ratifizierung sowjetischer Namen im Frühling 2016 in *Bogojawlenski* Region umbenannt. Es wird hier der alte Name verwendet, da Herr K. selber in Gesprächen von dem Gebiet als *Oktjaberski* spricht.

[3] Amed ist der kurdische Name für die Stadt Diyarbakır, die als informelle kurdische Hauptstadt im Südosten der Türkei gilt (siehe Abb. 1)

[4] Im Folgenden werden ‚SowjetkurdInnen' hier als Personen verstanden, welche sich ethnisch als KurdInnen verstehen und während der Sowjetzeit in Gebieten der ehemaligen SU angesiedelt waren, dies betrifft nicht die temporäre Migration von KurdInnen in die Sowjetstaaten.

[5] Die stalinistische Nationalitätenpolitik hatte ebenfalls enormen Einfluss auf die kurdischen Minderheiten, viele wurden während des 2. Weltkrieges in Deportationswellen nach Zentralasien gebracht.

ein historischer Rückbezug auf die kurdische Beteiligung an den armenischen Massakern besondere Bedeutung hatte und definierte welche kurdischen Minderheiten Armenien verließen beziehungsweise verlassen mussten.

Muslimische KurdInnen und der armenische Genozid

In den Vorjahren des armenischen Genozids gab es eine große sozioökonomische Kluft zwischen BäuerInnen, ArbeiterInnen und reichen armenischen Handelsleuten, welche großteils von der Situation im Osmanischen Reich profitierten. Armenische Handelsleute waren in den jeweiligen Großstädten wie Konstantinopel gut etabliert und akzeptiert. Durch ihre urbane Verankerung im Handel wurde die Kluft zu kurdischen BäuerInnen unverhältnismäßig größer. So zog sich die Klassentrennung entlang ethnischer Zugehörigkeiten, da viele Handelsleute armenischer Herkunft waren und die einfache Landbevölkerung oft kurdisch geprägt war.[6] Diese Trennung wie auch die gegenseitige Beeinflussung war oft für Außenstehende nicht sichtbar. Vor allem in Westarmenien lebten TürkenInnen, KurdInnen und ArmenierInnen so durchmischt, dass sich teilweise armenische Frauen in ihrem Kleidungsstil an die muslimischen Kleidervorschriften anpassten und teilweise sogar Kopftuch trugen.[7] Ökonomische Zwänge spielten bei der Teilnahme von KurdInnen an den Massakern eine wichtige Rolle. Der Großteil der kurdischen Landbevölkerung lebte in ärmlichen Verhältnissen. Die Regierung von Abdul Hamid II. erlaubte den kurdischen Stammesführern zusätzlich von den ArmenierInnen Steuern einzutreiben, ihr Land zu besetzen und sich ihre Wertsachen anzueignen.[8] Die dargestellten sozioökonomischen Gegebenheiten legten Anfang des 20. Jahrhunderts die Grundlage für die Beteiligung, vor allem muslimischer KurdInnen an dem armenischen Genozid. Jahrzehnte später sollte dieses Faktum ein Grund für die Vertreibungen und Mobilitäten von muslimischen KurdInnen aus Armenien werden.

Konflikt um Armenien und Aserbeidschan als push-Faktor

Die neuere Geschichte Armeniens spielte eine entschiedene Rolle in den größeren Migrationsbewegungen von KurdInnen aus Armenien in den 1990er Jahren. Igor Garmaschov[9] stellte fest, dass konfessionelle Konflikte wie zwischen ÊzîdInnen[10] und muslimische-sunnitische KurdInnen im Kontext der Sowjetunion und insbesondere in Armenien, als auch in den Unabhängigkeitsbestrebungen der Ukraine benutzt wurden, um gezielt nationalistische Geschichtsnarrative zu verfassen, an denen sich dann eine

---

[6] Bournoutian 2003: 158.
[7] Ibid.: 159.
[8] Ferat 1992: 50.
[9] Garmaschov in Djamalutdinowitscha K.S.M.2012.
[10] Die Zuschreibung *êzîdische KurdInnen* war ein konstruiertes Narrativ der Sowjetpolitik. Die Selbstdefinition der ÊzîdInnen aus Armenien erfolgte nicht immer nach sprachlichen Kriterien, sondern nach der religiösen Zugehörigkeit. Daher gab und gibt es bis heute Diskussionen um die ethnische Zugehörigkeit und Identität, bzw. es erfolgte eine Ethnisierung aufgrund der religiösen Zugehörigkeit.

Konfliktlinie etablierte. Im konkreten Fall von armenischen KurdInnen spielte Religion eine erhebliche Rolle, da daran erinnerte wurde, dass sich Teile der muslimischen KurdInnen Anfang des 20. Jahrhunderts an dem Genozid gegen die ArmenierInnen beteiligten. Die Jungtürken wussten KurdInnen dazu mit ökonomischen Versprechungen und sozialen Motiven zu instrumentalisieren; Andererseits sind bereits Anfang des 19. Jahrhunderts auch muslimische KurdInnen vor den Osmanen und später vor den Jungtürken teilweise nach Armenien geflüchtet.

Geprägt durch die Genozid Erfahrungen, durch die Narrative manifestiert und kontinuierlich erinnert, spielte die Religionszugehörigkeit im Konflikt um Nagorny-Karabach eine wichtige Rolle. In Nagorny-Karabach lebten ethnische ArmenierInnen, als auch ethnische AserbeidschanerInnen. Nach dem Zerfall der Sowjetunion wurde Nagorny-Karabach Aserbeidschan zugesprochen und noch zu UdSSR Zeiten kam es immer wieder zu gegenseitigen Diskriminierungen.[11] Die Differenzen zwischen Armenien und Aserbeidschan basierten vor allem auf sozialen Entwicklungsproblemen. Durch die Etablierung einer armenischen Elite unterstützt durch die Ölindustrie in Baku wurden Klassenunterschiede entlang der Ethnie benutzt, um Spaltungen zu schaffen.[12] So führten die anhaltenden Diskriminierungen im Jahr 1988 zu Demonstrationen in Stepanakert, der Hauptstadt Karabachs. Die Proteste wurden noch durch neue politische Entwicklungen verstärkt; den KurdInnen wurde unter Gorbatschow Ende der 1980er Jahre eine größere politische Autonomie versprochen, die später zur Formierung der kurdischen Organisation *Yak Bun* führte, aber allerdings nie umgesetzt wurde.[13] Zusätzlich lösten Armeniens Unabhängigkeitsforderungen die ersten Massaker in der aserbeidschanischen Industriestadt Sumgait, nördlich von Baku aus. Außerdem deklarierte sich Nagorny-Karabach im Zuge des Zusammenbruchs der UdSSR als unabhängig. Im Kontext von antirussischen Tendenzen und den genannten Unabhängigkeitsbestrebungen, sah sich das russische Militär in dem Konflikt veranlasst zu intervenieren.[14] Zuerst allerdings, wurde eine offizielle Anfrage an die sowjetische Regierung für die Angliederung Karabachs an Armenien gestellt. Nachdem diese Anfrage der Angliederung abgelehnt wurde, kam es zu immer heftigeren Pogromen gegen ArmenierInnen, auch in Aserbeidschan. Eine spätere Zusage auf die Anfrage wurde von starken Protesten auf aserbeidschanischer Seite wieder verworfen und Karabach unter eine Sonderverwaltung durch Moskau gestellt.[15] Die gegenseitigen Pogrome und Vertreibungen hielten an. Im Jahr 1990 musste die sowjetische Armee zum Schutz der armenischen Bevölkerung in Baku einrücken.[16] Gorbatschow versuchte eine Lösung des Konfliktes zu erreichen, indem er via Abkommen die ehemaligen Sowjetstaaten versuchte an Russland zu binden, allerdings wurde ein entsprechendes Abkommen nur von muslimischen und slawischen Republiken unterschrieben. Armenien, Georgien, Moldawien sowie die baltischen Republiken weigerten sich.[17] Die erstarrten Fronten

[11] International Crisis Group 2004: xx.
[12] Croissant 1998: 8.
[13] Bournoutian 2003: 327.
[14] Ibid.: 330.
[15] International Crisis Group 2004: 1.
[16] Ibid.: 2.
[17] Bournoutian 2003: 332.

verfestigten sich und verursachten den bis 1993 andauernden Krieg zwischen Aserbeidschan und Armenien, welcher bis heute nicht offiziell beendet ist.

Die vierjährigen kriegerischen Handlungen und die Blockade gegen Armenien[18] führten zu mehreren tausend Flüchtlingen in der Region. Die dadurch ausgelösten Migrationsbewegungen erfolgten entlang der konfessionellen Unterschiede. Für kurdische MuslimInnen in Armenien gab es zusätzliche Spannungen zu der sowieso schon angespannten Situation aufgrund der armenisch nationalen Narrative über die muslimisch kurdische Beteiligung am armenischen Genozid; so verließen vor allem ab 1989 KurdInnen in großen Zahlen das Land.[19]

Migration in die Ukraine

Der Großteil der heutigen kurdischen Minderheit kam erst nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion in die neu gegründete Ukraine.[20] Insbesondere wird im Minderheitenbericht für die Stadt Nikolaev vom Jahr 2012 darauf verwiesen, dass in den 1980er und 1990er Jahren vor allem *ethnische*[21] KurdInnen aus dem ehemaligen Sowjetgebiet Aserbeidschan, Georgien und Armenien in die Ukraine übersiedelten. Migrationswellen aus diesen Gebieten, wurden in den 1990er Jahren ausgelöst durch den Nagorny- Karabach- Konflikt[22], wie auch durch die zunehmende Diskriminierung der ÊzîdInnen in Georgien.[23]

Die sowjetischen KurdInnen siedelten sich in unterschiedlichen Gebieten an, wie der Hauptstadt Kiew, und vorwiegend in den östlichen und südlichen Regionen der heutigen Ukraine, in Charkow, Zaporozhye, Cherson, Krim und Nikolaev.[24]

Die kurdische Diaspora in der Ukraine

Nach der ersten sowjetischen Volkszählung von 1926 finden sich KurdInnen bereits Anfang des 20. Jahrhunderts auf dem Gebiet der heutigen Ukraine. Sie entwickelten

---

[18] Human Right Watch 1994: 1-11.

[19] "According to data of the Azerbaijan states Statistic 18,000 Kurdish-Muslims fled in the time of Armenian-Azerbaijan conflict", (Yunusov 2009: 22).

[20] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 9.

[21] Der Begriff wird hier aus dem Bericht übernommen und lehnt sich an eine nationalstaatliche Definition von Ethnie an, es werden dabei nicht unterschiedliche Interpretationsansätze des Begriffes diskutiert. Abner Cohen (1974) argumentiert, dass Gruppen aus politischen und instrumentellen Gründen ihre Ethnie nicht ablegen können. Dagegen argumentiert Frederik Barth (1993), welcher von einer sozialen Konstruktion von Ethnie ausgeht. Ein ganz anderes Konzept verfolgt Appadurai (1990), der für die eine de-territoriale ethnische Identität plädiert und in dieser, sogar ein Überkommen normativer Nationalstaaten in der Zukunft sieht.

[22] International Crisis Group 2004.

[23] Gesellschaft für bedrohte Völker 2006: 7. Dieser Migrationsgrund wird hier der Vollständigkeit halber mit erwähnt, es wird allerdings nicht weiter auf diesen Migrationsaspekt eingegangen.

[24] Djamalutdinowitscha, K.S.M 2012: 355 und Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 11-14.

sich nie zu einer großen Diasporagemeinschaft, dennoch leben heute noch ca. siebzehntausend KurdInnen in der Ukraine.[25] Die kurdische Diaspora in Nikolaev macht in der Gesamtbevölkerung weniger als 0,1% aus.[26] Die Ukraine als Migrationsland wurde dabei nicht gezielt von KurdInnen gewählt, es gab keine organisierte Migration in die Ukraine, sondern man siedelte an Orten an denen es vor allem ökonomische Möglichkeiten gab, ein anderes Leben aufzubauen.[27]

Wie von InterviewpartnerInnen angegeben, formierte sich die kurdische Diaspora in Nikolaev am Anfang der 1990er Jahre durch die Fluchtbewegungen aus dem Konfliktgebiet um Armenien und Aserbeidschan. Viele Flüchtlinge siedelten sich vermehrt im russischen Krasnodar an; aber bedingt durch ökonomische und verwandtschaftliche Verbindungen, kam es allerdings auch zu einer kleineren Abwanderung in die Süd-Ukraine, nach Nikolaev. Heute leben noch fünfundzwanzig Familien in Nikolaev, laut Angaben von Mustafa K.[28]

Der Großteil der kurdischen Diaspora lebt in dem Nikolaever Stadtteil, der bis heute einfach nur ‚Schiffsregion' heißt.[29] Als industrielles Zentrum der Stadt trägt die informelle Namensgebung bis heute der Funktion des Ortes Rechnung. Zusätzlich ist auch der Stadtteil *Oktjaberski*[30] von kurdischen MigrantInnen bewohnt. Der Ort wurde mit zunehmender Urbanisierung zu einem Nikolaever Stadtteil und liegt an der Peripherie dieser südukrainischen Stadt. Wichtig bezüglich der Lage ist die Nähe zu dem Aluminiumwerk *RUSAL*. Das sowjetische Aluminiumwerk hatte ebenfalls Ableger in anderen Sowjetrepubliken, wie Aserbeidschan. Mit dem Zerfall der UdSSR mussten neue ökonomische Maßnahmen zu Erhaltung ergriffen werden. Die außerukrainischen Dependancen vielen weg und es mussten neue Import- und Exportstellen gefunden werden. Kurdische MigrantInnen waren aktiv an den Entwicklungsprozessen beteiligt, ob auf ökonomischer oder sozialer Basis. Sie haben erheblich am Aufbau der ukrainischen Nation mitgewirkt. Diesen Beitrag zu negieren wäre eine politische Aussage.[31] Es würde MigrantInnen und im spezifischen Fall KurdInnen in der ukrainischen Geschichte leugnen, obwohl der Staat seine Entwicklung auf der Arbeit von MigrantInnen aufbaut. Auf diese Weise würden MigrantInnen gezielt an einen gesellschaftlichen Rand gedrängt, und sie finden im kollektiven Gedächtnis keinen Platz. Der Zusammenbruch der ehemaligen Sowjetunion veranlasste das Unternehmen sich gegen Westen zu orientieren und so wurde Anfang der 1990er Jahre eine Kooperation mit der britischen *Trans world group* eingegangen. In den ersten Jahren nach dem Zusammen-

---

[25] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 52-54.
[26] Джамалутдиновича,К.С.М. 2012.
[27] Bugaj 2012: 533.
[28] Der Name bezieht sich auf die Oktoberrevolution. Ebenso ist die Hauptstraße in dem Stadtteil nach der Oktoberrevolution benannt (Oktjabersi prospekt) Im Zuge der weitreichenden Umbenennungen im Frühling 2016, wurde auch dies Straße in Prospekt Bogojavlensi umbenannt
[29] Auf Russisch „korabelnoi raion".
[30] Der Name bezieht sich auf die Oktoberrevolution.
[31] Bakewell 2008: 118.

bruch gingen noch viele Exporte nach Russland, doch mit der steigenden Privatisierungswelle von Unternehmen 1993 wurden die Geschäftsbeziehungen immer komplizierter für das mittlerweile kleine Unternehmen.[32]

Kurdische MigrantInnen hatten besondere soziale Erfahrungen. Bereits in Armenien waren sie eine ethnische und im Fall von MigrantInnen in Nikolaev auch eine religiöse Minderheit. Daher waren die KurdInnen aus Armenien an eine Lebensrealität, nämlich eine Minderheit in einer Mehrheitsgesellschaft zu sein, bereits gewöhnt. Die Umsiedlung mehrerer Familienverbände bedingte auch die Etablierung von Strukturen. Zu Beginn der 1990er Jahre organisierte man sich im Rahmen des kurdischen Kulturvereins *Meder*. Auf diese Weise wurde auch eine kollektive Integration in der ukrainischen Mehrheitsgesellschaft praktiziert. Durch verschiedene Kulturangebote wurde ein Bezugsrahmen für Identitätsprozesse geschaffen. Einzelne Personen konnten sich in der kurdischen Diaspora organisieren und Stabilität finden. Erst der Generationenwechsel führte zu einer stärkeren Individualisierung und veranlasste Assimilierungsprozesse in die ukrainische Gesellschaft. Diese zunehmenden Tendenzen führten wiederum nur ca. fünfzehn Jahre nach der Umsiedlung in die Ukraine zu weiteren Migrationen vor allem in das kurdische geprägte Krasnodar in der Russischen Föderation. Ökonomische Gründe der Abwanderung waren hier nicht ausschlaggebend, als vielmehr der Verlust von Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft und Gemeinschaft.[33]

Exkurs: Nikolaev die Stadt

Nikolaev befindet sich etwa 100 km westlich von Odessa an der Küste des Schwarzen Meeres. Die Stadt liegt an zwei Flüssen, dem Bug und dem Inhul, welche von Nikolaev aus direkt ins Schwarze Meer fließen. Die Stadt wurde 1784 unter Katharina der Großen gegründet und stand im Verwaltungsgebiet ihres Liebhabers Potomkin. Bestimmend für die Gründung der Stadt, war es einen strategisch besseren Stützpunkt für die Verpflegung der russischen Zarenmarine, während der Eroberung der Ukraine und später dem Kaukasusgebiet zu haben. Nachdem die Region im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen vom osmanischen Gebiet zum russischen Zarenreich wechselte, wurde am Fluss Inhul, mit Meereszugang, langsam die Stadt Nikolaev aufgebaut.[34] Von der Gründung der Stadt bis hin zur Oktoberrevolution 1917, war die Stadt ein strategischer Militärpunkt, so für die Stationierung der zaristischen Marine, wie auch als Verpflegungspunkt für den Krimkrieg[35]. Bereits zu dieser Zeit gab es größere kurdische Gruppen, welche das russische Heer durch militärische Hilfe oder über die Versorgung mit Lebensmitteln unterstützten. Der irakische Historiker Wadie Jwaideh argumentiert sogar, dass die Unterstützung der KurdInnen während des Krimkrieges die Grundlage für eine tiefgehende Loyalität der KurdInnen zu Russland bildete.[36] In

[32] Rusal 2015.
[33] Interview 17.09.2016; Zeile 118-122.
[34] Krjoshkov1996: 16.
[35] Der Krim-Krieg war der Zehnte der Osmanisch-Russischen Kriege von 1853-1858.
[36] Jwaideh 2006: 116.

Friedenszeiten erlebte die Stadt immer wieder ein Aufleben als Handelsstadt und erlangte daher ihre Bedeutung.[37] Mit der Gründung des Arbeiterrates im Januar 1918 wurde die sowjetische Macht und die entsprechende Ökonomie in Nikolaev aufgebaut. Zusätzlich zu dem bereits bestehenden Schiffsbauwerk wurden weitere zahlreiche Fabriken errichtet, die eine günstige Lage und einen direkten Transportweg am Meereseingang aufwiesen. Wie viele Gebiete in der Sowjetunion, wurde auch Nikolaev vom Zweitem Weltkrieg stark beeinflusst, da hier Schiffe für den Krieg gebaut wurden und in See stachen.[38] Dabei entwickelte sich die Stadt unter stalinistischer Repression eher gering und erhielt erst wieder geringen Auftrieb unter Breschnew. Neuen Impetus erfuhr Nikolaev mit dem Regierungsantritt von Gorbatschow – unter ihm lebte die Stadt wirtschaftlich noch einmal auf, konnte allerdings dem Gesamtzusammenbruch der Sowjetunion nicht trotzen. So lebte die Stadt in Sowjetzeiten vom Maschinenbau und der Landwirtschaft –aufgrund vieler Arbeitsmöglichkeiten war die Stadt attraktiv. So befanden sich 1989, vier von zehn Schiffsbauwerken der Ukraine in Nikolaev, zusätzlich wurde ein Institut für Schiffbau und Landwirtschaft eröffnet.[39] Als Hafenstadt und Schiffsbaustation der Sowjetunion hatte die Stadt auch eine weitreichende strategische Bedeutung. Obwohl die Stadt aufgrund ihrer strategischen Bedeutung in der Sowjetunion eine ‚geschlossenen Stadt' war,[40] welche nicht auf Karten vermerkt wurde, bildete sich eine ausgedehnte Industrie um die Stadt, die vor allem SpezialistenInnen und technische ArbeiterInnen benötigte. Die besonderen ökonomischen Möglichkeiten brachten viele ArbeitsmigrantInnen aus anderen ehemaligen Sowjetunionländern nach Nikolaev. Auf diese Weise repräsentiert sich die Stadt heute selber gerne als Vielvölkerstadt.[41] Durch die vielfältigen Arbeitsmöglichkeiten an diesem Standpunkt siedelten sich ebenso auch KurdInnen Ende der 1980er Jahre und Anfang der 1990er Jahre in der Stadt und im Nikolaever Oblast an.

Kurdische Migrationsgeschichte in Nikolaev

Im Kontext der geschichtlichen Ereignisse und eintretenden Migrationsbewegungen aus Armenien, entstand die kurdische Gemeinschaft in Nikolaev. Die Wahl des Exilortes war vor allem von ökonomischen Fragen bestimmt. Die Familiengeschichte von Mustafa K. soll hier stellvertretend als Migrationsgeschichte der SowjetkurdInnen aus Armenienen dienen. So kam Mustafa K.s Bruder Ende der 1980er Jahre nach Nikolaev – bedingt durch die Eröffnung eines Aluminumwerkes.

„Mein erster Bruder ist hierhergekommen als das Aluminiumwerk gebaut wurde. Er hat in Aserbaidschan gearbeitet und kam als Fachkraft hierher. Er hat eine Wohnung bekommen und ist geblieben. Dann kam mein zweiter Bruder, dieser ist jetzt Inhaber

[37] Krjoshkov1996: 90-195.
[38] Krjoshkov1996: 183.
[39] Ibid.: 209.
[40] Die Stadt war bis zum Zerfall der SU auf keinen zivilen Karten verzeichnet, lediglich militärische Karten indizierten die Lage der Stadt. Um in die Stadt zu gelangen mussten Sondergenehmigungen erworben werden, die von Kontrollstellen um die Stadt gesichert wurden. Diese Maßnahmen waren der sensiblen Infrastruktur des Hafens in der Stadt geschuldet.
[41] Ukrainisch: „Mikolayvschina bagatonationalna"

eines Hotels […]. Er ist Meister des Sports[42] in Kampfsport und Bodybuilding. Er ist ukrainischer Meister in Bodybuilding. Er hat hier als Trainer gearbeitet und später in der Fabrik Okean."[43]
Es lässt sich hier erkennen, dass die Migration nicht durch direkte Vertreibung geprägt war, sondern die gewaltvolle und unklare politische Situation in Armenien und Aserbeidschan, veranlasste viele Betroffene und KurdInnen nach alternativen, stabileren Wohnorten zu suchen. Nikolaev beherbergte bis zum Ende der Sowjetunion eine reiche Industrie, wie das Aluminiumwerk oder Schiffswerften, welche bis heute teilweise noch arbeiten und so auch von ihren ArbeiterInnen geprägt werden. Beispielsweise unterstützt das Aluminiumwerk *RUSAL* die Organisation *Druschba,* in der sich Minderheiten aus Nikolaev organisieren.[44] Gerade am Ende der Sowjetunion war es die Industrie, welche von größeren Migrationswellen in das Industriegebiet profitierte und für ein Weiterbestehen des Industriestandortes in der südlichen Ukraine sorgte. Ebenso wie *RUSAL*, war *Okean* ein Schiffsbauwerk am strategischen Standpunkt Nikolaev errichtet worden.

Die Push-Faktoren aus Armenien zu emigrieren, waren für die kurdischen Familien, welche ihren Weg nach Nikolaev fanden nicht allein ökonomische Verbesserungen. Ihre religiöse-ethnische Herkunft machte sie zu Teilen des politischen Konflikts in Armenien und Aserbeidschan, wie die Nikolaever kurdischen Muslime bestätigen. Für Mustafa K. ist die Beteiligung kurdischer Milizen an den armenischen Massakern ein Teil seiner und der armenisch-kurdischen Geschichte: „Die türkischen Soldaten vernichteten die armenische Bevölkerung und fragten nicht nach Kindern und Alten, sie brachten alle um und gingen dann zu den Kurden über."[45] An dieser Stelle geht Mustafa K. lediglich auf Verbrechen osmanischer Soldaten im Zuge des armenischen Genozids ein. Im Gegensatz dazu erklärt eine andere Interviewpartnerin genauer: „Das war sehr furchtbar, die Kurden haben dies geglaubt und die Türken haben versprochen nach dem Genozid werden die Kurden auch unabhängiges Land erhalten."[46] Sie geht in ihren Aussagen kritischer mit der eigenen kurdischen Geschichte um. Die Interviewpartnerin aus Nikolaev in ihren Vierzigern spricht hier, allerdings bereits als eine Vertreterin der nächsten Generation nach Mustafa K., der über siebzig Jahre alt ist. So wird in ihren Erklärungen sehr deutlich, wie sich die Geschichtswahrnehmungen und Interpretationen mit Generationen verändern. Die Beteiligung von einigen muslimischen Stämmen und Personen lastete am Ende des Genozids generell auf den sunnitisch- muslimisch KurdInnen. Hier gab es vor allem vom Stamm der Jalâli eine wesentliche Mitwirkung.[47] Auf diese Weise wirkte sich diese teilweise Beteiligung am armenischen Genozid im späteren Karabach-Konflikt noch immer auf das kollektive Gedächtnis. Eine Vertreterin des *Meder* Vereins sagt dazu:

---

[42] Leistungssportler in der ehemaligen SU mit akademischem Abschluss im Bereich Sport.
[43] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 167-171.
[44] Festival *Druzba* unterstützt vom Aluminiumwerk RUSAL.
[45] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 31-33.
[46] Interview 17.09.2016, Zeile 30-32.
[47] Ibid., Zeile 33.

„Diese schreckliche Geschichte steht in armenischen Geschichtsbüchern, welche auch die Kinder in der Schule lesen. So kannst du schon bei Kindern sehen, dass sie diese Geschichte nicht vergessen, sie wird immer wieder wiederholt.“[48]

Somit kann festgestellt werden, dass die Gründe für eine Migration eine komplexe Mischung aus historischen, ökonomischen und politischen Ereignissen waren.

Der Kulturverein *Meder*

Im urbanen Raum von Nikolaev hat sich die kurdische Diaspora in einem Kulturverein organisiert. Durch das Zusammentreffen und Organisieren von Kulturveranstaltungen oder Lehrangeboten zur Förderung der kurdischen Kultur, bleiben Traditionen im kollektiven Gedächtnis. In der ukrainischen Mehrheitsgesellschaft wird so aktiv gegen eine Assimilierung der kurdischen Identität in der der Stadt entgegengewirkt.

2009 fand eines der letzten öffentlichen *Newroz* Feste in der Oktjaberski Region statt. Während der Festlichkeiten bedankte sich Mustafa K. bei der lokalen Stadtverwaltung für die Unterstützung der kulturellen Aktivitäten der KurdInnen.[49] Die Unterstützung der städtischen Verwaltung bei den Neujahrsfeierlichkeiten verweist auf einen aktiven Integrationswillen, getragen durch die Unterstützung des *RUSAL* Unternehmens, das hier auf die migrantische Beteiligung seiner Arbeitskräfte Bezug nahm. Zusätzlich erklären sich die organisierten KurdInnen selbst als eine Minderheit, wodurch sie einmal als solche angesprochen werden können. Andererseits wird aber auch ihre Position als jemand ‚Anderes‘, als Minderheit in der Ukraine sichtbar gemacht.

Aus dem Ursprungsland Armenien vertrieben, gründeten kurdische MigrantInnen 1996 in Nikolaev einen kurdischen Kulturverein mit dem Namen *Meder*.

„Unsere Assoziation nennt sich Meder. Meder, das ist die Ehre, als Verehrung des ehemals existierenden medischen Imperiums vor der Zeitenwende. Das medische Imperium waren im Prinzip nur Kurden.“[50], so Mustafa K.

So begründet er die Namenswahl – diese betont, dass man sich mit einem Land beziehungsweise Reich identifiziert, welches außerhalb ihres heutigen Siedlungsgebietes liegt und lange außerhalb der historisch fassbaren kurdischen Geschichte existierte. Es ist ein Konstrukt eines Territoriums, von dem angenommen wird, dass hier die ethnischen Wurzeln der heutigen KurdInnen zu finden seien.[51] Der Bezug auf eine längst vergangene Zeit und eine Region macht deutlich, wie stark der Herkunftsgedanke ist – zu welcher Gruppe jemand gehört spielt dabei eine erhebliche Rolle. Besonders im Exil wird hier der Bezeichnung des kurdischen Kulturvereins eine symbolische Bedeutung zugewiesen. Es wird an eine Zeit erinnert, welche als ‚große‘ Zivilisation stilisiert wird und die als historischer Ursprung der KurdInnen betrachtet wird. Das antike Volk der

[48] Ibid. , Zeile 43-44.
[49] [Nikolaevskie kurdi otmetili nowruz]; 14. März 2009.
[50] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 15-17.
[51] Die ‚Meder‘ sollen hier als konstruiertes Ursprungsnarrativ verstanden werden, welches faktisch widerlegt ist. Es ist aber weiterhin als historisch gruppenbildendes Narrativ in Gebrauch.

Meder dient hier als ein Träger von Kontinuität und Stabilität, welche vor allem im Exil für die kurdische Diaspora in Nikolaev wichtig ist, so auch für Mustafa K.:

„Heute werden weltweit ca. offiziell 50 Millionen Kurden gezählt. Diese leben im Allgemeinen in Kurdistan. Kurdistan ist unsere Heimat, unser Land. Es ist in vier Teile geteilt. Diese befinden sich im Iran, im Irak in Syrien und in der Türkei. Der größte Teil der Kurden lebt in den Bergen der Türkei."[52]
Herr Mustafa K.s Bezugsrahmen zu Heimat ist ein Ort, an dem er nicht geboren wurde und den er zu meist nur aus den Bildern, Medien und Erzählungen kennt – trotzdem wird dieser Ort als Heimat definiert. Darüber hinaus ist die Organisierungsform der Nikolaever KurdInnen ähnlich strukturiert wie in Sowjetzeiten. Der Erhalt von Sprache, Kultur und Traditionen ist dabei ein Hauptziel des *Meder* Vereins. Des Weiteren fand 2001 der sechste Kongress der kurdischen Diaspora unter dem Titel „Freiheit für Öcalan und Frieden für Kurdistan" in der ukrainischen Hauptstadt Kiew statt.[53] VertreterInnen des *Meder* Vereins nahmen an diesem Kongress teil. Die Organisation ukrainisch-kurdischer Diaspora Gemeinschaften beruht damit auf dem gleichen Konzept wie in Sowjetzeiten und den Organisationsstrukturen von *Yak Bun*. Es wird versucht eine gemeinsame Kontinuität von Kollektivität aufrecht zu erhalten und man richtet sich gegen die künstliche Trennung der Ukraine von Russland und damit auch gegen die Mehrheitsgesellschaft in der Ukraine. Somit wird die kurdische Diasporaorganisation in der Ukraine zu einem politisch aufgeladenen Thema.

Die Unabhängigkeit der Ukraine führte zur organisatorischen Trennung sowjetisch-kurdischer Diaspora Gemeinschaften und konstruierte für die kurdische Diaspora eine künstliche Trennung. Im Jahr 1992 gründete sich in Russland die kurdische Befreiungsbewegung (*Kurdskoe Osvoboditelnoe Dvishenje* KOD), welche eine Fortführung der sowjetischen *Yak Bun* Organisation war.[54] Die KOD organisierte sich vor allem um Thematiken der sowjetisch-kurdischen Flüchtlinge, der sozialen Integration von KurdInnen und der Frage nach der Aufrechterhaltung der ethno-kulturellen Identität.[55] Politisch unterstützte *Yak Bun* Forderungen nach einem unabhängigen Kurdistan, dabei erhofften sich die Mitglieder diesbezüglich eine Unterstützung von der Sowjetunion.[56] Besonders im Armenien-Aserbeidschan Konflikt etablierte sich die kurdische *Yak Bun*. In Gesprächen mit dem Zentralkomitee wurde sogar Krasnodar als autonomes kurdisches Gebiet diskutiert. Mit dem post-sowjetischen Konflikt um Nagorny-Karabach, kamen ebenfalls die nicht entschädigten Deportationen tausender KurdInnen unter Stalin wieder ins Gespräch. Verursacht durch den Erlass der Sowjetregierung vom Jahr 1988 den kurdischen Deportierten das Recht auf Rückkehr zu bewilligen,[57] wurde *Yak Bun* hier sehr aktiv und organisierte sich unter dem Vorsitz von Mohammed Sulaiman Babaev aus Baku Die Umsetzung der Rückkehr war wegen der

[52] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 17-20.
[53] Джамалутдиновича,К.С.М 2012,355.
[54] Bugai 2012: 306.
[55] Ibid.
[56] Kreyenbroeck/Sperl 1992: 212.
[57] Bugai 2014: 338f.

sehr unklaren Verwaltungslage der ehemaligen Herkunftsgebiete[58] schwierig, Aserbeidschan war beispielsweise autonom von der Sowjetregierung. Im selben Jahr des Erlasses konnte man sich mit dem Zentralkomitee und der kommunistischen Partei darauf einigen, eine Konferenz von KurdInnen in Moskau abzuhalten, bei dem auch VertreterInnen von anderen – nicht sozialistischen – kurdischen Diaspora Gemeinschaften anwesend waren. Dabei konnte ein Fokus auf die besondere Position der SowjetkurdInnen gelegt und gleichzeitig ein Austausch mit anderen Diaspora Gemeinschaften gefördert werden.[59] So nahm auch Mustafa K. im Jahr 2011 an einer kurdischen Konferenz in Kiew teil, in der es vor allem um die politische Organisation der kurdischen Diaspora in der Ukraine ging.

Politisch gibt es unterschiedliche Strömungen innerhalb der kurdischen Bewegungen, verschiedene politische Persönlichkeiten prägten die kurdischen Bewegungen, wie Jalal Talabani, Abdullah Öcalan oder Masud Barzani. Den Aussagen von Mustafa K. zu folgen sind die kurdische Diasporamitglieder in Nikolaev vor allem AnhängerInnen des kurdischen Anführers Abdullah Öcalans.[60]

„Nun wir sind 1989 gekommen. … Die nationale Bewegung, der gesamte Zerfall…. Bereits zu Beginn des Zerfalls in Armenien hatten wir Kontakte zu allen Kurden, nicht nur in der Ukraine, sondern in der gesamten GUS, damals war noch die Sowjetunion. Damals haben wir bereits hier die Assoziation gegründet, haben uns hier getroffen, einige Male in Moskau, und gründeten Yak Bun, das heißt bei uns Einheit, die Einheit der Kurden in der Sowjetunion. So haben wir gearbeitet, kommuniziert und uns gegenseitig unterstützt.“[61]

Die Einheit und Gemeinschaft, welche auf der Basis der gemeinsamen ethnischen Herkunft und Geschichte entstand, waren ein Schlüssel für die Entscheidung, das Exil in der späteren Ukraine zu suchen. Für KurdInnen aus Armenien war es wichtig, sich im Kontext anderer KurdInnen zu organisieren und ihren spezifischen politischen Zielen und Bedürfnissen nachzugehen. Wie Mustafa K. verstanden sich viele als KommunistInnen[62], bewahrten mit ihrer eigenen Organisation allerdings das Erbe ihrer Geschichte und sahen in ihrer ethnischen Herkunftsregion kollektiv eine Heimat.

So dient der Verein auch als Anlaufpunkt zur Selbstorganisation von KurdInnen, unabhängig von nationalen Zugehörigkeiten. Es leben drei KurdInnen aus der Türkei in der Stadt, welche eine Brotfabrik namens *Scharknika*[63] betreiben. Ihr rechtlicher Status unterscheidet sich von den anderen, die KurdInnen aus der Türkei werden als türkische BürgerInnen in der Ukraine behandelt, in dem Sinne als AusländerInnen. Die KurdInnen aus Armenien besitzen einen ukrainischen Staatsbürgerschaftsstatus, so definieren

[58] Kreyenbroeck/Sperl 1992: 214.
[59] Ibid.: 215.
[60] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 174-178.
[61] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 67-72.
[62] Interview Mustafa K.; 08.08.2016 ; Zeile 85-86.
[63] Джамалутдиновича,К.С.М. 2012: 351.

sich die Mitglieder im Verein nicht über moderne national Konstrukte und Staatsangehörigkeit, sondern über die gemeinsame Ethnie als KurdInnen[64]. Eine Interviewpartnerin drückte es passenderweise wie folgt aus: „[...]wir können nicht eine andere Nationalität als Kurden sein!“[65]

Sprache der kurdischen Diaspora

1998 mit dem Beginn der Arbeit des Kulturvereins wurden Abendschulen eingerichtet, in denen die kurdische Sprache unterrichtet wurde. Ein Großteil der KurdInnen in Nikolaev spricht den nord-kurdischen Kurmancî Dialekt, daher wurde auch dieser in den Schulen unterrichtet.[66] Der Unterricht in der kurdischen Sprache ist für den Verein besonders wichtig um folgenden Generationen die kurdische Kultur und Traditionen näher zu bringen. Die Sprache dient hier als Vermittlerin kurdischer Identität an eine Generation, welche bereits in der Ukraine geboren wurde oder nur wenige Erinnerungen an Armenien hat. So kommt es, dass der Sprachunterricht als aktiver Widerstand zum Assimilierungsprozessen funktioniert. Im Verlauf der Datenerhebung zu den Nikolaever KurdInnen, wurde in einem Interview klar, dass der Sprachunterricht für die kurdische Diaspora von essentieller Bedeutung ist. Eine Interviewpartnerin, welche im Alter von dreizehn Jahren Armenien verließ und mit der Familie in die Ukraine zog, gab an, dass sie mit Ihren Eltern fast ausschließlich Kurdisch spricht, während sie mit ihren Geschwistern vermehrt auf Russisch oder Armenisch kommuniziert.[67] Dieselbe Person gab auch an, dass ihre Kinder bereits viele Wörter im Kurdischen nicht mehr kennen und vermehrt auf eine ihnen nähere Sprache zurückgreifen.[68] So wird anhand der Sprachkompetenzen, das Spannungsfeld zwischen Integration und Assimilation, am deutlichsten. Gleichzeitig lässt sich festhalten, dass mit der Unabhängigkeit der Ukraine die staatliche Förderung von ethnischen Minderheitssprachen, wie es teilweise in der Sowjetunion Usus war, wegfiel. Die kurdische Diaspora musste Maßnahmen zum Erhalt ihrer Sprache selbst organisieren und selbstfinanzierte Lernmöglichkeiten einrichten, was sich schwierig gestaltete und in einem stärker werdenden Verlust der Sprache resultiert.

Tradition als Widerstand gegen Assimilation

Im Rahmen des *Meder* Vereins wurde eine Tanz- und Musikgruppe in Nikolaev gegründet. Mit der Etablierung von einem musikalischen Ensemble mit dem Namen *Silan* wurde versucht kurdische Gebräuche und Kultur aufrechtzuerhalten.[69] Eine ehemalige Gründerin der Gruppe beschrieb ihre Intentionen folgendermaßen:

---

[64] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 144-149.
[65] Interview 17.09.2016, Zeile 105-106.
[66] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 154-155.
[67] Interview 15.02.2010; Zeile 1-6.
[68] In dem Fall handelt es sich um Deutsch, da ein Teil der Familie durch Heirat nach Deutschland umgesiedelt ist.
[69] Джамалутдиновича,К.С.М. 2012: 354.

„Ich habe eine Gruppe gegründet 1996, die Gruppe hieß Silan. Wir waren fünf, sechs Mädchen. Eine konnte Keybord spielen, ich habe Saz gespielt, wir hatten auch Solisten ich war auch eine Solistin. Wir haben uns in kurdischen Kleidern präsentiert und uns auch als kurdische Gruppe vorgestellt. Das war natürlich sehr interessant für das ukrainische Volk.“ [70]

Sie macht hier deutlich, dass die Migrationsfrage in der Ukraine keine Einbahn war. *Silan* versuchte durch das Kulturangebot die kurdische Diaspora in Nikolaev zu erhalten. In einer Anekdote berichtete ein Mitglied dieser Tanzgruppe von Auftritten und Wettbewerben, welche sie mit der Gruppe veranstaltete. Bei einem Auftritt in der ostukrainischen Stadt Saparoje erhielt die Tanzgruppe sogar eine Auszeichnung, dabei war der Rahmen für diesen Wettbewerb dahin ausgerichtet, unterschiedliche Traditionen und Gebräuche, wie Tänze und Gesang in der Ukraine sichtbar zu machen. In diesem Kontext war die Gruppe *Silan* eine von vielen anderen Minderheitsgruppen.[71] Die Erhaltung kurdischer Traditionen wird von der *Silan* Gründerin selbst folgendermaßen betrachtet: „Also wir haben nichts Politisches gemacht, nur durch die Musik und als kurdische Gruppe.“[72] Selber definiert sich die Gruppe als reine Tanz-und Kulturgruppe. Die Signifikanz ihrer Performanz im Zusammenhang mit der Erhaltung von Traditionen in der ukrainischen Mehrheitsgesellschaft kann als Widerstand zu Assimilation verstanden werden. So kann argumentiert werden, dass Musik und Tanz im Kontext der Verbreitung von kurdischer Kultur in der weit verbreiteten Diaspora stehen, welche sich weltweit in Mehrheitsgesellschaften als Minderheit einbringen. Gleichzeitig ist besonders die kurdische Minderheit und ihre kulturellen- gesellschaftlichen Aktivitäten immer geprägt von politisch-historischen Auseinandersetzungen, wie die frühe Unterdrückung der KurdInnen im Osmanischen Reich, als auch die rezenten Diskriminierungen gegen die kurdische Bevölkerung in Syrien, Irak, Iran oder der Türkei. Der kurdische Wissenschaftler Fadel Rasoul[73] – wie auch Mustafa K.[74] im Interview – bestätigen, dass die kurdische Frage, egal auf welcher Ebene betrachtet, eine politische ist. Diese Frage spielt sich entlang des Spannungsfeldes von Assimilation und Integration ab und wird im Alltag der ukrainischen KurdInnen als eine Frage nach ihrer Identität und Zugehörigkeit diskutiert.

Conclusio

Die kurdische Minderheit in der Ukraine ist geprägt von den sozialen Realitäten der Diaspora in der Ukraine. Diese sind dabei vielfach von dem Spannungsfeld von Assimilation und Integration geprägt. Collins soziologischer Definition zu Folge ist Assimilation ein Prozess in dem sich nur eine Seite an eine Mehrheitsgesellschaft anpasst. Dabei werden Werte und Verhalten der Mehrheitsgesellschaft angenommen.[75] Assimi-

[70] Interview, 17.09.2016, Zeile 91-93.
[71] Interview, 15.02.2017; Zeile 13-16.
[72] Interview, 17.09.2016, Zeile 102-103.
[73] Rasoul 1988.
[74] Interview Mustafa K.; 08.08.2016; Zeile 85-131.
[75] Jary/ Jary 1991: 31-2.

lation funktioniert demnach auf einer Machtebene in der eine starke Mehrheitsgesellschaft über Minderheiten bestimmt und keinen gleichberechtigten Austausch dieser zwei Gruppen ermöglicht.[76] Dem gegenüber steht Integration. Dabei kann eine Person Teil seiner Kultur und Gruppe sein, gleichzeitig aber auch ein aktiver Teil der Mehrheitsgesellschaft. Der finnische Soziologe Östen Wahlbeck argumentiert in seinen Studien zu kurdischen Diasporen, dass erst mit Debatten um Integration und Assimilation sich ein ‚wir' und ‚ihr' verfestigt und damit auch erst Minderheiten bestimmt werden. Die starren Definitionen müssen aber kritisch betrachtet werden und stehen vielmals einer realitätsnahen Interpretation im Weg. Wie in dem dargestellten Beispiel gezeigt, waren die Migrationsprozesse von vielschichtigen sozialen, politischen und ökonomischen Komponenten geprägt. Die Migration der Familie K. könnte als Flucht interpretiert werden, verursacht durch die kriegerischen Ereignisse in dem Herkunftsland in Armenien. Wie aus den Interviews ersichtlich, sieht sich die Familie weniger im Kontext von Flucht, vielmehr waren ökonomische Gründe und verwandtschaftliche Verhältnisse ausschlaggebend für die Migrationsentscheidung. Wie in einem weiteren Interview bestätigt wurde, haben hier aber beide Gründe zusammengewirkt. Wiederrum hat die Entscheidung einzelner zu Formen von Kettenmigrationen geführt. Daher ist es wichtig den größeren Kontext zu betrachten und diesen sinnvoll mit den Verhältnissen und Beweggründen auf der Mikroebene zu verbinden.

Auffällig war der starke Einfluss von historischen Abläufen auf die rezenten kurdischen Migrationsbewegungen. Historische Ereignisse haben in diesem Fall den politischen Ausschlag dazu gegeben um muslimische KurdInnen zu Flüchtlingen zu machen, andererseits ist der geschichtliche Hintergrund in einem politischen und ökonomischen Kontext zu sehen. Die Vertreibung der muslimischen KurdInnen Ende der 1990er Jahre aus Armenien hatte ihre Ursache auch in dem kollektiven Geschichtsnarrativ der armenischen Mehrheitsgesellschaft. Gleichzeitig spielten Klassenverhältnisse zwischen den ArmenierInnen und der kurdischen muslimischen Minderheit als Faktoren für die Entscheidung der Migration eine Rolle. Darüber hinaus war der Kontext der sich auflösenden Sowjetunion ein Makrofaktor für lokale Gegebenheiten. Geschichte, Politik, Ökonomie, Klasse, Ideologie, Ethnie, Rasse, Gemeinschaft, aber auch Geschlechterverhältnisse sind verwobene Faktoren bei der Entscheidung zur Migration von Individuen oder sogar Gemeinschaften. Für das diskutierte Beispiel, wurde während der Forschung mehrmals deutlich, dass die Migrationserfahrungen der KurdInnen besondere Hintergründe haben. Hier wirken andere Erfahrungen und Mechanismen – so gaben VertreterInnen der Diaspora Gemeinschaft in Nikolaev mehrfach an, dass ihr größter Bezugsrahmen zu ihrer Herkunft ihre Geschichte ist. In dem kurdischen Kulturverein, wird durch Namensgebung, traditioneller Musik oder Sprachunterricht ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe konstruiert, welche keine gemeinsame territoriale Bindung aufweist. Gemeinsame Geschichte und deren Interpretation schaffen hier die Zugehörigkeit und geben Stabilität für Integration, und bestärken den Widerstand gegen Assimilation. So kann Assimilation auch als Machtinstrument interpretiert werden, durch die Gleichmachung werden Unterschiede

[76] Andere Forscher wie, der amerikanische Soziologe Robert E. Park hingegen sehen in Assimilation, teilweise positive Aspekte. In seiner Zirkel-Theorie geht Park davon aus, dass Assimilationsprozesse zirkulieren bis zu dem Punkt, wenn Beteiligte als Individuen angesprochen werden und nicht mehr als Teil einer Gruppe identifiziert werden.

eliminiert und eine einzige Narration als gültig definiert. Weiters muss beachtet werden, dass vor allem im sowjetischen Kontext eine andere Definition von Individuum und Kollektiv vorherrschte, als im Westen. Wie an vielen Aspekten von Minderheitenkonstruktion zu erkennen war, wurde das Individuum immer als Teil eines größeren Kollektivs gesehen. Ähnlich lässt sich das Spannungsfeld von Assimilation und Integration hier interpretieren. Integration oder ein bestimmter Grad an Assimilation wurde benötigt um das Individuum im Kollektiv seine kulturellen Freiheiten zu geben. Dieses Spannungsfeld veränderte sich stark nach dem Zusammenbruch der UdSSR und führte eher zu einer einseitigen Assimilation in die ukrainische Mehrheitsgesellschaft.

Das Nikolaever Beispiel ist in vieler Hinsicht interessant – für die vornehmlich industriell geprägte Stadt spielte ökonomische Migration eine wichtige Rolle für die urbane Entwicklung. Der Beitrag der Migration wurde von dem Aluminium Werk *RUSAL* erkannt und aktiv gefördert, so unterstützen sie die Aktivitäten des *Druschba* Vereins und im Besonderen des kurdischen *Meder* Vereins. Besonders interessant sind die kurdischen Organisationsformen in der Ukraine. Auf der einen Seite dienen sie dem Erhalt der kurdischen Kultur und können als Widerstand gegen Assimilation gesehen werden. Auf der anderen Seite sind sie eine gelebte Erinnerung an sowjetische Verhältnisse. Der *Meder* Verein organisiert sich gleich den sowjetkurdischen Vereinen und hält Konferenzen ab zu Problem der KurdInnen in der Ukraine, ähnlich der Problemstellung sowjetischer KurdInnen. Erschwert wird diese Arbeit heute durch die territoriale Trennung mit Russland und der Ukraine. Dabei schlagen sich nationale Befindlichkeiten nicht auf die kurdische Minderheit nieder, im Gegenteil es versuchen sich die ehemaligen SowjetkurdInnen über Grenzen hinweg zu organisieren. Dennoch muss man feststellen, dass im Generationswechsel der kurdischen Diasporagemeinschaft in Nikolaev die Assimilierung stärker wird. Egal ob muslimische KurdInnen zum Christentum konvertieren oder Kinder die kurdische Sprache kaum mehr sprechen oder kollektives Vergessen der kurdischen Geschichte eintritt. Es ist ein Euphemismus hier von Integration zu sprechen, da viele KurdInnen diese ‚Integration' so nicht annehmen. So lässt sich ein Trend erkennen:

„In letzter Zeit sind auch viel Kurden weggezogen aus der Ukraine, aus Nikolaev. Weil sie keine Perspektive mehr für ihre Kinder gesehen haben. Sie haben diese Angst bekommen, dass die Kinder nicht mehr kurdisch bleiben, sie können kein Kurdisch so richtig, sie sind zwischen der Ukraine und den Kurden. Sie sind keine richtigen Ukrainer, sind aber auch nicht wirklich Kurden. Dafür muss man seine Kultur und Geschichte richtig kennen. Diese Generation hat auch das Interesse nicht mehr gezeigt und so haben mehrere Familien die Ukraine verlassen, beziehungsweise Nikolaev. Sie sind nach Russland nach Krasnodar wo es vermehrt Kurden gibt"[77], so eine befragte Kurdin aus Nikolaev.

Die Analyse hat gezeigt, dass Migration, die Frage nach Assimilation oder Integration mit sich bringt und diese sich in einem konstanten Verhandlungsprozess in den gesellschaftlichen Organisationen und Strukturen widerspiegeln. Wie die Bedienung in dem kleinen Cafe am Anfang zu uns meinte: „Ah djadja Misha" diese kurze Antwort zeugt

[77] Interview, 17.09.2016, Zeile 113-120.

von diesem Verhandlungsprozess. Der Name Mischa ist die russische Koseform von Michael, wobei der Name selbst ein sehr verbreiteter russisch geprägter Name ist, vor allem bei älteren Russisch sprechenden Generationen. Der Vorname des Informanten, Mustafa lässt eine Verbindung zum russischen Namen Misha zu. Die Anrede „djadja" steht für Onkel und misst der benannten Person einen Grad an Respekt zu, es indiziert gleichzeitig aber auch eine gewisse Vertrautheit. Nun ist abzusehen, dass eine Kommunikation innerhalb der kurdischen Gemeinschaft meist auf Russisch stattfindet und auch russische Gepflogenheiten und Kulturverständnisse angenommen wurden. Die Vertrautheit allerdings zu Herrn K., basiert in diesem Rahmen allerdings nicht auf einem Verwandtschaftsgrad, sondern ergibt sich durch die engen Kontakte und den Austausch als kurdische Gemeinschaft im Exil in der Stadt Nikolaev.

Abbildung 1: Hotel Amed in Nikolayev

(Foto: Henriette Raddatz)

Bibliographie

Appadurai, Arjun 1990: "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." In: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*. London: Sage. 295-310.

Barth, Frederick 1993: "Introduction." In: Barth, Frederik (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen: Universitetsforlaget, 9-38.

Bournoutian, George. A. 2003: *A Concise History of the Armenian People. From Ancient Times to the Present*. Mazda Publishers, California.

Bugaj, Nikolaj F. 2012: Курдский мир россии. Политико правовая практика,интеграция, этнокультурное возрождение 1917-2010-е годы [Die Kurdische Welt Russlands – politisch-rechtliche Praktiken, Integration, Ethnokulturelle Wiedergeburt 1917-2010] Sankt-Petersburg: Алетейя.

Bugaj, Nikolaj. F. 2014; Курды СССР- трасса длиною в 100 лет- документальная история [Kurden der UdSSR- Der 100jährige Weg- Dokumentale Geschichte]. Tula(Russland): Аквариус.

Cohen, Abner 1974: *Urban Ethnicity*. Association of Social Anthropologists Monograph Series 12, London: Tavistock.

Джамалутдиновича, К.С.М. 2012; Миколаївщина багатонаціональна. Історія етнічних спільнот регіону; S. 351-368; Nikolaev. [Djamalutdinowitscha, K.S.M.; Mikolaiewschina bagatonazionalna istoria etnitschnih spilnot regionu].

de Carvalho-Ellmer, Silvia 2011: *Kurden in Russland und der Sowjetunion*. Universität Wien: Diplomarbeit.

Ferat, Selim 1992: *Der türkische Kolonialismus in Kurdistan*. Osnabruck: Wesanen Kurdistan.

Gesellschaft für bedrohte Völker 2006: *Kurdische Yezidi in Georgien*. Für eine Bleiberechtsreglung in Deutschland. Ein Memorandum der Gesellschaft für bedrohte Volker. Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker.

International Crisis Group 2004: *Armenia: Internal instability ahead*. Europe Report No. 158; Jeravan/Brussels: ICG.

Jary, David and Julia Jary 1991: *Collins Dictionary of Sociology*. University of California: Harper Collins.

Konaka, I. 2010; Курды в СССР в 1920ю1930е г.процессы адаптации и интеграции в совиетскую сисетему [Kurden der UdSSR von 1920-1930. Adaptions- und Integrationsprozesse im sowjetischen System]; Moskau: Diplomarbeit.

Крючков, Ю.С. 1996; история Николаева.От основаня до наших дней; Николаев [Die Geschichte Nikolaevs] Николаев.

Kreyenbroeck, Philip. G. and Stephan Sperl 1992: *The Kurds. A contemporary overview,* London, New York: Routledge.

Rusal o.J.; *RUSAL history* 2015; http://www.rusal.ru/about/history/; [accessed: 01.10.2016].

Rusal o.J.; *RUSAL history aluminium*; http://www.rusal.ru/aluminium/aluhistory/: [accessed: 01.10.2016].

Rasoul, Fadel 1988: *Grossmachtpolitik und Freiheitskampf. Kurdistan und die sowjetische Nahost- Politik*. Wien: Junius.

Wahlbeck, Östen1999: *Kurdish Diasporas. A Comparative Study of Kurdish Refugee Communities*; Akademi University and Institute of Migration Turcu; Macimillian Press.

Yunusov, Arif 2009: *Migration processes in Aserbeidschan*. Baku: Adiloglu.

Interview: Gründerin der Tanzgruppe Silan 15.02.2017 und 17.09.2016, Berlin.

Interview: Mustafa K.; Nikolaev 08.08.2016.

Malik Khalaf of Ḥiṣnkayf: An Addition to Sharaf Khān's Observation

Mustafa Dehqan and Vural Genç

ABSTRACT (ENGLISH)

If we want to better understand early Kurdish history, we need to know more about its origins. Although, strictly speaking, early Kurdish history mostly consists of what is found in the Sharaf-nāma, *the most famous Kurdish chronicle written by Sharaf Khān in 1005 H/1596-97 CE, it can be equally mentioned that Arabic, Turkish, Persian, and Syriac sources include many important details to learn more about early Kurdish history. This brief note argues that we should not define Kurdish history merely by what is mentioned in the Sharaf-nāma. This point is exemplified by discussing a case of Ḥiṣnkayf history.*

ABSTRACT (DEUTSCH)

Wenn wir die frühe kurdische Geschichte besser verstehen möchten, müssen wir unser Wissen über ihre Ursprünge vertiefen. Und obwohl die frühe kurdische Geschichte streng genommen vor allem in dem Sharaf-nāma, *der von Sharaf Khān verfassten, wohl berühmtesten kurdischen Chronik repräsentiert ist, so beinhalten doch auch arabische, türkische, persische und syrische Quellen viele wesentliche Details um mehr über die frühe kurdische Geschichte zu erfahren. In diesem Beitrag wird daher argumentiert, dass wir die frühe kurdische Geschichte keinesfalls nur auf die Informationen im Sharaf-nāma beziehen sollten. Exemplifiziert wird diese Feststellung anhand eines Auszugs aus der Geschichte von Ḥiṣnkayf.*

Introductory note

The *Sharaf-nāma* is the most important, still preserved text on Kurdish history. It was written in Persian by Sharaf Khān Bidlīsī in 1005 H/1596-97 CE. The author was an emir of the Ṛōzhikī tribe/dynasty, which had been ruling from its capital of Bidlīs to the southwest of Lake Vān in northern Kurdistan for centuries. In addition to historical information, the *Sharaf-nāma* contains invaluable insights into the society of early Kurdish community. It also contains a wealth of information on Kurdish tribes and religious trends in Kurdistan, and some terse observations on the Kurdish language and its dialects. Nevertheless, not all information is attributable to the extensive insights of Sharaf Khān. Certain omissions in the *Sharaf-nāma* indicate a selection or interpretation by the author based on political or personal reasons. Sometimes Sharaf Khān is fully ignorant of details and reasons behind the episodes he presented in his work. The case of this brief note is a good example of omission by ignorance on the part of Sharaf Khān.

Malik Khalaf and his assassination

The Ayyūbid city state of Ḥiṣnkayf[1] was situated on a clifftop above the Tigris in the Jazīra (Upper Mesopotamia) basin. It governed the territory of the hills forming the rim of the Tigris basin to the south, about halfway between Dīyārbakr and Jazīrat b. ʻUmar. Due to its position at the edge of the regions of Ṭūr ʻAbdīn and on route between the valleys of the Batman Su, Ḥiṣnkayf had been of great strategic importance for centuries.[2]

In terms of the political history of Ḥiṣnkayf, the heartland of the Malikān Kurdish emirs, Sharaf Khān, the famous sixteenth-century Kurdish historian, is our chief source of witness, for want of detailed information. Considering this meagre amount of information, it is hardly surprising that we know only little about the political history of the Kurdish emirate of Ḥiṣnkayf. In terms of ethnicity, however, Ḥiṣnkayf was also home to other people than Kurds – people with their own sources and history, such as Arabs, Turks, and Persians, who had found work there on a temporary or permanent basis. It is their sources that occasionally provide us with additional information, such as on Malik Khalaf, a Kurdish emir of Ḥiṣnkayf in the fifteenth century. The assassination of Malik Khalaf, also known as *Chav Surkh* ('Red-Eyed') and *Abūsayfayn* ('Of Two Swords'), is discussed further below. Our information about the period under Malik Khalaf is scanty, consisting merely of testimonies on his assassination from the *Sharaf-nāma*. Let us first listen to Sharaf Khān:

"Malik Khalaf, known as *Chav Surkh*, is a son of Malik Sulaymān. After the death of his (paternal) uncle, he took charge of the state of Ḥiṣnkayf and its tribes and families. Due to the wars and struggle between him and the Bōkhtī tribe, and because of the bravery and courage he showed in battle, Malik Khalaf was known as Abūsayfayn. When Ḥasan Bayg Āq Quyūnlū was heading for Kurdistan, he sent some Turkmens to capture Ḥiṣnkayf. Not being able to seize the fortress (of Ḥiṣnkayf), they deceived a nephew of Malik Khalaf into killing him. Following this, he found Malik Khalaf quite alone in the bathroom and killed him."[3]

This is an incomplete and inaccurate statement by Sharaf Khān, we believe, to suit oral information and trends in the *Sharaf-nāma*. Aside from Malik Khalaf's assassination, however, there are also other details concerning his career that should not be dismissed. There is not enough primary, still preserved material to allow us to construct a precise systematic picture of Malik Khalaf's career, but what we have suggests a few important points passed over in the *Sharaf-nāma*.

---

[1] Note of the editors: Kurdish: Heskîf; English/German: Hasankeyf. Due to the relevant sources discussed in this article, we keep the transliteration, which was applied by the author.
[2] On the geography of Ḥiṣnkayf, see Kâtib Çelebi 1824: 437-438; Shīrwānī 1891: 215.
[3] See Scheref 1860: I, 154.

The first fact we should mention is that he was a son of Muḥammad instead of Sulaymān, who was the grandfather of Malik Khalaf. His succession after Malik Kāmil was also acknowledged by the Arabic poem of al-Sakhāwī (831/1428-902/1497), a reputable Shāfiʿī scholar:

"qālū bi-mawti al-Kāmili al-Ḥisnu wahat
wa ʿizzuhā qad ḫāda ʿanhā wa ṣadaf
fa-qultu in kāna maḍā Kāmiluhā
fa-inna fīhā Khalaf-an ʿan man salaf"[4]

They say: with the death of al-Kāmil, Ḥiṣnkayf fell into weakness
Its esteem passed away and inclined towards elsewhere
Then I said: although the Kamil (perfectness) has gone from Ḥiṣnkayf
There is a Khalaf (successor) of ancestors there.

According to Āq Quyūnlū sources, Malik Khalaf was known for his friendly relationship with Āq Quyūnlū. There is no doubt that he was firstly in service of Jihān-Shāh Qara-Quyūnlū but then allied with Uzūn Ḥasan, and participated at the siege of Mārdīn (857/1453) as chief commander. Apparently, it was in the same year that the people of Ḥiṣnkayf dethroned him. A certain Malik Aḥmad replaced him but, because of the more legitimate claims of Malik Khalaf, he eventually reconquered Ḥiṣnkayf.[5]

Finally, it is worth highlighting on his assassination, for it is certain that he was murdered by two Kurdish allies of Uzūn Ḥasan – Malik Zayn al-ʿĀbidīn and Malik Ayyūb, sons of ʿAlī – who killed him in his bathroom. He was murdered because Malik Khalaf refused to obey Uzūn Ḥasan, and he particularly insisted on ruling over Isʿird, a dependency of Ḥiṣnkayf. The best report on the assassination of Malik Khalaf is a fifteenth-century mystic story by Bābā ʿAbd al-Raḥmān, an influential Sufi from Shām. Accordingly, Bābā ʿAbd al-Raḥmān was part of the campaign of Uzūn Ḥasan against Ḥiṣnkayf, when its emir refused to leave Isʿird. Sulṭān Khalīl, son of Uzūn Ḥasan, was unable to conquer the fortress. It was the miracle of Bābā ʿAbd al-Raḥmān that helped him to establish the Turkmen legacy. The Sufi took his sword, pointing to Isʿird, and declared, "You cannot understand the quality of the manner by which I will kill you". Interestingly, it was the same day that Malik Zayn al-ʿĀbidīn and Malik Ayyūb killed Malik Khalaf in the bathroom based on the miracle of Bābā ʿAbd al-Raḥmān.[6]

Historically speaking, the conflict over the city of Isʿird from 864/1460 to 866/1462 provided Uzūn Ḥasan with an excuse to repudiate the alliance between Āq Quyūnlū and the Malikān emirs of Ḥiṣnkayf, concluded in 859/1455. In Muḥarram 866/November 1461, Sulṭān Khalīl was sent to lay siege to Malik Khalaf's capital Ḥiṣnkayf,

---

[4] See Sakhāwī n.d.: I, 294; III, 184-185. Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Sakhāwī was a Muslim *ḥadīth* scholar and historian born in Cairo. The name al-Sakhāwī refers to the village of Sakhā in Egypt, the home of his relatives. He was a prolific writer that excelled in the knowledge of *ḥadīth, tafsīr,* literature, and history. His work was also anthropological; he died in Medina in 902 H/1497 CE.
[5] See Taghrībirdī 1930: 418; Ṭihrānī 1962: I, 191, 240; II, 367, 394.
[6] See Karbalāʾī Tabrīzī 1965: I, 471-472.

where he was later joined by his father, Uzūn Ḥasan.[7] After seven months, the siege finally ended in Ramaḍān 866/June 1462 with most of the surviving princes being massacred. According to Syriac sources, Malik Khalaf had two sons: Hārūn and Mūsā. The Turkmens killed them in the Battle of Is'ird.[8]

Bibliography

Bar Hebraeus 1932: *The Chronography of Bar Hebraeus*, Ed. & Tr. E. A. W. Budge. London: Oxford University Press.

Karbalā'ī Tabrīzī, Ḥāfiẓ Ḥusayn 1965-70: *Rawḍāt al-Jinān wa Jannāt al-Janān*, Ed. J. Sulṭān al-Qarā'ī. Tehran: B.T.N.K.

Kâtib Çelebi [Muṣṭâfâ b. 'Abd Allāh Haci Halife] 1824: *Cihannümâ*. Constantinople: el-Âmire.

Mınynat, Ali 2008: *Bir Ortaçağ Kenti: Hasankeyf*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān n.d.: *Ḍaw al-Lāmi' li-Ahl al-Qarn al-Tāsi'*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt.

Scheref, Prince de Bidlis 1860-62: *Scheref-nameh ou Histoire des Kourdes*, Ed. V. Véliaminof-Zernof. St.-Pétersbourg: Commissionaires de l'Académie Impériale des Science.

Shīrwānī, Zayn al-'Ābidīn 1891: *Bustān al-Sīyāḥa*. Tehran: Inṭibā'āt.

Taghrībirdī, Abu al-Maḥāsin Yūsuf 1930-31: *Ḥawādith al-Duhūr fī Nadā al-Ayyām wa al-Shuhūr*, Ed. W. Popper. Berkeley: University of California Publications.

Ṭihrānī, Abūbakr 1962-64: *Kitāb-i Dīyārbakrīyya*, Ed. N. Lugal & F. Sümer. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Woods, John E. 1976: *The Aqqoyunlu: Clan, Confederation, Empire. A Study in 15th/9th century Turko-Iranian Politics*. Minneapolis & Chicago: Bibliotheca Islamica.

[7] See Woods 1976: 105-106; Mınynat 2008: 134-135, 146.
[8] See Bar Hebraeus 1932: ii, xlil.

3

CURRENT AFFAIRS

AKTUELL

Aktuell – Syrien

Verluste der Demokratischen Föderation Nordsyrien

Thomas Schmidinger

Politisch gelang es der Selbstverwaltung der Demokratischen Föderation Nordsyriens in der zweiten Hälfte 2017, ihre Strukturen zu stärken und sich durch Wahlen eine gewisse Legitimität zu verschaffen, die jedoch zugleich einen Mangel an politischem Pluralismus sichtbar machten. Der Verlust Efrîns [Afrin] durch den Angriff der Türkei und ihrer Verbündeten Anfang 2018 sollte allerdings die verheerendste militärische Niederlage der KurdInnen in Syrien seit Etablierung ihrer Autonomie 2012 werden.

Am 22. September 2017 wurden in 3.700 Kommunen in Syrisch-Kurdistan Lokalwahlen durchgeführt. Während die wichtigsten Oppositionsparteien des *Kurdischen Nationalrates* (E.N.K.S.) sowie die nicht mehr im E.N.K.S. vertretene PUK-Schwesterpartei *Demokratische Fortschrittspartei der KurdInnen in Syrien* (*Partîya Dîmoqratî Pêşverû Kurd li Sûriyê*) die Wahlen boykottierten, nahmen daran neben der von der PYD geführten *Liste der demokratischen Nation* (*Lîsta Netewa Demokratîk*, LND) noch zwei weitere Listen und eine Reihe unabhängiger KandidatInnen teil.

Das Übergewicht der *Demokratischen Unionspartei* (*Partîya Yekîtîya Demokrat, PYD*) und ihrer Verbündeten wurde schließlich bei den Regionalwahlen am 1. Dezember 2017 noch deutlicher. Die LND gewann insgesamt 4.621 Mandate. In der Region Cizîrê erreichte sie insgesamt 93,7%, in der Euphrat Region – die auch Kobanê umfasst – 88,9% und in der Region Efrîn 89,9%.

Die *Kurdische Nationale Allianz in Syrien* (*Hevbendiya Nîştimanî a Kurdî li Sûriyê, HNKS*), bestehend aus jenen kleinen Linksparteien, die den *Kurdischen Nationalrat* (E.N.K.S.) seit 2014 verlassen hatten, um mit der PYD zu kooperieren, und nun in einer Allianz mit der *Demokratischen Yekîtî Partei* antraten, erreichte nur 152 Mandate. In der Region Cizîrê erreichte die HNKS nur 1,4%, in der Euphrat Region erreichte die *Demokratische Yekîtî Partei* 4,2% und in der Region Efrîn 6,1%. Die lediglich in der Region Efrîn angetretene arabisch dominierte *Syrische Nationaldemokratische Allianz* errang dort mit 0,7% insgesamt 8 Mandate. Unabhängige erreichten in der Region Cizîrê 5%, in der Euphrat-Region 7% und in der Region Efrîn 3,4%.

Die LND, in der neben der PYD eigentlich nur noch zwei christlich-aramäische Parteien von Bedeutung sind – die *Suryoye Unionspartei* unter der Führung von Ishow Gowriye und die *Assyrische Demokratische Partei* unter Ninos Isho – dominiert damit in geradezu extremer Weise die Räte auf kommunaler und regionaler Ebene, während die stärksten Oppositionsgruppen, die PDK-S und die anderen Parteien des *Kurdischen Nationalrats*, sowie die *Demokratische Fortschrittspartei*, an den Wahlen gar nicht teilnahmen.

Personelle Veränderungen waren bei der regierenden *Demokratischen Unionspartei* PYD selbst zu verzeichnen: Beim 7. Ordentlichen Parteikongress der PYD wurden am 28. September 2017 zwei neue Ko-Parteivorsitzende gewählt. Auf Salih Muslim und Asya Abdallah folgen die beiden bisher eher unbekannten PolitikerInnen Şahoz Hesen and Ayşe Hiso als Ko-Parteivorsitzende. Salih Muslim, der der Partei seit 2010 vorstand, und Asye Abdallah, die seit 2012 als Ko-Parteivorsitzende agierte, präsentierten sich auf dem Parteitag gemeinsam mit den neuen Vorsitzenden und versuchten damit öffentlich klar zu machen, dass es sich dabei um eine freiwillige Ablöse an der Führungsspitze handle. Zuvor gab es seit Monaten allerdings Gerüchte, die bereits von einer Ablöse Salih Muslims sprachen, da dieser für das Machtzentrum der PKK zu populär und einflussreich geworden sei. Diesen Gerüchten zu Folge habe Salih Muslim versucht, die PYD auf größere Distanz zur PKK zu bringen. Von ihm selbst gab es in dieser Richtung allerdings keinerlei Andeutungen oder gar öffentliche Stellungnahmen.

Militärisch gelang es den *Syrischen Demokratischen Kräften*, der Dachorganisation der mit den kurdischen *Volks- und Frauenverteidigungseinheiten* YPG und YPJ verbündeten Kampfverbände, in der zweiten Hälfte 2017 einen wesentlichen Beitrag zur Zerschlagung des so genannten *Islamischen Staates* zu leisten.

Am 17. Oktober 2017 gaben die *Syrischen Demokratischen Kräfte* (SDF), also die Militärallianz um die *Kurdischen Volksverteidigungseinheiten* YPG – nach vier Monaten der Kämpfe innerhalb der Stadt – schließlich die Eroberung von Raqqa, der bisherigen ‚Hauptstadt' des so genannten *Islamischen Staates*, bekannt. Große Teile der Stadt wurden bei den monatelangen Kämpfen und etwa 4.500 Luftangriffen durch die mit den *Syrischen Demokratischen Kräften* verbündete US-Luftwaffe zerstört. Die Verluste auf Seiten der *Syrischen Demokratischen Kräfte* dürften sehr hoch ausgefallen sein und wäre wohl noch höher gewesen, wenn nicht am Ende ein Abkommen mit den verbliebenen Kämpfern des IS geschlossen worden wäre. Insgesamt rund 4.000 Personen (IS-Kämpfer mit ihren Familien) konnten bis zum 17. Oktober mit LKWs aus der Stadt evakuiert und in das verbliebene IS-Gebiet an der irakisch-syrischen Grenze gebracht werden. Dies ermöglichte einerseits die kampflose Übergabe der verbliebenen Teile der Stadt Raqqa und ersparte weitere Zerstörungen; und andererseits entkamen damit sowohl hochrangige Funktionäre und Kämpfer des IS als auch internationale Kämpfer.

Parallel zur Niederlage des IS in Raqqa fand östlich davon ein Wettlauf zwischen syrischem Regime und den SDF um das verbliebene Gebiet des IS im Osten Syriens statt. Während die Regierungsarmee am 5. September 2017 Deir az-Zor entsatzte und das Gebiet südlich des Euphrats eroberte, konnten die SDF bis zum November 2017 den Großteil des Nordufers des Euphrats erobern. Dabei kam es im Laufe des Herbstes auch immer wieder zu kleineren Scharmützeln zwischen der Regierungsarmee und den SDF. Im Großen und Ganzen kämpften allerdings beide gegen den IS. Während die SDF um Raqqa auch Gebiete südlich des Euphrats unter Kontrolle bringen konnten, konnte die Regierungsarmee das Ostufer des Euphrats bei Deir az-Zor erobern. Ansonsten bildete der Euphrat die neue Demarkationslinie zwischen Regierung und SDF. Am 14. Oktober gelang es der Regierungsarmee, die 44.000 EinwohnerInnen zählende Stadt Mayadin und den dortigen Luftwaffenstützpunkt einzunehmen; am 22. Oktober folgte al-Quriyah.

Zeitgleich rückten die SDF auf der Nordseite des Euphrat auf gleicher Höhe vor. Am 3. November 2017 gelang es schließlich der irakischen Armee, die Grenze zwischen Irak und Syrien bei Qaim [arab. Al-Qa'im] einzunehmen, womit der IS nur noch einen etwa 50 km langen Abschnitt des Euphrat-Tals von der Grenze bei Abu Kamal in Richtung Nordwesten kontrollierte.

Während Regierungsarmee und SDF im Osten gegen den IS vorrückten, versuchte die Türkei eine Art Belagerungsring um die kurdische Region Efrîn zu schließen. Während die Ostgrenze des Kantons Efrîn bereits seit Sommer 2016 von der türkischen Armee und mit ihr verbündeten Milizen kontrolliert wird („Schutzschild Euphrat"), rückte die türkische Armee mit ihren Verbündeten am 12. und 13. Oktober 2017 schließlich südlich von Efrîn bei Atmeh auf syrisches Staatsgebiet vor und besetzte einen etwa 15 km langen und 5 km breiten Streifen an der Südgrenze des von der SDF kontrollierten Gebietes von Efrîn. Auffallend war dabei, dass es bei der Übernahme dieses Gebietes zu keinen Kämpfen mit der djihadistischen *Hai'at Taḥrīr asch-Schām*, der Nachfolgeorganisation der *al-Qaida*-Organisation *Ǧabhat an-Nuṣra*, kam, die dieses Gebiet zuvor kontrollierte. Die Übernahme musste also zwischen den türkischen Truppen und den Djihadisten ausgehandelt worden sein.

Am 15. November wurde bekannt, dass der im Mai 2017 als YPG-Sprecher abgesetzte Rêdûr Xelîl den Turkmenen Tala Silo als Sprecher der SDF ersetzt habe. Nach türkischen Medienberichten sei Talal Silo zu den pro-türkischen Einheiten in Ǧarābulus übergelaufen und habe dem türkischen Geheimdienst Informationen über die Struktur der PYD geliefert. Kurdische Quellen sprachen hingegen von einer Entführung oder Erpressung Talal Silos durch den türkischen Geheimdienst MİT. Von Seiten der SDF wurde Silo nicht als Verräter gebrandmarkt, sondern es wurde in einer einen Tag später veröffentlichten Erklärung respektvoll über ihn und seine Verdienste als SDF-Sprecher geschrieben. In einer entsprechenden Erklärung vom 16. November wurde festgehalten, dass er Opfer eines Komplotts der Türkei und seiner eigenen Familienmitglieder geworden sei. Er sei bereits in der Vergangenheit mehrfach bedroht worden und habe um einen Rücktritt als SDF-Sprecher ersucht.

Die Kriegsdrohungen der Türkei gegen Efrîn wurden schließlich ab dem 14. Jänner Realität, als die Türkei mit verstärkten Artillerieangriffen begann und schließlich am 20. Jänner, nachdem sie von russischer Seite grünes Licht für eine Invasion erhalten hatte, zusammen mit syrischen Verbündeten die *Operation Olivenzweig* (Türkisch: *Zeytin Dalı Harekâti*) begann und mit Hilfe von Panzern – u.a. deutschen Leopard-Panzern – und Bodentruppen in die Region eindrang. Dabei mussten die türkischen Truppen an mehreren Stellen erst die Betonteile jener Mauer entfernen, die die Türkei selbst in den letzten Jahren zur Abgrenzung gegenüber Efrîn errichtet hatte.

Unklar war zunächst das Verhalten Russlands, das nach den Siegen des syrischen Regimes zum wichtigsten Machtfaktor im Land wurde und sich mit den USA auf eine Demarkationslinie entlang des Euphrats geeinigt zu haben schien. Während Russland eine Einigung mit der Türkei ebenso dementierte wie den von türkischen Medien gemeldeten Abzug der russischen Truppen aus dem von Efrîn kontrollierten Luftwaffenstützpunkt Menagh, so meldeten kurdische Quellen, dass es einen Deal

zwischen Russland und der Türkei gegeben habe, der der Türkei die Invasion in Efrîn erlaubte. Tatsächlich ist es schwer vorstellbar, dass die Türkei einen Angriff mit Bodentruppen gewagt hätte, wenn Russland nicht die Bereitschaft signalisiert hätte, diesen hinzunehmen. Das monatelange Zögern der Türkei und die langen Drohungen Erdoğans sind nur mit dem bisherigen Veto Russlands zu erklären, ein Veto, das offenbar Geschichte ist. Was Russland dafür von Erdoğan erhalten hat, ist unklar. Immer deutlicher wird jedoch eine weitere Intention Russlands: Die Angriffe der Türkei sollen die KurdInnen in die Arme des syrischen Regimes treiben. Schon im Dezember 2017 wurde im kurdischen Viertel von Aleppo, Şêxmeqsûd, das seit 2012 unter Kontrolle der YPG steht, erstmals wieder die syrische Fahne gehisst, ohne dass das Viertel von der syrischen Armee erobert worden wäre. Vielmehr stellte die partielle Reintegration des von etwa 30.000 Menschen bewohnten Viertels eine Grundvoraussetzung für die Auflösung der Blockade des Stadtteils dar. Im Gegenzug begann Ende 2017 die Lieferung von Treibstoff und Lebensmitteln nach Şêxmeqsûd. Eine solche schrittweise Reintegration unter die Herrschaft des Regimes wäre eine mögliche Reaktion auf den anhaltenden Druck der Türkei. Bereits im Dezember spekulierten russische Medien damit, dass ein ähnlicher Schritt auch in Efrîn gesetzt werden könnte. Aldar Khalil, ein führendes Mitglied der *Bewegung für eine Demokratische Gesellschaft* (TEV-DEM), der Massenorganisation der PYD, erklärte am Sonntagnachmittag, dass Russland offen Druck auf die Verwaltung von Efrîn ausgeübt habe, die Region wieder dem Regime zu überlassen, damit das Regime Efrîn gegen die Türkei verteidigen könne. Die kurdische Seite hatte dieses ‚Angebot' allerdings zunächst abgelehnt.

Die militärischen Gewinne der Türkei blieben im Laufe der ersten vier Wochen der Kampfhandlungen bescheiden. Lediglich einige Grenzdörfer konnten erobert werden, einige bereits eroberte Dörfer wurden von YPG und YPJ wieder zurückerobert. Umso stärker wurde in der Türkei die Propagandamaschine angeworfen. Die türkischen Medien berichteten völlig unkritisch über den ‚Krieg gegen die Terroristen'. JournalistInnen, die sich kritisch äußerten, wurden verhaftet. Bei der Mobilisierung spielten auch die Moscheen eine wichtige Rolle. So wurde in türkischen Moscheen am Tag des Beginns der Bodeninvasion auf zentrale Anordnung des *Türkischen Amts für Religion* (*Diyanet*) durch die Rezitation der Sure 48 (al-Fatah, der Sieg) de facto zum Djihad aufgerufen. Der islamische Theologe Ali Erbaş, der seit September 2017 als Präsident des *Diyanet* agiert, erklärte den Angriffskrieg gegen Efrîn offen zum Djihad und damit zum religiös motivierten Krieg. So sind es denn in Deutschland auch die Moscheen der *Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion* (DITIB) und in Österreich die Moscheen der *Türkisch-islamischen Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich* (ATIB), die von der Türkei massiv für die eigene Kriegspropaganda benutzt werden.

Entgegen der massiven Propaganda über militärische Erfolge gelang es der türkischen Armee nicht einmal, in die Nähe der Stadt Efrîn vorzudringen. Die türkischen Probleme in Efrîn hatten vor allem mit der Unterschätzung ihres Gegners und der Überschätzung der eigenen Verbündeten zu tun. Während es sich bei YPG und YPJ um hochmotivierte und lokal verankerte Milizen handelte, stammten die djihadistischen und politisch-islamischen Verbündeten der Türkei aus anderen

Regionen Syriens, waren schlecht trainiert und wiesen wenig Motivation für die türkischen Kriegsziele auf. Auch wenn protürkische Quellen darauf verwiesen, dass mit der *Brigade der Nachfahren Salahaddins* (*Liwa aḥfād Ṣalāḥ ad-Dīn*), der von einem Flügel der *Zukunftsbewegung* gegründeten *Liwa Mashaal Temo* unter Abu Maryam al-Hasakawi, der *Kurdischen Front* (*al-Jabha al-Kurdiya*) und zwei weiteren kleinen Gruppen auch kurdische Einheiten an den Angriffen gegen die YPG und YPJ teilnahmen, so bestanden diese Brigaden jeweils nur aus einer Handvoll Kämpfern. Die bedeutendste dieser Gruppen, die *Brigade der Nachfahren Salahaddins* (*Liwa aḥfād Ṣalāḥ ad-Dīn*), war im Sommer 2017 von türkischer Seite aufgelöst worden, nachdem sich deren Kommandant, Mahmūd Khalo, geweigert hatte, gegen Efrîn in den Kampf zu ziehen. Was danach noch unter diesem Namen agierte, waren nur noch spärliche Überreste einiger Einzelpersonen unter dem Kommando von Mohammed Hawash, die weiterhin mit der Türkei kooperierten, nachdem Khalo vom türkischen Geheimdienst verschleppt worden war. Alle relevanten kurdischen Oppositionsparteien, die gegen die YPG und PYD arbeiten, darunter auch der Kurdische Nationalrat (E.N.K.S.), hatten sich nach Beginn der Kämpfe mit Efrîn solidarisiert und gegen den türkischen Angriff gewandt.

Am 18. Februar 2018 einigten sich schließlich YPG und syrische Armee auf eine militärische Kooperation gegen die türkische Armee. Allerdings verhinderte ein Einspruch Russlands eine direkte Beteiligung der syrischen Armee an den Kämpfen. Lediglich einige schiitische Milizen aus der angrenzenden schiitischen Enklave von Nubl und az-Zahra' kamen zum Einsatz. Auch wenn diese Milizen durchaus ernsthaft in das Kampfgeschehen eingriffen und über 90 Tote zu beklagen hatten, verfügten sie über keine schweren Waffen und v.a. über keine Luftwaffe, sodass sie keine Kriegswende herbeiführen konnten.

Am 25. Februar wurde Salih Muslim auf Betreiben der Türkei in Tschechien festgenommen, allerdings nach wenigen Tagen wieder enthaftet. International kam es zwar zu Solidaritätskundgebungen mit Salih Muslim und mit dem Widerstand in Efrîn, insgesamt blieben diese Proteste allerdings auf linke und kurdische Gruppen beschränkt. Im Gegensatz zur Schlacht um Kobanê 2014/15 gelang es diesmal nicht, eine breite Solidaritätsbewegung aufzubauen. Europäische Staaten hielten sich mit Kritik am türkischen Vorgehen auffallend zurück. Sowohl Deutschland als auch Österreich empfingen den türkischen Außenminister während des Krieges, weitgehend ohne Kritik zu üben.

Anfang März begannen schließlich die Frontlinien der YPG/YPJ einzubrechen. Am 3. März 2018 wurde mit Reco die erste Kleinstadt durch die türkischen Truppen und ihre Verbündeten erobert. Am 8. März 2018 fiel mit Cindirês die zweitgrößte Stadt der Region mit über 10.000 EinwohnerInnen in die Hände der Türkei. Am 18. März räumten die YPG und YPJ schließlich nach tagelangem Bombardement, bei dem auch zivile Einrichtungen wie das Krankenhaus getroffen worden waren, die Stadt Efrîn. Am selben Tag fielen auch die mehrheitlich von AlevitInnen bewohnte Kleinstadt Mabeta und der Zentralraum der Region. Lediglich im äußersten Südosten der Region blieben einige sehr kleine von Êzîdî bewohnte Dörfer um Fatritin und Bircilqasê unter Kontrolle der YPG/YPJ. Außerdem setzte Präsident Erdoğan seine Ankündigung

bislang nicht um, auch die 2016 von der YPG eroberten arabischen Gebiete um Tal Rifaat zu erobern. Dieser etwa 25 km lange und 5 km breite Landstrich wird weiterhin von der YPG/YPJ und ihren arabischen Verbündeten in den *Syrischen Demokratischen Kräften* verwaltet, wobei allerdings auch Regierungstruppen partiell stationiert wurden.

Insgesamt fanden auf Seiten der YPG/YPJ bzw. der *Syrischen Demokratischen Kräfte* über 1.500 KämpferInnen den Tod. Dazu kamen noch 91 Kämpfer regierungstreuer schiitischer Milizen. Auf Seiten der Türkei fielen 80 türkische Soldaten und knapp 500 Kämpfer islamistischer Milizen. Im Laufe der Kämpfe fanden zudem etwa 300 ZivilistInnen den Tod.

Obwohl die Stadt Tal Rifaat mit ihren rund 20.000 EinwohnerInnen als politisches Zentrum der Region mehrheitlich arabisch war, wurde sie nun in Folge der Massenflucht aus Efrîn zum wichtigsten Zufluchtsort kurdischer Flüchtlinge aus Efrîn. Von den insgesamt über 200.000 Vertriebenen befinden sich etwa 150.000 Vertriebene in der Region von Tal Rifaat, die auch für Hilfsorganisationen schwer zu erreichen ist. Lediglich der *Kurdische Rote Halbmond* hatte hier Zugang und konnte in den ersten Wochen nach dem Fall Efrîns eine notdürftige Infrastruktur aufbauen. Die Situation in Efrîn ist seit der türkischen Eroberung der Stadt extrem prekär. Die Tatsache, dass die türkischen Besatzer keine unabhängigen JournalistInnen in die Region lassen, muss als Alarmsignal gelten, schließlich erschwert dies die Verifizierung der von kurdischer Seite ventilierten Meldungen über massive Übergriffe gegen die Zivilbevölkerung. Gerüchten über Entführungen, Zwangskonversionen von Êzîdî, extralegalen Hinrichtungen und Vergewaltigungen können so nur sehr schwer überprüft werden. Allerdings sprechen nicht nur Quellen aus dem Umfeld der YPG von solchen Vorgehensweisen, sondern auch Flüchtlinge, die noch spärlichen Kontakt mit in der Region verbliebenen Verwandten haben.

Zumindest ein Friedhof der Êzîdî im Dorf Gundê Feqîra wurde geschändet und teilweise zerstört. In der Stadt wurde das *Mala Êzîdiya*, ein von PYD-nahen Êzîdî aufgebautes religiöses und soziales Zentrum, und die davor aufgestellte Statue des Propheten Zarathustra zerstört. Im bis März 2018 fast ausschließlich von Êzîdî bewohnten Dorf Basûfanê, in dessen Umgebung auch eine Reihe von frühchristlichen Kirchenruinen zu finden sind, wurde im Juli 2018 das Haus eines sechzigjährigen Êzîden von der ursprünglich von Qatar finanzierten protürkischen *Ahfad al-Rasul-Brigade* beschlagnahmt und in eine sunnitische Moschee umgewandelt.

Die Verfolgung der Êzîdî dürfte nicht dieselbe Systematik erreichen wie 2014 durch den IS in Şingal, allerdings erinnern einige der Maßnahmen sehr wohl an den Genozid an den Êzîdî im Irak. Klar belegt ist, dass es zu systematischen Plünderungen der Häuser der Vertriebenen kam und dass es zumindest zu einzelnen Entführungen und Vergewaltigungen sowie zu Zwangskonversionen von Êzîdî gekommen ist.
Wie systematisch letztere sind, ist allerdings ohne Zugang zum Feld vor Ort nicht zu sagen. Die Türkei verhinderte bis Juli 2018 jeglichen Zugang internationaler JournalistInnen und SozialwissenschaftlerInnen in der Region. Erst seit Juli werden vereinzelt handverlesene westliche JournalistInnen in die Region gelassen, die jedoch ständig von protürkischen Begleitern überwacht werden.

Die Repression macht jedoch auch nicht vor sunnitischen KurdInnen halt, wenn diese ihre kurdische Identität betonen. Auch muslimische Gräber auf mehreren Friedhöfen wurden geschändet, wenn deren Grabinschriften auf Kurdisch zu lesen waren.

Belegt ist auch die systematische Ansiedlung von arabischen und turkmenischen Siedlern in der Region und die ebenso systematische Hinderung von rückkehrwilligen Flüchtlingen durch die türkische Armee. Die türkischen Besatzer und ihre arabisch-islamistischen Verbündeten arbeiten seit März 2018 an einer Dekurdisierung und Arabisierung der Region, ohne dass es dagegen zu nennenswerten Protesten der internationalen Gemeinschaft gekommen wäre.

Während es im Westen der kurdischen Gebiete seit April 2018 zu keinen Kampfhandlungen mehr gekommen ist und auch der von YPG/YPJ angekündigte Guerillakrieg zunächst weitgehend ausgeblieben ist, wurde im Osten der Kampf gegen den IS, der wegen der Kämpfe in Efrîn am 6. März eingestellt worden war, Anfang Mai 2018 wieder aufgenommen. Grund dafür dürfte wohl auch der Druck der US-amerikanischen Verbündeten der *Syrischen Demokratischen Kräfte* sein, die ihre Unterstützung vom Kampf gegen den IS abhängig machten. Bis zum Sommer 2018 konnte sich der IS allerdings weiter in Rückzugsgebieten an der irakischen Grenze halten.

Neben den Einheiten der USA wurden im April 2018 auch französische Militäreinheiten in das verbliebene Gebiet Rojavas gebracht, die insbesondere im von der Türkei beanspruchten Minbic positioniert wurden. Dort garantieren französische Soldaten seither zusammen mit US-Einheiten die Sicherheit.

Anfang Juni 2018 einigten sich die USA und die Türkei auf einen Abzug der YPG aus Minbic. Tatsächlich verkündigte die YPG auf Druck der USA, die letzten Militärberater aus der Stadt zurückzuziehen. Seither sind westlich des Euphrat nur noch arabische Milizen der Syrischen Demokratischen Kräfte, aber keine kurdischen Milizen der YPG und YPJ mehr stationiert. Damit wurde zwar vorerst ein neuer Angriffskrieg der Türkei verhindert, allerdings gestatteten es die nun für die Sicherheit Minbics verantwortlichen USA der Türkei bereits im Juni 2018, mehrere Militärpatrouillen in die Region zu senden, was von vielen als erster Schritt einer Übernahme dieser Region durch die Türkei gewertet wird. Dem gegenüber stehen Sicherheitsgarantien der USA, in Minbic präsent zu bleiben. Mitte Juni wurde in der Region Minbic sogar eine weitere – die mittlerweile dritte – US-Militärbasis eröffnet. Der lokale arabische Militärrat von Minbic machte mehrfach deutlich, dass er keine türkischen Truppen in der Stadt dulden werde. Die Region westlich des Euphrat blieb damit bis in den Sommer 2018 umstritten.

Insgesamt sollen in der Demokratischen Föderation Nordsyrien bis zum Sommer 2018 über 5.000 US-Truppen in 20 Militärbasen präsent sein. Während diese im gesamten Gebiet verteilt sind, sind die französischen Truppen überwiegend im Westen des Landes stationiert.

Bis zum Sommer 2018 konnte die YPG allerdings auch in Efrîn wieder verstärkt Aktivitäten entfalten. Gezielte Tötungen türkischer Soldaten und syrischer islamistischer Milizionäre nehmen seit Juni 2018 deutlich zu. Mit den *Efrîn-Falken* (*Teyrêbazên Efrînê*) ist zudem im Juni eine neue Untergrundorganisation entstanden, die seit Juli 2018 mit Bombenanschlägen zur Destabilisierung der türkisch-islamistischen Herrschaft in Efrîn beiträgt. Ob es sich bei den *Efrîn-Falken* um eine Untereinheit der YPG handelt, ist unklar. Sie selbst behaupteten in einem Statement vom 29. Juni, eine parteipolitisch unabhängige Gruppierung zu sein, die sich aufgrund des Versagens der internationalen Gemeinschaft, der lokalen kurdischen Kräfte und der kurdischen Parteien zusammengefunden habe, um ‚die barbarischen und terroristischen Türken' mit ihren eigenen Kräften zu bekämpfen.

Wie auch immer diese neuen Akteure mit den bisherigen kurdischen Gruppierungen verbunden sind: Faktum ist, dass der Widerstand gegen die Besatzung mit Sommer 2018 verstärkt wurde. Der ursprünglich bis zum Sommer geplante Rückzug der türkischen Armee und die Übergabe an protürkische syrische Milizen musste jedenfalls auf unbestimmte Zeit verschoben werden.
Die Versorgungslage in der Region ist weiterhin sehr schwierig. Übergriffe gegen kurdische ZivilistInnen, insbesondere gegen die verbliebenen Êzîdî, halten an. Neben den Êzîdî stehen auch die anderen religiösen Minderheiten (AlevitInnen und ChristInnen) weiter massiv unter Druck der islamistischen Milizen.
Der verbliebene Teil der *Demokratischen Föderation Nordsyrien* trat hingegen bis zum Sommer 2018 in Direktverhandlungen mit dem syrischen Regime ein. Die militärischen Gewinne des Regimes machen deutlich, dass der syrische Bürgerkrieg möglicherweise in eine finale Phase getreten ist. Sollte es in diesem Zusammenhang im Laufe der zweiten Hälfte 2018 nicht zu irgendeiner Form der Verständigung zwischen dem Regime und der *Demokratischen Föderation Nordsyrien* kommen, wäre es durchaus möglich, dass sich das Regime nach der Eroberung der letzten Oppositionshochburgen in Süd- und Zentralsyrien auch gegen die YPG/YPJ wendet.

Aktuelles – Türkei

Die schrittweise Etablierung eines Ein-Mann Regimes

Zeynep Arslan

Von Anfang September 2017 bis Ende August 2018 war die Türkei durch drei wichtige Entwicklungen gekennzeichnet: Die erste war der Einmarsch der Türkei gegen die KurdInnen in Syrien und im Irak. Die zweite war der Systemwechsel, der am 24.04.2018 durch die Wahl von Recep Tayyip Erdoğan zum Staatspräsidenten mit dem Übergang zum Präsidialsystem gekrönt wurde. Die dritte bedeutende Entwicklung aber ist der Umstand, dass sich die Türkei in Richtung einer umfassenden Finanzkrise bewegt.

Geprägt war die Zeit von September 2017 bis August 2018 zusätzlich durch Ereignisse wie etwa die Gefangennahme des iranisch-türkischen Unternehmers Reza Zarrab; dieser ist seit 2013 in einen Korruptionsskandal verwickelt, und am 27. November 2017 begann dazu ein Gerichtsprozess in den USA. Dem Prozess wurde in den türkischen Medien breiter Raum eingeräumt und die Öffentlichkeit mehrere Tage mit dem Thema befasst. Zudem stellte sich heraus, dass die türkische Regierung das US-amerikanische Embargo gegen den Iran übergangen hatte.

Innenpolitisch begann der September 2017 mit einem Ausgehverbot (Tr. sokağa çıkma yasağı) in Nusaybin (Südosttürkei) sowie damit, dass die Provinz Bingöl (Osttürkei) zur ‚Geçici Güvenlik Bölgesi' (Dt. vorübergehende Sicherheitszone) erklärt wurde. Zudem sind insgesamt in der Türkei seit September 2017 die sogenannten KHKs (Tr. *Kanun Hükmünde Kararname*; Dt. Dekrete im Gesetzesrang) fast schon zur Normalität in der Türkei geworden; Die KHKs sind gesetzliche Beschlüsse, die in Ausnahmezuständen (Tr. Olağanüstü Hal, OHAL) durch den Ministerratsausschuss getroffen werden; sie kosteten bislang tausenden AkademikerInnen, PolitikerInnen, JournalistInnen u.v.m. ihre Jobs und zwangen sie zu einem Leben im Exil. Damit haben jene Bombardierungen kurdischer Städte durch das Militär, die im Sommer 2015 ihren Anfang genommen hatten, ihre Fortsetzung seither in politisch motivierten Haftbefehlen, Gerichtsprozessen und Suspendierungen gefunden, sodass der Eindruck entstehen könnte, die kurdischen Stimmen im Land wären gänzlich verstummt.

Weiters haben auch im Sommer 2018 wieder Waldbrände in der Region Dêrsim gewütet; schon 2017 war in ähnlicher Lage die staatliche Intervention ausgeblieben. Die Gesetze zu Land- und Forstwirtschaft werden in der Türkei im Rahmen der Terrorgesetze geregelt. Diese Brände werden durch ‚unbemannte Luftfahrzeuge' (militärische Drohnen) erzeugt und erfahren folglich keine rechtlichen Konsequenzen. Hinzu kommt die erneute Verlängerung der Ausnahmezustände in den mehrheitlich kurdisch bewohnten Regionen der Türkei.

Auch im September 2017 setzten die Abgeordneten der pro-kurdischen Partei HDP ihre ‚Vicdan ve Adalet Nöbeti' (Dt. Gewissens- und Gerechtigkeitswache) vor dem Verfassungsgerichtshof in Ankara fort. Diese Wache war vor allem gegen die Polizeirazzien, die gegen kurdische Abgeordnete und JournalistInnen eingesetzt wurden sowie gegen den Einmarsch der Türkei in Syrien und im Irak adressiert. Während insbesondere HPD-Abgeordnete weiterhin mit Gefängnisstrafen konfrontiert waren, wurden am 7. September die Medien mit einem Brief des führenden HDP-Politikers Selahattin Demirtaş aus dem Gefängnis überrascht; er berichtet darin über rechtswidrige Zustände in der Gefangenschaft und schreibt weiter: „Wir wurden nicht durch das Gericht, sondern durch die PolitikerInnen verurteilt".

Während weitere Sicherheitszonen in von KurdInnen bewohnten Gebieten ausgerufen wurden, veröffentlichte Gamze Akkuş, Abgeordnete der Partei CHP (Tr. Cumhuriyet Halk Partisi; Dt. Republikanische Volkspartei) einen Gefängnisrapport, in dem berichtet wird, dass sich aktuell 69.301 Studierende in den Gefängnissen der Türkei befänden.

Der 12. September 2017 hat die Türkei mit Russland den Kauf vom S-400-Raketenabwehrsystem unterschrieben hat. Während am gleichen Tag die OSCE und die UNO die Türkei in einer gemeinsamen Botschaft dazu aufriefen, die inhaftierten JournalistInnen freizulassen, wurde am 13. September die Beerdigungszeremonie für die Mutter der HDP-Co-Präsidentin Aysel Tuğluk in Ankara von türkischen Nationalisten sabotiert, sodass die Verstorbene letztendlich in Dêrsim beerdigt werden musste. Am gleichen Tag entsandte die Türkei Soldaten an die syrische Grenze und ins syrisch-kurdische Efrîn [Afrin]. Am 17. September organisierte die HDP mit tausenden Menschen in Diyarbakır eine große Demonstration für Frieden.

Im Nordirak stand derweil das Referendum in der autonomen Region Kurdistan bevor (25.09.2017) und sorgte für heftige Reaktionen in der Türkei; in diesem Zusammenhang suchten Erdoğan und seine Partei AKP das diplomatische Gespräch mit Verbündeten, etwa mit dem irakischen Premierminister Haydar el-Ibadi (18.09.2017). Während also die Waldbrände in Dêrsim (s.o.) staatlicherseits zur Gänze ignoriert wurden, tagte das türkische Parlament am 21.09.2017 außerordentlich zum kurdischen Referendum im Nordirak und drohte am 22.09.2017 mit finanziellen Sanktionen. Am 23.09.2017, zwei Tage vor dem kurdischen Referendum, entschied die TBMM über militärische Operationen im Nordirak. Das kurdische Referendum ging indes mit einem klaren Ergebnis zu Ende: 92,73 % sprachen sich - bei einer Wahlbeteiligung von 72 % - für die kurdische Unabhängigkeit vom Irak aus. Am 29. September 2018 erklärte US-Außenminister Rex Tillerson, dass das Ergebnis des ‚einseitig geführten' Referendums in Irakisch-Kurdistan nicht anerkannt werde.

Der Oktober 2017 war, wie auch die Folgemonate, besonders stark von Suspendierungen und Gefängnisstrafen für (regime-)kritische JournalistInnen und AkademikerInnen geprägt. Gleichzeitig wurde gewählten BürgermeisterInnen ihr Mandat entzogen, und ihre Positionen wurden neu besetzt. Die Begründung lautete in vielen Fällen auf ‚Terrorpropaganda'. Indes berichtete der Verein für Menschenrechte IHD (Tr. İnsan Hakları Derneği) am 5. Oktober 2017, dass Folter und Disziplinarstrafen in türkischen Gefängnissen zugenommen hatten.

Mit 11. Oktober 2017 wurden Bücher, die Themen über das syrisch-kurdische Rojava und zur Kurdenfrage insgesamt behandelten, verboten und konfisziert mit der Begründung, dass diese Schriften Terrorpropaganda betreiben würden. Innenminister Süleyman Soylu führte aus, dass zwischen 2016 und 2017 insgesamt 69.464 militärische Operationen gegen Terrororganisationen in der Türkei durchgeführt worden seien.

Eine Aussage des Premierministers Recep Tayyip Erdoğan befasste die Öffentlichkeit im Besonderen: Mit der Ankündigung ‚bir gece ansızın gelebiliriz' (Dt. Eines Nachts könnten wir plötzlich kommen) war der Einmarsch in Syrien gemeint, wurde vom syrischen Außenminister am 14. Oktober als „abscheuliche Attacke" bewertet, und es wurde gefordert, dass die Türkei ihre Soldaten sofort zurückziehen solle.

Am 17. Oktober 2017 wurde der Ausnahmezustand in den mehrheitlich kurdisch bewohnten Regionen der Türkei zum fünften Mal verlängert. Am 20. Oktober forderte der *Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte* die Türkei dazu auf, die Verfahren gegen inhaftierte JournalistInnen, und insbesondere gegen den deutschen Journalisten Deniz Yücel, zu beschleunigen. Am gleichen Tag wurde die türkische Politik erschüttert durch die Kritik des Iranischen Generalstabs bezüglich der türkischen Invasion im syrischen Idlib.

Zwischenzeitlich zeigte sich in einem Bericht des CHP-Abgeordneten Barış Yarkadaş, dass die Zahl der Selbstmorde in türkischen Gefängnissen gestiegen war; zugleich wurden fünf weitere JournalistInnen arrestiert.

Insgesamt wurden in der Türkei die Unabhängigkeits- und Autonomieerweiterungsreferenden in Italien (Lombardei, Veneto), Spanien (Katalonien) und Irak (Irakisch-Kurdistan) mit großem Interesse und hoher Aufmerksamkeit verfolgt.

Am 24. Oktober rief CHP-Präsident Kemal Kılıçdaroğlu zum ersten Mal zum Vorziehen der Wahlen in der Türkei auf, als Ministerpräsident Erdoğan erklärte, dass die türkische Invasion im syrischen Idlib (s.o.) nun abgeschlossen sei, und dass als nächstes Ziel das syrisch-kurdische Efin im Visier der Türkei läge. Zum Unabhängigkeitsreferendum im nordirakischen Kurdistan erklärte am 26. Oktober Premierminister Binali Yıldırım, dass dieser ‚Fehler' (Anm.: das Referendum) nun nicht mehr ungeschehen gemacht werden könne und dass sich folglich die Türkei gemeinsam mit dem Irak und dem Iran von nun an für den ‚Frieden in der Region' einsetzen werde.

Kurz vor der Jahreswende 2017/18 wurde am 19. Dezember bekannt, dass im Zuge des Ausnahmezustands und neuer Beschlüsse (KHKs, s.o.) insgesamt 2.766 Personen von ihren Jobs suspendiert wurden, dass ZivilpolizistInnen von Strafverfahren befreit und GefängnisinsassInnen zur Benutzung von Uniformen verpflichtet seien. Im neuen Jahr wurde zudem – nach nunmehr 23 Jahren – das Abgeordnetenmandat der international geehrten kurdischen Politikerin Leyla Zana im türkischen Parlament abermals für nichtig erklärt.

Die Türkei startete mittlerweile an der syrischen Grenze nahe Efrîn Bombenangriffe. Wochenlang konnten die türkischen Truppen nicht weiter ins Landesinnere vordringen, was in der türkischen Öffentlichkeit zunächst für Unruhe sorgte. Später (02.03.2018) verkündete Verteidigungsminister Nurettin Canikli, dass in Efrîn 41 türkische Soldaten und 116 ÖSO-Soldaten ums Leben gekommen seien. Der türkischen Öffentlichkeit wurde in diesen Tagen vor allem das Gerichtsverfahren gegen den iranisch-türkischen Unternehmer Reza Zarrab (s.o.) medial präsentiert, sodass der Stillstand türkischer Truppen in Syrien medial sekundär war.

Erneut wurden JournalistInnen inhaftiert, diesmal JournalistInnen der pro-kurdischen Zeitung Özgür Gündem. Sie wurden am 16. Jänner zu neun Jahren und neu Monaten Haft verurteilt. Am selben Tag listete das *Freedom House* die Türkei unter jenen Ländern, in denen Menschenrechte gefährdet sind. Am 17. Jänner 2018 wurde indes der Ausnahmezustand in den kurdischen Gebieten der Türkei zum nunmehr sechsten Mal verlängert.

Zu den fortdauernden türkischen Militäroperationen im syrischen Efrîn lautet die Erklärung des russischen Außenministers Sergey Lavrov: „Die Haltung der USA gegenüber Syrien hat die Türkei aus der Fassung gebracht". Währenddessen verkündeten die USA, dass der Einmarsch der Türkei in Syrien sowohl räumlich als auch zeitlich begrenzt sein sollte. Innerhalb der Türkei erklärten die TÜSIAD (Tr. *Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği*; Dt. Vereinigung türkischer Industrieller und Geschäftsleute) und die MÜSIAD (Tr. *Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği*; Dt. seit 2012: Verein Unabhängiger Unternehmer und Industrieller; ursprünglich: Verein muslimischer Unternehmer und Industrieller; islamisch-konservative Wirtschaftsvereinigung in Abgrenzung zum kemalistischen TÜSIAD) ihre vollkommene Unterstützung für den militärischen Einsatz der Türkei in Syrien. Beşar Esad [Bashar al-Assad] allerdings bezeichnete die Operation in Efrîn als eine ‚rücksichtslose Attacke'. Anschließend erklärte die irakisch-kurdische Patriotische Union Kurdistans (PUK), dass sie bereit sei, in Efrîn die syrisch-kurdischen Kräfte militärisch zu unterstützen.

Die BIKG (Tr. *Barış İçin Kadın Girişimi*; Dt. Plattform der Frauen für den Frieden) kritisierte den Krieg und die Beteiligung der Türkei daran; am 25. Jänner verkündeten die oppositionellen Parteien HDP, EMEP, ÖDP, EHP sowie *Halkevleri* eine gemeinsame Presseaussendung, in der sie ihre Anti-Kriegshaltung noch einmal deutlich machten und den Einmarsch der Türkei in Syrien kritisierten. Auch die Frauenplattform von Ankara (Tr. *Ankara Kadin Platformu*) erklärte ihre kritische Haltung gegen die türkische Invasion im syrisch-kurdischen Efrîn.[1] Dagegen kam vom Parteivorsitzenden der CHP, Kemal Kılıçdaroğlu, Unterstützung für diese Invasion. Ministerpräsident Erdoğan äußerte, dass alle jene Intellektuellen und KritikerInnen im Land, die diesen Krieg in irgendeiner Weise kritisierten, ‚VerräterInnen' seien (Originalzitat: „Savaş'a Hayır diyenler haindir!").

Am 1. Februar erklärte das Statistikinstitut der Türkei, TÜIK (Tr. *Türkiye İstatistik Kurumu*), dass die Türkei mittlerweile eine Bevölkerungszahl von 80.810.525 aufweise

[1] ekmekvegul.net (25.01.2018).

und im Vergleich zum letzten Jahr fast um eine Million Menschen gewachsen sei. Das türkische Militär befand sich zu dieser Zeit immer noch in Syrien, und am 6. Februar 2018 rief die UNO dazu auf, die militärischen Einsätze in Syrien sofort zu beenden. Auch der Iran erklärte daraufhin, dass man sich die Beendigung der militärischen Operationen in Syrien wünsche.

In der Zwischenzeit wurde in der HDP eine neue Spitze gewählt, nämlich Pervin Buldan und Sezai Temelli; Zweiterer ist nicht kurdischer, sondern türkischer Herkunft und sollte das Vorhaben der HDP unterstützen, nicht mehr nur als die ‚Partei der KurdInnen' aufzutreten, sondern ‚alle Völker in der Türkei' in ihren Anliegen zu vertreten.

Als am 19. Februar schließlich die türkischen Operationen im syrischen Efrîn den 30. Tag andauerten, wurde auf der internationalen politischen Arena der Vorwurf des Einsatzes chemischer Waffen laut.

Am 1. März rief Ministerpräsident Erdoğan die Entente (Tr. *Cumhur İttifakı*, Dt. Republiks-Entente) mit der ultranationalistischen Partei Nationalen Bewegungspartei (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) und der muslimisch-nationalistischen Großen Einheitspartei (*Büyük Birlik Partisi,* BBP) aus. Auch der März 2018 blieb gezeichnet durch Ausnahmezustände und Sicherheitszonen in den kurdisch bewohnten Regionen, ebenso wie durch die Verurteilung von Aysel Tuğluk zu zehn Jahren Gefängnisstrafe. Nachdem der Journalist Can Yücel am 18. März seinen ersten Bericht in der *Welt* veröffentlichte, wurde gegen ihn am 2. April über Interpol Haftbefehl erteilt.

Am 6. April tagte in Ankara der Russland-Türkei-Iran-Gipfel zur Syrienfrage. Die Anträge der USA und Russlands zur Überprüfung des Einsatzes von chemischen Waffen in Syrien wurden vom UNO-Generalsekretariat abgelehnt. Am 16. April wurde der Ausnahmezustand in den von KurdInnen bewohnten Regionen der Türkei zum siebenten Mal verlängert.

Nachdem am 17. April der MHP-Vorsitzende Devlet Bahçeli vorgezogene Parlamentswahlen forderte, erklärten die USA, dass der Einkauf der Türkei von S-400 Raketenabwehrsystems sanktioniert werden könne. Die Distanzierung der Türkei von den USA setzte sich weiter fort und sorgte für Unsicherheit, als Erdoğan schließlich die vorgezogenen Wahlen offiziell für den 24. Juni 2018 festsetzte. Die USA begegneten dieser Entscheidung mit Sorge, denn im Ausnahmezustand würden demokratische und transparente Wahlen nicht möglich sein.

Die vorgezogenen Wahlen wurden jedoch in der Türkei von allen Parteien begrüßt und als eine Chance gesehen, der AKP-Ära ein Ende zu setzen. Während die CHP sich nach langer Kandidatensuche für Muharrem Ince entschied (Verkündung am 3. Mai), erklärte HDP-Vorsitzender Demirtaş von der der Haft aus, dass jetzt die Zeit für eine Einigung gekommen sei, und wurde am 2. Mai zum Präsidentschaftskandidaten erklärt (neben Akşener, Vorsitzende der von der MHP abgespaltenen Partei *İyi Parti*, und Doğu Perinçek, Vorsitzender der militaristisch-nationalistischen Partei „*Ulusal Partisi*"). In ebendiesen Tagen erklärte Erdoğan, dass die Verbundenheit zwischen der

Freien Syrischen Armee (FSA) und den türkischen Soldaten ihn an den Krieg von Çanakkale (1915/1916) erinnere.

Am 21. April wurde verkündet, dass Erdoğan mit den Wahlen vom 24. Juni 2018 nicht nur Staatspräsidenten, sondern gleichzeitig auch Parteivorsitzender der AKP werden würde.

In der Zwischenzeit drohte der türkische Außenminister Mevlut Çavuşoğlu, dass die kurdischen KämpferInnen der Volksverteidigungseinheiten (Kurdisch: *Yekîneyên Parastina Gel,* YPG) sich aus dem syrischen Minbic zurückziehen sollen, da ansonsten die Türkei auch dort einmarschieren werde, wie sie es bereits in Efrîn getan habe.

Am 2. Mai verbündeten sich CHP, İYİ Parti und SP (Anm.: Die SP ist eine Nachfolgepartei der Necmettin Erbakans, einer *Milli Görüş*-Strömung und traditionell geprägter Vorgängerin der AKP) gegen die AKP-MHP-Entente. Die Wahlkampfperiode in der Türkei nahm noch einmal eine überraschende Wende, als Recep Tayyip Erdoğan erklärte, dass alle jene, die der AKP ihre Stimme nicht geben würden, ‚Heuchler' (Tr. Münâfik) seien. Während am 29. Mai die USA erklärten, dass sie noch keine Einigung mit der Türkei zur Minbic-Frage erzielt hätten (s.o.), forderte das EU-Parlament die Türkei dazu auf, den nunmehrigen Kandidaten zur Staatspräsidentschaft, Selahattin Demirtaş, aus der Haft zu entlassen.

In der Zwischenzeit erwarteten eine große Mehrheit der Intellektuellen, JournalistInnen und AkademikerInnen eine große Wirtschaftskrise unmittelbar nach den vorgezogenen Wahlen. Dahingegen erklärte Erdoğan am 6. Juni, dass die Statistiken einen guten Verlauf zeigten, und die Einlösung seines Wahlversprechens „kostenlos Kuchen und Tee in allen türkischen Kaffeehäusern" klingt entsprechend sarkastisch. Unterdessen wurden 241 Personen aufgrund ihrer Beiträge in Sozialen Medien in Untersuchungshaft genommen. Zeitgleich wurde die Öffentlichkeit regelmäßig mit Nachrichten zu Anti-Terror-Operationen in den Kurdenregionen durch das türkische Militär versorgt. In diesem Zusammenhang äußerte Erdoğan im Zuge des Wahlkampfs im Juni 2018: „Wenn mein Volk das will, dann werde ich die Todesstrafe einführen".

Schlussendlich konnten sich am 14. Juni die USA und die Türkei zur Frage des syrischen Minbic einigen, und die Türkei marschierte in der Stadt ein. Am 20. Juni wurden im irakischen Kerkûk mit Unterstützung der Türkei 600 Personen bewaffnet.

Allgemein wurde der türkische Wahlkampf von den oppositionellen Parteien immer stärker in Frage gestellt. Auch bei diesen Wahlen wurden erneut die HDP-Wahlkampfbüros regelmäßig attackiert (z.B. am 19. Juni in Osmaniye, am 22. Juni in Kocaeli). Die pro-kurdische HDP hatte im Vorfeld der Parlamentswahlen Gespräche mit einer Koalition kleinerer kurdischer Parteien, bestehend aus PSK, PAK, KDP-Bakur, KDP-Türkiye, HAK-Par und der Azadî-Bewegung geführt, die zu einer gemeinsamen kurdischen Kandidatur führen hätten sollen, die nicht als eigenständige Parteien antreten wollten oder konnten. So kam es diesmal neben der HDP außer der islamistischen *Hüda Par* zu keiner weiteren kurdischen Kandidatur. Die HDP konnte mit 11,7% die Sperrklausel überschreiten und erreichte 67 von 600 Mandaten im Parlament. Die

ebenfalls kurdisch dominierte islamistische *Hüda Par* verfehlte mit nur 0,31% jegliche Chance auf ein Mandat, konnte sich aber in ihren Hochburgen Bingöl, Batman und Diyarbakır auf niedrigem Niveau bei etwa 5% stabilisieren. Bei den Präsidentschaftswahlen hatte letztere offiziell ihre Unterstützung für Erdoğan erklärt. Zu guter Letzt wurde am 24. Juni 2018 Recep Tayyip Erdoğan schon bei der ersten Stichwahl mit 52,59 Prozent der Stimmen – bei einer Wahlbeteiligung von 73,72 Prozent – zum Staatspräsidenten gewählt. Damit war der Übergang zum Präsidialsystem vollendete.

Gleich am 8. Juli wurde erneut ein KHK (Tr. *Kanun Hükmünde Kararname*; Dt. Dekrete im Gesetzesrang) ausgerufen, woraufhin insgesamt 18.632 Menschen von ihrem Dienst suspendiert wurden.

Am 24. Juli erklärte Ali Koç, dass die Türkei mit 621 Millionen Euro verschuldet sei. Im Juli trat die erwartete Finanzkrise ein, und die Zahlen des türkischen Zollamts über die Export- und Import Bilanz bestätigten dies. Seit dem 14.08.2018 ist es jedoch mit Anordnung des Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdoğan verboten, auch darüber kritisch zu sprechen, zu schreiben und zu berichten.

Aktuelles – Irak

Keine Unabhängigkeit.
Nachwehen des Unabhängigkeitsreferendums im Irak

Hajan Majid

Nach dem Unabhängigkeitsreferendum in Irakisch-Kurdistan, das trotz des Verbots durch das Oberste Gericht im Norden des Irak am 25. September 2017 durchgeführt wurde, spitzte sich der Konflikt zwischen der irakischen Zentralregierung und der Regionalregierung Kurdistans zu. Dabei verloren die KurdInnen nicht nur die Kontrolle über jene Gebiete, die sie 2014 dazugewonnen hatten, sondern über fast alle umstrittenen Gebiete. Am 29. September 2017 wurden der *Erbil International Airport* und der *Sulaymaniyah International Airport* auf Druck der irakischen Regierung auf unbestimmte Zeit für internationale Flüge geschlossen.

Am 3. Oktober 2017 starb in Berlin im Alter von 83 Jahren Celal Talebanî, der nach dem Sturz Saddam Husseins der erste irakische Präsident und langjähriger PUK-Vorsitzender gewesen war. Auch wenn sich auf seinem Begräbnis noch einmal die politischen Spitzen sowohl des Irak als auch Irakisch-Kurdistans trafen, konnte dies nicht die Entwicklung der folgenden Wochen verhindern.

Am 16. Oktober 2017 zogen die Einheiten der kurdischen Peshmerga aus dem umstrittenen Kirkuk, Khanaqin und den meisten anderen umstrittenen Gebieten ab. In der Folge übernahmen wieder die irakische Armee und mit ihr verbündete Milizen die Kontrolle über Kirkûk, Xanaqîn [Khanaqin], Şingal [Sinjar] und andere umstrittene Gebiete. Innerkurdisch war dies von einer heftigen Polemik der großen Parteien und von wechselseitigen Verratsvorwürfen begleitet. In der Folge legte Mesûd Barzanî am 1. November 2017 sein Amt als Präsident der Regionalregierung nieder und gab an, nicht wieder kandidieren zu wollen. Seine Präsidentschaft war eigentlich bereits am 19. August 2015 ausgelaufen, allerdings agierte er bis November 2017 weiter als Präsident. Ein Nachfolger wurde bis zum Redaktionsschluss dieses Buches nicht gewählt. Das Amt ist damit vakant.

Im Dezember 2017 kam es immer wieder zu Ausschreitungen und Protesten gegen die kurdische Regionalregierung, da Gehälter nicht ausbezahlt wurden bzw. das Problem auch mit der irakischen Zentralregierung nicht gelöst werden konnte. Seit 2016 wurden die Gehälter von Regierungsangestellten gekürzt und in unregelmäßigen Abständen ausgezahlt.

Im Jänner 2018 wurde ein Komitee aus sieben Mitgliedern gebildet, um Gespräche mit Bagdad aufzunehmen und das Embargo gegen Irakisch-Kurdistan aufzuheben. Die Gesandten bestanden aus Vertretern der PDK und der PUK. Im Laufe dieses

Jahres kam es immer wieder zu Sitzungen zwischen kurdischen und irakischen Vertretern, die einen Konsens zu finden versuchten.

Am 13. März 2018 wurde ein Teil des Flugverbots-Embargos aufgehoben, um muslimischen PilgerInnen die Möglichkeit zu geben, ihre Pilgerreisen zu unternehmen. Das Embargo hatte fünf Monate angedauert. Gleichzeitig wurden mit März/April 2018 wieder Flüge internationaler Fluglinien in die kurdischen Städte aufgenommen. Dies bedeutet eine gewisse Normalisierung der Situation.

Am 24. April 2018 wurde Faris Mohammed Sadiq, Wahlkommissionsleiter, in Hewlêr ermordet. Die Untersuchungen ergaben, dass das Motiv nicht politischer Natur war.

Am 12. Mai 2018 wurden die vierten irakischen Parlamentswahlen nach dem Sturz Saddam Husseins abgehalten. Das Wahlbündnis *Sairun* unter Muqtada Sadr und mit Beteiligung der Kommunistischen Partei ging daraus als Wahlsieger hervor. Die kurdische Partei mit den höchsten Stimmen war die PDK, die im neuen Parlament insgesamt 26 Mandate stellt: 25 konnte sie wie bisher als PDK erringen, ein weiteres gewann sie in Baghdad im Rahmen eines Listenverbundes. Die PUK verlor hingegen drei Mandate und stellt im neuen Parlament nur noch 18 Mandatare. Noch deutlichere Verluste musste die Liste Gorran hinnehmen, die vier Mandate verlor und nur noch mit fünf Sitzen im neuen irakischen Parlament vertreten ist. Den Sprung ins Parlament schaffte hingegen mit vier Mandaten die neue Liste des kurdischen Unternehmers Shaswar Abdulwahid, der im September eine Nein-Kampagne zum Unabhängigkeitsreferendum ins Leben gerufen hatte und nun mit seiner *Liste der neuen Generation* (*Nifşê Nû*) erfolgreicher zu sein scheint als mit seiner Nein-Kampagne. Die Liste bestand allerdings nicht nur aus seiner eigenen Gruppierung, sondern inkludierte auch die *Freiheitsbewegung* (*Tevgera Azadî*), die politische Bewegung der AnhängerInnen der *Arbeiterpartei Kurdistans* (*PKK*) im Irak, die damit erstmals auch im irakischen Parlament vertreten ist. Die beiden kurdisch-islamistischen Parteien, die *Islamische Gruppe* (*Komela Îslamî ya Kurdistanê*) und die *Islamische Union* (*Yekgirtiya Îslamî ya Kurdistanê*), mussten Verluste hinnehmen und halten nun bei jeweils zwei Mandaten. Auf zwei Mandate brachte es auch die Abspaltung der PUK unter Führung des ehemaligen kurdischen Premierministers Barham Salih, die als *Koalition für Demokratie und Gerechtigkeit* angetreten war.

Am 23. Juli 2018 kam es zu einem Angriff auf das Gebäude des Gouverneurs von Hewlêr durch Kämpfer des so genannten *Islamischen Staates* ‚IS'. Diese konnten sich in den frühen Morgenstunden Eintritt verschaffen. Die vier Angreifer wurden von den Sicherheitskräften erschossen. Ein Mitarbeiter kam dabei ebenfalls ums Leben. Der IS hat damit gezeigt, dass er als Organisation im Untergrund seine militärische Niederlage von 2017 überlebt hat.

Am 19. August 2018 wurde die Strecke zwischen Hewlêr, Kirkûk und Silêmanî [Sulaimania] wieder hergestellt. Die Brücke wurde im Oktober 2017 zerstört, und es hatte Monate gedauert, bis die Reparaturen an der Brücke wieder aufgenommen worden waren. Die wiederhergestellte Brücke erleichtert auch die Wirtschaftsbeziehungen zwischen der kurdischen Region und dem Rest des Irak.

Für den 30. September 2018 wurden schließlich Neuwahlen des Parlaments der Autonomieregion Kurdistan angekündigt. 21 verschiedene Listen haben ihre Kandidatur für die 111 Parlamentssitze angekündigt. Die PKK-nahe *Freiheitsbewegung* (*Tevgera Azadî*) wurde nicht zu den Wahlen zugelassen, wofür deren Ko-Vorsitzender Mihemed Abdullah, die PDK verantwortlich machte. Im Irak ist *Tevgera Azadî* seit Dezember 2017 eine legal registrierte Partei, allerdings wurde ihr dieser Status in der Autonomieregion Kurdistan nicht zuerkannt. Neben den Parlamentswahlen sollen am 30. September auch die Präsidentschaftswahlen stattfinden. Demnach soll die Autonomieregion im Herbst neben dem Parlament auch wieder einen gewählten Präsidenten haben.

Aktuelles – Irak

Şingal: Rückkehr unter irakische Kontrolle und politische Marginalisierung

Thomas Schmidinger

Die politische und militärische Situation in Şingal [Sinjar] – also jener überwiegend von Êzîdî bewohnten Region im Nordwesten des Irak, die 2014 vom Genozid des „Islamischen Staates" am meisten betroffen war – hat sich seit Herbst 2017 entscheidend verändert.

Einen Tag nach der Räumung von Kirkûk durch die kurdischen Pêşmerge [Peshmerga] am 16. Oktober 2017 begann in den frühen Morgenstunden des 17. Oktober der Rückzug der Pêşmerge aus Şingal-Stadt. Zu Mittag begannen sich die Pêşmerge der PDK auch aus dem Norden Şingals zurückzuziehen. Aus der Kleinstadt Sinûnê begannen PDK-nahe Familien in Richtung Kurdistan zu fliehen; andere blieben in der Stadt, die wenig später von den PKK-nahen Widerstandseinheiten von Şingal (*Yekîneyên Berxwedana Şingal*, YBŞ) und ihren Fraueneinheiten von Êzidxan (*Yekinêyen Jinên Êzidxan*, YJÊ) übernommen wurde.

Völlig aus Şingal zurückgezogen hatten sich am Dienstag, dem 17. Oktober, allerdings nur die muslimischen Einheiten der PDK-Pêşmerge, darunter die Rojava-Pêşmerge, die an der syrischen Grenze stationiert waren. Nicht zurückgezogen und weiterhin in ihrer Hochburg Sherfedîn und den Dörfern Ghobal, Borik und Zorava präsent war dagegen die *Hêza Parastina Êzîdxan* (HPÊ) von Haydar Şeşo, die sich zwar im März 2017 unter Druck dem Pêşmerge-Ministerium unterstellt hatte, aber nie in den Pêşmerge aufging. Offenbar wird die HPÊ derzeit von der irakischen Regierung geduldet.

Zu seinem Neffen Haydar Şeşo hatte sich auch Qasim Şeşo mit ca. 1.000 êzîdischen KämpferInnen nach Şerfedîn zurückgezogen. Auch wenn es in der Vergangenheit zwischen dem Onkel, dessen Truppen direkt in die Pêşmerge integriert waren, und dem Neffen, dessen Truppen eine eigene Einheit bildeten, immer wieder Meinungsverschiedenheiten gab, so stellte im Moment der Krise wohl auch die verwandtschaftliche Beziehung der beiden Kommandanten ein entscheidendes Bindeglied dar. Nach Angaben der Familie Şeşo hätten die Volksmobilisierungseinheiten (Hashd ash-Shaabi) versucht, auch Qasim Şeşo und seine Pêşmerge zu entwaffnen, hätten jedoch davon abgelassen, als ihnen klar geworden sei, dass sich diese dagegen wehren würden. Qasim Şeşo habe darum gebeten, die Medien und die Öffentlichkeit über die Situation zu informieren, „weil die Lebensmittel langsam knapp werden und es keine Möglichkeit gibt, Nachschub zu besorgen."

Auch die PKK-nahen Gruppen Yekîneyên Berxwedana Şingal (YBŞ) und die Fraueneinheit Yekinêyen Jinên Êzîdxan (YJÊ) sind weiter in ihrem Gebiet im Nordwesten Şingals präsent und kooperieren teilweise mit der HPÊ. Die YBŞ konnten sogar das von ihnen kontrollierte Gebiet ausweiten und übernahmen die Kleinstadt Sinûnê sowie das Dorf Duguri von den Pêşmerge, nachdem diese die Stadt geräumt hatten.
Allerdings kam die Präsenz PKK-naher Gruppen in der Region zunehmend unter Druck, als die Türkei im Jänner 2018 ihre Offensive gegen Efrîn [Afrin] in Syrien begann und schließlich Anfang März auch in Dihok im Irak militärisch gegen die PKK vorzugehen begann. Der türkische Präsident Erdoğan stieß seit Anfang März immer öfter unverhohlene Kriegsdrohungen gegen Şingal aus, um dort – in seinen Worten – die „Entstehung eines zweiten Qandil" zu verhindern. Am Freitag, dem 24. März, erklärte die KCK, also die Dachorganisation der PKK-nahen Organisationen, dass sich die Guerilla aus Şingal zurückziehen werde, weil die Bevölkerung dort nun genügend organisiert sei, um sich gegen ähnliche Angriffe wie 2014 durch den IS zu wehren. Die Guerilla ziehe sich mit der Gewissheit zurück, ihr Ziel erreicht zu haben.

Am Sonntag, dem 25. März, erklärte Erdoğan bei einem Kongress der regierenden AKP in Trabzon, dass die Operationen der türkischen Armee nicht mit Efrîn beendet wären: „Die PKK-Terroristen sind nach Şingal gefahren. Wir sagten, dass wir nach Şingal gehen werden. Die Operationen dort haben gestartet."

Schließlich stellte sich allerdings heraus, dass die türkische Armee nicht militärisch intervenierte, sondern vielmehr das Gebiet der irakischen Armee übergeben worden war. Abgezogen sind nur die kurdischen KämpferInnen der YPG und HPG, nicht aber die lokalen Êzîdî der YBŞ und YJÊ. Letztere sollen zusammen mit den anderen êzîdischen Einheiten zu einer Art Polizeitruppe verschmolzen werden, die dem kurdischen Innenministerium im Nordirak unterstehen soll.

Bis zum Sommer 2018 wurde das nordwestliche Gebiet Şingals jedoch weiter von der YBŞ kontrolliert, die sich zu einer gewissen Kooperation mit der Regierung in Baghdad durchgerungen hatte. Trotzdem blieb die Lage weiter kompliziert, und so kam es Anfang Juni zu einer kurzen militärischen Auseinandersetzung zwischen den PKK-nahen YBŞ/YJÊ und den Volksmobilisierungseinheiten in der Region. Baghdadtreue Volksmobilisierungseinheiten versuchten, den Nordwesten der Region von der YBŞ zu übernehmen, trafen allerdings auf Widerstand und ließen damit von ihrem Vorhaben ab. In Sinûnê ist allerdings schon seit März 2018 die 15. Brigade der irakischen Armee stationiert.

Auch Qasim und Haydar Şeşo sind weiter in der Region präsent. Qasim Şeşo – obzwar im Herbst 2017, nachdem er in Şingal geblieben war, von den Pêşmerge unehrenhaft entlassen – dürfte allerdings immer noch der PDK nahestehen. Jedenfalls erklärte er nach dem Abzug der YPG und HPG öffentlich, dass sich die PKK immer noch in Şingal befände. Regierungsnahe türkische Medien berichteten im April 2018, Qasim Şeşo habe erklärt, dass sich die PKK immer noch in Şingal befinde, was von türkischer Seite wiederum als Gefahr für die Türkei interpretiert wurde. Die diesbezüglichen Äußerungen Qasim Şeşos wurden von ihm und seiner Familie nicht bestritten.

Bei den irakischen Parlamentswahlen am 12. Mai wurden drei êzîdische Kandidaten über drei verschiedene Listen ins irakische Parlament gewählt. Der Quotensitz für die êzîdische Minderheit wurde von Saib Khidir von der Êzîdîschen Fortschrittspartei (ÊFP) gewonnen. Die Êzîdische Fortschrittspartei steht historisch eher der PUK nahe, ist allerdings unabhängig, und Khidir gilt auch über seine Partei hinaus als relativ angesehene Persönlichkeit mit guten internationalen Kontakten und politischer Erfahrung. Außenpolitisch hatte sich Khidir immer wieder als Fan des aktuellen US-Präsidenten Trump geoutet. Innenpolitisch versucht er eine moderierende Rolle zwischen den verschiedenen militärischen Fraktionen der Êzîdî einzunehmen. Saib Khidir stammt allerdings nicht aus Şingal, sondern gehört der arabischsprachigen Minderheit der Êzîdî aus Bashiqa in der Niniveh-Ebene an. Seine Partei verfügt über keinen kurdischen Namen, sondern lediglich über einen arabischen. Auch die beiden anderen êzîdischen Abgeordneten, die über die Listen der kurdischen Parteien PDK und PUK gewählt wurden, Khalida Khalil (PDK) und Hussein Hassan Narmo (PUK), stammen nicht aus Şingal. Khalida Khalil stammt ursprünglich aus Şexan, lebte allerdings lange in Mosul, und Hussein Hassan Narmo stammt aus der überwiegend christlich-assyrischen Stadt al-Qosh. Die bisherigen êzîdischen Abgeordneten, darunter die prominente Vian Dakhil (PDK), die 2014 im Parlament eine weltweit beachtete verzweifelte Rede gehalten hatte, werden nicht mehr im Parlament vertreten sein.

Die in Şingal selbst relativ stark verankerte Demokratische Partei der Êzîden (PDÊ) von Haydar Şeşo und die der PKK bzw. YBŞ/YJÊ nahestehende Êzîdîsche Partei für Freiheit und Demokratie (PADÊ) gingen leer aus. Damit ist Şingal selbst im neuen Parlament nicht direkt vertreten. Êzîdî aus Şingal werden also in Zukunft wohl darauf hoffen müssen von ihrem arabischsprachigen Minderheitenvertreter aus Bashiqa mit vertreten zu werden.

Anfang Juni 2018 wurden schließlich einige US-amerikanische Militäreinheiten in Şingal stationiert, um dort für Stabilität zu sorgen und im Ernstfall die lokalen Êzîdî schützen zu können. Sie koordinieren sich mit der 15. Brigade der irakischen Armee, die in Şingal-Stadt und Sinûnê stationiert ist. Damit kehrt die USA fast zehn Jahre nach ihrem Abzug aus dem Irak wieder mit Bodentruppen nach Şingal zurück.

Der damals gerade in der Endphase seines Wahlkampfs befindliche türkische Präsident Erdoğan reagierte darauf, indem er am 11. Juni 2018 erklärte, Luftschläge nicht nur gegen die PKK-Führung in Qandil, sondern auch gegen Şingal durchgeführt zu haben. Von kurdischer und irakischer Seite wurden diese Luftschläge gegen Şingal allerdings nicht bestätigt. Während die türkische Armee tatsächlich versuchte, nach Qandil vorzudringen, schienen die Luftangriffe auf Şingal zunächst bloße Wahlpropaganda Erdoğans gewesen zu sein. In die Tat umgesetzt wurden die Drohgebärden der Türkei schließlich am 15. August 2018. Ausgerechnet auf dem Rückweg von einer Gedenkfeier in Koço, bei der des dortigen Massakers des IS vor vier Jahren gedacht worden war, wurde ein Auto mit hochrangigen Kommandanten der YBŞ von der türkischen Armee bombardiert. Dabei wurde mit Zekî Şengalî (İsmail Özden) einer der hochrangigsten Kommandanten der YBŞ getötet, und mit Mazlum Şengalî wurde der oberste Kommandant der YBŞ schwer verletzt.

Diplomatische Unterstützung für eine Autonomie oder zumindest regionale Selbstverwaltung Şingals kam Ende Juni vom Europäischen Parlament. In dessen *Report containing a motion for a non-legislative resolution on the draft Council decision on the conclusion of a Partnership and Cooperation Agreement between the European Union and its Member States, of the one part, and the Republic of Iraq, of the other part (10209/1/2012 – C8-0038/2018 – 2010/0310M(NLE))* wurde festgehalten, das EU-Parlament ermutige

„(...) the international community and the EU to provide support for preserving the diversity of ethnic, cultural and religious identities in Iraq; calls, within the framework of the Constitution of Iraq, for ways to be explored to recognise, protect and enhance the local self-rule of ethnic and religious minorities living in areas where they have historically had a strong presence and lived peacefully alongside each other – for example in the Şingal mountains (Yazidis) and the Nineveh plains (Chaldean-Syrian-Assyrian peoples); calls on the Iraqi authorities to allow Kurds, Christians and Yezidis to return to their original areas of residence and to ensure it is safe for them to do so."

Gedenken für den im August 2018 durch einen türkischen Luftschlag getöteten Zekî Şengalî in der Stadt Şingal, Oktober 2018. (Foto: Thomas Schmidinger)

Aktuell – Iran

Bewaffneter Kampf und ökologische und ökonomische Krise: Aktuelle Entwicklungen in Iranisch-Kurdistan

Christoph Osztovics

War das Jahr 2017 innenpolitisch von den iranischen Präsidentschaftswahlen geprägt, so dominieren derzeit die Sanktionen, die die USA gegenüber dem Iran verhängt haben.
Die Auswirkungen der Sanktionen – Inflation, Arbeitslosigkeit und der Verfall der Währung – werden auch die ohnehin schon wirtschaftlich schwachen kurdischen Provinzen im Westen treffen.
Wie sich die Sanktionen innenpolitisch auswirken werden, ist derzeit schwer abschätzbar. Sollte der amtierende Präsident Hassan Rouhani aber geschwächt werden, könnten sich wieder verstärkt die Hardliner durchsetzen. Dies hätte auch Auswirkungen auf die Situation der Opposition und der kurdischen Bevölkerung.

Peshmerga-KämpferInnen der Demokratischen Partei Kurdistan-Iran (*Partîya Demokrat a Kurdistan-Îran*, PDKI) unter Mistefa Hijri, der Demokratischen Partei Kurdistan-Iran (*Hizba Dêmokrata Kurdistanê-Îran*, HDK) unter Mistefa Mewlûdî, der Kurdischen Freiheitspartei (*Partiya Azadiya Kurdistanê*, PAK) unter Huseyîn Yezdanpena und die zersplitterten drei Komala-Parteien sind nach wie vor im Irak in Kämpfe gegen den so genannten Islamischen Staat (IS) verwickelt. Seit 2015 haben kurdische KämpferInnen aus dem Iran verstärkt Präsenz im Irak gezeigt. Deren Lager im iranisch-irakischen Grenzgebiet sind dem iranischen Regime ein Dorn im Auge. War es einige Jahre lang verhältnismäßig ruhig, sind seit 2015 Kämpfe zwischen kurdischen KämpferInnen der PDKI Hijris und iranischen Grenztruppen und Revolutionsgarden wieder aufgeflammt. Dieser Kampf wird auch auf irakischem Territorium ausgetragen: am 1. März dieses Jahres wurde ein Autobomben-Anschlag auf den Peshmerga Führer Salah Rahmani in der Nähe von Hewlêr verübt. Er überlebte den Anschlag, sein Sohn kam jedoch dabei ums Leben. Zwar bekannte sich niemand zu dem Attentat, er wird jedoch dem iranischen Regime zugeschrieben, das in der Vergangenheit häufig gezielte Tötungen von Regimegegnern als Strategie eingesetzt hat, auch außerhalb des Iran. Als weiteres Beispiel gilt der iranisch-kurdische Dissident und Menschenrechtsaktivist Iqbal Muradi, der am 17. Juli in seinem Exil in Penjwen, Irakisch-Kurdistan, erschossen aufgefunden wurde. Auch hier wird das iranische Regime beschuldigt, Drahtzieher des Mordes zu sein.
Am 8. September wurde ein Drohnenangriff auf das Hauptquartier der PDKI im Irak in der Nähe von Koya verübt. Ziel des Angriffs war eine Sitzung des Zentralkomitees der Partei. Dabei wurden laut Angaben der PDKI 16 Personen getötet und 45 verletzt. Der Angriff wird ebenfalls dem Iran zugeschrieben, der dieses Lager zuletzt im Dezember 2016 bombardiert hatte.

Gleichzeitig hat die PDKI ihren Kampf in urbane Zentren innerhalb des Iran verlegt. So genannte ‚Urbane Peshmerga' haben seit 2017 vermehrt Ziele innerhalb des Iran angegriffen. So wurden vor allem Mitglieder der Revolutionsgarden angegriffen und ermordet oder verletzt. Neben der PDKI Hijris haben sich auch Fraktionen der Komala dem wieder aufgenommenen bewaffneten Kampf innerhalb des Irans wieder angeschlossen. Sowohl PDKI-Parteichef Hijri als auch der Parteichef einer der Komala-Parteien, Abdullah Mohtadi bereisten im Juni die USA um dort politische und militärische Hilfe gegen den Iran zu erhalten. Im Gegensatz dazu rief die PKK-Schwesterpartei, die *Partei für ein freies Leben in Kurdistan* (*Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê*, PJAK) im Juli dazu auf eine gemeinsame Oppositionsplattform zu bilden und sich zugleich gegen eine militärische Einmischung von außen zu wehren. Dieser Vorschlag wurde von PDKI und Komala abgelehnt.
PAK, PDKI, HDK und zwei der drei Komala-Gruppen hatten sich hingegen bereits im Jänner 2017 zu einer Sicherheitskooperation gegen den Iran zusammengeschlossen, die wiederum die PJAK ausgeschlossen hatte.

Es besteht die Gefahr, dass diese Strategie der gezielten Tötungen von beiden Seiten den Konflikt in der Region und innerhalb des Iran weiter aufheizt. Der bewaffnete Kampf verlagert sich so von Zusammenstößen zwischen (para-)militärischen Verbänden im Grenzgebiet zu terroristischen Anschlägen und Morden in den Städten. Als Beispiel dieser Vorgehensweise können auch die Anschläge vom 7. Juni 2017 in der Innenstadt von Teheran gezählt werden. Zwei Gruppen von IS-Kämpfern griffen hier das Parlamentsgebäude und das Gelände um den Schrein von Ayatollah Khomeini an, wobei 17 Personen getötet wurden. Einige der Angreifer waren kurdischer Herkunft. Bei alledem droht auch der Nordirak verstärkt in die Auseinandersetzung hineingezogen und zum Schauplatz von Anschlägen zu werden.

Im Zuge des Unabhängigkeitsreferendums im Nordirak am 25. September 2017 kam es auch in kurdischen Städten im Iran zu großen Kundgebungen, gefolgt von Verhaftungen. Das Referendum fand gegen die Zustimmung des Nachbarn Iran statt. Auf Seiten des iranischen Regimes fürchtet man ähnliche Unabhängigkeitsbestrebungen der iranischen KurdInnen.
Bei seinem Besuch in Teheran im Jänner dieses Jahres wurde der Premierminister des *Kurdish Regional Government* (KRG), Nechirvan Barzanî, gedrängt, die Unterstützung der PDKI im Nordirak einzustellen. Die politische und ökonomische Abhängigkeit des KRG von seinen Nachbarn, Türkei und Iran, ist groß und der Handlungsspielraum hat sich durch das Scheitern der Unabhängigkeit verringert.
Laut KRG befinden sich auch derzeit etwa 13.000 kurdische Flüchtlinge aus dem Iran in Irakisch-Kurdistan, viele davon leben bereits seit 20 Jahren in Flüchtlingslagern, wie zum Beispiel Girdachal, in der Nähe von Hewlêr. In den Tagen vom 28. bis 30. August kam es vor dem UN Hauptquartier in Hewlêr zu Demonstrationen von Flüchtlingen, die bessere Unterkünfte und ein Resettlement in sichere Aufnahmeländer forderten.

Die 8-10 Millionen iranischen KurdInnen, etwa 11-15 % der Bevölkerung Irans, sind nach wie vor stark von Menschenrechtsverletzungen und Diskriminierungen durch den Staat betroffen.

Die Zahl der zum Tode verurteilten und auch exekutierten KurdInnen ist auch in den letzten Jahren nicht gesunken, trotz gegenteiliger Versprechen des als gemäßigt geltenden Präsidenten Rouhani.
So wird zum Beispiel dem syrischen Kurden Kamal Hassan Ramezan vorgeworfen der *Partei für ein freies Leben in Kurdistan* (*Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê*, PJAK), also der iranischen Schwesterpartei der PKK, anzugehören und im Jahr 2011 ein Mitglied der Revolutionsgarden getötet zu haben. Ihm droht akut die Todesstrafe. Zu den prominenten Aktivisten, die in letzter Zeit ins Visier des Regimes gerieten, zählt auch Ramin Hossein Panahi, der im Juni 2017 verhaftet und am 15. Jänner 2018 wegen „Rebellion gegen das Regime, Aktionen gegen die nationale Sicherheit und Mitgliedschaft in der Komala-Partei" zum Tode verurteilt wurde. Er wurde am 7. September zusammen mit zwei weiteren Aktivisten, Zaniar und Loqman Moradi, hingerichtet.
Nach China führt der Iran mit über 500 getöteten im Jahr 2017 die meisten Exekutionen weltweit durch.

Gleichzeitig konnten bei aller politischer Repression in den letzten Jahren einige Fortschritte im Bereich kultureller und sprachlicher Rechte gemacht werden. Es kann dies auch als Versuch gewertet werden, Kultur und Sprache gezielt zu entpolitisieren und dahingehende Forderungen kurdischer Parteien zu entkräften.

Im Sommer 2018 wurden Teile Iranisch-Kurdistans von schweren Waldbränden heimgesucht. Die Bevölkerung war dabei oft mit unzureichenden Mitteln dazu gezwungen die lokalen Wälder selbst zu löschen. Der Umweltaktivist Sharif Bajour und seine drei Freunde Omid Hohnepooshi, Rahmat Hakiminia und Mohammad Pajoohi, die bei den Löscharbeiten eines solchen Waldbrandes in Merîwan ums Leben kamen, wurden am 27. August 2018 von Tausenden Menschen bestattet. Wasserknappheit und ökologische Probleme verschärfen, wie in vielen Teilen des Iran, auch in Iranisch-Kurdistan bestehende politische Probleme.

4

CONFERENCE REPORTS

KONFERENZBERICHTE

Internationale Konferenz der Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) „Die Eziden im 21. Jahrhundert: Zwischen (Religions-) Freiheit in der Diaspora und Genozid im Nahen Osten“ 04. bis 05. November 2017, Bielefeld

Maria Anna Six-Hohenbalken

Bereits zum 3. Mal organisierte die GEA eine internationale Konferenz an der heuer 400 Personen teilgenommen haben. Allein der Veranstaltungsort, das Neue Rathaus in Bielefeld zeigte, dass die êzîdische Diaspora in Nordrhein-Westfalen nicht nur ausgezeichnet organisiert ist, sondern von der deutschen Gesellschaft bewusst wahrgenommen und ein Teil der Stadt und des Bundeslandes ist. Die Grußworte kamen vom Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen, Armin Laschet und dem Oberbürgermeister der Stadt Bielefeld Pit Clausen.

Die Konferenz hatte zum Ziel die wichtigsten rezenten Herausforderungen der globalen êzîdischen Gemeinschaft zu erörtern. Auf der einen Seite sind die Lebensbedingungen im Irak nach wie vor äußerst prekär und Zukunftsaussichten kaum vorhanden. Ein Großteil der irakischen ÊzîdInnen sind nach wie vor ‚internal displaced persons‘, leben in Flüchtlingslagern unter schwierigsten Bedingungen - eine politische Lösung für die Provinz Şingal ist nicht in Sicht. Für viele ist eine Flucht nach Europa die einzige Lösung.
In den Konferenzbeiträgen wurden die verschiedenen Transformationsprozesse diskutiert, die die Verfolgung und Vertreibung aus Şingal, die Situation der Geflüchteten in und zwischen dem Irak und Europa, sowie die zunehmende Bedeutung der Diaspora in Europa, Russland und dem Kaukasus für den Erhalt des Êzîdismus.

Ziel war es auch die Entwicklung im Irak in einem weiteren Fokus zu sehen, daher wurde anfangs auch die Situation der ChristInnen und ÊzîdInnen gemeinsam diskutiert. Wichtig war den VeranstalterInnen auch historische Entwicklungen aufzuzeigen, da für das Verständnis der äußerst schwierige rezente Situation der ezidischen Religionsgemeinschaft ein gewisse historische Perspektive notwendig ist.
Im ersten Panel wurde daher der Genozid an den ÊzîdInnen und ChristInnen im Nahen Osten in historischer Perspektive vergleichend dargestellt. Über die Situation der ChristInnen referierten Shabo Talay (Freie Universität Berlin) und Abut Can (Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg). Über die Langzeitauswirkungen von Formen extremer Gewalt präsentierten Maria Six-Hohenbalken ÖAW, Wien) und Dogan Ayhan (Universität Bielefeld) ihre Forschungsprojekte.

Die Auswirkungen der jüngsten Gewalt und gegenwärtigen Transformationsprozesse auf die Rolle der Frau in der êzîdische Gesellschaft wurden im zweiten Panel diskutiert. Die Journalistin und Regisseurin Düzen Tekkal diskutierte die Situation der ÊzîdInnen in und aus Şingal anhand eines von ihr verwirklichten Dokumentarfilmes.

Jennifer Hillebrecht (Universität Freiburg) beleuchtete die psychologische Komponente im Frauenhilfsprojekt Sonderkontingent Baden-Württemberg in Freiburg. Weitere Beiträge behandelten die Veränderung des (Selbst) Verständnisses der êzîdische Frauen (Leyla Ferman) und das unglaubliche weltweite Engagement von ÊzîdInnen für ihre Glaubensgenossinnen im Irak (Gian Aldonani). Dieses Panel spiegelte die Stärke und das Engagement der ezidischen Frauen in der Diaspora wider und man diskutierte zugleich das Empowerment von Frauen durch diese selbstbewussten, mutigen und breit angelegten Hilfsleistungen und scheuten sich nicht äußerst sensible Themen anzusprechen.

Es wird geschätzt, dass etwa 30.000 bis 50.000 ÊzîdInnen nach Europa geflüchtet sind. Am Nachmittag des ersten Konferenztages wurden Hilfs- und Integrationsprojekte für êzîdische Flüchtlinge in Deutschland vorgestellt, wobei besonders auf die Integration in den Arbeitsmarkt Bezug genommen wurde. Das Panel zeigte, wie gut ÊzîdInnen in NRW verankert und selbst in Integrationsinitiativen tätig sind, wie beispielsweise in der interkulturellen Familienhilfe oder im Kommunalen Integrationszentrum der Stadt Bielefeld.
Der Beitrag von Nina Egger über die Situation der êzîdischen Flüchtlinge in der Türkei, im Kontext der Minderheiten- und Flüchtlingspolitik der Republik Türkei konterkarierte diese Beiträge. Dabei war zu erkennen, dass historische Feindbilder und Exklusionsmechanismen in der Türkei nach wie vor wirksam sind und welche Bedeutung im Vergleich dazu die jahrzehntelang existierenden Integrationsmaßnahmen in Nordrhein-Westfalen haben.

Zwei wesentliche Vertreterinnen der *Êzîdî Studies*, der linguistischen, historischen und religionswissenschaftlichen Studien, Khanna Omarkhali und Philip Kreyenbroek (beide Universität Göttingen) gaben einen umfassenden Einblick in Fragen der Verschriftlichung und Kanonisierung bis dato oral tradierten religiösen Wissens in dieser Zeit der schnellen gesellschaftlichen Transformationen. Dieses Thema wurde am Ende des zweiten Konferenztages, im Panel Digitalisierung und Medien wieder aufgegriffen.

Danach lieferte Thomas Schmidinger eine umfassende Übersicht über die politischen Entwicklungen in und um Şingal und konnte überzeugend darlegen, wie komplex und kompliziert die politische Situation und das Spiel der verschiedenen (bewaffneten) Kräfte ist. Darauf folgte ein Panel über Flüchtlingsinitiativen, wobei es auch um die Vernetzung vorhandener Initiativen zwischen Deutschland und dem Irak ging.

Am folgenden Tag waren drei Panels der aktuellen Situation der ÊzîdInnen im Irak, in Syrien, in Russland und dem Kaukasus gewidmet. Die Vortragenden widerspiegelten auch die globale yezidische Transnation, ihr Wirken, ihre speziellen Herausforderungen und Bemühungen, u.a. Samvel Kochoi (Universität Moskau) und Sheikh Ido Baba Sheikh, der über Minderheitenrechte in der irakischen Verfassung referierte.

Am ersten Tag wurde auch der Ehrenpreis der GEA vergeben, der eine Auszeichnung für Menschen ist, die sich besonders für die ÊzîdInnen eingesetzt haben und ging an die Ärztin Melanie Schotola und den Pfarrer Jochen Reidegel.

Die Organisatoren haben die Veranstaltung perfekt organisiert und das Sprachenproblem professionell mit ständigen Simultanübersetzungen gelöst. Die Tagung wurde auch videoaufgezeichnet und über Internet öffentlich gemacht. Die Beiträge dieser Tagung werden weiters in einem Sammelband publiziert. Sensible Themen, wie die Fragen der Identität und Zugehörigkeit sind diskutierbar gemacht worden. Umso mehr war daher am Anfang der Tagung eine scheinbar beauftragte Störaktion von jungen Männern, die Vorgaben Êzîden zu sein, ein Schock für alle TeilnehmerInnen. Der äußerst professionelle Umgang der OrganisatorInnen damit war eine Bestätigung für die Bedeutung der zweiten Generation der ÊzîdInnen in der Diaspora, die eine äußerst erfolgreiche Tagung mit umfassenden und spannenden Beiträgen organisierten.

The 14th International Conference on „The European Union, Turkey, The Middle East and the Kurds“ 6. bis 7. Dezember 2017, Europäisches Parlament, Brüssel

Thomas Schmidinger

Auch 2017 fand wieder eine Konferenz der *Turkey Civic Commission* (EUTCC) und des *Kurdish Institute of Brussels* im Europäischen Parlament statt. Wie in den letzten Jahren wurde die Veranstaltung auch 2017 von drei Fraktionen im EU-Parlament getragen und finanziert: Der *Europäischen Vereinigten Linken/Nordische-Grüne* Linke (GUE/NGL), den *Grünen-EFA* und den *Sozialisten & Demokratien* (S&D).

Nach der Eröffnung durch Kariane Westrheim von der EUTCC, Gabi Zimmer (GUE/NGL), dem österreichischen EU-Abgeordneten Josef Weidenholzer (S&D), Bodil Valero (Grüne) und dem Gewerkschafter Doug Nicholls, sprachen am ersten Panel Dilan Dirayet Tasdemir von der HDP, der Journalist Cengiz Candar, die niederländische Journalistin Frederike Geerdink, David Phillips vom Peace-Building and Human Rights Program der Columbia University, die portugiesische EU-Abgeordnete Ana Gomes und Cetin Gurer von der Universität Bremen zur Entwicklung der kurdischen Frage in der Türkei und zu den europäisch-türkischen Beziehungen.

Die für den zweiten Tag angekündigte Diskussion mit Foza Yusuf, der Co-Vorsitzenden des Exekutivrats der *Demokratischen Föderation Nordsyriens*, konnte leider nicht stattfinden, da der hochrangigen Politikerin aus Syrisch-Kurdistan kein Visum für die Reise nach Brüssel ausgestellt wurde. Nach anfänglichen technischen Schwierigkeiten gelange es zumindest Foza Yusuf per Skype von Syrien aus zuzuschalten. Nach einer programmatischen Rede konnten auch noch einige wenige Fragen gestellt worden. Auf die Frage warum der Namen Rojava von der Demokratischen Föderation Nordsyrien gestrichen worden wäre, erklärte sie, dass dies nach längeren Diskussionen geschehen wäre, um den nichtkurdischen BürgerInnen Nordsyriens entgegen zu kommen und das kurdische Rojava ja mittlerweile nur noch ein kleinerer Teil der Demokratischen Föderation Nordsyriens ausmache.

Es folgte eine Art Reisebericht der britischen Journalistin Rahila Gupta, die eine sehr enthusiastische Erzählung ihrer Beobachtungen in Syrisch-Kurdistan darbot, in denen sie die dortige ‚Revolution‘ in ihren schönsten Farben schilderte und insbesondere große Begeisterung für die Fortschritte der Frauen an den Tag legte.

In einem weiteren Panel sprachen Jonathan Steele, Evangelos Arretaios, der Parlamentspräsident der Autonomieregion Kurdistans Yousif Mohammed Sadiq, Thomas Jeffrey Miley, Darnell Stephen Summers und Michael Gunter. Parlamentspräsident Yousif Mohammed Sadiq, der der oppositionellen Gorran-Partei angehört, kritisierte erneut die demokratischen Defizite und die Korruption der

Regierenden in der Autonomieregion Kurdistan und forderte die EU und andere internationale Geldgeber dazu auf, genau zu kontrollieren wohin ihre Gelder zur Unterstützung der Regionalregierung, etwa im Kampf gegen den IS, geflossen sind. Schließlich hätte dieses Panel auch einiges an Diskussionsstoff hergegeben, wenn sich die einzelnen Referate stärker aufeinander bezogen hätten bzw. wenn auf die unterschiedlichen Positionen in der Diskussion stärker eingegangen worden wäre. Während einige der Referenten versuchten die militärische Zusammenarbeit zwischen den USA und den von der kurdischen YPG dominierten *Syrischen Demokratischen Kräfte* in positivem Lichte darzustellen, warnte der ehemalige Vietnam-Veteran und Aktivist Summers vor jeder Zusammenarbeit mit den USA und stellte sich damit auch gegen die derzeitige Politik der PYD bzw. YPG/SDF in Syrien. Wer mit dem Teufel tanze, so Summers, müsse diesen irgendwann bezahlen: „You pay the devil now or later." Seine leidenschaftliche Ansprache gegen eine Allianz mit den USA endete mit einem Zitat aus einem Rap-Song: „If you dance with the devil better say no because the dance with the devil might last for ever."

Dem setzte der US-amerikanische Politikwissenschaftler Michael Gunter ein Bild entgegen, dass die Zusammenarbeit der USA mit der SDF zu einer Entfremdung der USA mit ihrem Verbündeten Türkei geführt hätte. US-Präsident Trump habe sich bereits in seiner Wahlkampagne als Fan kurdischer Militäreinheiten geoutet. Die USA sollten die PKK nicht mehr als terroristische Organisation betrachten und einen Friedensprozess mit der Türkei unterstützen. Etwas unbeholfen zeigte sich der Professor was seine sprachlichen Fähigkeiten betrifft. Der Versuch damit zu witzeln, dass Amerikaner nur einsprachig wären, hörte sich spätestens dann etwas befremdlich an, als Gunter mehrmals von den iranischen Volksmujaheddin als „Mujahedin al-Klak" sprach statt von „Muhajedin al-Khalq". Dabei ist der Begriff ‚halq' für ‚Volk' nicht nur im Persischen selbst, sondern in vielen anderen iranischen Sprachen (z.B. Pashto) üblich und als Fremdwort (halk) auch im Türkischen verbreitet. Als mit der Region beschäftigter Wissenschaftler sollte man doch zumindest solche grundsätzlichen Begriffe kennen.

In einem letzten Panel referierten schließlich noch mehrere türkische, christlich-aramäische und westliche ReferentInnen über die Chancen des ‚demokratischen Konföderalismus', wie er als politisches Modell der PKK und ihrer Verbündeten seit eineinhalb Jahrzehnten propagiert wird: Mahmoud Patel aus Südafrika, Jan Fermon aus Belgien, Sukran Sincar aus der *Kurdischen Frauenbewegung*, Metin Rhawi von der *European Syriac Union* (ESU), Rezan Sarica, einer der Anwälte Öcalans und Simon Dubbins von UNITE aus Großbritannien.

Wie schon im vergangenen Jahr, fehlte auch 2017 wieder die sonst im PKK-Umfeld übliche Geschlechterparität. Auch diesmal sprachen im inhaltlich wohl wichtigsten Panel, in dem es um die große internationale Politik und die KurdInnen ging, ausschließlich Männer. Trotzdem war im Vergleich zu den Vorträgen von 2016 die Qualität der Referate insgesamt etwas besser. Auch die TeilnehmerInnen der Konferenz abseits der ReferentInnen war durchaus vielfältig. Erstmals nahm etwa auch der ägyptische Journalist Sayid Abdulfatah mit seinem *Center for Kurdish Studies* an

der Konferenz teil. Da das letzte Panel von Jonathan Spyer, dem Direktor des *Rubin Center for Research in International* Affairs in Israel moderiert wurde, fanden sich damit sowohl arabische als auch israelische Freunde der KurdInnen in einer Konferenz wieder, was alles andere als eine Selbstverständlichkeit darstellt. So sind es denn vielleicht wie so oft auch hier die Neben- und Pausengespräche, die vielleicht wichtiger als manches Referat waren.

Es würde dieser Konferenz allerdings nicht schaden auch einmal auch bei den internationalen Gästen neue ReferentInnen zu suchen und diese statt einigen Stammgästen einzuladen, die sich inhaltlich jedes Jahr wiederholen und außer ihrem ehrwürdigen Alter eher wenig Qualifikationen aufzuweisen haben. Eine Öffnung und Erweiterung des Spektrums würde hier in Zukunft guttun und verhindern helfen, dass diese Konferenz zum bloßen Ritual verkommt.

Third International Conference on Faylee Kurds in the European Parliament
12. April 2018, EU-Parlament Brüssel

Thomas Schmidinger

Bereits zum dritten Mal fand heuer eine Konferenz zur Situation der Feylî-KurdInnen im Irak im EU-Parlament statt. Nach den Eröffnungsreden von Akram Hawas, Zainab Murad Sahrab und der EU-Abgeordneten Bodil Valero referierten Saad El Din Ibrahim von der *American University in Kairo,* Martin van Bruinessen, Thomas Schmidinger und Alaa Jawad Hameed Alsaedi auf dem ersten Panel.

Van Bruinessen beschäftigte sich in seinem Beitrag v.a. mit der historischen Literatur und den frühen wissenschaftlichen kurdologischen Arbeiten über die Feylî, während sich Schmidinger mit den Folgen der Volksabstimmung vom September 2017 für die Feylî und der zunehmenden Frontstellung zwischen ‚Schiiten' und ‚Kurden' beschäftigte, die für schiitische KurdInnen wie die Feylî zu einem zunehmenden Problem werde.

In einem zweiten Panel diskutierten mit Muneer Sabri Al-Haddad, Rabea Abbas Qasm Sormeeri, Fadhil Abbas Ali und Maher Rashid Hussein VertreterInnen verschiedener politischer Strömungen der Feylî miteinander über aktuelle und historische Probleme der Feylî im Irak.

In der Schlussdiskussion wurde, wie bei den beiden Vorgängerkonferenzen, um Unterstützung für die Anliegen der Feylî im Irak geworben. Als vergessene Minderheit im Irak, deren Existenz den meisten EuropäerInnen nicht einmal bekannt ist, sind die Erwartungen vieler Feylî gegenüber der EU und ihren Mitgliedstaaten weiterhin hoch, im Kampf um ihre Rechte internationale Unterstützung zu erhalten.

Anatolia – The Caucasus – Iran: Ethnic and Linguistic Contacts
10. bis 12. Mai 2018, Yerevan, Armenien

Organisiert vom Institute of Oriental Studies, Russian-Armenian University und dem Institut für Empirische Linguistic, Goethe-Universität, Frankfurt am Main

Agnes Grond

Die Konferenz wurde mit der Unterzeichnung von zwei Kooperationsabkommen eröffnet: Der erste dient der Zusammenarbeit zwischen der gastgebenden *Russisch-Armenischen Universität* (RAU) und dem *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente* (ISMEO) in Rom, vertreten durch Präsident Adriano Valeriano Rossi; der zweite Kooperationsvertrag dient der Zusammenarbeit zwischen dem *Institut für Orientalistik* der RAU, vertreten von Institutsvorstand Garnik Asatrian, und dem *Institut für Empirische Linguistik* der Goethe- Universität Frankfurt, vertreten durch Institutsvorstand Jost Gippert. Dieser referierte in der Eröffnungsansprache auf den „wind of change", der derzeit in Armenien zu spüren ist, und forderte auf, diesen durch eine aktive Teilnahme an der Konferenz zu unterstützen.

Es folgten drei intensive Tage mit insgesamt drei Keynote Sessions, neunzehn Sessions und zwei Panels. Der erste Tag beinhaltete die Sessions „language structure, Yezidis (sic!), areal lexicology, lexical borrowings, toponomastics, religion and folk beliefs, language contact, plant names und bilingualism". Am zweiten Tag folgten Sessions zu „Indo-European and Caucasian" und zu den Themen „Etymology, history of terms, ethnic issues in Iran, Kurdish and non-Kurdish, comparative Caucasian, Identity issues, Armeniaca, Vari". Am dritten Tag fanden zwei Panels zur Wortstellung in Westasien und zum Ethymologischen Wörterbuch des Persischen statt.

Diese große Bandbreite war in den einzelnen Sessions gut nachvollziehbar aufgegliedert und somit den TeilnehmerInnen zugänglich. In den über die ganze Tagung verteilten Keyspeeches wurde das Auditorium und somit die Diskussion immer wieder zusammengeholt. Das Organisationsteam hat sich diesbezüglich viele Gedanken gemacht und verdient auch bezüglich des Tagungsablaufs großes Lob. Ebenso vielfältig wie die inhaltliche Ausrichtung der Tagung war die Herkunft der TeilnehmerInnen. Sie kamen in der Mehrzahl aus verschiedenen iranischen Universitäten, weiters aus Armenien, Russland, Italien, Deutschland, Frankreich, Georgien, den Niederlanden, Zypern, Polen, Schweden, Großbritannien und Österreich. Möglichkeiten zur Begegnung und für inhaltlichen Austausch waren daher zur Genüge gegeben. Aus der inhaltlichen Breite und Herkunft der TeilnehmerInnen resultierte eine große sprachliche Vielfalt, die das Tagungsthema insgesamt wiederspiegelt. Diese Vielfalt stellt OrganisatorInnen immer wieder vor Herausforderungen, besonders in Bezug auf das Management der vielen Sprachen der

einzelnen Beiträge. Dies ist im Allgemeinen nicht nur bei derartigen Tagungen und Konferenzen zu beobachten, sondern auch bei Publikationen. Auch in diesem Bereich haben die VeranstalterInnen ganze Arbeit geleistet.

Neben den Keyspeeches war auch die wissenschaftliche Qualität der Beiträge der NachwuchswissenschaftlerInnen bemerkenswert. Leider ist es hier nicht möglich, auf alle Beiträge einzugehen, daher seien nur einige herausgegriffen. Die Auswahl spiegelt vor allem meine eigenen Forschungsinteressen wieder und versteht sich deshalb nicht als Qualitätsurteil.

Besonders eindrucksvoll war die Präsentation „Language Contact in Anatolia: State of the Art and Perspektives" von Anaïd Donabedian (Inalco, Paris) und Ioanna Sitaridou (University of Cambridge, UK), die eine Diskussion von Sprachkontaktphänomenen anhand des Romeyka-Griechisch in Anatolien lieferte. Der Beitrag „Are the Contact-induced Changes in Ardelani Dialect of Kurdish Language Speeding up and Deepening?" von Asrin Parang (Tarbiat Modarres University, Iran) berichtete über eine Pseudolongitudinalstudie zum Ardelani, die zeigt, wie sich der Sprachkontakt zum dominierenden Farsi in drei Jahrzehnten auswirkte. Sima Zolfaghari (Leiden University, Niederlande) plädierte in ihrem Beitrag „Ethnotaxonomy among Bakhtiari Nomads of Iran" für neue Kategorien in der Taxonomie, die sie aus der zoroastrisch geprägten Religion ihrer ProbandInnen ableitet, und die die Klassifikationshierarchien der untersuchten NomadInnen wesentlich besser abbilden können als von außen herangetragene Klassfikationssysteme. Mahdi Sadjadi (University of Tehran, Iran) argumentierte im Beitrag „Hawrami: A Seperate Language, Not a Kurdish Dialect" für die Eigenständigkeit des Hawrami auf der Basis von dessen phonologischen und morpholgischen Eigenheiten. Ein weiterer inhaltlicher Höhepunkt war das Panel „Crosslinguistic Study of Word Order in Western Asia: A Diachronic-Synchronic Perspective" mit Vorträgen von Donald Stilo (MPI Leipzig, Deutschland), Hiwa Asadpour (Goethe University, Deutschland) und Carina Jahani (Uppsala University, Schweden). Ihre Beiträge behandelten die entweder pre- oder postverbale Argumentstellung im Araxes-Iran-Areal, im Mukri-Sorani und im Balochi.

In der Abschlussdiskussion wurde das von allen TeilnehmerInnen begeistert begrüßte Vorhaben, die Konferenz in Zukunft in zweijährigem Abstand abzuhalten, besprochen. Nicht zum ersten Mal wurde dabei auch deutlich, wie sich der Schengen-Raum durch seine eigenen Einreiseregelungen selbst vom wissenschaftlichen Dialog ausgrenzt: Die Einladungen von Universitäten aus dem Schengen-Raum für eine Folgekonferenz wurden von den TeilnehmerInnen aus Drittstaaten abgelehnt. Die Ablehnung wurde damit begründet, dass die Einreisemodalitäten zu diskriminierend und kompliziert seien.

The Kurds in Syria – between Assad and the PKK
27. Juni 2018, EU-Parlament Brüssel

Thomas Schmidinger

Organisiert von den *Europäischen Grünen* und der *liberalen Fraktion* im EU-Parlament (ALDE) fand am 27. Juni 2018 eine kleine Konferenz mit innerkurdischen KritikerInnen der PYD im EU-Parlament statt. Für die OrganisatorInnen sprachen die schwedische grüne MEP Bodil Valero und die Liberale MEP Patricia Lalonde.

Auf der Konferenz sprachen Marc Otte, der frühere *EU Special Representative for the Middle East Peace Process*, sowie Georges Dallemagne, Abgeordneter des belgischen Parlaments, Francesca Fabbri, eine Analystin des *Europe in the World Programme* am *European Policy Center*, und schließlich der kurdische Schriftsteller Jan Dost.

Außer Jan Dost fanden sich allerdings keine SprecherInnen aus der Region, und auch die anderen SprecherInnen waren bislang nicht als ExpertInnen für die kurdische Frage in Syrien hervorgetreten. Im Wesentlichen folgte die Konferenz allerdings allein schon mit ihrem Titel dem Narrativ, die syrischen KurdInnen wären zwischen dem Regime und der PKK „gefangen" und müssten sich von beiden „befreien" – ein Narrativ, das sich im Wesentlichen bei der im *Kurdischen Nationalrat* organisierten Opposition gegen die PYD findet.

Angesichts der Tatsache, dass die Europäischen Grünen und ihre Abgeordnete Bodil Valero sowohl bei dieser, als auch bei der PKK/PYD-nahen Konferenz im EU-Parlament als Mitorganisatorin und Rednerin auftritt, wäre es vielleicht einmal eine Überlegung wert, die verschiedenen antagonistischen kurdischen Kräfte einmal gemeinsam zu einer Konferenz einzuladen, anstatt jeweils nur eine innerkurdische Fraktion bei der Durchführung ihrer Konferenzen zu unterstützen. EU-Abgeordnete könnten so einen wichtigen Beitrag zur innerkurdischen Versöhnung leisten, anstatt sich von verschiedenen Parteien jeweils unterschiedlich instrumentalisieren zu lassen.

The Turkish Invasion of Efrîn & Kurdish Academics discuss their Vision for a democratic solution to the crisis in the Middle East
28. Juni 2018, EU-Parlament Brüssel

Thomas Schmidinger

Einen Tag nach einer von den *Europäischen Grünen* organisierten Konferenz kurdischer KritikerInnen der PYD organisierten die *Europäischen Grünen* gemeinsam mit der *Europäischen Linken* (GUE/NGL) und den *Sozialisten und Demokraten* (S&D) eine Konferenz der PYD-nahen KurdInnen im EU-Parlament.

Die Konferenz wurde von Kariane Westrheim von der *EU-Turkey Civic Commission* und Professorin an der Universität von Bergen (Norwegen) eröffnet. Westrheim fokussierte v.a. auf den ‚heldenhaften Widerstand' der YPG in Efrîn und klagte die Weltöffentlichkeit an, die Bevölkerung von Efrîn im Stich gelassen zu haben. Im Fokus ihrer Kritik stand allerdings die Türkei und die autoritäre Entwicklung unter der Regierung der AKP nach den jüngsten Wahlen, die das Präsidialsystem unter Erdoğan auch offiziell in Kraft setzte. Neben Westrheim eröffneten die deutsche MEP Gabi Zimmer von der *Europäischen Linken* (GUE/NGL), die schwedische MEP Bodil Valero von den *Europäischen Grünen* und der zypriotische MEP Costas Mavrides von der *Fraktion der Sozialisten und Demokraten* (S&D) die Konferenz. Zimmer berichtete u.a. über Versuche der türkischen Botschaft, gegen diese Konferenz zu intervenieren und die Konferenz als Werbung für eine terroristische Organisation im EU-Parlament zu brandmarken. Zimmer verurteilte die Waffenexporte Deutschlands an die Türkei und forderte den völligen Rückzug der Türkei aus Syrien. Zimmer und Mavrides thematisierten allerdings auch den Arbeitskampf der ÜbersetzerInnen im EU-Parlament, die sich an diesem Tag gerade an ihrem 23. Streiktag befanden, um für bessere Arbeitszeiten und Arbeitsbedingungen zu kämpfen. Beide solidarisierten sich mit den Anliegen der ÜbersetzerInnen. Mavrides befand im Übrigen, dass es in den letzten Jahren eine verstärkte Kritik an Erdoğan in Europa gäbe und sich die Situation also insofern verbessere. Der Türkei warf Mavrides vor, den IS, die *Jabhat al-Nusra* und andere jihadistische Gruppen in Syrien zu unterstützen. Die türkische Invasion in Efrîn erinnere ihn an sein eigenes Schicksal: Die türkische Invasion auf Zypern 1974 habe ihn als Kind zu einem Flüchtlingskind gemacht.

Der ebenfalls angekündigte österreichische Vizepräsident der S&D-Fraktion, MEP Josef Weidenholzer, war zunächst verhindert und sprach erst später seine Grußworte an die Konferenz. Es folgte ein Video über die Invasion in Efrîn, das in Rojava produziert worden war.

Einer der Höhepunkte der Konferenz war dann sicherlich die Zuschaltung von Hevi Ibrahim, der durch die türkische Invasion vertriebenen Premierministerin von Efrîn, via Skype, die einen dramatischen Appell an die internationale Öffentlichkeit richtete, den Vertriebenen und den zurückgebliebenen ZivilistInnen zu helfen. Es folgte ein Vortrag von Thomas Schmidinger über die Situation der ZivilistInnen in Efrîn, mit einem Fokus auf die religiösen Minderheiten, die sich als in besonderem Maße vulnerabel gegenüber den islamistischen Verbündeten der türkischen Armee erwiesen haben. Weitere Referenten des Panels waren Ferda Cetin, ein türkeistämmiger Jurist und Journalist aus Belgien, der syrische Schriftsteller Al Rashi Alaa Eldin und der Vorsitzende des *Kurdish Center for Studies* in Bochum, Nawaf Khalil.

Ein drittes Panel wurde von drei EU-Abgeordneten bestritten, die auch die drei mitveranstaltenden Parlamentsfraktionen repräsentierten. Der britische MEP Jean Lambert repräsentierte die *Europäischen Grünen*, die deutsche Martina Michels die *Europäische Linke* (GUE/NGL) und die Britin Julie Ward sprach für die *Sozialisten und Demokraten* (S&D). Die ebenfalls angekündigte MEP Ana Gomes aus Portugal fehlte leider.

Nach der Mittagspause konzentrierte sich ein Panel unter der Leitung von Ceniz Güneş und Barzoo Eliassi auf die Frage, wie weit AkademikerInnen den kurdischen Kampf unterstützen könnten. Der Fokus auf Efrîn wurde hier trotz teilweise sehr engagierter Vorträge großteils verloren. Eda Bektas vom *kurdischen AkademikerInnenverband* KURD-AKAD, Thomas Jeffrey Miley von der Universität Cambridge, Mariwan Kanie von der Universität Amsterdam, Mustafa K. Topal von der Roskilde Universität aus Dänemark, Münevver Azizoglu-Bazan von der Universität Bremen und Kamran Matin von der Universität Sussex beschäftigten sich mit der Rolle von Universitäten, AkademikerInnen im Allgemeinen und kurdischen AkademikerInnen im Besonderen hinsichtlich der kurdischen Bewegung.

In einem Abschlusspanel wurde unter der Leitung von Dilar Dirik von der Universität Cambridge, Refik Gefur vom *Kurdischen Nationalkongress* (KNK) und Arzu Yilmaz, die derzeit an der deutschen *Stiftung für Wissenschaft und Politik* (SWP) als Fellow der *Stiftung Mercator* aktiv ist, eine allgemeine Diskussion über Möglichkeiten für eine Demokratie in einem sich verändernden Nahen Osten geführt.

Insgesamt wäre es wohl interessant gewesen, beiden Konferenzen – die Konferenz kurdischer KritikerInnen der PYD und die hier beschriebene Konferenz – zusammenzuführen und eine breitere und kontroversiellere, allerdings auch fokussiertere Diskussion zu ermöglichen.

5

REVIEWS

REZENSIONEN

Arslan, Zeynep: Demokratisierung durch Selbstermächtigung! Zum Empowerment alevitischer Frauen* in der Türkei und in der Diaspora. Anwendungsorientierte Religionswissenschaft 12.
Baden-Baden: Tectum Verlag: 2018. 240 Seiten, Paperback: € 24,95.

Areshpreet Wedech

Zeynep Arslan, die schon zuvor in zahlreichen Publikationen die religiöse Ethnie der AlevitInnen behandelt hat, widmet sich in ihrer neuesten Veröffentlichung der Frage, wie die Selbstermächtigung alevitischer Frauen realisiert werden kann, und zwar insbesondere im Sinne einer aktiven Unterstützung der Demokratisierung innerhalb der alevitischen Gesellschaft.

Hierbei stellt Arslan die These auf, dass bei den alevitischen Frauen (welche der Lehre nach gleichgestellt sind, aber dennoch in der Praxis und auch in den alevitischen Organisationen teils nur unterstützende Tätigkeiten ausüben können, während die Vorstandsarbeit den Männern überlassen wird) aufgrund ihrer erlebten Benachteiligungen (Frau, Kurdin, Türkin, Migrantin, etc.) eine ‚Betroffenheit' vorhanden ist. Diese Betroffenheit ermöglicht ihnen, ein Bewusstsein für komplexe Macht- und Herrschaftsstrukturen zu entwickeln, da sie selbst diese Hierarchien stets aus der Perspektive benachteiligter Position wahrgenommen haben. Als Folge dieses Bewusstseinsentwicklungsprozesses und des daraus resultierenden Empowerments der Frauen könnten diese in ihren Gesamtgesellschaften demokratiefördernd auftreten und somit ein friedliches Leben mit- und nebeneinander ermöglichen, welches im allgemeinen Interesse liegt.

Um diese These zu untermauern, sucht die Autorin zum einen in den Frauenbewegungen nach alevitischen Frauen. Dabei merkt sie an, dass es vor allem AlevitInnen sind, die die Gleichberechtigung der Frauen am lautesten propagieren, aber in ihren eigenen Reihen nicht umsetzen. Die Autorin verweist auch darauf, dass die nicht vorhandene Gleichberechtigung oft nicht als Benachteiligung wahrgenommen wird, da sich die alevitischen Frauen im Vergleich zu sunnitischen Frauen sehen und, im Kontrast zu diesen, ihre eigene Lebenslage vorteilhafter einschätzen. Ebenfalls stellt die Autorin fest, dass Frauen in entscheidenden politischen Positionen zu finden sind, aber oftmals instrumentalisiert werden bzw. sich ausgerechnet mit Frauenpolitik nicht befassen.
Zum anderen wird auf den Aspekt der Gleichberechtigung der Frauen in der alevitischen Lehre verwiesen, ebenso wie auf das tradierte Frauenbild. Beides steht in deutlichem Kontrast zu den tatsächlichen Positionen alevitischer Frauen in Organisationen, wie sie aus den durchgeführten Interviews ersichtlich werden. Zum Abschluss betont Arslan die Notwendigkeit eines differenzfeministischen Ansatzes,

aus dem heraus die Frauen innerhalb der alevitischen Gemeinschaft präsenter wären und aufgrund dessen eine Demokratisierung eher stattfinden könnte.
Zeynep Arslan ermöglicht aufgrund ihrer eigenen Tätigkeiten in der Alevitischen Organisation in Österreich einen tiefen Blick in die Strukturen alevitischer Institutionen, zeigt somit eine Innenperspektive dieser religiösen Ethnie und hinterfragt Selbstverständliches kritisch, ohne sich einzig in der Kritik zu verfangen. Dies wird v.a. in der Diskrepanz zwischen der alevitischen Lehre und deren gesellschaftspolitischer Wirklichkeit deutlich. Angesichts der hier herausgearbeiteten und analysierten Widersprüchlichkeiten stellt diese Arbeit eine der wenigen fundierten kritischen Auseinandersetzungen mit alevitischen Organisationen in Europa dar.

Der Demokratisierungsansatz, der hierbei von der Autorin gewählt wird, geht von einer Selbstermächtigung der ‚Benachteiligten' aus; diese haben ein Bewusstsein dafür entwickelt, benachteiligt zu sein, und vertrauen daher nicht mehr unkritisch auf den oft propagierten und verinnerlichten Grundsatz der Gleichberechtigung beider Geschlechter. Die Autorin imaginiert ‚Benachteiligte', die mit alten Traditionen, die sich über Zeiten der Verfolgung und darüber hinaus etabliert haben, nun brechen, um im Grunde zu sich selbst bzw. zu den ‚eigenen' ‚ursprünglichen' alevitischen Traditionen und zur alevitischen Lehre zurück zu finden. Jedoch fehlen bislang konkrete Maßnahmen, wie diese Bewusstseinsbildung vonstattengehen soll, zumal sich die Betroffen sehr oft selbst nicht als Betroffene wahrnehmen, da ihre Benachteiligung aufgrund ihres Geschlechts über Jahrzehnte hinweg und durch Mythen und Vergleiche legitimiert wurde.

Aus den vorhandenen Hierarchien, Asymmetrien und Benachteiligungen heraus entwirft Arslan einen interessanten Demokratisierungsansatz, der hierbei nicht auf das Zutun anderer Personen oder auf die Veränderung ‚äußerer' politischer Umstände wartet, sondern eine Transformation der Gesellschaft aus sich heraus in den Vordergrund rückt, ebenso wie die Eigeninitiative jeder einzelnen Person der alevitischen Gemeinschaft. Das zentrale Moment der Partizipation, ein demokratisches Grundprinzip, tritt an eine zentrale Stelle, denn es ist das Mittel der Selbstermächtigung schlechthin. Dass es hierbei um eine Beteiligung beider Geschlechter geht, ist ebenfalls demokratischen Prinzipien geschuldet, denn es geht dabei nicht um die Verdrängung der Männer aus Führungspositionen zugunsten der Frauen, sondern um die Teilhabe beider Geschlechter zugunsten eines harmonischen Mit- und Nebeneinanders.

Ob die entworfene These sich bestätigt, dass eine Demokratisierung durch Selbstermächtigung der alevitischen Frauen zu einer Demokratisierung der Mehrheitsgesellschaft führt, kann zurzeit weder bestätigt noch widerlegt werden. Jedoch wäre jene gesellschaftspolitische Gleichberechtigung der alevitischen Frauen, die in der alevitischen Lehre einen zentralen Aspekt darstellt, nicht nur ein ‚Zurück zu den eigenen Wurzeln', sondern auch ein Weg in die Zukunft im Sinne einer Bewahrung der Werte und Ideale der alevitischen Gemeinschaft.

Alex Danilovich (Hg.): Iraqi Kurdistan in Middle Eastern Politics. London/New York: Routledge, 2017. 194 Seiten, € 129,-

Thomas Schmidinger

Dieser aktuelle Sammelband, der 2017 im Vorfeld des Unabhängigkeitsreferendums in Kurdistan (Irak) erschienen ist, ist 2018 zwar schon wieder in vielfacher Hinsicht überholt, stellt allerdings immer noch eine interessante aktuelle Bestandsaufnahme dar, die die Ausgangslage im September 2017 aus unterschiedlichen Perspektiven schildert.

Der Band beginnt mit einer lesenswerten „Einführung zur Geschichte des kurdischen Nationalismus" von Anwar Anaid, die allerdings immer wieder in eine ahistorische und essentialistische Sicht des Kurdischen verfällt, wenn etwa Anaid in Berufung auf den Nationalismustheoretiker Anthony D. Smith behauptet, „a Kurdish ethnie had existed since time immemorial" (S. 14). Auch das kurdische Nationalbewusstsein setzt Anaid, entgegen den meisten anderen KurdologInnen und HistorikerInnen, sehr früh an und behauptet, dieses gehe „several centuries" (S. 14) zurück. Anwar Anaid versucht hier im Sinne einer nationalistischen Geschichtsschreibung die Konstituierung einer Kurdischen Nation möglichst weit in die Geschichte zurückzuverlegen und ignoriert, dass im Osmanischen Reich völlig anderen Kollektivitäten entscheidend waren als die moderne Nation. Dass für die Vorfahren der heutigen KurdInnen über Jahrhunderte religiöse und tribale Zugehörigkeiten wesentlich wichtiger waren als die Nation, wird in einer solchen nationalistischen Geschichtsschreibung, wie sie von den heutigen politischen Eliten Irakisch-Kurdistans propagiert wird, ausgeklammert. Und so setzt auch der in Australien lehrende Anwar Anaid die Entwicklung des kurdischen Nationalismus sogar noch früher an, als sich selbst der Arabische oder Türkische Nationalismus entwickelt hatten.

Im darauffolgenden Beitrag beschäftigt sich schließlich der Herausgeber Alex Danilovich, Lehrender an der *University of Kurdistan-Hawler*, einer englischsprachigen Eliteuniversität der Regionalregierung Kurdistans, mit der ‚Entwicklung des irakischen Föderalismus', wobei er überwiegend die Perspektive der in Irakisch-Kurdistan regierenden Demokratischen Partei Kurdistans (PDK) übernimmt. Etwas bizarr wird diese Einseitigkeit, als er sich schließlich dazu versteigt, von einer „Federal Islamic Republic of Iraq" (S. 40) zu schreiben, die schlichtweg nicht existiert. Der Staatsname des Irak lautet seit dem Sturz Saddam Husseins *Republik Irak* (Arabisch: *Ǧumhūriyyat al-ʿIrāq*; Kurdisch: *Komara Iraqê*). Auch wenn eine Reihe von Parteien, die sich als ‚islamisch' bezeichnen, die ersten eineinhalb Jahrzehnte dieser Republik geprägt hatten, so fand die Bezeichnung ‚islamisch' doch nie Eingang in den Staatsnamen. Wie ‚islamisch' oder auch ‚arabisch' diese Republik also ist, bleibt umstritten. De facto versucht Danilovich nachzuweisen, dass die Idee des Föderalismus der irakischen politischen Tradition völlig fremd sei und dass der irakische Föderalismus trotz der Repräsentanz von KurdInnen in hohen Ämtern noch wenig institutionalisiert sei.

Interessant ist schließlich der ausführliche Beitrag von Nigel M. Greaves, der sich in einer ‚historischen Analyse der aktuellen irakisch-kurdischen politischen und ökonomischen Entwicklung' versucht und sich dabei kritisch mit der Entwicklung der Region in Richtung ‚Dubai-ification' und Rentenökonomie auseinandersetzt: „Kurds today do not pay taxes on income or purchases. The rentier state itself actually asks little of its people. On the reverse side of this coin, of course, the voting public has no direct material stake in government" (S. 72). Greaves, der an der METU in Nordzypern unterrichtet, liefert damit einen wichtigen und kritischen Einblick in die politische Ökonomie Irakisch-Kurdistans.

Auch Umut Kuruüzüms Beitrag über den „Städtebau in Erbil" und Francis Owtrams Beitrag über „das irakische und kurdische Öl" und die Rolle der Türkei beim Verkauf von Öl des so genannten „Islamischen Staates" sind lesenswerte und kritische Beiträge. Ergänzt wird das Buch noch mit Artikeln von Ryan D. Griffiths, Sara Salahaddin Mustafa, Sardar Aziz und Paula Pineda, die sich mit verschiedenen Aspekten der internationalen Politik und der möglichen Unabhängigkeit Irakisch-Kurdistans auseinandersetzen, von denen einige aus heutiger Perspektive allerdings geradezu naiv wirken. So drücken etwa Sara Salahaddin Mustafa und Sardar Aziz die Hoffnung aus, dass die Türkei sich möglicherweise gezwungen sehen könnte, eine Unabhängigkeit Irakisch-Kurdistans zu unterstützen (S. 153). Und Paula Pineda äußert die Hoffnung, dass die US-Politik sich gegenüber den KurdInnen in Richtung der Akzeptanz einer Unabhängigkeit verschieben könnte (S. 177).

Insgesamt bleibt, wie auch bei anderen Sammelbänden, der Eindruck eines widersprüchlichen Buches mit teils sehr guten Texten, die allerdings zugleich immer wieder die politische und berufliche Nähe einiger AutorInnen zur Regionalregierung Kurdistans und insbesondere zur regierenden PDK durchschimmern lassen. Wie alle Routledge-Bücher ist der Band im Übrigen viel zu teuer. Zum Glück ist allerdings mittlerweile eine Paperback-Version angekündigt, die zwar noch nicht erschienen ist, dann allerdings nur ein Drittel der Hardcover-Version kosten soll.

Kerem Schamberger und Michael Meyen: Die Kurden. Ein Volk zwischen Unterdrückung und Rebellion. Westend Verlag, 2018. 236 Seiten, € 19,-

Thomas Schmidinger

Dieses Buch, das den ausländischen Freiwilligen Mehmet Aksoy und Anna Champbell gewidmet ist, die als KämpferInnen in den Reihen der syrisch-kurdischen YPG/YPJ gefallen sind, bezieht klar Position. Hier schreiben zwei Autoren aus Sicht der PKK, der PYD und ihrer Verbündeten über Kurdistan. Dass sie dabei nichts verschleiern, sondern von Anfang an deutlich werden, kann durchaus auch positiv gewertet werden. Immerhin weiß die Leserschaft von Anfang an, woran sie ist.

Schade ist vielleicht, dass einige falsche Mythen über die KurdInnen weiter tradiert werden, wie etwa die Geschichte, dass es sich dabei um das „größte staatenlose Volk der Welt" (S. 11) handle. Denn immerhin stehen den geschätzten 30 Millionen KurdInnen mehr als doppelt so viele TamilInnen oder KantonesInnen gegenüber; und die über 100 Millionen PanjabisprecherInnen schufen bislang genauso wenig einen Nationalstaat wie die 55 Millionen Hausa oder die 84 Millionen JavanerInnen. Aber was solls, diese Geschichte gehört eben zu den lieb gewonnenen Mythen vieler KurdInnen, die in so manches Kurdistan-Buch eingeflossen sind.

Ansonsten versucht das Buch bezugnehmend auf kurdische AktivistInnen in Deutschland sowie deren Erfahrungen einen Blick auf die Kurdische Frage zu werfen und dabei aber auch die Rolle Deutschlands nicht unter den Tisch zu kehren. So werden etwa ausführlich die deutschen Rüstungsexporte, z.B. die Panzer der Firma Rheinmetall, thematisiert.

Eine Stärke des Buches ist es, dass es sich auf die aktuellen Ereignisse der letzten Jahre bezieht und damit auf die Kämpfe in der Türkei seit 2015 und in Syrien fokussiert. Die Errichtung eines kurdischen De-facto-Autonomiegebiets im syrischen Rojava und der Kampf gegen den IS in Syrien und im Irak werden ausführlich geschildert. Das Buch beschreibt aber auch ausführlich die Etablierung einer Diktatur nach dem Putschversuch in der Türkei und den Umgang Erdoğans mit der Kurdischen Frage. Es lässt aber v.a. KritikerInnen des Regimes zu Wort kommen. Dabei sind nicht nur kurdische, sondern auch linke türkische Stimmen zu hören, wie jene der Schriftstellerin Aslı Erdoğan, die die Angriffe auf Büros der prokurdischen linken Demokratischen Partei der Völker (HDP) als „Spielart der Kristallnacht" (S. 185) bezeichnet hatte.

Am Ende geht das Buch noch einmal auf das syrisch-kurdische Rojava ein, und zwar auf den Krieg, den die Türkei mit ihren Verbündeten im Frühling 2018 gegen Efrîn geführt hatte. Kerem Schamberger berichtet hier detailliert über seine abenteuerliche Anreise über den Iran und Irak nach Syrien. Mangels irakischen Visums reiste er über das Gebiet der PUK nach Rojava ein, um dort v.a. in Qamişlo [Qamishli] und

Kobanê zu recherchieren. In Efrîn selbst war der Autor nicht, was zu einer recht oberflächlichen Behandlung des Themas führt. Aus Qamişlo, Kobanê und Dêrik berichtet er hingegen in einem ausführlichen Erlebnisbericht über das Alltagsleben und die politischen Projekte aus dem Umfeld der dort regierenden *Demokratischen Unionspartei* PYD.

Interessant sind seine Berichte aus Raqqa, der ehemaligen De-facto-Hauptstadt des IS. Dort würden, so Schamberger, auch nach der Eroberung durch die *Syrischen Demokratischen Kräfte* immer noch 30 bis 40 % der Bevölkerung den IS unterstützen (S. 197). IS-Schläferzellen und der türkische Geheimdienst seien dort sehr aktiv.

Ergänzt wird das Buch durch Bilder aus dem PKK-Flüchtlingslager Mexmûr [Machmur] in Irakisch-Kurdistan, aus den Qendîl [Kandil]-Bergen, aus Rojava und aus Türkisch-Kurdistan. Insgesamt stellt das Buch eine lesenswerte aktuelle Einführung aus einer eindeutigen politischen Perspektive dar, die nicht versucht; verschiedene rivalisierende kurdische Stimmen zu Wort kommen zu lassen, sondern Partei ergreift.

Parvin Mahmoudveysi; Denise Bailey; Ludwig Paul; Geoffrey Haig: The Gorani Language of Gawraǰū, a Village of West Iran. Texts, Grammar, and Lexicon. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag. 2012. 277 Seiten, € 98.-

Parvin Mahmoudveysi; Denise Bailey: The Gorani Language of Zarda, a Village of West Iran. Texts, Grammar, and Lexicon. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag. 2013. 218 Seiten, € 98.-

Agnes Grond

Goranî ist die Sprache der Ahl-e Haqq, die auch als Yarsan bezeichnet werden. Die Yarsan sprechen heute verschiedene Sprachen, das Goranî ist in erster Linie in den religiösen Schriften erhalten geblieben. Im Westiran – und hier besonders in der Kermanshah-Provinz – und im Nordirak wird Goranî noch in einigen Dörfern gesprochen. Die hier besprochenen Beschreibungen dieser Varietäten basieren auf Daten, die im Rahmen eines Sprachdokumentationsprojektes der Volkswagenstiftung in den Dörfern Gawraǰū, Zarda und Gawra erhoben wurden[1].

Die beiden Grammatiken sind folgendermaßen aufgebaut:

Sie enthalten jeweils ein Überblickskapitel zu den SprecherInnengemeinschaften (Kapitel 1): In der Gawraǰū-Grammatik wird der Terminus Goranî und dessen Verwendung in der frühen europäischen iranischen Linguistik – vor allem rund um die Forscher Oskar Mann und Karl Hadank – diskutiert. Heute wird Goranî als Sprachbezeichnung kaum noch verwendet, der Begriff bezieht sich nun in erster Linie auf die religiösen Texte der Ahl-i Haqq. Die SprecherInnen selbst bezeichnen ihre Sprache entweder generalisierend als ‚Kurdī' (für zentralkurdische und südkurdische Lingua Francas in der Region), oder sie unterscheiden zwischen Kurdī als lingua franca und Hawrami. Der Begriff Goranî als Selbstbezeichnung kommt somit nicht mehr vor. Die Autoren entschieden sich dennoch für den Begriff Goranî in Ermangelung einer anderen Bezeichnung und schlagen Goranî als Sprachgruppe vor, die Gawrajuyī, Zardeyī und Hawrami (als größte und bestdokumentierte Sprache) umfasst. Die Zarda-Grammatik hingegen fokussiert in ihrer Einführung auf die soziolinguistische Situation der SprecherInnen und entwirft ein Bild multilingualer Dorfgemeinschaften, deren SprecherInnen Persisch (Farsi), verschiedene Sprachen und Varietäten des Südkurdischen, vereinzelt auch Zentralkurdisch (Soranî), sowie Laki und Zardayī als Familiensprachen sprechen. Der darauffolgende Abschnitt macht die Feldforschungssituation transparent.

[1] http://dobes.mpi.nl/projects/gorani/project/

Kapitel 2 ist eine Kurzgrammatik, die von Ludwig Paul für das Gawrajuyī auf Basis elizitierter Daten und Daten aus natürlichen Kommunikationssituationen erstellt wurde; für das Zardayī zeichnen Parvin Mahmoudveysi und Denise Bailey verantwortlich. In den Beispielen werden die elizitierten Daten und die Daten aus natürlichen Kommunikationssituationen unterschiedlich ausgewiesen - ein nützlicher Leitfaden für die Leserschaft, der auch das Schriftbild nicht unnötig belastet. Der Lesbarkeit geschuldet ist wahrscheinlich auch die Entscheidung, die Beispiele nicht durchgängig mit Glossierungen (separaten Zeilen, die die einzelnen grammatischen Bestandteile analysieren), auszustatten.

Kapitel 3 ist jeweils ein voll glossierter Text (die Geschichte von Tītīla und Bībīla) aus den Dörfern Gawraǰū, Zarda und Gawra.

Kapitel 4 enthält den situativen Hintergrund, Angaben zu den SprecherInnen sowie die Transkription und Übersetzung von weiteren Texten, die auf der beigefügten CD angehört werden können.

Kapitel 5 ist ein alphabetisch angeordnetes Vokabular von ca. 1500 Einträgen, wobei jeder Eintrag durch einen Beispielsatz illustriert wird, der auch ins Englische übersetzt ist. Englisch als *target*-Sprache eröffnet einer internationalen Leserschaft den Zugang zu den beschriebenen Varietäten. Farsi oder eine der benachbarten zentral- oder südkurdischen Koines als weitere *target*-Sprachen einzusetzen hätte den Zugang der SprecherInnen selbst zu den Grammatiken erleichtert. Dies wäre jedoch zweifellos zu Lasten der Lesbarkeit und Verwendbarkeit gegangen.
Abgesehen davon, dass es die Grammatiken durch ihre klare Struktur der Leserschaft ermöglichen, ohne viel Aufwand die beschriebenen Varietäten zu vergleichen, leisten sie zudem noch weitaus mehr:

Die sprachlichen Beispiele sind nicht nur in Bezug auf das jeweilige grammatische Phänomen aussagekräftig, welches sie illustrieren, sondern entwerfen ein lebendiges Bild der soziokulturellen Lebensbedingungen der SprecherInnen. Allein das Kapitel „Particles“ (Zarda-Grammatik, S. 62-72) stellt nicht nur eine Beschreibung von Diskurspartikeln, Konjunktionen, Numeralien, Adpositionen usf. dar, sondern zeigt durch die Auswahl der Beispiele eine von Landwirtschaft geprägte Wirtschaftsform, die auf Ackerbau und Viehzucht beruht. Auch die Auswahl der Texte (Kapitel 4) gibt Einblick in Erzähltraditionen, Kleidung, Nahrung, Fauna und Flora der Umgebung uvm. Die Gawraǰū-Grammatik enthält einen Text mit Erinnerungen an die Zeit der Islamischen Revolution und davor (ab S. 132). Die Zarda-Grammatik enthält drei Texte über das Bombardement von Zarda mit chemischen Waffen vom 22. Juli 1988 und dessen Auswirkungen auf Fauna und Flora (ab S. 93) – die linguistische Dokumentation wird so zum beklemmenden zeithistorischen Dokument. Die Grammatiken erfüllen so die Forderung „to reveal the speakers history through their language“.[2]

[2] Aikhenvald 2015: 38.

In weiteren Feldforschungsaufenthalten im Nordirak konnte Parvin Mahmoudveysi zeigen, dass sogenannte *pockets* existieren, Varietäten, die dem beschriebenen Gawrajuyī und Zardayī nahestehen, und unter Gorani subsumiert werden.[3] Die Analysen des Gawrajuyī und Zardayī bilden somit die Grundlage, Gorani-Sprachinseln im Nordirak, die sich selbst als Baǰalānī, Kākāyī, Şexānī, Şabakī und Zangana bezeichnen, einzuordnen.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Grammatiken einen Einblick in Sprache, Geschichte und Kultur der SprecherInnen geben und zugleich den Ausgangspunkt vieler neuer Fragestellungen bilden. Obwohl die Grammatiken in erster Linie an SprachforscherInnen adressiert sind, stellen die Textsammlungen wertvolle Quellen auch für eine Reihe von anderen Disziplinen dar.

Aikhenvald, Alexandra Y. 2015: *The Art of Grammar*. Oxford: Oxford University Press.

Gorani Projekt: http://dobes.mpi.nl/projects/gorani/project/ [14.02.2018]

Hadank, Karl. 1930: *Kurdisch-Persische Forschungen*. Abteilung III. Bd. II. Mundarten der Guran, besonders das Kandūlai, Auramānī und Bādschalānī, Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften.

Mahmoudveysi, Parvin. 2016. *The Meter and the Literary Language of Gūrānī Poetry*. Universität Hamburg: Dissertation. https://d-nb.info/1106405013/34 [14.02.2018]

[3] Mahmoudveysi 2016: 3-4.

Hüseyin A. Şimşek: 50 Jahre Migration aus der Türkei nach Österreich.
Wien: LIT, 2017. 458 Seiten, € 29,90.-

Thomas Schmidinger

Hüseyin Şimşek ist einer der wichtigsten Zeitzeugen linken, alevitischen und kurdisch-zazakischen Engagements in Österreich und hat nun seinen Zugang genutzt, um sein Wissen um 50 Jahre Migrationsgeschichte aus der Türkei zu einem wichtigen Buch zusammenzustellen. Sein Buch ist inhaltlich hochinteressant und schildert Teile dieser Migrationsgeschichte, die in diesem Detailreichtum bislang noch nicht zugänglich gemacht wurde. Allerdings hat das Buch auch zwei große Mängel: Erstens ist es selbst für den diesbezüglich ohnehin schon in mangelhaftem Ruf stehenden LIT Verlag sehr schlecht redigiert. Fast in jedem zweiten Satz finden sich Fehler im Satzbau, in der Grammatik oder Rechtschreibung, so dass das Buch stellenweise fast unlesbar wird.

Das zweite große Problem ist jedoch inhaltlicher Natur: So umfassend das Buch in jenen Bereichen ist, mit denen sich Hüseyin Şimşek seit vielen Jahren beschäftigt, so gibt es in anderen Bereichen leider sachliche Fehler und eigenwillige bzw. verwirrende Schreibweisen und Kategorisierungen.

So behauptet Şimşek zum Beispiel, dass die „Mehrheit der Yeziden in Österreich […] aus dem Iran und Irak" (S. 155) stamme. Tatsächlich ist zum einen ‚Yeziden' sowohl im Deutschen als auch im Kurdischen eine eher unübliche Schreibweise für Êzîdî. Und zum anderen stammt die Mehrheit der Êzîdî in Österreich aus dem Irak. Für den Iran ist jedoch sogar unter KurdologInnen und SpezialistInnen für die Êzîdî umstritten, ob es dort überhaupt Êzîdî gibt. Es gibt einzelne AutorInnen, die die Existenz einer kleinen Gemeinschaft von Êzîdî im Iran behaupten. Wenn es eine solche gibt, existiert diese allerdings nur als sehr kleine Gruppe unterhalb jeglicher öffentlicher Wahrnehmung. Manche AutorInnen scheinen aber auch die Ahl-e Haqq mit den Êzîdî verwechselt zu haben. Von einer real existierenden Gemeinschaft der Êzîdî im Iran wissen jedenfalls auch Êzîdî aus dem Irak, der Türkei oder Syrien nicht zu berichten. Die in Österreich lebenden Êzîdî stammen also keinesfalls aus dem Iran, sondern aus dem Irak und zu einem geringeren Ausmaß aus Syrien, Armenien und Georgien sowie einige wenige aus der Türkei.

In Bezug auf die Anerkennung der armenisch-apostolischen Kirche findet sich die kryptische Formulierung, diese sei „zuerst im ‚Orthodoxen Kreis'" (S.154) vor sich gegangen. Die armenisch-apostolische Kirche sei „1973 offiziell in der Gruppe der 'Orientalischen Kirchen' anerkannt" (S. 391) worden. Tatsächlich war aber die Anerkennung der armenisch-apostolischen Kirche in Österreich ein längerer Prozess, und das Jahr 1973 spielte dabei kaum eine Rolle. Als 1774/1775 die Bukowina Teil der Habsburgermonarchie wurden, kam auch die armenisch-apostolische Kirchengemeinde von Suczawa unter die Herrschaft der Habsburger.

Diese anerkannten die Kirche zwar nicht offiziell, gestanden ihr aber das Recht auf Matrikelführung zu und stellten sie de facto der bereits anerkannten armenisch-katholischen Kirche gleich. Zum Jahreswechsel 1912/1913 wurde dann in Wien mit der Sankt Salvator-Kapelle (*Surb Prkitsch*), die erste armenische Kapelle als Kapelle der Gemeinde in Suczawa eingerichtet. Nach dem ersten Weltkrieg erbte diese Gemeinde das Recht auf Matrikelführung. Diese De-facto-Anerkennung blieb jedoch bis 1972 im rechtlichen Graubereich. Durch das 1967 erlassene Orthodoxengesetz war die armenisch-apostolische Kirche definitiv nicht erfasst. Bis zum Erlass des Unterrichtministeriums vom 12. Dezember 1972 blieb die armenisch-apostolische Gemeinde damit zwar eine öffentlich-rechtliche Kultusgemeinde, war allerdings auch weiterhin keine staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft. Mit der vom damaligen Unterrichtsminister Sinowatz erlassenen „Verordnung des Bundesministers für Unterricht und Kunst vom 12. Dezember 1972 betreffend die Anerkennung der Anhänger der Armenisch-apostolischen Kirche in Österreich als Religionsgesellschaft" wurde dieser rechtliche Mangel behoben. Die Jahreszahl 1973 hat sich bei Şimşek wohl dadurch eingeschlichen, dass die Verordnung vom Dezember 1972 durch die Weihnachtsfeiertage erst im Bundesgesetzblatt vom 5. Jänner 1973 publiziert wurde.

Dass ein Autor aber im Jahr 2017, also drei Jahre nach der völligen Vertreibung der ChristInnen aus Mosul durch den IS, schreibt, dass „allein in Mosul […] über 50.000 Chaldäer" (S. 396) leben würden, soll hier als weiteres Beispiel für sachlich falsche Darstellungen genügen. Schon bei der Machtübernahme des IS in Mosul im Juni 2014, lebten laut Louis Raphaël I. Sako, dem chaldäischen Patriarchen von Babylon, nur noch etwa 25.000 ChristInnen verschiedener Konfessionen – nicht nur ChaldäerInnen – in Mosul. Nach der Befreiung der Stadt im Sommer 2017 kehrten nur sehr wenige ChristInnen zurück. Eine symbolische Christmette zu Weihnachten 2017 soll von etwa 100 ChristInnen besucht worden sein, von denen allerdings viele nicht dauerhaft in der Stadt leben.

Verwirrung stiften auch manche Begrifflichkeiten, die der Autor direkt aus dem Türkischen übersetzt hat, anstatt die in der deutschsprachigen Literatur üblichen Begriffe zu verwenden. In dieser Form sind solche Begriffe dann wohl nur für LeserInnen nachvollziehbar sind, die auch des Türkischen mächtig sind. So verwendet er etwa für die Alawiten in Hatay den Begriff ‚Arabische Aleviten', den er wohl von der analogen Bezeichnung aus dem Türkischen übernommen hat. Tatsächlich aber handelt es sich bei dieser Gruppe nicht um Aleviten, die Arabisch sprechen, sondern um eine eigene religiöse Sondergruppe; aus diesem Grund hat sich in der deutschsprachigen Literatur der Begriff der Alawiten durchgesetzt, der aus dem Arabischen übernommen wurde – also aus der Muttersprache der meisten Alawiten (und deshalb auch Alawi genannt).

Zu den Stärken des Buches zählen hingegen die Schilderungen jener Gruppierungen, die der Autor aus seiner eigenen Arbeit in Wien gut kennt: linke türkische, kurdische und alevitische Gruppierungen. Noch nie wurde eine so umfassende Darstellung der Institutionalisierung und Vereinsgeschichte dieser Strömungen innerhalb der MigrantInnen aus der Türkei vorgelegt. Hier leistet das Buch mit umfangreichen Schilderungen verschiedener Vereinsgeschichten einen wirklich wichtigen Beitrag zur

Beschäftigung mit der kurdischen Diaspora in Österreich. Der Institutionalisierungs- bzw. Vereinsgeschichte linker Organisationen von aus der Türkei stammenden MigrantInnen widmet Şimşek ganze 67 Seiten. Die dargestellten Vereine und Dachverbände reichen hier von kemalistischen Vereinen wie dem Österreichisch-Türkischen Studentenverein, bis zu explizit marxistischen Dachverbänden wie der ATIGF oder DIDIF. Dabei kann der Autor auf viele Gespräche mit alten AktivistInnen der verschiedenen Verbände zurückgreifen. Kurdologisch interessant sind diese Teile seines Buches nicht zuletzt deshalb, weil auch die ‚türkische' Linke in Österreich zu beträchtlichen Teilen eine kurdische war. So kommen auch Zeitzeugen wie Ali Gedik oder Şenol Akkılıç zu Wort, die in Vorarlberg ihre politische Arbeit bei der ATIGF begannen und 1987 von dort aus den „langen Marsch gegen Fremdenfeindlichkeit" bis nach Wien starteten. Obwohl längst nicht mehr in der ATIGF, zählen beide 30 Jahre später noch zu den bekanntesten ProtagonistInnen kurdischer Polit- und Kulturarbeit in Wien.

Ähnlich intensiv schildert Hüseyin Şimşek die Entstehung explizit kurdischer Organisationen aus der Türkei, wobei er sich nicht nur der Anhängerschaft der PKK widmet, sondern auch den verschiedenen Organisationen, die sich noch vor der weitgehenden Monopolisierung der Kurdischen Bewegung durch die PKK zusammenfanden. Für die Anfangsphase werden auch kurdische Organisationen irakischer, syrischer und iranischer Herkunft beschrieben, insbesondere die 1956 gegründete *Vereinigung kurdischer Studenten in Europa* (KSSE), die in Deutschland gegründet und in der Folge auch in Österreich aktiv wurde. Hans Hausers *Verein der Freunde des kurdischen Volkes* wird ebenso beschrieben wie der 1980 gegründete *Kurdische Arbeiterverein* (KID), der sich aus AnhängerInnen der Gruppen *Kawa* und *Ala Rizgari* speiste, von dem sich die *Ala Rizgari*-Gruppe allerdings schon 1981 wieder trennte und mit dem *Kurdischen Kulturverein* (KKD) einen eigenen Verein gründete. Şimşek schildert schließlich die Gründung des *Arbeiter- und Kulturverein Kurdistans* 1982 und des *Vereins zur Förderung von kurdischen Migranten* (HEVKOM) 1983. Im selben Jahr wurde auch das *Kurdische Informationsbüro* (KIB) gegründet. Dabei ist es besonders verdienstvoll, dass Şimşek erstmals die politischen Auseinandersetzungen innerhalb des KIB detailliert schildert. Ab 1987 sei es demnach innerhalb des KIB zu großen Spannungen zwischen AnhängerInnen der *Arbeiterpartei Kurdistans* (PKK) und der *Türkischen Kommunistischen Partei-Marxisten Leninisten* (TKP-ML) gekommen. Dieser Konflikt spitzte sich auf der 3. Außerordentlichen Generalversammlung 1988 zu, bei der sich zwei Kandidatenlisten gegenüberstanden. „In der einen Liste kandidierten Anhänger von ATIGF, wo Namen wie Alaattin Sahan, Haydar Ayik und Bahtiyar Eroglu hervortraten. Mehmet Akbal hingegen vertrat die Gruppe der Gründungsmitglieder des Vereins, die später die Kurdische Föderation FEYKOM gründen sollten" (S. 271). Letztere sei dann gewählt worden, mit der Folge, „dass im Verein eine politische Linie allein die Vorherrschaft gewann" (S. 272).

Şimşek schildert allerdings auch kurdische Vereinsgründungen außerhalb Wiens, etwa das *Mesopotamische Kulturzentrum* in Vorarlberg, das *Kurdische Kultur- und Informationszentrum* in Ternitz und das *Kurdistan Informationszentrum Graz*, die alle 1992 von PKK-nahen Kreisen gegründet wurden, oder auch der *Mesopotamisch-Anatolischer Kulturverein* in Linz 1994. Neben diesen PKK-nahen Vereinen wird auch der 1995

gegründete *Verein der kurdischen Einwanderer in Österreich* (KOMKAR) detailliert beschrieben, ein Verein, der bis heute AnhängerInnen der *Partiya Sosyalîst a Kurdistan* (PSK) von Kemal Burkay organisiert.
Einen weiteren sehr lesenswerten Schwerpunkt bildet das Kapitel über die Institutionalisierung alevitischer Organisationen. Dass Şimşek hier die bisher erschienenen Arbeiten zur Institutionalisierung des Alevismus in Österreich von Zeynep Arslan und Alev Cakır allerdings nicht beachtet bzw. zumindest nicht zitiert oder in seiner Bibliographie ausweist, ist wiederum eher als eine Schwäche des Buchs zu werten.

Der Autor zeigt an verschiedensten Stellen, dass er über viel Wissen und gute Kontakte in unterschiedlichsten Sub-Communities türkeistämmiger MigrantInnen verfügt. Damit hat er viel Material zusammengetragen, das es wirklich wert gewesen wäre, besser aufgearbeitet zu werden. Schade, dass das Buch mit seinen Mängeln so wohl nicht die Beachtung erhalten wird, die es bei einer gewissenhaften Überarbeitung erfahren könnte und sollte.

Ludwig Paul (Hg.): Handbuch der Iranistik Band 2. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2017. 550 Seiten. € 98.-

Agnes Grond

Im *Handbuch der Iranistik* Band 1 (Reichert Verlag 2013) definiert der Herausgeber Ludwig Paul iranistische Forschung als disziplinär offen und integrativ. Iranistik hat eine philologische Fundierung und befindet sich empirisch stets nahe an ihrem Untersuchungsgegenstand. Diesen Prinzipien folgt auch der 2017 vorgelegte zweite Band. Es werden Geschichte und Gegenwart des Iran beschrieben, gleichzeitig wird der iranische Kulturraum wesentlich weiter gefasst als noch im ersten Band. Somit liegt im zweiten Band ein besonderer Fokus auf der Peripherie, und folglich auch auf Kurdistan und KurdInnen, auf kurdischer Geschichte, Gegenwart, Religionen, Sprachen und Musik.

Der zweite Band ist in zehn Abschnitte gegliedert. Im Folgenden wird auf die Beiträge innerhalb der Abschnitte eingegangen, die sich konkret mit der Region Kurdistan befassen. Der erste Abschnitt (Geschichte) enthält den Beitrag „*Geschichte Kurdistans und der Kurden (bis ca. 1980)*" von A. Fischer-Tahir und J. Tejel. Die AutorInnen geben einen Überblick über die politische und Sozialgeschichte Kurdistans sowie methodologische Probleme.

Der nächste Abschnitt (Gegenwart) beinhaltet die Beiträge „*Die Kurdistan-Region im Irak*" von A. Fischer-Tahir und „*Die Kurden in der Türkei und in Syrien seit 1990*" von G. Gürbey und C. Yildirim. Diese schließen an den Kurdistan-Beitrag des vorigen Abschnitts an, enthalten jedoch eingehende Bereiche zu Forschungsmethodik und Forschungssträngen sowie zu Gender und Geschlechterverhältnissen.

Der vierte Abschnitt 4 (Religion) enthält den Beitrag „*Die Religion der Ahl-e Haqq*" von Ph. G. Kreyenbroek mit einer Quellen- und Forschungsgeschichte, der Sprache der Überlieferungen (Goranî), Sozialstruktur und Ritualen, sowie den Beitrag „*Kurdische Aleviten*" von K. Kehl-Bodrogi.

Der darauffolgende Abschnitt (Sprache) enthält einen Überblick über die „*Linguistik des Kurdischen*" von G. Haig.

Der zehnte Abschnitt (Musik) beinhaltet den Beitrag „*Die Musik im Kulturraum westiranischer Sprachen: Kurdisch, Zazaki, Gurani*" von M. Greve. Im Allgemeinen ist die kurdische Musikwissenschaft von einem allübergreifenden Mangel an Forschung gekennzeichnet, der vor allem durch die Assimiliationstendenzen der jeweiligen Nationalstaaten zu erklären ist. Eine Erneuerung und damit einhergehend eine theoretische Reflexion begann in den 1990er Jahren in der kurdischen Diaspora.

Keine spezifisch kurdologischen Beiträge gibt es in den Abschnitten drei (Recht), sechs (Literatur), sieben (Manuskriptologie), acht (Kunst, Architektur, Archäologie)

und neun (Philosophie, Wissenschaften). Zum einen ist dies durch die kurdische Geschichte mit großteils oraler Kultur und Überlieferung erklärbar, zum anderen handelt es sich in vielen Bereichen um wohl bekannte Forschungsdesiderata.

Der zweiten Band des *Handbuchs der Iranistik* bietet also ausgesprochen fundierte Überblicke über verschiedene Fachgebiete kurdologischer Forschung, zeigt auf, wo die Kurdologie in der übergeordneten Iranistik integriert ist, und offenbart gleichzeitig, in welchen Bereichen es noch große Lücken gibt.

Bernd Lemke und Pherset Rosbeiani (Hg.): Unternehmen Mammut, Ein Kommandoeinsatz der Wehrmacht im Nordirak 1943.
Cognoscere Historias. Band 26. Bremen: Edition Falkenberg, 2018. 224 Seiten, € 44,90

Thomas Schmidinger

Der deutsche Militärhistoriker Bernd Lemke vom *Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften* der Bundeswehr in Potsdam und der an der *Salahaddin Universität* in Erbil lehrende Historiker Pherset Rosbeiani machen in ihrer Publikation über das *Unternehmen Mammut* eine weitgehend unbekannte Episode deutsch-kurdischer Geschichte zugänglich, die im gescheiterten Versuch bestand, kurdische Nationalisten für die nationalsozialistische Kriegspolitik im Irak zu instrumentalisieren.

Am 17. Juni 1943 fand ein Schäfer in der Nähe eines Dorfes, etwa 12 Kilometer von der assyrischen Stadt Tel Kaif in der Ninive-Ebene entfernt, einen deutschen Fallschirm; wenig später fand ein Bauer drei weitere. Bereits am 29. Juni wurden drei deutsche Agenten in der Region um die heutige kurdische Hauptstadt Erbil gefasst und einen Tag später ein irakischer Kurde, der mit diesen zusammengearbeitet hatte. Das deutsche ‚Unternehmen Mammut' war damit gescheitert. Dieser Kommandoeinsatz der Wehrmacht hatte es zum Ziel gehabt, einen kurdischen Aufstand gegen den Irak und gegen die Briten auszulösen und damit nach dem Scheitern des prodeutschen Putschversuches arabischer Nationalisten um Rašīd ʿĀlī al-Kailānī 1941 zumindest Teile des Irak unter die deutsche Einflusssphäre zu bekommen.

Auf deutscher Seite spielte dabei auch die Ansicht eine wichtige Rolle, die KurdInnen wären ‚Arier'und damit, wie die Perser, ‚natürliche Verbündete' der Deutschen im Nahen Osten. Propagiert wurde diese Idee insbesondere vom überzeugten Antisemiten und Nationalsozialisten Karl Hadank, dessen Rolle in der Publikation von Lemke und Rosbeiani ausreichend kritisch thematisiert wird. Hadank, der in der Kurdologie v.a. als Nachlassverwalter und Herausgeber der Forschungen des bereits 1918 verstorben Oskar Mann in Erinnerung geblieben ist, führte selbst kaum Feldforschungen in der Region durch und konnte sich im wissenschaftlichen Mainstream der Orientalistik der Weimarer Republik nie etablieren. Lemke und Rosbeiani weisen darauf hin, dass der überzeugte Nationalsozialist einen besonderen Hass gegen die demokratischen Orientalisten hegte, „insbesondere gegen Carl Heinrich Becker (1876 – 1933), der von 1925–30 preußischer Kultusminister war und den er homosexueller Neigungen bezichtigte." (S. 24)

Hadanks Hass auf die die Orientalisten der Weimarer Republik habe sich nach der Machtergreifung der Nazis gesteigert, „weil die nationalsozialistische Herrschaft, wohl auch wegen des eher geringen Interesses am Orient, für Hadank keine grundlegende wissenschaftliche Aufwertung brachte, obwohl er sich zumindest privat für die

Einführung des Führerprinzips bei der Auswahl der Professoren und die Säuberung der deutschen Hochschulen von demokratischen und jüdisch beeinflussten Kräften aussprach.“ (S. 25)

Hadank hatte auch sein Forschungsobjekt, die KurdInnen, in sein antisemitisches Weltbild eingeordnet und verklärte diese als ‚Indogermanen‘, die mit den Deutschen verwandt seien: „Die Kurden würden wie seinerzeit und heute die Germanen unterdrückt – heute durch die Juden, Freimaurer, Jesuiten und in deren Gefolge auch durch die Engländer. Von dieser Warte aus forderte Hadank dann auch eine dauerhafte und grundlegende Wandlung der deutschen Orientalistik zum völkischen gesunden Volksempfinden.“ (S. 27)

Die Autoren zitieren Hadank ausführlich, der auch noch die Abneigung gegen eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den Kurden den Juden in die Schuhe schiebt: „Heute sind die Hauptreste arischen Wesens bei westiranischen Bauern- und Bergvölkern zu finden. Das ist den Juden wohlbekannt, und darum möchten sie verhüten, dass diese Tatsache im deutschen Volke bekannt werde. Die Verleumdung der Kurden dient den Juden dazu, das Interesse Deutscher für die Kurden auf ein möglichst geringes Maß herabzusetzen. Wer sachlich über die Kurden berichtet, hat von vornherein die Juden gegen sich und muß außerdem damit rechnen, daß er auf das Übelwollen nichtjüdischer ‚Orientalisten‘ stößt.“ (S. 27)

Hadank wurde gemeinsam mit dem Historiker und Philologen Werner Max Theodor Caskel zum wissenschaftlichen Berater des ‚Unternehmens Mammut‘. Anders als Hadank, war Caskel selbst kein überzeugter Nationalsozialist. Vielmehr musste Caskel – der der weit etabliertere Orientalist und ein enger Mitarbeiter von Max von Oppenheim war – aufgrund seiner teilweise jüdischen Herkunft vor Oppenheim geschützt werden, und das, obwohl Oppenheim selbst aufgrund seiner jüdischen Herkunft eine immer prekärere Position innehatte. „Dass Caskel nicht deportiert wurde, lag wohl neben der Protektion durch einflussreiche Freunde auch daran, dass er sich in die Dienste der Wehrmacht begab, die vor allem nach Kriegsbeginn Bedarf an entsprechenden Fachleuten hatte, jedoch als Arbeitgeber bei Orientalisten offensichtlich nicht gerade hoch im Kurs stand.“ (S. 30)

Anders als Hadank verfügte Caskel sehr wohl über viel Felderfahrung im Nahen Osten, allerdings nicht primär bei den KurdInnen. Hadank soll sein Wissen wiederum nicht nur aus wissenschaftlichen Büchern, sondern auch aus Abenteuer- und Reiseliteratur bezogen haben (S. 28). Dementsprechend oberflächlich war das Wissen um die regionalen Verhältnisse, das Hadank an den Kommandoführer Johann Gottfried Müller und seine Untergebenen weitervermitteln konnte.

Zentral dürfte dabei allerdings auch die Anwerbung des kurdischen Studenten, Ramzi al-Nafi gewesen sein, der sich mit den drei Deutschen in den Nordirak begab und dessen Aufgabe es gewesen wäre, Kontakte zu bedeutenden kurdischen Persönlichkeiten wie Sheikh Mehmûd Berzincî aufzubauen und diese zu einem Aufstand und zur Kollaboration mit den Deutschen zu überreden.

Ramzi al-Nafi (auch Ramzi Nafi Raschid) stammte laut den im Buch genannten Akten aus dem Bürgertum der heutigen kurdischen Hauptstadt Erbil und soll bei Khoybun (auf Kurdisch eigentlich: Xoybûn) und in der von kurdischen Studenten in Baghdad gegründeten Organisation *HEWA* aktiv gewesen sein (S. 85). Im Buch wird Ramzi al-Naif von den Herausgebern nicht als NS-Sympathisant, sondern als kurdischer Nationalist geschildert, der sich ausschließlich aus patriotischen Gründen auf dieses Unternehmen eingelassen und selbst eine untergeordnete Rolle gespielt haben soll. Hier bleiben anhand der veröffentlichten Akten einige interessante Fragen offen: Handelte Ramzi al-Nafi dabei allein, war die Entscheidung mit den Nazis zu kollaborieren also ausschließlich die persönliche Entscheidung eines kurdischen Studenten, oder gab es unter den Mitgliedern von Xoybûn oder bei HEWA in den 1940er Jahren eine Tendenz zur Zusammenarbeit mit den Nazis? Diese Fragen können anhand der Dokumente, die hier publiziert sind, nicht beantwortet werden.

Aus dem Verhör mit Ramzi al-Nafi geht hervor, dass er von der Nachrichtendienstabteilung des deutschen Konsulats in Istanbul angeworben wurde und dass ihm ein Studium der Kultur- und Sozialwissenschaften an einer deutschen Universität angeboten worden sei (S. 153). Zunächst sei Ramzi al-Nafi mit dem Zug aus Istanbul nach Wien gekommen und von dort nach Klagenfurt geschickt worden. In Klagenfurt sei er dann von einem deutschen Offizier abgeholt wurden und mit Major Müller, Leutnant Hoffmann und Leutnant Konieczny, den deutschen Teilnehmern des Kommandos, zusammengetroffen (S. 155). Über die damals deutsch besetzte Krim seien Ramzi al-Nafi und die drei Deutschen dann in den Irak geflogen worden.

Anhand der hier erstmals auf Deutsch übersetzten und publizierten Originaldokumente der britischen Verhöre der festgenommen Deutschen und des Kurden lassen sich weitere Details des Unternehmens nachvollziehen. Verhörprotokolle geben selbstverständlich nicht immer die faktische Wahrheit wieder. Sie sind allerdings alles, was von diesem Kommandoeinsatz geblieben ist. Ihre Veröffentlichung stellt somit eine wichtige historische Quellenarbeit dar.

Karel Černý: Jezídové. Komunita na útěku. [The Êzîdî. A Community on the Run] Praha: NLN, 2016. 229 pages. 249 Czech crowns (€ 9.68).

Petr Kubálek

This book should be introduced with the sound of fanfares because it is the first ever Kurdish Studies monograph in the Czech language. Its author is Dr. Karel Černý, born 1980, a lecturer in Historical Sociology at Charles University in Prague. Building up on his strong record of research in political Islam and Muslim communities in Europe, he was prompted by the 2015 migration crisis to look closer at the migration of the Êzîdîs within and from Iraq. He summarised his work in this book dated 2016 but de facto released in mid-2017.

Before taking a closer look at his work, I shall start with a personal disclaimer: I have professionally known Dr. Černý for many years. I advised him on issues of Êzîdî religion and history when he was writing the book, in which he frequently quotes from my texts. Yet I was not involved in any way either in the preparation or the pre-publication review of the book. I was asked for the latter, but had to turn down the request due to health issues, also considering the fact that the request was urgent and with an extremely close deadline. As every cloud has a silver lining, though, my staying aside from the publication process now allows me to write an unbiased review.

The central part of the book is a report of Černý's Iraq fieldwork of March 2016. He carried out in-depth interviews with more than 30 Êzîdî internally displaced persons (IDPs) and several supplementary interviews with Êzîdî community leaders, academics, and non-displaced residents of Dihōk province. In the interviews conducted until reaching the point of theoretical saturation, Černý focused on Êzîdî perceptions of the gross human rights violations committed against the community by the Islamic State organisation in 2014, including the ensuing internal displacement as well as possible motivations for IDPs to go and seek another outcome from the situation by emigrating to Europe. The fieldwork is summarised in the concluding, fourth chapter of the book (pp. 156–215). Otherwise, the book has an insightful and vivid introduction (pp. 7–17), a first chapter on Êzîdî religion and society (pp. 18–59), a second chapter on the history of the Êzîdî in the Ottoman Empire and Iraq (pp. 60–101), and a third chapter providing an objective account of the events of 2014 (pp. 102–155).

The author shows undisputed methodological experience and thoughtfulness. He stresses that he had sought to win the trust of his Êzîdî informants by approaching them strictly through generally respected Êzîdî mediators and interpreters rather than relying on Iraq's autonomous Kurdistan Regional Government (KRG) authorities, whose involvement or presence would possibly have affected the Êzîdî IDPs' openness. Černý's longstanding teaching experience is obvious from his clear and appealing writing, which has the potential to deliver a human touch and popularise

the subject among the broader public. By the time he had carried out his interviews in March 2016, he estimated that at least one half of Êzîdî IDPs on KRG territories had lived in camps, largely because they had run out of resources to live in rented apartments or unfinished constructions. With no convincing political, social, and economic solutions in sight, an increasing number of Êzîdîs believed that there was no future for them in Iraq, causing them to seriously think about emigrating. Among the objective drivers of this process was the gradual disintegration of traditional social structures. Subjectively, informants mentioned a variety of concerns making them feel that the situation was no longer bearable, which I would divide as follows (a categorisation provided by the author is more complex):

1.: Living conditions in the camps (insufficient facilities, including poor access to schools and health care; close contact between strangers of opposite sexes; close contact in the camps between families or tribal groups that have a history of mutual mistrust or even enmity, while traditional authorities that could moderate in case of conflict are absent; tensions and conflicts stemming from IDPs' complaints at allegedly unjust distribution of humanitarian aid tied to the recipients' political or clan affiliations; sporadically mentioned limitations in religious life, mainly due to limited contact with traditional religious authorities);

2. A broader economic and infrastructural context (unavailable or excessively expensive, specialised health care, including psychological and/or psychiatric assistance for trauma victims; scarce job opportunities; tensions related to the competition for jobs with KRG locals);

3. General political, social, and historical settings (experiences of social and economic discrimination in Iraq and the Kurdistan Region; mistrust of the governments of Iraq and Kurdistan Region; increasing mistrust of Êzîdî elites; disappointment of local Arab collaborators – often former neighbours of the Êzîdî – with the Islamic State and frequent disbelief in any future reconciliation; the horrors of 2014 reviving Êzîdî religious and collective memory narratives of conflict with Muslims, sometimes with eschatological undertones); and, finally,

4. Increasing personal relevance of migration (a snowball effect, with often attractive examples of those who have emigrated, and the effect of chain migration, with the hope of family reunification with a relative in emigration).

The book provides exclusive and informative reading, but much more should have been done to make it better. What is striking at first sight is the disproportionality between the part that represents the author's original contribution (the 60 pages of the fourth chapter) and the really long introductory parts. These could have been strongly condensed. They sometimes get into superfluous details and tend to be repetitive (e.g., a Êzîdî analogy of the concept of primordial sin is explained twice: on p. 39 and then again on p. 47). Some parts could have been more thoughtfully restructured: e.g., the author makes good use of his Islamologist background in a thorough analysis of Islamic polemics with Êzîdîsm, offering insight into the stereotypical patterns in which Islamists perceive the Êzîdî (pp. 40–53). Nevertheless,

it is a pity that this passage is separated from another one which presents Islamic scholarly criticism of the Islamic State (pp. 144–155). The book would greatly benefit from more visual material: the included three maps could have been supplemented with at least black-and-white photographs of some of the Êzîdî informants, IDP camps, glimpses of Êzîdî religious life in Lālish or elsewhere, but also tables and graphs visualising some of the hardly digestible information (Êzîdî social structure, main landmarks in the Êzîdî history, migration figures, etc.). It might also be useful to add an appendix with (at least shortened or simplified) transcripts of the actual research interviews with informants, from which the book quotes.

The ambition to provide a broad introduction into Êzîdîsm turns against the author in the form of minor factual flaws that are spoiling the generally good informational value of the first chapter (contrary to a claim on p. 27, Êzîdî mythology has it that the Êzîdîs are descendants of Adam but not Eve; Wansa, a former wife of the Êzîdî Mīr Saʿīd, did not kill him, as p. 52 purports; p. 48 misrepresents a Êzîdî storyline on Ēzī being stung by a scorpion; etc.). Also, some statements would deserve more explanation, such as the sentence "God is closer to each of us than the jugular vein" (p. 46), not explicitly indicated as a paraphrase of the Koran (50:16).

However, it is fair to admit that most of the shortcomings in the book are not the author's fault, but go to the publisher's expense. One would actually expect from an attentive editor to address many of the issues mentioned above, but the bar would obviously be too high for that expectation. I was shocked to see that NLN (Nakladatelství Lidové noviny) – one of the more prestigious Czech publishing houses – released the book with many dozens of typos, including misspelled names of countries in a map on the frontispiece and grave errors in Czech grammar, not to mention transcription and terminology inconsistencies. Some words from English book titles listed in the bibliography have been inexplicably distorted beyond recognition (on p. 220, ‚caring' became ‚dariny' and ‚killed' became ‚miller') – it took me a one-minute Google search to get these fixed. The publisher should personally apologise to every reader for spoiling this valuable monograph, which – regardless of the unfortunate lack of proofreading and editing – represents a historic watershed for Kurdish Studies in the Czech language.

Marianna Charountaki: Iran and Turkey. International and Regional Engagement in the Middle East. London/New York: I.B. Tauris, 2018. 349 Seiten, $71,44

Christoph Osztovics

Marianna Charountaki, Leiterin der *International Kurdish Studies Unit* an der *University of Leicester*, beschäftigt sich ihrem neuesten Buch mit den Dynamiken und treibenden Kräften der iranischen und türkischen Außenpolitik.
Durch die Entwicklungen der letzten Jahre, vor allem durch die Kriege im Irak und in Syrien, haben für die Autorin die Bedeutung des Iran und der Türkei für die politische Dynamik der Region stark zugenommen. Die Türkei als westlich orientiertes NATO-Mitglied und der Iran als antiwestlich eingestellte Regionalmacht sind bestrebt, die Vormachtstellung im Nahen Osten gegenüber dem jeweils anderen zu erringen. Gleichzeitig sind beide von externen Akteuren abhängig bzw. in ihrer Handlungsfreiheit eingeschränkt. Die USA, EU und Russland verfolgen ihrerseits gegensätzliche Strategien und Interessen, an die sich die Staaten der Region anpassen müssen.

Die Autorin zeichnet in ihrer historischen Analyse die Außenpolitik und das Verhältnis der beiden Regionalmächte nach und ergänzt diese durch Interviews mit iranischen, türkischen und kurdischen PolitikerInnen um interessante Innenansichten.
Charountaki setzt sich in ihrem Beitrag auch kritisch mit bisherigen International Relations IR-Analysen der Region des Nahen Ostens auseinander. Aus ihrer Sicht begehen viele klassische IR-Analysen den Fehler, einen zu starren Fokus auf Nationalstaaten als einzige bzw. als Haupt-Akteure zu legen. Die Autorin möchte durch das Einbeziehen verschiedener Akteursebenen eine multiperspektivische Analyse der Region liefern. Die Staaten Iran und Türkei dienen dabei einerseits als wichtige Dreh- und Angelpunkte, andererseits als häufig gegensätzliche Pole und als treibende Kräfte regionaler Prozesse. Doch zusätzlich werden auch nichtstaatliche Akteure wie Parteien, Milizen, Minderheiten als eigenständige Akteure in den regionalen politischen Prozessen gesehen. So arbeitet Charountaki die Bedeutung etwa der PKK, des KRG oder der Hizbullah heraus, genauso wie die der türkischen oder iranische Armee oder der Revolutionsgarde. Auf diese Weise kann sich die Analyse vom methodologischen Nationalismus ein Stück weit entfernen und die Region als politische Arena fassen, in der eben nicht nur Nationalstaaten agieren. Nichtstaatliche Gruppierungen wie z.B. der so genannte Islamische Staat (IS), diverse jihadistische Milizen oder die KurdInnen im Allgemeinen sind teilweise notwendige PartnerInnen für die taktischen und strategischen Ziele der Nationalstaaten.

Den KurdInnen als größter transnationaler Bevölkerungsgruppe, die sich über die Staatsgrenzen (nicht nur) beider Staaten erstreckt, kommt hier eine besondere Bedeutung zu. Sie spielen in der Innen- wie der Außenpolitik von gleich vier Staaten der Region eine historisch wichtige Rolle, auch hinsichtlich ihres Potenzials, die Dynamiken der Region zu beeinflussen und zu prägen: „(…) all these (regional and

international) powers (…) are of equal importance in determining the regional balance of power (…)“ (S. 194).

Als ein Ergebnis ihrer Arbeit sieht die Autorin das Potenzial beider Staaten, als stabilisierende Faktoren im Nahen Osten zu agieren und die Region langfristig aus der Krise zu holen - oder aber auch die Krise(n) zu verschärfen und die Reste der regionalen Ordnung sowie die verbliebene Balance zwischen den vielfältigen Akteuren zu zerstören. Dies hänge hochgradig von den Policy-Entscheidungen beider Staaten ab.

Marianna Charountaki hat hier ein wertvolles Buch vorgelegt, in dem sie einen Beitrag zu einem wesentlich breiteren Akteursverständnis in den International Relations Studies leistet. Hinzu kommt eine interessante Analyse der Beziehung zwischen dem Iran und der Türkei, ihrer Rolle in den politischen Prozessen der gesamten Region sowie der Rolle der KurdInnen in und zwischen diesen Beziehungen.

Tözün Issa (Hg.): Alevis in Europe. Voices of Migration, Culture and Identity.
London, New York: Routledge, 2016. 252 Seiten, € 128,-

Thomas Schmidinger

Dieser vom Bildungswissenschaftler Tözün Issa herausgebrachte Sammelband erschien 2016 posthum, nachdem Issa bereits Ende 2015 an einem Krebsleiden im Alter von nur 59 Jahren verstorben war. Das Buch ist sein Vermächtnis und zugleich eine Hommage seiner KollegInnen an ihn.

Der noch vor der Unabhängigkeit Zyperns in Nikosia/Lefkoşa geborene Tözün Issa wanderte mit seiner Familie bereits als Kind nach England aus, wo er sich dann als junger Akademiker mit der türkischen Diaspora in England beschäftigen sollte, einer Diaspora, die viel stärker als andere türkische Diasporen in Europa von AlevitInnen geprägt war.

Das Buch beschäftigt sich allerdings nicht nur – wie es der Titel vermuten ließe – mit den AlevitInnen in Europa, sondern auch mit jenen in der Türkei und der Wechselwirkung zwischen Diaspora und Herkunftsland. Auch wenn ein durchaus bedeutender Teil der türkeistämmigen AlevitInnen Großbritanniens kurdischer bzw. zazakischer Herkunft sind, so fokussieren die meisten der hier versammelten Beiträge auf die türkischen und nicht auf die kurdischen/zazakischen AlevitInnen in Europa, betreffen allerdings auch immer wieder die AlevitInnen aus Dêrsim. Insbesondere der Beitrag von Özlem Göner über die Anerkennung und Re-Marginalisierung der AlevitInnen in der Türkei und Burcu Şentürks Beitrag über Urbanisierung, sozialistische Bewegungen und das Entstehen einer alevitischen Identität in den 1970er-Jahren behandelt zentral die Entwicklungen in den Communities kurdischer/zazakischer AlevitInnen.

Die Beiträge im dritten Teil des Buches, das sich schließlich explizit mit der alevitischen Diaspora in Europa beschäftigt, konzentrieren sich auf Großbritannien. Staaten wie Deutschland, die Niederlande oder Österreich mit ihren großen alevitischen Diasporen kommen hier etwas zu kurz, werden aber zumindest immer wieder gestreift.

Es wäre interessant, wie dieses Buch ausgesehen hätte, wenn der Herausgeber das Erscheinen des Buches noch erlebt hätte. Vielleicht wäre das eine oder andere Defizit noch ausgeglichen worden. In jedem Fall aber leistet das Buch einen wichtigen Beitrag zur transnationalen Erforschung alevitischer Diaspora-Communities, zu ihren Verbindungen innerhalb Europas und ihrem Einfluss auch auf Entwicklungen im Herkunftsland. Das Buch berührt damit immer wieder auch zentrale Themen der Kurdischen Studien.

Barbara Sträuli (Edited and translated): Dewrêşê Evdî – Dewresh, Son of Evdi. A Kurmanji Epic as Performed by the Berazi Singer Baqî Xido. Göttinger Orientforschungen. III: Reihe. Iranica. Neue Folge 15. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, 243 S., € 54.-

Agnes Grond

Dewrêş, Sohn des Evdî ist ein kurdisches Epos, das erstmals von Oskar Mann 1906/09 erwähnt wurde.[1] Es war in der Eufrat-Region verbreitet, die die Autorin der vorliegenden Edition als zwischen Şanlıurfa (in der heutigen Türkei) und Afrin (im heutigen Syrien) liegend definiert (S. 1). Von dem Epos liegen heute ungefähr zwanzig Versionen oder Fragmente vor; viele dieser Quellen befinden sich heute in Armenien.

Das Epos wurde von dem Sänger Baqî Xido (1918/20-2009) auf Tonband aufgenommen. Baqî Xido ist Angehöriger des Berazi-Stammes und stammt aus Kobanê. Seine Aufnahmen wurden von Şahin Bekir Sorekli 1987/88 transkribiert. Die Aufnahmen von Xido und die Transkription von Sorekli bilden die Grundlage dieser Edition mit einer Übersetzung ins Englische von Barbara Sträuli. Ergänzt wurde die Edition durch Feldforschung in der Region, sodass der eigentlichen Textedition umfangreiche Erläuterungen zur Genese des Epos und seinen historischen Grundlagen, Verbreitung, Aufführungsmodalitäten, Analysen von Prosa und Reimen uvm. vorangestellt werden konnten.
Der publizierte kurdische Text basiert auf dem Transkript von Sorekli. Sorekli benutzt das Bedirxan-Alphabet, dass er um einige Sonderzeichen erweitert, die die phonologischen Besonderheiten dieser Varietät des Kurmancî wiedergeben. Während die Aufzeichnung von Sorekli als fortlaufender Text notiert ist, unterscheidet die vorliegende Edition die abwechselnd gereimten und Prosateile des Vortrags von Baqî Xido, indem gereimte Teile in Versform gedruckt sind. Die englische Übersetzung enthält einen reichhaltigen Kommentarapparat in Fußnotenform. Die Fußnoten sind dem kurdischen Teil zur besseren Orientierung nochmals beigefügt – eine sinnvolle Entscheidung der Herausgeberin, da sie das Navigieren zwischen dem kurdischen Text und seiner Übersetzung erleichtert.

Inhaltlich behandelt das Epos die unglückliche Liebe zwischen Dewrêş, dem Sohn des Evdî, und Edulê, der Tochter des Zor Demir Paşa. Dewrêş ist Êzidi und somit Angehöriger einer nicht-muslimischen religiösen Minderheit. Er dient Zor Demir Paşa, dem Oberhaupt der Stammeskonföderation der Milan und Vater von Edulê, als Söldner. Als Zor Demir während kriegerischer Konflikte mit arabischen und turkmenischen Stämmen in eine hoffnungslose Situation gerät, verspricht er Dewrêş die Hand von Edulê, sollte es Dewrêş gelingen, Zor Demir von seinen Widersachern

[1] Mann, Oskar 1906-1909. *Die Mundarten der Mukri-Kurden*. Berlin: Verlag Georg Reimer.

zu befreien. Dewrêş aber fällt mit seinen Getreuen in einem aussichtslosen Kampf. In der Folge verbünden sich die Väter der Liebenden, Evdî und Zor Demir, und können die feindlichen Stämme besiegen.
Mit seinen Sängern verbreitete sich das Epos nach Norden in Richtung der türkisch-iranischen Grenze, und mit der Verfolgung der ÊzidInnen verbreitete es sich in Richtung Armenien, wo sich heute die meisten Aufzeichnungen des Epos befinden. Je nach Zugehörigkeit des jeweiligen Sängers und seiner Zuhörerschaft stand dabei jeweils eher das Êzidentum von Dewrêş oder seine Identität als kurdischer Krieger im Mittelpunkt.

Die Begleitforschung von Barbara Sträuli gibt einen Einblick in die Geschichte der Region und ihrer BewohnerInnen. Baqî Xido stammt aus einer Sängerfamilie. 1918/20 in Kobanê geboren, wurde er zum Schüler des Sängers Mişo Bekebûr (1889-1956). Sträuli zeigt auf, wie Mişo Bekebûr seine Erfahrungen im ersten Weltkrieg, insbesondere die Teilnahme an der Schlacht von Gallipoli, im Text verarbeitet, und in welcher Weise diese Passagen bei Baqî Xido erhalten bleiben. Baqî Xido selbst bringt reichhaltige Beschreibungen der Alltagswelt in den fünfziger und sechziger Jahren, die durch fotografisches Material und Interviews mit InformantInnen aus der Eufrat-Region ergänzt werden. Dabei wird deutlich, wie sehr sich Baqî Xido - ebenso wie andere InformantInnen - als Bewohner der Berazi-Ebene fühlt, und nicht als Bürger eines bestimmten Nationalstaates. Die Interviews belegen weiters, dass das Epos als Kassetten- und Schellack-Aufnahmen in der Interpretation von Baqî Xido und anderen Sängern in der Region weit verbreitet war.

Der letzte Feldforschungsaufenthalt fand im Sommer 2014 statt, mit dem Ziel, weitere Aufnahmen des Epos zugänglich zu machen. Was an alten Kassetten und Shellack-Aufnahmen von der Belagerung und Zerstörung von Kobanê 2014/15 durch den sogenannten ‚Islamischen Staat' bis zur Belagerung und Zerstörung von Afrin 2018 durch den türkischen Staat zerstört wurde, ist derzeit noch nicht in aller Deutlichkeit absehbar. Die Edition und Übersetzung von *Dewrêş, Sohn des Evdî* wurde somit zu einem „rare witness to the – literally buried – past of the Berazi singing tradition." (S. XIV)

Thomas Schmidinger: Kampf um den Berg der Kurden. Geschichte und Gegenwart der Region Afrin. Wien: bahoe books, 2018. 176 Seiten, €17,-

Christoph Osztovics

Man muss leider sagen, Thomas Schmidinger hat es wieder geschafft, das richtige Buch zur richtigen Zeit zu schreiben. Leider, da der Anlass die tragische Besetzung der nordsyrischen kurdischen Stadt Afrin [Efrîn] durch die türkische Armee im Winter dieses Jahres ist. Im Zuge des Einmarsches mussten hunderttausende Menschen fliehen, ihr Schicksal ist ungewiss, eine Rückkehr scheint nicht in Sicht. Die KämpferInnen der YPG/YPJ hatten sich vor Einmarsch der türkischen Armee und ihrer jihadistischen Verbündeten zurückgezogen, um Massaker zu verhindern. Die Geschichte der KurdInnen in Afrin erfährt hiermit eine schmerzliche und unwiederbringliche Zäsur.

Das aktuelle Buch steht in gewisser Weise in einer Reihe mit Schmidingers Veröffentlichung „Krieg und Revolution in Syrisch-Kurdistan: Analysen und Stimmen aus Rojava“ (2014). Auch das aktuelle Buch über Efrîn besticht durch seine Mischung aus profunder Kenntnis der Situation vor Ort, wissenschaftlicher Analyse und den Stimmen, die Schmidinger zu Wort kommen lässt – den Stimmen der Menschen vor Ort. Zu Schmidingers InterviewpartnerInnen zählen unter anderem Hêvî Îbrahîm Mustefa, die Premierministerin des Kantons Efrîn, oder Salih Muslim, bis 2017 Ko-Vorsitzender der PYD und jetzt Außenpolitischer Sprecher der *Bewegung für eine Demokratische Gesellschaft* TEV-DEM.

Das Buch beginnt mit einem Überblick über die historischen Entwicklungen der Region, über die Bevölkerung und ihre Sprachen sowie Religionen. Im Anschluss werden die konkreten Entwicklungen der letzten Jahre bis ins Frühjahr 2018 nachgezeichnet. Ergänzt werden die Analysen und die genannten Interviews durch Karten und Fotografien, die der Autor während seiner Feldforschung gemacht hat.
Nicht zuletzt durch seine rege Reisetätigkeit und seine vielfältigen Kontakte vor Ort gelingt es dem Autor erneut, durch Interviews und zahlreiches empirisches Material Innenansichten aus einer Region und aus einer Stadt zu liefern, die mittlerweile von außen nicht mehr erreichbar ist. Schmidinger stellt damit die wichtige Verbindung zu einer Region her, die dem europäischen Publikum häufig fern scheinen mag, aber mit Europa auf vielfältige Weise verbunden ist, und für deren Schicksal wir auch Verantwortung tragen. Das vorliegende Buch ist daher keine streng akademische Abhandlung: es will informieren sowie Hintergründe und Zusammenhänge aktueller Geschehnisse einem interessierten Publikum näherbringen. Es ist aber auch eine Mahnung und soll die LeserInnen an ihre Verantwortung erinnern.

Gleichzeitig ist Schmidinger einer der Wenigen, der diese Innenansichten auch mit einer kritischen Außensicht zu verbinden weiß und nicht mit Kritik an seinen Interviewpartnern spart, wenn es um Verletzung der Menschenrechte oder

demokratischer Prinzipien geht. Somit ist Schmidinger keiner jener „europäischen Caféhausromantiker“, für die Kurdistan „als Projektionsfläche für romantische Revolutionsträume“ dient, wie er gleich im Vorwort festhält.

„Kampf um den Berg der Kurden“ ist alles in allem ein unverzichtbarer Beitrag zu einem aktuellen Thema. Es gibt einen persönlich gefärbten Einblick in regionale Entwicklungen, die sich im Großen auch in der gesamten Region vollziehen.

Mesut Keskin: Zonê ma zanena? Zazaki für Anfängerinnen und Anfänger. Nord-Zazaki. Nord-Dersim-Erzincan-Mundart.
Istanbul: Geo Aktif Yayınları: Zweite Auflage 2017. 193 Seiten, € 25,95.

Agnes Grond

Der Autor macht sich hier an das herausfordernde Unterfangen, eine Sprache, die sich gerade im Status der Kodifizierung befindet, didaktisch aufzubereiten, und zwar mit dem Ziel, sowohl Unterrichtsmaterial vorzulegen als auch autodidaktisches Lernen zu ermöglichen (s. Vorwort). Zielgruppe sind „Zaza-stämmige Kinder", die in deutschsprachigen Ländern aufwachsen und Zazakî nicht mehr erworben haben. Als weitere Zielgruppe werden „Interessierte und Freunde des Zazakî" (s. Klappentext) genannt, die diese Sprache als Fremdsprache erwerben möchten.
Das Lehrwerk enthält 31 Lektionen, die einen Überblick über Morphologie und Wortbildung des Zazakî vermitteln. Angeschlossen sind weiterführende Literaturangaben, ein Schlüssel für die Übungen, Wortschatzarbeitsblätter zu Familienstruktur, Körper und Gesicht, ergänzende Texte und ein Wörterverzeichnis Zazakî-Deutsch/Deutsch-Zazakî. Die einzelnen Lektionen sind kurz und übersichtlich aufgebaut. Sie enthalten einen Text, die dazugehörigen Vokabel, einen Grammatikkasten und Übungen. Aufgelockert sind die Lektionen durch Fotos, die die traditionelle Kultur und Lebenswelt der Zazakî-SprecherInnen illustrieren.
Die Übersichtlichkeit und Konsistenz im Aufbau erleichtert das autodidaktische Lernen. Hilfreich und sinnvoll ist für dieses Selber-Lernen auch die Anlehnung an die Terminologie der deutschen präskriptiven Grammatikschreibung (vgl. z. B. 1. Fall für casus rectus, 2. Fall für casus obliquus). Hierbei muss man aber anmerken, dass die grammatikalischen Erläuterungen oft sehr komplex sind und sich daher weder für Zielgruppe I (Kinder) noch für Zielgruppe II (Heritagesprecher) eignen, sondern am ehesten noch für Zielgruppe III (Interessierte und Freunde). Der Personenkreis, der sich für eine nordwestiranische Sprache interessiert und diese autodidaktisch lernen möchte, ist meist ohnehin schon recht sprachaffin und wird aus dem Lehrbuch in dieser Form den größten Nutzen ziehen. Für Zielgruppe I sind sowohl die grammatischen Erklärungen als auch die Texte und Arbeitsanweisungen (z. B. „Übersetzen Sie die folgenden Sätze … jeweils synthetisch und analytisch ins Passiv", S. 55) nicht geeignet. Ein/e KursleiterIn müsste hier das Material noch umfangreich aufbereiten. Auch für Zielgruppe II empfehle ich Vereinfachungen und Straffungen sowie mehr Transfer-Übungen.
Grundsätzlich ist aber festzuhalten, dass die Didaktisierung einer gefährdeten und nicht bzw. wenig geschriebenen Sprache, deren Standardisierung gerade im Gange ist, einen großen und wichtigen Schritt zur Revitalisierung darstellt. Der große Erfolg der ersten Auflage 2012 und das Erfordernis einer Zweitauflage 2017 zeigen deutlich den vorhandenen Bedarf. Für zukünftige Lehrbücher wird es sicher sinnvoll sein, stärker nach Zielgruppen und Unterrichtssituationen zu trennen.

Tayfun Guttstadt: Gestrandet. Geflüchtete zwischen Syrien und Europa. Eine Reportage aus der Türkei. Münster: Unrast Verlag, 2016. 244 Seiten, € 16,-

Thomas Schmidinger

Ende 2016 erschien eine Reportage von Tayfun Guttstadt über jene syrischen Geflüchteten, die auf dem Weg nach Europa in der Türkei festsitzen. Es sind Porträts von SyrerInnen unterschiedlichster Herkunft, von denen viele nach Europa wollen, die allerdings aufgrund der europäischen Migrationsregime nicht weiterkommen; und es sind Menschen, die versuchen, in der Türkei ihr Leben zu fristen.

Guttstadt sieht sich dabei auch an, welche Auswirkungen die Flucht aus Syrien auf die Gesellschaften in den türkisch-syrischen Grenzregionen hat. Der Schwerpunkt seiner Porträts liegt auf den Städten Istanbul, Gaziantep und Diyarbakır sowie auf der Grenzregion Hatay, die bis 1938 noch Teil Syriens war und noch heute eine starke arabischsprachige, zu großen Teilen alawitische Minderheit, aber auch kleinere christliche und jüdische Minderheiten aufzuweisen hat. Tayfun Guttstadt befindet:

„Tatsächlich wirkt Hatay eher syrisch denn türkisch, was sich nicht nur an der der syrischen sehr ähnlichen Küche bemerkbar macht. Außer den Alawit*innen, welche starke Sympathien für Assads Syrien hegen, sehen sich zumindest heutzutage die meisten Bürger*innen Hatays aber als Türk*innen und sind oft sogar beseelt von einem antiarabischen Chauvinismus. Es ist schon eigenartig, dass arabischsprachige Menschen, die in einer vornehmlich von Araber*innen bewohnten Gegend voller willkürlich von Imperialherren gezogenen Grenzen wohnen, sich auf ihre angeblich höhere ‚türkische' Kultur berufen, um sich von den ‚unzivilisierten Wilden Arabiens' abzugrenzen." (S. 125)
In diesem komplexen ethnokonfessionellen Gemisch haben die syrischen Flüchtlinge unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen. Guttstadt gelingt es hier anhand konkreter Beispiele, die ökonomischen und gesellschaftlichen Auswirkungen der Nähe zum Krieg und zu den aus dem Krieg Geflüchteten aufzuzeigen.

In Hatay, aber auch in Gaziantep und Diyarbakır zeigt Guttstadt auch an konkreten Beispielen auf, wie Geflüchtete ökonomisch, aber auch politisch instrumentalisiert werden. Einige von ihnen sind auch KurdInnen aus Syrien, für die die Flucht aus Syrien oft nur eine Flucht von einem Teil Kurdistans in einen anderen Teil Kurdistans bedeutet. Während die AKP sunnitische Flüchtlinge instrumentalisiert, tragen GegnerInnen der AKP „ihren Kampf gegen die Herrschaft der AKP auf dem Rücken der Geflüchteten" (S. 238) aus. Diese sind wiederum der AKP ausgeliefert und von deren Wohlwollen abhängig. Was aus ihnen in Zukunft werden wird, bleibt ungewiss.

Ergänzt sind die Reportagen von Guttstadt mit eindrucksvollen Schwarzweiß-Fotos der Geflüchteten. Guttstadts Momentaufnahme von 2016 wird noch länger aktuell bleiben.

Khanna Omarkhali: The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2017. 625 Seiten, € 100,80

Thomas Schmidinger

Khanna Omarkhali hat mit der Publikation ihrer Habilitationsschrift ein geradezu monumentales Werk vorgelegt, das an einem wichtigen Wendepunkt der êzîdischen Geschichte die bisherigen religiösen textuellen Traditionen beschreibt, allerdings auch deren Wandel durch Diaspora und Moderne.

In den letzten Jahren spielt sich im Falle der Êzîdî aufgrund der Verfolgungen und Marginalisierungen in ihren Herkunftsgebieten in der Türkei, im Irak und in Syrien eine Entwicklung ab, die historisch allenfalls mit der Entwicklung des Judentums nach der Zerstörung des zweiten Tempels 70 n. Chr. und der Vertreibung der letzten Reste der Juden aus Palästina nach dem Bar Kochba Aufstand 132 bis 135 n. Chr. vergleichbar ist. Aus der lokal verankerten ethnischen Religion des Judentums wurde in der Folge eine Diaspora-Religion. Die alten Priesterfamilien, die Kohanim mit ihren besonderen Reinheitsgeboten, verloren ihren Einfluss zugunsten der neuen Rabbiner. Genau dieser Prozess spielt sich derzeit auch bei den Êzîdî ab, allerdings mit dem Unterschied, dass es sich bei der êzîdischen Religion um eine fast völlig mündlich tradierte Religion handelt, während das Judentum auch schon vor seiner Diasporisierung auf kanonisierte Texte zurückgreifen konnte.

Für die Êzîdî, deren heiligen Texte bislang mündlich tradiert wurden, ist ein solcher Wandel wohl noch schwieriger zu bewältigen. Der Weg in die Diaspora wird jedoch, dies wird in Omarkhalis Buch sehr deutlich, von Skriptualisierung und Kanonisierung begleitet. Was bislang von einer vielstimmigen Mündlichkeit überliefert wurde, wird nun versucht in eine schriftliche Form heiliger Bücher zu übertragen, mit all den Konflikten, die mit einer solchen Kanonisierung verbunden sind.

Omarkhalis Buch beginnt mit einer kritischen Aufarbeitung älterer schriftlicher Quellen und ihrer Auffindungsgeschichte, insbesondere des Jilwa und Masḥafā Raš, deren Authentizität und Autorenschaft bis heute umstritten sind. Sie beschäftigt sich aber auch mit handgeschriebenen Sammlungen und Manuskripten, den miṣûrs. In einem zweiten Teil beschäftigt sie sich mit mündlich überlieferten poetischen Texten und ihren verschiedenen Textformen und Funktionen. Sie beschäftigt sich mit der mythischen Tradition, die in Geschichten (Çîrokên) vermittelt wird. Dabei geht sie intensiv auf kosmologische und anthropologische Mythen ein.

In einem vierten Teil beschäftigt sie sich mit der Weitergabe und dem Erlernen der Tradition durch Familie und religiöse Würdenträger. Besonders hervorzuheben ist

dabei, dass die Autorin in einem eigenen Unterkapitel die Rolle der Frauen bei der Tradierung und Erlernung der traditionellen Texte beschreibt, eine Rolle, die in der bisherigen Forschung viel zu wenig beachtet wird. Da die sichtbaren religiösen Würdenträger auch bei den Êzîdî Männer sind, scheinen die Frauen von den meisten bisherigen AutorInnen übersehen worden zu sein. Khanna Omarkhali rückt mit ihrer Arbeit das bisherige Bild einer rein männlich geprägten religiösen Tradition wieder etwas zurecht.

Nach einer ausführlichen Behandlung der Transmission oraler Texte, beschäftigt sich die Autorin schließlich mit den Trends hin zu einem verschriftlichten Kanon und den damit verbundenen Veränderungen in der Anerkennung religiöser Autoritäten.

In der zweiten Hälfte des Buches werden schließlich einige Texte konkret vorgestellt und Beispiele dieser Texte übersetzt und miteinander verglichen. Den Abschluss bildet schließlich eine extrem ausführliche Liste êzîdischer religiöser Texte unterschiedlichster Textgattungen.

Khanna Omarkhali ist mit diesem Buch ein Meisterwerk gelungen, das in einer bisher nie dagewesenen Dichte religiöses Textmaterial der Êzîdî zugänglich macht und durchaus auch quellenkritisch diskutiert. Der noch jungen Kurdologin, die in St. Petersburg iranische Philologie studiert hatte und noch in der russischen Tradition der Kurdologie wissenschaftlich sozialisiert wurde, diese aber in den letzten Jahren an der Universität Göttingen in den Westen getragen hatte, ist damit mit Mitte Dreißig ein Lebenswerk gelungen, das einen nur auf eine große wissenschaftliche Karriere hoffen lassen kann.

6

OBITUARIES

NACHRUFE

Paul Maubec (1938 – 2017)

Maria Anna Six-Hohenbalken

Der unter dem Schriftstellernamen ***Chris Kutschera*** bekannte Journalist und Autor Paul Maubec ist am 31. Juli 2017 nach einem Herzinfarkt verstorben.
Chris Kutschera ist das Pseudonym von und für zwei Personen, für Paul und Edith Maubec. Das Ehepaar Maubec hat zahlreiche ihrer Recherchearbeiten gemeinsam – als Journalist und Fotografin – realisiert und unter dem Namen Chris Kutschera publiziert.

Paul Maubec wurde am 13.Mai 1938 in Bois-Guillaume (Seine-Maritime) geboren. Er studierte an der Sorbonne, seine ersten journalistischen Arbeiten begann er in den 1960er Jahren in Guatemala. Bald nach seinem Studium beschäftigte er sich mit Konflikten in Biafra und in Nigeria, bevor er sich den politischen Ereignissen im Nahen Osten widmete. Er schrieb über den Oman, über die Arabische Halbinsel und weiterhin über Ostafrika, beispielsweise Eritrea. Seit dem Beginn der 1970er Jahre war er in Kontakt mit der kurdischen Bewegung, bereits 1971 lernte er Mistefa Barzanî kennen. Mit Ebdulrehman Qasimlo verband ihn eine langjährige Freundschaft. Mit all den bedeutenden kurdischen Politikern realisierte er Interviews, die in führenden französischen Zeitungen publiziert wurden.

Im Zuge der über vierzigjährigen Laufbahn hat er alleine zu kurdischen Thematiken eine Reihe von Büchern und zahlreiche Artikel in der *Monde Diplomatique*, in *Les Cahiers de l'Orient*, in *Al Wasat* und *The Middle East* veröffentlicht. Seine Bücher über die politischen Entwicklungen in Kurdistan und die jüngere politische Geschichte sind zu Klassikern geworden. Das erste Buch *Le mouvement national kurde* erschien bereits 1979 und wurde mehrfach aufgelegt und übersetzt. 1997 publizierte er *Le défi kurde ou le rêve fou de l'indépendance* (*Die Kurdische Herausforderung oder der verrückte Traum nach Unabhängigkeit*) – das Vorwort dazu verfasste Danielle Mitterand. In den nächsten Jahren folgten *Le Kurdistan, guide littéraire* (1998) und *Le livre noir de Saddam Hussein* (2005) mit Beiträgen von Bernard Kouchner.

Viele seiner Artikel und Publikationen wurden mehrfach übersetzt (u.a. ins Soranî und Kurmancî sowie ins Englische, Deutsche, Türkische, Arabische und Persische); und eines seiner Bücher, *Stories / Kurdistan / Histoires* (2007), ist dreisprachig - Französisch, Englisch und Soranî – veröffentlicht. Im Jahr 2011 erschien das letzte Buch: *La Longue Marche des Kurdes* – es ist das Ergebnis von 40 Jahren Reportage in Kurdistan.

Paul und Edith Maubec begründeten auch die Homepage chris-kutschera.com, auf der eine Vielzahl von Artikeln und Beiträgen zugänglich sind. Des Weiteren gibt es auch eine Fotodatenbank mit Fotographien seit den 1970er Jahren.

Regelmäßig nahm Paul Maubec an Veranstaltungen des *Institute Kurde* in Paris teil, die nicht alleine wissenschaftliche Konferenzen, Fotoausstellungen und Kulturveranstaltungen, sondern auch humanitäre und politische Initiativen umfassten. In den Auszeichnungen, die er von KurdInnen erhielt, wie auch in den Nachrufen wurde er immer wieder als „Freund der Kurden" bezeichnet. Paul Maubec hat diese Bezeichnung zu Recht erhalten – er war über die Jahrzehnte ein steter, ehrlicher und auch kritischer Freund.

Peter Sluglett (1943 – 2017)

Thomas Schmidinger

Am 10. August 2017 verstarb der Historiker Peter Sluglett im Alter von 73 Jahren. Mit seiner 1996 verstorbenen Frau Marion Farouk-Sluglett hatte er v.a. mit seinem Buch *Iraq Since 1958: From Revolution to Dictatorship*, das als eines der wenigen Bücher über den Irak auch ins Deutsche übersetzt und von Suhrkamp publiziert wurde, einen der wichtigsten Beiträge für die Geschichtsschreibung des modernen Irak geleistet. Neben dem Standardwerk *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* von Hanna Batatu (1926 – 2000) ist *Iraq Since 1958* mit Sicherheit das wichtigste Buch über die Geschichte der irakischen Republik. Das Buch von Marion Farouk-Sluglett und Peter Sluglett inkludiert allerdings auch die Periode nach dem Erscheinen von Batatus Werk bis in die 1980er Jahre und schildert dabei auch den kurdischen Widerstand der 1970er und 1980er Jahre.

Sluglett lehrte an der *University of Durham* (1974 – 1994) und der *University of Utah, Salt Lake City* (1994 – 2011), wo er als Direktor des dortigen *Middle East Center* agierte. 2007 publizierte er mit *Britain in Iraq* gewissermaßen das Buch vor *Iraq Since 1958*, womit er die Kolonialgeschichte Großbritanniens aufarbeitete. Von 2014 bis 2016 agierte er noch als Direktor des *Middle East Institute* der *National University of Singapore*.

Sluglett arbeitete dabei nicht nur zum Irak, sondern auch zu Syrien und zum Golf. Noch im Juni 2017 erklärte er in den Medien die Eskalation des Konflikts zwischen Qatar und Saudi-Arabien. Mit ihm fehlt nicht nur ein wichtiger Historiker des Irak, sondern auch eine öffentliche Stimme, die immer wieder die gesamte Region für die Öffentlichkeit verständlich machte.

Celal Talebanî (1933 – 2017)

Thomas Schmidinger

Mit Celal Talebanî, im Westen meist als Jalal Talabani geschrieben, verstarb am 3. Oktober 2017 einer der wichtigsten kurdischen Politiker des 20. und 21. Jahrhunderts, der die kurdische Politik in ähnlichem Maße geprägt hat wie Mela Mistefa Barzanî oder Abdullah Öcalan. Mit Talebanî starb allerdings nicht nur ein bedeutender kurdischer, sondern auch ein bedeutender irakischer Politiker, dessen Fehlen bereits in den letzten Jahren seiner gesundheitsbedingten Amtsunfähigkeit als Präsident vielen – auch nichtkurdischen IrakerInnen – schmerzlich bewusst wurde.

Talebanî stammte, wie viele kurdische Politiker und Intellektuelle aus einer Familie von Sufi-Sheikhs; im Gegensatz zu den Barzanîs und vielen anderen Kurden, die zum Naqshbandīyah-Orden gehören, entstammte Talebanî der Qādirīya. Talebanî wurde im kleinen Bergdorf Kalkan geboren und wuchs in der kurdischen Kleinstadt Koya auf, wo sein Vater Sheikh der dortigen Qādirīya-Tekke der Talebanîs wurde. Koya brachte immer wieder bedeutende Intellektuelle und Künstler hervor wie z.B. den Dichter und Verfasser der kurdischen Nationalhymmne Ey Reqîb, Dildar (Yonis Reuf), und bildete wohl auch für den jungen Celal Talebanî einen guten Boden für seine intellektuelle und politische Entwicklung.

Bereits als Jugendlicher schrieb Talebanî unter dem Pseudonym ‚Agir' für die Zeitschrift *Rizgari,* die von der damaligen PDK im Untergrund herausgegeben wurde. Bereits 1947, im Alter von 14 Jahren wurde er Parteimitglied in der eben erst gegründeten Partei. Noch als Gymnasiast wurde Talebanî 1948 als Delegierter von Koya für einen nationalen Studierendenkongress nach Baghdad entsandt und lernte dabei seine künftige Studienstadt kennen.

In Koya verfügte Talebanîs Familie über großen traditionellen Einfluss. Talebanî entstammte damit einem ähnlichen Milieu wie andere kurdische Führer seiner Zeit. Trotzdem stellte der junge Anwalt, der an der Universität in Baghdad Rechtswissenschaften studiert hatte, einen völlig neuen Typus des kurdischen Politikers dar. War Mela Mistefa Barzanî noch ganz der traditionelle Stammesführer, in dem sich religiöse, tribale und politische Autorität verbanden, so stand der junge Anwalt mit linken Ideen für eine neue Generation politischer und militärischer Kader, die eine moderne Bildung genossen hatten und sich als Führer einer antiimperialistischen nationalen Befreiungsbewegung verstanden.

Die aus diesen unterschiedlichen Zugängen resultierenden Konflikte mit den Barzanîs brachen bereits 1964 auf, als Talebanî und sein Schwiegervater Ibrahîm Ehmed, die das Politbüro der Demokratischen Partei Kurdistans (*Partiya Demokrat a Kurdistanê*, PDK) beherrschten, das Zentralkomitee der Partei einberiefen und die Verurteilung eines zwischen Barzanî und der Regierung in Baghdad geschlossenen Waffenstillstands durchsetzten. Mela Mistefa Barzanî erklärte die Sitzung kurzerhand

für illegal, setzte das Politbüro ab und ernannte ein neues ihm ergebenes Politbüro. Barzanî-loyale Pêşmerge, griffen sogar das Hauptquartier des Talebanî-Ahmed-Politbüros an und erzwangen deren Flucht in den Iran.

Damit begann das lebenslange Naheverhältnis zum iranischen Nachbarn. Nicht erst die islamische Republik unterstützte die Talebanî-Ahmed-Gruppe, sondern bereits der vorrevolutionäre Iran gewährte der Gruppe um Talebanî Schutz vor seinen – damals noch innerparteilichen – Gegnern.

Pêşmerge und Politiker

Bereits damals erwies sich Talebanî allerdings als geschickter Taktiker und Diplomat. Nur ein Jahr später kehrte er mit seinen Anhängern dank iranischer Vermittlung in den Irak zurück und versöhnte sich mit Barzanî, dem er während seines großen Aufstands in den Siebzigerjahren als loyaler Vertreter der PDK im strategisch wichtigen Syrien diente. Erst nachdem der Iran und die westlichen Unterstützer des Aufstands diesen 1975 im Stich gelassen hatten, rund 250.000 kurdische Flüchtlinge in den Iran flohen und der bereits schwer kranke Mela Mistefa Barzanî zur medizinischen Behandlung in die USA ausgeflogen worden war, begann Talebanî seine eigene Partei aufzubauen. Nachdem einige Bauern und verstreute Pêşmerge bereits kurz nach der Niederlage spontan den Widerstand gegen die Arabisierungspolitik der Regierung fortsetzten, verlegte Talebanî 1977 das Hauptquartier seiner im Exil gegründeten neuen Bewegung - bei deren Gründung dank des hier studierenden Newşîrwan Mistefa auch Wien eine wichtige Rolle gespielt hatte - der Patriotischen Union Kurdistans (*Yekêtiy Nîştimaniy Kurdistan,* YNK, PUK), nach Irakisch-Kurdistan und reorganisierte den militärischen Widerstand gegen Baghdad. Die PUK war in den 1970er-Jahren allerdings noch keine einheitliche Partei. Vielmehr handelte es sich dabei um eine Parteienfront, eine Union eben, die sehr heterogene progressive Gruppen der kurdischen Nationalbewegung zusammenbrachte. Talebanî gehörte dabei dem gemäßigten, sozialdemokratisch inspirierten Flügel der Partei an, während Newşîrwan Mistefa oder Mela Bextiyar rivalisierende marxistisch-leninistische Gruppen innerhalb der PUK anführten, die von Talebanî zu Gunsten eines linken Befreiungsnationalismus mit viel diplomatischem Geschick aber auch mit einer Portion Autoritarismus zurückgedrängt wurden.

Seit ihrer Gründung 1975 stand die PUK immer wieder in scharfem Gegensatz zur PDK, die von den Söhnen Mela Mistefa Barzanîs, Idrîs und Mesûd Barzanî, geführt wurde. In einer wechselhaften Geschichte von Verhandlungen und militärischem Widerstand gegen das Regime blieb Talebanîs PUK jedoch vor allem im südlichen Teil Irakisch-Kurdistans, der sich auch sprachlich durch den dort gesprochenen Sorani-Dialekt von den nördlichen Hochburgen der Barzanîs unterschied, die dominante kurdische Widerstandsorganisation. Einheiten der PUK konnten während des irakisch-iranischen Krieges in den 1980er-Jahren immer wieder kleinere Gebiete befreien. In der mit Unterstützung iranischer Truppen befreiten Stadt Helebce [Halabja] rächten sich die Truppen Saddam Husseins 1988 mit dem größten Giftgasan-

griff in der irakischen Geschichte, bei dem rund 5.000 kurdische ZivilistInnen ums Leben kamen.

Erst nach dem Zweiten Golfkrieg 1991 gelang es den KurdInnen im Schutz einer Flugverbotszone große Teile Irakisch-Kurdistans zu befreien. Mam Celal (‚Onkel Celal'), wie Talebanî in Kurdistan ebenso liebevoll wie voller Respekt genannt wird, wurde damit vom Guerillaführer zum international respektierten Politiker. Die prekäre international nicht anerkannte Para-Staatlichkeit und der innerkurdische Bürgerkrieg zwischen den Pêşmerge der PDK und jenen der PUK hätten mehrmals fast zum Scheitern dieses Experiments beigetragen. Dass Talebanî dabei immer wieder auf die eigenen Militärführer mäßigend einwirkte, hat sicher wesentlich zu jener Kompromisslösung beigetragen, die zwar 1997 den innerkurdischen Bürgerkrieg, nicht aber die Rivalitäten zwischen den Parteien beendeten. 2003 standen Talebanî und Barzanî schließlich mit ihren Truppen gemeinsam auf der Seite der USA, als diese Saddam Hussein zwölf Jahre nach dem Zweiten Golfkrieg doch noch stürzten.

Diplomat und Staatsoberhaupt

Talebanîs Stunde schlug am 6. April 2005, als mit ihm der erste Kurde zum Staatspräsidenten des Irak gewählt wurde. Zugleich läutete er damit allerdings auch den politischen Niedergang seiner PUK ein. Während sich sein alter Rivale Mesûd Barzanî mit dem formal niederrangigeren Posten eines Präsidenten der Kurdischen Autonomieregion zufrieden gab, de facto damit jedoch seine Macht in einem de facto unabhängigen Para-Staat ausbauen konnte, wurde Talebanî Staatsoberhaupt eines weitgehend dysfunktionalen Staates, in dem ihm zwar eine wichtige Rolle als Mediator zukam, er aber kaum eine eigene Machtbasis aufbauen konnte. Diese Rolle des Mediators spielte er allerdings in einer so überzeugenden Weise, dass ihm manche KurdInnen gar ‚Verrat' an der kurdischen Sache vorwarfen. Tatsächlich war Talebanî in der schweren Zeit des irakischen Bürgerkriegs, in dem das Land von ethnisierter und konfessionalisierter Gewalt zerrissen wurde, zunehmend so etwas wie der letzte wirkliche Iraker, der seiner Rolle als Staatsoberhaupt dadurch gerecht wurde, dass er nicht die kurdischen Partikularinteressen vertrat, sondern versuchte zwischen diesen und den arabischen SunnitInnen und SchiitInnen zu vermitteln. Es kann nur als Ironie der Geschichte betrachtet werden, dass Talebanî – gerade weil er ein so erfolgreicher und auf politischen Ausgleich bedachter Präsident des Irak war – machtpolitisch den Kürzeren zog. Der bereits seit Jahren gesundheitlich angeschlagene und im Vergleich zu Barzanî deutlich ältere Politiker konnte sich nicht mehr selbst um die Angelegenheiten seiner Partei kümmern, sondern überließ sie einer vielfach korrupten und weitgehend ungebildeten zweiten Riege. Erfahrene ehemalige Pêşmergeführer mit ihren unbestreitbaren militärischen Verdiensten mussten noch keine guten Politiker sein und blockierten vielfach den Aufstieg jüngerer und gebildeter Eliten. Die Spaltung der PUK und das Zerwürfnis mit seinem alten Kampfgefährten und Rivalen Newşîrwan Mistefa, der 2009 mit der Liste *Goran* eine erfolgreiche rivalisierende Partei gründete, gehört sicher zu den schwersten parteipolitischen Niederlagen des späten Talebanî.

Ende einer politischen Karriere

Aber auch in der verbliebenen PUK wurde die Nachfolge Talebanîs nie geklärt, was zu weiteren Spaltungen führte. Noch kurz vor Talebanîs Tod spaltete sich im September 2017 mit Berhem Salih das jüngste prominente Mitglied der PUK mit einer eigenen Partei ab.

So sehr dem alternden Talebanî die Zügel seiner Partei entglitten, so wichtig war seine Rolle als irakischer Präsident. Talebanî vermittelte erfolgreich in verschiedensten politischen Konflikten dieses von schweren Auseinandersetzungen gezeichneten Landes. Anders als fast alle Politiker des Irak lehnte er die Todesstrafe konsequent ab und weigerte sich sogar das Todesurteil für Saddam Hussein zu unterzeichnen – was diesen allerdings nicht vor seiner Hinrichtung bewahrte. Zu seinen letzten Verdiensten zählt es noch im November 2012 einen Bürgerkrieg zwischen Truppen der irakischen Armee, die dem damaligen schiitischen Premierminister Maliki loyal gegenüberstanden und den Sicherheitskräften der kurdischen Autonomieregion um die umstrittenen Gebiete verhindert zu haben.

Am 17. Dezember 2012 setzte schließlich ein Schlaganfall der politischen Karriere des irakischen Präsidenten ein Ende. Nach einem Aufenthalt in einem Krankenhaus in Baghdad wurde Talebanî nach Berlin zur Behandlung gebracht und kehrte erst eineinhalb Jahre später in den Irak zurück. Amtsfähig wurde der Präsident nie wieder. Bei den wenigen öffentlichen Auftritten war er nicht in der Lage zu sprechen.

Während seiner langen Krankheit explodierten die Nachfolgekonflikte in der PUK. Talebanîs politisch einflussreiche Gattin, Hero Ibrahîm Ehmed, die nicht nur in den Jahren von Talebanîs Krankheit eine wichtige und durchaus eigenständige politische Rolle gespielt hatte, wurde seit seinem Tod am 3. Oktober 2017 von den Männern der zweiten Garde weitgehend verdrängt und zunehmend von ihrem gemeinsamen Sohn Qubad abgelöst.

Begraben wurde Talebanî unter großer Anteilnahme der Bevölkerung und PolitikerInnen aus allen Teilen des Irak in der PUK-Hochburg Silêmanî. In einer nach dem gescheiterten Unabhängigkeitsreferendum für die irakischen KurdInnen besonders schwierigen Phase, konnte der ehemalige Präsident noch einmal an seinem Grab, die verschiedenen Bevölkerungsgruppen des Irak vereinen und noch einmal posthum für die Versöhnung seines Landes wirken.

Zekî Şengalî (1952 – 2018)

Thomas Schmidinger

Zekî Şengalî wurde 1952 in eine êzîdische Familie in Batman geboren. Wie andere KurdInnen in der Türkei erhielt er mit İsmail Özden einen türkischen Namen. Kurdische und êzîdische Namen zu tragen waren in der kemalistischen Türkei unmöglich.
Wie die meisten Êzîdî aus der Türkei wanderte auch er mit seiner Familie in den 1980er Jahren nach Deutschland aus und ließ sich im niedersächsischen Celle nieder. Die knapp 70.000 EinwohnerInnen umfassende Stadt wurde in den 1980er Jahren zu einer der êzîdischen Hochburgen in Deutschland, in der auch die *Arbeiterpartei Kurdistans* (PKK) trotz staatlicher Repression Fuß fassen konnte.

1991 wurde Zekî Şengalî verhaftet und im sogenannten zweiten (kleinen) PKK-Prozess mit drei anderen Angeklagten in Celle vor Gericht gestellt. Zekî musste allerdings schon während des Prozesses, der bis zum Sommer 1992 dauerte aus der U-Haft entlassen werden. Danach wurde der politisch denkende Kopf in Hamburg im Rahmen PKK-naher Strukturen aktiv. Von dort schloss er sich schließlich dem militärischen Kampf an, der ihn 2014 nach dem Angriff des „*Islamischen Staates*" (IS) auf die Êzîdî nach Şingal führte. Als Êzîde spielte er dabei nicht nur eine wichtige Rolle in der Verteidigung êzîdischer ZivilistInnen gegen die Angriffe des IS, sondern auch im Aufbau eigener êzîdischer Einheiten, der Widerstandseinheiten von Şingal (*Yekîneyên Berxwedana Şingal*, YBŞ). Wie kein zweiter konnte der türkisch-kurdische Êzîde, der sich längst nicht mehr nach seinem türkischen Namen, sondern nach dem zu verteidigenden Bergmassiv Zekî Şengalî nannte, dabei auch zwischen den Kadern der PKK und den lokalen Êzîdî vermitteln.

Wer ihn persönlich kannte – und ich hatte 2016 das Vergnügen, ihn auf dem Berg, den er maßgeblich zu verteidigen half, kennen zu lernen – wer ihn also persönlich kannte, der sah sofort den Unterschied zwischen dem gemütlichen freundlichen Herrn Şengalî und vielen anderen militärischen und politischen Kadern der PKK. Zekî Şengalî teilte selbstverständlich die Ideologie Abdullah Öcalans und war ein talentierter und erfahrener militärischer Kommandant. Zugleich hatte er allerdings nichts von der Verbissenheit und manchmal auch ideologischen Verbohrtheit mancher Kader. Zekî Şengalî war einfach auch ein netter Kerl, der die Êzîdî von Şingal nicht als Kanonenfutter oder Fußsoldaten für die Weltrevolution betrachtete, sondern um jeden Einzelnen und jede Einzelne von ihnen kämpfte und das Gemeinsame über das Trennende stellte. Zekî Şengalî gehörte zu jenen Kommandanten, die in einer extrem angespannten politischen Situation immer wieder den Ausgleich und das Gespräch mit rivalisierenden Miliz-Führern suchte und auch nicht davor zurückschreckte, mit seinen politischen Rivalen, wie Qasim und Heydar Şeşo, das Gespräch zu suchen.

Er selbst drängte sich dabei nie in die erste Reihe. Als Kommandant der YBŞ ließ er lokalen Führern den Vortritt, zunächst Şex Xelef und nach dessen Tod im Kampf gegen den IS Mezlum Şengalî, der am 15. August 2018 mit ihm gemeinsam zu den Gedenkfeiern nach Koço unterwegs war, jenem Ort im Süden der Region, in dem der IS vier Jahre zuvor das schlimmste Massaker gegen die Êzîdî verübt hatte.

Auf dem Rückweg von den Gedenkfeiern wurde der Konvoi von Zekî und Mezlum Şengalî beim Dorf Bara im von der YBŞ kontrollierten Teil der Şingal-Region von einem türkischen Kampfflugzeug bombardiert. Einen Tag später bestätigten YBŞ und PKK den Tod Zekî Şengalîs. Viele Mitglieder der YBŞ gehen davon aus, dass die türkische Armee bei diesem Angriff auf lokale InformantInnen unter den politischen Gegnern der YBŞ zurückgreifen konnte. Als militärischer Kommandant, aber auch als Mitglied des zivilen Verwaltungsrates des von der YBŞ beherrschten Teils Şingals wurde er am Ort seines wichtigsten Kampfes, in Şingal, in allen Ehren bestattet.

7

REPORTS
CALL
ABOUT THE AUTHORS

BERICHTE
CALL
AUTOR/INN/EN

Berichte der Gesellschaft

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

Buchvorstellung in Kooperation mit dem *Kurdischen Kulturinstitut Wien*

Am 25. Februar 2018 wurde das *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien* 2017 bei einer großen Buchpräsentation für das Kurdische Kulturinstitut Wien im Hub in der Lindengasse 56 präsentiert. Dieser v.a. von syrisch-kurdischen Flüchtlingen getragene Verein hat seit seiner Gründung 2017 sehr viele Aktivitäten im kulturellen Bereich entwickelt, die von Filmabenden und Lesungen bis zu Kurdisch Kursen reichen. Wir freuen uns, dass wir unser Projekt in diesem Rahmen präsentieren konnten.

Europäisches Vernetzungstreffen des *Kurd-Akad. Netzwerk kurdischer AkademikerInnen e.V.*

Das Netzwerk kurdischer AkademikerInnen lud vom 11. bis 12. November 2017 zu einem europaweiten Vernetzungstreffen kurdischer Akademikerverbände, Forschungsinstitute und Forschungsgesellschaften nach Bochum an der auch unsere Gesellschaft vertreten war. Außer den kurdischen AkademikerInnen aus Deutschland waren zudem VertreterInnen aus Großbritannien, Frankreich, Schweden, Dänemark und der Schweiz anwesend.

Nach einer Vorstellungsrunde der teilnehmenden Organisationen und einem Einstieg durch Dersim Dağdeviren von der *Kurd-Akad* referierte ein Vertreter des *Kurdischen Instituts Deutschland* über Kurdische Institute in Europa, Thomas Schmidinger von unserer Gesellschaft über die Entwicklung der wissenschaftlichen Publikationslandschaft und ein Vertreter des *Kurdischen Instituts Stockholm* und dem Verband der Lehrer aus Kurdistan über den Bildungsauftrag akademischer Einrichtungen. Der spätere Nachmittag war schließlich stärker von ideologischen Vorträgen und Diskussionen geprägt.

Der zweite Tag war den Perspektiven für eine Institutionalisierung Kurdischer Studien an Universitäten und dem wichtigen Thema der Vernetzung gewidmet. Ibrahim Kus von der *Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen GEA* berichtete hier über die erfolgreiche Netzwerkarbeit seiner Organisation als Beispiel für erfolgreiches Networking.

Auch wenn das Treffen stark von einer politischen Strömung der kurdischen Bewegung geprägt war und ihm insofern viel an Breite fehlte, bildete es einen ersten Ansatz für weitere Diskussionen mit kurdischen Akademikergruppen und kurdologischen Institutionen.

Kooperation mit *Europa Ethnica*

Die 1961 gegründete Fachzeitschrift für Minderheitenfragen *Europa Ethnica* erschien im Frühling 2018 mit einem Schwerpunkt über die KurdInnen. Die Redaktion der Zeitschrift suchte dabei von Anfang an die Kooperation mit unserer Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie, die nicht nur in die Konzeption des Heftes eingebunden wurde, sondern auch gleich mit drei AutorInnen vertreten war. Ferdinand Hennerbichler schrieb über Zukunftsoptionen der KurdInnen in Eurasien, Thomas Schmidinger über Rojava und Maria Six-Hohenbalken über kurdische Diasporen und transnationale Gemeinschaften.

Rücktritt unseres Ehrenpräsidenten

Der Ehrenpräsident unserer Gesellschaft, Ferdinand Hennerbichler, der 2011 gemeinsam mit Thomas Schmidinger die Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie gegründet hatte, als deren erster Präsident fungierte und von 2013 bis 2015 auch als Mitherausgeber des *Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien* fungierte, ehe er sich krankheitsbedingt zurückzog, hat im Mai 2018 für uns alle überraschend seine letzte Funktion als Ehrenpräsident unserer Gesellschaft zurückgelegt. Wir danken ihm für die Arbeit, die er beim Aufbau unserer Gesellschaft und unseres Jahrbuches geleistet hat und wünschen ihm einen angenehmen Lebensabend.

Hossein Aghapouri spricht über die Kurdische Diaspora

Einen Gast von der anderen Seite der Welt konnte unsere Gesellschaft im Juli 2018 in Wien empfangen. Hossein (Jiyar) Aghapouri von der *University of Aukland* (Neuseeland) besuchte am 4. Juli Wien und berichtete uns im kurdischen Restaurant Dionysos/Nosh im 8. Wiener Gemeindebezirk über seine Forschungen zum Thema „Kurdish Nationalism online: The case of Kurdish Diaspora on Social Media". In der Diskussion, an der kurdische Intellektuelle aus allen vier Teilen Kurdistans teilnahmen, kamen dann auch Fragen nach der kurdischen Diaspora in Neuseeland auf, die zwar nicht einmal 1.000 Personen umfasst aber trotzdem kulturelle Aktivitäten entfaltet. Aghapouri schilderte allerdings auch, dass sich diese Diaspora allein schon aufgrund der geographischen Distanz und der Zeitunterschiede nicht nur von Kurdistan, sondern auch von den Zentren der Kurdischen Diaspora isoliert fühle.

Kooperation mit EU-Parlamentariern

Die Beratungstätigkeit unseres Generalsekretärs, Thomas Schmidinger, für an Kurdistan interessierte EU-ParlamentarierInnen, insbesondere für den österreichischen EU-Parlamentarier Josef Weidenholzer, der Gründer und Präsident der *Yazidi Friendship Group* im EU-Parlament, wurde auch 2017/18 fortgesetzt. Neben der kontinuierlichen Zusammenarbeit für die Interessen der Êzidî im Irak und Syrien, stand dieses Jahr die Zusammenarbeit für die Bevölkerung von Efrîn im Mittelpunkt seiner Bemühungen. Schmidinger referierte zwei Mal – einmal während und einmal nach dem Krieg der Türkei gegen die kurdische Region in Nordsyrien – zur aktuellen Situation der dortigen Zivilbevölkerung im EU-Parlament. Sowohl grüne als auch sozialdemokratische EU-Parlamentarier wurden auch in ihrer konkreten parlamentarischen Arbeit zu kurdischen Fragen beraten.

Mitorganisation einer Konferenz zu religiösen Minderheiten im Irak

Im Zuge der Kooperation mit EU-Parlamentarier Josef Weidenholzer organisierte der Generalsekretär unserer Gesellschaft, Thomas Schmidinger, bereits für 2017 zusammen mit der S&D-Fraktion im EU-Parlament und der American University of Kurdistan (Duhok) eine Konferenz zum Thema religiöse Minderheiten im Irak nach dem IS. Die Sperre des Flughafens von Erbil in der Folge des Unabhängigkeitsreferendums im Herbst 2017 verunmöglichte allerdings die Abhaltung der Konferenz zum ursprünglich festgelegten Datum. Nun wurde die Konferenz „Beyond ISIS: A conference on Minorities and Religious diversity in Iraq and the future of Êzîdî, Christians, Shabak, Yarsan, Mandeans and other religious minorities“ für den 12. – 13. Oktober 2018 an der American University of Kurdistan in Duhok erneut organisiert. In dem vielseitigen Programm befinden sich auch gleich drei ReferentInnen unserer Gesellschaft. Neben Schmidinger, der zu den KaräerInnen im Irak referiert, sind auch Maria Anna Six-Hohenbalken mit einem Vortrag über die Bahai und Katharina Brizić mit einem Vortrag über das humanitäre Sonderprogramm für êzîdische Frauen in Baden-Würtemberg vertreten.
Alle drei diskutieren Mitte Oktober in Duhok über die Geschichte und gegenwärtige Situation religiöser Minderheiten im Irak mit Intellektuellen und MinderheitenvertreterInnen im Irak, sowie weiteren internationalen ReferentInnen aus Armenien, dem Iran, Deutschland und den Niederlanden. Auf Basis der Konferenz ist auch die Publikation eines Tagungsbandes geplant.

Call for Papers – Vienna Yearbook for Kurdish Studies 2019: Religion in Kurdistan: Majorities, Minorities, Heterodoxies

Austrian Society for the Promotion of Kurdology/
European Centre for Kurdish Studies

Religion played and plays an important role for the Region of Kurdistan – not only for the Kurds and their spiritual und religious live but also as a question of identity and social solidarity. In the Ottoman Empire and in Iran collective identities where shaped along religious groups. In the 19th century religious minorities like Christians and Jews became ethnic minorities, while other religious minorities became included into the Kurdish Nation like it was envisioned by Kurdish nationalists. Nevertheless, experiences of exclusion, repression and – in the case of the Êzîdî – even Genocide also alienated parts of some of the non-Muslim minorities from Kurdish nationalism and led to an ambiguous relationship between Kurdish national and religious identity.

The focus of our Yearbook 2019 should engage with religion in Kurdistan. It should focus on majorities and minorities. It should not only focus on religious content, but also on the social and political functions of religion. Religious institutions should be as much a topic as moments of popular piety. Topics can range from historic religious movements to contemporary religious phenomena from all parts of Kurdistan.

Topics of interest include, but are not limited to the following:

- Kurdish Islam and its role in language preservation and as a cultural medium in Kurdistan
- Sufism in Kurdistan (Especially the role of different currents of the Naqshibandīya)
- Religious minorities in Kurdistan
- Relations of religious minorities and majorities in Kurdistan
- Contemporary religious phenomena in Kurdistan like conversions to Christianity and other religions
- Atheism in Kurdistan
- Religion politics in all parts of Kurdistan (especially of the Regional Government of Kurdistan in Iraq and the Democratic Federation of Northern Syria)
- Religious movements and their role in the Kurdish national movement

Deadline for abstract submission: 30 January 2019.
Deadline for completion of accepted contributions: 30 May 2019.
Abstracts and contributions can be submitted in German or English.

Responsible editor and contact for 2019:
Thomas Schmidinger: thomas.schmidinger@univie.ac.at

Call for Papers – Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2019: Religion in Kurdistan: Mehrheiten, Minderheiten, Heterodoxien

Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie/ Europäisches Zentrum für Kurdische Studien

Religion spielte und spielt eine wichtige Rolle für die Region Kurdistan – nicht nur für das spirituelle und religiöse Leben der KurdInnen sondern auch für Fragen der Identität und der gesellschaftlichen Solidarität. Im Osmanischen Reich wie im Iran wurden kollektive Identitäten primär entlang religiöser Gruppen definiert. Im 19. Jahrhundert wurden aus einigen religiösen Minderheiten, wie Christen und Juden ethnischen Minderheiten, während andere religiöse Minderheiten in die von kurdischen Nationalisten angestrebten Kurdische Nation inkludiert wurden. Dennoch führten Erfahrungen der Exklusion, Repression und – im Falle der Êzîdî – sogar des Genozids auch zu einer Entfremdung von Teilen nichtmuslimischer Minderheiten vom Kurdischen Nationalismus und zu einem mehrdeutigen Verhältnis zwischen nationaler kurdischer und religiöser Identität.

Der Schwerpunkt unseres Jahrbuchs 2019 soll sich mit Religion in Kurdistan beschäftigen und dabei sowohl auf Mehrheiten als auch auf Minoritäten fokussieren. Dabei soll es nicht nur um religiöse Inhalte, sondern auch um die soziale und politische Funktion von Religion(en) gehen. Religiöse Institutionen sollen ebenfalls Thema sein, wie weniger institutionalisierte Momente der Volksfrömmigkeit. Themen können von historischen religiösen Bewegungen bis zu gegenwärtigen religiösen Phänomenen aus allen Teilen Kurdistans reichen.

Wir laden dazu ein, Abstracts (nicht nur) zu den folgenden Themen einzureichen:

- Kurdischer Islam und seine Rolle bei Spracherhalt und als Kulturträger in Kurdistan
- Sufismus in Kurdistan (Insbesondere die Rolle verschiedener Strömungen der Naqshibandīya)
- Religiöse Minderheiten in Kurdistan
- Zeitgenössische religiöse Phänomene in Kurdistan, wie Konversionen zum Christentum und zu anderen Religionen
- Atheismus in Kurdistan
- Religionspolitik in allen Teilen Kurdistans (insbesondere in der Regionalregierung Kurdistans im Irak und in der Demokratischen Föderation Nordsyrien)
- Die Rolle religiöser Bewegungen in der Kurdischen Nationalbewegung

Deadline für Abstracts: 30. Jänner 2019.
Bei Annahme ist die Deadline für fertige Beiträge der 30. Mai 2019.
Abstracts und Beiträge können auf Deutsch oder Englisch eingereicht werden.

Verantwortlicher Herausgeber und Ansprechpartner für 2019:
Thomas Schmidinger: thomas.schmidinger@univie.ac.at

About the Authors and Editors / Verzeichnis der AutorInnen und HerausgeberInnen

Soma **Ahmad**, Free Reasearcher
Fields of specialization: political sciences, development studies, arab studies.

Zeynep **Arslan**, University of Vienna, Austria
Researcher (post doc); fields of specialisation: identity politicis and identity building processes, nationalism, group dynamics, minority approaches, hierachy mechanisms, hegemony politics and subalternity, gender studies, women's studies, intersectionality approaches, postcolonial studies, postmodernism, democratisation processes and dynamics, ethnicity and confession/faith, Alevisms, Alevities and Alevi politics, and Zaza language and ethnicity researches.

Şükrü **Aslan**, University of Mimar Sinan, Turkey
Professor of Sociology; Fields of research: migration and sociology of ethnicity. Editor of the first omnibus volume about Dersim *Herkesin Bildiği* Sır in (Dt. Das Geheimnis, das alle kennen) right after der First International Dersim Symposium in 2010 (Dt. Erstes internationales Symposium zu Dersim); Further publications and editions: *Les Quartters Populaires Et La Ville* (Dt. 2010); *Dersimi Parantezden Çıkarmak* (Dt. Dersim nicht mehr unter Anführungszeichen zu setzen; 2013); *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası: Anadil Haritaları* (Dt. Die ethnische Geographie der Türkei: Karten der Erstsprachen; 2015).

Katharina **Brizić**, University of Freiburg, Germany
Professor of Multilingualism Studies and research fellow at the Mercator Foundation, Germany; fields of specialisation: multilingualism, sociolinguistics, language acquisition and language biographies; academic success and social inequality; transnational migrations and diasporas; music and oral narration; collective memory, conflict and social cohesion in postmodern societies.

Mustafa **Dehqan** graduated from the University of Tehran with a BA in History and a MA in Historical Linguistics. His last works include: "A Kurdish Garshuni Poem by David of Barazne", Hugoye: Journal of Syriac Studies (2014), a co-authored article with Alessandro Mengozzi; and Index to Sharaf-nāma (Îndeksa Şerefnameyê) (Istanbul, 2015).

Mehmet **Emir**, born in Turkey, migrated to Austria at the age of 16 and graduated from the Academy of Arts in Vienna. He works as photographer, social worker, journalist and theater actor/director. His research is focused mainly on the ethnology of music.

Vural **Genç**, earned his BA from the Inonu University and his MA from Mimar Sinan University. In 2014, he graduated from the University of Istanbul with a PhD in History. His main works include İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran Savaşı 1514 (Istanbul, 2011) and a co-authored book with Cihangir Gündoğdu entitled

Dersim'de Osmanlı Siyaseti (Istanbul, 2012). Recently published: Why Was Sharaf Khan Killed?; An Unknown Epistle of Idrīs-i Bidlīsī: Risāla dar 'Ilm-i Qiyāfat; Kurds as Spies: Information-Gathering on the 16th-Century Ottoman-Safavid Frontier.

Agnes **Grond**, University of Graz, Austria
Researcher (post doc) and university lecturer; fields of specialisation: musicology, linguistics, foreign and second language acquisition, with a particular focus on German in Austria; urban multilingualism; multilingualism and language minorities in Turkey and in the diaspora; and language contact.

Kâzım **Gündoğan**, documentary film production director: İki Tutam Saç – Dersimin Kayıp Kızları 2010 (En. Zwei Locken Haarbüschel: Die verlorenen Töchter Dêrsims); Hay Way Zaman 2013 (Dt. Ach die Zeit); Vank'ın Çocukları 2016 (En. Die Kinder des Vank); author and field researcher.

Hovsep **Hayreni**, worker in Belgium.
Non-graduated historian, fields of specialisation: History and ethnology of Dersimi Armenians, Armenian identity and trauma analyses, sociological and demographic analyses about Armenians in Turkey. Recently published works: *Yukarı Fırat Ermenileri* 1915 *ve Dersim* (Dt. Die ArmenierInnen von Fırat 1915 und Dersim; 2016). *1915 Bağlamında Kürt-Ermeni Tarih Muhasebesi ve Güncel Tartışmalar* (Dt. Das Verhältnis zwischen den KurdInnen und den ArmenierInnen und Aktuelle Diskussionen in Verbindung mit 1915; 2015).

Petr **Kubalek**, is a Czech-Slovak translator, interpreter, and transliteration specialist.; fields of specialization: eschatology of Yezidism; history of Kurdish Studies; Arabic spoken as a non-native language by Iraqi Kurds. He has also written on eschatology in Yezidism and the history of Kurdish Studies. His research has been used in documentary films Believers in Angel Peacock (2004) and Return To Halabja: The Legacy Of Chemical Weapons (2018).

Hajan **Majid**, Free Reasearcher in Hewlêr and Vienna
Fields of specialization: political sciences, Kurdish Studies.

Christoph **Osztovics**, Free Researcher (prae doc); fields of specialisation: political sciences, development studies, Kurdish Studies.

Thomas **Schmidinger**, University of Vienna, Universities of Applied Sciences Vorarlberg and Upper Austria, Institute for the Sociology of Law and Criminology, Vienna, Austria; Senior resercher, secretary general of the Austrian Society for the Promotion of Kurdish Studies; fields of specialisation: political science and cultural anthropology, Kurdish Studies, Iraqi Kurdistan, Rojava/Syria, Sinjar/Iraq, jihadism.

Maria Anna **Six-Hohenbalken**, Institute for Social Anthropology, Austrian Academy of Sciences, and University of Vienna, Austria; Senior researcher at the Institute for Social Anthropology, Austrian Academy of Sciences; lecturer at the University of Vienna; president of the Austrian Society for the Promotion of Kurdish

Studies; fields of specialisation: social and cultural anthropology, genocide and memory studies, Kurdish Studies.

Henriette **Raddatz**, BA in archeology, fieldwork in the Caucasus and Central Asia. MA in 'Islamwissenschaft'. Strong interest in migration studies with focus on former soviet republics and the role of Islam in society.

Hüseyin **Tunç**, local politician and political activist from Turkey/Dêrsim.
From 2014 bis 2017 Co-President of the Dêrsim local government of the pro-kurdish Pupil's Democratic Party (Tr. Halkların Demokratik Partisi, HDP) and member of the local government in Dêrsim. Activist and former leader of the Labour Party (Tr. Emek Partisi, EMEP) in Turkey, co-founder of the Peace Parliament (Tr. Barış Meclisi) and the Peoples' Democratic Congress (Tr. Halkların Demokratik Kongresi, HDK) Writer of essays and articles with the focus about international labour relations, class theories and relations, mass movements, solidarity approaches and equality issues.

Uğur Ümit **Üngör**, is Associate Professor at the Department of History at Utrecht University and Research Fellow at the NIOD Institute for War, Holocaust, and Genocide Studies in Amsterdam. His main areas of interest are state formation and nation formation, with a particular focus on mass violence. He is currently leading an NWO-funded research project on paramilitarism and completing the monograph *Paramilitarism: Mass Violence in the Shadow of the State* (Oxford University Press, forthcoming 2019).

Areshpreet **Wedech**, studied German Philology and South Asian Studies at the University of Vienna. She is currently working on her dissertation on the Sikh community in Austria.

Eighty years after the Dêrsim genocide, we would like to welcome our readers to a new edited volume. Opinions are still deeply divided on the processes of Dêrsim in 1937/38, primarily depending on your political position in relation to these developments. Our edited volume strives to play a part in establishing a scientific foundation of the concept of genocide in the context of Dêrsim, and to lead the debate to a level where Dêrsim is not just a "local incident" anymore, but instead becomes part of our social and political discourse as an incident of international dimension.
As a historical region of today's Eastern Turkey or Upper Mesopotamia, Dêrsim is characterised by intersectional, multilingual, and in many ways heterogeneous identities. Due to its role as the stronghold of Kızılbaş Alevism, Dêrsim has always been targeted by orthodox, authoritarian, and centralist systems of power in the region. For this reason, the history of Dêrsim is not only a story of individual and collective biographies, but also a model of resistance against systems of homogenisation and so-called unification.
This edited volume takes another step in coming to terms with the backgrounds of the Dêrsim genocide. Despite space and living environments getting smaller and smaller in our neoliberally globalising world, the experiences of the Dêrsimli population – today an extensive diaspora community all across Europe – enable us to explore and examine new options of developing pluralist-democratic structures of society.

Im achtzigsten Jahr nach dem Genozid von Dêrsim begrüßen wir die LeserInnenschaft mit einem neuen Sammelband. Bis heute gehen die Meinungen zu den Vorfällen in Dêrsim1937/38 weit auseinander, abhängig von der jeweiligen politischen Positionierung zu den Ereignissen. Unser Sammelband hat es sich zum Ziel gesetzt, zu einer wissenschaftlichen Fundierung des Genozidbegriffs im Kontext von Dêrsim beizutragen und die Diskussion auf einer Ebene zu führen, auf der Dêrsim nicht mehr als „lokales Ereignis", sondern als ein Ereignis mit internationaler Dimension Teil des gesellschaftlichen und politischen Diskurses wird.
Als eine historische Region der heutigen Osttürkei bzw. Nord-Mesopotamiens ist Dêrsim durch intersektionale, multilinguale und in vielfacher Weise heterogene Identitäten gekennzeichnet. Die Eigenschaft Dêrsims, die Hochburg der Kızılbaş-AlevitInnen zu sein, hat die Region stets ins Visier von orthodox und autoritär regierenden, zentralistischen Machtsystemen der Region geraten lassen. Die Geschichte Dêrsims ist deshalb nicht nur eine Geschichte individueller und kollektiver Biographien, sondern auch ein Modell des Widerstands gegen vereinheitlichende und homogenisierende Systeme.
Dieser Sammelband möchte einen weiteren Schritt zur Aufarbeitung der Hintergründe des Genozids von Dêrsim leisten. Die Erfahrungen der dêrsimischen Bevölkerung, die mittlerweile eine große Diasporagemeinde in den europäischen Staaten bildet, ermöglichen – trotz immer enger werdender Lebensräume einer sich neoliberal globalisierenden Welt – die Erkundung neuer Optionen zur Entwicklung pluralistisch-demokratischer Gesellschaftsformen.

isbn 978-3-7069-1013-2

www.praesens.at