

Der achte Band des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien mit dem Schwerpunkt „Vom Taurus in die Tauern: Kurdisches Leben in den österreichischen Bundesländern“ richtet sich an eine Leserschaft, die Interesse an den Kurdischen Studien, österreichischer Migrationsgeschichte, Transnationalität und sozialer Entwicklung hat. In diesem Band werden die Bundesländer Vorarlberg, Salzburg, Kärnten und die Steiermark in vier Schwerpunktbeiträgen dargestellt. Die Beiträge geben einen Überblick über die Organisationsgeschichte, über Geschichte und Hauptphasen der Einwanderung sowie über die eingewanderten Gruppen nach Herkunft, Zugehörigkeit, Sprache, Identität und Religion. Weiters bieten sie ein Panorama ausgewählter Personen auf der Basis von Interviews.

Der Teil außerhalb des Schwerpunkts enthält Beiträge zu einem thematisch sehr breiten Spektrum innerhalb der Kurdischen Studien, welches einen Bogen von religiösen über sprachliche Minderheiten, von der Edition historischer Quellen über Fluchtursachen und von der Analyse kurdischer Filme zur Sprachverwendung in den Sozialen Medien spannt.

Wie jedes Jahr erscheinen weiters Berichte über aktuelle Entwicklungen in der Region, Konferenzberichte, Rezensionen und Nachrufe.

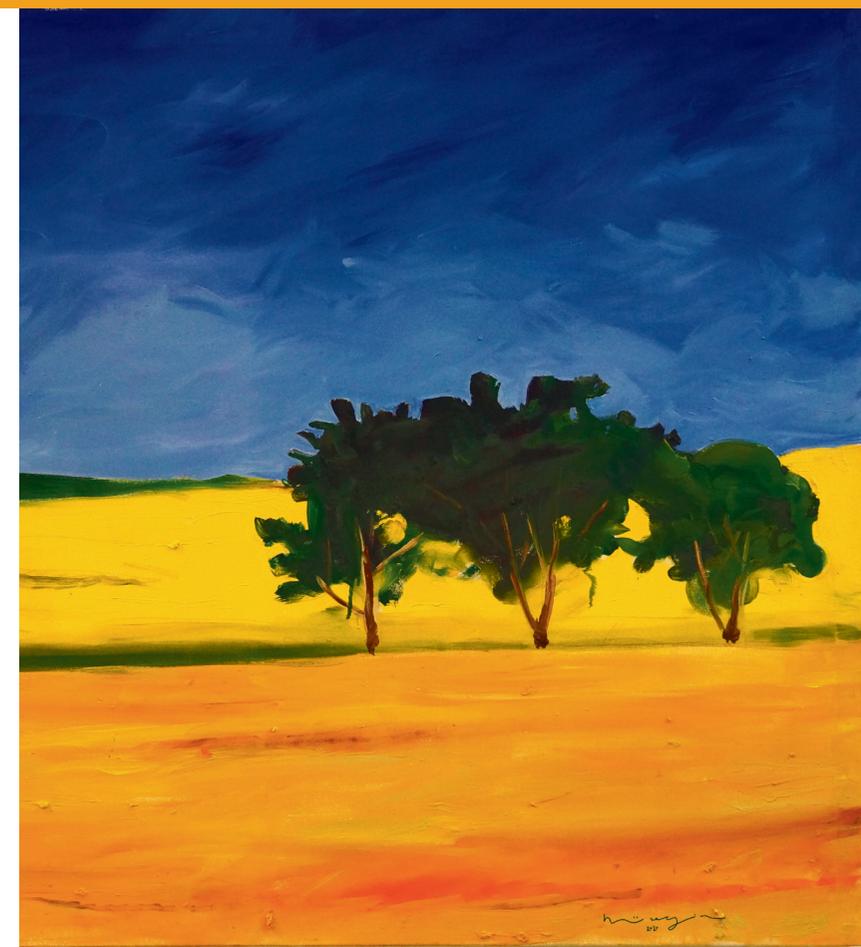
Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie | Europäisches Zentrum für Kurdische Studien
Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 8 (2020)

Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 8 | 2020

Vom Taurus in die Tauern: kurdisches Leben in den
österreichischen Bundesländern. Teil 1
From the Taurus to the Tauern: Kurdish Life in the
Austrian Federal Provinces. Part 1

Herausgegeben von
Edited by

Agnes Grond
Katharina Brizić
Christoph Osztovcics
Thomas Schmidinger



isbn 978-3-7069-1114-6



www.praesens.at

PR^{ae}SENS

PR^{ae}SENS

PR^{ae} SENS

Wiener Jahrbuch
für Kurdische
Studien 8 | 2020

Vom Taurus in die Tauern: kurdisches
Leben in den österreichischen
Bundesländern. Teil 1
From the Taurus to the Tauern:
Kurdish Life in the Austrian Federal
Provinces. Part 1

Herausgegeben von
Edited by
Agnes Grond, Katharina Brizić,
Christoph Osztovcics, Thomas Schmidinger

PRAESENS VERLAG

Coverbild:

© Hüseyin Işık

Hüseyin Işık wurde in der Osttürkei geboren. Er zeigte bereits als kleines Kind Interesse am Zeichnen und bildnerischen Gestalten. Er studierte an der Marmara Universität für schöne Künste und war als Zeichner, Illustrator, Karikaturist für verschiedene Zeitungen und Zeitschriften tätig. Seit 2003 lebt und arbeitet er in Friedrichshof/Burgenland. Er realisierte zahlreiche Zahlreiche Ausstellungen, Installationen, Aktionen, Performances und Filme im In- und Ausland in verschiedenen Galerien, Museen, Kunsthallen und im öffentlichen Raum.



© 2020 Praesens Verlag | <http://www.praesens.at>

Verlag und Druck: Praesens VerlagsgesmbH. Printed in EU.

ISBN: 9978-3-7069-1114-6

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und des Autors unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

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.

INHALT TABLE OF CONTENT

Geleitwort	
BETTINA VOLLATH, MEP	13
Vorwort der HerausgeberInnen	
THOMAS SCHMIDINGER, KATHARINA BRIZIĆ, AGNES GROND, CHRISTOPH OSZTOVICS	15
1 SCHWERPUNKT – FOCUS	
Vorwort zum Schwerpunkt	
AGNES GROND	21
Politische Kämpfe in der Provinz. Kurdische Diasporen in Vorarlberg	
THOMAS SCHMIDINGER	25
Von Kurdistan nach Salzburg, Tamsweg und Kaprun: KurdInnen im Land Salzburg	
THOMAS SCHMIDINGER	75
Vom Zagros-Gebirge an die Karawanken: KurdInnen in Kärnten	
SOMA AHMAD	97
Zwischen Dachstein und Radkersburg. KurdInnen in der Steiermark	
AGNES GROND	109

2 | AUSSERHALB DES SCHWERPUNKTS – BEYOND

- Iraqi Yazidis: Complex Drivers for Migrating Abroad after the Genocide
KAREL ČERNÝ 127
- In Search of Lost Time: Representations of the Mother and Language in
Dengê Bavê Min and Klama Dayîka Min
GÜLŞAH TÜRK 151
- The Desire for a Sharaf-nāma Dedication by Vladimir Velyaminov-Zernov
MUSTAFA DEHQAN, VURAL GENÇ 161
- Musik der Freundschaft: Bemerkungen über Yārî als Ethik der Lebensform
FAZİL MORADÎ 165
- Soziale Medien als experimentelle Räume für gefährdete Sprachen: das
Şexbizinî in Facebookgruppen
AGNES GROND 189

3 | AKTUELL – CURRENT AFFAIRS

- Türkei: Fortlaufende, systematische Repressionen gegen die kurdische
Bevölkerung
RONYA ALEV 209
- Irak: Eine Oktoberrevolution in Zeiten von Corona
SOMA AHMAD 217
- Şingal: Schmuggelrouten, türkische Angriffe und die bewusste Marginalisierung
der Bevölkerung
MİRZA DİNNAYÎ 221

Türkische Invasion, Wirtschaftskrise und Virus: Rojava kämpft ums Überleben THOMAS SCHMIDINGER	224
Bewaffneter Kampf, Diskriminierung und Corona-Krise: Aktuelle Entwicklungen in Iranisch-Kurdistan CHRISTOPH OSZTOVICS	233
Offener Brief zu männlicher Gewalt und sexueller Belästigung in den Kurdischen Studien AGNES GROND, KATHARINA BRIZIĆ, CHRISTOPH OSZTOVICS, THOMAS SCHMIDINGER	235

4 | KONFERENZBERICHTE – CONFERENCE REPORTS

16th International Conference on „The European Union, Turkey, the Middle East and the Kurds“ THOMAS SCHMIDINGER	239
International Conference: North and East Syria/Rojava: A Regional and Global Litmus Test CILEM EREZ	243
Third International Congress on Kurdish Studies SALIH AKIN	246
Yazidi in Syria: Displaced by Turkey and killed by Jihadists? CILEM EREZ	248
History and future of Northern Syria SOMA AHMAD	251

- Michael Chyet, 2020, Ferhenga Birûskî, Kurmanji – English Dictionary,
Vol 1: A-L
SALİH AKIN 257
- Zerrin Özlem Biner: States of Dispossession. Violence and Precarious
Coexistence in Southeast Turkey
MARIA SIX-HOHENBALKEN 259
- Handan Çağlayan: Women in the Kurdish Movement – Mothers, Comrades,
Goddesses. Aus dem Türkischen ins Englische übersetzt von S. Coşar.
KATHARINA BRIZIĆ 262
- Alireza Korangy & Behrooz Mahmoodi-Bakhtiari (Hg.): Essays on Typology
of Iranian Languages. Erschienen in der Reihe „Trends in Linguistics“.
AGNES GROND 263
- Marcel Cartier: Serkeftin. A Narrative of the Rojava Revolution.
THOMAS SCHMIDINGER 265
- Feminîzm fights back: Sammelrezension
MARIA SIX-HOHENBALKEN
- Reyhan Şahin aka Dr. Bitch Ray: Yalla, Feminismus! 267
Eser Akbaba, Jürgen Pettinger: Sie sprechen ja Deutsch!
Mit Illustrationen von Hüseyin Işık. 268
Migrazine Online-Magazin von Migrantinnen für alle 269
- S. Behnaz Hosseini (Ed.): Women in Conflict and Post-Conflict Situations. An
Anthology of Cases from Iraq, Iran, Syria and Other Countries.
MARY KREUTZER 272

- Faleh A. Jabar/Renad Mansour (Hg.): The Kurds in a Changing Middle East. History, Politics and Representation.
THOMAS SCHMÍDINGER 274
- Annika Törne: Dersim – Geographie der Erinnerungen.
Eine Untersuchung von Narrativen über Verfolgung und Gewalt.
Erschienen in der Reihe „Welten des Islam“
AGNES GROND 276
- Ehmedê Xanî: Mem û Zîn. Ein klassisches kurdisches Epos aus dem 17. Jahrhundert Übersetzt von Feryad Fazil Omar
THOMAS SCHMÍDINGER 278
- Bachtyar Ali: Perwanas Abend.
MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN 279
- Sabri Cigerli, Didier Le Saout: Les Kurdes. L'émergence du nationalisme kurde (1874 – 1945) dans les archives diplomatiques françaises.
Peuples Cultures et Littératures de l'Orient.
MARIA SIX-HOHENBALKEN 281
- Philip G. Kreyenbroek/Yiannis Kanakis: „God First and Last”. Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran. Volume 1: Religious Traditions.
AGNES GROND 283
- Feryad Fazil Omar – Nachdrucke von Wörterbüchern und Sprachlehrwerken:
Sammelrezension
AGNES GROND 285

6 | NACHRUFE – OBITUARIES

Hemîd Hac Derwîş (1936-2019)	
THOMAS SCHMIDINGER	291
Hevrîn Xelef (1984-2019)	
THOMAS SCHMIDINGER	293
Seyidxanê Boyaxcî (1933-2020)	
THOMAS SCHMIDINGER	295
David Graeber (1961-2020)	
THOMAS SCHMIDINGER	297
Muhammad al-Muhammad al-Kasnazani (1938-2020)	
THOMAS SCHMIDINGER	299
Zerdeşt Şingalî (1991-2020)	
THOMAS SCHMIDINGER	300
Bavê Şêx - Xurto Hecî Îsmail (1933-2020)	
THOMAS SCHMIDINGER	302

7 | BERICHTE, AUTORINNENVERZEICHNIS – REPORTS, ABOUT THE AUTHORS

Berichte der Gesellschaft	
ÖSTERREICHISCHE GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER KURDOLOGIE / EUROPÄISCHES ZENTRUM FÜR KURDISCHE STUDIEN	307
About the Authors/Autorenverzeichnis	309

Geleitwort



Ich freue mich sehr darüber, in diesem „Jahrbuch für Kurdische Studien“ die Geschichte der Kurdinnen und Kurden in meiner Heimat, der Steiermark, nachlesen zu können. Als europäische Politikerin gilt es, die unterschiedlichen Ebenen zwischen lokalen, europäischen und transnationalen Entwicklungen zusammen zu denken und menschenrechtsorientierte Lösungen zu finden, die Mobilität erlauben, aber nicht erzwingen. Schon in der steirischen Landespolitik bildeten die Menschenrechte als „rote Linie“ die Basis meiner politischen Arbeit. Umso mehr gilt dies nun im Europäischen Parlament und führte dazu, dass ich mich in meinem ersten Jahr unter anderem sehr für Flüchtlinge eingesetzt habe, die teils unter schrecklichen Bedingungen an den Außengrenzen der EU aufgehalten werden. Unter diesen Flüchtlingen befinden sich auch Kurdinnen und Kurden aus Syrien, dem Irak, der Türkei und dem Iran.

Denn insbesondere im Irak und in Syrien führten die Kriege und die genozidalen Akte des so genannten „Islamischen Staates“ gegen die Volksgruppe der Êzîdî zu einer Fluchtbewegung nach Europa. Ich setze mich daher im Europäischen Parlament als Mitglied des Menschenrechtsausschusses für die Opfer dieses Genozids ein. Dazu gehören die Forderungen nach einer Strafverfolgung der Täter und einer großzügigen Aufnahme von Überlebenden des Genozids in Europa.

Die kurdischen Diasporen in Europa sind teilweise durch Arbeitsmigration, aber auch bereits durch frühere Kriege und Verfolgungen entstanden. Dass heute in jedem österreichischen Bundesland KurdInnen leben und lebendige kurdische Vereine unterschiedlichste kulturelle und politische Aktivitäten entfalten, ist somit zum einen die Folge der repressiven Geschichte dieser Region, stellt aber zum anderen gleichzeitig eine große Hoffnung dar.

Denn die kurdischen Diasporen in den österreichischen Bundesländern sind herzlich dazu einzuladen, sich sowohl als EuropäerInnen als auch als KurdInnen gesellschaftlich, kulturell und politisch einzubringen. Nur so können wir zeigen, dass wir sie als MitbürgerInnen unseres gemeinsamen Europas schätzen und ernst nehmen.

Bettina Vollath, MEP

Vorwort der HerausgeberInnen

„Das vergangene Jahr war wieder ein sehr schwieriges in den verschiedenen Teilen Kurdistans.“¹ Dieser Satz leitete das Jahrbuch 2019 ein und bleibt 2020 weiterhin gültig. Der Iran und die Türkei als Hegemonialmächte agieren auf syrischem und irakischem Territorium. Iranische Kräfte attackieren kurdische Basen auf irakischem Territorium, während Şingal unter türkischen Attacken leidet und die Türkei sich in Rojava weiterhin als Besatzungsmacht festsetzt. Im Inneren sehen sich die türkischen und iranischen KurdInnen immer gravierenderen Repressionen gegenüber. Der Irak erlebt ein Wiedererstarken des IS und damit einhergehend eine neue schwere Terrorwelle. Gleichzeitig sind alle von KurdInnen bewohnten Regionen schwerwiegend von der COVID-19 Pandemie betroffen.

Angesichts der Rückschläge in vielen Teilen der kurdischen Welt sehen wir als HerausgeberInnen des Jahrbuchs für Kurdische Studien unsere editorische Arbeit als wichtigen Beitrag zur Aufrechterhaltung des wissenschaftlichen Diskurses im Rahmen der Kurdischen Studien, sei es zu Kultur, Literatur, Sprachen und gesellschaftlichen Themen. Dieses Aufrechterhalten betrifft einerseits den Dialog und wissenschaftlichen Austausch mit KollegInnen aus der Region, die vielfach nur mehr unter erschwerten Bedingungen arbeiten können. Andererseits betrifft es auch das Klima und die sehr weitgehend machtgesteuerten Arbeitsbedingungen innerhalb der akademischen Welt. Um uns als HerausgeberInnen diesbezüglich zu positionieren, veröffentlichen wir einen offenen Brief, der ursprünglich im *Kurdish Studies Network* veröffentlicht wurde und eine Stellungnahme zu sexueller Belästigung im Kontext der kurdischen Studien darstellt.

Weiters bietet das Jahrbuch Information über aktuelle Ereignisse in der kurdischsprachigen Welt. Dies geschieht in der Aktuell-Sektion, die einen Überblick über Entwicklungen der wichtigsten Länder und Regionen gibt, die von KurdInnen bewohnt sind. Dies geschieht auch über Konferenzberichte, Buchrezensionen und die Nachrufe. Trotz dieses „Corona-Jahres“ haben bereits vor dem Lockdown erfreulich viele Konferenzen und Tagungen zu kurdischen Themen stattgefunden, die ein wachsendes Interesse an der Thematik dokumentieren. Ebenso steigt die Anzahl an Büchern zu kurdischen Themen im wissenschaftlichen Bereich, aber auch im literarischen und belletristischen Bereich Jahr für Jahr, was ebenfalls eine erfreuliche Entwicklung darstellt.

Das Schwerpunktthema 2020 lautet „Kurdisches Leben in den österreichischen Bundesländern“. Diaspora und Migration sind im Zusammenhang mit den Kurdischen

¹ Vgl. Schmidinger et al. 2019. Vorwort.

Studien Themen, die immer aktuell und in den verschiedensten Facetten neu beleuchtet werden können und müssen. Bereits im Jahr 2013, dem ersten Erscheinungsjahr des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien, gab es mit dem Schwerpunkt „Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich“ einen diesbezüglichen Fokus. Viele Beiträge konzentrierten sich 2013 auf die Bundeshauptstadt Wien und ihre österreichweit größten kurdischen Communities. 2017 behandelte der 5. Band mit dem Schwerpunkt „Sprache – Migration – Zusammenhalt: Kurdisch und seine Diaspora“ die internationale kurdische Diaspora in ihrem Unterfangen, den kurdischen Sprachen neue Räume zu verschaffen, sie hörbar und sichtbar zu machen, sie zu schreiben, zu standardisieren und in ihnen zu erzählen.

2020 und 2021 greifen wir erneut das Diaspora-Thema auf. Unser diesjähriger Schwerpunkt „Vom Taurus in die Tauern“ behandelt die österreichischen Bundesländer Vorarlberg, Salzburg, Kärnten und Steiermark. Kurdisches Leben in den kleineren Städten und im ländlichen Raum steht im Mittelpunkt der Beiträge. 2021 wird dann mit dem Schwerpunkt „Vom Tigris an die Donau“ der Kreis mit den Bundesländern Tirol, Oberösterreich, Niederösterreich und Burgenland geschlossen.

Durch die Aufteilung der Bundesländerbeiträge auf 2020 und 2021 wurde es möglich, außerhalb des Schwerpunkts mehr Beiträge aufzunehmen als in den vorhergehenden Jahren. Diese spiegeln eine wachsende Vielfalt an Themen, die innerhalb der Kurdischen Studien behandelt werden. Die Beiträge stecken ein weites Feld ab, das von Flucht und Migration über zeitgenössischen Film, historische Quellen, religiöse und sprachliche Minderheiten bis hin zu sozialen Medien reicht.

Der Beitrag *Iraqi Yazidis: Complex Drivers for Migrating Abroad after the Genocide* von Karel Cerný schließt eng an das Migrationsthema des Schwerpunkts an, indem Fluchtgründen irakischer Êzîdî nachgegangen wird. Die komplexe Analyse verweist auf eine Vielzahl von Migrationsursachen, die aus einem Vertrauensverlust in die staatlichen Institutionen, in die Mehrheitsgesellschaft und in die eigenen Eliten resultieren. Die Ergebnisse stehen in starkem Widerspruch zu der oft verengten Sichtweise auf Flucht und Migration in den europäischen Aufnahmestaaten.

Durch die Analyse metaphorischer und darstellender Elemente in zwei Filmen von kurdischen RegisseurInnen zeigt Gülşah Türk in ihrem Beitrag *In Search of Lost Time: Representations of the Mother and Language in Dengê Bavê Min and Klama Dayîka Min*, wie Strategien zur Repräsentation ‘der Mutter’ weitergefasst als Diskussion des Konzepts der ‘Muttersprache’ dienen können.

Mustafâ Dehqan, und Vural Genç behandeln einen Brief des russischen Orientalisten Vladimir Velyaminov-Zernov an Sultan Abdülaziz aus dem Jahr 1868. In dem Brief drückt Velyaminov-Zernov seinen Wunsch aus, die Übersetzung des *Sharaf-nâma*, eines kurdischen Geschichtswerks des 16. Jahrhunderts dem Sultan zu widmen.

Fazil Moradi wendet sich in seinem Beitrag *Musik der Freundschaft: Bemerkungen über Yârî als Ethik der Lebensform* dem Yârî als Wissenssystem zu. Er beschreibt

Entwicklungen im Iran und im Irak, die die Yäresāni-Communities existenziell bedrohen und thematisiert Erinnerungskulturen, Überlebensstrategien und Widerstandskultur gegen die Auslöschung ihrer traditionellen Wissenssysteme.

Eine weitere kurdische Minderheit wird von Agnes Grond in ihrem Beitrag *Soziale Medien als experimentelle Räume für gefährdete Sprachen: das Şexbizini in Facebookgruppen* behandelt. Der Beitrag untersucht Facebookgruppen von SprecherInnen des Şexbizini auf ihr Potential, der bedrohten Sprache einen geschützten Raum zu bieten, der ihre Verwendung und Exploration durch die SprecherInnen ermöglicht.

Kurz vor Drucklegung des diesjährigen Jahrbuches wurde bekannt, dass sich im September 2020 ein Agent des türkischen Geheimdienstes MİT dem Wiener Landesamt für Verfassungsschutz gestellt hatte und dort angegeben hatte, den Auftrag erhalten zu haben einen Anschlag auf unser langjähriges Vorstandsmitglied, die Austro-Kurdische Politikerin Berivan Aslan und weitere Personen in Österreich durchzuführen. Obwohl die Hintergründe des Falles bis jetzt nicht geklärt werden konnten, nahmen die Behörden die Drohung ernst genug, die Kandidatin zum Wiener Gemeinderat mitten im Wahlkampf unter Polizeischutz zu stellen. Wir möchten hier die Gelegenheit nutzen, Berivan Aslan und den anderen Betroffenen unsere Solidarität auszusprechen und unserer Hoffnung Ausdruck zu verleihen, dass die österreichischen Behörden diesem Fall die notwendige Aufmerksamkeit widmen und alles daran setzen Anschlagpläne gegen pro-kurdische PolitikerInnen und AktivistInnen in Österreich zu unterbinden.

Das Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien erscheint heuer zum achten Mal in Folge. Die Arbeit an diesem Jahrbuch wird durch den ehrenamtlichen Einsatz des HerausgeberInnenteams und das Engagement der AutorInnen ermöglicht. Das Lektorat der deutschen, englischen und kurdischsprachigen Texte sowie Satz und Covergestaltung sind nicht gesichert, das Einwerben der finanziellen Mittel erfordert einen hohen zeitlichen Aufwand, sodass im Verein mit der zeitlich und arbeitsmäßig prekären Situation der HerausgeberInnen ein Fortführen in der derzeitigen Form nicht gewährleistet werden kann. Gleichzeitig bietet das Jahrbuch eine Möglichkeit der seriösen Beschäftigung mit den Kurdischen Studien. Es stellt innerhalb dieser eine wichtige Informations- und Kommunikationsplattform dar und konnte sich in der scientific community sichtbar etablieren. Wir diskutieren diese Situation intensiv und hoffen Möglichkeiten zu finden, unsere Arbeit fortsetzen zu können. Für Ideen zumindest die finanziell prekäre Situation zu entschärfen, wären wir LeserInnen und GönnerInnen des Jahrbuches dankbar.

Wir hoffen, 2020 wieder einen interessanten Band vorgelegt zu haben, der innerhalb und außerhalb der wissenschaftlichen Öffentlichkeit auf eine breite Leserschaft trifft. Da der Schwerpunkt für 2021 bereits feststeht gibt, es am Ende des Buches dieses Mal keinen *Call for Papers*.

Sofern wir die finanziellen Probleme bezüglich der Herausgabe des Jahrbuches lösen können, hoffen wir dann 2022 wieder mit einem anderen, wieder stärker inter- bzw. transnationalen Thema erscheinen zu können.

Agnes Grond, Katharina Brizić,

Christoph Osztovcics, Thomas Schmidinger

Literatur

Schmidinger, Thomas et al. (eds.), 2019: *Religion in Kurdistan*. Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 7. Wien: Preasens.

1 FOCUS SCHWERPUNKT

Vorwort zum Schwerpunkt

AGNES GROND

Das Schwerpunktthema 2020 lautet „Kurdisches Leben in den österreichischen Bundesländern“. Diaspora und Migration sind im Zusammenhang mit den Kurdischen Studien Themen, die immer aktuell und in den verschiedensten Facetten neu beleuchtet werden können und müssen. Bereits im Jahr 2013, dem ersten Erscheinungsjahr des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien, gab es mit dem Schwerpunkt „Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich“ einen diesbezüglichen Fokus. Viele Beiträge konzentrierten sich 2013 auf die Bundeshauptstadt Wien und ihre österreichweit größten kurdischen Communities. 2017 behandelte der 5. Band mit dem Schwerpunkt „Sprache – Migration – Zusammenhalt: Kurdisch und seine Diaspora“ die internationale kurdische Diaspora in ihrem Unterfangen, den kurdischen Sprachen neue Räume zu verschaffen, sie hörbar und sichtbar zu machen, sie zu schreiben, zu standardisieren und in ihnen zu erzählen.

2020 und 2021 greifen wir erneut das Diaspora-Thema auf. Unser diesjähriger Schwerpunkt „Vom Taurus in die Tauern“ behandelt die österreichischen Bundesländer Vorarlberg, Salzburg, Kärnten und Steiermark. Kurdisches Leben in den kleineren Städten und im ländlichen Raum steht im Mittelpunkt der Beiträge. 2021 wird dann mit dem Schwerpunkt „Vom Tigris an die Donau“ der Kreis mit den Bundesländern Tirol, Oberösterreich, Niederösterreich und Burgenland geschlossen.

Vom ursprünglichen Plan, alle acht Bundesländer außer Wien in einem Jahrbuch zu behandeln, sind wir im Laufe der Arbeit am diesjährigen Band des Jahrbuches abgerückt, da einige der Beiträge bereits eine dermaßen große Fülle an kurdischer Regionalgeschichte zu Tage brachten, dass wir uns entschieden, diese nicht durch Kürzungen einzuschränken, sondern stattdessen in voller Länge zugänglich zu machen. Immerhin sind alle vier Beiträge jeweils die ersten Arbeiten überhaupt, die eine solche Regionalgeschichte kurdischer Migration und kurdischer kultureller und politischer Aktivitäten in den Bundesländern Steiermark, Kärnten, Salzburg und Vorarlberg umfassend behandeln. Die Bundesländer Ober- und Niederösterreich, die ebenfalls ein intensives und vielfältiges kulturelles, soziales und politisches Leben kurdischer Diasporen aufzuweisen haben, sowie Tirol und Burgenland, werden dafür im nächsten Jahrbuch 2021 ebenfalls entsprechend viel Raum erhalten.

Die Strukturierung des österreichischen ländlichen Raumes hat sich in den vergangenen Jahrzehnten tiefgreifend gewandelt. Nach dem Metropolraum Wien sind die nächstgrößten Städte in Österreich wesentlich kleiner. Die Ballungsräume Graz und Linz sind jedoch in den ersten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts stark gewachsen und weisen bereits einige Merkmale superdiverser Metropolräume auf.¹ Insgesamt zeigt sich eine Entwicklung in den räumlichen Strukturen, in der sich der Stadt-Land-Gegensatz mehr und mehr zu einem Kontinuum transformiert, in dem typische Merkmale städtischer und ländlicher Räume (wie Bevölkerungs- und Wirtschaftsstruktur) vielen Siedlungen nicht mehr eindeutig zugeordnet werden können, sondern vielmehr eine Vielzahl von Übergangsformen bilden. Als erste große Gemeinsamkeit zwischen den Bundesländern lässt sich daher festhalten, dass sich kurdisches Leben längst nicht mehr nur in den Städten manifestiert, sondern auch im ländlichen Bereich und in kleineren Siedlungen in Österreich Fuß gefasst hat.

In den einzelnen Beiträgen zeigen sich jedoch auch signifikante Unterschiede zwischen den Bundesländern, die auf spezifische regionale, in erster Linie infrastrukturelle Gegebenheiten zurückzuführen sind. Thomas Schmidinger zeigt in seinem Beitrag *Politische Kämpfe in der Provinz. Kurdische Diasporen in Vorarlberg*, wie die Einwanderungsgeschichte eng mit Entwicklungen der Industriebetriebe zusammenhängt. Die Textilindustrie, später die Bau- und technische Industrie erweisen sich als Anziehungsfaktoren für KurdInnen, die als sogenannte GastarbeiterInnen angeworben wurden, oder als Flüchtende (insbesondere aus dem Irak) nach Vorarlberg einwanderten. Die Organisation erfolgte in den ersten Jahren gemeinsam mit linken türkischen Gruppierungen, eigenständige kurdische Vereine entstanden erst später Schritt für Schritt.

Der Beitrag *Von Kurdistan nach Salzburg, Tamsweg und Kaprun. KurdInnen im Land Salzburg*, der ebenfalls von Thomas Schmidinger verfasst wurde, beschreibt die Besonderheiten kurdischer Communities in Salzburg, das eine kleine, aber gut organisierte kurdische Bevölkerung aufweist. In Salzburg sind die türkische und syrische Community nahezu gleich groß. KurdInnen aus Syrien sind in den ländlichen Tourismusregionen mit Gästen aus Saudi-Arabien auf Grund ihrer Arabisch-Kenntnisse im Vorteil.

Der Beitrag *Vom Zagros-Gebirge an die Karawanken: KurdInnen in Kärnten* von Soma Ahmad ist sehr persönlich gehalten und stellt die kurdische Einwanderungsgeschichte in Kärnten entlang der Fluchterfahrung der eigenen Familie dar. In Kärnten werden kaum Vereinsstrukturen aufgebaut, wie das in anderen Bundesländern

¹ Korb, Christina et al. (eds.), 2018: *Repertoiredynamiken in der Migration am Beispiel dreier Sprecher_innengemeinschaften*. Graz: Grazer Plurilingualismusstudien.

der Fall ist; auch fehlt Infrastruktur für Integration. Dies führt dazu, dass viele Kärntner KurdInnen das Bundesland wieder verlassen.

Auch in der Steiermark fand die kurdische Einwanderung entlang der Industriezentren statt, allerdings später als in Vorarlberg und Salzburg, wie im Beitrag *Zwischen Dachstein und Radkersburg. KurdInnen in der Steiermark* von Agnes Grond dargestellt wird. Industriebetriebe gibt es in der Steiermark anfänglich rund um Bergbau und Hüttenwesen, dann um die Betriebe des steirischen Autoclusters. Die Einwanderung von KurdInnen (in erster Linie aus der Türkei) beginnt vergleichsweise spät, zum Teil erst in den 1990 Jahren. Das mag daran liegen, dass die Steiermark aufgrund der geografischen Nähe für Einwanderer aus Jugoslawien und seinen Nachfolgestaaten interessanter war, andererseits auch daran, dass die Steiermark im Gegensatz zu Westösterreich erst nach dem Fall des Eisernen Vorhangs für Einwanderung attraktiv wurde. Die KurdInnen in der Steiermark können auf bestehende Vereinerfahrungen in anderen Bundesländern zurückgreifen, sodass mit dem Anwachsen der kurdischen Bevölkerung in den 1990er Jahren beinahe zeitgleich auch kurdische Vereine entstehen.

Die Beiträge zeigen auch Gemeinsamkeiten und Querverbindungen zwischen den Bundesländern auf. So findet zum Beispiel Einwanderung aus der Türkei vielfach als Arbeitsmigration oder allenfalls als verdeckte Fluchtmigration statt, Einwanderung aus dem Iran, dem Irak und Syrien jedoch in erster Linie als Fluchtmigration. Flüchtende werden nach der Erstaufnahme einem Aufnahmezentrum zugewiesen und schlagen dann oft in dem jeweiligen Bundesland Wurzeln. Andererseits gibt es auch Austausch zwischen den Bundesländern. Soma Ahmad beschreibt Ausflüge von Kärnten nach Graz, da hier viele Bekannte leben und die kurdische Vereinsinfrastruktur größer ist. Die Ankunft vieler KurdInnen aus Syrien ab 2015 verändert die Strukturen der kurdischen Organisationen. In Kärnten scheint sich erstmals dauerhaft eine syrische Community zu etablieren, auch in der Steiermark und Salzburg kommt es zur Gründung von neuen Vereinen.

Auf einer weiteren Ebene bieten die einzelnen Beiträge Personenportraits auf der Basis von Interviews. Hier werden verschiedene Strategien manifest, in der Fremde Fuß zu fassen und gleichzeitig die eigenen Wurzeln zu wahren und zu leben.

Der Schwerpunkt füllt mit den Bundesländerbeiträgen eine Lücke in der Erforschung der österreichischen Migrationsgeschichte und zeigt andererseits auch Forschungsdesiderata auf. Diese betreffen zum Beispiel die Entwicklung êzîdischer Communities in der Steiermark, der im Rahmen des diesjährigen Steiermarkbeitrags nicht nachgegangen werden konnte.

Politische Kämpfe in der Provinz. Kurdische Diasporen in Vorarlberg

THOMAS SCHMIDINGER

ABSTRACT

As an industrialized region, Vorarlberg had a huge influx of Kurdish labor immigrants from Turkey. In addition to the Kurdish community from Turkey, a Syrian-Kurdish community was established by refugees in about 2015. Moreover, some individuals from Iraq and Iran also live in Austria's most western federal province. This contribution provides an outline of the different religious groups, political and cultural activities of the Kurds in Vorarlberg as well as their political interaction with local politics, including discussions about Kurdish language education in schools, political conflicts between Kurds from Turkey, and extreme right-wing Turkish groups. It shows the joint history of the first Kurdish activists with Turkish left-wing groups, but also the different origins of the new activism of Syrian Kurds.

ABSTRACT

Als Industrieregion hatte Vorarlberg eine starke Zuwanderung kurdischer ArbeitsmigrantInnen aus der Türkei. Zusätzlich zur kurdischen Community aus der Türkei wurde eine syrisch-kurdische Community von Flüchtlingen seit 2015 etabliert. Außerdem leben einige Einzelpersonen aus dem Irak und Iran in Österreichs westlichstem Bundesland. Dieser Artikel gibt einen Überblick über die verschiedenen religiösen Gruppen, die politischen und kulturellen Aktivitäten von KurdInnen in Vorarlberg und ihre politische Interaktion mit der lokalen Politik, inklusive Diskussionen über kurdischen Sprachunterricht an Schulen und politische Konflikte zwischen KurdInnen aus der Türkei und rechtsextremen türkischen Gruppen. Dieser Beitrag zeigt die gemeinsame Geschichte der ersten kurdischen AktivistInnen mit türkischen linken Gruppen, allerdings auch die unterschiedliche Herkunft des neuen Aktivismus syrischer KurdInnen.

ABSTRACT

Vorarlberg weke devereke pişesazikiri pêleke zaf mezin a karkerên koçber ên Kurd ji Tirkiyê wergirt. Ji xeynî civaka Kurdên ji Tirkiyê, civakeke nû ya Kurdên Sûri derdora sala 2015an hat damezrandin. Wekî din di vê parêzgeha Awustêryayê de ya federal ya herî ber bi rojavayê ye, çend kesên ji Iraq û Îranê jî dijîn. Gotara han dê nexşeyeke giştî bide derbarê komên ayînî yên cuda, çalakiyên siyasî û yên rewşembirî yên kurdan li Vorarlbergê û karlevkirinên wan ên siyasî bi siyaseta xwemalî re, tevî niqaşên li ser perwerdeya bi zimanê kurdî li dibistanan û dijberiyên siyasî di navbera Kurdên ji Tirkiyê û grûpên Tirkî yên pir ber bi rastgiriya ve ne de. Gotar hem wê dîroka hevpar ya çalakvanên Kurd ên pêşîn û ya grûpên çepgir yên Tirkî raber dike, hem jî jêderên cuda yên çalakvaniya nû ya Kurdên Sûri.

Einleitung

Vorarlberg gehört zwar zu den kleinsten Bundesländern Österreichs und verfügt über keine größere Stadt. Allerdings hat das ländlich und kleinstädtisch geprägte Bundesland eine lange Migrationsgeschichte, die sowohl auf Phasen der Aus- wie der Einwanderung zurückblicken kann. Insbesondere mit der Etablierung der Textilindustrie im 19. Jahrhundert wurden Arbeitskräfte benötigt in einem Ausmaß, das weit über die Möglichkeiten des Landes hinausging.

Auch die Migrationsgeschichte der KurdInnen nach Vorarlberg ist mit dieser Textilindustrie verbunden. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte Vorarlberg die Spitzenposition in der österreichischen Textilindustrie weiter ausbauen. 1955 wurden in Vorarlberg 60% aller Baumwollstoffe Österreichs hergestellt, 68% der Unterwäsche und 100% der Maschinenstickereien.¹ Als in den 1970er Jahren diese Dominanz durch verstärkten internationalen Wettbewerb gefährdet war, wurde die Vorarlberger Textilindustrie nicht nur durch Rationalisierung, sondern v.a. durch den Import billiger Arbeitskräfte aus Jugoslawien, v.a. aber aus der Türkei gerettet. Seither ist Vorarlberg neben Wien das Bundesland mit dem höchsten Anteil türkeistämmiger Bevölkerung in Österreich. Am 01. Jänner 2019 waren laut Statistik Austria 13.034 von insgesamt 117.231 türkischen StaatsbürgerInnen in Österreich in Vorarlberg wohnhaft. Übertriffen wurde dies in absoluten Zahlen lediglich von Wien (45.818), Niederösterreich (15.596) und Oberösterreich (15.246),² drei Bundesländer mit einer wesentlich größeren Bevölkerung als Vorarlberg.

Auf die gesamte Wohnbevölkerung hochgerechnet hat Vorarlberg mit 3,3% der Wohnbevölkerung noch vor Wien mit 2,4% den deutlich höchsten Anteil an Wohnbevölkerung mit türkischer Staatsbürgerschaft und damit auch den höchsten Anteil in ganz Österreich.³ Unter diesen türkischen StaatsbürgerInnen sind nicht wenige KurdInnen.

Dieser Beitrag basiert einerseits auf Interviews mit verschiedenen KurdInnen aus Vorarlberg bzw. KurdInnen, die einige Zeit lang in Vorarlberg gelebt haben und dort aktiv waren, sowie auf Interviews mit ehemaligen LandespolitikerInnen und auf Recherchen in den Protokollen des Vorarlberger Landtags und in Vorarlberger Medien, andererseits aber auch auf langjähriger teilnehmender Beobachtung. Teile der hier geschilderten Geschichte habe ich in den 1990er Jahren selbst miterlebt, als ich als junger politischer Aktivist linker Jugendgruppen mit KurdInnen in Vorarlberg immer wieder zusammenarbeitete. Nach meinem Studium hatte ich in verschiedenen Funktionen immer wieder Kontakte zu KurdInnen in Vorarlberg, die so gewonnenen Erfahrungen sind in diese Arbeit mit eingeflossen. Diese Zugänge zu den kurdischen Communities ermöglichten es auch unter erschwerten Bedingun-

¹ Pichler, 2015: 353.

² Statistik Austria: Bevölkerung am 1.1.2019 nach detaillierter Staatsangehörigkeit und Bundesland. Abrufbar unter: <https://www.statistik.at>

³ Eigene Berechnung aus den Daten der Statistik Austria.

gen, im Frühling 2020 während des Lockdowns ausführliche telefonische Interviews zu führen.

Einwanderungswellen kurdischer Diasporen

Die erste große Einwanderungswelle kurdischer MigrantInnen nach Vorarlberg kam mit der klassischen Anwerbung von „Gastarbeitern“ nach der bilateralen Vereinbarung mit der Türkei von 1964. Zu den seit Mitte der 1960er Jahre zunächst v.a. für die Textilindustrie, später auch für die Bauwirtschaft und technische Industrie, angeworbenen ArbeitsmigrantInnen kamen nach dem Militärputsch von 1980 politische Flüchtlinge dazu, die zu einer Politisierung der türkeistämmigen ArbeitsmigrantInnen beitrugen und in deren Folge auch ein Bewusstsein für die kurdische Identität und deren Unterdrückung in der Türkei entstand.

In diese Phase fallen auch die ersten informellen und später auch formellen Organisationsversuche türkischer linker Gruppen, die sich zwar vielfach aus KurdInnen bzw. aus AlevitInnen aus Dêrsim zusammensetzten, allerdings im Wesentlichen eine linke oder linksradikale Ausrichtung und keine kurdisch-nationale Ausrichtung hatten.⁴ Eine organisierte kurdische Diaspora entstand in Vorarlberg, wie in Wien, schrittweise in den 1980er Jahren. Gab es in Wien in dieser Phase allerdings zunächst auch organisierte Gruppen von AnhängerInnen kurdischer Organisationen, die mit der *Arbeiterpartei Kurdistans* (Partiya Karkerên Kurdistanê, PKK) rivalisierten, AnhängerInnen der 1974 von Kemal Burkay gegründeten *Sozialistischen Partei Kurdistans* (Partiya Sosyalîst a Kurdistan, PSK), so beschränkte sich die organisierte kurdische Nationalbewegung in Vorarlberg von Anfang an auf SympathisantInnen der PKK.

In den 1980er Jahren kamen auch einige wenige Männer und Familien irakischer KurdInnen nach Vorarlberg. Im Gegensatz zu Wien und Graz stellten diese irakischen KurdInnen allerdings zu kleine Gruppen dar, um eine eigene Community oder gar eigene Vereine und Organisationen herauszubilden. Nach dem zweiten Golfkrieg und der Massenflucht irakischer KurdInnen 1991 kamen zwar noch einzelne Familien dazu, diese waren allerdings über das ganze Bundesland zerstreut und wurden politisch und kulturell nicht aktiv, obwohl es einzelne Kontakte zwischen irakischen und türkischen KurdInnen gab, die primär damit zusammenhingen, dass einzelne AktivistInnen der etablierteren türkischen KurdInnen irakische Neuankömmlinge berieten und diese unterstützten.⁵

Zur zweiten großen Migrationswelle kam es ab 2012, insbesondere aber ab 2014 mit der Flucht syrischer KurdInnen in der Folge des syrischen Bürgerkrieges und der Angriffe jihadistischer Milizen, insbesondere des sogenannten „Islamischen Staates“ auf Gebiete der kurdischen Selbstverwaltung in Nordsyrien. Diese Fluchtbewegung hatte 2015 ihren Höhepunkt erreicht, ist allerdings bis heute im Gange.

⁴ Interview mit Ali Gedik, 7. April 2020 und mit Şenol Akkılıç, 6. April 2020.

⁵ Interview mit Şenol Akkılıç, 6. April 2020.

In der Folge des Genozids des „Islamischen Staates“ gegen die Êzîdî im August 2014 kamen schließlich auch einige êzîdische Familien aus dem Irak nach Vorarlberg. Die Aufmerksamkeit, die die Êzîdî damals erhielten, scheint allerdings außerdem dazu geführt zu haben, dass auch Êzîdî aus Armenien versuchten, in Österreich Asyl zu bekommen. Einige davon landeten durch die Verteilung von AsylwerberInnen über die österreichischen Bundesländer auch in Vorarlberg, wobei nur wenige davon tatsächlich Asyl erhielten, einige aber über andere Aufenthaltstitel, wie subsidiären Schutz, trotzdem im Land bleiben konnten.

Eine weitere große Migrationswelle deutet sich möglicherweise gerade an: Mit der Verschärfung der politischen Lage in der Türkei seit Ende 2015 hat auch eine anfangs zögerliche neue Fluchtbewegung aus der Türkei nach Europa begonnen, die zunächst v.a. Intellektuelle umfasst hat, die bislang überwiegend versucht haben, in den europäischen Großstädten Zuflucht zu finden. Die Zahlen der AsylwerberInnen aus der Türkei steigen allerdings mittlerweile in ganz Europa und diese Bewegung könnte in Zukunft auch Vorarlberg erreichen und zwar insbesondere dann, wenn Verwandte von bereits in Vorarlberg lebenden KurdInnen die Türkei verlassen müssen.

Größe und Struktur kurdischer Diasporen in Vorarlberg

Da in keiner der offiziellen Statistiken die ethnische Zugehörigkeit erfasst wird, sondern lediglich Staatsbürgerschaft und Geburtsstaat aufgezeichnet werden, gibt es auch keinerlei zuverlässige Zahlen zur Größe der kurdischen Diasporen in Österreich, sondern lediglich begründete Schätzungen, die sich aus einer Kombination der Zahl der StaatsbürgerInnen der Türkei, des Iran, des Irak, Syriens und der Kaukasus-Staaten sowie der qualitativen Forschungen innerhalb der Communities ergeben. Damit sind qualifizierte Schätzungen möglich, die allerdings auch begründet werden müssen, was in der Folge für das Bundesland Vorarlberg versucht wird.

Wie bereits erwähnt gab es mit Jänner 2019 laut Statistik Austria 13.034 türkische StaatsbürgerInnen in der Wohnbevölkerung Vorarlbergs. Dies ist allerdings nicht die Gesamtzahl der türkeistämmigen Bevölkerung, was daran erkannt werden kann, dass die Zahl der türkischen StaatsbürgerInnen in Vorarlberg rückläufig ist, allerdings kaum eine Auswanderung festzustellen ist. Der Grund für die Rückläufigkeit besteht also überwiegend in Einbürgerungen und nur zu einem kleinen Teil in einer Rückwanderung in die Türkei, einer Abwanderung nach Wien, in andere Bundesländer oder europäische Staaten. Der überwiegende Teil des „Schwundes“ an türkischen StaatsbürgerInnen ist dementsprechend auf Einbürgerungen zurückzuführen, die Ende der 1990er und Anfang der 2000er Jahre ihren Höhepunkt hatten, ehe diese durch die Novelle zum Staatsbürgerschaftsgesetz am 23. Februar 2006 wieder zurückgingen. Allein zwischen 1995 und 2005 wurden insgesamt 12.694 ehemalige türkische StaatsbürgerInnen in Vorarlberg eingebürgert.⁶ Diese befinden sich also immer noch

⁶ Burtscher, 2009: 53.

in Vorarlberg und machen den Anteil der Türkeistämmigen höher als den Anteil der türkischen StaatsbürgerInnen.

Am 1. Jänner 2002 lebten noch 18.741 türkische StaatsbürgerInnen in Vorarlberg,⁷ was zu dieser Zeit einem Bevölkerungsanteil von über 5,3% entsprach.⁸ Auch damals gab es bereits türkeistämmige österreichische StaatsbürgerInnen, allerdings bei weitem nicht so viele wie heute. Zudem ist in der türkeistämmigen Bevölkerung ein gewisses Bevölkerungswachstum zu beobachten, das mit der jüngeren Generation allerdings abnimmt, da sich die Geburtenrate jener der Mehrheitsbevölkerung angleicht. Zu den 13.034 türkischen StaatsbürgerInnen vom Jänner 2019 muss allerdings mindestens die Zahl der Eingebürgerten dazugerechnet werden, wenn die Gesamtzahl der Türkeistämmigen in Vorarlberg geschätzt werden soll. Grundsätzlich kann davon ausgegangen werden, dass sich die Zahl türkeistämmiger Menschen in Vorarlberg auf geschätzte 25.000 bis 30.000 Menschen beläuft. Dies würde einen Anteil von 6,3% bis 7,6% der Gesamtbevölkerung ausmachen, der prozentuell höchste Anteil aller österreichischen Bundesländer.

Die Frage, wie viele davon nun wieder KurdInnen sind, ist allerdings sehr schwer zu beantworten und hängt selbstverständlich auch stark davon ab, wer aller als KurdIn gilt. In Vorarlberg ist der Anteil an AlevitInnen aus Dêrsim mit Zazakî (Dimlî/Kirdkî/Kirmanckî) als Muttersprache relativ hoch, allerdings ist deren Zugehörigkeit zum Kurdentum sowohl wissenschaftlich als auch im Selbstverständnis der Gruppe umstritten. Rechnet man diese Gruppe aus Dêrsim zu den KurdInnen hinzu, dürfte rund ein Drittel der türkeistämmigen Bevölkerung Vorarlbergs kurdisch sein. Wir kämen damit auf rund 8.500 bis 10.000 KurdInnen aus der Türkei. Etwa die Hälfte dieser Gruppe dürfte allerdings zu der großen Gruppe aus Dêrsim zählen und nicht Kurmancî sprechen, sondern entweder aufgrund der dort weit fortgeschrittenen Assimilation nur Türkisch oder Zazakî und Türkisch sprechen. Dies bedeutet auch nicht, dass sich alle 8.500 bis 10.000 KurdInnen selbst primär als KurdInnen verstehen würden. Darunter befinden sich „national bewusste“ KurdInnen, allerdings auch KurdInnen, die durch Assimilation eher ein türkisches oder nur islamisches Selbstverständnis angenommen haben, sowie Personen, die sich primär nur als AlevitInnen oder als Angehörige eines Zaza-Volkes sehen.

Die kurdische Migration aus Syrien ist in Vorarlberg, wie fast überall in Österreich, wesentlich jüngeren Datums. Fast alle syrischen KurdInnen flohen erst im Zuge des syrischen Bürgerkrieges nach Österreich, die meisten erst ab 2014, als der sogenannte „Islamische Staat“ die kurdischen Regionen in Syrien angriff. Der Anteil syrischer StaatsbürgerInnen an der Gesamtbevölkerung liegt mit 2.706 Personen⁹ am 1. Jänner

⁷ Statistik Austria: Bevölkerung zu Jahresbeginn 2002-2020 nach detaillierter Staatsangehörigkeit – Vorarlberg. Abrufbar unter: <https://www.statistik.at>

⁸ Eigene Berechnung aus den Daten der Statistik Austria.

⁹ Statistik Austria: Bevölkerung am 1.1.2019 nach detaillierter Staatsangehörigkeit und Bundesland. Abrufbar unter: <https://www.statistik.at>

2019 bei knapp 0,7% der Wohnbevölkerung.¹⁰ Auch hier gibt es keine zuverlässige Statistik über die ethnische Zusammensetzung dieser Gruppe. Durch meine Beobachtungen bei kurdischen Veranstaltungen und Demonstrationen, aber auch durch Gespräche mit arabischen und kurdischen SyrerInnen in Vorarlberg, komme ich allerdings zu einer groben Schätzung, dass rund die Hälfte dieser Personen KurdInnen sein dürften. Dies ist ein wesentlich höherer Anteil als an der Gesamtbevölkerung Syriens, hat aber wohl damit zu tun, dass KurdInnen aus dem Norden Syriens stammen und relativ stark unter jenen Flüchtlingen vertreten waren, die eben vom Norden des Landes über die Türkei nach Europa kamen. Wir können also von etwa 1.300 bis 1.500 syrischen KurdInnen in Vorarlberg ausgehen, die alle Kurmançî als Alltagssprache benutzen.

Neben diesen beiden kurdischen Communities, die groß genug sind, um eigene Vereine oder zumindest informelle Organisationsstrukturen herauszubilden, gibt es auch noch einige kleinere kurdische Gruppen in Vorarlberg. Die größte davon sind die irakischen KurdInnen. Einzelne irakisch-kurdische Familien gab es schon seit den 1980er Jahren in Vorarlberg. Dabei handelte es sich allerdings immer nur um wenige Familien, die ihre jeweilige Muttersprache, meist Soranî, wenn überhaupt nur in der eigenen Familie verwendeten. Am 1. Jänner 2002 gab es in Vorarlberg nur neun irakische StaatsbürgerInnen.¹¹ Diese Zahl gibt aber nicht die irakischen KurdInnen wieder, denen nach ihrer Flucht vor dem Regime Saddam Husseins vielfach die irakische Staatsbürgerschaft entzogen und nach dem Sturz des Regimes wieder zurückgegeben wurde. Im Jänner 2019 lebten in Vorarlberg 547 irakische StaatsbürgerInnen,¹² was etwas über 0,1% der Wohnbevölkerung ausmacht.¹³ Der Großteil dieser IrakerInnen sind AraberInnen aus dem Zentral- und Südirak. Es kamen allerdings nach 2014 auch einige Êzîdî aus Sinjar und sunnitische KurdInnen nach Vorarlberg. Insgesamt dürfte die irakisch-kurdische Community allerdings kaum mehr als hundert bis maximal zweihundert Personen ausmachen.

Noch geringer ist die Zahl der KurdInnen aus dem Iran und aus dem Kaukasus. Von den im Jänner 2019 in Vorarlberg lebenden 151 iranischen StaatsbürgerInnen¹⁴ dürfte maximal ein Drittel kurdischer Herkunft sein. Auch unter den 161 armenischen und den 70 georgischen StaatsbürgerInnen,¹⁵ die Anfang 2019 in Vorarlberg lebten, gibt es zwei bis drei Dutzend Êzîdî.

¹⁰ Eigene Berechnung aus den Daten der Statistik Austria.

¹¹ Statistik Austria: Bevölkerung zu Jahresbeginn 2002-2020 nach detaillierter Staatsangehörigkeit – Vorarlberg. Abrufbar unter: <https://www.statistik.at>

¹² Statistik Austria: Bevölkerung am 1.1.2019 nach detaillierter Staatsangehörigkeit und Bundesland. Abrufbar unter: <https://www.statistik.at>

¹³ Eigene Berechnung aus den Daten der Statistik Austria.

¹⁴ Statistik Austria: Bevölkerung am 1.1.2019 nach detaillierter Staatsangehörigkeit und Bundesland. Abrufbar unter: <https://www.statistik.at>

¹⁵ Statistik Austria: Bevölkerung am 1.1.2019 nach detaillierter Staatsangehörigkeit und Bundesland. Abrufbar unter: <https://www.statistik.at>

Insgesamt kann damit geschätzt werden, dass es in Vorarlberg unter Einbeziehung der AlevitInnen aus Dêrsim zwischen 10.000 und 12.000 KurdInnen gibt, von denen die meisten aus der Türkei und Syrien stammen und vermutlich nur zwischen 50% und 70% Kurmancî mehr oder weniger gut sprechen. Unter diesen Kurmancî-sprachigen KurdInnen ist der Anteil der syrischen KurdInnen wiederum deutlich höher, da fast alle syrischen KurdInnen im Alltag Kurmancî sprechen, während in der türk-eistämmigen Gruppe viele sprachlich an das Türkische assimiliert sind oder, im Falle eines Teils der Gruppe aus Dêrsim, nur (oft rudimentär) Zazakî beherrschen. Wenn die Gruppe aus Dêrsim zu den KurdInnen gerechnet wird, würden wir damit insgesamt auf etwa 2,5 bis 3% KurdInnen an der gesamten Wohnbevölkerung Vorarlbergs kommen. Kurmancî-Kenntnisse dürften hingegen wohl nur bei 1,5 bis 2% der Vorarlberger Wohnbevölkerung zu finden sein, Zazakî-Kenntnisse aufgrund der starken Assimilation der AlevitInnen aus Dêrsim wohl nur bei einer sehr kleinen Gruppe. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um wenige ältere Personen, die kaum die Möglichkeit haben, andere SprecherInnen zu finden und die Sprache auch nicht an die jüngere Generation weitergeben.

Geographisch leben die meisten KurdInnen Vorarlbergs in jenen Regionen, in denen die Industriebetriebe in den 1970er und 1980er Jahren Arbeitskräfte angeworben haben und sich später auch die Mehrheit der Flüchtlinge aus Syrien niedergelassen hat: Das ist einerseits das relativ dicht besiedelte Rheintal mit den Kleinstädten Bregenz, Dornbirn, Hohenems und Feldkirch und der Walgau bis inklusive der kleinen Industriestadt Bludenz. Einzelne Familien gibt es zwar auch im Montafon und im Bregenzer Wald, diese sind jedoch absolute Ausnahmen. Das Zentrum der kurdischen Communities befindet sich eindeutig im sogenannten „Unterland“, also im unteren Rheintal mit den weitgehend zusammengewachsenen Ortschaften zwischen Hohenems und dem Bodensee.

Kurdische Muslime in Vorarlberg

Die Mehrheit der KurdInnen Vorarlbergs sind, wie in Kurdistan selbst, sunnitische Muslime, wobei diese sehr unterschiedlich religiös sind und nur zum Teil als praktizierend zu betrachten sind. Da viele der praktizierenden Muslime allerdings ihre religiöse Identität für wichtiger halten als ihre ethnische und damit oft aus dem Fokus dessen geraten, was von der Öffentlichkeit als „kurdisch“ wahrgenommen wird, während die kurdisch-nationalen Vereine säkular sind, wird oft vergessen, dass auch in türkischen Moscheevereinen viele KurdInnen organisiert sind. Dies betrifft in Vorarlberg insbesondere die Moscheevereine der *Islamischen Föderation (Millî Görüş)* mit Moscheegemeinden in Feldkirch, Bregenz, Dornbirn, Lustenau und Bludenz, sowie die Moscheegemeinden des *Verbands Islamischer Kulturzentren (VIKZ)* mit Gemeinden in Dornbirn, Hohenems, Götzis, Lustenau, Rankweil, Bludenz/Nüziders und Kennelbach.¹⁶ Diese beiden Dachverbände sind deshalb für religiöse KurdInnen oft attraktiver als die *Türkisch-Islamische Union (ATİB)* oder die *Türki-*

¹⁶ Schmidinger, 2018: 13.

sche Föderation (ATF), weil sie weniger politisch bzw. türkisch-nationalistisch und der türkischen Regierung nahestehend sind im Vergleich zu ATİB und ATF. Letztere bilden als Dachorganisation der türkisch-rechtsextremen *Grauen Wölfe* den Hauptgegner jeglichen kurdischen kulturellen oder politischen Bewusstseins in Vorarlberg. Und die ATİB steht als Gründung des Türkischen Amtes für Religion (Diyanet) unter direktem Einfluss der türkischen Regierung. So sind es v.a. die Vereine von *Millî Görüş* und VIKZ, in denen sich immer wieder einige religiös-konservative kurdische Familien finden.

Daneben gibt es in Vorarlberg allerdings auch eine eigenständige Moscheegemeinde in Hard, die der *Hizbullahî Kurdî* nahesteht, also einer seit 1979 aktiven¹⁷ politisch-islamischen Bewegung aus dem türkischen Teil Kurdistans, deren AnhängerInnen in Tirol und Vorarlberg jeweils kleine Moscheevereine betreiben, aber auch in Salzburg, Oberösterreich und Wien kleinere Gruppen bilden. Das Gebäude der Vorarlberger Moschee in der Lochbachstraße in Hard wurde 2006 von der ATİB übernommen, die aus der kleinen Moschee in ein größeres Gebäude übersiedelte. Die Räumlichkeiten wurden so belassen, wie sie beim Auszug der ATİB von dieser übernommen wurden. Die neuen Betreiber benannten sie in *Imam Hüseyin Camii* um. Die Gemeinde hat derzeit ca. 50 zahlende Mitglieder, eine Zahl, die schon über eine längere Zeit hinweg relativ stabil ist. Die Mitglieder zahlen einen Mitgliedsbeitrag zwischen € 5,- und € 30,- im Monat, je nach Einkommenssituation.¹⁸

In der Moschee findet das tägliche rituelle Gebet und das Freitagsgebet statt, wobei die Moschee nur an Freitagen wirklich von einer größeren Gruppe aufgesucht wird. Gelegentlich werden auch religiöse Feiern, wie das gemeinsame Totenmahl, im Verein abgehalten. Der Verein organisiert Pilgerreisen (Hadsch und Umra) und religiöse Unterweisung für Erwachsene, Kinder und Jugendliche. Die Freitagspredigt in der Moschee findet auf Türkisch statt.¹⁹ Zwar sind viele Mitglieder Zazakî- und Kurmancî-sprachig, Türkisch ist allerdings die gemeinsame von allen verstandene Sprache. Die Freitagspredigt wird vom jeweiligen Imam der Moschee selbst verfasst.²⁰

Die politische Nähe zur *Hizbullahî Kurdî* wird durch Wandschmuck der *Hür Dava Partisi* (*Hüda Par* Kurdisch: *Partiya Doza Azadî*) im Vorraum der Moschee deutlich, die 2012 von verbliebenen UnterstützerInnen der im Jahr 2000 teilweise zerschlagenen bzw. in den Untergrund abgedrängten *Hizbullahî Kurdî* gegründet worden war. In der Moschee wurde aber auch zumindest eine Gedenkveranstaltung für den Gründer und Führer der *Hizbullahî Kurdî*, Hüseyin Velioglu, veranstaltet, der am 17. Januar 2000 in Beykoz von türkischen Polizisten getötet wurde.²¹

¹⁷ Kurt, 2015: 18.

¹⁸ okay.Zusammen leben, 2019: 165.

¹⁹ Beobachtung beim Besuch der Moschee durch den Autor.

²⁰ Interview mit dem Vereinsobmann I. Erdoğan, 20. Juli 2018.

²¹ Kurt, 2015: 36.

Bei der 2016 durchgeführten Gedenkveranstaltung für Veliöđlu, der dabei als Märtyrer titulierte wurde, fanden laut türkischen Medien, die der Bewegung nahestehen, eine Koranrezitation von Ömer Faruk Bostancı, der Vortrag eines Gedichtes von Hasan Kuyuldar und eine Rede von Molla Süleyman İlhan statt. Süleyman İlhan hatte dabei erklärt, dass die Tötung des Hizbullah-Führers Hüseyin Veliöđlu dessen Ideen „in die entlegensten Winkel Europas ausgebreitet“ hätten, „in denen wir uns jetzt befinden.“²²

EINLADUNG ZUR
KERMES **YETİM**

**Çocuklar ve fakir Aileler için
düzenlenen Kermesimize
herkes davetlidir!**

Sehr geehrte Leser und Leserinnen,
wir versichern, dass der gesamte Reingewinn Ihrer
Konsumation an arme Familien und Waisenkinder,
weltweit gespendet wird.

07.08.09. Juni 2014



Çeşitli Yemekler
verschiedene Spezialitäten



Döner Çeşitleri
Döner Spezialitäten



Tatlı ve Baklavalar
Nachspeisen



soğuk ve sıcak içecekler
warmer sowie kalte Getränke

Ort: 6971 Hard
Straße: Thaler-Areal
Kohlplatzstraße 17
Kontakt: +43 660 216 81 44
+43 676 506 22 50

Yer: 6971 Hard
Sokak: Thaler-Areal
Kohlplatzstraße 17
İletişim: +43 660 216 81 44
+43 676 506 22 50

İMAM Hüseyin CAMİİ
Islamischer Kulturverein

Plakat für die Kermes 2014 der Imam Hüseyin Camii in Hard.
(Foto: Thomas Schmidinger)

²² <https://ilkha.com/dunya/avusturyada-sehid-rehber-velioglu-nu-anma-programlari-29310>,
eingesehen am 20. April 2020.

Die Moscheegemeinde hat wenig Kontakt mit anderen türkischen Moscheegemeinden oder der offiziellen Islamischen Glaubensgemeinschaft. Den PKK-nahen und linken KurdInnen stehen ihre Mitglieder aufgrund der traditionellen Feindschaft zwischen *Hizbullahî Kurdî* und der PKK sehr distanziert gegenüber und haben insofern nichts mit diesem Teil der kurdischen Community in Vorarlberg zu tun. Insgesamt handelt es sich bei der Gruppe um eine relativ abgeschlossene und kleine Gemeinschaft, die sich auch von der Vorarlberger Politik und den Diskursen über den Islam stark marginalisiert fühlt.²³

Religiöse Minderheiten aus Kurdistan: AlevitInnen, Êzîdî, Yarsan

Neben diesen sunnitischen KurdInnen gibt es in Vorarlberg auch relativ viele AlevitInnen aus Dêrsim. Diese haben in Vorarlberg – im Gegensatz zu Wien – keinen eigenen kurdisch-alevitischen Verein, sondern sind in den zwei rivalisierenden Organisationen mit Sitz in Weiler und Lauterach aktiv. Während der *Alevitische Cem Kulturverein Vorarlberg* (VACKM) in Lauterach der offiziell anerkannten *Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich* (ALEVI) angehört, die sich als Teil des Islams versteht, gehört das *Alevitische Kulturzentrum in Vorarlberg* (AKM) in Weiler der *Föderation der Aleviten in Österreich* an. Diese sich bis vor Kurzem noch *Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich* nennende Gruppierung, definiert das Alevitentum als eigenständige Religion außerhalb des Islams. Der Konflikt der beiden Strömungen ist allerdings nicht nur ein religiöser, sondern auch ein politischer. Während die *Föderation der Aleviten* überwiegend aus ehemaligen linken, weitgehend säkularen AktivistInnen besteht, wird die *Alevitische Glaubensgemeinschaft* von der türkischen Regierung unterstützt. Obwohl es in beiden Vereinen türkische und kurdische AlevitInnen gibt, existiert im *Alevitischen Cem Kulturverein Vorarlberg* (VACKM) in Lauterach kein spezifisches Angebot für KurdInnen. Dort wird das Alevitentum im Wesentlichen als türkische Form des Islams betrachtet. Im *Alevitischen Kulturzentrum in Vorarlberg* (AKM) in Weiler existiert allerdings ein beträchtlicher Anteil kurdischer Mitglieder, was sich auch teilweise in einem kurdischen Angebot widerspiegelt.

Das *Alevitische Kulturzentrum in Vorarlberg* (AKM) ist auch der größere und ältere der beiden Vereine und geht auf den 1991 von 42 AlevitInnen gegründete *Alevi-Bektaşî Kültür Derneği* (*Alevi-Bektasi Kulturverein*) zurück, der schon im Gründungsjahr ein erstes Cam in einer Turnhalle in Hard veranstalten konnte.²⁴ Am 16. April 1992 wurde der Verein schließlich offiziell registriert und in Dornbirn ein kleines Büro als Vereinslokal angemietet.²⁵ 1994 wurde der Verein in *Vereinigung der Alevitischen Kultur Vorarlberg* umbenannt. 1997 spaltete sich der *Alevitische Kulturverein Bodensee* ab, aus dem später der *Alevitische Cem Kulturverein Vorarlberg* (VACKM) werden sollte. 2005 benannte sich die verbliebene *Vereinigung der Aleviti-*

²³ Interview mit dem Vereinsobmann I. Erdoğan, 20. Juli 2018.

²⁴ Özmen/Schmidinger, 2013: 19.

²⁵ Şimşek, 2017: 307.

schen Kultur Vorarlberg schließlich in *Alevitisches Kulturzentrum in Vorarlberg* um. Im Herbst 2009 zog dieses in das aktuelle Gebäude in Weiler um, das vom Verein gekauft und entsprechend adaptiert wurde. Der Kauf des neuen Vereinshauses wird vom im Montafon lebenden Unternehmer und langjährigen Vereinsfunktionär Ethem Şahin, der von 2018 bis 2019 auch Vorsitzender der bundesweiten *Föderation der Aleviten Gemeinden* war, auch als ein Zeichen gewertet, sich als Gemeinschaft dauerhaft in Vorarlberg niedergelassen zu haben.²⁶

Im neuen Vereinszentrum fand 2011 auch Kurmancî-Unterricht statt, der vom Iranisten und Politikwissenschaftler Kurt Greussing für etwa ein Dutzend Interessierte abgehalten wurde, allerdings keine offizielle Veranstaltung des Vereins darstellte, „sondern eine Initiative jüngerer Mitglieder des Vereins – alle weiblich.“²⁷ Im Verein war die Abhaltung eines Kurdisch-Kurses damals durchaus umstritten, da sich eher türkisch-national orientierte Mitglieder gegen einen solchen Aussprachen und manchmal auch schon die bloße Verwendung von Kurmancî oder Zazakî in den Vereinsräumlichkeiten zu Konflikten führte. Dies habe sich mittlerweile allerdings gebessert, meint die damalige Obfrau: „Wir haben hier wirklich für mehr Toleranz innerhalb des Vereins gearbeitet und das hat sich auch durchgesetzt. Wir haben auch immer wieder Dedes bei uns gehabt, die dann Gebete in Türkisch und Zazakî abgehalten haben. Das ist heute kein Problem mehr.“²⁸ Grundsätzlich versuche man, das Thema innerhalb des Vereins aber immer noch eher klein zu halten und zur Konfliktvermeidung die Religion und nicht die Sprache oder ethnische Zugehörigkeit in den Mittelpunkt zu stellen. Nurcan Bakmaz spricht davon, dass es in ihrem Verein „Türken, Zaza und Kurden“ gäbe, eine Sichtweise, die sich in den langjährigen Debatten unter Zazakî-sprachigen DêrsimerInnen dahingehend positioniert, dass diese keine KurdInnen, sondern Angehörige einer eigenen ethnischen Gruppe, also der Zaza, wären. Unter alevitischen Vereinen der *Föderation der Aleviten Gemeinden* ist diese Ansicht weit verbreitet. Als KurdInnen werden in dieser Sicht nur Kurmancî-sprachige Personen betrachtet. Auch unter diesen gibt es einige, wenn auch relativ wenige AlevitInnen.

Trotz der deutlich stärkeren Präsenz von AlevitInnen aus Dêrsim im Verein gab es allerdings bisher keinen Zazakî-Unterricht. Nurcan Bakmaz betont allerdings, dass es dafür großes Interesse gäbe: „Aber es gibt halt keine Lehrer und Unterrichtsmaterialien. Deshalb haben wir noch nie so einen Kurs zustande gebracht.“²⁹

In der Folge des Genozids an den Êzîdî durch den „Islamischen Staat“ 2014 kamen schließlich auch vermehrt Angehörige dieser Religionsgemeinschaft aus dem Irak nach Vorarlberg und trafen hier bereits auf vereinzelte Familien, die als AsylwerberInnen aus Armenien nach Vorarlberg gebracht worden waren. Am 13. August 2014, als der Redakteur der Vorarlberger Nachrichten, Thomas Matt, in der Folge des

²⁶ Interview mit Ethem Şahin, 30. April 2020.

²⁷ Interview mit Kurt Greussing, 5. Mai 2020.

²⁸ Interview mit Nurcan Bakmaz, 29. April 2020.

²⁹ Interview mit Nurcan Bakmaz, 29. April 2020.

Genozids das erste Mal einen Artikel über die Êzîdî in Vorarlberg schrieb, schätzte er, dass zwanzig êzîdische Familien in Vorarlberg lebten,³⁰ die also schon vor dem Genozid als AsylwerberInnen gekommen waren.

Während die armenischen Êzîdî meist schlechte Chancen hatten, Asyl zu bekommen, erhielten die irakischen Êzîdî meist relativ schnell Asyl. Obwohl auch von diesen einige nach der Zuerkennung des Asylstatus nach Wien gingen, blieben auch einige Familien in Vorarlberg, die seither möglicherweise den Kern einer für Vorarlberg neuen Religionsgemeinschaft bilden. In der Folge der türkischen Besetzung Efrîns 2018 und Serê Kaniyês 2019 kamen schließlich auch einige Êzîdî aus diesen Regionen Syriens nach Vorarlberg.

Eine wirkliche Community hat sich aus diesen versprengten kleinen Gruppen allerdings bislang nicht herausgebildet und schon gar keine organisierte Religionsgemeinschaft. Êzîdî unterschiedlicher Herkunftsregionen kennen einander nicht und fühlen sich damit oft noch isolierter, als sie es tatsächlich sind. Viele verlassen nach einer Zuerkennung des Flüchtlingsstatus Vorarlberg deshalb auch wieder in Richtung jener Regionen, in denen es größere Gruppen ihrer jeweiligen Community gibt, je nachdem in Richtung Innsbruck, Linz, Wels oder Wien. Im Wesentlichen bleibt vorerst nur, wer es nicht schafft, wegzukommen.

Eine aus Armenien stammende Frau, die nur unter der Auflage strikter Anonymität mit mir sprechen wollte, erzählt: „Ich bin hier völlig isoliert. Ich kenne kaum jemanden und in dem Dorf, in dem ich lebe, gibt es keine Êzîdî. Aber ich kann mir woanders keine Wohnung leisten und komme wohl nicht so schnell weg.“³¹

Havend Rasho Talo kam am 27. Jänner 2015 nach Vorarlberg. Im August 2014, als der „Islamische Staat“ die Êzîdî in Sinjar überfiel, packte auch er, der eigentlich in der nicht unmittelbar bedrohten Region Şexan, also im von den kurdischen Peshmerga weiter kontrollierten Gebiet östlich von Mosul, lebte, seine Sachen. Wie viele Êzîdî vertraute er nicht mehr der Situation und schaffte es zu Jahresende, am 31. Dezember 2014 nach Wien. Dort wurde er Vorarlberg zur Grundversorgung zugewiesen und landete so in einem Grundversorgungsquartier der Caritas in Bludenz. Auch einige andere junge êzîdische Männer kamen nach Bludenz, was ihnen zumindest ermöglichte, untereinander Kontakt zu halten. 2015 erhielt Havend Rasho Talo Asyl und ließ 2017, nachdem er in einem Hotel in Schruns Arbeit gefunden hatte, schließlich seine Freundin aus Xanasor, einer Ortschaft im Norden der Sinjar-Region, nachkommen und heiratete sie hier in Österreich. Havend Rasho Talo und seine Frau Geriba Suleyman Xidir sind seither die ersten montafoner Êzîdî.

Was ihnen fehlt, ist die Gemeinschaft mit anderen Êzîdî. Havend Rasho Talo erklärt: „Wir treffen uns zwar mit unseren zwei, drei Freunden, die in Bludenz leben,

³⁰ Matt, Thomas: Jesiden sind eine verschworene Gemeinschaft, Vorarlberger Nachrichten, 13. August 2014.

³¹ Interview mit einer êzîdischen Frau aus Armenien, die explizit anonym bleiben wollte, 20. April 2020.

aber das sind alleinstehende Männer. Es gibt hier überhaupt keine anderen êzîdischen Familien. Wir hätten gerne, dass unsere Kinder auch mit anderen êzîdischen Kindern spielen können und wir unsere Feste gemeinsam feiern können. In Tirol gibt es viel mehr Êzîdî. Die feiern auch gemeinsam und machen Partys zusammen. Ich hab aber kein Auto und kann dort nicht hinfahren.“³²

Feste und religiöse Feiern müssen so alleine durchgeführt werden. Gebetet wird allein. Nur zu Çarşema Sor (Roter Mittwoch), dem êzîdischen neuen Jahr, trifft man sich zumindest mit den anderen êzîdischen Männern aus Bludenz in der Wohnung und feiert gemeinsam.

In Schruns gefällt es Havend Rasho Talo nicht schlecht. Selbst mit seiner Arbeit als Abwäscher in einem Hotel war er zufrieden. Mit Beginn der Maßnahmen gegen Covid-19 verlor er im März 2020 aber seinen Job. Der Hotelbesitzer habe ihm erklärt, dass es dieses Jahr wohl keine Arbeit mehr für ihn gäbe, da die Saison wohl ruiniert wäre und er große wirtschaftliche Schwierigkeiten habe.

Wenn er eine Wohnung und eine Arbeit bekäme, würde er am liebsten mit seiner Familie nach Innsbruck gehen, meint Havend Rasho Talo. Dort gäbe es zumindest genug andere Êzîdî aus dem Irak. Auf die Frage, ob es nicht möglich wäre, sich mit den Êzîdî aus Armenien und Syrien in Vorarlberg zusammen zu tun, antwortet er skeptisch: „Die sind anders wie wir. Alle Êzîdî sind verschieden und wir aus dem Irak haben nur mit anderen Êzîdî aus dem Irak Kontakt. Die aus Syrien oder Armenien sind wieder ganz anders.“³³

Diese Tendenz, dass sich verschiedenen êzîdische Communities im Allgemeinen nicht wirklich zu einer gemeinsamen Community in der Diaspora zusammen tun und in ihren jeweiligen Herkunftscommunities bleiben, ist auch in Wien und in Deutschland zu beobachten. Dort löst sich dies erst in der zweiten Generation etwas auf. Ob es in Vorarlberg eine solche zweite Generation geben wird, bleibt aber ungewiss, ebenso, ob aus den versprengten Einzelpersonen und Familien jemals eine gemeinsame Religionsgemeinschaft in Vorarlberg werden kann.

Andere religiöse Minderheiten aus Kurdistan sind in Vorarlberg nicht oder nur mit Einzelpersonen vertreten. So lebte etwa einige Zeit ein Angehöriger der Yarsan aus dem Iran in Vorarlberg, der hierzulande zum Christentum konvertierte, dann aber nach Wien zog. All diese Einzelpersonen entfalteten allerdings keinerlei organisiertes religiöses Leben in Vorarlberg.

Im Zuge der Fluchtmigration aus Syrien kamen auch einige ChristInnen aus den mehrheitlich kurdisch besiedelten Regionen Nordost-Syriens nach Vorarlberg. Diese sprechen allerdings nicht Kurdisch, sondern Aramäisch oder Armenisch und verstehen sich selbst nicht als KurdInnen. Da diese ChristInnen sehr unterschiedlichen christlichen Kirchen angehören, konnte sich bisher in Vorarlberg keine der Kirchen

³² Interview mit Havend Rasho Talo, 30. April 2020.

³³ Interview mit Havend Rasho Talo, 30. April 2020.

aus der Region als Kirchengemeinde zusammenfinden. Auch viele der ChristInnen verlassen deshalb nach Asylzuerkennung Vorarlberg in Richtung Wien, Graz oder Linz. Einige haben sich auch lokalen römisch-katholischen Pfarren angeschlossen.

Türkische KurdInnen als Teil der türkischen Linken

Die kurdische politische Szene in Vorarlberg entwickelte sich im Wesentlichen aus der türkischen radikalen Linken, die sich politisch als internationalistisch verstand, in der allerdings bereits in den späten 1970er Jahren sehr viele KurdInnen und AleviInnen aktiv waren. Ende der 1970er Jahre existierten in Vorarlberg eine Fülle linksradikaler Gruppierungen unter den Arbeitsmigranten aus der Türkei, darunter *Devrimci Sol*, *Devrimci Yol*, die maoistische *Türkische Kommunistische Partei/Marxisten-Leninisten* (*Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist*, TKP/ML), *Kurtuluş*, *Halkın Kurtuluşu* oder die an Enver Hoxhas Albanien orientierte *Türkische Revolutionäre Kommunistische Partei* (*Türkiye Devrimci Komünist Partisi*, TDKP). Gemeinsam war diesen verschiedenen politischen Gruppierungen, dass sie sich als revolutionäre InternationalistInnen verstanden, die für eine Revolution in der Türkei – und weltweit – arbeiteten und nicht für eine Befreiung der KurdInnen. Trotz ideologischer Unterschiede und teilweise heftig ausgefochtener Richtungskämpfe in der Türkei sahen sich die AnhängerInnen dieser Gruppierungen in Österreichs westlichstem Bundesland auch gemeinsamen Herausforderungen gegenüber: dem Rassismus der Mehrheitsbevölkerung und des Staates, der Entrechtung ihrer Mitglieder am Arbeitsplatz und der Verfolgung durch die Institutionen des türkischen Staates, der mit einem eigenen Generalkonsulat in Vorarlberg präsent war. Dies brachte abseits von den politischen Zentren die AnhängerInnen der verschiedenen Strömungen zumindest punktuell zusammen.

Der erste Verein türkeistämmiger Linker in Vorarlberg, in dem auch bereits KurdInnen aktiv waren, war der im Jänner 1975 gegründete *Türkische Arbeiterverein* in Dornbirn, der formal bis 1982 Bestand hatte.³⁴ Die Gründung des *Türkischen Arbeitervereins* war zwar eine gemeinsame Initiative verschiedener linker und linksradikaler Gruppen, allerdings kam der Verein rasch unter Kontrolle der maoistischen TKP/ML, woraufhin die anderen Gruppen im November 1978³⁵ den Verein *Vorarlberger-türkisches Volkshaus* gründeten, der in der Bregenzer Römerstraße ein Vereinslokal unterhielt.³⁶ Innerhalb des Volkshauses waren es v.a. die AnhängerInnen von *Kurtuluş*, die sich für die kurdische Frage interessierten. Diese von Mahir Sayın in der Türkei gegründete Organisation undogmatischer marxistischer Linksradikaler hatte in Vorarlberg nur sechs Anhänger.³⁷ Cemalettin Efe, der aus Dêrsim stammende bekannteste Vorarlberger Aktivist, erzählt, dass es damals auch innerhalb des *Volkshauses* heftige Auseinandersetzungen gegeben hätte, wenn er und seine Genos-

³⁴ Vorarlberger Landesarchiv, Rep. 14-324 Vereinsakten der Sicherheitsdirektion 1946-2002.

³⁵ Şimşek, 2017: 200.

³⁶ Interview mit Cemalettin Efe, 7. Mai 2020.

³⁷ Interview mit Cemalettin Efe, 7. Mai 2020.

sInnen versuchten, etwas zur Kurdenfrage zu machen: „Wir wurden von den ganzen maoistischen Gruppen dann gleich als Separatisten beschimpft!“³⁸ Auch damalige AktivistInnen der TKP/ML bestätigten, dass es damals heftige Debatten mit der kleinen *Kurtuluş*-Gruppe gegeben hatte: „Für unsere Leute waren das primitive Nationalisten, die nichts vom Internationalismus verstanden haben. Aus unserer damaligen Sicht würde sich die Kurdenfrage, genauso wie die Frauenfrage, nach der Revolution einfach von selbst lösen.“³⁹

Ende der 1970er Jahre standen die sechs *Kurtuluş*-AktivistInnen mit der Kurdenfrage auch innerhalb der türkeistämmigen Linken weitgehend allein da, obwohl ein großer Teil der AktivistInnen der anderen Gruppen ebenfalls KurdInnen waren. Gerade dies hielten Cemalettin Efe und seine *Kurtuluş*-Gruppe für das schlimmste Ärgernis innerhalb der türkeistämmigen Linken.

Mit dem Militärputsch vom 12. September 1980 kamen zu den bereits teilweise politisch aktiven ArbeitsmigrantInnen politische ExilantInnen, die zu einer weiteren Politisierung der ArbeitsmigrantInnen beitrugen, wie die Repression in der Türkei selbst. Auch in Vorarlberg bemühten sich türkeistämmige Linke, mit verschiedensten Aktionen auf die Menschenrechtsverfolgungen in der Folge des Putschs aufmerksam zu machen.

1981, 1982 und 1983 wurden in Bregenz an der Seepromenade Hungerstreiks organisiert, um auf die Diktatur in der Türkei hinzuweisen oder gegen Todesurteile des Regimes zu protestieren.⁴⁰ Zunächst blieb allerdings die kleine *Kurtuluş*-Gruppe die einzige, die dabei auch explizit die Kurdenfrage thematisierte. Für eigene kulturelle Veranstaltungen für KurdInnen war diese allerdings zu klein. So nahm die Gruppe Kontakt mit einem mit KOMKAR verbundenen kurdischen Verein in Konstanz auf, also einem Verein, der mit der *Sozialistischen Partei Kurdistans (Partiya Sosyalist a Kurdistan, PSK)* von Kemal Burkay verbunden war. Die beiden Gruppen hatten zwar politische Differenzen, für die Vorarlberger *Kurtuluş*-Gruppe war dieser Verein allerdings der am nächsten gelegene kurdische Verein und die einzige Möglichkeit, irgendwo in der Nähe an Feiern wie dem Newroz-Fest teilzunehmen.⁴¹

Die Vorarlberger Öffentlichkeit hatte sich damals wenig für die Situation in der Türkei im Allgemeinen und die kurdische Frage im Besonderen interessiert. Vor der Gründung der Grünen gab es kaum Kontakte mit der Vorarlberger Politik. Cemalettin Efe arbeitete einige Zeit mit der damals schon auf wenige Personen geschrumpften KPÖ zusammen. „Wir hätten ja gerne auch mit anderen Linken zusammengearbeitet und haben uns zum Beispiel einmal für den Trotzismus interessiert und hätten gerne mit Trotzisten diskutiert. Aber wir haben keine gefunden.“

³⁸ Interview mit Cemalettin Efe, 7. Mai 2020.

³⁹ Interview mit Ali Gedik, 8. Mai 2020.

⁴⁰ Interview mit Ali Gedik, 7. April 2020.

⁴¹ Interview mit Cemalettin Efe, 7. Mai 2020.

In Vorarlberg gab es damals einfach keine anderen Linken,“ schildert Cemalettin Efe die Situation Anfang der 1980er Jahre.

Trotz Differenzen in der kurdischen Frage blieben die Aktivisten von *Kurtuluş*, die sich nach dem Militärputsch 1980 in *Befreiungsorganisation der Türkei und Nordkurdistan (Türkiye ve Kuzey Kürdistan Kurtuluş Örgütü, TKKKÖ)* umbenannt hatten, Teil der türkeistämmigen radikalen Linken, die jedes Jahr gemeinsam am 1. Mai Demonstrationen abhielten und versuchten, gegen die Militärdiktatur und die türkischen Rechte zusammenzuarbeiten.

1987 mobilisierten sich viele dieser Gruppen gemeinsam gegen den Besuch des Führers der rechtsextremen *Grauen Wölfe*, Alparslan Türkeş, in Vorarlberg.⁴² Die Region zwischen Dornbirn, Lustenau, Hard und Bregenz war in den Jahren zuvor schon zu einer Hochburg der durch die *Nationalistische Bewegungspartei (Milliyetçi Hareket Partisi, MHP)* im türkischen Parlament – und derzeit auch in der Regierung – vertretenen Bewegung geworden. Selbst der aus diesen Kreisen stammenden Papst-Attentäter Mehmet Ali Ağca war im Frühling 1981 bei einem führenden Grauen Wolf in Lustenau zu Gast und wurde von diesem dann in die Schweiz gebracht, von wo aus er zum Attentat am 13. Mai 1981 auf dem Petersplatz weiterreiste.⁴³

Die Kampagne gegen den Besuch von Alparslan Türkeş sechs Jahre später war erfolgreich und Türkeş konnte nicht im bereits angemieteten Reichshofsaal auftreten, was dazu führte, dass am 10. Juli 1987 eine antifaschistische Demonstration gegen die *Grauen Wölfe* in Lustenau von wütenden Anhängern derselben attackiert wurde und es „fast zu Straßenschlachten gekommen wäre.“⁴⁴ Die Vorarlberger Nachrichten titelten daraufhin am 13. Juli „Lustenau: Türken verprügeln Türken“.⁴⁵

In der Folge verhörte die Polizei zehn antifaschistische Demonstranten und fotografierte die Männer. Bei den Verhören wurden die Aktivisten immer wieder befragt, ob sie Kurden oder Kommunisten wären. Parallel dazu wurden acht Demonstranten vom türkischen Generalkonsulat vorgeladen und zur Demonstration befragt, wobei ihnen auch damit gedroht wurde, dass Verwandte in der Türkei die Konsequenzen zu spüren bekommen würden oder ihr Pass nicht verlängert würde.⁴⁶ Aus solchen Parallelaktionen türkischer und Vorarlberger Behörden schlossen viele der Beteiligten, dass es eine Kooperation zwischen diesen gegeben habe.⁴⁷

⁴² Interview mit Şenol Akkılıç, 6. April 2020.

⁴³ Heinzle, 2011: 85.

⁴⁴ Interview mit Ali Gedik, 8. Mai 2020.

⁴⁵ Türken verprügeln Türken, Vorarlberger Nachrichten, 14. Juli 1987.

⁴⁶ Diese Ereignisse sind in einem 12 Seiten umfassenden Gedächtnisprotokoll detailliert beschrieben, das die damaligen AktivistInnen gemeinsam mit dem damaligen Landtagsabgeordneten Herbert Thalhammer 1987 erstellt haben und das dem Autor dieses Beitrags vorliegt.

⁴⁷ Interview mit Ali Gedik, 8. Mai 2020.

Kontakte zur Vorarlberger Öffentlichkeit, insbesondere zur kleinen linken Szene, wurden dabei v.a. von der TKP/ML bzw. deren Massenorganisation, der *Föderation der Arbeiter und Jugendlichen aus der Türkei in Österreich* (ATIGF) unterhalten, in der sich ein Flügel der Organisation zunehmend nicht mehr nur mit türkischer Exilpolitik beschäftigen wollte, sondern auch mit den Problemen der „Gastarbeiter“ in Österreich. Rassismus und Diskriminierung am Arbeitsplatz wurden ebenso zum Thema gemacht wie die Reisebeschränkungen in die benachbarte Schweiz und nach Deutschland, für die mit einem türkischen Pass jeweils ein eigenes Visum beantragt werden musste.⁴⁸ Das Engagement für die eigene Sache wurde von den Kadern der TKP/ML nicht nur positiv bewertet, von denen sich viele in Österreich im Exil sahen und die Energie der österreichischen Genossen lieber in den Kampf um die Revolution in der Türkei investiert hätten, als im Kampf gegen Rassismus und Diskriminierungen hierzulande, was neben ideologischen Gründen auch zu einigen Abspaltungen führte.

Dieses Thema begann in den 1980er Jahren auch die österreichische Öffentlichkeit zu interessieren, als langsam klar wurde, dass das Rotationsprinzip nicht mehr funktioniert und zumindest Teile der ehemaligen „Gastarbeiter“ dauerhaft im Land bleiben würden. Der aus Pazarcık in der Provinz Maraş stammende ATIGF-Aktivist Ali Gedik, der bereits 1976 als fünfzehnjähriger Jugendlicher aus der Türkei nach Vorarlberg gekommen war⁴⁹ und deshalb einer der ersten war, die fließend Deutsch sprechen konnten, wurde nicht nur für Vorarlberg, sondern darüber hinaus zu einer Art informellen Sprecher der „Gastarbeiter“ und trat bereits am 19. März 1985 gemeinsam mit Haydar Sari, Eva Kreisky, Heinrich Vana, Kurt Charamza, Friedrich Hackauf, Günther Steinbach und Maria Leitner zum Thema „Kolaric heute. Die Lage der Gastarbeiter in Österreich“ in der Diskussionssendung Club 2 auf. Gedik wurde dabei als Hubstaplerfahrer angekündigt, als der er damals bei der Firma Alpla in Hard arbeitete.

In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre versuchten das türkische Generalkonsulat in Bregenz und die informellen Strukturen des türkischen Staates, zunehmend auch in Vorarlberg gegen Oppositionelle vorzugehen. Auffällig war dabei, dass in mehreren Fällen auch österreichische Behörden fast wortident mit dem türkischen Konsulat linke AktivistInnen befragten, was bei den AktivistInnen den Verdacht nahelegte, dass es eine direkte Zusammenarbeit der Vorarlberger Behörden mit dem türkischen Generalkonsulat gegen türkeistämmige Oppositionelle in Vorarlberg gäbe. Zudem war es zeitgleich zu einer Reihe von Kündigungen politisch aktiver Kurden und linker Türken durch namhafte Vorarlberger Betriebe wie Blum, Rhomberg oder Zumtobel gekommen. Gemeinsam mit Herbert Thalhammer, der 1987 als Landtagsabgeordneter der *Alternativen Liste*⁵⁰ auf Sigfrid Peter in den Landtag nachrückte, wur-

⁴⁸ Interview mit Şenol Akkılıç, 6. April 2020 und mit Ali Gedik, 7. April 2020.

⁴⁹ Interview mit Ali Gedik, 7. April 2020.

⁵⁰ 1984 war Vorarlberg das erste österreichische Bundesland, in dem mit einem Wahlbündnis zwischen der eher links gerichteten *Alternativen Liste* und den rechtsgerichteten *Vereinten Grünen* eine Umweltschutzliste in den Vorarlberger Landtag einzog, aus der dann nach eini-

den 1987 die Vorfälle gesammelt und es wurde schließlich im Gösserbräu in Bregenz eine öffentliche Veranstaltung zum Thema organisiert, bei der die Referenten aus Angst vor Repressalien verumumt auftraten.⁵¹



Veranstaltung zur Zusammenarbeit türkischer und Vorarlberger Behörden gegen türkeistämmige Oppositionelle im Herbst 1987 im Gösserbräu in Bregenz. (Foto: Ali Gedik)

Die zweite Hälfte der 1980er Jahre brachte für viele türkeistämmige MigrantInnen allerdings auch eine Verschärfung sowohl des institutionalisierten als auch des informellen Rassismus in Österreich mit sich. 1987 titelte die mit Abstand größte Vorarlberger Zeitung, die *Vorarlberger Nachrichten* (VN) „Türken-Invasion gestoppt! Die Notbremse hat gegriffen!“⁵² In dieser Stimmung wurde der Rassismus im Land immer mehr zum Thema für die verschiedenen Organisationen aus der Türkei.

Die ATIGF war es auch, die im Oktober 1987 die treibende Kraft hinter den von der *Plattform ausländischer Vereine und Beratungsstellen* organisierten antirassistischen Aktionen der türkeistämmigen ArbeitsmigrantInnen darstellte, die sie – noch ganz in der maoistischen Diktion der TKP/ML – „Langer Marsch gegen Ausländergesetze Ausländerfeindlichkeit“ nannte und der vom 17. bis 24. Oktober von Bregenz mit mehreren Zwischenstationen nach Wien führte. Einer der damaligen Kader aus Wien, der aus Pülümür (Dêrsim) stammende Şenol Akkılıç, verliebte sich auf dem Protestmarsch in Saniye Aldemir, eine der damals aktivsten Vorarlberger Genossin-

gen Richtungskämpfen die Grünen hervorgehen sollten.

⁵¹ Interview mit Ali Gedik, 8. Mai 2020.

⁵² Bundschuh, 2000: 211.

nen, und zog daraufhin prompt ins „Ländle“ um.⁵³ Er und Ali Gedik bildeten in der Folge jene beiden kurdischen AktivistInnen der ATIGF, die nicht nur als Kontaktpersonen zur Vorarlberger Öffentlichkeit fungierten, sondern zunehmend auch die kurdische Frage thematisierten.⁵⁴

Dem institutionalisierten Rassismus setzte der *Vorarlberger Werktätigenbund*, der als eine Art Dachverband der meisten türkischen linken Gruppen in Vorarlberg gegründet worden war und der in Bregenz ein schön gelegenes Vereinslokal unterhielt, antirassistische Kampagnen gegenüber, die u.a. das Wahlrecht für „Gastarbeiter“ forderten. 1988 wurden dafür Parallelwahlen für die ArbeitsmigrantInnen abgehalten, wofür auch mit Moscheevereinen und konservativen türkischen Organisationen zusammengearbeitet wurde.



Vorbereitung der Parallelwahlen im Vereinslokal des Vorarlberger Werktätigenbunds, 1988. (Foto: Ali Gedik)

⁵³ Interview mit Şenol Akkılıç, 6. April 2020.

⁵⁴ Interview mit Ali Gedik, 7. April 2020.



Feier nach Abschluss der Parallelwahlen 1988 im Vorarlberger Werk­tätigenbund mit Lativ Dumanci am Saz. (Foto: Ali Gedik)



Folkloretanzgruppe des Vorarlberger Werk­tätigenbundes bei der Feier zu den Parallelwahlen 1988 im Vereinslokal in Bregenz. (Foto: Ali Gedik)

KurdInnen werden zu kurdischen AktivistInnen und in der Landespolitik sichtbar

1987 flüchtete schließlich der in der Kleinstadt Xozat in der Region Dêrsim aufgewachsene Düzgün Yalçın nach Vorarlberg. Seine Schwester Fincan Yalçın (Berivan), die seit 1977 politisch aktiv war und sich 1985 der Guerilla der PKK angeschlossen hatte, war zuvor vom türkischen Militär getötet worden. Dies führte zu staatlicher Repression gegen die gesamte Familie und brachte den zwar politisch aber nicht in der Guerilla aktiven Düzgün Yalçın dazu, zu seinem in Vorarlberg lebenden Vater und seinem Bruder zu fliehen.⁵⁵

In Vorarlberg traf Düzgün Yalçın nun auf eine kurdische Bevölkerung, die überwiegend in türkischen linksradikalen Gruppen organisiert war, allerdings teilweise bereits mit der PKK sympathisierte. Für diese wurde Düzgün Yalçın ein wichtiges Bindeglied zur Bewegung. Zunächst noch im *Vorarlberger Werktätigenbund* aktiv, wurde der damals noch junge Aktivist Ende 1988/Anfang 1989 zum wichtigsten Organisator der ersten explizit kurdischen Gruppierung in Vorarlberg, dessen Mitglieder mit der erstarkenden PKK in der Türkei sympathisierten. Die Gruppe nannte sich zunächst *Şafak* (Türkisch: Morgenröte).⁵⁶ Noch im Gründungsjahr wurde das erste Newroz-Fest mit etwa 500 TeilnehmerInnen in Vorarlberg organisiert und Düzgün Yalçın selbst hielt mehrere Seminare zur kurdischen Frage ab.⁵⁷

Die neuen Aktivitäten von AnhängerInnen der PKK in Vorarlberg versetzten nicht nur das türkische Generalkonsulat, sondern auch die Vorarlberger Behörden in Unruhe. Düzgün Yalçın, kann sich erinnern, wie seine Wohnung überwacht wurde, und meint rückblickend: „Bis ich gekommen bin war Vorarlberg ruhig und als ich dann gekommen bin war es anders. Da ist die Polizei zu mir gekommen und hat gesagt: Wir wissen, dass Du friedlich bist, aber bleibt das auch so? Macht nur ja nichts in Vorarlberg! Aber wir wollten ohnehin keine Schwierigkeiten mit den österreichischen Behörden haben und haben uns auch sehr zurückgehalten und uns nicht irgendwie als PKK-Verein deklariert.“

Şafak wurde bei der zweiten Generalversammlung umbenannt⁵⁸ und 1992 als *Mesopotamisches Kultur Zentrum – Newenda Cenda Mesopotamya* (N.C.M.) in Vorarlberg als Verein registriert.⁵⁹ Der Verein war von Anfang an Mitglied des ebenfalls 1992 gegründeten *Rats der Kurdischen Gesellschaft in Österreich* FEYKOM⁶⁰ und ist dar-

⁵⁵ Interview mit Düzgün Yalçın (seit der Annahme der österreichischen Staatsbürgerschaft 1999 Josef Norbert Yalçın), 24. April 2020.

⁵⁶ Ironischerweise sollte sich später der Verein der türkisch-nationalistischen *Grauen Wölfe* in Dornbirn ebenfalls genau diesen Namen geben.

⁵⁷ Interview mit Düzgün Yalçın, 24. April 2020.

⁵⁸ Interview mit Düzgün Yalçın, 24. April 2020.

⁵⁹ Laut der im Vorarlberger Landesarchiv archivierten Vereinsakten der Sicherheitsdirektion 1946-2002 wurde der Verein am 12. März 1992 registriert, Hüseyin Şimşek gibt in seinem Buch hingegen den 31. Jänner 1992 an (Şimşek, 2017: 273).

⁶⁰ Waldrauch/Sohler, 2004: 268.

über auch in supranationale europäische Netzwerke eingebunden.⁶¹ Der Verein unterhielt eine Folklore- und Musikgruppe und führte über Jahre hinweg politische Veranstaltungen zur kurdischen Frage und zur Türkei durch. Versuche, Kurdisch zu unterrichten, gab es zwar mehrmals, allerdings scheiterten alle diese Versuche schon nach wenigen Einheiten.⁶² Der neue Vereinsobmann, Nesimi Sahbaz, betont, dass der Verein nicht nur KurdInnen umfasste, sondern auch „einige Türken“.⁶³ Die Mehrheit der Vereinsmitglieder wäre jedoch Kurmancî-sprachig gewesen und „vielleicht 15%“⁶⁴ Zazakî-sprachig.

Sowohl Şafak-Gründer Yalçın als auch der langjährige Obmann des *Mesopotamischen Kulturzentrums Sabbaz* betonen, dass es trotz Rivalitäten ein gutes Verhältnis zu den verschiedenen linken türkischen Gruppen gegeben habe, insbesondere zur *Föderation der Arbeiter und Jugendlichen aus der Türkei in Österreich* (ATIGF),⁶⁵ die selbst überwiegend aus Zazakî-sprachigen AlevitInnen aus Dêrsim bestand. Am 1. Mai wurden Demonstrationen regelmäßig gemeinsam abgehalten.



Kurdische Tanz-, Musik und Folkloregruppe des Vereins Tohum (einem Nachfolgeverein des Vorarlberger Werktätigenbundes) mit Nazım Sarı an der Zurna auf der Maikundgebung linker Gruppen in Bludenz, 1992. (Foto: Thomas Schmidinger)

⁶¹ Waldrauch/Schmidinger/Sohler, 2013: 115.

⁶² Interview mit Düzgün Yalçın, 24. April 2020.

⁶³ Interview mit Nesimi Sahbaz, 27. April 2020.

⁶⁴ Interview mit Nesimi Sahbaz, 27. April 2020.

⁶⁵ Interview mit Düzgün Yalçın, 24. April 2020 und mit Nesimi Sahbaz, 27. April 2020.

Allerdings können sich sowohl damalige AktivistInnen der ATIGF als auch des *Mesopotamischen Kulturzentrums* an lebhaft inhaltliche Diskussion zwischen den Vereinen, im Falle der ATIGF allerdings auch innerhalb der Organisation, erinnern, was die Bedeutung der kurdischen Frage betrifft. Insbesondere der aus Pazarcık in der Provinz Maraş stammende Ali Gedik, der bereits 1976 als fünfzehnjähriger Jugendlicher aus der Türkei nach Vorarlberg gekommen war, versuchte in den 1980er Jahren innerhalb der ATIGF immer wieder, die kurdische Frage zu diskutieren, was von den InternationalistInnen innerhalb der Organisation immer wieder als Nationalismus abgetan wurde.⁶⁶ Nesimi Sahbaz vom *Mesopotamischen Kulturzentrum* sah im Internationalismus der linken Gruppen keine Perspektive für die KurdInnen:

„Ein Türke kann Internationalist sein. Aber ein Kurde kann kein Internationalist sein. Ein Kurde ist ein Kurde. Ein Türke oder ein Österreicher kann das sagen, ich unterstütze Euch. Da hab ich ein Verständnis dafür, weil er von einer anderen Bevölkerung kommt. Aber wir Kurden haben um unsere eigene Befreiung zu kämpfen.“⁶⁷

Tatsächlich wechselten in den 1990er Jahren auch viele KurdInnen aus linken türkischen Organisationen hin zur PKK. Ali Gedik, der damals in der ATIGF aktiv war, sagt heute: „Viele meiner früheren Genossen sind dann später zur PKK gegangen.“⁶⁸ So sind es schließlich auch die kurdischen Vereine, die den Niedergang der türkischen linksradikalen Gruppen seit den 1990er Jahren nicht nur überlebt haben, sondern von diesem profitiert haben.

Mit der Vorarlberger Bevölkerung hatte der kurdische Verein in den 1990er Jahren wenig Kontakt. Nesimi Sahbaz erinnert sich, dass es nur einige kleine linke Gruppen gegeben habe, die sich für sie interessiert hätten: „Die anderen haben sich gefürchtet mit uns zu reden. Und sobald wer mit uns zusammen war, wurde er als Terrorist abgestempelt.“⁶⁹

So kam es, dass die für die Vorarlberger Öffentlichkeit bekanntesten KurdInnen nicht aus dem Umfeld der PKK und ihrer Vorfeldorganisation kamen, sondern aus der ATIGF, in der Ali Gedik aufgrund seiner guten Deutschkenntnisse zunehmend eine informelle Sprecherfunktion übernahm. Ali Gedik wurde dabei in der Öffentlichkeit immer mehr als „Kurde“ und nicht als Aktivist einer bestimmten Organisation rezipiert. Auch die organisierten KurdInnen aus der PKK luden Ali Gedik deshalb öfters ein, auf ihren Veranstaltungen zu sprechen, da er relativ unabhängig von seiner Organisation die Kurdistan-Frage so thematisieren konnte, dass sie auch von der Mehrheitsbevölkerung verstanden wurde.

Aus den Kontakten mit den seit 1984 im Landtag vertretenen Grünen heraus entstand die Idee, Ali Gedik auf den zweiten Listenplatz der Landesliste für die Nationalratswahlen am 7. Oktober 1990 zu wählen. Ali Gedik wäre damit der erste Kurde

⁶⁶ Interview mit Ali Gedik, 7. April 2020.

⁶⁷ Interview mit Nesimi Sahbaz, 27. April 2020.

⁶⁸ Interview mit Ali Gedik, 7. April 2020.

⁶⁹ Interview mit Nesimi Sahbaz, 27. April 2020.

und der erste Türkeistämmige überhaupt gewesen, der auf einem zumindest theoretisch wählbaren Listenplatz einer Nationalratswahl gestanden hätte. Es folgte allerdings eine beispiellose Kampagne der größten Tageszeitung des Landes, der *Vorarlberger Nachrichten* (VN)⁷⁰, gegen diese Kandidatur. Den Grünen wurde vorgeworfen, einen gefährlichen Stalinisten mit Verbindungen zum Terrorismus auf die Liste gesetzt zu haben. Stand am Anfang Ali Gediks Engagement im Werktätigenbund im Mittelpunkt der Kampagne, mit dem man ihn als Stalinisten diffamieren wollte, wurde er im Laufe der Kampagne schließlich immer mehr mit der PKK in Zusammenhang gebracht und in die Nähe des „Terrors“ gerückt. Dieser mediale Druck hatte persönliche Folgen, an die sich Ali Gedic bis heute gut erinnert:

„Ich hab plötzlich Angst bekommen. Ist steh in der Zeitung als Terrorist. Ich hab sogar Drohanrufe bekommen in diesen fünf, sechs Tagen. Auffallende Typen sind bei mir in Dornbirn immer wieder herumgegangen. Ich hab richtig Angst bekommen und gedacht: Was ist denn da los?“⁷¹

Auch die Grünen rückten angesichts des Drucks der VN zunehmend von ihrem Kandidaten ab. Ali Gedic kann sich heute noch daran erinnern, in der Öffentlichkeit nur vom bekannten Sozial- und Kulturarbeiter und späteren Politiker Bernhard Ammann verteidigt worden zu sein. Schließlich kam es in Dornbirn im Büro der Grünen zu einem Treffen mit der damaligen Parteispitze, bei dem Ali Gedic nahegelegt wurde, öffentlich zu erklären, die PKK wäre eine terroristische Organisation, um sich dadurch von der PKK zu distanzieren. Auch wenn Ali Gedic nie PKK-nahen Gruppen angehört hatte, verweigerte er diesen Schritt:

„Ich habe gar nicht lange überlegt und gesagt: Liebe Freunde, das wars glaub ich mit der Kandidatur. Ich werde sicher nicht an die Öffentlichkeit gehen und sagen, die PKK ist eine terroristische Organisation. Ihr wisst, dass ich ein Kurde bin. Ihr wisst auch, dass ich kein PKKler bin. Ihr wisst aber auch, dass ich mehr und mehr für die Kurden kämpfe und eine kurdische Organisation, die in meinen Augen für die Kurden kämpft, auch wenn sie schon Fehler gemacht hat und so weiter und sofort, aber ich werde niemals sagen, dass die PKK eine terroristische Organisation ist. Das mach ich nicht, niemals! Wenn das jetzt an meine Kandidatur gebunden ist, dann sag ich jetzt sofort, dass ich meine Kandidatur zurücklege und ich trete zurück.“⁷²

Für die Grünen war der Fall damit erledigt. Auch im Vorarlberger Landtag distanzierte sich die damalige grüne Landtagsabgeordnete Jutta Kräutler-Berger von ihrem Kurzzeitkandidaten, nachdem der damalige FPÖ-Abgeordnete Ewald Stadler die Grünen dafür angegriffen hatte, „daß man einen Ali Gedic, der nachweislich einer Organisation vorsteht, die den Stalinismus verherrlicht, eine der größten Verbrechenideologien der Geschichte der Menschheit [...] auf Nationalratskandidatenlisten

⁷⁰ Dabei tat sich v.a. Thomas Matt hervor, der sich nach über 30 Jahren Journalismus heute für die Öffentlichkeitsarbeit der AK Vorarlberg verantwortlich zeichnet.

⁷¹ Interview mit Ali Gedic, 7. April 2020.

⁷² Interview mit Ali Gedic, 7. April 2020.

setzt“.⁷³ Der Name Ali Gediks ist in den Protokollen auch in der Folge konsequent falsch geschrieben, was einmal mehr die Unachtsamkeit vieler Akteure der Mehrheitsbevölkerung gegenüber nichtdeutschen Namen belegt. Kräutler-Berger erklärte auf den Angriff der FPÖ:

„Der von unserer Landesversammlung auf den zweiten Platz gereichte kurdische Mitbürger Ali Gedic ist seit längerer Zeit immer wieder Mitarbeiter bei der Grünen Alternative, was Integrationspolitik anbelangt, was Minderheitenpolitik anbelangt. Wir haben - ich denke aus Naivität und aus Idealismus - geglaubt, wir setzen hier den inzwischen österreichischen Staatsbürger Ali Gedic auf den zweiten Listenplatz - also er wurde auf diesen gewählt - um ein Zeichen zu setzen, daß die Minderheitenpolitik auch hier im Land von Betroffenen gemacht werden sollte. Leider haben wir aus Naivität und Gutglauben nicht recherchiert, daß Herr Gedic noch - zumindest auf dem Papier - in einer Funktion im Werktätigenbund ist. Dieser Werktätigenbund besteht wirklich - und da gebe ich Ihnen recht, Herr Stadler - aus nicht nur, aber doch einigen stalinistischen Mitgliedern. Ich muß dazu sagen, uns fehlt natürlich auch das Instrumentarium, in der Vergangenheit von Menschen zu recherchieren.“ Ali Gedic komme, so Kräutler-Berger, „ganz sicher aus dem linken Spektrum unserer Gesellschaft, aber er ist sicher kein deklariertes Stalinist. Ich möchte Ihnen hier versichern, daß es ungerecht ist, die Grüne Alternative sozusagen ins stalinistische Eck zu drängen. Wir verabscheuen Faschismus, von welcher Seite er auch immer kommen mag, von der linken wie von der rechten Seite.“⁷⁴

Beruflich brachte die Kampagne der VN für Ali Gedic de facto eine Art „Berufsverbots“⁷⁵ mit sich, da er, bis er Mitte 1993 nach Wien übersiedelte, keinen Job mehr in Vorarlberg fand. Trotzdem blieb er bis zur Übersiedlung in Vorarlberg aktiv.

1991 war er einer der Initiatoren einer großen Hilfsaktion für die irakischen KurdInnen, an der sich viele kurdische und türkische Linke, aber auch Vorarlberger AktivistInnen organisationsübergreifend beteiligten. In Kooperation mit der Caritas und mit Unterstützung des damaligen Bürgermeisters von Dornbirn und des Landeshauptmanns Martin Purtscher, der 500.000 Schilling des Landes Vorarlberg dafür zur Verfügung stellte, kamen 4 LKWs als Sachspenden zustande, die von Ali Gedic und Saniye Aldemir (damals Akkılıç) zusammen mit Mario Lechner mit LKW-Fahrern nach Kurdistan gefahren wurden.⁷⁶

⁷³ Bericht des Kontrollausschusses zur Regierungsvorlage betreffend einen Antrag auf Kenntnisnahme des Rechenschaftsberichtes der Vorarlberger Landesregierung über das Jahr 1989 samt Subventionsbericht, 6. Sitzung des XXV. Vorarlberger Landtages im Jahre 1990.

⁷⁴ Bericht des Kontrollausschusses zur Regierungsvorlage betreffend einen Antrag auf Kenntnisnahme des Rechenschaftsberichtes der Vorarlberger Landesregierung über das Jahr 1989 samt Subventionsbericht, 6. Sitzung des XXV. Vorarlberger Landtages im Jahre 1990.

⁷⁵ Interview mit Ali Gedic, 7. April 2020.

⁷⁶ Interview mit Ali Gedic, 7. April 2020.



LANDESHAUPTMANN
DR. MARTIN PURTSCHER

Bregenz, 17. April 1991

Begleitschreiben
für den Hilfstransport
in die Türkei

In der Zeit vom 19. April bis ca. 5. Mai wird von Vorarlberg aus ein Hilfstransport mit Lebensmitteln, Kleidung, Schuhen, Decken, Zelten und Verbandsmaterial sowie Medikamenten für die aus dem Irak geflohenen Kurden als Flüchtlingshilfe in die Türkei unterwegs sein. Der Transport erfolgt im Auftrag der Caritas Vorarlberg mit 4 LKW, zwei LKW der Firma Gebrüder Weiß und zwei LKW der Firma Transalpina sowie mit 1 Kleinbus.

Die amtlichen Kennzeichen sind: LKW: GM 133 P mit Aufleger O 763.331, LKW: B 181.600 mit Aufleger O 663.130, LKW: FL 18.355 mit Aufleger FL 563, LKW: V 212.333 mit Aufleger V 218.764 und Kleinbus: B Drive 5.

Neben den Chauffeuren der Firma Gebrüder Weiß und der Firma Transalpina wird der Transport von Frau Saniye Akkilic aus Schwarzach und Herrn Ali Gedik aus Dornbirn begleitet.

Die Vorarlberger Landesregierung unterstützt diese Hilfsaktion, die ausschließlich humanitären und nicht kommerziellen Zwecken dient und ersucht, dazu beizutragen, daß die Hilfsgüter rasch in die Aufenthaltsgebiete der Flüchtlinge gelangen.

Geleitbrief des damaligen Vorarlberger Landeshauptmanns Martin Purtscher für den Hilfskonvoi für die irakischen KurdInnen.

Die Hilfsaktion von 1991 brachte auch das Thema stärker in die Öffentlichkeit und schuf neue Netzwerke zwischen kurdischen AktivistInnen und der Vorarlberger Öffentlichkeit und Politik. Im März 1992 sprach eine kurdische Delegation sogar bei Bischof Küng vor, was auch entsprechendes mediales Echo hervorrief. Im April 1992

besuchte schließlich Leyla Zana, die 1991 als Abgeordnete der *Arbeitspartei des Volkes* (*Halkın Emek Partisi*, HEP) gemeinsam mit der *Sozialdemokratischen Populistischen Partei* (*Sosyaldemokrat Halkçı Parti*, SHP) als erste Abgeordnete der kurdischen Bewegung in das türkische Parlament eingezogen war, Vorarlberg und wurde im Vorarlberger Landtag von mehreren PolitikerInnen empfangen.⁷⁷ Sowohl der Empfang beim Bischof als auch die Möglichkeit, Gespräche mit Landtagsabgeordneten zu organisieren, zeigt, dass kurdische AktivistInnen in dieser Phase auch über tragfähige Netzwerke in die Vorarlberger Öffentlichkeit und Politik verfügten.



Kurden bitten Bischof Küng um Hilfe

Vertreter der in Vorarlberg lebenden Kurden baten am Mittwoch Diözesanbischof Klaus Küng um Hilfe für ihr bedrängtes Volk

(Bild). Bekanntlich führt die türkische Regierung derzeit regelrecht Krieg gegen die Kurden. Reagiert haben die Sozialdemokraten. In einem

Schreiben an den türkischen Generalkonsul forderte Arnulf Häfele die „strikte Einhaltung der Menschenrechte“. Bild: Dietmar Mathis

Bericht vom 26. März 1992 im Kurier aus der Zeitungsartikel-Sammlung von Ali Gedik. Ganz rechts im Bild der spätere Wiener Gemeinderat Şenol Akkılıç und Ali Gedik selbst.

Aus diesen Netzwerken resultierte am 30. Jänner 1993 auch ein von der *Initiative für Frieden in Kurdistan* organisiertes großes öffentliches Konzert von Ozan Emekçi und Şivan Perwer, der bereits zuvor einige Male für die kurdische Community selbst gespielt hatte, in der Dornbirner Messehalle, zu dem erstmals explizit auch außerhalb der kurdischen Community eingeladen wurde und an dem viele Akteure der Vorarlberger Zivilgesellschaft und linker Jugendgruppen zum ersten Mal mit kurdischer Musik konfrontiert wurden.

⁷⁷ Interview mit Şenol Akkılıç, 14. Mai 2020 und Düzgün Yalçın, 14. Mai 2020.

ŞIVAN PERWER IN
VORARLBERG

Mit dem Vorarlberger Kurden Ali Gedik sprach ECCE HOMO über Şivan Perwer und über Kurdistan. E.H.: Bald kommt der kurdische Sänger Şivan Perwer nach Vorarlberg. Wer ist Şivan Perwer?

Ali.: Er ist ein berühmter und sehr guter kurdischer Sänger und Musiker. Er lebt seit 13 Jahren im Exil in Schweden. Er kann zwar nach Kurdistan, aber nicht ins türkische Kurdistan sondern nach Südkurdistan, seit es eine Autonomie hat. Er wird am 30. Jänner in Vorarlberg sein. E.H.: Wer organisiert dieses Konzert?

Ali: Dieses Konzert wird von der Initiative für Frieden in Kurdistan organisiert. Es wurde ein Komitee gegründet, bei dem ich auch dabei bin. Die Unterstützer der Veranstaltung sind die Kultursprünge der Landesregierung, Stadt Dornbirn, Spielboden und Arge Jugendzentren.

E.H.: Vor kurzem waren Wahlen zum Kurdischen Nationalparlament. Hat sich durch diese Wahlen etwas geändert?

Ali: Das waren keine offiziell anerkannten Wahlen. Von den Kurden ist entschieden worden, obwohl es in der Türkei verboten ist, daß

wir unser Parlament selber wählen. Dieses Parlament, das von den Kurden, auch den Vorarlberger Kurden, gewählt worden ist, wird von der Weltöffentlichkeit nicht anerkannt. Auch nicht von der Türkei. Wir haben gewählt, um der Weltöffentlichkeit zu zeigen, daß wir auch Vertreter haben, daß wir auch wählen dürfen, daß wir einen Staat haben, der aber nicht erlaubt ist.

E.H.: Bedeutet das, daß dieses neue Parlament eine einheitliche Regierung der Kurden ist? Sind in diesem Parlament auch irakische und iranische Kurden eingebunden worden?

Ali: Die Wahlen waren nur oder fast nur für türkische Kurden. Das ist irgendwie eine Exilregierung. Durch diese Wahlen ist eine Regierung im Exil gebildet worden ähnlich wie die Palästinenser

E.H.: Würdest du es nicht richtig finden, daß sich sämtliche Kurden aus allen Staaten auf eine einheitliche politische Vertretung einigen könnten? Warum ist das nicht möglich?

Ali: Natürlich würde mich das sehr freuen, wenn es eines Tages so weit kommt, daß die Kurden in den Staaten Syrien, Iran, Irak, Türkei sich zusammen schließen würden.

Nur wenn es in diesem Gebiet also in Kurdistan um Kurden geht, dann sind diese 4 Staaten, die sonst eigentlich nicht gut miteinander auskommen, wenn es aber um Kurden geht, kämpfen sie Hand in Hand miteinander. Am 14. Dezember war ein solches Treffen von allen 4 Staaten. Diese haben zum Beispiel die Regierung in Südkurdistan offiziell abgelehnt. Alle Staaten sagten, wir sind dagegen, daß es dieses Gebiet Kurdistan gibt. Wir anerkennen die Regierung nicht. Man muß sich das auch so denken, daß die Kurden in der Türkei immer wieder assimiliert worden sind und viele vertrieben wurden. Dasselbe gilt für den Iran und den Irak. Noch schlimmer war es aber in der Türkei. Noch immer! Nun, seit 7 bis 8 Jahren, durch den Widerstand im türkischen Kurdistan sind auch die Menschen in Südkurdistan zur Überzeugung gekommen, daß die Kurden in Nordkurdistan auch zu ihnen gehören.

E.H.: Hoffen wir, daß das zustande kommt. Wann genau ist Şivan Perwer in Vorarlberg?

Ali: Şivan Perwer wird am 30. 1. 93 in Dornbirn Messehalle 2 um 19.30 Uhr spielen.

E.C.: Danke für das Interview

Interview, das der Autor dieses Beitrags im Jänner 1993 mit Ali Gedik über das Konzert von Şivan Perwer und die Situation in Kurdistan für die Zeitschrift Ecce Homo, der Zeitschrift der linksalternativen Jugendgruppe Pangea, geführt hatte.

Nach der Übersiedlung Ali Gediks und Şenol Akkılıç im Sommer 1993 nach Wien blieb das kurdische Thema für mehrere Jahre primär den UnterstützerInnen der PKK vorbehalten. Linke türkeistämmige Gruppen außerhalb der PKK verloren an Boden. Einige lösten sich in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre in Vorarlberg völlig auf und Verbindungen zur Landespolitik wurden schwächer.

Nach dem Scheitern der Nationalratskandidatur von Ali Gedik sollte es schließlich bis 2009 dauern, bis mit der 1968 in Albistan (Türk.: Elbistan) in der Provinz Kahramanmaraş geborenen Vahide Aydın eine Person in den Vorarlberger Landtag einzog, die man als Kurdin betrachten könnte, die sich selbst allerdings nicht als solche sieht. Aus einer bilingualen alevitischen Großgrundbesitzer-Familie stammend – sowohl die Eltern als auch die Großeltern sprachen Türkisch und Kurmancî – betonte Vahide Aydın nie die kurdische Seite ihrer Identität. Im Gegenteil, sie versteht sich selbst als „Internationalistin, der die nationale Identität nicht wichtig ist.“⁷⁸ Sie selbst spricht kein Kurmancî mehr, sondern nur Türkisch und Deutsch und betrachtet sich selbst, „wenn es unbedingt sein muss, eher als Türkin, denn als Kurdin.“⁷⁹ Auch in ihrem Selbstverständnis als Alevitin sieht sie das Alevitentum, anders als viele AlevitInnen aus Dêrsim, nicht als altiranische oder kurdische Religion, sondern als eine „Religion der Turkmenenvölker, die ihren Schamanismus über den Iran nach Anatolien gebracht haben und sich dann teilweise vor den Osmanen in den Bergen versteckt haben, wo eben auch Kurden lebten.“⁸⁰

In der Öffentlichkeit tritt sie primär als jene Grüne auf, die für alle Türkeistämmigen irgendwie zuständig ist. So besucht sie als Politikerin auch regelmäßig Kermes-Veranstaltungen in verschiedensten sunnitischen Moscheen und versucht, mit allen politischen und religiösen Strömungen ein gutes Gesprächsklima zu wahren. Bis 2013 gelang es ihr so tatsächlich, sowohl mit den linken und kurdischen Gruppen als auch mit den rechten im Gespräch zu sein. Seit den Gezi-Protesten habe sich dies aber verändert: „Seither haben mich die Grauen Wölfe nie mehr eingeladen.“⁸¹ Bei Konflikten verhielt sie sich vermittelnd, was nach entsprechenden öffentlichen Äußerungen im Zusammenhang mit einer Messerstecherei am Rande einer kurdischen Demonstration 2014 dazu führte, dass sie sich zwischen allen Stühlen befand: „Für die einen war ich dann eine Terrorsympathisantin weil ich irgendwelche Erklärungen von Berîvan⁸² geteilt habe und für die Kurden war ich eine Faschistin.“⁸³

⁷⁸ Interview mit Vahide Aydın, 11. Mai 2020.

⁷⁹ Interview mit Vahide Aydın, 11. Mai 2020.

⁸⁰ Interview mit Vahide Aydın, 11. Mai 2020.

⁸¹ Interview mit Vahide Aydın, 11. Mai 2020.

⁸² Aygül Berîvan Aslan, 2013 bis 2017 kurdische Nationalratsabgeordnete der Grünen aus Tirol, die sich immer wieder sehr explizit als Kurdin für kurdische Interessen stark gemacht hatte.

⁸³ Interview mit Vahide Aydın, 11. Mai 2020.

Zweite und dritte Generation der Gsiberger KurdInnen

Die erste Generation kurdischer AktivistInnen war überwiegend von Männern geprägt. Lediglich in der ATIGF gab es mit Saniye Aldemir eine Aktivistin, die auch gelegentlich in der Öffentlichkeit auftrat. Die Arbeitsmigration aus der Türkei war, anders als etwa aus Jugoslawien, ganz überwiegend männlich. Frauen kamen – wenn überhaupt – meist erst über Familienzusammenzug nach, lernten damit später und oft schlechter Deutsch und selbst in linksgerichteten sich als antipatriarchal verstehenden Vereinen dominierten damit Männer, ganz besonders die Außenkontakte. Mittlerweile wuchs allerdings die zweite Generation der KurdInnen in Vorarlberg heran, die bereits durch das österreichische Schulsystem ging und teilweise zwar in der Community und den Vereinen groß wurde, zugleich aber von Anfang an bi- oder trilingual war. In dieser zweiten Generation schafften es die Mädchen oft sogar leichter als die Burschen, höhere Bildung zu erlangen.

Eine von ihnen ist Gamze Eren, die in St. Anton im Montafon aufwuchs, also weit ab von den Zentren der kurdischen Community im Rheintal-Unterland. Für Gamze Eren spielte ihre kurdische Identität für ihr Zusammenleben im Montafon zunächst keine wichtige Rolle, da diese für ihre NachbarInnen mit der Identität, ein „Migrantenkind“ zu sein, überschrieben worden wäre. In der Hauptschule habe sich dies geändert, da sie nun mit türkischen MitschülerInnen konfrontiert war:

„Da hat es dann einige Türken in der Schule gegeben und die haben eine Art Clique gebildet. Zu der hab ich nie dazugehört und wollte ich auch nicht dazugehören.“⁸⁴

Rückblickend meint sie, dass dies vielleicht anders gewesen wäre, wenn sie ihre kurdische Identität nicht so betont hätte. In der Handelsakademie in Bludenz lernte sie auch andere kurdische MitschülerInnen kennen, die sich weniger stark vom Türkischen abgegrenzt hatten und dann auch weniger Probleme mit den türkischen MitschülerInnen gehabt hätten.

Die kurdische Identität wurde in der aus Êlih (Türk.: Batman) stammenden Familie sehr bewusst weitergegeben, allerdings nicht die Sprache. Zu Hause wurde Türkisch gesprochen, da bereits die Mutter mit Türkisch aufgewachsen war. Deutsch und der Vorarlberger Dialekt wurden in der Schule und mit anderen Kindern gelernt. Obwohl Türkisch damit die Muttersprache ist, wurde Gamze Eren nie wirklich warm mit der Sprache:

„Türkisch ist für mich keine emotionale Sprache. Ich lese zum Beispiel keine Bücher auf Türkisch und benutze die Sprache nur zur Kommunikation. Deutsch ist für mich mehr die Gefühlssprache. Das ist auch mit der Musik so. Bei uns zu Hause hat man immer kurdische Musik gehört und diese kurdische Musik bedeutet für mich eine große emotionale Bindung, obwohl ich nur sehr schlecht Kurdisch verstehe.“⁸⁵

⁸⁴ Interview mit Gamze Eren, 7. Mai 2020.

⁸⁵ Interview mit Gamze Eren, 7. Mai 2020.

Mehrere Versuche, die Sprache als junge Frau zu erlernen, scheiterten. Trotzdem wuchs sie mit kurdischer Kultur und Politik auf: „Der kurdische Verein war wichtig, die Feiern und die Politik.“⁸⁶

Nach ihrem Studium der Rechtswissenschaft in Innsbruck und einigen Jahren in verschiedenen Jobs kehre Gamze Eren im Herbst 2019 wieder nach Vorarlberg zurück, wo sie nun als Rechtsanwaltsanwältin arbeitet. Eigentlich wollte sie im Frühling 2020 ihren aus einer kurdisch-alevitischen Familie in Tirol stammenden Freund heiraten. Aufgrund der Versammlungsbeschränkungen in Folge der Corona-Krise musste die Hochzeit aber verschoben werden. Dass Gamze Eren aus einer sunnitischen und ihr Partner aus einer alevitischen Familie stammt, ist – anders als in manch anderen Fällen – kein Problem. Ob und in welcher Form eine „kurdische Identität“ an ihre Kinder, also an die dritte Generation, weitergegeben werden kann, ist allerdings eine Frage, über die sie sich Gedanken macht:

„Das einfachste wäre es für das Kind, ohne diese Kultur aufzuwachsen, weil es schwierig ist und die kurdische Kultur sehr diffizil und heterogen ist. Denk an die Frauenrechte. Das, was man so propagiert, wird halt nicht wirklich gelebt. Wir werden dem Kind sicher irgendwie das Angebot machen die kurdische Kultur kennen zu lernen, aber was es dann davon übernimmt, wird am Kind liegen. Wir können es ihm nur als eine Möglichkeit anbieten.“⁸⁷

Die zweite Generation verstand sich teilweise stärker als kurdisch als ihre Eltern und engagierte sich nicht mehr nur für die Situation der KurdInnen in der Türkei, sondern war einerseits stärker in Vorarlberg verankert und andererseits auch stärker an anderen Teilen Kurdistans interessiert, dies gilt insbesondere seit 2012, als eine Schwesterpartei der PKK in Syrien ein real existierendes Projekt verwirklichen konnte, das auch für jüngere KurdInnen in Vorarlberg attraktiv wurde.

Trotzdem blieb die Situation in der Türkei ein wichtiges Thema für die organisierten KurdInnen. Im März 2012 wurden in den Bregenzer Seeanlagen drei Tage lang Aktionen gegen die Unterdrückung der KurdInnen in der Türkei und die Kommunikationssperre mit dem PKK-Führer Abdullah Öcalan durchgeführt. Am 16. Oktober 2012 folgte eine Veranstaltung unter dem Motto „Frieden für Kurdistan“ am Dornbirner Marktplatz.⁸⁸

Mit der Etablierung einer de-facto-Autonomie in Syrien durch eine Schwesterpartei der PKK, der *Demokratischen Unionspartei* (PYD), wurden 2012 die türkeistämmigen KurdInnen Vorarlbergs zunehmend zu Fragen der syrischen KurdInnen aktiv, insbesondere dann, wenn diese Autonomie bedroht wurde. So fand im Oktober 2014 eine große Solidaritätsdemonstration für die damals vom IS belagerte Stadt Kobanê in Bregenz statt. Am 4. Februar 2018 wurde ebenfalls in Bregenz eine Demonstration gegen den Einmarsch der Türkei in Efrîn organisiert und am 10. Oktober 2019 fand

⁸⁶ Interview mit Gamze Eren, 7. Mai 2020.

⁸⁷ Interview mit Gamze Eren, 7. Mai 2020.

⁸⁸ Şimşek, 2017: 273.

eine spontane Demonstration gegen den Angriff der Türkei auf Serê Kaniyê und Tal Abyad statt. Einige türkeistämmige KurdInnen machten auch bei Demonstrationen der syrischen KurdInnen in den folgenden Wochen mit.

Aus dem *Mesopotamischen Kultur Zentrum* wurde 2001 der *Mesopotamische Kulturverein Götzis*, der in der Hauptstraße 26 bis 2019 ein Vereinslokal betrieb. Parallel dazu wurde auch unter dem Namen *Rat der Kurdischen Gesellschaft Vorarlberg* Öffentlichkeitsarbeit gemacht. Mit dem Auslaufen des Mietvertrags für das Vereinslokal in Götzis verlor der Verein seinen Sitz. Derzeit gibt es nur noch einen informellen Zusammenschluss. Ehemalige Vereinsfunktionäre spielen allerdings mit dem Gedanken, eine Immobilie anzukaufen, um einen permanenteren Vereinssitz zu haben.



Logo des Rats der Kurdischen Gesellschaft Vorarlberg.

Neben dem *Mesopotamischen Kultur Zentrum* bzw. *Rat der Kurdischen Gesellschaft Vorarlberg* gibt es seit 2015 auch eine HDP⁸⁹ Bregenz bzw. Vorarlberg, die v.a. bei Wahlen in der Türkei aktiv wird und eine von über 1.000 Person gelikete Facebook-Seite zu kurdischen und türkischen Themen betreibt.⁹⁰ Ihre erste große Veranstaltung hatte die HDP Vorarlberg am 9. Mai 2015 in Lauterach mit einer Wahlkampfveranstaltung für die türkische Parlamentswahl im Juni 2015. Auch für die HDP engagieren sich vielfach jüngere KurdInnen, die bereits in Vorarlberg aufgewachsen sind und versuchen, von hier aus die Wahlen in der Türkei zu beeinflussen.



Facebook-Seite der HDP Bregenz/Vorarlberg.

Konflikte zwischen jugendlichen linken Kurden und rechten Türken

Schon in den 1980er Jahren kam es, wie bereits beschrieben, zu Konflikten zwischen linken AntifaschistInnen und AnhängerInnen der rechtsextremen *Grauen Wölfe*. In den letzten Jahren kam es immer wieder dann zu Auseinandersetzungen, wenn sich die politische und militärische Lage in Kurdistan zuspitzte. Obwohl sich an physischen Auseinandersetzungen dabei meist nur jeweils eine Handvoll Jugendlicher beteiligten, führten handfeste Auseinandersetzungen zwischen jugendlichen PKK-Anhängern und türkischen Rechtsextremisten immer wieder zu ausführlichen Berichten in Vorarlberger Medien.

⁸⁹ Halkların Demokratik Partisi, Demokratische Partei der Völker, HDP: legale prokurdische linke Partei in der Türkei.

⁹⁰ <https://www.facebook.com/hdpbregenz/>, eingesehen am 11. Mai 2020.

Am 1. Mai 2007 versuchten rechtsextreme türkische Gruppen, den Maiaufmarsch von einigen hundert KurdInnen und linken türkischen Gruppen in Bregenz zu stören. Ein massiver Polizeieinsatz verhinderte dabei eine Eskalation. In der Nacht vom 1. auf den 2. Jänner 2008 kam es zu einem Brandanschlag auf das türkische Generalkonsulat in Bregenz. Am 1. Mai 2008 kam es in Rankweil zu einer „Messerstecherei zwischen Kurden und Türken“⁹¹, wie die Tageszeitung Österreich damals schrieb.

Nachdem in der Nacht auf den 23. Oktober ebenfalls in Rankweil Brandsätze in ein türkisches Lokal geworfen wurden, nutzte dies die Vorarlberger FPÖ für eine Anfrage im Landtag an Sicherheitslandesrat Erich Schwärzler (ÖVP). Auf die Frage „Wie beurteilen Sie die Entwicklung des oftmals in Gewalt ausartenden Konfliktes zwischen Türken und Kurden im Land?“ antwortete der damalige Landesrat:

„In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um einen Konflikt zwischen Türken und Kurden handelt, sondern um Auseinandersetzungen zwischen PKK-nahen Kurden und rechtsgerichteten Türken. Immer wieder sind Einrichtungen des türkischen Staates, wie Vertretungsbehörden, Ziel von Anschlägen PKK-naher Kurden. Die Anschläge werden zumeist als Reaktion auf ein verstärktes Vorgehen des türkischen Militärs gegen PKK-Kämpfer im türkischen Grenzgebiet oder auf Repressionen gegen den PKK-Führer Abdullah Öcalan durchgeführt. Solange die PKK ihre Strategie beibehält und in Europa Protestaktionen veranstaltet, ist weiterhin mit Auseinandersetzungen zwischen den Konfliktparteien zu rechnen. Es kann und darf nicht geduldet werden, dass Konflikte in der Türkei in unserem Land ausgetragen werden.“⁹²

Im Oktober 2014 kam es am Rande einer Solidaritätsdemonstration für die damals vom IS belagerte Stadt Kobanê zu einer Messerstecherei zwischen kurdischen Jugendlichen auf der einen und einer Gruppe türkischer und tschetschenischer Jugendlichen auf der anderen Seite, bei der insgesamt fünf junge Männer festgenommen wurden.⁹³ Vorarlberger Medien berichteten in den folgenden Tagen relativ ausführlich über den Konflikt und analysierten das Geschehen oft als „importierten Konflikt“.⁹⁴

2016 kam es zu einem Konflikt, nachdem nationalistische TürkInnen eine Kampagne gegen die Vorführung des Filmes „Kanlı Postal“ des linken Regisseurs Muhammet A.B. Arslan in der Kinothek in Lustenau geführt hatten. In den Protestmails an den Kinobetreiber hieß es damals u.a.:

⁹¹ <https://www.oe24.at/oesterreich/chronik/vorarlberg/Messerstecherei-zwischen-Kurden-und-Tuerken/301210>, eingesehen am 2. Mai 2020.

⁹² Anfrage des Landtagsabgeordneten Ernst Hagen, Freiheitliche vom 29. Oktober 2008: 29.01.349 (28. Landtag)

⁹³ <https://www.vol.at/pk-zur-messerstecherei-bei-der-kurden-demo-in-bregenz/4126257>, eingesehen am 2. Mai 2020.

⁹⁴ z.B.: <https://themavorarlberg.at/gesellschaft/ein-importierter-konflikt>, eingesehen am 2. Mai 2020.

„In Zeiten wie diesen, während die Anschläge der Terroristen sich steigern und alleine letzte Woche über 60 Menschen das Leben nahm, sollten wir solche Provokationen nicht zulassen. Die Türken sind ein emotionales Volk und es könnte schnell zu Auseinandersetzungen kommen – welche wir verhindern möchten.“⁹⁵

Der Konflikt spitzte sich so weit zu, dass es am Sonntag, den 13. März 2016 schließlich zu einer Eskalation zwischen kurdischen und türkischen Jugendlichen vor dem Vereinslokal der *Grauen Wölfe Şafak* in der Dornbirner Bildgasse kam. Bevor es zu einer Massenschlägerei kam, schritt jedoch das Polizei-Sondereinsatzkommando *Cobra* ein. Von kurdischer Seite waren an diesem Konflikt allerdings v.a. Jugendliche aus der Schweiz beteiligt. Der *Rat der Kurdischen Gesellschaft Vorarlberg* distanzierte sich von dem Aufmarsch der Jugendlichen und erklärte in den Vorarlberger Medien, von Anfang an gegen diese Aktion gewesen zu sein.⁹⁶

Gewaltsame Eskalationen gingen in allen bekannten Fällen von kleinen Gruppen junger Männer aus. Die Rolle des kurdischen Vereins war in solchen Konflikten eher eine moderierende und beruhigende als eine anheizende. In der Folge des Konflikts von 2014 kam es auf Vermittlung des Vereins *Vindex - Schutz und Asyl* sogar zu einem vom Autor dieses Beitrags moderierten Gespräch zwischen kurdischen Vereinsfunktionären und AktivistInnen und einigen wichtigen Männern aus der tschetschenischen Community, das trotz teilweise sehr kontroversieller Diskussionen damit endete, dass die TeilnehmerInnen ihre Telefonnummern austauschten und verabredeten, im Falle einer erneuten Eskalation zwischen den jungen Männern gemeinsam einzuschreiten und zu versuchen, die Lage zu beruhigen.

Kulturelles und politisches Engagement syrischer KurdInnen

Während es in Wien und Linz bereits vor dem syrischen Bürgerkrieg eine relevante syrisch-kurdische Diaspora gab, entwickelte sich die syrisch-kurdische Diaspora in Vorarlberg erst ab 2012 im Zuge der syrischen Fluchtmigration in Folge des Bürgerkrieges.

Wie überall in Österreich bilden die KurdInnen einen signifikanten Teil der syrischen Flüchtlinge, insbesondere seit im Herbst 2014 der sogenannte „Islamische Staat“ Kobanê angriff. Auch in der Folge der türkischen Besetzung von Efrin 2018 und Serê Kaniyê 2019 kamen wieder kurdische Flüchtlinge nach Europa, allerdings nicht in dem Ausmaß wie 2012 – 2016, da die Fluchtrouten durch die Türkei im Großen und Ganzen blockiert waren. Das zeigt sich auch in Vorarlberg, wo der größte Teil der syrischen KurdInnen in diesem Zeitraum ins Land kam.

⁹⁵ <https://www.vol.at/film-ueber-pkk-in-der-kinothek-lustenau-sorgt-vorab-fuer-aufregung-und-proteste/4629094>, eingesehen am 2. Mai 2020.

⁹⁶ <https://www.vol.at/tumult-nach-kanli-postal-kurden-distanzieren-sich-von-gewalt-nicht-von-pkk/4657560>, eingesehen am 2. Mai 2020.

Wie bereits ausgeführt ist von etwa 1.300 bis 1.500 syrischen KurdInnen in Vorarlberg auszugehen. Dies ist genug, um eine eigene Community zu bilden, die sich wohl auch dauerhaft in Vorarlberg etablieren wird. Erste Ansätze dafür sind bereits deutlich zu erkennen.

Im Gegensatz zu den türkeistämmigen KurdInnen sind die syrischen KurdInnen also nicht mehrheitlich als ArbeitsmigrantInnen nach Vorarlberg gekommen, sondern als Flüchtlinge. Insbesondere jene, die 2015, als Teil des Höhepunkts der syrischen Fluchtmigration nach Vorarlberg gekommen sind, konnten dabei auch von der Hilfsbereitschaft hunderter Freiwilliger profitieren, wodurch sehr viel schneller und früher Kontakt zur Vorarlberger Bevölkerung sowie der Erwerb ausreichender Deutschkompetenz möglich waren als in den 1970er Jahren für viele kurdische ArbeitsmigrantInnen aus der Türkei. Zudem stammen einige der syrischen KurdInnen aus gebildeten Familien, die ohne den Krieg nie Syrien verlassen hätten.

Zwar sind einige syrische KurdInnen, wie der spätere Gründer des *Kurdischen Kulturinstituts Wien*, Sulaiman Mahmoud, nach der Zuerkennung ihres Asyls von Vorarlberg nach Wien übersiedelt, ein großer Teil der syrisch-kurdischen Flüchtlinge ist allerdings im „Ländle“ geblieben und konnte dort mittlerweile vielfach auch beruflich Fuß fassen. Damit ist es auch wahrscheinlich, dass diese Community dauerhaft in Vorarlberg bleiben wird.

Von den meisten KurdInnen aus der Türkei trennt die syrisch-kurdische Community nicht nur die unterschiedliche historische Erfahrung und der unterschiedliche Grad der Etablierung, sondern auch die Politik. Anders als die politisch aktiven KurdInnen aus der Türkei, sympathisieren viele der Flüchtlinge aus Syrien nicht mit der PKK, sondern mit den rivalisierenden kurdischen Parteien des *Kurdischen Nationalrates in Syrien* (ENKS), insbesondere der *Demokratischen Partei Kurdistans-Syrien* (PDK-S).

Um einen Kern von einigen AktivistInnen der PDK-S bildeten sich ab 2016 neue politische Kreise syrischer KurdInnen. Eine der wichtigsten dieser AktivistInnen ist die junge Vinda Mohammed Nelul, die im Mai 2015 mit ihrer Familie Syrien verlassen hatte. Ihr aus Qamishli stammender Vater hatte bereits zuvor den Weg nach Österreich genommen, ihre aus Amudé stammende Mutter, ihre zwei Schwestern und zwei Brüder erreichten Wien im Dezember 2015. Nach Vorarlberg kam die Familie über Innsbruck, wo bereits Bekannte lebten.

Die junge Frau, die bereits im zweiten Lehrjahr eine Lehre als Pharmazeutisch-kaufmännische Assistentin absolviert, hätte gerne an einer Universität studiert. Gemeinsam mit anderen syrischen KurdInnen hat sie 2017 mitgeholfen, das erste Newroz-Fest für syrische KurdInnen zu organisieren, und das gleich mit einem Konzert von Şivan Perwer und anderen Musikern. Auch wenn die Gruppe bisher keinen offiziellen

Verein gegründet hat, so gibt es in Vorarlberg eine Kerngruppe von etwa 20 AktivistInnen der PDK-S, die seither weiter politisch und kulturell tätig ist.⁹⁷

Newroza 27/7 li österreich

Vorarlberg - bregenz

Roj: 01/04/2017

Dem: 15:00

Şivan Perwer

Îmad Kaklo

20 Euro

Yihiya Fatimê

Navunîşan: spannrahmen in der wirke 1-6971 Hard

Tel: +43 6641126698 / +43 6607457657 / +43 6767401649

NEWROZ

Plakat für das Newroz-Fest der PDK-S in Hard am 1. April 2017.

⁹⁷ Interview mit Vinda Mohammed Nelul, 5. April 2020.



Şivan Perwer spielt auf dem Newroz-Fest der PDK-S in Hard am 1. April 2017. (Foto: Thomas Schmidinger)

Zuletzt organisierte die Gruppe im Oktober 2020 Demonstrationen gegen den Einmarsch der Türkei in Nordost-Syrien in Bregenz und Feldkirch. Während die spontane erste Demonstration am 10. Oktober 2020 überwiegend von AnhängerInnen der PKK und PYD getragen wurde, wurde die angemeldete Demonstration am 12. Oktober v.a. von syrischen KurdInnen aus dem Umfeld der PDK-S organisiert. Am Samstag, den 12. Oktober demonstrierten rund 300 KurdInnen durch die Bregenzer Innenstadt. Auch an dieser Demonstration beteiligten sich allerdings durchaus AnhängerInnen der PKK, was an den Symbolen beider, sonst rivalisierender Fraktionen, sichtbar wurde. Der Angriff auf das kurdische Kernland Syriens brachte die AnhängerInnen beider politischer Strömungen zusammen. Dasselbe Bild zeigte sich am 26. Oktober bei einer ähnlichen Demonstration in Feldkirch, die von syrischen KurdInnen gemeinsam mit der *Sozialistischen Jugend* bzw. der innerhalb der SJ arbeitenden trotzkistischen Gruppe „Der Funke“ und einer TKP/ML-nahen Organisation organisiert wurde. In einer ähnlichen Konstellation fand schließlich am 2. November eine dritte Demonstration wiederum in Bregenz statt.



Demonstration syrischer KurdInnen am 12. Oktober 2019 gegen die türkische Invasion gegen Nordost-Syrien. (Foto: Vinda Mohammed Nelul)



Ankündigung für die Demonstration in Feldkirch am 26. Oktober 2019.

Syrische KurdInnen aus Vorarlberg haben sich auch auf Social Media vernetzt. Der aus Qamishli stammende Hogir al-Khalaf hat 2017 die Facebook-Gruppe *Kurdê Vorarlberg* gegründet, bei der bis Mai 2020 immerhin 285 Mitglieder angemeldet waren.⁹⁸

Ebenfalls 2017 bildete sich eine eigene Fußballmannschaft syrischer Kurden in Vorarlberg, die sich *FC Kurd* nennt und bis zu Beginn der Corona-Krise im März 2020 in Feldkirch trainiert hat. Insgesamt sind im Verein 30 Spieler aus Rojava aktiv, die von ihrem Trainer Rafeh Abbas trainiert werden, der hofft, dass der Verein bald wieder spielen kann.⁹⁹

Auch wenn sich aus der syrisch-kurdischen Community noch keine formalen Organisationen bzw. in Vorarlberg angemeldete Vereine gebildet haben, so zeigten sowohl die große Newroz-Feier 2017 als auch die Demonstrationen 2019, dass sich eine aktive Community herausbilden konnte, die wohl langfristig in Vorarlberg bleiben und aktiv sein wird.

Irakische KurdInnen in Vorarlberg

Die irakisch-kurdische Diaspora in Vorarlberg ist relativ klein und sprachlich und religiös sehr divers, was das Entstehen einer Community erschwert. Fast alle irakischen KurdInnen sind als Flüchtlinge nach Vorarlberg gekommen.

Die ersten bekannten irakisch-kurdischen Flüchtlinge kamen 1991 nach der Massenflucht der irakischen KurdInnen in der Folge der Rückeroberung der kurdischen Gebiete durch die irakische Armee nach dem Aufstand nach Vorarlberg: Die Familie Gerdi, deren Vater aus Hewlêr (Erbil) und deren Mutter aus Kirkuk stammt. Der Vater war in der irakischen Armee und nicht in einer kurdischen Partei aktiv. Gemeinsam mit fünf Kindern floh die Familie im Winter 1991 in die Türkei und erreichte Anfang Juli 1991 Österreich. Nach einer Woche im Erstaufnahmezentrum Traiskirchen wurde sie gemeinsam mit einer arabischen Familie aus dem Irak dem Bundesland Vorarlberg zugeteilt. Nach einer Nacht im Hotel Montfort in Feldkirch wurde sie einer Unterkunft in Koblach zugeteilt. Einer der Söhne, der 1982 geborene Mohammed Gerdi, erinnert sich: „Für uns Kinder war Vorarlberg das Paradies! Alles war Grün. Es gab Bäche und Wasser, kein Krieg. Es war herrlich.“¹⁰⁰

Es habe aber auch Schwierigkeiten gegeben mit der neuen Kultur. Im Irak wären die Kinder sehr streng erzogen worden. Die vergleichsweise lockerere Kultur in Vorarlberg hätten sie als Kulturschock erlebt. Ihre Muttersprache Soranî sprach damals niemand in Vorarlberg. Unterstützung erhielten sie aber von Ali Gedik, der auf Kurmancî mit ihnen sprach, was der Familienvater halbwegs verstehen konnte. Ali

⁹⁸ <https://www.facebook.com/groups/1904121419870708/>, eingesehen am 10. Mai 2020.

⁹⁹ Interview mit Rafeh Abbas, 16. Mai 2020.

¹⁰⁰ Interview mit Mohammed Gerdi, 11. Mai 2020.

Gedik erinnert sich heute noch genauso gut an die Familie, wie sich die Familie an ihn erinnern kann.¹⁰¹

Zu Hause wurde Soranî gesprochen. Da es außer der Familie selbst aber keinerlei Soranîsprachige in Vorarlberg gab und über die aus Kirkuk stammende Mutter auch Türkischkenntnisse vorhanden waren, sprachen die Kinder bald v.a. Türkisch und Deutsch. Newroz konnte man in Vorarlberg nicht feiern. Bei den türkischen Kurden wollte der Vater nicht unbedingt andocken, weil er keine Parteipolitik wollte. Die ersten Jahre wäre man sehr isoliert gewesen, erinnert sich heute der Sohn, „aber später, als wir dann kurdische Fernsehsender hatten, haben wir Newroz dann im Fernsehen mitverfolgt.“¹⁰² 1993 und 1999 kamen die beiden jüngsten Geschwister schon in Vorarlberg zur Welt. Mohammed Gerdi schloss eine doppelte Lehre als Großhandels- und Bürokaufmann ab und lässt sich als fußballbegeisterter Sportler gerade zum Sportlehrer umschulen.

Sein 1986 geborener jüngerer Bruder Murad Gerdi begann kurz nach der Ankunft der Familie in Vorarlberg, beim FC Koblach Fußball zu spielen, wurde Profifußballer bei Austria Lustenau, wechselte im Juli 2008 zum FC Hard und setzte seine Fußballkarriere 2009 im Jemen beim Club al-Tilal in Aden und ab 2011 im Irak fort. Dort spielte er wieder in der alten Heimat von 2011 bis 2014 für Dohuk und von 2014 bis 2015 für Erbil. Dabei spielte er auch für das irakische Nationalteam. Anfang 2016 kehrte er zum FC Hard nach Vorarlberg zurück. Seit Juli 2016 spielt er im defensiven Mittelfeld des Bregenzerwälder Clubs FC Egg.¹⁰³

¹⁰¹ Interview mit Ali Gedik, 8. Mai 2020 und mit Mohammed Gerdi, 11. Mai 2020.

¹⁰² Interview mit Mohammed Gerdi, 11. Mai 2020.

¹⁰³ <https://www.transfermarkt.at/murad-gerdi/profil/spieler/34214>, eingesehen am 12. Mai 2020.

17. November 2009

VORARLBERGER NACHRICHTEN

SPORT / C3

BALL AUF EINEN BLICK

www.vol.at

1. Klasse						
Bludenz	13	9	3	1	26	30
Bregenz	13	8	1	4	29	34
Dornbirn	13	7	3	3	20	24
Feldkirch	13	6	0	5	30	16
Gafling	13	6	0	5	30	16
SG Wattens	13	7	3	3	20	15
SG Sigmaringen	13	6	2	5	21	20
SG Sigmaringen II	13	6	2	5	21	20
SG Sigmaringen III	13	5	3	5	22	10
SG Sigmaringen IV	13	5	3	5	22	10
SG Sigmaringen V	13	4	2	8	10	30
SG Sigmaringen VI	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen VII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen VIII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen IX	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen X	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XI	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XIII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XIV	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XV	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XVI	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XVII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XVIII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XIX	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XX	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXI	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXIII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXIV	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXV	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXVI	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXVII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXVIII	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXIX	13	3	1	9	15	25
SG Sigmaringen XXX	13	3	1	9	15	25

2. Klasse

SG Sigmaringen XXI	13	9	3	1	32	10
SG Sigmaringen XXII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXIII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXIV	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXV	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXVI	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXVII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXVIII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXIX	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXX	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXXI	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXXII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXXIII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXXIV	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXXV	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXXVI	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXXVII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXXVIII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XXXIX	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XL	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XLI	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XLII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XLIII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XLIV	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XLV	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XLVI	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XLVII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XLVIII	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen XLIX	13	9	2	2	34	23
SG Sigmaringen L	13	9	2	2	34	23

BALLSZENE VORARLBERG

Schuldigung. Aufgrund eines technischen Problems ist in der Monatsausgabe die 2. Landeskategorie zwei Mal erschienen. Dafür möchte sich die VN-Sektion entschuldigen. Deshalb heute im Abschluss der Hürden die Tabellen zur 2. Landeskategorie.

er Trainer. Schon einmal arbeitete Müller beim SK CH Austria Wien als Trainer, nun kehrt er an seine Geburtsstätte zurück und löst den getretenen Mario Ledetzky ab. Beim SV Sigmaringen übernahm Michael Götsche auch die 2. Klasse.

er Trainer. Schon einmal arbeitete Müller beim SK CH Austria Wien als Trainer, nun kehrt er an seine Geburtsstätte zurück und löst den getretenen Mario Ledetzky ab. Beim SV Sigmaringen übernahm Michael Götsche auch die 2. Klasse.

änge. Mit Christian Vonach (Karriere) und René Schwarzgruber (3. Liga) verlässt der FC Schwarzach zwei Mitglieder. (VN-R)

BALL AUF EINEN BLICK

1. Sieger 2009

der Bundesliga: Marc Janko (RB Salzburg)

der Saison: Paul Dierckx (SV Neuliebenau)

der Saison (Männer): RB Salzburg

der Saison (Frauen): SV Neuliebenau

der Saison: Daniel Bachner (SK Sturm)

der Saison: Louis Hofmann (Salzburg)

der Saison: Nina Aigner (Bayern München)

der Saison (Frauen): SV Neuliebenau

der Saison: Umit Korkmaz (Frankfurt)

der Saison: Mario Haas (SK Sturm)

der Saison: Markus Schopp

Kollegen ausgezeichnet

am 13. Mai wurden zu Ehren des ÖFB-Teamverwalters Bruno Pozzey an der Vereinigung der Fußballer (VdF) die Auszeichnungen für die Vorsaison vergeben. Der Vorarlberger war am Silvestertag 1994 während eines Eishockey-Luxustournees in der Bundesliga mit 7 Toren



Murad Gerdi (Zweiter von rechts) mit seinen Trainern Kawa Ibrahim (l.) und Akram Salman (Mitte) bei der Vertragsunterzeichnung. (Foto: Privat)

Geglückter Start und Träume

■ Fußballprofi Murad Gerdi wagte den Sprung von Vorarlberg nach Jemen.

CHRISTIAN ADAM christian.adam@vn.vol.at 72 591-211

14 Mannschaften kämpfen in der ersten Liga im Jemen um Meisterehren. Unter den Fußballprofis erstmals auch ein in Vorarlberg geborener, irakisch-stämmiger Mittelfeldspieler: Murad Gerdi verließ im Sommer den FC Hard und unterschrieb beim jemenitischen Erstligisten Al Tala einen Einjahresvertrag. Insgesamt fünf Legionäre – aus dem Senegal, Jordanien, Kongo, Äthiopien

Ich denke, wir könnten mit Al Tala in der ADCC-Liga im Mittelfeld landen.

JEMEN-LEGIONÄR MURAD GERDI

sowie Österreicher scheinen im Profikader auf. Im Training wird laut Gerdi vor allem Arabisch gesprochen, „aber auch ein wenig Englisch“. Nicht alle Kadernutzer – insgesamt 22 – sind Vollprofis. Die Fußballbegierde in Jemen ist jedoch groß. „Bis zu 20.000 Zuschauer kommen zu unseren Heimspielen“, berichtet Gerdi. Was aber bewegte den 23-Jährigen, der im Ländle aufgewachsen und die Fußballschule der Akademie Vorarlberg gemessen hat, den Schritt in den Nahen Osten auf die arabische Halbinsel zu wagen? „Ich bin dem Ruf von Kawa Ibrahim gefolgt“, schmunzelt der Rechtsfuß. Der Tormentrainer aus

dem Irak weilte diesen Sommer im Ländle und ist ein Bekannter der Familie. Zusammen mit dem ehemaligen irakischen Nationaltrainer Akram Salman, wechselte Kawa im Sommer von Jordanien nach Jemen. Gerdi folgte nach kurzer Nachdenkphase dem Angebot seines Landsmannes. „Für mich ist das alles wie ein neues Leben“, erzählt er von seinen ersten Eindrücken. „Ein neues Land, eine neue Mentalität und eine andere Einstellung zum Fußball.“

Traum vom Nationalteam
Mit seinem Klub Al Tala, der in der Vorsaison in Asien an der Champions League teilgenommen hat, will Gerdi den Titel holen. „Vielleicht haben wir auch diese Saison eine Chance auf die Champions League, weil der qualifizierte



Klub finanzielle Probleme hat“, so Gerdi. Der Start in die neue Saison: jedenfalls ist gegückt. Nach einem 0:0-Heimremis gegen Al Wahda Sanaa gewann man das erste Auswärtsspiel bei Al Hetal Hudaydah klar mit 1:0. Gerdi ist schon ein wichtiger Bestandteil der Mannschaft.

„Ich bin körperlich fit, das Training passt“, so Gerdi. Über das tägliche Leben im dem streng islamischen Land möchte der Fußballer nicht allzu viel erzählen. Lieber konzentriert er sich auf das runde Leder. Dank Internet (Skype bzw. Facebook) ist er täglich mit Vorarlberg in Verbindung. „Ich will ja wissen, wie es den Fußballkulis geht“, sagt Gerdi. Er hat sich hohe Ziele gesetzt. Über den Umweg Jemen möchte er sich im Ausland profilieren – und eventuell auch den Sprung in die Nationalelf des Irak schaffen. „Er kann es schaffen, wenn er hart arbeitet“, ist auch sein Trainer Akram Salman überzeugt.

ZUR PERSON

Murad Gerdi
Die Leute wissen, dass ich aus Europa komme, deshalb verlangen sie von mir auch mehr.“
Geboren 7. März 1986
Größe/Gewicht: 174 cm/73 kg
Position: Mittelfeld
Laufbahn: Bfz Vorarlberg, SC Austria Lustenau, FC Hard, Al Tala (Jemen/Vertrag bis Sommer 2010)



Bisherige Stationen von Murad Gerdi seit 2005: AKA Vorarlberg (rechts), SC Austria Lustenau (links) und FC Hard. (DigitaleK2, Lustenau)

Artikel über Murad Gerdis Wechsel zu einem jemenitischen Club in den Vorarlberger Nachrichten (VN) am 17. November 2009.

Murad Gerdi, der nach seiner Eheschließung mit einer Deutsch-Türkin nach Lindau über die Grenze zog, ist das einzige der sieben Kinder, das Vorarlberg wieder verließ und dabei doch in Sichtweite blieb. Alle anderen Geschwister leben heute noch in Vorarlberg und sind, bis auf die jüngste Schwester, mittlerweile selbst verheiratet. Aus der ersten Familie irakischer KurdInnen sind damit mehrere Kleinfamilien gewor-

den, die selbst schon wieder Kinder in die Welt gesetzt haben. Außer Murad Gerdi blieben alle anderen „in der Kummbergregion“¹⁰⁴, wie Mohammed Gerdi es ausdrückt, und leben heute in Götzis oder Koblach.

In den letzten Jahren kamen noch einige andere irakische KurdInnen dazu, darunter, wie bereits beschrieben, einige Êzîdî, die sich im Bezirk Bludenz niedergelassen haben, allerdings auch einige Soranî-sprachige Einzelpersonen aus verschiedenen Regionen der Autonomieregion Kurdistan im Irak. Zu einigen davon hat auch Familie Gerdi Kontakt, insgesamt sei aber jeder „ein bisschen für sich“¹⁰⁵

Hemen Omar stammt aus einem Dorf in der Nähe von Rania in der Provinz Silêmanî, die seit 1991 von den Peshmerga der *Patriotischen Union Kurdistans* (PUK) beherrscht wurde. Hemen Omar war hingegen in der Arbeiterkommunistischen Partei des Irak, einer rätekommunistisch orientierten Gruppierung, organisiert, die ab 2000 zunehmend Angriffen nationalistischer und islamistischer Parteien ausgesetzt war. Die Angriffe auf seine Partei waren allerdings nicht der einzige Grund, warum Hemen Omar 2004 aus Kurdistan flüchtete. Auch die gesellschaftliche Enge hätte ihn ins Exil getrieben, erklärt er heute mit einer Vorarlbergerin in Partnerschaft lebende zweifache Familienvater.

Zunächst wolle Hemen Omar in die Schweiz, wo einer seiner besten Freunde im Exil lebte. An der Grenze wurde er allerdings von der Schweizer Grenzpolizei festgehalten und nach Österreich zurückgeschickt. Deshalb stellte er schließlich in Österreich einen Asylantrag und wurde in einem Grundversorgungsquartier der Caritas in Feldkirch-Giesingen untergebracht. Auch nachdem er im Sommer 2007 Asyl erhalten hatte, blieb er in Vorarlberg, wo er eine Arbeitsstelle und schließlich auch seine Frau fand.

Andere irakische KurdInnen kennt er in Vorarlberg nur wenige und somit kommt er auch nur selten dazu, seine Muttersprache Soranî zu sprechen, seit er nicht mehr als Dolmetscher arbeitet noch weniger. Er versucht zwar, mit seinen beiden Kindern Soranî zu sprechen, meint aber auch: „Sie verstehen aber nur ein paar Wörter und deshalb schalte ich dann immer wieder auf Deutsch um.“¹⁰⁶ Mittlerweile hat er seine alte Heimat schon mehrmals wieder besucht. Einmal war auch seine Frau mit. Seine beiden Kinder haben Kurdistan noch nie gesehen und damit auch noch nie länger Kurdisch gehört.

Veranstaltungen gibt es mit einer solch kleinen Zahl an irakischen KurdInnen in Vorarlberg keine. Newroz wird im privaten Rahmen trotzdem gefeiert. Bei Familie Gerdi kommt die wachsende Großfamilie zusammen¹⁰⁷ und Hemen Omar lädt dazu seinen besten irakisch-kurdischen Freund und einige Vorarlberger FreundInnen zu

¹⁰⁴ Interview mit Mohammed Gerdi, 11. Mai 2020.

¹⁰⁵ Interview mit Mohammed Gerdi, 11. Mai 2020.

¹⁰⁶ Interview mit Hemen Omar, 28. April 2020.

¹⁰⁷ Interview mit Mohammed Gerdi, 11. Mai 2020.

sich nach Hause ein: „Es gibt dann Essen und wir zünden natürlich auch ein Feuer an. Das taugt allen!“¹⁰⁸

Iranische KurdInnen in Vorarlberg

Wie bereits erwähnt, gibt es nur sehr wenige KurdInnen aus dem Iran in Vorarlberg. Die meisten iranischen KurdInnen kommen nur während ihres Asylverfahrens nach Vorarlberg, weil sie im Zuge der Aufteilung der AsylwerberInnen an die Bundesländer Vorarlberg zugeordnet werden. Erhalten sie dann Asyl, verlassen sie das Bundesland wieder meist in Richtung Bundeshauptstadt Wien. Aufgrund der teilweise langwierigen Asylverfahren leben diese trotzdem oft mehrere Jahre in Vorarlberg.

Ein Beispiel dafür ist Mohammed Azizi aus Kermanshah, der wohl auch der einzige Angehörige der religiösen Minderheit der Yarsan (Ahl-e Haqq, Kaka'i) war, der bislang in Vorarlberg gelebt hat. Muhammed Azizi ist heute allerdings kein Yarsan mehr, sondern einer jener Flüchtlinge aus dem Iran, die hier in Österreich zum Christentum konvertiert sind.

Azizi verließ mit 21 Jahren seine Heimatstadt Kermanshah und floh über die Türkei nach Österreich. Im Sommer 2015 wurde er als Asylwerber von Wien in die Grundversorgung nach Vorarlberg transferiert, wo er zwei Jahre lang lebte, ehe er 2017 nach seinem positiven Asylbescheid nach Wien übersiedelte. In Vorarlberg lebte er in mehreren verschiedenen Grundversorgungsquartieren in den Dörfern Thüringen und Frastanz sowie in der Kleinstadt Dornbirn. Im Grundversorgungsquartier in Dornbirn lernte er einige andere Iraner kennen, die sich gemeinsam für das Christentum interessierten und schließlich beim Pfarrer der Pfarre Tisis in Feldkirch, Stefan Biondi, jeden Freitag einen Unterricht in christlicher Katechese besuchten.

Nachdem Mohammed Azizi einige Monate lang neben dem Unterricht beim katholischen Priester auch katholische Pfarren in Tisis und Dornbirn besucht hatte, entschied er sich allerdings dafür, nicht der römisch-katholischen Kirche beizutreten, sondern einer protestantischen Freikirche in Feldkirch. Als Grund dafür gibt er an, dass die Leute in der freikirchlichen Gemeinde freundlicher und netter zu ihm gewesen wären. Schließlich wurde er von dieser Freikirche im Fluss Rhein getauft.

Nachdem der nunmehr christliche Kurde aus dem Iran Asyl erhalten hatte, verließ er 2017 Vorarlberg wieder und lebt seither in Wien, wo er weiterhin einer protestantischen Freikirche mit vielen iranischen Mitgliedern angehört.¹⁰⁹

Der einzige politisch aktive iranische Kurde in Vorarlberg ist der Journalist Ali Esmaelnejat, der 2019 aus beruflichen Gründen nach Vorarlberg zog und seither in Dornbirn lebt. Ali Esmaelnejat, der zuletzt ein Buch über eine islamistische Gruppe geschrieben hat, ist Mitglied von Mustafa Hijris *Demokratischer Partei Kurdistans – Iran* (*Partiya Demokratîk a Kurdistana Îranê*, PDK-I). Mangels einer größeren ira-

¹⁰⁸ Interview mit Hemen Omar, 28. April 2020.

¹⁰⁹ Interview mit Mohammed Azizi, 27. April 2020.

nischen oder iranisch-kurdischen Diaspora in Vorarlberg, beschränken sich seine politischen Aktivitäten allerdings auf publizistische Tätigkeiten, deren Resonanzraum nicht in Vorarlberg liegt.¹¹⁰

Für eigenständige politische oder kulturelle Aktivitäten waren die wenigen einzelnen iranischen KurdInnen bislang zu isoliert und oft auch nicht lange genug in Vorarlberg.

Sprache, Schule und Bildung

Mit der wachsenden Zahl kurdischer SchülerInnen an Vorarlberger Schulen stellte sich auch immer wieder die Frage des Bildungserfolgs, der Verwendung des Kurdischen im muttersprachlichen Unterricht, aber auch des Einflusses der Türkei im Bereich des muttersprachlichen Unterrichts für Türkisch und des islamischen Religionsunterrichtes.

Diese Fragen waren auch wesentliche Berührungspunkte der Landespolitik mit der kurdischen Frage, wobei das Thema meist von den Grünen, die ja über gute Kontakte zur kurdischen Linken im Land verfügten, in den Landtag gebracht wurde. Auf der 6. Sitzung des 25. Vorarlberger Landtags wurde im Juli 1990 eine Anfrage der Grünen zum begleitenden Pflichtschulunterricht für Kinder türkischer Muttersprache eingebracht, in der u.a. gefragt wurde, ob es gesichert wäre, „dass türkische Lehrkräfte in Vorarlberg die minderheitenfeindliche Politik der türkischen Regierung gegenüber Kurden, Armeniern und Aleviten nicht mittragen“¹¹¹ Die zuständige Landesrätin und spätere Unterrichtsministerin Elisabeth Gehrler (ÖVP)¹¹² antwortete, dass die vom Unterrichtsministerium festgelegten Lehrpläne keinen „Spielraum für eine minderheitenfeindliche Politik“ erlauben würden.¹¹³

Elisabeth Gehrler ist damaligen kurdischen Aktivisten als Befürworterin eines kurdischen muttersprachlichen Unterrichts in Erinnerung.¹¹⁴ Sie selbst schildert ihre diesbezügliche Position heute so, dass sie es schrecklich fand „wenn die Leute ohne Identität und Zugehörigkeit aufwachsen“¹¹⁵, weshalb sie immer den muttersprachlichen Unterricht befürwortet habe. Einen konkreten Fall eines in Deutschland geborenen jungen türkischen Staatsbürgers, der mit ihrem Sohn befreundet gewesen wäre und der nach einem kleinkriminellen Delikt in Vorarlberg in Schubhaft landete, ist der damaligen Landesrätin bis heute als prägend in Erinnerung: „Ich habe mich sehr für

¹¹⁰ Interview mit Ali Esmaelnejat, 28. April 2020.

¹¹¹ Anfrage der Abg. Flinspach betreffend den begleitenden Pflichtschulunterricht für Kinder türkischer Muttersprache (910-96)

¹¹² Elisabeth Gehrler war von 1990-1995 als Landesrätin u.a. für Schule, Weiterbildung und Wissenschaft zuständig. Danach amtierte sie von 1995 bis 2007 als Unterrichts- bzw. Bildungsministerin.

¹¹³ Anfrage der Abg. Flinspach betreffend den begleitenden Pflichtschulunterricht für Kinder türkischer Muttersprache (910-96)

¹¹⁴ Interview mit Ali Gedik, 7. April 2020.

¹¹⁵ Interview mit Elisabeth Gehrler, 4. Mai 2020.

den eingesetzt. Der wär in der Türkei ein Deutschländer gewesen und er konnte auch nur noch schlecht Türkisch. Der hatte dort keine Chance. Aber leider konnte ich nichts ausrichten. Ich wollte ihm Geld geben aber selbst das hätten sie ihm abgenommen. Das war schrecklich, dass solche Leute dann keine Chance hatten, wenn sie zurückkehren müssen.“¹¹⁶

Deshalb wäre sie schon als Landesrätin der Meinung gewesen, dass die SchülerInnen Deutsch, die Sprache des Herkunftslandes, „aber auch die jeweilige Muttersprache gut lernen sollten. Wir haben dann auch für die Albaner, die aus dem Kosovo als Flüchtlinge zu uns gekommen sind, sofort Albanischklassen eingerichtet.“¹¹⁷ Trotzdem kam der Kurdisch-Unterricht in Vorarlberg nie zustande.

Im Landtag waren es auch bei diesem Thema die Grünen, die die Initiative ergriffen. Sie stellten am 2. Mai 1991 im Vorarlberger Landtag den Antrag, die Vorarlberger Landesregierung möge beauftragt werden, „zu erheben, wie viele Kurden als Migranten in Vorarlberg sind und wie viele Kinder die Pflichtschule besuchen bzw. in den nächsten Jahren besuchen werden.“ Zudem sollte die Landesregierung nach den Vorstellungen der Abgeordneten Brigitte Flinspach und Jutta Krätzler-Berger beauftragt werden, „beim zuständigen Ministerium der Bundesregierung einen Schulversuch für muttersprachlichen Unterricht in den kurdischen Sprachen zu beantragen und in der Folge einen solchen ab dem Schuljahr 1991/92 an den Vorarlberger Pflichtschulen einzurichten.“¹¹⁸

Der Antrag wurde ohne Widerspruch an den sozialpolitischen Ausschuss weiterverwiesen. Dann verliert sich allerdings dessen Spur: Im entsprechenden Ausschussprotokoll ist kein Hinweis mehr auf den Antrag zu finden und selbst die damalige Antragstellerin konnte sich fast 30 Jahre später nicht mehr daran erinnern, was mit dem Antrag dann geschehen ist, vermutet allerdings, dass „er als Thema für die Bundespolitik behandelt“ worden wäre, fügt aber hinzu, dass auch dann eigentlich „im Ausschuss-Protokoll ein Hinweis sein“¹¹⁹ sollte.

Auch die damalige Landesrätin Gehrler kann sich bis heute an die Diskussionen um das Kurdische erinnern und vermutet, dass der Unterricht letztlich an der geringen Zahl an Anmeldungen gescheitert wäre,¹²⁰ eine nicht unwahrscheinliche Variante, bedenkt man, dass selbst in Wien der muttersprachliche Unterricht für Kurmancî, Zazakî und Soranî immer wieder genau daran gescheitert ist. Der in Wien im Schuljahr 1994/95 eingeführte Unterricht für Kurmancî und Zazakî musste bereits nach einem Jahr wieder eingestellt werden. Jener für Soranî wurde immerhin bis 2001/02 fortgesetzt. Erst 2010/11 wurde wieder muttersprachlicher Unterricht für Kurmancî

¹¹⁶ Interview mit Elisabeth Gehrler, 4. Mai 2020.

¹¹⁷ Interview mit Elisabeth Gehrler, 4. Mai 2020.

¹¹⁸ Selbständiger Antrag betreffend muttersprachlichen Unterricht für die kurdischen Minderheiten in Vorarlberg, Beilagennummer 26/1991.

¹¹⁹ Interview mit Brigitte Flinspach, 6. Mai 2020.

¹²⁰ Interview mit Elisabeth Gehrler, 4. Mai 2020.

und Zazakî eingeführt,¹²¹ allerdings ebenfalls nur in Wien.¹²² Der schwach besuchte Kurmancî-Unterricht in Wien und der 2015 erneut mangels Anmeldungen eingestellte Zazakî-Unterricht deuten nicht darauf hin, dass in Vorarlberg in absehbarer Zeit genug Interesse am muttersprachlichen Unterricht herrschen könnte.

Der einzige Kurmancî-Unterricht, der tatsächlich in Vorarlberg stattfand, war der bereits angesprochene Schnellkurs des Vorarlberger Iranisten Kurt Greussing, der von Oktober bis Dezember 2011 mit zwölf TeilnehmerInnen stattfand. Greussing dazu: „Es handelte sich um türkische und kurdische MuttersprachlerInnen. Ziel des von mir konzipierten Schnellkurses war es, die Grundzüge der kurdischen Grammatik darzulegen und die TeilnehmerInnen zu einfachen Dialogen und zum Schreiben eines kurdischen Briefes zu befähigen.“¹²³

Erfolgreicher als der Kurdisch-Unterricht an den Schulen gestalten sich die sonstigen Bildungsbiographien kurdischer SchülerInnen. Auch wenn es mangels einer Erhebung ethnischer Hintergründe keine aussagekräftigen quantitativen Erhebungen gibt, so gibt es doch eine ganze Reihe von Beispielen für erfolgreiche BildungsaufsteigerInnen der zweiten Generation. Wie unter nichtkurdischen VorarlbergerInnen auch, wandern diese allerdings mangels einer Universität im „Ländle“ oft nach Wien oder in andere Universitätsstädte ab. Auch hier waren teilweise noch die alten politischen Netzwerke der Eltern hilfreich.

Da er auf diesem Wege immer wieder die Kinder seiner früheren Genossen aus Vorarlberg in Wien kennenlernte, organisierte Ali Gedik im Dezember 2012 sogar ein Fest für die Kinder von Vorarlberger MigrantInnen, die nun in Wien studieren, und versuchte sie damit mit bereits etablierteren VorarlbergerInnen in Wien zusammenzubringen. Gebildete Vorarlberger KurdInnen der zweiten Generation finden sich heute als JuristInnen, JournalistInnen oder SozialarbeiterInnen weniger in Vorarlberg als in Wien oder Innsbruck.

Conclusio und Ausblick

Dieses Panorama der kurdischen Diasporen in Vorarlberg zeigt einerseits, dass sich auch im ländlichen Raum keine gemeinsame kurdische Diaspora herausgebildet hat, sondern verschiedene Communities für jene Gruppen, die groß genug sind, eigene Vereine und informelle Netzwerke zu bilden. Diese kristallisieren sich im Wesentlichen um politische oder religiöse Institutionen. In Vorarlberg waren die aus der Tür-

¹²¹ Garnitschnig, 2013: 82.

¹²² Der Zazakî-Unterricht scheiterte erneut an mangelnden Anmeldungen und wurde im Schuljahr 2014/15 zum letzten Mal angeboten. Obwohl sogar vom Autor dieses Beitrags persönlich versucht wurde, über kurdische Vereine Eltern zur Anmeldung ihrer Kinder zu bewegen, scheiterte dieser Versuch erneut. Auch der Kurmancî-Unterricht ist trotz des Zuwachses an MuttersprachlerInnen aus Syrien mit nur 66 SchülerInnen und 4 LehrerInnen 2016/17 sehr schwach besucht. (Vgl. Garnitschnig, 2018: 12)

¹²³ Interview mit Kurt Greussing, 5. Mai 2020.

kei und aus Syrien stammenden Communities groß genug, solche Netzwerke zu bilden, KurdInnen aus dem Irak und dem Iran hingegen nicht.

Gegenüber dem urbanen Raum hatten kurdischen AktivistInnen, insbesondere in den 1980er- und frühen 1990er Jahren, den Vorteil, dass einzelne Personen mit guten Kontakten wesentlich mehr bewegen konnten, als sie es vermutlich in einer sehr viel diverseren Großstadt gekonnt hätten. Zugleich wanderten sowohl wichtige AktivistInnen der ersten Generation als auch gebildete junge Erwachsene der zweiten Generation in die Universitätsstädte Innsbruck und Wien ab, was sich auf die Handlungsfähigkeit der Communities in Vorarlberg negativ auswirkte.

Das Selbstverständnis der zweiten und dritten Generation an Vorarlberger KurdInnen ist heute teilweise kurdischer als das der kurdischen ArbeitsmigrantInnen der ersten Generation, zugleich allerdings auch individualisierter. Die Selbstzuschreibung einer kurdischen Identität ist nur eines von mehreren Angeboten, das gewählt oder auch verworfen werden kann und nicht notwendigerweise mit Sprachkenntnissen in einer der kurdischen Varietäten korreliert.

Bibliografie

- Bundschuh, Werner 2000: Mentalität, Identität, Integration. In: Mathis, Franz/Weber, Wolfgang (Hg.): *Vorarlberg. Zwischen Fußsach und Flint. Alemannentum und Weltoffenheit*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 201 – 219.
- Burtscher, Simon 2009: *Zuwandern_aufsteigen_dazugehören. Etablierungsprozesse von Eingewanderten*. Innsbruck: Studienverlag.
- Garnitschnig, Ines 2013: Die „eigene Sprache“ lernen. Zum Sprechen und Aneignen der kurdische/n Sprache/n in Österreich. In: Hennerbichler, Ferdinand/Schmidinger, Thomas/Six-Hohenbalken, Maria Anna/Osztovics, Christoph (Hg.): *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 1/2013. Schwerpunkt: Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich*. Wien: Wiener Verlag für Sozialforschung, 69 – 107.
- Garnitschnig, Ines 2018: *Der muttersprachliche Unterricht in Österreich. Statistische Auswertung für das Schuljahr 2016/17*. Internet: http://www.schule-mehrsprachig.at/fileadmin/schule_mehrsprachig/redaktion/hintergrundinfo/infos_09-2018.pdf, eingesehen am 2. Mai 2020.
- Heinzle, Oliver: Politik. In: Heinzle, Oliver/Scheffknecht, Wolfgang (Hg.): *Migrationen in der Geschichte Lustenaus. Katalog zur Ausstellung in der Galerie Stephanie Hollenstein 30. 9. bis 18. 12. 2011*. Lustenau: Eigenverlag, 85.
- Kurt, Mehmet 2015: *Kurdish Hizbullah in Turkey*. London: Pluto Press.

- okay.zusammen leben 2019: *Vorarlbergs Moscheegemeinden. Die Organisation und ihre Entwicklung. Ein Forschungsbericht von okay.zusammen leben/Projektstelle für Zuwanderung und Integration*. Dornbirn: okay.zusammen leben.
- Özmen, Pelin/Schmidinger, Thomas 2013: *AlevitInnen in Vorarlberg*. Innsbrucker Diskussionspapiere zu Politik, Religion und Kunst. Nr. 45
- Pichler, Meinrad 2015: *Geschichte Vorarlbergs, Band 3: Das Land Vorarlberg 1861 bis 2015*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.
- Schmidinger, Thomas 2018: *Islamische Gebetshäuser, Moscheen, Gemeinden und Organisationen in Vorarlberg. Ein Überblick der sunnitischen religiösen Landschaft inklusive der alevitischen Gruppen und deren Cem-Häuser sowie der noch nicht institutionalisierten Schiiten*. Feldkirch: Katholische Kirche Vorarlberg/ Caritas Vorarlberg.
- Şimşek, Hüseyin A. 2017: *50 Jahre Migration aus der Türkei nach Österreich*. Wien: LIT Verlag.
- Waldrauch, Harald/Sohler, Karin 2004: *Migrantenorganisationen in der Großstadt. Entstehung, Strukturen und Aktivitäten am Beispiel Wien*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Waldrauch, Harald/Sohler, Karin/Schmidinger, Thomas 2013: *Organisierte Diaspora: Vereine von KurdInnen aus der Türkei in Österreich*. In: Hennerbichler, Ferdinand/Schmidinger, Thomas/Six-Hohenbalken, Maria Anna/Osztovics, Christoph (Hg.): *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 1/2013. Schwerpunkt: Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich*. Wien: Wiener Verlag für Sozialforschung, 108 – 118.

Von Kurdistan nach Salzburg, Tamsweg und Kaprun: KurdInnen im Land Salzburg

THOMAS SCHMIDINGER

ABSTRACT

The Kurdish population of Salzburg is relatively small, very diverse and started to organize itself in associations rather late. Salzburg has an approximately equal Kurdish community from Turkey and Syria, but there are also some Kurds from Iraq, Iran and the Caucasus region. Today Kurds not only live in the provincial capital of Salzburg but in all parts of the country. In the tourist regions of Pinzgau, the Syrian Kurds benefit from their knowledge of Arabic, which offers them an advantage in gastronomy and tourism during the summer season due to the large number of Arab guests. After the dissolution of the FEYKOM member association 2019, only Syrian-Kurdish associations are still active in the country.

ABSTRACT

Die kurdische Bevölkerung Salzburgs ist relativ klein, sehr divers und begann sich spät in Vereinen zu organisieren. In Salzburg gibt es eine ungefähr gleich große kurdische Community aus der Türkei und aus Syrien, allerdings auch einige KurdInnen aus dem Irak, Iran und dem Kaukasus. KurdInnen leben heute nicht nur in der Landeshauptstadt Salzburg, sondern in allen Teilen des Landes. In den Tourismusregionen des Pinzgau profitieren die syrischen KurdInnen dabei von ihren Arabischkenntnissen, die ihnen in der Gastronomie und im Tourismus während der Sommersaison einen Vorteil aufgrund der großen Zahl arabischer Gäste bieten. Nach der Auflösung des Mitgliedsvereins der FEYKOM im Jahr 2019 sind heute nur noch syrisch-kurdische Vereine im Land aktiv.

ABSTRACT

Nifûsa Kurdên Salzburgê bi kêmasî, pir cihêreng e û di komeleyan de dereng de dest bi organîze kirina xwe dike. Salzburg ji Turkiye û Sûriye xwedan civatek Kurd a wekhev e. Lê di heman demê de hin Kurdên ji Iraqê, Iranran û Kafkasyayê ji hene. Kurd îro ne tenê li paytexta dewleta Salzburg, lê li hemû deverên welêt dijîn. Li deverên geştyarî yê Pinzgau, Kurdên Sûriyê ji zanyariya xwe bi zîmanê erebî sîd werdigirin. Ji ber piraniya mêvanên Ereban, di sezona havînê de di nav gastronomî û tûrîzmê de avantajek wan heye. Piştî belavbûna komeleya endam a FEYKOM 2019, tenê komeleyên Sûri-Kurdi li wî welatî hîn jî çalak in.

Einleitung

Die kurdischen Communities in Salzburg sind wesentlich kleiner als etwa in Wien, Niederösterreich, Vorarlberg oder Oberösterreich und die kurdische Bevölkerung

setzt sich anders zusammen als in jenen Bundesländern mit einer hohen Zahl kurdischer EinwohnerInnen. Dies hat v.a. damit zu tun, dass Salzburg nie ein Industrieland war, sondern v.a. von Landwirtschaft und Tourismus geprägt ist und damit weit weniger von der klassischen Arbeitsmigration der 1970er Jahre betroffen war, als die stark industrialisierten Bundesländer Wien, Vorarlberg, Oberösterreich oder das niederösterreichische Industrieviertel. Zudem war dort, wo es sehr wohl Arbeitsmigration gab, der Anteil von ArbeiterInnen aus dem damaligen Jugoslawien höher als etwa in Vorarlberg. Im Vergleich zu diesen Bundesländern bilden die Nachkommen der klassischen ArbeitsmigrantInnen deshalb einen deutlich kleineren Teil der kurdischen Bevölkerung als jene, die später als Flüchtlinge in das Bundesland gekommen sind. Neben einer großen Diversität in Bezug auf die Herkunftsregionen sind die kurdischen Diasporen auch religiös divers. Einer sunnitisch-muslimischen Mehrheit stehen alevitische und êzîdische Minderheiten gegenüber. Sowohl AlevitInnen als auch Êzîdî sind allerdings relativ kleine Gruppen und auf verschiedene Teile des Landes zerstreut. Lediglich in Salzburg und Hallein gibt es eine kleine organisierte alevitische Community. Die wenigen êzîdischen Familien aus dem Irak, Syrien und dem Kaukasus, die sowohl im Pinzgau als auch im Pongau und in Salzburg Stadt leben, konnten bisher nicht zu einer gemeinsamen Community zusammenfinden.

Die kurdische Bevölkerung ist damit nicht nur kleiner, sondern auch diverser als in den stärker industrialisierten Regionen Österreichs und heute mindestens ebenso stark von KurdInnen aus Syrien geprägt, wie von KurdInnen aus der Türkei.

Migrationsgeschichte und Demographie

Es kann sein, dass es in Salzburg bereits vor der Arbeitsmigration der 1970er Jahre einzelne KurdInnen gab. So kann die Beteiligung des Kurden Abdulla Qadir, der bei der Gründung des ersten kurzlebigen kurdischen Studentenvereins in Europa 1949 aufscheint und der zugleich als Leiter einer der ersten islamischen Organisationen in Österreich mit Zentrum in Salzburg bekannt ist, als Indiz gewertet werden, dass dieser zumindest zeitweise in Salzburg gelebt haben könnte¹, allerdings existierte die 1622 gegründete Universität Salzburg zwischen 1810 und 1962 nicht und auch das 1841 gegründete Mozarteum Salzburg als elitäre Musikuniversität hatte wohl kaum kurdische Studierende. Anders als in den großen Universitätsstädten kann damit für Salzburg, selbst wenn es möglicherweise Einzelpersonen kurdischer Herkunft gegeben haben mag, ausgeschlossen werden, dass die Universität als Anknüpfungspunkt für eine erste kurdische Intellektuellenmigration gedient hätte. Es ist auch möglich, dass unter jenen MuslimInnen, die 1951 in Salzburg den *Verein der Muslime Österreichs* gründeten, den ersten islamischen Verein nach dem zweiten Weltkrieg², einzelne KurdInnen waren. Der überwiegende Teil der GründerInnen dieses Vereins dürfte sich aber aus MuslimInnen aus Bosnien und der damaligen Sowjetunion zusammengesetzt haben, die im zweiten Weltkrieg an der Seite Deutschlands gekämpft und

¹ Schmidinger, 2019a: 271.

² Schakfeh/Khorchide, 2006: 286.

sich zu Kriegsende in die US-Besatzungszone zurückgezogen hatten, um nicht der Sowjetunion übergeben zu werden. Wirklich seriös erforscht ist diese frühe Phase des sich neu organisierenden Islam in Österreich mit ihrem Schwerpunkt in Salzburg nicht, da insbesondere jene, die zuvor mit den Nazis kollaboriert hatten, hier ihre Spuren verwischten und es diesbezüglich bislang kein ausreichendes Forschungsinteresse gab. Ob an diesen Vereinen auch KurdInnen beteiligt waren, lässt sich damit nicht mit Sicherheit sagen.

Ganz sicher befanden sich KurdInnen unter den ArbeitsmigrantInnen, die seit dem Anwerbeabkommen 1964 aus der Türkei kamen, wobei diese in Salzburg allerdings nur in den wenigen Industriegemeinden zum Einsatz kamen. Salzburg hat heute mehr ungarische StaatsbürgerInnen und fast ebenso viele rumänische wie türkische StaatsbürgerInnen.

1991 kamen im Zuge der Massenflucht der irakischen KurdInnen vor der Rache des Regimes einige wenige Familien irakischer KurdInnen ins Land. Dazu kamen Einzelpersonen iranischer KurdInnen, die sich ebenfalls in Salzburg niederließen. Eine zweite größere Gruppe an KurdInnen kam schließlich v.a. ab 2015 aus Syrien nach Salzburg.

Am 1. Jänner 2002 gab es laut Statistik Austria 8.831 türkische StaatsbürgerInnen in Salzburg, eine Zahl, die (überwiegend durch Einbürgerungen) bis zum 1. Jänner 2020 auf 6.500 schrumpfte. Wenn man auch davon ausgehen muss, dass bereits 2002 einige aus der Türkei stammende SalzburgerInnen eingebürgert waren und ein leichtes Bevölkerungswachstum einkalkuliert wird, so gibt es im Bundesland insgesamt wohl kaum mehr als 9.000 türkeistämmige Menschen. Dies ist in absoluten Zahlen weit hinter Nieder- und Oberösterreich, Wien, Tirol und Vorarlberg. Lediglich Burgenland und Kärnten haben eine deutlich kleinere türkeistämmige Bevölkerung. Diese ist bis heute auf jene wenigen Regionen des Salzburger Landes konzentriert, die in den 1960er und 1970er Jahren industrialisiert und damit Ziel der Arbeitsmigration waren. Dies sind neben der Landeshauptstadt die Industriestadt Hallein und die Industrieregion im zentralen Pongau um Bischofshofen und St. Johann im Pongau. Unter dieser türkeistämmigen Bevölkerung befinden sich auch KurdInnen, es gibt allerdings keinerlei Untersuchungen darüber, wie viele genau. Hingegen gibt es Indizien dafür, dass der Anteil der KurdInnen unter den Türkeistämmigen prozentual geringer ist als in Vorarlberg, Wien oder gar der Steiermark³. Dass es unter den 9.000 Türkeistämmigen in Salzburg mehr als 1.500 KurdInnen gibt, ist unwahrscheinlich.

Dafür ist allerdings der Anteil an KurdInnen unter den syrischen Flüchtlingen wesentlich größer. Auch hier wurde die ethnische Zugehörigkeit nie systematisch erhoben. Politische und kulturelle Aktivitäten sowie Herkunftsregionen deuten aber darauf hin, dass über 50% der mittlerweile 3.444 (1. Jänner 2020)⁴ syrischen StaatsbürgerInnen im Bundesland Salzburg KurdInnen sein dürften. Salzburg könnte

³ In der steirischen Landeshauptstadt Graz beträgt der Anteil an KurdInnen an der aus der Türkei stammenden Bevölkerung ca. 80% (siehe Beitrag Grund, dieser Band).

damit neben Kärnten das einzige Bundesland Österreichs sein, in dem es heute mehr syrische als türkeistämmige KurdInnen gibt.

Diese Entwicklung ist allerdings relativ rezent. 2002 gab es erst ganze 29 syrische StaatsbürgerInnen im Land sowie 97 Staatenlose, worunter auch die staatenlosen KurdInnen aus Syrien fielen. Am 1. Jänner 2014 lebten 370, ein Jahr später 834 und am 1. Jänner 2016 bereits 2.392 SyrerInnen in Salzburg.⁵

Auch die irakische Wohnbevölkerung wuchs von 70 am 1. Jänner 2002 auf 687 am 1. Jänner 2020. Der Anteil der KurdInnen an dieser Gesamtzahl ist allerdings mit Sicherheit deutlich geringer als jener unter den syrischen StaatsbürgerInnen. Im selben Zeitraum stieg auch der Anteil der iranischen StaatsbürgerInnen von 261 auf 614, wobei auch hier KurdInnen nur eine Minderheit darstellen. Zuletzt sind auch unter den 153 armenischen und den 237 georgischen StaatsbürgerInnen einige kurdische Êzîdî zu finden.

Insgesamt zeigt sich bei aller Vorsicht mit Zahlen, die nie die ethnische Zugehörigkeit oder Selbstidentifikation beinhalten, dass die kurdische Bevölkerung Salzburgs vermutlich zu etwa gleichen Teilen aus der Türkei und aus Syrien stammt, eventuell mit einem leichten Überhang syrischer KurdInnen, allerdings wohl auch jeweils hundert bis zweihundert KurdInnen aus dem Irak und Iran sowie einige Êzîdî aus Armenien und Georgien im Lande leben. Obwohl es in der Landeshauptstadt mit Sicherheit die größten Gruppen gibt, bedeutet dies nicht, dass es nicht auch im ländlichen Raum kurdische Familien gäbe. Bei den Recherchen für diesen Artikel wurden KurdInnen in allen Gauen⁶ bzw. Bezirken des Landes gefunden. Selbst im entlegenen und sehr ländlich geprägten Lungau gibt es heute aufgrund der Aufteilung der Flüchtlinge in Grundversorgungsquartiere und der Tatsache, dass manche auch nach ihrer Asylzuerkennung in ihren jeweiligen Regionen verblieben sind, einige KurdInnen.

Die türkisch-kurdische Diaspora und ihre Organisationen

Auch in Salzburg waren KurdInnen aus der Türkei politisch divers. Neben linken und nationalbewussten KurdInnen sind religiös-konservative KurdInnen auch in verschiedenen sunnitisch-islamischen Vereinen aktiv und wiederum andere alevitische KurdInnen in alevitischen Vereinen. Auch die türkisch-kurdische Diaspora ist damit nicht einheitlich.

⁴ Bevölkerung zu Jahresbeginn 2002-2020 nach detaillierter Staatsangehörigkeit – Salzburg. Abrufbar unter: <https://www.statistik.at>

⁵ Bevölkerung zu Jahresbeginn 2002-2020 nach detaillierter Staatsangehörigkeit – Salzburg. Abrufbar unter: <https://www.statistik.at>

⁶ Salzburg ist das einzige österreichische Bundesland, in dem sich die altgermanische Bezeichnung „Gau“ als Verwaltungseinteilung gehalten hat. Die fünf Gaue sind identisch mit den heutigen Bezirken: der Pinzgau mit dem Bezirk Zell am See, der Pongau mit dem Bezirk St. Johann im Pongau, der Lungau mit dem Bezirk Tamsweg, der Tennengau mit dem Bezirk Hallein und der Flachgau mit dem Bezirk Salzburg-Umgebung.

Religiös sunnitische KurdInnen schließen sich im Land Salzburg meist ohne besonderes ideologisches Naheverhältnis den jeweiligen lokalen Moscheegemeinden an, da außerhalb der Stadt Salzburg meist nur ein einziger Moscheeverein pro Ort existiert. Hallein ist der einzige Ort außerhalb der Stadt Salzburg, in dem es überhaupt zwei verschiedene Moscheevereine gibt, der aus der Millî Görüş kommende Verein ALIF am Weisslhofweg und den *Fatih Kulturverein* der vom Türkischen Amt für Religion (Diyanet) gegründeten ATİB in der Schwarzstraße. Im ganzen Lungau gibt es nur einen Gebetsraum in Tamsweg und auch sonst besteht für MuslimInnen, die den Islam in einer organisierten Form praktizieren wollen, nirgendwo eine reale Wahlmöglichkeit, wobei die meisten Moscheegemeinden im Salzburger Land von der ATİB gegründet wurden. In der Stadt Salzburg gibt es allerdings eine größere Vielfalt an sunnitischen Gebetsräumen. Zudem gibt es auch in Salzburg eine kleine Gruppe an UnterstützerInnen der *Hizbullahi Kurdî*, also einer seit 1979 aktiven⁷ politisch-islamischen Bewegung aus dem türkischen Teil Kurdistans, die hier aber nicht die Bedeutung wie in Tirol und Vorarlberg hat.

Neben sunnitischen MuslimInnen gibt es in Salzburg auch eine kleine alevitische Gemeinschaft aus Dêrsim, die heute überwiegend im 1996 gegründeten *Alevitischen Kulturverein in Salzburg* organisiert ist. Dabei ist die alevitische Gemeinschaft in Salzburg im Vergleich zu den meisten anderen Bundesländern extrem klein. Bei einem Festvortrag der Professorin für Alevitisch-Theologische Studien am Institut für Islamisch-Theologische Studien an der Universität Wien, Handan Aksünger-Kizil, wurden 2019 lediglich etwa 40 alevitische Familien für Salzburg geschätzt.⁸ Von diesen sind allerdings weder alle in diesem Verein organisiert, noch alle kurdisch. Der Verein umfasst sowohl türkische als auch kurdische AlevitInnen und gehört der *Föderation der Aleviten in Österreich*, die sich bis vor Kurzem noch *Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich* nannte, an, die das Alevitentum als eigenständige Religion außerhalb des Islams definiert. Neben diesem Verein mit Sitz im BewohnerService Lieferung in der Laufenstraße in der Stadt Salzburg, gibt es noch eine Salzburger Sektion der *Alevitischen Jugend Österreich* in Hallein⁹, die als Jugendorganisation der Föderation fungiert. Keiner der beiden Vereine hat ein eigenes Veranstaltungszentrum. Eine Religionsgemeinde der rivalisierenden, aber im Gegensatz zur Föderation staatlich als Religionsgesellschaft anerkannten, *Alevitischen Religionsgemeinschaft ALEVI* gibt es (im Gegensatz zu vielen anderen Bundesländern) nicht.¹⁰

Anders als in Wien, Tirol und Vorarlberg spielte die türkische radikale Linke in Salzburg nur eine kleinere Rolle bei der Herausbildung einer politischen kurdischen

⁷ Kurt, 2015: 18.

⁸ <http://www.drehpunktkultur.at/index.php/home-sp-1905016579/13632-muslime-oder-nicht>, eingesehen am 16. Mai 2020.

⁹ <https://www.facebook.com/ajssalzburg/>, eingesehen am 12. Mai 2020.

¹⁰ Auskunft per E-Mail von Mag. Yeliz Luczensky, Bundessekretärin der Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (ALEVI) vom 19. Mai 2020.

Community. Von den verschiedensten linken türkischen Organisationen, die es in den 1970er und 1980er Jahren auch unter türkeistämmigen ArbeitsmigrantInnen in Österreich gab, waren in Salzburg eigentlich nur *Devrimci Yol* und einige AnhängerInnen der maoistischen *Türkischen Kommunistischen Partei/Marxisten-Leninisten* (*Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist*, TKP/ML) vertreten.

Die AnhängerInnen der für türkische Verhältnisse relativ undogmatischen marxistisch-leninistischen *Devrimci Yol*, die in der Türkei ab 1996 überwiegend in der legalen *Freiheits- und Solidaritätspartei* (*Özgürlük ve Dayanışma Partisi*, ÖDP)¹¹ aufgehen sollten, gründeten in Salzburg 1995 mit dem *Internationalen Arbeiterverein in Salzburg* den ersten linken türkischen Verein.¹² Der Verein arbeitet bis heute eng mit der kleinen Salzburger KPÖ zusammen, in deren Volksheim in der Elisabethstraße der Verein auch seinen Sitz hat und auf deren Listen immer wieder Vereinsmitglieder kandidiert haben. Die Massenorganisation der TKP/ML, die *Föderation der Arbeiter und Jugendlichen aus der Türkei in Österreich* (ATIGF) brachte es in Salzburg nicht zu einem eigenen Mitgliedsverein, sondern war nur phasenweise als Komitee organisiert.¹³

Eine Unterstützerszene der *Arbeiterpartei Kurdistans* (*Partiya Karkerên Kurdistanê*, PKK) entwickelte sich in Salzburg fast eine Generation später als in Wien, Vorarlberg oder Niederösterreich. Erst 2002 wurde mit dem *Kurdischen Kulturverein in Salzburg* (KKD)¹⁴ ein explizit kurdischer Verein gegründet, der von Anfang an Mitglied des 1992 etablierten *Rats der Kurdischen Gesellschaft in Österreich* FEYKOM¹⁵ war. Bereits damals zeigte sich allerdings die Schwäche der Gruppe in Salzburg und der Verein schief nach einigen Jahren ein und musste mangels AktivistInnen wieder aufgelöst werden.

Erst im März 2017 wurde mit dem *Demokratischen Gesellschaftszentrum der KurdInnen in Salzburg* ein neuer Mitgliedsverein der FEYKOM gegründet. Die erst 1999 in Mêrdîn (Türk.: Mardin) geborene Nadile Kiran, die 2007 mit ihrer Mutter zu ihrem als Flüchtling in Salzburg lebenden Vater nachkam¹⁶, war noch als Jugendliche Vorsitzende des Vereins, der allerdings immer klein blieb und auf dem Aktivismus weniger Einzelpersonen basierte. Der Verein führte unter Nadile Kirans Vorsitz zwar eine Reihe politischer Aktivitäten durch, die sich nicht nur mit der Türkei, sondern immer mehr auch mit Rojava beschäftigten. Allerdings gelang es ihr nicht, mehr aktive Vereinsmitglieder zu gewinnen, weshalb der Verein im Herbst 2019, zweieinhalb Jahre nach seiner Gründung, wieder aufgelöst wurde. In Salzburg dürfte

¹¹ Die ÖDP war außerhalb der Region Hatay bei Wahlen nie erfolgreich und konnte in den kurdischen Gebieten der Türkei nie Fuß fassen. Sie ist Mitglied der *Europäischen Linken* und insofern Schwesterpartei vieler europäischer kommunistischer und linker Parteien. Im Dezember 2019 benannte sie sich in *Linke Partei* (Sol Parti) um.

¹² Şimşek, 2017: 219.

¹³ Şimşek, 2017: 237.

¹⁴ Şimşek, 2017: 279.

¹⁵ Waldrauch/Sohler, 2004: 268.

¹⁶ Interview mit Nadile Kiran, 15. Mai 2020.

dabei die Zusammenarbeit mit den syrischen KurdInnen, die über unterschiedliche parteipolitische Bindungen verfügen, relativ unproblematisch verlaufen sein. Dies wird sowohl in Gesprächen mit Mitgliedern beider Communities also auch durch Videos und Fotos von Demonstrationen, auf denen Symbole von ansonsten rivalisierenden Strömungen der kurdischen Nationalbewegung gemeinsam zu sehen sind, dokumentiert.



Demonstration des Demokratischen Gesellschaftszentrums der KurdInnen in Salzburg gemeinsam mit syrischen KurdInnen gegen die türkische Invasion gegen Efrin am 17. März 2018 in der Salzburger Innenstadt. (Foto: Demokratisches Gesellschaftszentrum der KurdInnen in Salzburg)

Schon vor der Auflösung des Vereins wurde Nadile Kiran stärker in der Salzburger Politik aktiv. Über ihre Aktivitäten im *Demokratischen Gesellschaftszentrum* hatte sie Kontakt zu den *Jungen Grünen*, die 2017 aus ihrer Partei geworfen worden waren, sowie der KPÖ bekommen. Sie wurde Sprecherin der *Linken Gewerkschaftsjugend* und als die ehemaligen *Jungen Grünen* dann für die Nationalratswahlen am 15. Oktober 2017 gemeinsam mit der KPÖ als KPÖ Plus kandidierten, stand Nadile Kiran bereits auf deren Wahlliste. Für die Salzburger Landtagswahlen am 22. April 2018 bildete sie am zweiten Listenplatz hinter Kay-Michael Dankl noch als achtzehnjährige Schülerin den zweiten Teil des Spitzenduos von KPÖ Plus.

Die Arbeit als Co-Vorsitzende des *Demokratischen Gesellschaftszentrums* wurde ihr angesichts der anderen politischen Tätigkeiten langsam zu viel und sie suchte nach Mitgliedern, die ihre Funktion übernehmen könnten. Zudem wurde sie immer

öfters von der Polizei und vom Verfassungsschutz kontaktiert, was von ihr als Einschüchterungsversuch gewertet wurde: „Die haben mich regelrecht mit Anrufen terrorisiert und wollten uns ständig aushorchen. Wenn wir an einem Montag eine Demonstration für den Freitag angemeldet hatten, haben sie uns am Freitag früh vorgeladen, obwohl sie wussten, dass ich am Freitag früh nicht einfach alles liegen und stehen lassen kann und vorbeikommen kann. Oder wenn es einen Konflikt an einer Schule gab zwischen kurdischen Kindern aus Rojava und türkischen Kindern, wurden wir gerufen und haben sie versucht uns auszuhorchen.“¹⁷

Der Hauptgrund für die Vereinsauflösung wäre allerdings der Mangel an möglichen NachfolgerInnen gewesen. Nadile Kiran wollte den Verein nicht mehr fast im Alleingang managen.¹⁸ Die Gründe, warum sich keine NachfolgerInnen für sie gefunden hatten, dürften vielfältig sein. Neben der relativ kleinen Community spielten Abschreckung und Angst eine gewisse Rolle. Ein junger Aktivist, der im damaligen Verein aktiv war und den Verein nicht übernehmen wollte, allerdings heute noch als Einzelperson anonym mit anderen Linken für die Bewegung aktiv ist, meint dazu: „Salzburg ist eine kleine Stadt mit sehr vielen türkischen Moscheen und konservativen und nationalistischen Gruppen. Die *Grauen Wölfe* sind hier recht stark und auch das türkische Konsulat lässt die Leute ausspionieren. Es gibt aber für uns alle Ereignisse, wo wir zurück in die Türkei fahren müssen und denen dann ausgeliefert sind, etwa wenn ein Verwandter stirbt und wir zur Beerdigung fahren wollen oder so. Es will halt niemand riskieren hier, dann namentlich aufzuscheinen und in der Türkei verhaftet zu werden. Das ist die letzten Jahre halt viel schlimmer geworden und da steht es dann nicht dafür einen Verein zu haben, wenn man dann permanent bedroht wird.“¹⁹

Die Facebook-Seite des *Demokratischen Gesellschaftszentrums* besteht zwar bis heute weiter²⁰ und es wird auch noch immer darauf gepostet, den Verein selbst gibt es allerdings seit Herbst 2019 nicht mehr. Zudem gibt es auch weiterhin informelle Zusammenkünfte in einem linken Projekt namens „Soli.cafe“ in der Lasserstraße 30.²¹ Solidaritätskampagnen mit Rojava u.ä. werden seit 2019 aber eher von linken Gruppen und KurdInnen aus Rojava getragen, als von der türkisch-kurdischen Community der Stadt Salzburg.

Allerdings leben türkeistämmige KurdInnen nicht nur in der Landeshauptstadt, sondern auch außerhalb des urbanen Raumes. Einige von ihnen haben v.a. in den Tourismusregionen eigene Restaurants, Pizzerien oder Kebabstände eröffnet.

Der aus Zentralanatolien stammende Mustafa Akboğa, im Dorf „Musti“ genannt, kam vor über drei Jahrzehnten nach Österreich, lebte und arbeitete zunächst in Linz

¹⁷ Interview mit Nadile Kiran, 15. Mai 2020.

¹⁸ Interview mit Nadile Kiran, 15. Mai 2020.

¹⁹ Interview mit M. der aufgrund dieser Aussage anonym bleiben wollte, 15. Mai 2020.

²⁰ <https://www.facebook.com/DGKSalzburg/>, eingesehen am 16. Mai 2020.

²¹ Interview mit M., 15. Mai 2020.

und kam dann 1995 zu seinem Onkel nach Mittersill, der sich als einer der ersten Kurden im Pinzgau niedergelassen hatte. Seit 2001 betreibt Mustafa Akboğa im Tourismusort Kaprun die Pizzeria „Bella Casa“. Im Ort fühlte sich der sympathische und weltoffene Mann integriert. Seine Lebensgefährtin Susanne Rohmer kommt aus dem Ort und ist in der dortigen Pfarre als Firmhelferin aktiv. Er selbst betont immer wieder, dass er ein aufgeschlossener und toleranter Mensch ist, der sich überall anpassen kann.²²

Im Sommer 2019 geriet er trotzdem mit dem Ortsparteiobmann der FPÖ, Alexander Böhm, in Konflikt, nachdem dieser in sozialen Medien die unwahre Behauptung verbreitet hatte, dass in Akboğas Pizzeria bis September desselben Jahres keine österreichischen Gäste mehr bedient werden würden: „Nur noch Araber!“²³ Tatsächlich waren immer alle Gäste willkommen, allerdings verpachtete Akboğa, der aus gesundheitlichen Gründen mit dem Stress in der Hauptsaison nicht mehr zurechtkam, das Lokal im Sommer an einen syrischen Kurden, der die Speisekarte umstellte und sich auf arabisches Essen spezialisierte – was angesichts des starken Andrangs von Feriengästen von der Arabischen Halbinsel im Pinzgau ökonomisch Sinn machte. Akboğa selbst führt das Lokal nur noch von Oktober bis Mai als Pizzeria. In der Sommersaison übernimmt der syrische Kurde Ali Abbas das Lokal und bietet syrische Köstlichkeiten an. Die Sommerkarte gibt es auf Arabisch sowie auf Deutsch und Englisch. Gegenüber den Bezirksblättern, die die FPÖ-Kampagne gegen den Wirten thematisierten, erklärte Akboğa im Sommer 2019: „Ich spreche nicht Arabisch und kann auch nicht arabisch kochen, es macht daher mehr Sinn, wenn das mein Pächter tut. Was ich selber nicht gut kann, lasse ich besser jemand anderen machen.“²⁴

In Folge der FPÖ-Kampagne erhielten Akboğa und seine Salzburger Lebensgefährtin sogar Beschimpfungs- und Drohnachrichten.²⁵ Selbst die Salzburger FPÖ-Landesparteiobfrau, Marlene Swazek, rückte schließlich zum Lokalausgang aus, wurde prompt bedient, beschwerte sich aber darüber, keinen Alkohol erhalten zu haben und beklagte: „Pinzgauer Gemütlichkeit sucht man in Kaprun aktuell aber ehrlicherweise vergebens, nur noch ein paar kleine Oasen erinnern an den Pinzgauer Charme, der in den Sommermonaten dem Kniefall vor den tausenden arabischen, teilweise vollverschleierte Touristen weichen muss.“²⁶

Dass im Sommer in der Region arabische Lokale und Geschäfte auftauchen, ist seit einigen Jahren nichts Ungewöhnliches mehr, schließlich lassen Gäste aus den Golfstaaten sehr viel Geld im Pinzgau. Der Gewinn für die lokale Tourismusbranche

²² Interview mit Mustafa Akboğa, 12. Mai 2020.

²³ https://www.meinbezirk.at/pinzgau/c-wirtschaft/werden-oesterreichische-gaeste-in-kapruner-pizzeria-nicht-mehr-bedient_a3512487, eingesehen am 10. Mai 2020.

²⁴ https://www.meinbezirk.at/pinzgau/c-wirtschaft/werden-oesterreichische-gaeste-in-kapruner-pizzeria-nicht-mehr-bedient_a3512487, eingesehen am 10. Mai 2020.

²⁵ Interview mit Mustafa Akboğa, 12. Mai 2020.

²⁶ https://www.meinbezirk.at/pinzgau/c-wirtschaft/werden-oesterreichische-gaeste-in-kapruner-pizzeria-nicht-mehr-bedient_a3512487, eingesehen am 10. Mai 2020.

ändert allerdings nichts daran, dass es immer wieder zu Konflikten um dieses Thema mit der lokalen Bevölkerung kam. Dass sich die FPÖ für ihre Kampagne ausgerechnet das Lokal eines perfekt Deutsch sprechenden, mit einer lokalen Christin zusammenlebenden Kurden ausgesucht hatte, sagt wohl mehr über die lokalen FPÖ-Funktionäre als über ein reales Problem aus.

Für Mustafa Akboğa, der sich bis zur FPÖ-Kampagne immer als Teil der Dorfgemeinschaft gefühlt hatte, waren die Angriffe gegen ihn ein einschneidendes Erlebnis: „Wenn einen sogar Stammkunden zu fragen beginnen, ob das stimmt, was die FPÖ da schreibt, dann ist das schon sehr enttäuschend. Ich hatte danach Umsatzeinbrüche und selbst wenn die Leute das nicht glauben, ist allein schon der Zweifel belastend.“²⁷

Im Frühling 2020 war Mustafa Akboğa gerade dabei, sein Lokal in Kaprun zu verkaufen und in Zell am See ein neues zu Lokal zu planen. Er werde dieses aber anders nennen, damit diese Geschichte nicht an ihm hängen bliebe.²⁸

KurdInnen aus Rojava und ihre Vereine

Die ersten syrischen KurdInnen kamen bereits nach den „Fußballunruhen“ in Qamişlo 2004 als politische Flüchtlinge nach Salzburg. 2006 zog schließlich der bereits seit 1992 in Österreich lebende Ekrem Heso nach Salzburg und begann, die Neuankömmlinge zu unterstützen. Um diese Unterstützung besser zu organisieren, gründete er zusammen mit 50 Gründungsmitgliedern am 9. Februar 2010 einen Verein namens *Mala Kurda – Haus der Kurden*, der sich als kulturelle und politische Dachorganisation der syrischen KurdInnen verstand²⁹ und der nach Salzburg auch in Wien und Kärnten aktiv wurde. Der Verein entfaltete eine Reihe von politischen und kulturellen Aktivitäten, die von Kundgebungen über Kulturveranstaltungen bis zur Organisation regelmäßiger Newroz-Feste reichte. Das erste dieser Newroz-Feste wurde gleich im Gründungsjahr am 27. März 2010 mit den Sängern Emin Nader, Ebdulqader Taufiq und Zuher Cemil in Salzburg Stadt organisiert. Der Vereinsgründer Ekrem Heso betont, dass sein Verein der erste Verein der syrischen KurdInnen in ganz Österreich gewesen wäre, der sich unabhängig von den kurdischen Parteien als strikt überparteilich verstand: „Bei uns waren schon einige Parteimitglieder aktiv. Es ist kein Problem, wenn diese als Privatpersonen bei uns und in einer Partei aktiv sind. Aber als Verein waren wir immer strikt überparteilich und nur für die Kurden in Österreich aktiv. Wir haben auch mehrmals versucht, die Vertreter der zerstrittenen Parteien zusammen zu bringen. Durch uns haben die Unterstützer der PYD und des ENKS überhaupt erst miteinander geredet und manchmal auch dann gemeinsame Aktionen durchgeführt.“³⁰

²⁷ Interview mit Mustafa Akboğa, 12. Mai 2020.

²⁸ Interview mit Mustafa Akboğa, 12. Mai 2020.

²⁹ Schmidinger, 2013: 251.

³⁰ Interview mit Ekrem Heso, 16. Mai 2020.

Wichtig war es den Gründern dabei allerdings auch, weiterhin als Anlaufstelle für die neuen Flüchtlinge zu dienen: „Wir wollten etwas für die Integration der neuen Flüchtlinge tun. Wir haben ihnen erklärt, wie die Gesellschaft in Österreich funktioniert, wie die Gesetze sind, dass sie auf ihre Kinder schauen sollen, damit die etwas lernen und so weiter. Wir wollten helfen, dass unsere Mitglieder die österreichische Kultur kennen lernen, aber auch die kurdische Kultur. Deshalb haben wir dann auch Newroz-Feiern organisiert und andere kulturelle Veranstaltungen.“³¹

Während die Zweigvereine in Wien und Kärnten heute nicht mehr aktiv sind, gibt es den ursprünglichen Verein in Salzburg bis heute noch. In einer Einrichtung der Caritas in der Plainstraße 42 kann der Verein seine Aktivitäten abhalten. Hier hat er auch seinen Vereinssitz.

Am 27. Februar 2016 veranstaltet das *Mala Kurda* eine Kundgebung vor dem Salzburger Bahnhof, als sich direkt neben der Kundgebung ein Marokkaner selbst in Brand setzt. Was für viele KundgebungsteilnehmerInnen bedrohlich wirkte, hatte mit großer Wahrscheinlichkeit keinen Zusammenhang mit der Kundgebung.³²



Plakat des Vereins Mala Kurda –Haus der Kurden für die Newrozfeier 2016.

³¹ Interview mit Ekrem Heso, 16. Mai 2020.

³² <https://www.vice.com/de/article/8gby4x/warum-sich-ein-mann-am-salzburger-hauptbahnhof-selbst-angezündet-hat-123>, eingesehen am 15. Mai 2020.

Syrisch-kurdische Ärzte gründeten 2016 ebenfalls in Salzburg Stadt einen *Verein kurdisch-österreichischer Ärzte in Österreich*.

Maroan Ali kam Ende Juni 2015 in die Stadt Salzburg, wo sein Bruder Riyad Ali bereits seit 2008 im Exil lebte. Im Gegensatz zu vielen anderen KurdInnen aus Syrien landete er deshalb nicht zufällig in Salzburg, sondern wollte genau hier hin. Im April 2016 erhielt er Asyl und konnte im Jänner 2017 schließlich seine Frau und seine Tochter nachholen. Sein Sohn ist bereits in Salzburg geboren.

In Syrien arbeitete Maroan Ali als Elektriker in der Ölindustrie bei Rimêlan. In Österreich suchte er sich einen Job als Arbeiter in einer Elektrotechnik-Firma. Nach einem weiteren Schulbesuch 2019 wurde seine dortige Ausbildung als Elektriker anerkannt. Derzeit, aufgrund der Corona-Krise in Kurzarbeit, hoffte Maroan Ali, danach als Facharbeiter weiterarbeiten zu können.

2017 gründete Maroan Ali gemeinsam mit anderen Emigranten aus Rojava das *Kurdische Kulturzentrum in Salzburg - Navenda Çanda Kurdi*, das seither zu einem wichtigen kulturellen Zentrum der syrisch-kurdischen Diaspora geworden ist. Eher von AnhängerInnen des oppositionellen *Kurdischen Nationalrats in Syrien* (ENKS) geprägt, als von AnhängerInnen der regierenden *Demokratischen Unionspartei* (*Partiya Yekitiya Demokrat*, PYD), versucht der Verein allerdings, nach außen hin politisch neutral aufzutreten und nach innen, zumindest was die Oppositionsparteien betrifft, überparteilich zu agieren. Maroan Ali betont, der Verein wäre unpolitisch, „wir verwenden aber die kurdische Fahne mit der Sonne“³³ und eben nicht die Fahne der Selbstverwaltung Nord- und Ostsyriens. Auf der Facebook-Seite des Vereins sind auch viele Nachrichten aus der Region Kurdistan im Irak zu finden und Bilder von Politikern der dort regierenden PDK, allerdings keine Bilder von Führungsfiguren der PYD oder PKK.

Der Verein hält Veranstaltungen zu Newroz und zum Frauentag am 8. März ab, organisiert Konzerte, Veranstaltungen für Kinder und betreibt einen Kurmanci-Sprachkurs. Es gibt kein eigenes permanentes Vereinslokal, sondern es werden an Sonntagen Räumlichkeiten einer Kirchengemeinde in der Roseggerstraße genutzt.³⁴

Mittlerweile gibt es in Salzburg auch zwei syrisch-kurdische Fußballmannschaften in Salzburg: Bereits 2015 schloss sich eine Gruppe aus Rojava zusammen, um Fußball zu spielen, allerdings wurde erst 2018 ein offizieller Verein unter dem Namen *FC Kurd Salzburg* daraus. 2018 und 2019 spielte der Verein in der Hobbyliga, ehe Corona 2020 der Spieltätigkeit vorerst ein Ende setzte. Der Trainer der Mannschaft, Siraç al-Issa, der mit Beginn der Kämpfe in Aleppo im Jahr 2012 aus dem dortigen kurdischen Viertel Şêxmeqşûd nach Salzburg floh, hofft, dass die Mannschaft bald wieder spielen kann. Einen eigenen Sportplatz kann sich das Team derzeit noch nicht leisten. Auf ihrer Facebook-Seite können hingegen Fotos und kurze Videos von Spielen und

³³ Interview mit Maroan Ali, 14. Mai 2020.

³⁴ Interview mit Maroan Ali, 14. Mai 2020.

Training bewundert werden.³⁵ Vor der Corona-Krise wurde auf dem Platz des Post-sportvereins in der Vogelweiderstraße trainiert und gespielt: „Hoffentlich dürfen wir dort danach wieder weiterspielen“³⁶, meint der engagierte Trainer aus Aleppo.

2016 entwickelte sich zudem aus einer Gruppe an Freunden, die gemeinsam spielte³⁷, die Hobbymannschaft des *FC Azadi*.³⁸ Die Gruppe entstand in einem gemeinsamen Grundversorgungsquartier und wurde von jungen Kurden aus Rojava gegründet, die sich teilweise noch aus Syrien kannten. Zu ihnen gesellten sich noch Spieler aus dem Irak, aus Somalia und sogar ein US-Amerikaner. Obwohl bisher kein offizieller Verein angemeldet wurde, gibt es eine Kampfmannschaft und eine Facebook-Seite.³⁹ Mehrere Freundschaftsspiele wurden seither mit Mannschaften in Salzburg Stadt, aber auch in Bischofshofen und anderen Orten der Umgebung gespielt. Für eine offizielle Vereinsgründung fehlt bislang aber Geld und ein eigener Platz.⁴⁰

Da die Verteilung der AsylwerberInnen im gesamten Bundesland erfolgte, leben aus Syrien stammende KurdInnen heute auch in allen Teilen des Landes und keineswegs nur in der Landeshauptstadt und ihrer Umgebung. Syrische KurdInnen leben heute in sämtlichen Bezirken des Landes, selbst im Lungau, einer der isoliertesten und am stärksten ländlich geprägten Regionen ganz Österreichs. Im Bezirk Tamsweg, der neben dem Tiroler Bezirk Reutte der einzige Bezirk Österreichs ohne eine einzige Stadt darstellt und dessen Hauptort, die Marktgemeinde Tamsweg, gerade einmal 5.730 Einwohner umfasst, wurden im Zuge der Flüchtlingswelle von 2015 auch AsylwerberInnen untergebracht. Einer von ihnen war Khaled Hamed, der 2015 aus seiner Heimatstadt Dêrik nach Österreich floh und von der Erstaufnahmestelle Thalham einem Grundversorgungsquartier zugewiesen wurde, das im Internat der Landwirtschaftsschule in Tamsweg untergebracht war. Khaled Hamed kann sich noch gut an seine Ankunft im Lungau erinnern: „Der erste Eindruck war ein Schock für mich. Es hat voll geregnet und war kalt und das mitten im Sommer. Ich dachte, wenn das hier immer so ist. Aber am nächsten Tag war es schön und Sommer. Es hat wer mit uns eine Runde gemacht und die Gegend war sehr schön. Der nächste Schock war dann aber, dass die Leute sehr verschlossen waren. Die haben noch nie einen Flüchtling gesehen und nur in der Zeitung oder im Fernsehen von uns gehört. Viele Lungauer hatten Angst vor uns. Aber das hat sich dann auch gelegt. Frau Fingerlos hat dann viel organisiert für uns und wir haben viele Leute kennengelernt. Jetzt kennen uns die Leute und die Situation hat sich geändert.“⁴¹

³⁵ <https://www.facebook.com/FC-Kurd-Salzburg-1819190778142957/>, eingesehen am 16. Mai 2020.

³⁶ Interview mit Siraç al-Issa, 16. Mai 2020.

³⁷ Interview mit Mohamed al-Yunus, 15. Mai 2020.

³⁸ <https://www.facebook.com/FCAZADI/>, eingesehen am 16. Mai 2020.

³⁹ <https://www.facebook.com/FCAZADI/>, eingesehen am 14. Mai 2020.

⁴⁰ Interview mit Mohamed al-Yunus, 15. Mai 2020.

⁴¹ Interview mit Khaled Hamed, 13. Mai 2020.

Die hier angesprochene Ines Fingerlos gründete 2015 gemeinsam mit Magdalena Schrempf die Plattform *Lungauer_innen für Menschen*, die mit etwa zwölf Ehrenamtlichen Unterstützungs- und Begegnungsarbeit für die Flüchtlinge leisteten. Für den Lungau war die Unterbringung von 96 Flüchtlingen 2015 ein Novum und die von den beiden engagierten Frauen gegründete Initiative, die 2018 einen Preis des Vereins *Respekt.net* und der *Raiffeisen Bank International* gewann,⁴² trug wesentlich dazu bei, der lokalen Bevölkerung die Angst vor den Flüchtlingen zu nehmen und diesen wiederum das Gefühl zu geben, im Lungau willkommen zu sein.

Vom 20. Juli bis 21. August blieb der junge Familienvater in der Landwirtschaftsschule und wurde dann privat untergebracht, ehe er im April 2016 einen positiven Asylbescheid erhielt. Als Asylwerber war Khaled Hamed mit den anderen AsylwerberInnen aus der Landwirtschaftsschule vom Hilfswerk Salzburg betreut worden. Nun machte er dort, als erster Flüchtling im ganzen Bundesland Salzburg, ein freiwilliges Integrationsjahr, dem von 2017 bis 2019 eine Lehre als Bürokaufmann folgte. Seine Frau Sanya Kro und seinen noch in Syrien geborenen Sohn Ayad konnte er im Rahmen einer Familienzusammenführung ebenfalls in den Lungau bringen. Heute lebt die ganze Familie in Tamsweg.

Andere KurdInnen gäbe es im Lungau nur wenige und diese kämen aus der Türkei und könnten kaum Kurdisch, erzählt Khaled Hamed. Sein Sohn hat deshalb nur zu Hause in der Familie die Gelegenheit, Kurdisch zu praktizieren, und spricht deshalb schon fast besser den Lungauer Dialekt als Kurmancî. Kontakt zu anderen KurdInnen hat die Familie deshalb auch kaum. Die Familie trifft aber gelegentlich seine Verwandten in Graz, Linz, St. Pölten und Wien. Im Lungau kennt die einzige Familie aus Rojava eigentlich nur LungauerInnen und da es mittlerweile keine Grundversorgungsquartiere für Asylwerber mehr in der Region gibt, ist es unwahrscheinlich, dass die Lungauer KurdInnen bald mehr werden könnten. Den Lungau zu verlassen ist aber auch nicht geplant. Die Familie fühlt sich wohl und Khaled Hamed mag seinen Job beim *Hilfswerk*,⁴³ das heute v.a. mit Altenbetreuung und Pflege beschäftigt ist und an der nun einige der KlientInnen der Organisation von 2015 mitwirken.

Im Pinzgau gibt es deutlich mehr syrische KurdInnen als im Lungau. Einige davon konnten in der Gastronomie und im Tourismus beruflich Fuß fassen. Insbesondere im Pinzgauer Zentralraum um Zell am See und Kaprun gibt es seit Beginn dieses Jahrtausends einen regen Sommertourismus aus der Arabischen Halbinsel. In Saudi-Arabien ist Zell am See mittlerweile genauso bekannt wie Wien. Deshalb wurden in Geschäften, Restaurants, Hotels oder als Taxifahrer syrische KurdInnen, die neben Kurdisch fast alle auch gut Arabisch sprechen, immer wieder angestellt. Wie bereits geschildert hat im Sommer 2019 der syrische Kurde Ali Abbas die von einem türkeistämmigen Kurden betriebene Pizzeria übernommen und zur Freude der arabischen

⁴² <https://www.sn.at/salzburg/chronik/sie-haben-ohne-zu-zoegern-geholfen-41529103>, eingesehen am 10. Mai 2020.

⁴³ Interview mit Khaled Hamed, 13. Mai 2020.

TouristInnen und zum Ärger der lokalen FPÖ dort syrische Gerichte angeboten. Trotz des Erfolgs des Lokals bei den Gästen wusste der aus dem kleinen Dorf Xirbedib in der Nähe von Qamishli stammende Ali Abbas auch im Mai 2020 noch nicht, ob er dieses Projekt heuer wiederholen sollte. Schließlich versucht der Besitzer des Lokals derzeit, dieses zu verkaufen, und niemand weiß angesichts der Corona-Krise und der damit verbundenen Reisebeschränkungen, wann wieder arabische Gäste in den Pinzgau kommen können.⁴⁴

Andere syrische Kurden haben sich im Pinzgau bereits dauerhaft selbstständig gemacht. Omar Saoud, von der lokalen Bevölkerung Ronny genannt, eröffnete 2018 die Pizzeria alla Casa in der Kitzsteinhornstraße im Ortsteil Schütteldorf in Zell am See. Wie viele Gastronomen hat Omar Saoud, der neben Pizzen auch Burger und syrische Küche anbietet, sehr unter der Schließung seines Restaurants während der Corona-Krise gelitten, arbeitet nun aber umso mehr und hofft darauf, dass die Sommersaison dafür in vollem Umfang stattfinden kann.⁴⁵

Auch abseits der arabischen Touristenströme, im Pongau, haben sich syrische KurdInnen niedergelassen. Bêrivan Issa und ihre Brüder Reber und Rewng aus Tirbespî, einer Kleinstadt östlich von Qamişlo, flohen im Juni 2015 nach Österreich und wurden in Bischofshofen einem Grundversorgungsquartier zugewiesen. Bis zu Beginn des Krieges studierte die junge Frau Englisch an der Universität von Homs. Als dort die Kämpfe 2012 einsetzten, begann ihre Flucht, die sie drei Jahre später nach Österreich führen sollte. Zwei ihrer Geschwister leben in Deutschland, ihre Mutter ist verstorben und ihr Vater blieb mit dem Rest der Familie in Tirbespî. Neun Monate später erhielt Bêrivan Issa Asyl. Sie besuchte die Tourismusschule in Bischofshofen, die im Herbst 2015 eine spezielle Klasse für Flüchtlinge eingerichtet hatte und eröffnete bereits 2016 mit ihren Brüdern ein Lokal in Zell am See. Der Saisonbetrieb für die anspruchsvollen, meist arabischen Gäste wurde ihnen allerdings etwas zu anstrengend und es zog die Geschwister zurück nach Bischofshofen. „Ich koche lieber für die normalen Einheimischen als für die arabischen Touristen. Die Saisonarbeit ist anstrengend und die Gäste auch. Da ist mir eine normale Pizzeria lieber. Wir mussten das zwar zuerst lernen, weil das arabische Essen kannten wir schon, das war aber kein Problem.“⁴⁶, erklärt die junge Frau, die 2017 mit ihren Brüdern dann die Pizzeria „Papa Roy“ in Bischofshofen eröffnete.

Wie alle Lokale war auch die Pizzeria von Bêrivan Issa und ihren Brüdern von den Schließungen während der Corona-Krise betroffen. Allerdings lieferten die kurdischen Geschwister nicht nur weiterhin Pizza aus, sondern zeigten sich auch dankbar gegenüber ÄrztInnen und HelferInnen des Roten Kreuzes und belieferten diese mit Gratismittagessen.

⁴⁴ Interview mit Ali Abbas, 17. Mai 2020.

⁴⁵ Interview mit Omar Saoud, 18. Mai 2020.

⁴⁶ Interview mit Bêrivan Issa, 19. Mai 2020.

Das Studium an der Universität Homs konnte Bêrivan Issa leider nicht mehr beenden. Kurz vor ihrem Abschluss kam der Krieg und in Österreich wollte sie schnell einen Beruf erlernen und mit ihren Brüdern Geld verdienen. Deshalb hatte sie auch wenig Gelegenheit, junge SalzburgerInnen kennenzulernen: „Mein Leben hier ist schon sehr anders als in Homs. Dort hatte ich viele Freundinnen, mit denen wir gemeinsam etwas unternommen haben. Hier kenne ich zwar einige Leute, aber fast nur ältere. Ich hatte gar keine Zeit bisher, Leute in meinem Alter kennenzulernen. Das ist schon irgendwie schade.“⁴⁷

Dafür heiratete Bêrivan Issa 2018 Nêçîrvan Ismaîl Silo aus der Erdölstadt Rimêlan. Gemeinsame Kinder werden wohl in Zukunft mit Kurmancî und Deutsch aufwachsen.



Bêrivan Issa und ihr Bruder Reber in ihrer Pizzeria „Papa Roy“ in Bischofshofen. (Foto: Nêçîrvan Ismaîl Silo)

⁴⁷ Interview mit Bêrivan Issa, 19. Mai 2020.

Wie überall in Österreich sprechen die syrischen KurdInnen im Alltag meist fließend Kurmancî und geben die Sprache auch an die nächste Generation weiter. Die Community ist zumindest in manchen Teilen des Landes auch groß genug, dass sich Gruppen finden, die die Sprache auch außerhalb der Familie praktizieren. Für einen muttersprachlichen Unterricht in Kurmancî gab es bislang trotzdem nicht genug Anmeldungen.

KurdInnen aus dem Irak und Iran

Wie bereits zu Beginn dieses Beitrags erwähnt, ist die Zahl der KurdInnen aus dem Irak und dem Iran deutlich kleiner als jene aus der Türkei und Syrien. Bei jeweils über 600 irakischen und iranischen StaatsbürgerInnen in Salzburg gäbe es, sofern man den Anteil an der Gesamtbevölkerung hochrechnet, rund 60 iranische und etwa doppelt so viele irakische KurdInnen im Land. Da diese auch noch aus unterschiedlichen Regionen stammen und innerhalb Salzburgs nicht alle in der Stadt Salzburg leben, genügte diese Zahl bislang nicht, um eine wirkliche Community oder einen eigenen Verein zu bilden. Trotzdem sind diese Zahlen größer als in einigen anderen Bundesländern. Einige Einzelpersonen sind je nach politischen Sympathien auch als solche aktiv und kooperieren mit den bestehenden türkisch-kurdischen oder syrisch-kurdischen Vereinen.

Einzelne irakische KurdInnen gibt es schon längere Zeit in Salzburg. Bereits in den 1990er-Jahren unterrichtete ein irakischer Kurde Arabisch an der Universität Salzburg, kehrte dann aber wieder nach Kurdistan zurück.

1998 kam schließlich Heyder Kadir aus Derbendixan durch einen Zufall nach Salzburg. Der Aktivist der *Irakischen Kommunistischen Partei* wollte eigentlich zu Freunden nach Deutschland ins Exil, fuhr mit dem Zug von Frankreich aber zu weit und wurde zwischen Salzburg und Attnang-Puchheim aufgegriffen. Obwohl er eigentlich in Deutschland um Asyl ansuchen wollte, musste er nun in Österreich bleiben, erhielt zwar nie Asyl, allerdings über seine später nachgekommene Ehefrau, die dann Asyl erhielt, 2005 schließlich die Staatsbürgerschaft. Im Irak war Heyder Kadir schon 1982 dem kommunistischen Widerstand gegen den Diktator Saddam Hussein beigetreten. Dass er nach Europa wollte, hatte aber nicht nur damit zu tun: „Ich habe nie ganz in meine Gesellschaft gepasst. Ich habe immer gesagt was ich denke und ich mochte es nicht, wenn die Frauen unterdrückt werden, die Mädchen alle Jungfrauen sein müssen und alles vom Islam dominiert ist. Ich war der erste aus meiner Stadt, der nackt schwimmen gegangen ist. Und ich war der erste, der 1990 nach Europa gereist ist, nach Sofia. Ich mochte Europa immer. Aber ich bin auch in der Kommunistischen Partei mit manchem nicht einverstanden gewesen. Wenn unsere Bosse in Moskau gegessen sind, während die armen Leute im Irak gekämpft haben, dann war das auch nicht in Ordnung. Ich bin in Kurdistan einfach überall angeeckt.“⁴⁸

⁴⁸ Interview mit Heyder Kadir, 18. Mai 2020.

In Salzburg hat Heyder Kadir zwar auch nicht die ideale Gesellschaft gefunden, die er sich vorstellt, allerdings mehr persönliche Freiheit als im irakischen Kurdistan. In der Familie spricht er zwar Soranî, für eine eigene Community Soranî-sprachiger IrakerInnen gibt es in Salzburg aber zu wenige irakische und iranische KurdInnen und nur wenige kennen sich untereinander.

Der 1994 in Sine (Persisch: Sanandaj), der Hauptstadt der iranischen Provinz Kurdistan, geborene Erfan Shokri, der seit Anfang April 2018 als Asylwerber in Salzburg lebt, betont hingegen, dass er schon öfters auf kurdischen Demonstrationen in Salzburg Stadt teilgenommen hat, „sowohl bei den Kurden aus der Türkei als auch bei denen aus Syrien.“⁴⁹ Aus dem Iran floh der Aktivist der *Demokratischen Partei Kurdistans Iran (Hîzbî Dêmuokratî Kurdistanî Êran, HDKI)* von Khalid Azizi nach einer Demonstration im Zuge der Protestbewegung Ende 2017/Anfang 2018, als eine Reihe seiner Freunde festgenommen und von den iranischen Behörden exekutiert wurden. Ende März 2018 erreichte er Linz. Nach zwei Monaten in Thalgau wurde er schließlich einer Grundversorgungseinrichtung des Roten Kreuzes in Seekirchen am Wallersee zugeteilt, in der er seither lebt.

Obwohl Erfan Shokri bis heute im Asylverfahren ist, erlernte er innerhalb kürzester Zeit Deutsch. Hilfreich war dabei vielleicht auch seine Beziehung mit einer deutschen Studentin in Salzburg, die er schon im Sommer 2018 kennengelernt hatte und mit der er nach dem Ende seines Asylverfahrens gerne zusammenziehen würde.

Derzeit besucht Erfan Shokri einen B2-Deutschkurs an der Universität Salzburg und arbeitet als Freiwilliger zwei Tage in der Woche in einer Einrichtung der Lebenshilfe mit Menschen mit Down-Syndrom. Obwohl es in Salzburg nur einen weiteren Aktivist seiner Partei gibt und Erfan Shokri für Demonstrationen und politische Versammlungen immer wieder nach Wien fährt, würde er gerne in Salzburg bleiben: „Meine Freundin studiert hier, es ist eine schöne Gegend und ich habe viele Freunde hier. Schön wäre es, wenn ich danach in die Stadt ziehen könnte, aber ich gehe überall hin, wo ich eine Arbeit finde.“⁵⁰

Erfan Shokri ist nicht der einzige Kurde aus dem Iran in Seekirchen. Anwar Abrahamagdam lebt allerdings mittlerweile als anerkannter Konventionsflüchtling in der etwas mehr als 10.800 Einwohner zählenden Kleinstadt im Salzburger Teil des Salzkammergutes. Anwar Abrahamagdam kommt aus der Stadt Mahabad, wo 1946 die kurzlebige Kurdische Republik von Mahabad ausgerufen worden war. Dort arbeitete er als Offizier im Gefängnis: „Ich habe dort sehr viele Grausamkeiten und Unmenschlichkeiten gesehen. Ich hatte aber auch Kontakt mit der Demokratischen Partei Kurdistans Iran⁵¹ gehabt, der ich die Informationen über ihre Gefangenen weitergeleitet habe. Es sind damals sehr wenige Nachrichten nach außen gedrungen und ich habe deshalb immer wieder die Partei über die politischen Gefangenen

⁴⁹ Interview mit Erfan Shokri, 15. Mai 2020.

⁵⁰ Interview mit Erfan Shokri, 15. Mai 2020.

⁵¹ Gemeint ist die *Hîzbî Dêmuokratî Kurdistanî Êran* von Khalid Azizi.

informiert und habe die politischen Gefangenen in der Haft unterstützt. Zum Beispiel mit Besuchserleichterungen, Essen und so weiter. Eines Tages habe ich erfahren, dass zwei politische Aktivisten verhaftet werden sollen und habe sie gewarnt. Die beiden sind dann noch rechtzeitig in den irakischen Teil Kurdistans geflüchtet. Dann hat der Geheimdienst das aber alles untersucht und herausgefunden, dass es ich war, der das verraten hat.“⁵²

Um der Bestrafung zu entgehen, floh nun der Gefängnisoffizier selbst in den Irak zur Zentrale der *Demokratischen Partei Kurdistans Iran* bei Koye. Nach drei Monaten führte ihn seine Flucht weiter in die Türkei, wo er nach weiteren drei Monaten einen Schmuggler fand, der ihn nach Österreich brachte. Eigentlich war ihm versprochen worden, ihn nach Deutschland zu bringen, aber er landete dann in Österreich: „Mir war das egal. Ich wollte nur in ein sicheres Land. Ob das nun Deutschland oder Österreich ist, ist egal.“

Über Innsbruck und Thalgau wurde er schließlich in Seekirchen in ein Grundversorgungsquartier gebracht, wo er acht Monate später endlich zum Interview für sein Asylverfahren geladen wurde und zwei Wochen später seinen positiven Asylbescheid in Händen hielt. Er fand im Ort eine Wohnung und in der Stadt Salzburg eine Arbeit als Security. Im Ort hat er Kontakte zu Erfan Shokri und einigen wenigen anderen iranischen Kurden. Auch in Salzburg kennt er einige. Mit den kurdischen Vereinen hat er hingegen keinerlei Kontakte. Lieber arbeitet er mit den Mitgliedern seiner Partei in Wien zusammen: „Diese Kontakte zu anderen Gruppen und Parteien sind eine Sache der Partei und nicht eine individuelle Frage“⁵³, erklärt er. Insgesamt überwiegen trotz zwei rassistischen Erfahrungen die positiven Erlebnisse mit den SalzburgerInnen und Anwar Abrahamagdam fühlt sich in seiner neuen Heimat, aus der es ihn nicht mehr wegzieht, gut aufgehoben.

Es gibt damit zwar einzelne, durchaus auch politisch aktive KurdInnen aus dem Irak und Iran in Salzburg, allerdings keine irakisch- oder iranisch-kurdischen Vereine oder Kulturveranstaltungen. Wenn man sich trifft, dann weil man sich privat kennt und dies sind dann meist nur Einzelpersonen. Eine Soranî-sprachige Diaspora, die die Sprache effektiv an die nächste Generation weitergeben könnte, hat sich so bislang nicht entwickeln können.

Aus dem Irak kamen seit 2014 nicht nur sunnitische Soranî-sprachige KurdInnen, sondern auch einige wenige Êzîdî, die mit den versprengten syrischen Êzîdî im Land allerdings keinen Kontakt haben. Innerêzîdische Vorbehalte zwischen den meist sehr viel konservativeren und in etwa auf der strikten Einhaltung der Heiratsregeln bedachten Êzîdî aus dem irakischen Şingal gegenüber den stärker säkularisierten und manchmal sogar in gemischten Ehen lebenden Êzîdî aus dem syrischen Efrîn und dem Kaukasus machen es gerade in einer so kleinen und weit verstreuten Diaspora schwer zusammenzufinden.

⁵² Interview mit Anwar Abrahamagdam, 18. Mai 2020.

⁵³ Interview mit Anwar Abrahamagdam, 18. Mai 2020.

Der im Mai 1985 im südlich des Sinjar gelegenen Dorf Til Êzêr geborene Osman Zindinan floh bereits mehr als zwei Jahre vor dem jüngsten Genozid des IS an den Êzîdî, nämlich am 4. Mai 2012, nach Österreich. Schon bald darauf wurde er, nachdem er einen Asylantrag gestellt hatte, in den Pinzgau einem Grundversorgungsquartier zugewiesen. Til Êzêr war bereits am 14. August 2007 Opfer eines großen Anschlags geworden, bei dem zusammen mit einem weiteren Anschlag im Nachbardorf Sîba Şêx Xidir über 500 Menschen ums Leben kamen.⁵⁴ Trotzdem wurde sein Asylantrag schon am 6. Februar 2013, also noch vor den IS-Angriffen 2014, abgelehnt. Das Bundesverwaltungsgericht lehnte eine Beschwerde dagegen ab und selbst nach den Ereignissen von 2014, die seine gesamte Verwandtschaft in ein Flüchtlingslager in der Autonomieregion Kurdistan in die Flucht schlugen,⁵⁵ wurde 2016 eine Abschiebung in den Irak als zulässig erachtet. Erst im Oktober 2019 wurde ihm vom Bundesverwaltungsgericht aufgrund seiner vielen guten Kontakte im Pinzgau, seiner Freundschaften, seiner Unbescholtenheit, seiner relativ guten Deutschkenntnisse und seiner Bemühungen um eine berufliche Integration nach § 55 AsylG 2005 ein Aufenthaltstitel aus Gründen des Art. 8 EMRK zugestanden.⁵⁶ Seither arbeitet er im „Brucker Dorf Kebap“, einem kleinen Lokal mitten im Ortszentrum von Bruck an der Glocknerstraße.

Im Pinzgau kennt Osman Zindinan nicht nur jede Menge PinzgauerInnen, die ihn auch schon zum Schifahren oder Bergsteigen mitgenommen haben, sondern auch viele andere KurdInnen, v.a. aus Syrien, mit denen er seine Muttersprache Kurmanci sprechen kann. Aber auch sein Deutsch will er weiter verbessern und besucht einen Deutschkurs. Das Meiste lernt er dabei aber wohl von seinen Pinzgauer FreundInnen, unter denen sich der kommunikative junge Mann sichtlich wohl fühlt.



Osman Zindinan aus Til Êzêr hinter der Theke des „Brucker Dorf Kebaps“. (Foto: Thomas Schmidinger)

⁵⁴ Schmidinger, 2019b: 65.
⁵⁵ Interview mit Osman Zindinan, 9. Juni 2020.
⁵⁶ Bundesverwaltungsgericht, GZ: G302 21.42290-t/3TZ

Conclusio und Ausblick

Die kurdische Bevölkerung Salzburgs ist sehr divers und begann sich spät in Vereinen zu organisieren. Seit der Auflösung des *Demokratischen Gesellschaftszentrums der KurdInnen in Salzburg* 2019 dominieren syrisch-kurdische Vereine die Vereinslandschaft, allerdings gibt es auch einzelne politische AktivistInnen aus dem türkischen und iranischen Teil Kurdistans.

KurdInnen aus Rojava und aus der Türkei, in weitaus geringerem Ausmaß auch aus dem Iran und Irak, sind heute in allen Teilen des Landes Salzburgs vertreten. Einige konnten sich in Tourismusregionen mit Lokalen oder Kebab-Ständen selbstständig machen, andere arbeiten in verschiedensten anderen Branchen.

Im Gegensatz zu Vorarlberg gab es kaum Kontakte zur Landespolitik und keine KurdInnen, die erfolgreich für politische Ämter kandidiert hätten, sondern mit Nadile Kiran lediglich eine wichtige Aktivistin der KPÖ Plus, die in der Salzburger Landespolitik keine relevante politische Kraft darstellt und lediglich im Gemeinderat von Salzburg Stadt ein Mandat gewinnen konnte.

Eine organisierte kurdische Diaspora ist in Salzburg in Zukunft eher von den syrischen KurdInnen zu erwarten, die sich in den letzten Jahren im ganzen Land etablieren. Ob die FEYKOM in Salzburg wieder einen Verein gründen kann, wird davon abhängig sein, ob sich in Zukunft wieder AktivistInnen der zweiten Generation finden, die trotz wachsender Bedrohung durch türkische Regierungskreise bereit sind, wieder politisch aktiv zu werden.

Bibliografie

Kurt, Mehmet 2015: *Kurdish Hizbullah in Turkey*. London: Pluto Press.

Schakfeh, Anas/Khorchide, Mouhanad 2006: Muslime in Österreich – eine lebendige Gemeinschaft auf dem Weg der Integration. In: Bader, Erwin (Hg.): *Dialog der Religionen: ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden*. Wien: LIT Verlag, 279 – 296.

Schmidinger, Thomas 2013: „Die kurdische Minderheit ist in Syrien keiner Verfolgung ausgesetzt“. Syrische Kurden und Kurdinnen in Österreich zwischen Asylverfahren und Exilaktivitäten. In: Hennerbichler, Ferdinand/Schmidinger, Thomas/Six-Hohenbalken, Maria Anna/Osztovics, Christoph (Hg.): *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 1/2013. Schwerpunkt: Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich*. Wien: Wiener Verlag für Sozialforschung, 244 – 268.

Schmidinger, Thomas 2019a: Von den kurdischen Bergen in die Alpen – Vom Tigris an die Donau. Kurdinnen und Kurden als Teil der Migrationsgeschichte und Diversität Österreichs. In: Grasl-Akkilic, Senol/Schober, Marcus/Wonisch, Regina: *Aspekte der österreichischen Migrationsgeschichte*. Wien: edition atelier.

Schmidinger, Thomas 2019b: „*Die Welt hat uns vergessen*“. *Der Genozid des „Islamischen Staates“ an den JesidInnen und die Folgen*. Wien: Mandelbaum Verlag.

Şimşek, Hüseyin A. 2017: *50 Jahre Migration aus der Türkei nach Österreich*. Wien: LIT Verlag.

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

Vom Zagros-Gebirge an die Karawanken: KurdInnen in Kärnten

SOMA AHMAD

ABSTRACT

The following paper is an attempt to shed light on the history of migration and the life of Kurds in Carinthia. Through personal conversations and interviews, but also based on own experiences, I assembled an inventory on Kurds living in Carinthia and their reasons for migrating from Iraq, Iran, Turkey and Syria. The results reveal different motives for their migration to Carinthia: while Syrian, Iraqi and Iranian people tend to have a refugee background, it is predominantly labor migration that plays a greater role for Kurds from Turkey. At the same time, this paper shows that the lack of a Kurdish community as well as the lack of adequate infrastructure for integration caused many Kurds to leave Carinthia in the past. After the immigration of Kurds from Syria in 2015, a long-term settlement seems to have been established.

ABSTRACT

Dieser Artikel ist ein Versuch, die Migrationsgeschichte und das Leben von KurdInnen in Kärnten zu beleuchten. Mittels persönlicher Gespräche und Interviews, aber auch geprägt von eigenen Erfahrungen, ist eine Bestandsaufnahme der in Kärnten lebenden KurdInnen entstanden, die aus dem Irak, dem Iran, der Türkei und Syrien zugewandert sind. Darin lassen sich unterschiedliche Beweggründe für eine Niederlassung in Kärnten erkennen. Während Syrien-, Irak-, und Iranstämmige eher Fluchterfahrungen aufweisen, spielt bei den Türkeistämmigen KurdInnen die Arbeitsmigration eine größere Rolle. Gleichzeitig zeigt dieser Artikel auf, dass das Fehlen einer kurdischen Gemeinschaft sowie das Fehlen einer adäquaten Infrastruktur für Integration in der Vergangenheit viele dazu bewegt hat, Kärnten zu verlassen. Eine langfristige Niederlassung scheint sich erst in den letzten Jahren mit der Zuwanderung der 2015 angekommenen KurdInnen aus Syrien zu etablieren.

Von den Bergen Irakisch-Kurdistan zu den Bergen Kärntens

Selten habe ich mich an einem Ort so fremd gefühlt, wie in Klagenfurt. Dabei bin ich dort aufgewachsen, habe meine gesamte Schulzeit dort verbracht, bis ich schließlich nach der Matura in die große, weite Welt nach Wien gezogen bin. Fünfzehn Jahre hat meine Familie dort verbracht. An ein besonderes Ereignis in Kärnten, das in irgendeiner Form mit meiner kurdischen Identität direkt verbunden ist, kann ich mich nicht erinnern. Lediglich einmal, als ich einen Faschingsdienstag dazu nutzte, meine sonst nie getragene kurdische Tracht anzuziehen, wurde ich von Volksschul-

FreundInnen und LehrerInnen gefragt, als was ich denn verkleidet wäre. Da sagte ich: „Als Kurdin.“ Da kaum jemand Assoziationen mit dieser Bezeichnung hatte, antwortete ich auf die fragenden Blicke mit: „So ziehen sich die Menschen in meinem Land an.“

Genau deshalb ist dieser Beitrag wohl auch eine persönliche Geschichte, eine Abhandlung von unseren Erfahrungen als – zumindest gefühlt – erste Familie mit unmittelbarem Fluchthintergrund in Klagenfurt. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werde ich im folgenden Teil versuchen, das Leben von KurdInnen in Kärnten zu beleuchten, und beginne dabei mit anekdotischen Erzählungen von meiner Familie und unseren Erfahrungen. Im Zuge dessen werde ich auch einen kurzen Abriss über weitere in Kärnten lebende KurdInnen aus der Türkei und Syrien machen. Abschließend berichte ich noch über die aktuellen Entwicklungen und Veränderungen in Bezug auf die mögliche Bildung einer kurdischen Community in Kärnten. Auf Grund kaum vorhandener Daten beruht der Großteil der Informationen auf Interviews mit zum Teil noch in Kärnten lebenden KurdInnen und eigenen Erlebnissen und Erfahrungen. Leider konnte ich auf Grund der COVID-19-bedingten Ausgangssperre nicht selbst nach Kärnten auf Spurensuche gehen, um mir ein aktuelles Bild zu machen.

Die blutige Niederschlagung der kurdischen Aufstände im Norden des Irak im Zuge des Golfkriegs 1991 resultierte in einer großen Fluchtbewegung der vorwiegend kurdischen Bevölkerung in den Iran und die Türkei. Insgesamt sind knapp 1,5 Millionen Menschen vor dem damaligen irakischen Regime geflohen. Medial schlugen die Ereignisse rund um den Golfkrieg, ebenso wie die Fluchtbewegung, auch hier in Österreich hohe Wellen. Groß angelegte Hilfsaktionen, wie z.B. „Wir helfen Kurden“ von Nachbar in Not, haben Spenden gesammelt und immer wieder auf die Situation der Geflüchteten aufmerksam gemacht. Die damalige österreichische Bundesregierung beschloss daher, 300 KurdInnen aufzunehmen. Diese wurden nach bestimmten Kriterien wie verwandtschaftliche Beziehungen in Österreich, Intensität der drohenden Verfolgung, Hilfsbedürftigkeit und „Integrationsfähigkeit“ ausgewählt. Der in Wien bereits etablierte Verein *Kurdisches Zentrum* wurde mit der Betreuung der Geflüchteten beauftragt.

Meine Familie gehörte zu einer dieser geflüchteten Familien und landete letztlich im Spätfrühling 1991 nach der Flucht aus der Stadt Kirkuk in Wien-Schwechat. Im November desselben Jahres ist meine Familie nach Klagenfurt gezogen, nachdem wir zuvor in Traiskirchen und danach mehrere Monate in einer Flüchtlingspension in Rohr bei Hartberg verbracht hatten. Dort wurde ein Teil aller Irak-stämmigen Geflüchteten, davon die große Mehrheit KurdInnen, untergebracht. MitarbeiterInnen des *Kurdischen Zentrums* waren vor Ort, um Beratungs- und Betreuungstätigkeiten oder auch Übersetzungen durchzuführen. So hat es auch immer wieder Versammlungen gegeben, um alle BewohnerInnen über die neuesten Entwicklungen zu informieren. An diesen Informationsabenden wurde beispielsweise bekannt gegeben, welche Sozialwohnungen (österreichweit) nun für die Geflüchteten bezugsbereit

wären. Irgendwann haben sich meine Eltern schnell genug gemeldet und eine dieser Wohnung zugesprochen bekommen. Diese befand sich eben in Klagenfurt. „Wir haben anfangs nicht wirklich gewusst, wo Klagenfurt liegt. Wir wollten nur so schnell wie möglich aus der Flüchtlingspension weg, damit ihr endlich eingeschult werden könnt und nicht zu viel Unterrichtsstoff in der Schule verpasst“, erzählt mein Vater. Eher aus zeitlicher und bildungstechnischer Not ist meine Familie letztlich im November 1991 in Klagenfurt gestrandet – ohne Hab und Gut, ohne wirklich genau zu wissen, wo wir uns eigentlich befinden. Viel Zeit zum Akklimatisieren hatten wir drei Kinder nicht. Denn wie es der Zufall so will, lag die Wohnung in Klagenfurt direkt gegenüber einer Volksschule, und zur Freude unserer Eltern wurden meine ältere Schwester und ich direkt am Tag nach unserer Ankunft in der Schule und unser Bruder im Kindergarten angemeldet.

Keine Infrastruktur für MigrantInnen

Während wir Kinder die Schule als Bildungsstätte für das Erlernen der deutschen Sprache nutzen konnten, hatten meine Eltern keinerlei Zugang zu leistbaren bzw. kostenlosen Deutschkursen. Der Kurs am Sprachenzentrum der Universität Klagenfurt war schlichtweg zu teuer.

Das Phänomen Einwanderung dürfte Anfang der 1990er Jahre in Kärnten sehr neu gewesen sein: Zu KurdInnen oder dem Irak hatten nur wenige Menschen – und auch nur dank der medialen Berichterstattung – überhaupt Assoziationen. Infrastruktur für eine mögliche Integration bzw. echte Inklusion in die Gesellschaft war nicht vorhanden: Deutschkurse waren mit hohen Kosten verbunden, und es gab sie außerdem in ganz Kärnten nur an der Universität Klagenfurt; die Fremdsprachenkenntnisse der Zuständigen in den Behörden waren eher spärlich; und auch migrantische Selbstorganisation hat es nicht gegeben. Hinzu kommt, dass die Ausbildungen meiner Eltern als Physikprofessor und Betriebswirtin nicht anerkannt wurden und ihnen damit jede berufliche Qualifikation abgesprochen wurde.

Dennoch mussten meine Eltern die regulären Behördenwege gehen, sei es nun zum Sozialamt, zum Arbeitsmarktservice (AMS) etc. Nach eineinhalb Jahren mussten schließlich auch die AMS-BeraterInnen feststellen, dass es nahezu unmöglich ist, einen Job an Personen ohne Deutschkenntnisse zu vermitteln. Nach einiger Suche konnten sie einen leistbaren Deutschkurs in der nächstliegenden größeren Stadt finden, nämlich in Graz. So ist mein Vater ein halbes Jahr zwischen Klagenfurt und Graz pendelt, um sich die Grundkenntnisse der deutschen Sprache anzueignen.

Währenddessen ist meine Mutter schwanger geworden. Trotz keinerlei Deutschkenntnissen und mit großer Angst hat sie die Mutter-Kind-Untersuchungen gemeistert. So kam im Jahr 1992 meine jüngste Schwester zur Welt. Meine Eltern gaben ihr den Namen „Yada“, das kurdische Wort für „Erinnerung“. Yada sollte unsere Erinnerung an Österreich sein, wenn wir bald in den Irak, nach Kurdistan, zurückkehren würden. Denn langfristig in Österreich zu bleiben, das kam für meine Eltern nicht

in Frage. Lange lebten sie in der Hoffnung, dass der Krieg bald enden würde und wir wieder nach Hause zurückkehren könnten. Es hat einige Jahre gebraucht, um zu begreifen, dass dieser Wunsch in naher Zukunft nicht in Erfüllung gehen wird.

Spätestens mit der Erlangung der österreichischen Staatsbürgerschaft wurde meinen Eltern klar, dass eine Rückkehr in die Heimat weiterhin ein ferner Traum bleibt. Nach knapp acht Jahren als Staatenlose und fast dreijährigen Verhandlungen mit der Staatsbürgerschaftsbehörde, der Fremdenpolizei und dem Leiter der inneren Sicherheit konnten wir nach Bezahlung von zwanzigtausend Schilling (das wären heute, grob geschätzt, 1.500 Euro) offiziell eine Staatszugehörigkeit, nämlich die österreichische, nachweisen.

Der Ernst des Lebens

Die erste Zeit in der Schule war für uns Kinder nicht einfach. Da meine ältere Schwester und ich auf Grund der Flucht ein Schuljahr verloren hatten, wurden wir jeweils um ein Jahr zurückgestuft. Meine Schwester kam so in die erste Klasse Volksschule, obwohl sie diese bereits in Kirkuk besucht hatte, und ich kam in die Vorschule. Beide konnten wir zu dem Zeitpunkt kein einziges Wort Deutsch sprechen oder verstehen. Völlig überfordert drückten wir die Schulbank, doch um uns herum herrschte nicht weniger Überforderung. Wir waren wohl die ersten Geflüchteten in Klagenfurt, angekommen noch kurz vor den Flüchtlingen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Auch die LehrerInnen schienen anfangs nicht genau zu wissen, wie sie mit der Situation umgehen sollten. Letztlich haben wir beide weder gesonderten Unterricht noch Deutschförderung bekommen, sondern mussten wie alle anderen SchülerInnen im Unterricht mitmachen. So hat sich unser Sprachproblem nach wenigen Monaten gelöst und wir konnten die fehlenden Sprachkenntnisse schnell nachholen. Von einem Muttersprachen-Unterricht wagten wir damals nicht einmal zu träumen. Das Lesen und Schreiben der kurdischen Sprache in der Varietät Sorani haben wir nur deshalb gelernt, weil uns unsere Mutter zu Hause parallel auch auf Kurdisch unterrichtet hat. Sie hatte nämlich das kurdische Lesebuch meiner älteren Schwester aus der 1. Klasse Volksschule nach Österreich mitgenommen.

Im Schuljahr 1995/96 wurde am damaligen BG 1, heute das Europagymnasium Klagenfurt, ein Jahrgang mit dem schulautonomen Schwerpunkt "Englisch als Arbeitssprache" ins Leben gerufen. Auf Anraten einer guten Freundin meldeten meine Eltern meine ältere Schwester Saya für diesen Schulzweig an. Meine Schwester hat tatsächlich die Aufnahmeprüfung, die es damals gab, bestanden und wurde im ersten Jahrgang der sogenannten EU-Klassen aufgenommen. Sayas Vermächtnis für die Schule ist das seither bestehende Logo für die EU-Klassen. Ihre Zeichnung eines rot-weiß-roten Sterns im Herzen der EU-Fahne konnte damals die Jury beim Logo-Wettbewerb überzeugen. Bei der feierlichen Zeremonie zur Einweihung der EU-Klassen wurde ihr für ihr Werk vom damaligen Landeshauptmann Dr. Christoph Zernatto und dem EU-Abgeordneten Dr. Hubert Pirker ein Preis überreicht. Das

Foto von Saya, flankiert von den beiden Kärntner Spitzenpolitikern Zernatto und Pirker, hat es damals auf die Titelseiten sämtlicher Kärntner Tageszeitungen geschafft. Ihrer künstlerischen Ader ist Saya nicht mehr nachgegangen, dafür aber der Politik. Heute ist sie Bezirksvorsteherin des neunten Wiener Gemeindebezirks Alsergrund.



Zeitungsbericht über Saya Ahmad

KurdInnen aus dem Irak

Wir waren zwar in Klagenfurt die ersten Menschen mit unmittelbarer Fluchterfahrung, aber nicht die erste kurdische Familie. Wenige Jahre zuvor war eine Irak-stämmige kurdische Familie von Wien nach Klagenfurt gezogen. Diese ist Ende der 1980er Jahre auf Grund der Folgen des Irak-Iran-Kriegs geflohen, hatte anfangs in Wien Fuß gefasst und ist danach Anfang der 1990er Jahre nach Klagenfurt gezogen.

Soweit mir bekannt ist, lebt ein Teil dieser Familie noch immer in Klagenfurt, einige Kinder sind nach Wien gezogen, einige sogar nach 2003 in die Autonome Region Kurdistan zurückgekehrt. Leider konnte ich diese Familie für den vorliegenden Artikel nicht mehr erfassen.

In Villach waren zur selben Zeit bereits vier Kurden ansässig. Alle vier gehörten der ersten Generation kurdischer MigrantInnen an, die Mitte der 1970er Jahre für ein Studium nach Österreich gekommen waren. Sie haben ihre Doktoratsstudien in technischen Fächern (Physik, Elektrotechnik) an den Universitäten Graz und Wien absolviert. Einer von ihnen, Ahmad Fathulla, hat während seines Studiums in Graz seine Frau kennengelernt und ist mit ihr und den Kindern 1987 nach Villach gezogen, um dort bei der Firma Siemens, der heutigen Infineon Technologies AG, zu arbeiten. In einer von der *Österreichisch-Kurdischen Gesellschaft* herausgegebenen Schrift erzählt er: „In Kärnten ist es mir und meiner Frau sowie meinen Kindern mit Unterstützung aus der Politik und durch einige Organisationen teilweise gelungen, die Sache der Kurden bekannt zu machen und viele Freunde zu gewinnen“¹. Auch die anderen drei kurdischen Akademiker sind in den 1980er Jahren berufsbedingt in Villach gelandet, wo sie bei Siemens eine Anstellung gefunden und auch eine Familie gegründet haben.

Meine Familie hat zwei dieser vier Herren, nämlich Abdulsalam Karem (Kak Ashty) und Nasih Zandi, während der Zeit in der Flüchtlingspension in Hartberg kennengelernt. Über die Medien und über Kontakte zum *Kurdischen Zentrum* hatten die in Villach lebenden KurdInnen erfahren, wo die kurdischen Geflüchteten untergebracht waren, und sind immer wieder am Wochenende nach Hartberg gefahren, um gegebenenfalls auszuhelfen. „Wir sind fast verrückt geworden vor Freude, endlich wieder die kurdische Sprache in einem öffentlichen Raum zu hören“, hat Nasih Zandi immer wieder meinen Eltern gegenüber betont. Als einer der ersten Irakstämmigen KurdInnen in Österreich, zudem in Kärnten abgeschottet von einer sich etablierenden größeren kurdischen Community in Wien, war ihr Heimweh besonders stark. Dennoch hatten wir später während unserer Zeit in Klagenfurt nur mehr gelegentlich zu ihnen Kontakt, zumal sie ihren Lebensmittelpunkt in Villach und wir ihn in Klagenfurt hatten. Nach dem Sturz des Baath-Regimes im Jahr 2003 sind die meisten von ihnen sukzessive in den Irak bzw. in die Autonome Region Kurdistan zurückgekehrt, um sich dort niederzulassen. Nasih Zandi ist im Jahr 2012 in Wien verstorben.

In Villach lebten zusätzlich zwei weitere kurdische Familien, die zeitgleich mit uns von Rohr bei Hartberg nach Kärnten gezogen sind. Eine Familie, ursprünglich aus der Provinz Erbil, ist nach einiger Zeit weiter nach Spittal/Drau gezogen und hat sich dort niedergelassen, bis sie vor wenigen Jahren auf der Suche nach einer größeren Community letztlich in Linz gelandet ist. Die andere Familie, ursprünglich auch

¹ Broschüre der Österreichisch-Kurdischen Gesellschaft zu „30 Jahre Kurden in Österreich. Musterbeispiel gelungener Integration“, 2006, S. 4

aus Kirkuk, konnte anfangs beruflich ebenfalls bei Siemens Fuß fassen und ist in Villach geblieben. Man hat ihr jedoch trotz jahrelanger Verhandlung die Erlangung der Staatsbürgerschaft verweigert. Als mit der Wahl von Jörg Haider zum Landeshauptmann diesbezüglich keine Verbesserung zu erwarten war, hat sie Villach verlassen und ist nach Wien gezogen. Auch meine Familie ist schließlich im Jahr 2005 mit Kind und Kegel nach Wien gezogen. Das Fehlen von sozialen Kontakten, insbesondere zu anderen KurdInnen, führte auf Dauer zu einer tief empfundenen Einsamkeit.

KurdInnen aus Syrien

Im selben Jahr startete der damalige Landeshauptmann Haider spontan Hilfsmaßnahmen für die Opfer der Giftgasangriffe in Halabja. So kamen im September 2005 acht EinwohnerInnen der kurdischen Stadt Halabja, die durch den irakischen Giftgasangriff des März 1988 gesundheitlich beeinträchtigt waren, nach Kärnten und erhielten medizinische Hilfe im Landeskrankenhaus Laas in Kötschach-Mauthen. Alle acht kehrten nach ihrer zweiwöchigen Behandlung wieder zurück nach Halabja. Woher kam das plötzliche Interesse der Kärntner Landesregierung an KurdInnen? Der zuständige Oberarzt Dr. Fayad Mulla-Khalil, selbst gebürtiger Kurde aus Syrien, war zu dem Zeitpunkt leitender Sanitätsoffizier des Militärkommandos Oberösterreich, hatte aber lange in St. Veit an der Glan gelebt und seine Facharztausbildung während der 1970er Jahre in verschiedenen Städten in Kärnten absolviert. Eines Tages hat er Kontakt zum damaligen Landeshauptmann Haider aufgenommen, um ihn auf die Gräueltaten des Baath-Regimes und die Situation der Opfer des Giftgasangriffs in Halabja aufmerksam zu machen. So hat eigentlich Dr. Mulla-Khalil, Vater des Wandel-Parteigründers Fayad Mulla, diese Hilfsaktion ins Leben gerufen. Auch Mulla-Khalil verneint die Frage, ob er von anderen in Kärnten lebenden KurdInnen gewusst habe.

Eine Hilfsmaßnahme der anderen Art hat ein weiterer in Kärnten ansässiger Arzt, ebenfalls Kurde aus Syrien, gestartet². Mahmoud Afandi, in Kobanê geboren und aufgewachsen, ist Mitte der 1970er Jahre für sein Studium der Medizin nach Österreich gekommen. Nach seinem Studium an der Universität Wien und einer Facharztausbildung zum Unfallchirurgen am UKH Graz erhielt er schließlich Anfang der 1990er Jahre eine Anstellung an der Gailtalklinik Hermagor. Dort blieb er bis zur Auflösung der Unfallstation im Jahr 2005 und zog danach mit seiner Frau und seinen vier Kindern nach Villach. Nur zwei Jahre später geht er seinem Wunsch nach, direkt vor Ort zu helfen, und kehrt mit seiner Familie zurück nach Syrien, wo er in Aleppo ein Krankenhaus einrichtete. Einige Jahre ging das Vorhaben gut, bis schließlich 2012, ein Jahr nach Ausbruch des Krieges in Syrien, das Krankenhaus durch einen Anschlag zerstört wurde. Mit dem Erstarken der Terrormiliz ISIS sieht Afandi auch in den kurdischen Gebieten Syriens keinen Ausweg mehr und kehrt nach Österreich zurück, wo er nun wieder an der Unfallambulanz der Gailtalklinik arbeiten kann.

² <http://www.gaital-journal.at/archive/leute/der-syrische-heimkehrer/5305/>

Im Jahr 2010 wurde der Verein *Mala Kurda* („Haus der Kurden“) in Villach offiziell gegründet und ist im Zentralen Vereinsregister zu finden. Dieser Verein gilt als Zweigverein des ursprünglich in Salzburg gegründeten *Vereins der syrischen KurdInnen*. Die Organisation hat lange versucht, die Syrien-stämmigen KurdInnen zu binden und gemeinsame Kulturveranstaltungen auf die Füße zu stellen. Auf Grund der wegen Abwanderung sinkenden Anzahl syrischer KurdInnen in Kärnten ist dies kaum gelungen. Viele KurdInnen zogen nach einer Weile des Aufenthalts in Kärnten nach Wien.

Mit den Fluchtbewegungen seit 2014/2015 hat sich die Situation geändert. Die Flüchtlingsunterkunft in Radenthein hat mehrere hundert Geflüchtete aus dem Irak und aus Syrien beherbergt. Während viele Irak-stämmige KurdInnen Kärnten verlassen haben und auf Grund negativer Asylbescheide schließlich in den Irak zurückgekehrt sind, sind einige KurdInnen aus Syrien in Kärnten geblieben. Die Geflüchteten aus Syrien hatten größere Chancen auf einen positiven Bescheid und konnten sich so schneller einleben. Gleichzeitig hat sich auch die Infrastruktur, also der Zugang sowohl zu Deutschkursen als auch zu Lehre und Arbeit, deutlich verbessert, was eine Eingliederung in die Gesellschaft erleichtert hat. So haben die in Kärnten gebliebenen KurdInnen schnell die deutsche Sprache gelernt, zahlreiche von ihnen sind auch ehrenamtlich tätig, beruflich haben sich viele selbstständig gemacht und arbeiten in der Gastronomie oder betreiben einen eigenen Fachhandel, wie z.B. Elektrogeschäfte. Auch ihre engsten Angehörigen konnten sie seither mittels Familienzusammenführung nach Kärnten bringen, weshalb die Anzahl der KurdInnen aus Rojava seit 2015 gewachsen ist. Groben Schätzungen zufolge leben in Kärnten um die 200 KurdInnen aus Syrien, hier vor allem in den Städten Klagenfurt und Villach. Unter ihnen befinden sich auch KurdInnen êzîdischen Glaubens, diese sind aber in einer überschaubaren Anzahl und streben aktuell noch keine Form der Selbstorganisation an. Allerdings leben laut Statistik Austria mit 01. Jänner 2019 1.491³ Syrien-stämmige Menschen in Kärnten. Der Erfahrung nach sind aber ca. 30-50 Prozent der syrischen Flüchtlinge in Österreich KurdInnen, weil v.a. aus dem Norden Syriens Menschen nach Österreich geflüchtet sind. Demnach könnte die Anzahl der aus Syrien stammenden KurdInnen in Kärnten auch knapp über 500 Personen liegen. Genau lässt sich das bis dato auch nicht via Statistik Austria eruieren, da in diesem Fall ethnische und religiöse Minderheiten statistisch nicht erfasst werden.

Auch der Verein *Mala Kurda* (s.o.) hat seither seine Aktivitäten wieder aufgenommen. In Villach und Klagenfurt finden in regelmäßigen Abständen immer wieder Veranstaltungen statt. Hier handelt es sich großteils um folkloristische Kulturbende, aber auch um Informationsveranstaltungen über die politische Situation in Rojava oder über die Lage der ÊzîdInnen.

³ https://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_staatsangehoerigkeit_geburtsland/index.html

KurdInnen aus dem Iran

Religiöse Minderheiten sind es auch, die aus dem iranischen Teil Kurdistans in größerer Zahl fliehen. In Kärnten ist eine Iran-stämmige Familie bekannt, die der Religionsgemeinschaft der Yarsan angehört, doch leider stand diese für ein Interview nicht zur Verfügung. Es kann sein, dass es darüber hinaus weitere Einzelpersonen aus dem iranischen Teil Kurdistans in Kärnten gibt. In Grundversorgungsquartieren für AsylwerberInnen gibt es auch in Kärnten immer wieder AsylwerberInnen aus dem Iran. Laut Statistik Austria gab es Anfang 2019 insgesamt 406 iranische StaatsbürgerInnen⁴, die im Bundesland Kärnten wohnhaft waren. Hochgerechnet auf den Anteil der KurdInnen an der Gesamtbevölkerung des Iran könnte dies bedeuten, dass es damals rund 40 KurdInnen aus dem Iran in Kärnten gegeben hat. Wie viele davon Asylwerber sind und wie viele von diesen längerfristig in Kärnten bleiben, ist allerdings aus dieser Zahl nicht zu schließen.

KurdInnen aus der Türkei

Anders als Wien, Vorarlberg oder Oberösterreich war Kärnten kaum Zielland der Arbeitsmigration so genannter „Gastarbeiter“ aus der Türkei. In den 1970er Jahren zogen eher KärntnerInnen in ökonomisch stärkere Bundesländer.⁵ In den 1980er Jahren sind vereinzelt einige wenige Türkei-stämmige KurdInnen, die meisten aus der Region um Konya, zum Arbeiten nach Kärnten gekommen. Diese dürften aber quer verstreut über das gesamte Bundesland gewesen sein. Ich selbst kann aus eigenen Erfahrungen berichten, dass es in Klagenfurt bis in die 2000er Jahre für meine Wahrnehmung kaum KurdInnen aus der Türkei gegeben hat. Im Jahr 2001 oder 2002 hat der erste orientalische Mini-Supermarkt in Klagenfurt eröffnet, was damals als Sensation aufgenommen wurde. Ich erinnere mich auch deshalb so gut daran, weil wir zum ersten Mal direkten Zugang zu Gewürzen, Fladenbrot oder unseren „doppelstöckigen“ Teekannen hatten. Das war definitiv ein Novum, und wenn ich mich recht erinnere, war der Ladenbesitzer ebenfalls aus der Türkei, aber kein Kurde. Auch in der Gastronomie wäre mir bis dahin nichts bekannt gewesen; in meinem Maturajahr 2004 hat es insgesamt nur drei Döner-Stände in ganz Klagenfurt gegeben, und deren Betreiber waren keine Kurden.

„Mittlerweile gibt es allein in Klagenfurt an die zwanzig Döner-Stände und fast alle werden von KurdInnen aus der Türkei betrieben“, stellt der in Klagenfurt lebende Restaurantbetreiber Baran Ümit fest. Dieser ist als Student im Jahr 2009 nach Klagenfurt gekommen, um an der Universität Allgemeine Betriebswirtschaftslehre zu studieren. Nach seinem Empfinden hat es zu dieser Zeit kaum wahrnehmbare KurdInnen aus der Türkei gegeben, und auch unter den KlagenfurterInnen bestand

⁴ https://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_staatsangehoerigkeit_geburtsland/index.html

⁵ Vgl. Tschernokoshewa Elka, Jacobs Fabian (Hg.9 (2013)). Über Dualismen: Regionen - Menschen - Institutionen in hybridologischer Perspektive.

kaum Wissen bezüglich KurdInnen. Ümit erzählt, dass er erst durch direktes Ansprechen der ImbissbetreiberInnen erfahren hat, dass es eben doch einige KurdInnen aus der Türkei in Klagenfurt gibt. Diese leben aber sehr isoliert voneinander, migrantische Selbstorganisation spielt für sie bis heute kaum eine Rolle. Ab den 2010er Jahren hat der in Wien ansässige Dachverband kurdischer Vereine *FEYKOM* versucht, auch in Kärnten eine Organisation zu gründen. Dies scheiterte aber immer wieder am mangelnden Interesse der KurdInnen selbst.

Im Jahr 2015 hat Baran Ümit für die grüne Fraktion GRAS bei den ÖH-Wahlen für die Studien- und Universitätsvertretung in Klagenfurt kandidiert. Da 2015 auch das Jahr der Fluchtbewegung war, hat die ÖH auf seine Initiative hin immer mehr Veranstaltungen zum Thema „KurdInnen und Kurdistan“ organisiert, hat Informationsabende, Seminare und Fachtagungen mitfinanziert oder Räumlichkeiten der Universität Klagenfurt zur Verfügung gestellt. Die Veranstaltungen waren in erster Linie an ein Kärntner Publikum gerichtet, um mehr Aufmerksamkeit innerhalb der Bevölkerung auf die Situation von KurdInnen zu lenken. Ümit ist sich sicher: „Die ÖH spielt eine große Rolle bei dem Thema „KurdInnen in Kärnten“. Sie haben zum einen viel Aufklärung über die KurdInnen betrieben, zum anderen schaffen sie es aber auch bei den angekommenen Flüchtlingen, Offenheit für ihre Anliegen zu zeigen und dadurch Hemmschwellen abzubauen und Vertrauen zu bilden. So haben vor allem die aus Rojava stammenden KurdInnen, die 2015 gekommen sind, einen schnellen Draht zu den ÖsterreicherInnen gefunden“.



Wahlauftritt von Ümit Baran

Veranstaltungen von und mit KurdInnen in Kärnten

Das Gefühl einer kurdischen Gemeinschaft konnten wir in den 1990er Jahren eigentlich nur einmal im Jahr genießen, und zwar bei den Newroz-Festen, die jährlich in Wien oder in Graz stattgefunden haben. Selbst die anderen in Kärnten lebenden Irak-stämmigen KurdInnen haben wir wohl öfters bei eben diesen Festen als in unserem alltäglichen Leben in Kärnten getroffen. Als dann aber in Wien und in Graz die Organisation von Festen nachgelassen hat, haben meine Eltern gemeinsam mit einer befreundeten afghanischen Familie in Klagenfurt kurzerhand beschlossen, selbst ein Newroz-Fest zu veranstalten. Im Jahr 2002 fand daher das erste afghanisch-kurdische Newroz-Fest Kärntens im Schloss Welzenegg statt und sorgte gleich für großes mediales Echo, zumal diese Premiere gleich vom damaligen Klagenfurter Bürgermeister Harald Scheucher höchstpersönlich eröffnet wurde. „Multi-Kulti-Fest in Klagenfurt. Afghanen, Kurden, Iraker – und viele Kärntner Promis“ titelte so zum Beispiel die Zeitung „Kärntner Woche“; und die Kärntner Tageszeitung berichtet im März 2002 von einem „etwas anderen Neujahrsfest“. Das Newroz-Fest konnten wir so zumindest für wenige Jahre in Klagenfurt etablieren.

...Konsumentenschutzern mer eines Lokals stattgefunden.“ ein Info-Package. 0: 01/588 77-333

PETER KIMESWENGER

GÄSTE BUCH



Jubiläum für Multi-Kulti-Fest in Klagenfurt. Es feierten: Afghanen, Kurden, Iraker – und viele Kärntner Promis.

Seit über 5000 Jahren teilen Perser, Afghanen und Kurden das Jahr in zwei Teile. In Monate der Wärme und Monate der Kälte. In der Nacht vom 20. auf den 21. März wird „Naurus“ – das Fest der Wärme und zugleich der Beginn eines neuen Jahres begangen. Rund 100 Afghanen, Kurden und Iraker leben in Kärnten.

Für sie hat Ghulam Mohsenzada, seit zehn Jahren in Klagenfurt ansässiger Kaufmann aus Kabul, im Schloss Welzenegg in Klagenfurt ein „Naurus“-Fest ausgerichtet. „Die Bewahrung von Tradition und Kultur ist für die Identität je-



Merci Chérie! Zu Hamid „Udo Jürgens“ Gulesstanis Musik wurde getanzt

den Volkes sehr wichtig. Wir wollen aber nicht nur unter uns feiern, sondern all unsere Kärntner Freunde in dieses Fest der Freude einbinden“, wünscht sich Mohsenzada.

Bei der Premiere des multikulturellen Ereignisses der Extraklasse griffen unter anderen die Schlossherren Günther und Werner Schmid sowie Bürgermeister Harald Scheucher dem Veranstalter kräftig unter die Arme. „Als Student habe ich 1970 bei einer Himalaja-Reise auch Afghanistan und den Irak besucht“, verriet der Stadtchef. Mit Hamid Gulesstani

konnte der „Udo Jürgens Afghanistans“ zum Kärntner Naurus-Fest verpflichtet werden. Und beim Buffet durften so typische „Naurus“-Schmankerln wie Spinat, Reis oder der aus sieben verschiedenen Trockenfrüchten gewonnene alkoholfreie Sin-Saft nicht fehlen.

Multikulturell animiert gesichtet wurden: AUA-Lady Sonja Godlewicz, Radio Kärnten-Unterhaltungschef Willi Haslitzer, Uni-Professor Karl Nessmann, „Compu“-Wärmetechnik-Boss Stefan Baumgartner, Wüstentm-Pachfrau Monika Ottowitz.

Da:
zin'
brif
ele
Kra
abe
sen
ten,
in S
wer
Zeit
Zuku
zin
taus
line-
haus
Kran
lasse
geh
Sonn
Zentr
den.'

Morg

Zeitungsbericht der „Kärnter Woche“

Im Jahr 2015 hat auch die ÖH das erste Mal ein Newroz-Fest in den Räumlichkeiten der Universität organisiert, und im Jahr darauf schon ein größeres im Volkshaus in Klagenfurt. Punctuell finden immer wieder Benefiz- oder Kulturveranstaltungen, wie z.B. der „Kurdische Kulturabend“ statt, an dem die in Kärnten lebenden KurdInnen zusammenkommen und eine öffentliche Veranstaltung gemeinsam mit KärntnerInnen im Sinne eines kulturellen Miteinanders mit Musik, Tanz und Kindertheater feiern. „Der Kurdische Kulturabend hat den Anspruch, den Besuchern und Besucherinnen mit ihrem Programm die kurdische Kultur näher zu bringen und eine Möglichkeit für gegenseitigen Austausch zu schaffen“, sagen die OrganisatorInnen des Kulturabends⁶.

Zu beobachten ist, dass das Thema „Kurdistan“ auch in Kärnten immer mehr Aufmerksamkeit geschenkt bekommt. So widmete sich die Eröffnung der „Europäischen Toleranzgespräche“, die jährlich vom gemeinnützigen Verein *Denk.Raum.Fresach* organisiert werden, auch dem Thema „KurdInnen“ und zeigte den Film „Dil Leyla“ über Leyla Imret, die kurdische Bürgermeisterin der Stadt Cizre.

Fazit

In Kärnten haben bis weit in die 2000er Jahren vereinzelt KurdInnen über das gesamte Bundesland gelebt, haben aber über die Jahre hinweg wenig Kontakt zueinander gepflegt und zum Teil gar nicht übereinander Bescheid gewusst. An eine Form von Selbstorganisation war auf Grund der geringen Anzahl nicht zu denken. Viele der zu dieser Zeit in Kärnten lebenden KurdInnen sind langfristig weggezogen, entweder auf Grund fehlender Infrastruktur und kurdischer Selbstorganisation oder, um sich wieder in der Autonomen Region Kurdistan niederzulassen. Recherchen haben ergeben, dass auch eine Iran-stämmige Familie, die der Religionsgemeinschaft der Yarsan angehört, in Kärnten lebt, doch leider stand diese für ein Interview nicht zur Verfügung.

Deutliche Veränderungen kamen erst mit der Fluchtbewegung 2015, als mehrere hundert Geflüchtete aus Syrien und dem Irak, darunter viele KurdInnen aus Rojava, in Kärnten angekommen sind. Von ihnen sind einige in Kärnten geblieben, haben sukzessive ihre Familien nachgeholt und sich insbesondere in den Ballungsräumen Villach und Klagenfurt niedergelassen. Durch ihre Politisierung und ihre stärkere Organisation bzw. Zusammenhalt und Kontakt zueinander schaffen die KurdInnen aus Syrien vermehrt Aufmerksamkeit für kurdische Anliegen durch politische und kulturelle Veranstaltungen. Mit *Mala Kurda* gibt es zudem auch einen Verein, dessen Struktur und Ausstrahlung künftig weiter wachsen könnte.

⁶ https://www.meinbezirk.at/klagenfurt/c-leute/kulturabend-der-kaerntner-kurdinnen-und-kurden_a2021913

Zwischen Dachstein und Radkersburg. KurdInnen in der Steiermark

AGNES GROND

ABSTRACT

The Kurdish migration to Styria developed later than to other federal provinces in Austria. At the onset of labor immigration in the 1970s, the predominant migrant group in Styria were guest workers from former Yugoslavia. From the 1990s onwards, the Kurdish population in Styria increased significantly due to the fall of the Iron Curtain and the development of new industrial production centers around the capital city of Graz. Most of the Styrian Kurds immigrated from Turkey as labor immigrants. Nevertheless, the Kurds immigrating from Iraq and Iran were refugees. Styria is home to a growing Syrian-Kurdish community established by refugees in 2015.

ABSTRACT

Die Steiermark wurde von KurdInnen im Vergleich mit anderen österreichischen Bundesländern relativ spät als Einwanderungsziel attraktiv. Zu Beginn der Gastarbeiteranwerbung kamen vor allem Menschen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Anziehungspunkte waren die Industriegebiete der Mur-Mürz-Furche. Zu Beginn der 1990er Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs und der Entstehung neuer industrieller Produktionszentren wuchs alsbald die kurdische Bevölkerung stark an. Die meisten KurdInnen stammen aus der Türkei und sind als sogenannte GastarbeiterInnen eingewandert. KurdInnen aus dem Irak sind zahlenmäßig weniger und kamen als Flüchtlinge insbesondere in den 1990er Jahren. Das Gleiche gilt für KurdInnen aus dem Iran. Seit 2015 gibt es auch eine größere syrisch-kurdische Community in der Steiermark.

Die Steiermark – Bevölkerung, Ballungsräume, Migrationsbewegungen

Mit 1.243.052 EinwohnerInnen¹ gehört die Steiermark mit Wien, Niederösterreich und Oberösterreich zu den Bundesländern, deren Einwohnerzahl die Millionen-grenze überschreiten. Die Landeshauptstadt Graz ist nach Wien die zweitgrößte Stadt Österreichs mit 288.806 EinwohnerInnen. Weitere größere Städte in der Steiermark sind z. B. Leoben, Kapfenberg und Bruck a. d. Mur, diese haben jedoch alle unter 25.000 EinwohnerInnen. Obwohl die Steiermark flächenmäßig nach Niederösterreich das zweitgrößte Bundesland ist, hat sie mit ihrer 145 km langen Grenze zu Slowenien die kürzeste Auslandsgrenze aller Bundesländer. Trotzdem sah sich die

¹ Alle statistischen Angaben zu EinwohnerInnenzahl, ausländischer Wohnbevölkerung usw. stammen aus der Landesstatistik Steiermark, Stichtag 1.1.2019.

Steiermark in langen Phasen ihrer Geschichte als „Grenzland“, bisweilen sogar als „Bollwerk“.² Für die Migrationsgeschichte der Steiermark ist neben dieser Südgrenze zum ehemaligen Jugoslawien auch die Nähe zu Ungarn, das über das südliche Burgenland ungefähr eine halbe Autostunde entfernt ist, prägend.

Migrationsbewegungen in die Steiermark und aus der Steiermark fanden seit Beginn der Siedlungsgeschichte statt. Über Jahrtausende hinweg kennzeichnend ist die gemeinsame Besiedelung des Gebietes durch slawische und bajuwarische Bevölkerungen³, deren Spuren sich bis heute in den Orts-, Gewässer- und Gebirgsnamen finden.⁴ Die osmanischen Feldzüge zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert brachten möglicherweise mit dem heterogenen osmanischen Heer KurdInnen in die Steiermark, nachweisen lässt sich das allerdings nicht. In der Steiermark sind etliche historische „Türkendenkmäler“ zu finden⁵, die Türkenkriege sind auch heute noch fest im kollektiven Gedächtnis verankert und identitätsstiftend⁶. Das Bild von der grausamen osmanischen Soldateska ist bis heute präsent und beeinflusst die Wahrnehmung von MuslimInnen, obwohl viele der angeblich verübten Untaten längst von den Geschichtswissenschaften widerlegt sind.⁷ Für die steirische Bevölkerungsentwicklung ist im Zusammenhang mit den osmanischen Feldzügen jedoch wichtig, dass eine große Anzahl an slawischen Menschen aus dem gesamten Balkangebiet in die Steiermark kam: vor dem Heer als Flüchtende, mit dem Heer als SoldatInnen, HändlerInnen und DolmetscherInnen. Andererseits betätigte sich die autochthone slawische Bevölkerung im Abwehrkampf gegen die osmanische Armee. Nach dem Zurückdrängen des osmanischen Heeres war die slawische Bevölkerung durch den Zuzug so stark angewachsen bzw. hatte sich ihr Organisationsgrad durch den Abwehrkampf so stark erhöht, dass Druckereien in Österreich erstmals die Erlaubnis erhielten, in slawischen Sprachen Bücher zu drucken und zu verbreiten.⁸

² Das Abschirmen und Abgrenzen galt in Mittelalter und Neuzeit den osmanischen Feldzügen, im Frühmittelalter auch Ungarn, später im 17. Jhd. den Kuruzzen und zielte ab dem 19. Jahrhundert auf die slawische Bevölkerung und Sprache ab. Noch 1956 wird die Steiermark als „Hofzaun des Reiches“ bezeichnet. Polheim/Polheim 1956, S. 287; 1986 lautete der Titel der Landesausstellung: „Steiermark – Brücke und Bollwerk“.

³ Hier soll nicht die Siedlungsgeschichte der Steiermark im Detail dargestellt werden, es geht darum, punktuell die Ereignisse und Prozesse herauszugreifen, die identitätsstiftend gewirkt haben.

⁴ Ungefähr ein Drittel der steirischen Ortsnamen ist slawischen Ursprungs und trägt unterschiedlichste Spuren bajuwarischer Aneignung wie Übersetzung (Rottenmann aus slaw. Cirmimah), lautliche Umdeutung wie Bärenschützklamm aus slaw. *pršica (= Spritzbach), Anfügen deutscher Bestandteile an slawische Ortsnamen wie Alt-Aussee und viele mehr. Vgl. Grond/Reitinger: in Vorbereitung.

⁵ Projekt Türkengedächtnis ÖAW.

⁶ Ein relativ unbekanntes Denkmal ist der 1941 zu Propagandazwecken in Auftrag gegebene „Türken-Gobelin“, der bis 2009 im Stiegenaufgang des Grazer Rathauses zu sehen war (Projekt Türkengedächtnis ÖAW).

⁷ Vgl. z. B. Lehner 2019: ab S. 151.

⁸ Vgl. Eder 2006: 59.

Für autochthone und heterochthone Minderheiten sowie deren Lebensumstände und rechtliche Situation sind heute noch jene Entwicklungen maßgeblich, die im 19. Jahrhundert zur Herausbildung von Nationalstaaten mit (imaginiert) homogenen Bevölkerungen führten. So zeigt Karin Almasy⁹ in ihren Arbeiten auf, wie im Verlauf des 19. Jahrhunderts regionale, ständische oder religiöse Identifikationskategorien von nationalen Kategorien abgelöst wurden und die BewohnerInnen steirischer Städte nach den Kategorien „deutsch“ und „slowenisch“ neu organisiert wurden. Diese Kategorien, die einerseits an nationalstaatliche Infrastruktur gebunden sind, andererseits für diese auch Voraussetzung sind, bestimmen auch noch in der heutigen Steiermark in rechtlichen, sprachlichen und institutionellen Bereichen die Situation von Minderheiten und somit auch diejenige der kurdischen ImmigrantInnen. Die Arbeiten von Elke Murlasits beschäftigen sich mit der erstaunlich stark vorhandenen Mehrsprachigkeit im Graz des ausgehenden 19. Jahrhunderts und deren Ausmerzung in den Operaten der Volkszählungen. Diese Einordnung steirischer Bevölkerungen führte jedoch auch zu Emanzipationsprozessen: Der österreich-ungarische Ausgleich von 1867 brachte neben nicht nur für das Deutsche, sondern auch für das Ungarische Rechte. An diesem Vertrag orientierten sich dann alle später implementierten Maßnahmen zum Schutz der ethnischen Minderheiten der Monarchie und ihrer Sprachen¹⁰. Auch nach dem Zusammenbruch der Monarchie bildete der Vertrag die Grundlage für die Protektion von Minderheiten für alle nachfolgenden Verträge, vom Vertrag von Saint-Germain-en-Laye nach dem ersten Weltkrieg bis zum Staatsvertrag von 1955. Ideologische Basis bildet jeweils das Konstrukt von abgrenzbaren ethnischen Gruppen, das jedoch der gesellschaftlichen Realität nicht entspricht.

Gleichermaßen prägend wie die Idee des Nationalstaates war die Industrialisierung, die in der Steiermark im internationalen Vergleich eher spät, in den 1850er Jahren, einsetzte. Sie nahm ihren Ausgang entlang der Wasserstraßen, an denen Eisenbahnlinien gebaut wurden, um die Versorgung der Industriebetriebe mit Kohle zu gewährleisten. HauptarbeitgeberInnen waren Papierfabriken, Unternehmen der Zündholzherstellung und der Glasindustrie sowie der Bergbau und das Hüttenwesen.¹¹ Der Eisenbahnbau und die Ansiedelung der Industriebetriebe hatte weitreichende Folgen für die Sozialstruktur der steirischen Bevölkerung. Rund um die Industrieanlagen bildeten sich Ballungsräume, die im 19. Jahrhundert die Landbevölkerung anzogen und im 20. Jahrhundert zu den Zielen der Gastarbeiterbewegung und anderer Migrationsbewegungen wurden. Im ausgehenden 20. Jahrhundert verlagerte sich die industrielle Produktion verstärkt in den Großraum Graz. Typische Betriebe gehören z. B. zum Autocluster Graz, zu dem Unternehmen der Autozulieferindustrie gehören. Auch die Obersteiermark, die stärker landwirtschaftlich bzw. touristisch geprägt ist, zieht ausländische Arbeitskräfte an.

⁹ Almasy 2014.

¹⁰ Vgl. Eder 2006: 124.

¹¹ Rieger 2013.

2019 umfasst die ausländische Wohnbevölkerung in der Steiermark 137.021 Personen, das entspricht 14,2% der Gesamtbevölkerung Steiermarks. Der Ballungsraum Graz mit 320.000 Menschen weist zahlen- und anteilmäßig den höchsten Grad an ausländischer Wohnbevölkerung auf, nämlich 66.790 Personen. Es folgt der Bezirk Graz-Umgebung mit 12.963 Personen, die zur „ausländischen Wohnbevölkerung“ zählen, wie Personen ohne österreichische Staatsbürgerschaft in der Statistik bezeichnet werden. Ein weiterer Ballungsraum mit 150.000 Menschen ist die Mur-Mürz-Furche mit den Städten Bruck an der Mur, Kapfenberg und Leoben. Hier leben 9.536 nicht-österreichische Personen.

Der Anteil an AusländerInnen spiegelt die historischen wirtschaftlichen Entwicklungen und Prozesse sowie neuere Entwicklungen wider. Regionen mit hohem Anteil an ausländischer Wohnbevölkerung liegen einerseits in den alten Industriegebieten mit Holz-, Wasser-, Kohle- und Stahlverarbeitung, andererseits im Ballungsraum Graz mit den dem Autocluster zugehörigen Betrieben und in den touristisch geprägten Regionen. Eine häufig anzutreffende Arbeitsbiografie von kurdischen ImmigrantInnen führt über diverse Anstellungen in Betrieben des steirischen Autoclusters in den Dienstleistungssektor, wo meist Selbstständigkeit mit Gastronomie- oder Taxiunternehmen angestrebt wird¹².

Aufgrund der gemeinsamen Grenze mit dem ehemaligen Jugoslawien war die Steiermark besonders für GastarbeiterInnen aus den Balkanstaaten attraktiv. Vom Ende der 1960er Jahre bis zur Ölkrise 1973/74 zogen vor allem Menschen aus ganz Jugoslawien in die Steiermark, darunter auch SlowenInnen, die durch die autochthone slowenische Bevölkerung in der Steiermark Anknüpfungspunkte vorfand¹³. Mit dem Zerfall Jugoslawiens kamen viele Flüchtlinge aus Bosnien und Herzegowina in die Steiermark. Die meisten Richtlinien für das Bildungssystem und den muttersprachlichen Unterricht stammen aus dieser Zeit. So wurden zum Beispiel die Stundenkontingente, die für den muttersprachlichen Unterricht zur Verfügung stehen, zu dieser Zeit festgelegt. Die Flüchtenden aus dem Irak sind aufgrund ihrer geringeren Zahl wenig berücksichtigt. Auch 2015, als eine große Anzahl von Kindern aus Syrien, dem Irak und Afghanistan ins Schulsystem eintrat, wurden die Stundenkontingente für muttersprachlichen Unterricht nicht erhöht, sondern innerhalb der bestehenden Stunden umgeschichtet. Das ging unter anderem zu Lasten des Türkischunterrichts.

Für Einwanderer und Einwanderinnen aus der Türkei und somit auch für türkische KurdInnen wurden zuerst die Steiermark und später das übrige Österreich attraktiv, und zwar Ende der 1980er Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs. Eine Übersicht über die Herkunftsländer zeigt diese Tendenz deutlich: Die meisten Herkunftsländer liegen in der EU, das größte Nicht-EU-Entsendeland ist Bosnien und Herzegowina mit 19.034 Personen, direkt gefolgt von der Türkei, die mit 8.196 Personen der zweitgrößte Nicht-EU-Entsendestaat ist.

¹² Vgl. Grond 2018: 35.

¹³ Vgl. Arlt/Lorber 2015: 33.

Steiermark: Bevölkerungsgruppe nach Geburtsland und Staatsangehörigkeit am 1.1.2019 ¹⁴					
Staatengruppe (Geburtsland)	Gesamt absolut	Staatsangehörigkeit			
		Österreich		Nichtösterreich	
		absolut	in Pro- zent	absolut	in Pro- zent
Deutschland	20.643	7.176	34,8	13.467	65,2
Bosnien u. Her- zegowina	19.990	5.980	29,9	14.010	70,1
Rumänien	19.034	3.259	17,1	15.775	82,9
Kroatien	8.497	2.212	26,0	6.285	74,0
Ungarn	8.197	972	11,9	7.225	88,1
Türkei	8.196	2.662	32,5	5.534	67,5
Slowenien	8.020	3.537	44,1	4.483	55,9
Afghanistan	5.092	196	3,8	4.896	96,2
Serbien	4.654	1.637	35,2	3.017	64,8
Kosovo	4.159	1.694	40,7	2.465	59,3
Syrien	3.402	90	2,6	3.312	97,4
Russland	3.351	382	11,4	2.969	88,6

Dem Anteil an KurdInnen unter den Zuwanderern und Zuwanderinnen auf die Spur zu kommen, ist nicht einfach. Unter den 12 Hauptentsendeländern (s.o.) finden sich zwei Länder, in denen KurdInnen leben: die Türkei und Syrien. Alle weiteren Länder mit kurdischen Bevölkerungen (Iran, Irak, Armenien) rangieren in der Statistik unter „Sonstige“¹⁵, die nur mehr in Herkunftscontinente ausdifferenziert werden.

Von den etwas über 8.196 Menschen türkischer Herkunft in der Steiermark leben 4.887 Personen in Graz, wobei die Stadtbezirke Jakomini, Gries und Lend deutlich an der Spitze stehen und ein hohes Maß an Wohnsegregation deutlich wird¹⁶. In der Steiermark leben 1.358 IrakerInnen, davon 431 in Graz¹⁷, und 1.264 IranerInnen, davon 596 in Graz¹⁸.

¹⁴ Steirische Statistiken 2018: 39.

¹⁵ Steirische Statistiken 2018: 31.

¹⁶ Bevölkerungsstatistik der Landeshauptstadt Graz.

¹⁷ Stoisser 2018: 9.

¹⁸ Friepertinger 2018: 92.

Zu den KurdInnen aus der Türkei gibt es die meisten und zuverlässigsten Schätzungen. Grundsätzlich wird österreichweit von einem Kurdenanteil von annähernd 40% unter den Zuwanderern und Zuwanderinnen aus der Türkei ausgegangen¹⁹. Die steirische Landeshauptstadt Graz bildet hier einen absoluten Sonderfall, ihr Kurdenanteil unter den Zuwanderern und Zuwanderinnen aus der Türkei wird auf ungefähr 80% geschätzt²⁰, und man kann davon ausgehen, dass dieser Anteil für die ganze Steiermark gilt. Zu den weiteren Hauptherkunftsländern gibt es hingegen kaum Studien und Schätzungen.

Kurdische Vereine

Die KurdInnen in der Steiermark begannen sich relativ bald nach ihrer Ankunft zu organisieren und Vereine zu gründen. Dabei konnten sie auf Erfahrungen mit Vereinsgründungen in Wien zurückgreifen²¹ und auf ihre konkreten die Vereinsgründungen Bedürfnisse hin abstimmen. Während es in Wien relativ früh kurdische Studierendenvereine gab²², beteiligten sich die kurdischen Studierenden in der Steiermark zum Beispiel eher im Rahmen von Vereinen, die keine kurdischen Vereine sind und allgemeinere Tätigkeitsfelder haben, z. B. die Vereine *Jukus* und *Oki*. Der folgende Abschnitt gibt einen Überblick über kurdische Vereinstätigkeiten in der Steiermark.

Vereine mit Türkeibezug

Die Geschichte der kurdischen Vereine in der Steiermark vollzieht sich annähernd parallel zu den Entwicklungen in den übrigen Bundesländern. Nach den ersten Vereinsgründungen in Wien in den 1980er Jahren²³ wurde ungefähr zeitgleich mit den Vereinsgründungen in Niederösterreich und Vorarlberg am 17.10.1992 das *Kurdistan Informationszentrum Graz* (heute: *Demokratisches Zentrum der KurdInnen in Graz*) gegründet und trat auch sofort dem im gleichen Jahr gegründeten Dachverband *Rat der kurdischen Gesellschaft in Österreich* FEYKOM bei. Der Vereinssitz wechselte seit der Gründung mehrfach und befindet sich derzeit in der Idlhofgasse. Die Idlhofgasse befindet sich im Bezirk Gries und liegt somit in einem der Grazer Bezirke, in dem sehr viele KurdInnen leben (s.o.). In der unmittelbaren Umgebung findet man daher auch kurdische Lebensmittelgeschäfte, Friseurläden, Reisebüros u.v.m.

Das derzeitige Vereinslokal verfügt über mehrere Räume und eine Küche. Durch das Vereinslokal kann man den mit einigen Bäumen bewachsenen Hinterhof betreten, über den man wiederum in einen zum Vereinslokal gehörigen kleineren Veranstaltungssaal gelangt. Im Vereinslokal gibt es eine kleine Bibliothek, die vor allem

¹⁹ Vgl. z.B. Brizic 2007: 340.

²⁰ Gümüőođlu/Batur/Kalaycı/Baraz 2009.

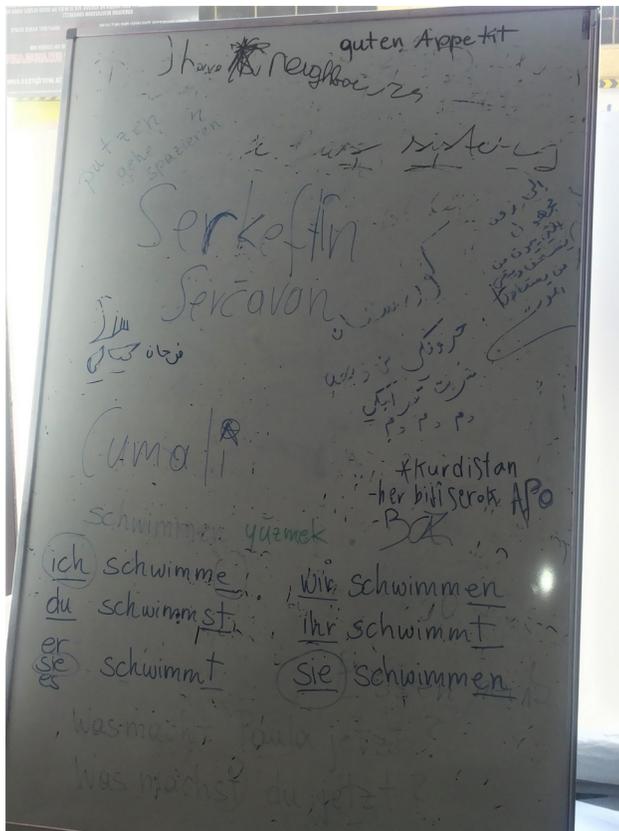
²¹ Vgl. Artikel Niederösterreich, dieser Band.

²² Vgl. Őimőek 2017: 259.

²³ Vgl. Artikel Niederösterreich, dieser Band.

Werke zu politischen und sozialen Fragestellungen beinhaltet. Im Hauptraum befindet sich ein Fernseher, auf dem verschiedene kurdische Kanäle laufen. Hier finden auch Aktivitäten wie diverse Versammlungen, das monatlich stattfindende Frauenfrühstück und der gemeinsame Iftar im Monat Ramadan statt. Aktivitäten, die im Vereinslokal mit einiger Regelmäßigkeit stattfinden, sind Deutschkurse, Nachhilfestunden und Beratungen verschiedenster Art. Zudem gibt es Saz- und Folklorekurse. Auch Kurdischkurse werden abgehalten, allerdings nicht regelmäßig.

Das Whiteboard auf dem folgenden Bild im Unterrichtsraum des Zentrums, das nach den einzelnen Kursen nie vollständig gereinigt wurde, wurde so zu einem Palimpsest der unterschiedlichen sprachlichen Aktivitäten. Es enthält Spuren eines Deutschkurses, in dem Türkisch als Metasprache benutzt wurde. Weiters enthält es Spuren von Nachhilfeunterricht in Englisch. Es sind politische Statements in Kurmancî in lateinischer und arabischer Schrift zu finden. Die Tafel enthält außerdem Grußformeln in Kurmancî lateinischer Schrift, deutsche Floskeln sowie Personennamen in arabischer und lateinischer Schrift.



Whiteboard (Foto: Agnes Grond)

Für ungefähr ein Jahrzehnt blieb das *Demokratische Zentrum der KurdInnen* die Hauptinstitution, in der sich kurdisches Leben abspielte. Die Vereinslokale wiesen immer ähnliche Merkmale wie das oben beschriebene auf und boten so eine Aufenthaltsmöglichkeit für unterschiedlichste Bedürfnisse. Mütter mit Kleinkindern, Jugendliche, jüngere und ältere Erwachsene haben die Möglichkeit, die verschiedenen Angebote zu nutzen, Kurse zu besuchen, Hobbies nachzugehen, oder sich dort einfach aufzuhalten. Dadurch, dass sich die Vereinslokale meist in von vielen KurdInnen bewohnten Bezirken befanden, gab und gibt es rund um das Zentrum ein dichtes Netz an Dienstleistungen und Einkaufsmöglichkeiten. Das kurdische Zentrum bildet gemeinsam mit seiner Umgebung einen Ort, der vielfältige Bedürfnisse wie Sozialkontakte, Bildung, Konsum u.v.m. abdeckt und für die Menschen, die ihn frequentieren, so etwas wie einen Safe Space darstellt, an dem man sich einerseits ungezwungen aufhalten kann und der andererseits durch die verschiedenen Beratungsangebote eine Vermittlungszone zur Einwanderungsgesellschaft bildet.

Andere Gruppierungen, wie die AlevitInnen, denen nicht nur KurdInnen, sondern auch TürkInnen angehören, verorteten sich, sofern sie sich selbst als KurdInnen definieren, ursprünglich im *Demokratischen Zentrum*. Die Organisation in eigenen Vereinen setzte in der Steiermark um etwa zehn Jahre später ein als in anderen Bundesländern²⁴. Am 27.06.2001 wurde der *Alevitische Kulturverein Graz und Graz-Umgebung* gegründet und trat dem österreichischen Dachverband alevitischer Vereine AABF bei. Vereinsinterne Differenzen verhinderten jahrelang eine nachhaltige Vereinstätigkeit²⁵, bis es 2014 zu einer Neugründung kam. Eine Verbindung zum Dachverband besteht über den AABF-Bestattungsfonds.²⁶

Derzeit befindet sich der *Alevitische Kulturverein* wie das *Demokratische Zentrum der KurdInnen* in der Idlhofgasse im Bezirk Gries.

Vereine mit Iranbezug

Für Menschen, die aus dem Iran in die Steiermark einwandern, sind die Vereine und Zentren nicht im gleichen Ausmaß Erstanlaufstellen wie es für KurdInnen aus der Türkei der Fall ist. Ein Grund dafür mag sein, dass viele iranische Vereine berufsgruppenspezifisch organisiert sind, wie z. B. die *Österreichische-Iranische Ärztegesellschaft* oder der *Verein iranischer Ingenieure in Österreich*, und damit kein breites Angebot bieten. Erstanlaufstelle sind Familienmitglieder, Bekannte und Freunde, die bereits in Österreich leben und über die erste Zeit in Österreich hinweghelfen.²⁷ Wenn KurdInnen aus dem Iran sich in Vereinen engagieren, sind es vielfach Vereine mit Iranbezug, seltener Vereine mit einem reinen Kurdistanbezug. In Graz gibt es die *Iranisch-Österreichische Kultur-Initiative*, die am 25.11.1988 gegründet wurde. Der Vereinsobmann war über viele Jahre hinweg ein Kurde aus dem Iran. Der Verein ist

²⁴ Vgl. Şimşek 2017: 303 ff.

²⁵ Vgl. Şimşek 2017: 320 ff.

²⁶ Vgl. Şimşek 2017: 320 ff.

²⁷ Vgl. Friepertinger 2018: 101.

nicht politisch ausgerichtet, sondern organisiert Konzerte, Lesungen und Feste wie Nowruz und Yaldā²⁸ sowie gemeinsame Ausflüge.

Vereine mit Syrienbezug

Zu einer nennenswerten Einwanderung von syrischen KurdInnen in die Steiermark kam es mit dem Ausbruch des Kriegs in Syrien. Anders als in Wien, wo es für syrische KurdInnen vergleichsweise früh, nämlich ab 2004, ein wachsendes und sich ausdifferenzierendes Angebot an Vereinen und Organisationen gab²⁹, orientierten sich syrische KurdInnen in der Steiermark an den existierenden, eher Türkei-kurdisch dominierten Strukturen. Gerade im Jahr 2015, als unter den syrischen Flüchtlingen auch sehr viele KurdInnen in die Steiermark kamen, wurden im *Demokratischen Zentrum der KurdInnen* Übernachtungsmöglichkeiten organisiert, die Ankommenden mit Hygieneartikeln und Nahrung versorgt und es wurde Beratungsarbeit geleistet.³⁰ In der Folge herrschte die allgemeine Einschätzung, dass durch die Neuankömmlinge wieder viel mehr Kurmancî gesprochen würde. In der Bibliothek finden sich vermehrt arabische Bücher und Veranstaltungsplakate enthalten oft arabische Hinweise.³¹ Die *Syrische Gemeinschaft Graz* wurde am 17.11.2017 gegründet.

Weitere Vereine und Initiativen

Weitere Vereine, in denen sich KurdInnen engagieren, sind die bereits erwähnten Vereine *Jukus* (Verein zur Förderung von Jugend, Kultur und Sport) und *Oki* (Ort für Bildung und Kommunikation). Beide haben inter- und soziokulturelle Arbeit mit Jugendlichen zum Ziel, *Oki* ist auf Bildung fokussiert und war eine Zeitlang in Grazer Schulen tätig.

Jukus kein kurdischer Verein und in seinen Aktivitäten breiter gefächert und bietet Sozialberatung und Beratung zu Themen wie Bildung und Berufswahl, und Suchtprävention, Wohnungssuche, betreibt offene Jugendarbeit und organisiert kulturelle Veranstaltungen. In den Räumlichkeiten von *Jukus* befindet sich seit 2010 eine der wenigen deutsch-türkischen Bibliotheken der Steiermark, seit 2012 wird das Angebot der Bibliothek auf kurdische Themenbereiche in deutscher, türkischer und kurdischer Sprache ausgeweitet. Derzeit umfasst die Sammlung ca. 1.800 Medien, die für 4 Wochen gratis entlehnt werden können.³² Ein aktuelles Projekt von *Jukus* ist „Re_start_#Graz2020“.³³ Dieses Projekt bietet Menschen, die vor ihrer Migration als KünstlerInnen tätig waren, Unterstützung, um diese Tätigkeit wieder aufzunehmen.³³

²⁸ Die Yaldā-Nacht ist die längste und dunkelste Nacht des Jahres und wird rund um den 21. Dezember gefeiert. Gleichzeitig wird der Geburt des Sonnengottes Mithra gedacht.

²⁹ Vgl. Schmidinger 2013: 247 ff.

³⁰ Vgl. Grond 2018: 74 ff.

³¹ Vgl. Grond 2018: 75.

³² www.jukus.at.

³³ http://www.jukus.at/restart.

Neben diesen Aktivitäten gibt es immer wieder kleinere Vereine, wie eine kurdische Videothek oder Initiativen für sprachliche Bildung in Kurdisch, Deutsch und verschiedenen Fremdsprachen.

Status und Vitalität kurdischer Sprachen in der Steiermark

Zwei Studien zu Minderheitensprachen in Grazer Diaspora-Communities³⁴ zeigen, wie kurdische Communities gleichzeitig unglaublich heterogen, aber auch miteinander über viele Kanäle und Netzwerke verbunden sind. Aus diesem Grund werden an dieser Stelle die Ergebnisse der beiden Studien zusammengeführt und gemeinsam besprochen. Das Interesse beider Studien gilt den sprachlichen Repertoires von ImmigrantInnen aus der Türkei, Syrien, dem Irak und dem Iran, der Funktion der einzelnen Sprachen dieser Repertoires, Spracheinstellungen und Sprachweitergabe. Die Studien waren im Speziellen auf die Kontexte der Herkunftsländer Türkei und Iran ausgerichtet und umfassten ProbandInnen aus der Türkei, dem Irak, dem Iran, Syrien und Armenien. Die Anzahl an Sprachen, die in den Interviews genannt wurde, ist hoch: Zwischen 20 und 25 Sprachen spielen im Laufe der Sprachbiografien eine Rolle. Unter all diesen von KurdInnen gesprochenen Sprachen wurden folgende kurdischen Sprachen und Varietäten genannt: Kurmancî, Badinî, Soranî, Zazakî und Şexbizinî. Kurmancî wird in Eigenbezeichnungen gegliedert in Konya-Kurdisch und Hochkurdisch.

Diese linguistische Diversität ist nun nicht außergewöhnlich, sie ist vielmehr charakteristisch für menschliche Gesellschaften. Ebenso charakteristisch ist es, dass sprachliche Diversität nicht egalitär ist, sondern dass sie die Basis für soziale Ungleichheit bildet und umgekehrt, dass sich soziale Ungleichheiten in linguistischer Diversität wie in einem Brennglas abbilden. Ingrid Piller bedient sich bei der Beschreibung derartiger Ungleichheiten der Metapher der von Abram de Swaan eingeführten Sprachpyramide³⁵. Die Position, die eine Sprache in der Pyramide einnimmt, ist bestimmt durch ihre kommunikative Reichweite. Weltweit gilt, dass sich 98% der 5.000 bis 6.000 Sprachen am unteren Ende der Pyramide befinden. Sie werden als periphere Sprachen bezeichnet, sind meist nicht verschriftet und reduziert auf lokale, oft häusliche Kommunikation. Über den peripheren Sprachen findet sich eine schmale Schichte, die die zentralen Sprachen enthält. Diese sind häufig, aber nicht immer Amtssprachen in Nationalstaaten und werden in Medien und Bildung und eventuell in der Verwaltung gesprochen. In dieser Schichte sind ungefähr 100 Sprachen vertreten. Die nächste Schichte mit etwa einem Dutzend Sprachen betrifft die super-zentralen Sprachen, diese dienen übernationaler Kommunikation. Die Spitze der Pyramide füllt eine einzige Sprache – Englisch – die als hyper-zentrale Sprache bezeichnet wird.

³⁴ Grond 2018 ; Fripertinger 2018.

³⁵ Piller: 2016: 14 ff.

Legt man die Sprachenpyramide um auf die linguistische Situation der Steiermark und versucht, die hier gesprochenen kurdischen Sprachen und Varietäten einzelnen Layern zuzuordnen, zeigt sich, dass sich Badinî, Soranî, Zazakî und Şexbizinî bezüglich kommunikativer Reichweite im untersten Layer der peripheren Sprachen befinden. Dieser Befund ist für Zazakî und Sexbizinî deckungsgleich mit demjenigen für die Herkunftsgesellschaft. Beide Sprachen sind im Bildungssystem und in der Verwaltung nicht sichtbar und auf lokale Kommunikation beschränkt. Anders verhält es sich mit Soranî und Badinî, die in den Herkunftsgesellschaften in Teilbereichen des Bildungssystems und der Verwaltungen in Verwendung sind und somit als zentrale Sprachen einzuordnen sind. In der Steiermark hingegen fallen sie zurück auf den untersten Layer der peripheren Sprachen. Sie werden nicht geschrieben (höchstens in Einzelfällen im privaten Bereich), sie scheinen weder im Bildungs- noch im Verwaltungssystem auf und muttersprachlichen Unterricht gibt es nur in den Amtssprachen der jeweiligen Herkunftssprachen.

Auch bezüglich Kurmancî in der Steiermark sind im Hinblick auf die Herkunftsländer gegenläufige Tendenzen festzustellen. Kurmancî ist im Bildungssystem der Türkei und Rojava bis in den tertiären Sektor verankert, Print- und Onlinepublikationen sind – wenngleich nicht flächendeckend – erhältlich, in Rojava ist Kurmancî auch im Verwaltungsbereich verankert. Kurmancî ist somit sowohl in der Türkei als auch in Rojava als zentrale Sprache anzusehen. In letzter Zeit sind diesbezüglich Rückschläge eingetreten, so ist es z.B. in der Türkei nicht mehr möglich, universitäre Abschlussarbeiten in Kurmancî abzufassen.

Kurmancî in der Steiermark hat eine Reichweite über die eigene Gruppe hinaus. Es wird zur Kommunikation mit ArmenierInnen sowie mit SprecherInnen von Turoyo und kleineren kurdischen Sprachen wie Zazaki und Şexbizinî verwendet³⁶. Es gibt auch immer wieder Versuche, Kurmancî als muttersprachlichen Unterricht in der Steiermark zu etablieren. Im Schuljahr 2000/01 gab es Unterricht in Kurmancî in der Steiermark. Dieser konnte nicht über das Schuljahr hinaus weitergeführt werden. Im Sommersemester 2016 gab es eine Unterschriftenaktion des Vereins *Demokratisches Zentrum der KurdInnen in Graz* zur Wiedereinführung. Den KurdInnen wurde beschieden, sie mögen ihr Interesse durch Abgabe des offiziellen Anmeldeformulars bekunden. Von den administrierenden KlassenlehrerInnen kam jedoch die Rückmeldung, dass ein solches Formular nicht angenommen werde, da es ohnehin keinen Kurdisch-Unterricht gäbe. Trotz dieses Kampfes gegen bürokratische Windmühlen werden die Bemühungen weitergeführt, der Kurmancî-Unterricht wurde jedoch bis heute nicht erneut etabliert. Trotz derartiger Rückschläge ist Kurmancî in der Steiermark, auch auf Grund des SprecherInnenzuwachses ab 2015, auf dem Weg zu einer zentralen Sprache, während im Herkunftsland Türkei die Situation sich negativ entwickelt.

³⁶ Vgl. Grond 2018: 74.

Für alle SteirerInnen, auch für die steirischen KurdInnen, ist die Nachbarschaft zu Slowenien und die Nähe zu den anderen Balkanstaaten wichtig. Während Türkisch in den großen Städten des deutschsprachigen Raumes unter Jugendlichen mehr und mehr zur „language of wider communication“ wird³⁷, gibt es in der Steiermark Hinweise (wenn auch noch keine Studien), dass Bosnisch/Kroatisch/Serbisch diese „language of wider communication“ darstellt. Für kurdische Betriebe sind Sprachkenntnisse in BKS oftmals ein Einstellungsvorteil. Kurdische Eltern wählen auch Schulen mit dem Pflichtfach BKS gezielt aus, da sie sich für ihre Kinder durch BKS-Kenntnisse Wettbewerbsvorteile erhoffen.

Kurdisch-steirische Biographien

Nour³⁸ ist 13 Jahre alt und ist aus einer kleinen Stadt in Rojava/Syrien nach Österreich gekommen. Heute lebt er mit seinen Eltern und seinen Brüdern in Graz. Nour ist mit 8 Jahren nach Österreich gekommen, nachdem seine Familie zwei Jahre während ihrer Flucht aus Syrien getrennt war. An die Zeit seiner Ankunft kann er sich nicht genau erinnern, außer, dass sie sehr anstrengend war. Seine Mutter erzählt, dass sie mit den Kindern nach der Erstaufnahme in Traiskirchen eine gewisse Zeit der Grundversorgung in Saalfelden verbracht hat, bevor die wiedervereinte Familie die Wohnung in Graz beziehen konnte. Nour ist der älteste der Geschwister, deshalb kann er sich auch am besten an die Zeit in Syrien erinnern. Er erinnert sich an den Schulweg, der über ein Gemüsefeld zur Schule führte. Mit seinen Freunden hat er sich auf dem Heimweg oft eine reife Wassermelone gegönnt. Seine Großmutter, die auf die Kinder aufgepasst hat, während seine Mutter, die Ärztin ist, in der örtlichen Gesundheitsstation gearbeitet hat, war dann sehr verärgert, wenn er zu spät von der Schule nach Hause kam.

In Graz ist Nour in der zweiten Klasse Volksschule eingestiegen, jetzt besucht er eine Neue Mittelschule. Nour gefällt es gut in Graz. In der Schule ist es zwar meistens öd, aber er hat gute Noten, die schlechteste ist eine Drei in Mathe. Deutsch ist kein Problem, es nervt ihn allerdings, wenn sich sein/e GesprächspartnerInnen über sein gutes Deutsch wundern. Nour treibt gerne Sport. In seiner Freizeit trifft er sich mit den Nachbarskindern zum Fußballspielen oder zum Schwimmen. Sehr gerne gehen sie auch alle gemeinsam Döner essen. In der Familie gibt es zwei Geheimsprachen: Wenn die Eltern nicht wollen, dass die Kinder sie verstehen, sprechen sie Arabisch. Nour erzählt, dass er Arabisch fast ganz vergessen hat. Wenn die Kinder nicht wollen, dass die Eltern sie verstehen, sprechen sie Deutsch. Kurmancî ist keine Geheimsprache, das verstehen und sprechen alle Familienmitglieder.

³⁷ Auer/Dirim 2004.

³⁸ Interview vom 14.06.2020. Nour hat sich sein Pseudonym für diesen Artikel selbst ausgesucht. Er findet es lustig, wie ÖsterreicherInnen diesen arabischen Namen nicht aussprechen können und es immer wie „nur“ (ausschließlich) klingt.

Şaban³⁹ lebt bereits seit ca. 30 Jahren in Österreich. Er hat nicht immer in der steirischen Stadt gelebt, die heute seine Heimat ist. Şaban ist aus der Provinz Ankara nach Österreich gekommen. Er folgte seinem Bruder, der bereits einige Jahre vor ihm migriert und in Wien ansässig ist. Sein eigentliches Ziel war es, in Österreich sein Universitätsstudium wieder aufzunehmen und abzuschließen. Aus ökonomischen Gründen, vor allem aber auch, um seine Frau und seine damals zwei Kinder nachholen zu können, versuchte er so schnell wie möglich, beruflich Fuß zu fassen. Şaban zog von Wien nach Niederösterreich, wo er in verschiedenen Branchen wie im Baugewerbe und etwas später dann auch in der Gastronomie tätig war.

Nach zehn Jahren in Niederösterreich zog Şaban mit seiner mittlerweile fünfköpfigen Familie in die steirische Landeshauptstadt Graz, wo er im steirischen Autocluster in verschiedenen Betrieben arbeitete. Die Sprache hat Şaban bei der Arbeit gelernt, Kurse hat er nie besucht. Şaban erinnert sich, wie schwierig es in der ersten Zeit war, im Supermarkt einzukaufen und sich zwischen den fremden Produkten und Bezeichnungen zurechtzufinden. Mittlerweile kennt er sich gut aus, weiß, dass „kaymak“ so etwas Ähnliches wie Sauerrahm ist und hat Dinge wie Kernöl und Schwarzbrot schätzen gelernt. Neuankömmlinge haben es kulinarisch leichter, meint er, mittlerweile gibt es sogar in kleineren Städten türkische und seit einigen Jahren auch syrische Supermärkte, in denen die gewohnten Produkte erhältlich sind.

Nach 13 Jahren im steirischen Autocluster hatte Şaban massive Rückenprobleme. Er beschloss, sich neu zu orientieren, zog in eine Kleinstadt und machte sich mit einem Kebab-Restaurant selbstständig. Die mittlerweile erwachsenen Kinder sind in Graz geblieben.

Seine Muttersprache Kurmancî hat er an seine Kinder weitergegeben. Er befürchtet aber, dass seine Enkel nur mehr Deutsch sprechen werden. Türkisch ist für ihn wichtig geblieben. Es ist die Sprache, in der er Informationen aus dem Internet einholt, sich mit Freunden unterhält und fernsieht. Seine Kinder sprechen jedoch kein Türkisch mehr. Seine Deutschkenntnisse versucht er weiterzuentwickeln. Er hat für sein Restaurant zwei österreichische Tageszeitungen abonniert, die er täglich auch selbst liest.

Sabah⁴⁰ stammt aus der Stadt Muş und ist mit ihrem Mann Anfang der 2000er Jahre in die Steiermark gekommen. Ihr Mann arbeitete in einem der obersteirischen Industriebetriebe, mittlerweile ist er pensioniert. Die zwei Kinder sind in Österreich geboren und haben hier die Schule besucht. Sie haben sich in der Gastronomie selbstständig gemacht und betreiben gemeinsam ein Kebab-Lokal in einem benachbarten Dorf – das erste Kebab-Lokal in diesem Dorf, berichtet Sabah. Einmal pro Woche fährt Sabah mit ihren Söhnen nach Graz. Diese erledigen dann den Großeinkauf für das Lokal, Sabah hat dann auch Gelegenheit, einzukaufen und Bekannte zu besuchen. Das ist für sie wichtig, in ihrer Heimatgemeinde gibt es nur eine weitere kurdi-

³⁹ Interview vom 26.07.2020. Auch Şaban hat sein Pseudonym selbst gewählt.

⁴⁰ Interview vom 28.07.2020. Auch dieses Pseudonym ist selbstgewählt.

sche Familie, die aus einer anderen Region stammt und zu der sie nicht viel Kontakt hat. Innerhalb der Familie wird Türkisch gesprochen. Sie und ihr Mann sind in der Türkei zwar noch mit Kurmancî aufgewachsen, haben mit ihren Kindern in Österreich jedoch nur mehr Türkisch gesprochen, da die Familie lange Zeit davon ausging, in die Türkei zurückzukehren. Sabah erzählt von einer Nachbarsfamilie, deren Kinder Kurmancî und Deutsch sprächen. Verwandte in der Türkei hingegen sprächen nur mehr Türkisch. Bei Verwandtschaftsbesuchen in der Türkei habe die jüngste Generation keine gemeinsame Sprache mehr. Solche Zustände wollten Sabah und ihr Mann verhindern, daher entschieden sie sich bewusst für Türkisch als Familiensprache.

Fazit

KurdInnen sind im Vergleich zu anderen österreichischen Bundesländern relativ spät in die Steiermark eingewandert. Wirtschaftlich interessant wurde die Steiermark nach dem Fall des Eisernen Vorhangs und mit der Etablierung des steirischen Auto-clusters rund um die Landeshauptstadt Graz. Die Organisation in Vereinen fand rasch statt, die Vereine bildeten wichtige Zentren für die Communities nach innen und außen. Während andere Bundesländer wie Kärnten oder das Burgenland eher zeitweilige Aufenthaltsorte blieben, bildeten sich in der Steiermark vitale kurdische Communities. In der jüngeren Generation gibt es eine verstärkte Außenorientierung. Die Menschen engagieren sich in Vereinen mit Agenden, die über kurdische Identitäten und Aktivitäten hinausgehen und verstärkt in den Bereich Interkulturalität und Integration hineinreichen.

Literatur

- Almasy, Karin 2014: *Wie aus Marburgern ‚Slowenen‘ und ‚Deutsche‘ wurden. Ein Beispiel zur beginnenden nationalen Differenzierung in Zentraleuropa zwischen 1848 und 1861*. Graz: Artikel VII – Kulturverein.
- Arlt, Elisabeth/Lorber, Verena 2015: *Lebenswege. Slowenische Gastarbeiterinnen in der Steiermark*. Pavelhaus.
- Bevölkerungsstatistik der Landeshauptstadt Graz: http://www1.graz.at/Statistik/Bevoelkerung/Bevoelkerung_2016_final.pdf [16.05.2020]
- Dirim, İnci/Auer, Peter 2004: *Türkisch sprechen nicht nur die Türken - über die Unschärfebeziehung zwischen Sprache und Ethnie in Deutschland*. Berlin: De Gruyter.
- Eder, Ulrike 2006: *Auf die mehrere Ausbreitung der deutschen Sprache soll fürgedacht werden*. Innsbruck: Studienverlag.
- Fripertinger, Martin 2018: PIZ – Persisch ist Zucker. Zur persischen Sprecher_innen-gemeinschaft in Graz. In: Korb, Christina et al. (eds.): *Repertoiredynamiken in*

der Migration am Beispiel dreier Sprecher_innengemeinschaften. Graz: Grazer Plurilingualismusstudien, 91 – 160.

Grond, Agnes 2018: „Die kleinen Sprachen gehen“. Minderheitensprachen in der türkischen Sprecher_innengemeinschaft in Graz. In: Korb, Christina et al. (eds.): *Repertoiredynamiken in der Migration am Beispiel dreier Sprecher_innengemeinschaften*. Graz: Grazer Plurilingualismusstudien, 25 – 90.

Gümüőğlu, Turgut/Batur, Murat/Kalaycı, Hakan/Baraz, Zeynep 2009: Türkische Migranten in Österreich. Eine Querschnittstudie der türkischen Migrantengemeinschaft zwischen transnationaler Struktur und Integration. Frankfurt: Peter Lang.

JUKUS: www.jukus.at. [14.05.2020]

Landesstatistik Steiermark: Steirische Statistiken Heft 7/2019. http://www.landesentwicklung.steiermark.at/cms/dokumente/12651292_141979459/9728d805/Heft%207-2018%20Wohnbevölkerung-Internet.pdf [14.05.2020]

Lehner Manfred 2019: Steirische Forschungsmythen und Regionalarchäologie. In: Hofmeister, Wernfried (Hg.): *Mythos, Macht, Geschichte*. Graz: Unipress Verlag, 131 – 162.

Polheim, Karl/Polheim, Karl Konrad 1956: Der Peter-Rosegger-Preis des Landes Steiermark und seine Träger. In: *Die Steiermark. Land, Leute, Leistung*. Herausgegeben von der Steiermärkischen Landesregierung, 254 – 287.

Projekt Türkengedächtnis ÖAW: www.tuerkengedaechtnis.oeaw.ac.at [15.05.2020]

Rieger, Josef 2/2013: *Landtag Steiermark. Geschichte und Gegenwart*. Graz: Leykam.

Schmidinger, Thomas 2013: „Die kurdische Minderheit ist in Syrien keiner Verfolgung ausgesetzt.“ Syrische Kurden und KurdInnen in Österreich zwischen Asylverfahren und Exilaktivitäten. In: Hennerbichler, Ferdinand/Schmidinger, Thomas/Six-Hohenbalken, Maria Anna/Osztovic, Christoph (Hrsg.): *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 1*.

Şimşek, Hüseyin 2017: *50 Jahre Migration aus der Türkei nach Österreich*. Wien: LIT Verlag.

Stoisser, Sarah 2018: *Akkulturationsstrategien und Zukunftserwartungen von Familien mit Fluchterfahrung*. Universität Graz: Hochschulschrift.

2 BEYOND AUSSERHALB DES SCHWERPUNKTS

Iraqi Yazidis: Complex Drivers for Migrating Abroad after the Genocide

KAREL ČERNÝ¹

ABSTRACT

This paper focuses on refugees from the Yazidi minority. It is based on field research conducted in Iraq as well as additional interviews with Yazidi leaders in Europe. Starting off from grounded theory methodology, it discusses drivers that refugees take into consideration when thinking about leaving the country. A second analytical strategy of the paper presents a systematic triangulation of the author's empirical findings with findings published in emerging literature on Iraqi Yazidis and their plight after the genocide. The research uncovers fourteen basic motives for emigrating to Europe: amongst others, distrust of the Iraqi central government, the Regional Government of Kurdistan, the Arab neighbours, Yazidi elites and traditional patriarchal structures, and Muslims. These drivers also comprise such factors as cumulative causation of migration, economic crisis, segmentation and disintegration of Yazidi communities and poor distribution of aid. The particular drivers for emigrating abroad can be summed up under three types of loss of trust: loss of trust in state institutions; in majority society; and in their own elites, including the ability of the Yazidi community to defend itself and provide support for those in need. The most general driver for emigration is a feeling of insecurity.

ABSTRACT

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit Flüchtenden der ézidischen Minderheit. Er basiert auf Feldforschungen im Irak und auf Interviews mit ézidischen Führungspersönlichkeiten in Europa. Auf Basis der Methodologie der grounded theory werden Faktoren diskutiert, die eine Rolle bei der Überlegung, das Herkunftsland zu verlassen, eine Rolle spielen. Eine weitere Analysestrategie besteht in der Triangulation von empirischen Ergebnissen des Autors mit Ergebnissen aus der jüngst entstehenden Literatur über die Ézidi des Irak und deren Notlage nach dem Genozid. Es ergeben sich 14 Basismotive für die Emigration nach Europa, darunter Mißtrauen gegenüber der irakischen Zentralregierung, den arabischen NachbarInnen, der Regionalen Kurdischen Verwaltung und den MuslimInnen im Allgemeinen. Die Migrationsgründe umfassen auch Faktoren wie kumulative Migrationsursachen, ökonomische Krisen, Aufteilung und Desintegration der Ézidicommunities, und mangelhafte Verteilung von Hilfsgütern. Der vorangige Migrationsgrund kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Vertrauensverlust in

¹ Karel Černý, Charles University in Prague, Department of Historical Sociology, Faculty of Humanities, U Kříže 8, Praha 5 – Jinonice, 158 00, Czech Republic. Email: karlos.cernoch@post.cz. This chapter was supported by the Czech Science Foundation (GAČR) through Project No. 20–24833S. The Project title is ‘A Case Study of the Middle Eastern Refugees: Iraqi Yazidis’.

staatliche Institutionen, in die Mehrheitsgesellschaft und in die eigenen Eliten, was auch die Fähigkeit zur Selbstverteidigung und Schutz betrifft. Der allgemeinste Migrationsgrund ist das Gefühl von Unsicherheit.

Introduction

Before the invasion of the Islamic State in 2014, the majority of Iraqi Yazidis were centred in a peripheral and conservatively oriented region located near the Sinjar Mountains. In the summer of 2014, the majority of them were driven out of Sinjar by Daesh (the so-called Islamic State). The Yazidis' spiritual and secular authorities are still based in the town of Ain Sifni in the Shekhan District, while the Yazidis' main shrine and pilgrimage site are located in the nearby Lalish Valley.² Both the valley and Sinjar are areas that have been subject to territorial disputes between Iraqi Kurds and the central government in Baghdad ever since the year 2003.³ There had also been a group of Arabic-speaking Yazidis residing in an ethnic enclave in the twin towns of Bahzani and Bashiqa, near Mosul, until the enclave was attacked by the Islamic State.⁴

After 2014 most of the Yazidis from Sinjar and the twin towns of Bahzani and Bashiqa – around 500,000 people by March 2015⁵ – fled from the Islamists into the Kurdish Dohuk Province, turning them into internally displaced persons (IDPs).⁶ An estimated 70,000 of them then became refugees and left for Europe, mostly Germany.⁷ Nevertheless, the flow of Yazidi refugees to Europe has become significantly weaker since the so-called 'Balkan route' was closed due to the cooperation between the European Union and Turkey since March 2016. Moreover, the numbers of successful Yazidi asylum claims in Germany has been declining significantly since 2015; 97 per cent of cases were approved back then, but only 60 per cent in 2018.⁸ The total number of enslaved and murdered Yazidis is still unknown and estimates vary on the number of victims.⁹ According to many Yazidi voices, the true scope of the catastrophe will only become clear once the Yazidi regions are liberated.¹⁰

Most Iraqi Yazidis from Sinjar and Bashiqa were driven from their homes. The Islamists also deliberately destroyed the Yazidi shrines in those areas.¹¹ Both Yazidi leaders and the international community discuss the fundamental question whether this is enough to constitute genocide according to international criminal law.¹² In

² Kubálek 2016: 120–150.

³ Wachtmeister 2010; Recchia 2012; UN Habitat 2015.

⁴ Kubálek 2016.

⁵ UNHCR 2019: 1.

⁶ *After ISIS* 2015; Dulz 2016: 131–147.

⁷ Rudaw 2017.

⁸ DW 2019.

⁹ Yazda 2016b.

¹⁰ Khanki 2015; Tariq 2015: 7–8.

¹¹ UN 2016; Yazda 2016a.

¹² Ortaç 2016.

the meantime, the Yazidis tend to believe, with renewed conviction, that they are the eternal victims of persecution by the majority,¹³ a worldview deeply rooted in Yazidi oral religious traditions and hymns.¹⁴ The unique religion of the Yazidis and the way in which they order their society, which is based on both tribalism and a caste system, make them one of the many fascinating minorities in Iraq.¹⁵ However, this unique Yazidi culture is struggling for survival, since Yazidis are both leaving Iraq and consider re-definitions of their religion, societal organization and culture traditions.¹⁶

In late 2014, most of the IDPs in the territory of the Kurdish Regional Government (including Yazidis, Christian or Turkmen) stayed outside refugee camps (inside the camps were only around 9 per cent of all IDPs).¹⁷ Other sources claim that out of the total 600,000 Iraqi Yazidis, 400,000 became internally displaced persons (IDPs) in the KRG (Kurdistan Regional Government) in 2014. Around 65,000 stayed in refugee camps in Dohuk Province.¹⁸ In theory, they could choose between four options: leave for Europe; return back to their towns and villages in Iraq (however, only 3 per cent of the IDP population from Sinjar district intended to return in the coming 12 months in 2019; three quarters of them had safety concerns in their area of origin)¹⁹; integrate and start a new life in Iraqi Kurdistan; or prolong their stay in refugee camps or other improvised sites. This paper takes a closer look at one of those four options: why they consider emigrating to Europe as a realistic and viable option.

Field research and data collection were carried out in March 2016 in Kurdish northern Iraq (Dohuk and Erbil Province), using 30 semi-structured in-depth interviews that explored the refugees' strategies for the future, including the possibility of going to Europe. The interviews were conducted with Yazidi refugees both inside and outside refugee camps. Interviewing the refugees was concluded as soon as the sample was 'theoretically saturated', that is to say, when further interviews began to provide the same content over and over again, and offered no additional value for understanding how the respondents ended up as refugees and what reasons exist for migrating to Europe. Additional interviews were also conducted with Yazidis who had been living in Dohuk Province and were not refugees as well as with Yazidi academics, activists, and top political and religious figures. The second location for additional interviews with Yazidi leaders was Prague, Czech Republic. These interviews were held in February 2016 and July 2019, some under strict conditions of anonymity.²⁰

¹³ Domle 2013; Domle 2014.

¹⁴ Kubálek 2015.

¹⁵ Kubálek 1995; Açıkyıldız 2010.

¹⁶ See Maisel 2008; Kreyenbroek/Omarkhali 2016; Spät 2016; Schmidinger 2016; Six-Hohenbalken 2016.

¹⁷ Kikoler 2015: 29.

¹⁸ *After ISIS* 2015: 34.

¹⁹ UNHCR 2019: II.

²⁰ In order to ensure the safety of respondents, the names of some of them will not be given in full or have been changed.

The interviews were analysed according to the logic of 'grounded theory', using three types of coding: open, axial, and selective.²¹ Grounded theory methodology is rather sensitive on a possible bias stemming from a priori theoretical assumptions about the analysed phenomenon. However, interpretive sociology was employed as a general theoretical framework. The paradigm shows that people do not act according to how the world is objectively, but according to their own (inter)subjective understanding of it. Thus, the aim of this research was to uncover how Yazidi refugees understand the dramatically transforming world in which they struggle to survive and how they interpret their options regarding migration as a strategy of survival (return to Sinjar, to Europe, or stay in Iraqi Kurdistan). Only after that, a second analytical strategy was employed, namely a systematic triangulation of the author's own empirical findings from field research with relevant findings published in existing literature on Iraqi Yazidis and their plight after the genocide. The aim of this enterprise was to increase the reliability of the author's own findings and interpretations. In retrospect, I found my findings to be consistent with the emerging body of relevant literature.

The sections below present the main findings of the research indicating the primary drivers Yazidis most often take into account when considering whether to migrate to Europe. It should be clear right from the start: it is not useful to attribute Yazidi aspirations to migrate to Europe entirely to a single force such as 'genocide' or 'attack by the Islamic State', as the drivers of migration are rather complex.²² What these forces refer to is nothing other than 'push factors' that are already wellknown and critically discussed in migration theory, factors that lean in favour of leaving Iraq or specifically the autonomous Iraqi Kurdistan.²³ However, the study does not consider the push-and-pull factors originally identified by Everett Lee²⁴ as a full-fledged theory, but rather as a general framework how to organise research questions and the findings uncovered by the open coding of the data.

Humanitarian catastrophe and its many more or less visible faces

An easily observable problem of Yazidi refugees was insufficient aid. One of the most visible signs of the collapse of the Iraqi state, which has become unable to perform its basic functions and see to the needs of its citizens, was the inadequate capacity of its refugee camps. Even two years after the Yazidis fled their homes, the demand for space in refugee camps in Iraq was still greater than the supply. In fact, there was less and less space for more and more people, as many of them had exhausted their savings and, therefore, much later on, were forced to seek place in camps and humanitarian assistance.

²¹ Cf. Strauss/Corbin 1999; Charmaz 2006.

²² Cf. Lindley 2010.

²³ Ritchey 1976.

²⁴ Everett 1966.

According to respondents, not enough aid was distributed in the camps, although the recurring chorus of 'we didn't get any aid' should be critically reflected. As a result, they had to compete with each other for what insufficient resources were available. This shortage of resources encouraged conflicts between them, not cooperation. The outcome was chronic tension between members of different families, villages, and tribes within the camps. In situations of shortage and collapsing state institutions, people turn to traditional communities and kinship groups for protection.

The refugees thus believed that their basic life needs were not met; in their view, the situation was not improving but deteriorating. The typically unbearable conditions in a camp were summed up by 66-year-old farmer Guri Ibrahim: 'This is no life.' As Khairy Bozani Husien, a representative of the Kurdistan Regional Government responsible for Yazidi affairs (Director General of Yazidi Affairs), told me in Dohuk: 'A person can endure weeks or months in the modest provisional conditions of the camps. But not years. That is why people see emigration to Europe as a rational alternative to languishing in the camps.'

However, not only this lack of humanitarian aid but also unsuitable social conditions in the camps were among the drivers of migration. There are too many frustrated and traumatised people living in these overcrowded camps, and they are there for too long a time, with too much forced free time and too little space to move around in. The most common frustrations the refugees feel are hopelessness and a sense of having lost control over their own lives. A typical comment in this respect was made by Nawaf, an uneducated worker and father of seven children: 'Yazidis have no future here. The only hope is that God will help us. There is no one else on the horizon.'

Among the less visible social problems of the refugees staying in the camps is the fact that the camps are surprisingly anonymous. Many people have to live together within a small space, although their close physical proximity to each other is accompanied by efforts to maintain social distance from each other. As a statement by a middle-aged refugee typically illustrates: 'After two years we only know the people living in the adjacent tents. They are good people. We are friends with each other, even though we'd never seen each other before. Other than that, we and some compatriots from our town who also fled here try to support each other.' The younger generation speaks the same way. For example, a former soldier in the Iraqi army, Dawoud Hassan, claims that he has not found a single friend among people from other villages or tribes even after a year in the camp: 'Everyone is respected most by the others when they're in their own place. In their home where they belong. The tension between people from different villages and tribes would go away if we could all return home again as soon as possible.'

Since the forced displacement from their traditional towns and villages by the Ba'ath regime in the 1970s, the Sinjari Yazidis have been accustomed to living in relatively cohesive quarters of rather huge and desolate collective towns (*mujamma'a*).

Within these quarters, socially replicating the traditional villages, they managed to keep old social networks, village identities, and solidarities alive, which had been organised around family and tribal kinship groups. Yazidis from the largest caste, *murids*, were equally accustomed to being able to seek advice and assistance from family confidants among the *pir* and *sheikh* castes with whom they maintained personal ties. The refugee crisis, however, threw this traditional and functional arrangement into disarray. Members of the same family, village or tribe are now scattered across the territory of Kurdistan and Europe. They are cut off from each other geographically, although the refugees visit each other to a certain extent. The refugee crisis also separated *murids* from their *pirs* and *sheikhs*. People now have less people they can turn to trustingly with requests for help, support, and protection.

On the other hand, as traditional Yazidi communities are scrambled across different overcrowded camps, they have to live in close proximity to members of alien families, villages, and tribes. Although conflicts may often occur between people living in the same community, there are still old and unresolved animosities between villages and tribes that are forced to live in close physical proximity in the camps. The physical proximity of members of feuding families, villages and tribes is amplified when people are suffering from psychological trauma, are faced with material shortages, and forced to compete with each other for access to resources. These factors reinforce and deepen the traditional social division of Yazidi society. This tension can then give rise to rapidly escalating 'tribal wars' in the camps. Nevertheless, many refugees claim that they reject these conflicts. University student Nayem Khujily, for example, claims he always asks men acting aggressively: 'If you're really such a hotshot, why are you sitting here in a camp? Why aren't you instead chasing the Islamic State out of our collective towns so that we can all go back home?'

Another problem is that the exodus of Yazidis who had been residing in the autonomous Kurdish Region occurred when the region was struck by complex economic decline. All this has badly hurt the economy and generated tensions between the local Kurdish majority and (not just) Yazidi refugees. The result is a sense of insecurity and lack of safety, which encourage them to leave for Europe.

Distrust of state institutions

The Yazidis fault the Baghdad government for allowing its large army to collapse at Mosul without engaging the Islamic State in combat in the summer of 2014. The Iraqi state thus abandoned its basic function of physically protecting its citizens. As soon as a state is unable to maintain the monopoly on violence on its territory, it collapses and ceases to be a state. According to the Yazidis, however, Iraq exhibits other symptoms of a dysfunctional and collapsing state. A traumatised and vulnerable minority has no faith that this kind of state would be willing and able to protect them in the future in an increasingly turbulent region.

The most common direct complaint was that the central government had promised the refugees effective humanitarian aid in the first weeks of the humanitarian catastrophe. According to the Yazidis, however, even two years later they had yet to receive such aid. Another problem connected to the weak central government is the absence of efforts to investigate war crimes committed against Yazidis. In consequence, a culture of impunity is spreading in Iraqi society, and the main victims of this trend are vulnerable minorities like Yazidis. Yazidi university professor and activist Khidher Domle noted that refugees would not return home until their trust in the state, the enforceability of law, and justice were restored. Unless those responsible for genocide are named, brought before a court, and punished, it is impossible to imagine that either Arab or Kurdish neighbours will ever regain trust in the legal system. Izz Ad-Din Saleem Baqri, a former MP in the parliament of the autonomous Kurdistan Region, adds on behalf of the Yazidi community: 'The main reasons Yazidis are fleeing to Europe are not economic. In their eyes, Europe's wealth lies in its ability to uphold law and justice. No one in Iraq, however, will guarantee them that kind of legal protection.'

The last problem mentioned by the Yazidis in this respect is that there has been no effort on the part of the central government to initiate a reconstruction process with regard to the destroyed Yazidi regions that have now been liberated. Sinjar is part of the so-called disputed territories, and in consequence, Baghdad is not willing to invest there, because the future status of the territories is uncertain.

My findings regarding distrust of the Iraqi federal government are consistent with other empirical studies that depict both the central Iraqi government and the provincial Nineveh government as ineffective and increasingly illegitimate already prior to the 2014 Islamic State offensive. The central government had been seen by the Nineveh population as unable to deliver basic services, provide the population with adequate jobs, launch a development plan, deal with the security vacuum, protect the many minorities, and implement law and order. The most common grievances were about the sectarian (predominantly Shia Arab) and incapable Iraqi military that had been increasingly alienated from the citizens of Nineveh prior the 2014 tragic events.²⁵

The Yazidis also lost their trust in the Kurdistan Regional Government (KRG) during the refugee crisis. This is one of the most sensitive findings of my research, considering that the Yazidi refugees from Sinjar at the same time depend on support and protection from the KRG after they had escaped on territory under its control. Yazidis regard the often repeated promise of Kurdish leaders in summer 2014 that the Kurdish Peshmerga would protect them instead of the collapsed Iraqi army as a betrayal by their leadership. The basic reason for the Yazidis' distrust was the surprising and still incomprehensible withdrawal of the Peshmerga from the entire front-line defending the Sinjar region on the morning of 3 August 2014. The Yazidis

²⁵ *After ISIS* 2015, 54–58.

believe that this withdrawal was a response to a well-prepared, secret, and organised command that came from the highest ranks of the Kurdish Democratic Party. The Yazidis see this as an unjustifiable and inexplicable betrayal. Although Mustafa Barzani, at the time president of the KRG and supreme commander of the armed forces, denied such allegations from the start, he admitted that the Peshmerga made a huge mistake. Barzani had called for an immediate investigation into the matter, yet not a single officer of the Peshmerga had ever been prosecuted or sentenced.²⁶

The Yazidis thereby came to understand that the Kurdish Peshmerga are not a national army defending the public interest, but a party militia that is subordinate to the Democratic Party of Kurdistan, controlled by the Barzani tribe, in Dohuk and Erbil Province, and operates under the Patriotic Union of Kurdistan, controlled by the rival Talabani tribe, in Sulaimani Province. While there are undoubtedly members of the Peshmerga, Yazidis included, who are willing to patriotically lay down their lives for Kurdistan, the Peshmerga, as such, defend the private interests of party structures. Conditions within the ranks of the Peshmerga reflect the general problems of dysfunctional Kurdish institutions—rampant clientelism, corruption, divisions, and discrimination of minorities.

Nevertheless, the problem of partisanship and politicisation of the Peshmerga goes far beyond the issue of corruption and discrimination. According to some sources, there is no division between military and politics in the KRG. The former guerrilla commanders who had been fighting against the Ba'ath regime in the 1970s and 1980s became politicians in 1990s and use the many security forces, often on their payroll and under their direct command, to defend their business interests and political positions. In consequence, fair and free elections, smooth transfer of power, or rule of law are impossible under such circumstances, as security and armed forces are used to intimidate critics and harass opponents, especially those who do not have their own armed forces, like Gorran party, judges²⁷, or the Yazidis prior the genocide of 2014.

The most sensitive issue in this regard is the role of the Kurdish Marxist guerrillas (PPK/YPG), who came from neighbouring Turkey and Syria to the aid of the Yazidis after they were attacked by the Islamic State. They managed to evacuate a portion of the fleeing Yazidis surrounded in the mountains by setting up a humanitarian corridor. With this, however, the Kurdish Regional Government most probably politically lost Sinjar to its Marxist Kurdish rivals from Turkey and Syria. As a result, Kurdish leadership in northern Iraq does not support Yazidi refugees who want to go back home to the already liberated Sinjar area, as I was told by Mathew Barber from Yazda, a leading Yazidi NGO.

Breen Tahseen, son of the former Yazidi prince (*Mir*), also suggests, that the political dispute between Baghdad and Erbil over the future status of the so-called disputed territories is the reason why neither the central government nor the KRG support

²⁶ Cf. Shand 2018.

²⁷ Hama 2019.

Yazidis to return to Sinjar: 'Why did all other refugee groups except the Yazidis return back home after the fall of the Islamic State, including the inhabitants of the severely destroyed Mosul city? It's about Iraqi politics first of all. The Arabs want us to identify as Arabs, however the Kurds as the Kurds. If we stick to the Kurds, the Arabs persecute us. And vice versa.' The two main players, KRG and Bagdad, want the Yazidis from Sinjar to self-identify as Kurds or Arabs respectively, so that they can be used as loyal proxies to control Sinjar area for one of the two competing parties. Nayem Khujily, for example, a young educated man in the camp in Khanke, says: 'Many different players are interested in controlling Sinjar after the probable future withdrawal of Daesh from the area. All of them have already deployed their armed forces and set up their check-points there. They are pointing their guns at each other. The security situation is thus very fragile. Am I expected to return back with my wife to such a muddle? I don't think so.'

My findings regarding the distrust of the KRG are also supported by other studies.²⁸ For example, the United Nations report concludes in connection with the Yazidi distrust of the Kurdistan regional government: 'There is significant anger within the Yazidi community directed towards the Kurdish Regional Government, flowing from the unannounced withdrawal of the Peshmerga from Sinjar as ISIS advanced. This anger has been fed by military and political wrangling between local and regional actors in Iraq and the Kurdistan region, over control of the recaptured areas of Sinjar. Some of those interviewed believed that this wrangling has delayed the securing of Sinjar, and its reconstruction.'²⁹

Distrust of Iraqi society

Even after their liberation, the Yazidis' distrust of their Arab neighbours makes it even more unimaginable and difficult for them to return to the towns and villages they come from (there are cases of several thousand Yazidis who have returned to Sinjar). Yazidi refugees regard the Arabs as traitors for siding with the Islamic State during the dramatic events of the summer of 2014. As 66-year-old Guri Ibrahim said: 'The Islamic State fighters came from other places so they didn't know their way around our area. They didn't know exactly where the Yazidis were living and how to find us. Former friends among our Arab neighbours betrayed us. First they showed the Islamic State where we were and how to reach us. Then when we ran away they looted our homes and raped our women. And sometimes they were even more brutal than the Islamists.'

Other refugees speak about how the chasm that emerged between the Yazidi and Arab communities altered their everyday behaviour and habits. For example, Qaro, a farmer and father of ten children in the camp in Khanke, says: 'After the attack, Arabs ran off with my only tractor and looted all the property on my farm. Before, I

²⁸ Cf. *After ISIS 2015*; Shand 2018.

²⁹ UN 2016: 34.

used to wear Arab clothing. Now I'll never do that again, I'll go around as a Kurd. I won't have the same clothes on me as the ones my neighbours robbed me in.'

It is the shared opinion among Yazidi refugees that it would be difficult if not impossible to go home and restore old friendships and live side by side again. There are also voices among them calling for weapons, blood, and revenge. The Yazidis' distrust of their neighbours is amplified by the fact that there have never been any official investigations into war crimes in Iraq, and the government has made no effort to mediate tensions between former neighbours. If the government does not identify the culprits among Arab villagers and try them in court, the Yazidis will start to think in terms of collective guilt, and then they will begin to call for collective punishment. They will consider ethnic cleansing as necessary if they are to return home and have a sense of safety and basic justice restored.

Such critical findings are also confirmed by other studies. A United Nations report states in this respect: 'There has been a complete breakdown of trust between the Yazidi community and their neighbours. While some Arab families in Iraq and in Syria helped Yazidis to escape, what is remembered and often recounted are the acts of Arab families who actively assisted ISIS in the commission of their crimes. There have, as yet, been no real attempts to bring about reconciliation, the success of which is not assured.'³⁰

There are many other testimonies claiming that the relations between the Yazidis and neighbouring Arab communities in Sinjar had been generally good and friendly before the genocide, although cautious and ambivalent at the same time.³¹ However, the relations started to deteriorate after the overthrow of the Ba'ath regime in 2003, and especially after the proliferation of terrorist attacks against the Yazidis in Mosul and Sinjar. A turning point in mutual relations was most probably a simultaneous suicide attack against two Sinjar towns in 2007. Local Arabs were suspected of significantly participating on the attack that was officially claimed by al-Qaida in Iraq.³² However, renewed conflicts between the Yazidis and the Arabs after the overthrow of the Ba'ath regime are also related to land tenure dating back 40 years. These conflicts are the result of the Ba'ath party policy of so-called 'Arabisation', forced deportations of Kurdish speaking communities, and confiscations of their property.³³

Focus groups interviews with different displaced communities from Nineveh Province also show that the Yazidi distrust of their Arab neighbours is the highest, and that they tend to stress the role of local elements within the ranks of the Islamic state fighters most. However, Yazidis tend to stress the fact that some Arab tribes (Matiuun, Khatunin) were inclined to collaborate with the jihadists more than the other tribes, whose support for the Islamic State was more tepid. Arabic speaking

³⁰ Ibid: 34.

³¹ Cf. Murad 2018.

³² Cf. Maisel 2008.

³³ UN Habitat 2015.

Yazidis (from Bashiqa) tend to differentiate between Arab supporters and opponents of the Islamic State more than Yazidis from Sinjar. The other displaced communities, like Turkmen, Shabak or Kaka'is, claim that the Yazidis suffered the most. They consider the acts of revenge as both probable and legitimate as a result. The Yazidi themselves state that the forced expulsion of *all* Arabs from Sinjar is a critical precondition for their return back home. For the same reason, they also call for the deployment of an international peacekeeping military mission and strongly support the development of their own armed forces.³⁴ In fact, there are several reports investigating revenge attacks against the Arab civilians. Yazidi fighters are suspected of these war crimes as well as crimes against humanity.³⁵

However, fear of Arab neighbours or sleeper cells of the Islamic State is not the only obstacle to return home. The Yazidis fear the spread of radical Islam in general, and they even speak fearfully about Islam itself. A former minister in the post-Saddam central government in Baghdad, Mamo Othman, told me: 'It is by no means just about the Islamic State. In our view, defeating them doesn't solve anything. The problem with Islamists is more long-standing and runs deeper. After the American invasion in 2003, we were brutally attacked by Al Qaeda. Now it was by their reincarnation in the form of the Islamic State. But who knows what crazies are going to emerge next?'

The Islamic State is effective at provoking and building on Yazidi fears of Islam because its propaganda and actions are consistent with the logic of Yazidi identity, historical experience, and collective memory. The killing that is currently done in the name of Islam provokes a sense of dread among Yazidis that is amplified by historical experience and memory, in which the Yazidis are framed as constantly being defenceless victims. This self-image has gained renewed strength and meaning in response to the latest genocide. Deep within Yazidi collective memory, there is a dark story about 72 genocides³⁶ committed against the Yazidi minority since the dawn of time.³⁷

A separate but related issue is the strong sense of discrimination stemming from Iraqi culture and society in general. Yazidis repeatedly complained about having long been subject to systematic discrimination from majority society³⁸ across all the country's institutions: military, economic, and political. They do not believe this discrim-

³⁴ After ISIS: 53, 67.

³⁵ Amnesty International 2015; Human Right Watch 2017.

³⁶ See for example Gölbaşı 2013. The number 72 was constantly cited by Yazidis during the interviews. This is not a factual historical figure, but a symbolic way of expressing a large number, cf. Kubálek 2016.

³⁷ Kubálek 2015.

³⁸ In the Iraqi context, we can talk about three majorities based on an ethno-nationalist and religious basis: Shiite Arabs, Sunni Arabs and Sunni Kurds, cf. Kirmanj 2013. In case of the Yazidis from Iraqi Kurdistan, the majority is represented by Sunni Kurds, in case of the Yazidis from Sinjar and other so-called disputed territories (for example, the twin towns of Bashiqa and Behzani), the majority is represented by Sunni Arabs and Sunni Kurds.

ination is just the result of government practice or ideology, but rather that it is the product of traditional tribalism, clientelism, Kurdish and Arab nationalism, and the recent Islamic revival. Mathew Barber, director of a Yazidi non-governmental organisation called Yazda in Dohuk, commented: ‘Kurds here will talk long and floridly about how we are all human beings. How we are all brothers and sisters. They will swear blindly that they have never discriminated against anyone. And then they will get up and without blinking go join in a pogrom.’

Other research³⁹ as well as more or less anecdotal evidence⁴⁰ draw a similar conclusion. On the surface, there have always been rich mutual social relations between Yazidis and the other ethnic and religious communities, including the Sunni Arabs. However, under the surface, suspicion and negative stereotyping have prevailed.

Distrust of its own elites and patriarchal structures

Dejected refugees from the ranks of the vulnerable minority are in need of functional self-organisation and representation in order to be able to orientate themselves in a new situation, to lobby for their interests, and to distribute aid among themselves. Nevertheless, the Yazidis are lacking in respected elites at the very time they would need them the most. The Yazidis’ trust in their political and tribal elites collapsed rapidly in response to the events surrounding the attack from the Islamic State. They see them as following their private interests instead of the community’s. However, the Yazidi community has been shaken much deeper as a result of the events of 2014. In consequence, refugees in need of stability, services and security find it difficult to rely on traditional structures, both social and normative. Traditional Yazidi structures and kinship groups could operate as a substitute for failing state structures of the federal (Baghdad) and the Kurdish regional (Erbil) governments. Nevertheless, they do not significantly operate in this respect in the case of Iraqi Yazidis, as they are disintegrating themselves.

Controversy in particular surrounded the role of the party and tribal elites during the Islamic State’s assault on Mosul and then Sinjar. Weeks and months before the attack, they allegedly persuaded other residents of Sinjar not to flee because the Kurdish Peshmerga would protect them. They did so at the request of the Democratic Party of Kurdistan. The most sensitive issue, however, is that contrary to these assurances, and without giving civilians any warning, tribal chiefs and political frontmen in the Kurdish Democratic Party secretly fled their homes as soon as the Peshmerga made their coordinated withdrawal from the front lines. They were the only ones among Yazidis who had information about the Peshmerga’s withdrawal and the advance of the Islamic State. In Khanke, young illiterate Gulistan spoke to me about this, as others listened in, nodding: ‘We don’t just blame the genocide on the Kurdish Peshmerga, who despite all the promises left us in the lurch. We were also

³⁹ Cf. *After ISIS* 2015.

⁴⁰ Cf. Khalaf 2016.

betrayed by Yazidis in the Kurdish political parties. They had weapons too. But instead of using them to protect their own people, they ran away just like the Peshmerga. The Peshmerga may not have wanted to die on our behalf. That was, however, the duty of our leaders.'

In general, the refugees believe that the elites allowed themselves to be *co-opted* by the political and economic system of Iraqi Kurdistan. The refugees claim that the elites are not performing the role they are supposed to and are shirking the same traditional obligations to the community that they have always had and that derive from their position in community. As 45-year-old Piruz Othman said: 'Tribal chiefs do not help us at all with life in the camp. Our chief is living comfortably in the city of Zakho, to which he fled. But because we're from a different political party from his, he never visits us. He either ignores us entirely or he even has the gall from time to time to ask us for help. Us, who are scraping by and have absolutely nothing.'

The very same criticism was sometimes directed to the top tiers of Yazidi leadership. Their highest spiritual and secular authority is the prince (*Mir*), Tahsin Beg (died in 2019). He lived in Germany for most of the time, and has never been popular among the Yazidis, especially in Sinjar. In fact, his son Hazim Beg has been acting in his name in Iraq, and has been living in an opulent residence surrounded by a high wall in Shekhan District. According to a Yazidi named Shiwan, he failed to perform his function: 'He's been keeping a low profile during the refugee crisis. He won't receive traditional Yazidi delegations at his residence. He doesn't appear in the media. He doesn't draw attention to the suffering. He doesn't travel the world and ask for help. The religious leader, Baba Sheikh, is doing all this instead of him. People are angry because he's only looking after himself, and so the world is forgetting us.'

The Yazidi community has been shaken much deeper as a result of the events of 2014. Firstly, traditional gender roles are challenged, the social status of men based on patriarchy and tribalism is questioned, and the traditional social status of women is about to be redefined in consequence. Yazidi men are not able to fully fulfil their traditional functions, roles and obligations. They are not able to provide security and well-being for their families and communities. They are also struggling to secure the honour (*namus*) of their families and women, especially in refugee camps. Yazidi men complain about the humiliating aspects of being dependent on humanitarian aid, about the difficulties to find jobs as refugees and about the fact that many Yazidi girls and women have been sexually enslaved by the Islamic state. Nevertheless, they are not able to protect and free them.⁴¹ As a result, Yazidi men are deeply frustrated, disoriented and their sense of masculinity based on tribal and patriarchal norms and expectations is challenged.

At the same time, Yazidi women acquire new aspirations and replace (or rather complement) Yazidi men in fulfilling their traditional roles and obligations. For example, Yazidi women from the highly conservative and isolated Sinjar region learn new

⁴¹ See also *After ISIS* 2015; Buffon/Allison 2016: 187.

skills in refugee camp workshops (for example, sewing) and, for the first time, even enter the labour market (very often as employees of domestic or international NGOs and humanitarian organizations). Yazidi women from Sinjar also tend to reject traditionally widespread domestic violence and understand divorce as something acceptable, although divorce was quite common in Sinjar in the past too.

Some Yazidi girls have also been impressed by the Marxist Syrian-Kurdish women fighters (YPG/YPJ), who were part of a rescue operation that liberated tens of thousands of Yazidis from the Sinjar mountain in the summer of 2014. As a result, many Yazidi girls and women have joined various armed militias since 2014. As I was told by one of the Yazidi women at the Khadia refugee camp: 'I had strongly dismissed the idea of an armed girl taking part in an armed struggle until 2014. However, I strongly admire and support such girls today. We have become self-confident as women and we have learnt that we can replace men in most activities because men and women are equal human beings.' Probably one of the most spectacular developments has been a redefinition of the sexually enslaved Yazidi girls and women as victims, not as offenders of traditional social norms prohibiting sexual relations between Yazidis and non-Yazidis. Religious leaders as well as most families struggle to re-integrate them into Yazidi communities, although there is significant opposition against this trend, and the contentious issue is still dividing the Yazidis.⁴² To sum up, some families are empowered, some, on the contrary, disintegrated as a consequence of the armed conflict and the refugee experience they went through.

Secondly, Yazidi culture based on patriarchalism is questioned not only as part of re-definitions of gender roles but also as part of the crisis of Yazidi patriarchal elites. As Dr. Jan Ilhan Kizilhan, a Yazidi transcultural psychologist, put it:⁴³ 'The High Religious Council and Mir Tehsin Beg, the secular head of the Yazidis, were not able to protect their people or to offer them a perspective. The old institutions, such as the caste system, the Mir, Baba Sheikh, and the High Council failed to function in face of the disaster. No network of support and solidarity exists.' The widespread criticism of the inadequate reaction of the Yazidi traditional elites on the humanitarian catastrophe leads to a revolt against the traditional cultural hierarchies, which is a universal phenomenon observable also among other refugee groups from Nineveh Province.⁴⁴

The caste system consisting of *sheikhs*, *pirs*, and *murids* is also challenged in consequence of the armed conflict. Traditionally, the religious aristocracy (*sheikhs* and *pirs*) should guide and support their *murids* in need. In fact, the humanitarian crisis that emerged after the ISIS attack in the summer of 2014 is so enormous that such traditional mechanisms of interpersonal responsibilities and obligations have been overstretched and stopped working. None of my respondents from the ranks of *murids* (which is the majority of all Yazidis) confirmed that his or her *sheikh* or *pir*

⁴² See also Murad 2018; Khalaf 2016; Omarkhali 2016.

⁴³ Omarkhali 2016: 154.

⁴⁴ Cf. *After ISIS* 2015, 68.

care about them and support them. Still, I have found several *pirs* who claim that they work hard to support Yazidi refugees and consider it their religious duty. Some young Yazidis also claim that the caste system should be re-evaluated in terms of the traditional prohibition of marriage outside the particular caste and even outside the Yazidi community as a whole. As one Yazidi respondent from Dohuk told me: 'It has always been difficult for young Yazidis to find a suitable wife or husband, especially for *sheikhs* and *pirs* whose numbers are limited. After the ISIS attack, it became even more difficult as many girls have been enslaved, boys killed and Yazidi refugees have spread all over Northern Iraq and Europe. So there are discussions whether Yazidis could be permitted to marry outside their particular caste.'

Thirdly, there are multiple significant clefs growing as a result of the armed conflict and forced displacement. For example, members of the same family, village, or tribe are scattered across the territory of Kurdistan and Europe due to the ISIS attack. They are cut off from each other, so they cannot effectively organize themselves and help each other. Yazidis from the diaspora tend to be alienated from those who stayed in Iraq and vice versa. The younger generation tends to be alienated from the older generation since younger Yazidis are more open towards the redefinitions of Yazidi religious and cultural traditions.

Fourthly, there have been various transitions of political loyalties and ethnic identities of Yazidis as a result of the armed conflict and humanitarian catastrophe. Like other Iraqi minorities, Yazidis try to find a strong and reliable ally to survive in the dangerous, ever changing and unstable region.⁴⁵ At the same time, they are not sure if there is any political and military actor they could ever trust. Some Yazidis try to find protection in the ranks of the Kurdish democratic party and its Peshmerga forces (for example, Qasim Shesho). Others have shifted their loyalties towards YPG militias backed by the Syrian Kurds that are affiliated with the Marxist PKK (for example, Hayri Demir and his Sinjar Resistance Units). Some have also been affiliated with the Patriotic Union of Kurdistan but tried to form independent Yazidi forces (Haider Shesho and the Sinjar Defence Units) or are loyal to the central government in Baghdad (some Yazidis have joined the predominantly Shia forces called Hashd al-Shabi).⁴⁶

Part of these shifts and splits in political and military loyalties among the Yazidis is also the broader issue of Yazidi ethnic identity. The invasion of the Islamic State to Sinjar and the subsequent humanitarian catastrophe caused great division in the Yazidi community. The controversies about Yazidi identity have escalated even further. There are at least four competing trends after the events of 2014. Their proponents claim to represent all Iraqi Yazidis and tend to label their opponents as traitors. Thus, some Yazidis claim that they are part of the broader Kurdish nation, although their political affiliations differ significantly (KDP, PUK, or PKK). Some claim that

⁴⁵ See *After ISIS* 2015: 61.

⁴⁶ Schmidinger 2016; *Yazda* 2016a; Dulz 2016.

they are Arabs on the contrary. An emerging Yazidi ethno-nationalism with the original social base in Sinjar could be partly understood as a reaction against the Kurdish and Arab nationalisms that have tried to assimilate the Yazidis into their respective national communities.

Finally, there is also an overlapping ethno-religious trend that seems to be on the rise since 2014. The reason why the Yazidis had been targeted more than the other ethno-religious groups by the Islamic State with nobody willing to protect them is the fact that the Yazidis are religiously distinct, according to this trend. Yazidis see themselves as a religious minority, enduring the same plight as the Jews who have also always been excluded and persecuted on part of the majority based on their religious, rather than ethnic or race, difference.⁴⁷

In a nutshell, Yazidi refugees are aware that their communities are weakened and polarized on many levels and cannot substitute for the failing state structures in terms of providing security, humanitarian aid, political advocacy and development strategies for the liberated areas. Yazidi communities are in a state of *anomie*⁴⁸: old social and normative structures have been strongly challenged and even rejected, and yet, there are no new social and normative structures established yet to fill the gap after the collapse of the old ones. Such a social and normative vacuum creates additional incentive for Yazidis to emigrate to Europe. Another general observation in this respect shows that the conflict between Yazidis and the outside group (ISIS) did not strengthen group solidarity, cohesion, and consensus among the Yazidis. Rather on the contrary, it led to a disintegration and even collapse of community cohesion. This alternative reaction on the external threat indicates that group cohesion and solidarity had most probably been seriously challenged already before the invasion of the Islamic State, which has just accelerated the process of disintegration.⁴⁹

Cumulative causation: migration generates more migration

According to my research, there are several self-reinforcing mechanisms that could be understood as cumulative causation. The argument is built on the premise that once migration is initiated, its drivers usually change. In consequence, migration can increase although conditions for the initial movement of pioneer migrants may differ from those of its perpetrators. The causation of migration tends to be cumulative in that each act of migration alters the social context within which subsequent migration decisions are made, typically in ways that make additional movement more likely.⁵⁰ The point here is that a significant migration of Yazidi asylum seekers to Europe creates a new social dynamic in the sending Iraqi regions that leads to even higher migration rates of Yazidis, who could be understood not as forced but rather as voluntary or economic migrants. However, such strict conceptual dichotomies are

⁴⁷ Ali 2019.

⁴⁸ For the concept see Merton 1968.

⁴⁹ For the social functions of conflict see Coser 1956.

⁵⁰ Massey et al. 1993: 451.

inadequate, as both categories of Yazidi migrants are part of the same historically established and shaped migration system.

As I was told by my respondents, for example, there is a so-called '*brain drain*', as doctors, teachers, and business people are the first to leave. The rest of the population then becomes aware of a shortage of services and job opportunities and is forced to also begin thinking about emigrating. On top of that, according to other scholars dealing with Kurdish migration from Iraq, elite migrants also send signals to the rest of the population that then tends to emulate their behaviour as a result. They aspire towards similar movement simply because they believe that elite pioneers have acted on superior information, and also because they see the elite migrants to be successful abroad and aspire to emulate such a success.⁵¹ According to my interviews, there is also a similar *demonstration effect* produced by the example of migration not just of these Yazidi and Kurdish elites but also of the many Syrian refugees who since 2011 have frequently used Iraqi Kurdistan as a transfer station from which to move on to Europe. Last but not least, smuggler networks have been established for the many Syrian refugees temporarily based in northern Iraq, so that the Yazidis can also easily approach and use them.

Another mechanism that comes into play is '*chain migration*' based on minimizing risks of migration by sharing information and resources inside transnational social networks. Nevertheless, as it is also based on social capital accumulated in transnational migration networks, this mechanism seems to be often overestimated, while it tends to be restricted only for usage of kinship groups and family members with access to the network.⁵² The effect of chain migration was amplified among Iraqi Yazidis by the existence of Yazidi diasporas that had been forming in Germany and Scandinavia since the 1970s,⁵³ and especially after the Second Gulf War in 1990s.⁵⁴ The American invasion of Iraq in 2003 also gave rise to a diaspora consisting mostly of former interpreters working for the U.S. army and their family members based in Lincoln, Nebraska and Houston, Texas.⁵⁵

The current wave of migration is also leading to a *transformation of traditional views* on emigration. Although Iraqi Yazidis had been migrating for several decades prior the genocide of 2014, there is now a strengthening trend of migration among non-elite Yazidis from Sinjar. Sheikh Shamo, a Yazidi MP in Kurdish parliament, commented: 'Emigrating abroad represents a fatal risk for a religious or ethnic minority. Migration saves the individual, but it can culturally destroy the community.' The highest religious authority of the Yazidis, Khurto Hajji Ismail, Baba Sheikh based in Shekhan, expressed a similar ambivalence in our interview: 'I person-

⁵¹ Paasche 2018.

⁵² Ibid.

⁵³ Cf. Ibid: 6.

⁵⁴ Cf. Kreyenbroek 2009.

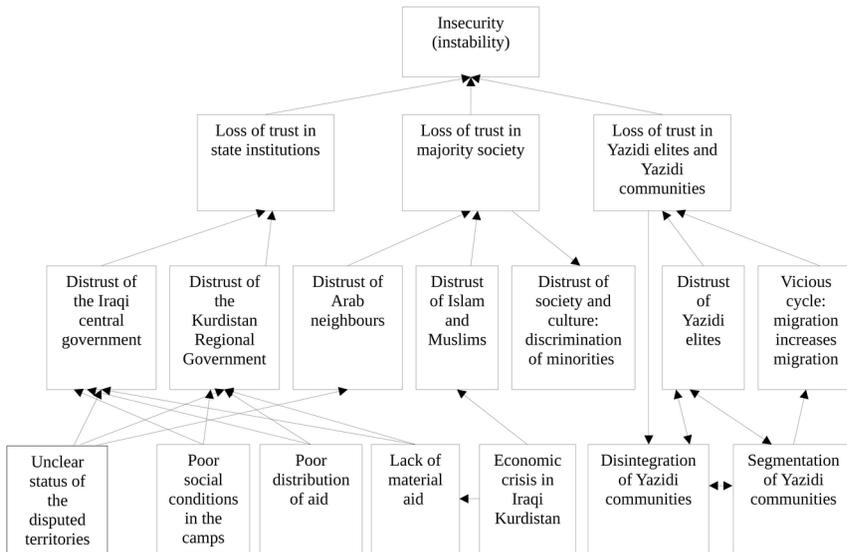
⁵⁵ Cf. Shand 2018. In these two American cities, the NGO Yazda has its American offices, whereas the one in Lincoln, Nebraska is the Yazda global headquarters.

ally do not support migration and I do not agree with it. More people are drowning today in the Mediterranean Sea trying to get to Europe than are being killed by the Islamic State. People left to their own fate in Europe are at risk of quickly losing their faith. I, however, cannot forbid people from migrating. I can only give them warning. After all, my two sons have been living in Sweden since the 1990s. That would be a little hypocritical, don't you think?' Nevertheless, even vocal opponents of migration are not consistent in their motives. For example, Selim, a young teacher, asked at the end of our interview about opportunities to study in the West, even though he had expressed his strong opinion on how emigration is unpatriotic. There is a thin line between these contradictory attitudes towards emigration. This line does not just cut through the community, however, but through individuals. People are thus torn between the longing 'to live like they used to' and a desire to find safety for themselves and their families.

Conclusion

It was possible to identify 14 basic drivers that encourage Yazidi refugees to migrate to Europe: (1) there is a lack of material aid in (and outside) the camps, which bolsters a feeling among refugees that they are ignored by the international community and their own government; (2) the social conditions at the camps are poor, especially given the extensive amount of forced free time the refugees have and the absence of any meaningful activities; (3) there is poor distribution of aid, which generates conflicts among the refugees, as they have to compete for the scarce resources; (4) traditional clefs in Yazidi society are reinforced along the lines of tribal or regional identities, with growing anonymity, disintegration, and old conflicts rekindled in the overcrowded camp conditions; (5) current and growing tides of emigration encourage others to emigrate, resulting in a vicious cycle; (6) Iraqi Kurdistan is experiencing an economic crisis that serves to exacerbate tensions between the Kurdish majority population and refugees; (7) refugees distrust the Iraqi central government because the state is dysfunctional and unable or unwilling to physically protect its minorities against extremists and properly look after their needs; (8) refugees also distrust the Kurdistan Regional Government, which is seen as corrupt and as manipulating the identities and interests of minorities; (9) the Yazidis are aware of the fact that their homeland is part of the so-called disputed territories claimed by both the Kurdistan Regional Government and the central government among others; (10) the Yazidis also no longer have any trust in their own elites, who failed them during the refugee crisis by putting their own interests before the interests of the community; (11) the Yazidis no longer trust in their own traditional social and normative structures that do not provide them with any sufficient network of support and solidarity as well as any source of normative orientation, as these structures are disintegrating and failing themselves as a result of the humanitarian crisis; (12) the Yazidis no longer trust their former Arab neighbours who they accuse of varying degrees of collaboration with the Islamic State; (13) the Yazidis no longer have trust in Muslims and Islam; (14) the Yazidis do not trust in Middle Eastern society and culture in general, as they as a

minority group face long-term everyday discrimination in the labour market, military, politics, and state institutions.



Multiple causes for migration to Europe (relations and hierarchies among drivers)

Relations and hierarchies between the basic drivers are shown in Fig. 1. The Yazidis' basic drivers for emigrating to Europe can generally be summed up under three types of loss of trust: (1) loss of trust in state institutions; (2) loss of trust in majority society; (3) loss of trust in their own elites, the ability of the Yazidi community to defend (and organise) itself and provide support for those in need. State institutions (of the Iraqi state and Kurdish Regional Government) are accused of failing to protect Yazidis against extremists. After the Yazidis had been attacked by the Islamic State, these institutions failed to help the victims.

Moreover, the Yazidis lost trust in Muslim majority society (which is represented by their Arab neighbours and fellow Kurds as well as part of the media). The Muslim majority is now seen as rapidly radicalising in the name of Islam or (Arab and Kurdish) nationalism. A key role in such tensions and distrust plays by the unclear status of the so-called disputed territories, old property disputes and crimes from the time of Saddam Hussein as well as more traditional and newly revived tribalism. The most sensitive finding, however, is the fact that the Yazidis lost their trust in both their tribal and political authorities while, at the same time, traditional Yazidi society began to disintegrate in response to the many dilemmas generated by the refugee crisis.

There is thus not just one but multiple causes explaining Yazidi migration. The three main drivers outlined above are essential but in themselves not a sufficient motive for emigration. Majority society's radicalisation would not in itself generate a sense of direct mortal threat, if state institutions were capable of tackling the growing atmosphere of impunity in society and were able to physically protect minorities against the majority and extremist organisations. Similarly, the collapse of state institutions alone would not have led to a direct sense of immediate danger, if the collapse had occurred in a tolerant and open society, and if the minorities were not systematically threatened by anyone.

Finally, Yazidi refugees would probably not be emigrating abroad if the functions of the failing state institutions had been successfully taken up by the Yazidi elites and a self-organised Yazidi society, which could itself have assumed responsibility for the post-war reconstruction of Sinjar, restored the rule of law, and, above all, created effective and independent Yazidi militias (with all the associated risks this would entail) to defend the Yazidis against the radicalising majority in the context of the failing state institutions.

The most general cause explaining Yazidi migration abroad after 2014 is a strong feeling of insecurity. The Yazidis do not feel secure anymore, as they are a vulnerable minority living in a highly unstable and unpredictable environment of northern Iraq characterized by the triple loss of trust that had reached its peak after 2014. The Yazidis feel as eternal victims of external forces out of their control; their historical memory is shaped by the historical experience of the many pogroms that had occurred until the latest jihadist attack in 2014.

Yet, the feeling of insecurity and the consequent migration abroad is not a direct consequence of the Islamic State attack. It is rather a consequence of the combined effect of the jihadist attack, the wider context under which it had occurred (low capacity of state institutions to govern, radicalisation of the majority society, disintegration of the Yazidi minority), and the consequent developments set in motion (cumulative causation of migration, strengthened historical memory of pogroms). Last but not least, some significant drivers of migration contributing to the general feeling of insecurity, such as widespread discrimination of minorities, the rise of Islamic extremism, the unclear status of the so-called disputed territories, the underdevelopment of the Sinjar area, or property disputes with Arab neighbours have been present long before the emergence of the Islamic State.

Bibliography

Açıkyıldız, Birgül 2010: *The Yazidis. The History of a Community, Culture and Religion*. London: I. B. Tauris.

After ISIS 2015: *After ISIS. Perspectives of displaced communities from Ninewa on return to Iraq's disputed territory*. Utrecht: PAX.

- Ali, Majid Hassan 2019: "The Identity Controversy of Religious Minorities in Iraq: the Crystallization of the Yazidi Identity after 2003." *British Journal of Middle Eastern Studies*, 1–20.
- Amnesty International 2015: *Iraq: Revenge Attacks in Sinjar – Arab Civilians Pay the Price for IS Crimes*. Accessed 8 August 2019. <https://www.amnesty.org/en/documents/mde14/1801/2015/en/>
- Buffon, Veronica/Allison, Christine 2016: "The Gendering of Victimhood: Western Media and the Sinjar Genocide", *Kurdish Studies* 4 (2), 176–196.
- Charmaz, Kathy 2006: *Constructing Grounded Theory*. London: Sage.
- Coser, Lewis 1956: *The Functions of Social Conflict*. New York: Routledge.
- Domle, Khidher 2013: "Yazidis: A Deep-Rooted Community in an Unstable Present." In: Saloum, Sa'ad (Ed.): *Minorities in Iraq. Memory, Identity and Challenges*. Baghdad-Beirut: Masarat, 66–78.
- Domle, Khidher 2014: *The Black Death. Tragedies of Ezidy Women in the Grip of ISIS*. Publisher and place of publishing not stated.
- Dulz, Irene 2016: "The Displacement of the Yezidis after the Rise of ISIS in Northern Iraq." *Kurdish Studies* 4 (2), 131–147.
- DW 2019: Germany turning away more Yazidi refugees. Deutsche Welle, 9 February 2019. Accessed 24 August 2020. <https://www.dw.com/en/germany-turning-away-more-yazidi-refugees/a-47438698>
- Gölbasi, Edip 2013: "Turning the Heretics into Loyal Muslim Subjects: Imperial Anxieties, the Politics of Religious Conversion, and the Yezidis in the Hamidian Era." *The Muslim World* 103, January 2013, 3–23.
- Hama, Hawre Hasan 2019: "The Consequences of the Fragmented Military in Iraqi Kurdistan." *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2019, 1–20.
- Human Rights Watch 2017: *Iraq: Yezidi fighters allegedly execute civilians*. Accessed 8 August 2019. <https://www.hrw.org/news/2017/12/27/iraq-yezidi-fighters-allegedly-execute-civilians>
- Khalaf, Farida (with Hoffmann Andrea C.) 2016: *The Girl Who Beat ISIS. My Story*. London: Square Peg.
- Khanki, Kovan 2015: "Crimes and Sexual Abuse Committed Against Ezidies." *Lalish* 40 (Winter, 2015), 16–24.
- Kikoler, Naomi 2015: *Our Generation is Gone. The Islamic State's Targeting of Iraqi Minorities in Ninewa*. Washington, DC: United States Holocaust Memorial Museum.

- Kirmanj, Sherko 2013: *Identity and Nation in Iraq*. Boulder: Lynne Rienner Publishers Inc.
- Kreyenbroek, Philippe G. 1995: *Yezidism: Its Background, Observances, and Textual Tradition*. Lewiston: E. Mellen Press.
- Kreyenbroek, Philippe G./Omarkhali, Khanna 2016: "Introduction to the Special Issue: Yezidism and Yezidi Studies in the Early 21st Century." *Kurdish Studies* 4 (2), 122–130.
- Kubálek, Petr 2015: "End of Islam, End of Time. An Eschatological Reading of Yezidism." *Archiv Orientalní* 83 (3), 569–598.
- Kubálek, Petr 2016: "Jezídi." In: Gebelt, Jiří (Ed.): *Ve stínu islámu*. Prague: Vyšehrad, 120–150.
- Lindley, Anna 2010: "Leaving Mogadishu: Towards a Sociology of Conflict-Related Mobility." *Journal of Refugee Studies* 23 (1), 2–22.
- Maisel, Sebastian 2008: "Social Change amidst Terror and Discrimination: Yezidis in the New Iraq." *The Middle East Institute Policy Brief* 18 (August 2008).
- Massey, Doreen et al. 1993: "Theories of International Migration: A Review and Appraisal." *Population and Development Review* 19 (3), 431–466.
- Merton, Robert King 1968: *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Murad, Nadia 2018: *Last Girl*. New York: Crown/Archetype.
- Omarkhali, Khanna 2016: "Transformations in the Yezidi Tradition after the ISIS Attacks: An Interview with Ilhan Kizilhan." *Kurdish Studies* 4 (2), 148–154.
- Ortaç, Serhat 2016: "Der Angriff auf die Ezîdî in Şingal im Lichte der Genozidkonvention. Şingal 2014: Der Angriff des 'Islamischen Staates', der Genozid an den Êzîdî und die Folgen." *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien*, Band 4, 9–32.
- Paasche, Erlend 2018: "Elites and Emulators: The Evolution of Iraqi Kurdish Asylum Migration to Europe." *Migration Studies*, 2018, 1–20.
- Recchia, Francesca 2012: "From Forced Displacement to Urban Cores: The Case of Collective Towns in Iraqi Kurdistan." *Architexturez South Asia*. Accessed 10 January 2020. <http://architexturez.net>
- Ritchey, Neil 1976: "Explanations of Migration." *Annual Review of Sociology* 2, 364–404.
- Rudaw 2017: "Growing Numbers of Yezidis Emigrating." *Rudaw*, 30 March 2017. Accessed 10 January 2020. <http://www.rudaw.net/english/kurdistan/290320175>

- Schmidinger, Thomas 2016: "Şingal nach dem Genozid: Die Politische und Militärische Entwicklung in der Region seit 2014", *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien*, Band 4, 33–55.
- Shand, Suzan 2018: *Sinjar. 14 Days that Saved the Yazidis from the Islamic State*. Lanham: The Rowman and Littlefield Publishing Group.
- Six-Hohenbalken, Maria 2016: "Die genozidalen Verfolgungen in Şingal und die Auswirkungen auf die ezidische Gemeinschaft in Armenien". *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien*, Band 4, 73–84.
- Spät, Eszter 2016: "Hola hola Tawusi Melek, hola hola şehidet Şingale: Persecution and the development of Yezidi ritual life." *Kurdish Studies* 4 (2), 155–175.
- Strauss, Anselm/Juliet, Corbin 1999: *Základy kvalitativního výzkumu: Postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Brno: Sdružení Podané ruce.
- Tariq, Peshkafty 2015: "Liberation of Şingal: Hope and Disappointment." *Lalish* 41 (Winter 2015), 7–8.
- UN Habitat 2015: *Emerging Land Tenure Issues Among Displaced Yazidis from Sinjar, Iraq. How chances of return may be further undermined by a discrimination policy dating back 40 years*. Accessed 10 January 2020. www.unhabitat.org
- UNHCR 2019: COI Note on the Situation of Yazidi IDPs in the Kurdistan Region of Iraq. Accessed 24 August 2020. <https://www.refworld.org/pdfid/5cd156657.pdf>
- UN Human Rights Council 2016: "*They came to destroy*": *ISIS crimes against the Yazidis*. New York: United Nations.
- Wachtmeister, Anna 2010: "Spatial Design and Social Control: Collective Towns in Iraqi Kurdistan." *ArteEast*. Accessed 15 January 2019. www.arteeast.org
- Yazda 2016a: *Yazda Report on Humanitarian Aid and Development Opportunities in Sinjar: Caring for IDPs While Rebuilding and Facilitating Returns*. Dohuk – Zeriland: Yazda Organization.
- Yazda 2016b: *Mass Graves of Yazidis Killed by the Islamic State Organization or Local Affiliates On or After August 3, 2014*. Dohuk – Zeriland: Yazda Organization.

In Search of Lost Time: Representations of the Mother and Language in *Dengê Bavê Min* and *Klama Dayika Min*

GÜLŞAH TÜRK

ABSTRACT

*Many young Kurdish movie directors chose to address the issue of language in the last decade. Considering its close connection to agency, the question of how language is handled in artistic work says quite a lot about a director's perception of agency. Among the movies touching upon language, *Dengê Bavê Min* by Orhan Eskiköy and Zeynel Doğan and *Klama Dayika Min* by Erol Mintaş share various common characteristics that call for comparison. Through a close analysis of the metaphoric and representational elements in both movies, such as the common metaphor of sound, this article shows how the ways they represent 'the mother' could be interpreted as a more general discussion on the concept of the 'mother tongue'.*

ABSTRACT

*In den letzten zehn Jahren entschlossen sich viele junge kurdische Regisseure, in ihren Werken den Themenkreis Sprache zu problematisieren. Durch die enge Verbindung von Sprache und Handlungsfähigkeit kann die Art und Weise, wie Sprache in künstlerischen Werken behandelt wird, Einblick in das Verständnis von Handlungsfähigkeit des jeweiligen Regisseurs bieten. Unter den Filmen, die sich mit Sprache befassen, weisen die Werke *Dengê Bavê Min* von Orhan Eskiköy sowie *Zeynel Doğan* und *Klama Dayika Min* von Erol Mintaş Gemeinsamkeiten auf, die in diesem Beitrag behandelt werden. Durch die Analyse metaphorischer und darstellender Elemente in den Filmen zeigt der Artikel, wie Strategien zur Repräsentation 'der Mutter' weitergefasst als Diskussion des Konzepts der 'Muttersprache' dienen können.*

Introduction

Dengê Bavê Min by Orhan Eskiköy and Zeynel Doğan tells the story of Mehmet and his mother Basê. After the death of her husband, Basê lives alone in Elbistan, Turkey. Her older son Hasan left the house years ago, while her younger son Mehmet lives in Diyarbakır. Moving to a new apartment, Mehmet finds an old tape recorded by him and his mother to send to his father, who was then working in another city. He travels to Elbistan to convince his mother to come with him to Diyarbakır and starts looking for the tapes his father sent back to them – a metaphoric search through which Mehmet tries to hear his father's voice, his part of the story.¹

¹ Eskiköy/Doğan 2012.

Klama Dayika Min by Erol Mintaş first takes us to the 90s. While a teacher is telling the class the story of the crow aspiring to be a peacock in Kurdish, a white car stops in front of the school and some men take the teacher away. Today, Nigar and her son Ali move out of their house in Tarlaşa. Nigar cannot find an old tape from a famous *dengbêj*, Seydoyê Silo, and turns her search into an obsession. She also wants to return to her village. Ali, a Turkish teacher and also a storywriter in Kurdish, tries to help her to find the tape but cannot understand her constant desire to go back to the village.²

The brief summaries of the two films above present us with clear similarities such as their use of the mother-son relationship and the obvious theme of the search for sound. This article builds its analysis on these common elements, including the instrumentalization of sound/voice as a metaphor, and focuses on how the mother/the woman is represented in the story and in what ways this representation might relate to a more general discussion on Kurdish as the ‘mother tongue’.

The sound and the fury

Deng – the Kurdish word for ‘sound’ or ‘voice’; it is also a common element in the Kurdish films in Turkey in the last couple of decades. ‘Voice’ implies agency and the recurring themes of losing and looking for voice seem to indicate a certain lack of agency. Silence, sound, music and oral tradition (stories) are other elements all these films³ share, such as *İki Dil Bir Bavul (On the Way to School)*⁴, *Dengê Bavê Min (The Voice of My Father)*⁵, *Zonê Ma Koti Yo? (Where is My Mother Tongue?)*⁶, *Klama Dayika Min (The Song of My Mother)*⁷ and *Were Dengê Min (Come to My Voice)*⁸. It is hardly surprising that more and more directors, most of whom spent their childhood in the 80s and 90s, address the lack of agency they experienced as being silenced either by means of explicit violence or through the ban on their language and trying to find their voice. The sound, the music and the stories are there as a reference to oral tradition and, most probably, as a yearning for a ‘lost culture’.

The two films analyzed in this paper make use of the sound metaphor in different ways. In *Dengê Bavê Min*, as the name suggests, it is the father’s voice that Mehmet is looking for. In contrast to Mehmet, we learn about the past as we listen to this voice throughout the film. For Mehmet, however, the past is fragmented because he does not know the other half of the story and he wants to reveal the whole story. While the missing voice for Mehmet is his father’s, for Basê it is Hasan’s. Every time the phone rings, Basê thinks it is Hasan. The caller is silent; we do not hear Hasan’s voice

² Mintaş 2014.

³ Çelenk 2014.

⁴ Eskiköy/Doğan 2008.

⁵ Eskiköy/Doğan 2012.

⁶ Kahraman 2012.

⁷ Mintaş 2014.

⁸ Karabey 2014.

except in the tape with his voice as a young boy. Hasan does not have any agency; his story is told by others. At the very end of the film, we learn that Hasan went to the ‘mountain’, which might be the reason why he does not have a voice.

The theme of the search for sound appears as a search for a song in *Klama Dayîka Min*. The *klam* (song) that Nigar is looking for is sung by a *dengbêj* called Seydoyê Silo. The *dengbêj* (*singer/bard*) are an important part of the Kurdish culture as the carriers of oral tradition. As a result of the suppression of any expression of Kurdishness in the 80s and 90s, this practice was almost non-existent for two decades.⁹ Therefore, Nigar’s obsession with this tape could be understood as a metaphor for Kurdish people trying to reconnect with their ‘culture’. Especially older generations, personified by Nigar, seem to feel that Kurds are being assimilated and losing their Kurdishness, as fewer and fewer people from young generations speak the language and are interested in the *dengbêj* tradition. The old acquaintance, a *dengbêj* himself, Ali visits, is also a representative of this old generation complaining “Who cares about the *dengbêj* these days!” It would not be fair to say that there is no interest in Kurdish oral tradition. However, the director seems to be cynical about the renewed interest in this tradition and presents us with a salesman character who, in quite mocking manner, says he has all “[our] *le-le* and *lo-lo*” to sell the tapes he claims to have *dengbêj* recordings.

Another appearance of the sound element in the film is the sound of a female neighbor singing, or rather crying out, which keeps haunting Nigar through and through. Despite her continuous attempts, the neighbor cannot reach either sound. The most striking use of the sound, or rather the lack thereof, is when Nigar and Ali enjoy a Charlie Chaplin film together. A mother and a son watching a silent film together highlights the lack of any common language among different generations of Kurdish people. A recent study by Handan Çağlayan shows that while the members of the first generation – especially women – only speak Kurdish, the second generation is either bilingual or depending on their gender, education, profession and where they live, they mostly speak either Turkish or Kurdish better. The third generation, however, is increasingly monolingual in Turkish, which makes communication between grandparents and grandchildren almost non-existent.¹⁰ This preoccupation with sound, then, is not without basis. Apart from underlining the lack of agency, of a common language, and a yearning for ‘lost culture’, sound in the form of music was “the cry of the Kurds”, as Erol Mıntaş, the director of *Klama Dayîka Min*, claims in an interview.¹¹ He argues that the songs of Şivan Perwer organized people to voice their rights “in a way no politician could say” in the 90s. In a nutshell, it is fair to say that sound is political. Its metaphorical use is, however, not without problems. The latter will be pointed out in the next part about the representations of the mother/woman in both movies.

⁹ Hamelink 2014.

¹⁰ Çağlayan 2014.

¹¹ Göl/Yücel 2014.

Oh mother, where art thou?

If there is one element in *Dengê Bavê Min* and *Klama Dayîka Min* as strong as the sound metaphor, it is the mother. Even though the mothers do not have the exact same character, the films replicate the gendered public-private binary in various ways through the themes of home/land, time/past and the sound that mothers are associated with.

Apart from their occasional going out, the mothers are mostly seen at home. Moreover, there is a bond between the mother and the house that the sons cannot make sense of. In *Dengê Bavê Min*, Basê cannot leave her house to go to Diyarbakır with her son. She constantly talks about how the house in the village needs care and why she should not abandon it. The house is falling apart and the mother takes care of it while the son wants her to leave it behind. We hear Mehmet complaining about her mother being obsessed with the house and the land/the soil (ax in Kurdish), which seems to be a metaphor for the loss of a motherland or culture and the younger generations' ignorance of it. This word comes up in another instance when we hear Hasan teaching Turkish to his mother. While Hasan is trying to teach her the words asker (soldier) and bayrak (flag), the mother asks him what the word for ax (soil) is in Turkish. *Klama Dayîka Min* does not portray the mother's bond to the house or the land in the same way because Nigar is already in exile in Istanbul. As they need to leave their neighborhood Tarlabası as a result of the gentrification project, she is, in fact, in double exile. Therefore, the mother's attachment to home appears as a never-ending insistence return to the village. In a manner quite identical to Mehmet's, Ali finds this wish unreasonable. The house – the private domain –, the land/the village the mothers cling to stand in contrast with the sons' lives in the city, at work – in the public domain.

The time element does not appear in *Klama Dayîka Min* as clearly as it does in *Dengê Bavê Min*. The clock in Basê's house has stopped as if she lives out of time or in the past, unable to live in the present. She does not make any effort to make it work until, in a highly metaphorical scene, Mehmet takes it off the wall to change the batteries so that time can pass again. This metaphorical use of time evokes a sense of time as "gendered" as put forward by Katherine E. Hoffman in her book *We Share Walls: Language, Land, and Gender in Berber Morocco*. Gendered time associates past with "(lower class, poor, illiterate) women, and a more rational present/future [...] with (upper class, elite, schooled) men."¹² Therefore, by positioning Basê as a character living in the past and the son Mehmet as the one in the present, the film reproduces such a dichotomy.

The theme 'sound' analyzed in more general terms in the previous part is closely connected to the "mother element" in the films. It is Nigar who is obsessed with the *dengbêj* tape – an expression of oral tradition – while Ali is a writer, and we see him reading Ehmedê Xanî, a Kurdish writer from the 17th century. The written narrative

¹² Hoffman 2007: 53.

associated with the son is privileged over the spoken word the mother praises and yearns for. While Erol Mintaş could be merely showing us the social reality in which oral tradition is linked to older generations, such representations without any critical commentary strengthen already existing dichotomies. In *Dengê Bavê Min*, it is not the mother but Mehmet who is looking for the tapes; however, what he is actually is searching for is ‘the father’s voice’. The voice of the father seems privileged over the story of the mother. In both films, interestingly, the voice the characters are looking for is that of a man. Women are not presented in positions that would allow them to make their voices heard and tell their part of the story – Basê is a more solid character in that sense for occasionally being heard and telling her version of the past. Nevertheless, the films are the stories of the sons, and we can hear the mothers only as much as the sons hear them.

Mother tongue³

Language is the mother, with the child in her lap
 The country the father, with sovereignty inside
 The man is an orphan without a land³

Feqiye Teyran

The themes that both films make use of, in one way or another, are connected to a more general issue of language. Even though it is not their main theme, the hierarchization of languages in Turkey and the oppression of Kurdish language appear in various instances throughout the films. *Klame Dayika Min* opens with a scene in which the teacher tells a story in Kurdish during a Turkish lesson. The main character, Ali, is a Turkish teacher at a public school but also teaches Kurdish in a private course. In *Dengê Bavê Min*, the father insists that children learn Turkish so that they succeed at school. We hear the story of Hasan changing her mother’s name from Basê to Asiye because the children at school make fun of him. While it is clear that the directors aim to problematize the monolingual language policies and attitudes towards Kurdish in Turkey, the representation of the mother in both films reproduces a problematic understanding of mother tongue. A report by Şerif Derince suggests that “whether they are educated or not, men are able to achieve bilingualism at least to an extent, whereas women generally become monolingual in Turkish if they are educated and monolingual in Kurdish if they did not participate in public education.”¹⁴ In both films, we see men as bilinguals, whether educated like Ali and Mehmet or not like the father who we hear speaking both languages but mostly Turkish in the recordings. Women, however, are mostly monolingual like Nigar and Basê (she speaks Turkish once to the police) or Zeynep – a friend of Ali’s – who says she is reading Ali’s stories in Turkish because her Kurdish is ‘shaky’. The conditions

³ Cited in Demir 2018. Author’s translation.

¹⁴ Derince 2012: 34.

that force women into monolingualism in either language must be rooted in a certain understanding of the relationship between language and gender.

Discussions about ‘mother tongue’, as the name suggests, relate the language of a people to the mother since the role of the mother is mostly associated with the home, the land, the past and the tradition, a representation both films reproduce. The culture and, in relation to it, the language are linked to the mother/the woman. In her study with the Berber in Morocco, Hoffman finds that Tashelhit women were seen to be “their communities’ repositories and the embodiment of its morality, purity, sensuality, vulnerability and stoicism” and they “in both practice and shared language ideologies have ‘saved’ Tashelhit language from ‘extinction’.”¹⁵ In a similar manner, in her study on gender and language attitudes in Ukraine, Laada Bilaniuk claims that as opposed to Russian, Ukrainian is seen as “the language for singing, folkloric venues or at home and in rural areas”¹⁶ domains that are almost always associated with women. In an attempt to ‘save’ a language and a culture that are threatened, people might turn to traditionalism, which considers women to be “responsible for maintaining linguistic and cultural traditions.”¹⁷ Such a discourse linking women to a people’s culture is also present in nationalist thought, depicting women as the bearers and conveyors of the nation’s culture and language.¹⁸ Positioning women as heritage keepers and as those responsible for transmitting Kurdish language could be found in the discourse of the Kurdish political movement as well.¹⁹ Therefore, the representation of the mothers in both films through associations with home, land, the past, and oral tradition bears the risk of reproducing a gendered and dichotomous understanding of language and culture.

In *Dengê Bavê Min*, Hasan, who probably believes that he is ‘losing his culture’, asks his mother for old words and sayings in Kurdish. As a result of the notion of women as the carriers of culture, Kurdish is “feminized”, as it is also the case in the Tashelhit example in that “it is generally understood by both men and women that the mother is responsible for ensuring that her children learn [the language] Tashelhit.”²⁰ Consequently, Hoffman claims, “Through objectification, women become victims rather than agents of their circumstances and fates.”²¹ Claiming that women have no agency and pointing to the circumstances as the determining factor is not always the correct analysis, as in Basê’s case, for instance, despite her husband’s insistence that she should talk to the kids in Turkish, she seems to ‘choose’ not to. However, this analysis still has some basis. In the Tashelhit example, Hoffman gives she states that families intentionally exclude Tashelhit from their houses so as not to ‘prevent’ their children from learning Moroccan Arabic “excepting the occasional resident Tashel-

¹⁵ Hoffman 2007: 50

¹⁶ Bilaniuk 2003: 51.

¹⁷ Bilaniuk 2003: 54.

¹⁸ Kandiyoti 1991.

¹⁹ Açıık 2014.

²⁰ Hoffman 2007: 79.

²¹ Hoffman 2007: 50.

hit-speaking grandmother” and “the monolingual speakers of Tashelhit language are almost exclusively female”.²² Similarly, in the Kurdish case, Derince suggests “in an attempt to prevent language loss, some Kurdish circles advocate that only women can transmit the language to the future generations” and do not send the girls to school.²³

As a result of such language ideology regarding the transmission of language and culture, the women – especially the mothers – remain “rich in cultural capital yet poor in symbolic capital”²⁴. The mothers who are given the responsibility to teach Kurdish to their children might have cultural capital, a value as a symbol of culture and tradition. However, if they do not receive any education, they will most likely be monolingual Kurdish speakers, lacking any symbolic capital in Turkish. This limits their interaction with the larger society while men are mostly bilingual for having more opportunities to be exposed to Turkish.

While on the one hand there are women who only speak Kurdish, there also those who become monolingual Turkish speakers and leave their mother tongue behind on the other. Particularly women receiving further education have a greater tendency to be monolingual in Turkish. Eckert, explaining this tendency, claims that “women’s social positions are defined more through symbolic means than by their skills or activities which leads females to seek more symbolic capital via language use.”²⁵ Therefore, unlike men who will find it easier to strengthen their social position without high expectations of Turkish language use, the skills of women are only regarded highly in society once they communicate ‘well’ in Turkish.

In the Kurdish case, Derince finds two mechanisms that lead Kurdish girls clinging to Turkish faster than Kurdish boys: “external imposition” and “internal pressure”.²⁶ While learning Turkish is portrayed as the only way to be successful in the education system as well as television, it is also seen as “open[ing] up opportunities such as getting out of home, lessening patriarchal supervision, establishing relations with the external world independently from men.”²⁷ Even though it may not always be determining factor, the notion of the ‘woman at home’ is what makes Ali a bilingual proficient in both languages while his friend Zeynep is a proficient Turkish speaker whose Kurdish is “shaky”. In brief, by defining the language as the ‘mother tongue’, the dominant discourse establishes both mothers as keepers of the language. Yet their home language forces women to leave Kurdish behind, if they wish to exist in the public domain.

Conclusion

²² Hoffman 2007: 76-78.

²³ Derince 2012: 36.

²⁴ Hoffman 2007: 50.

²⁵ Bilaniuk 2003: 49.

²⁶ Derince 2012: 35.

²⁷ Derince 2012: 36.

Both *Dengê Bavê Min* and *Klama Dayika Min* are based on the realities of Kurdish speakers in Turkey, particularly women. One out of four women aged 15–49 in Turkey does not speak Turkish (almost 90 percent speak Kurdish as their mother tongue)²⁸, just as Basê and Nigar in the films. However, the fact that both films employ a mother-son relationship as the main theme and inevitably create a dichotomy of male versus female experience reproduces the gendered understanding of culture and language. Even though the directors are not explicitly making such a connection in their films, their artistic expression uncritically reiterates these gendered associations. This gendered understanding of language positions women at a double disadvantage. They are either confined to the first language with the responsibility of transmitting it to future generations or need to work harder for a better position in the society by acquiring the second language and leaving the first language behind. As long as the language issue is not handled critically in Kurdish public discourse to change the understanding of ‘mother tongue’ and ‘home language’, the attitude of Kurdish speakers towards their language cannot change either.

Bibliography

- Açık, Necla 2013: “Re-defining the Role of Women within the Kurdish National Movement in Turkey in the 1990s.” *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Conflict, Representation and Reconciliation*, 114–136.
- Bilaniuk, Laada 2003: “Gender, Language Attitudes, and Language Status in Ukraine.” *Language in Society* 32 (1), 47–78.
- Çağlayan, Handan 2014: *Same Home Different Languages*. Diyarbakır: Diyarbakır Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü.
- Çelenk, Sevilay 2014: *Acının kayıp dili: Annemin şarkısı*. Accessed 4 January 2015. <http://www.bianet.org/bianet/sanat/160027-acinin-kayip-dili-annemin-sarkisi>
- Demir, Hazal 2018 *Yasak bir dilin anlatıcıları: Dengbejler*. Accessed 9 April 2018. <https://www.otekileringundemi.com/?p=10572>
- Derince, Mehmet Şerif 2012: *Gender, Education and Mother Tongue: Mother Tongue First Analysis Reports, No. 2*. Diyarbakır: Diyarbakır Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü.
- Eskiköy, Orhan & Doğan, Özgür (Directors) 2008: *İki Dil Bir Bavul* (film). Turkey & Netherlands: Tiglon.
- Eskiköy, Orhan & Doğan, Zeynel (Directors) 2012: *Dengê Bavê Min* (film). Turkey & Germany: Tiglon.
- Göl, Berke & Yücel, Fırat 2014: *Erol Mintaş’la ‘Annemin şarkısı’ üzerine: Gurbet içinde gurbet*. Accessed 4 January 2015.

²⁸ Smits/Gündüz-Hoşgör 2010: 840.

<http://www.altiyazi.net/soylesiler/erol-mintasla-annemin-sarkisi-uzerine-gurbet-icinde-gurbet>

Hamelink, Wendelmoet 2016: *The Sung Home: Narrative, Morality, and the Kurdish Nation*. Brill.

Hoffman, Katherine E. 2007: *We Share Walls: Language, Land, and Gender in Berber Morocco*. Oxford: Blackwell Publishing.

Kahraman, Veli (Director) 2012: *Zonê Ma Koti Yo?* (film). Turkey: Kfilm.

Kandiyoti, Deniz 1991: "Identity and its Discontents: Women and the Nation." *Millennium: Journal of International Studies*, 20(3), 429-443.

Karabey, Hüseyin (Director) 2014: *Were Dengê Min* (film). Turkey: M3.

Mintaş, Erol (Director) 2014: *Klama Dayîka Min* (film). Turkey: M3.

Smits, Jeroen & Gündüz-Hoşgör, Ayşe 2010: "Linguistic capital: Language as a socio-economic resource among Kurdish and Arabic women in Turkey." *Ethnic and Racial Studies* 26 (5), 829-853.

The Desire for a Sharaf-nāma Dedication by Vladimir Velyaminov-Zernov

MUSTAFA DEHQAN, VURAL GENÇ

ABSTRACT

This contribution presents a letter from the Russian orientalist Vladimir Velyaminov-Zernov to the Ottoman Sultan Abdülaziz. The letter from 1868 transcribed below bears the number HR. ID. 1910/39, Ottoman Archives, Istanbul. The main episode reflected in this letter represents Velyaminov-Zernov's will to dedicate his edition of the Sharaf-nāma to the Ottoman sultan. While the letter was somewhat unknown to contemporaries of Velyaminov-Zernov, it was practically unknown to modern historians until recent months when we rediscovered it in the archives.

ABSTRACT

Dieser Beitrag präsentiert einen Brief des russischen Orientalisten Vladimir Velyaminov-Zernov an Sultan Abdülaziz. Der im Beitrag transkribierte Brief trägt die Signatur HR. ID. 1910/39 des Osmanischen Archives Istanbul und stammt aus dem Jahr 1868. Der Hauptinhalt ist der Wunsch Velyaminov-Zernovs, seine Edition des Sharaf-nāma dem Sultan zu widmen. Während der Brief unter den ZeitgenossInnen Velyaminov-Zernovs vergleichsweise unbekannt war, war er modernen HistorikerInnen völlig unbekannt, bis wir ihn vor einigen Monaten im Archiv ausforschten.

It was 150 years ago that the outstanding Russian Orientalist Vladimir Velyaminov-Zernov (1830-1904), for many years a professor and active member of the Imperial Academy of Sciences of Russia, clearly perceived the significance of the study of Kurdish history not only with regard to Kurdology but also for the understanding of the history of the Middle East. Throughout his very active life, he endeavored to demonstrate this fact and, therefore, establish the study of Kurdish history on a sound scientific and academic footing.

While Velyaminov-Zernov worked on other branches of Oriental studies, he is distinguished above all as the best publisher of the *Sharaf-nāma* – the oldest Kurdish chronicle penned by Sharaf KhānBidlisī in the sixteenth century – in the strictest sense. Though now inevitably somewhat outdated after several decades of further research in the field, this edition of the *Sharaf-nāma* remains an important and

stimulating work.¹ It moreover possesses the significant merit of having been edited with the needs of the general student of Kurdish history in mind.

In his endeavor to make Kurdish history accessible to as wide a public as possible, Velyaminov-Zernov also played a significant role in the publication of the French translation of the *Sharaf-nāma*. He was a very humble person and in a world where modesty was often seen as a sign of weakness, he sacrificed his own French translation and supported the publication of Charmoy's translation.²

The title page of the first volume of the *Sharaf-nāma* contained a promise by Velyaminov-Zernov that the edition of the Persian text would be followed by the publication of a translation. In 1861, a substantial part of the French translation was ready.³ Nevertheless, the French translation of the *Sharaf-nāma* undertaken by Velyaminov-Zernov was never published. In March 1861, the Academy received a letter from F. B. Charmoy in which he expressed the hope that he would have the chance to publish the *Sharaf-nāma*'s translation. Velyaminov-Zernov's immediate reaction was: "[...] upon learning that Mr. Charmoy has completed a translation of the *Sharaf-nāma* ..., I do not want to see his many years of work go to waste, I am ready to sacrifice my translation [...]."⁴

What is mentioned above represents, first and foremost, an appreciation of both scholarly and ethical contributions of Velyaminov-Zernov to the history of *Sharaf-nāma* studies and his literate, versatile historical style. In the first part of the brief note, we shall provide an introduction to a newly found letter by Velyaminov-Zernov to the Ottoman sultan. The content of the letter is of importance due to the light which it shines on a phase of his edition of the *Sharaf-nāma*, which hitherto has not been documented. The second part – at the heart of our study – will focus specifically on the transcription of the letter.

The Turkish document in the BOA, Istanbul (HR. ID. 1910/39) bears on its recto a letter from Velyaminov-Zernov to Abdülaziz (r.1861-1876) dated as of the twenty-six of the Turkish month Şubat (February) in the year 1868. As a scholar specialized in Kurdish history with his edition of the *Sharaf-nāma* published in St. Petersburg, Velyaminov-Zernov mentions his desire for the dedication of his *Sharaf-nāma* edition to Abdülaziz. He definitely thought the Ottoman sultan would like the conclusion he reached, but he had decided to make sure that the sultan would accept the dedication. It would appear, nevertheless, that he was unable to acquire the sultan's attention. Evidence of the Ottoman determination to accept the dedication is unavailable. In his later communications and notes with regard to the *Sharaf-nāma*, as far as we know, there is no mention of Velyaminov-Zernov's dedicatory note to the Ottoman sultan.

¹ See Scheref (1860-62).

² See Charmoy (1868-75).

³ See Vasilyeva (1999: 28).

⁴ Ibid.

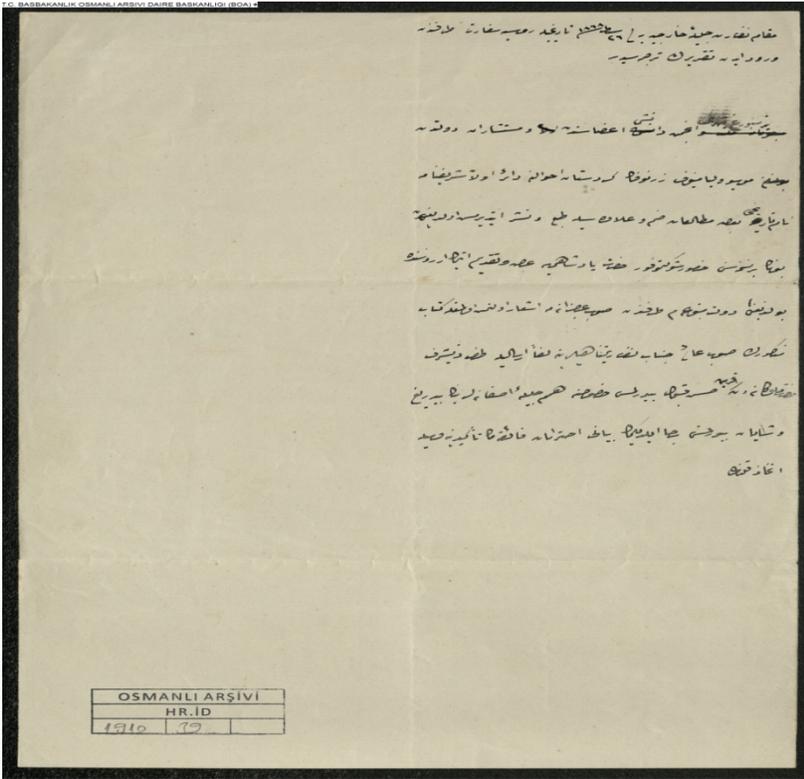
Let us end with a general observation. We suggest that it would be conceptually strange for such a dedication to happen accidentally or without any purpose. We take cases like this to be parasitic on the central cases of dedication, all of which involve intentional and purposive acts. What is here true is that Velyaminov-Zernov may have expected some kind of financial assistance from Istanbul with regard of the *Sharaf-nāma* publication. It is also fitting that one of the first editions of the *Sharaf-nāma*, as a Kurdish chronicle, should be dedicated to the sultan of the Ottoman lands, historically inhabited by most of the Kurdish community.

On 26 February 1868, Velyaminov-Zernov wrote the following letter to Abdülaziz (fig.):

Makam-iNezaret-iCelile-iHariciyeye 26 Şubat 1868 tarihiyleRusyaSefaretitarafından-vurudedentakrrintercümesidir

Petersburg şehriEncümen-iDanişa'zasındanvemüsteşarat-1 devletten-MösyöVeliyaminof-Zernof'unKürdistanahvalinedairolanŞerefnamenamtari- hibazımütalaatzammveilavesiyle tab' veneşrettirmişolduğundanbunun- birnüshasınıhuzur-1 şevket-vufur-1 hazret-ipadişahiyearz u takdimetmekarzusund- abulunduğudevlet-imetbu'amtarafındansavb-1 acizaneşeş'arolunmuşolmağlak- itab-1 mezkurunsavb-1 ali-icenab-1 nezaret-penahilerineleffenirsaliyetaraf-1 zi- şeref-ihazret-imülukanedenkarin-ihüsn-ikabulbildirmesihususunahimem-icelile- iasafanelerininbi-dirigveşayanbuyrulmasınıricaedilmekbeyanıhtiramat-1 faikaminte'kidinevesileittihazkılındı.

Illustration



Velyaminov-Zernov's letter to Sultan Abdülaziz. 26 February 1868. The Ottoman Archives, Istanbul, Call No.HR. ID. 1910/39. Courtesy of the Ottoman Archives.

References

- Charmoy, F.-B. (1868–75), *Chèref-Nâmehoufastes de la nation kourde par Chèref-ou'dîne, prince de Bidlîs, dans l'Yâletd'Ârzeroûme*, St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Science.
- Scheref, Prince de Bidlis. (1860–62), *Scheref-namehou Histoire des Kourdes*, Ed. V. Véliaminof-Zernof, St.-Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Science.
- Vasilyeva, E. I. (1999), "The First Persian, French and Russian Editions of the Sharaf-nâma", *Manuscripta Orientalia* 5/1, pp.27–31.

Musik der Freundschaft: Bemerkungen über Yāri als Ethik der Lebensform

FAZIL MORADI¹

ABSTRACT

Since the “Islamic revolution” in 1979 and the post-1958 Iraqi “revolution”, Yāri—as a system of knowledge—and Yāresānians have been subjected to tyranny, religious nationalism and juridical annihilation. These revolutions provide an opportunity to remember prolonged political violence both within and between the two neighboring countries that remain part of the imperial order. In these countries and the region at large, Yāresānians are erased from the planetary imagination of humanity. They are commonly produced and remembered as radically other and suffer the divine condemnation of inexistence—“devil-worshippers, infidels, dirty people”. This religious way of looking and seeing Yāresānians that haunts their political history, memories, and human survival provides insight into a human condition that is marked by statelessness, homelessness, bodies stripped of legal rights, and epistemicide. In this paper, Yāri is discussed as ethics of living that is an infinite hospitality where life migrates from one non/human into others—plants, animals and humans. As such it involves a complex mixture of worldliness, counterculture, ecological existence, music and poetry that resist affiliation as well as politics of home.

ABSTRACT

Seit der „Islamischen Revolution“ 1979 im Iran und der Geburt des postkolonialen Irak 1958 sind Yāri als Wissenssystem und die Yāresāni existentiellen Bedrohungen wie Tyrannei, religiösem Nationalismus und juristischer Vernichtung ausgesetzt. Yāresāni werden gemeinhin als „die Anderen“, „Teufelsanbeter“ und „Ungläubige“ erinnert und bis heute als solche betrachtet, die als überflüssige „Körper“ gelten oder gar straflos getötet werden können. Die politische Geschichte der Yāri, ihre Erinnerungskultur, ihre wirtschaftlichen Bedürfnisse und die Art ihrer (Über-)Lebensformen geben Einblick in die Zerstörung ihrer Wissenssysteme sowie in die Muster der Leugnung ihres Menschseins, sowohl im Iran als auch im Irak. Ich selbst benutze die Begrifflichkeit „Yāri“ als Ethik der Lebensform, welche sich aus einer komplexen Mischung von Widerstandskultur, Zuwendung zur Welt, ökologischer Existenz oder „wie das Leben von einer (nicht)menschlichen in eine andere“ pflanzliche, tierische und menschliche „Existenz

¹ Forschungsstipendiat am *Johannesburg Institute for Advanced Study (JIAS)*, Universität *Johannesburg*. Ich danke insbesondere Maria Six-Hohenbalken und Stefanie Bognitz für ihre Lektüre und Arbeit an der Übersetzung dieses Texts. Weiterhin möchte ich Nasrin Babakhani, Faraidoun Moradi und Hawar Moradi meinen Dank für ihr Interesse an der Entwicklung dieses Texts aussprechen. Besonders danken möchte hier aber Shakar Nazari, die mir den Weg aufgezeigt hat, zu einem verantwortungsvollen Menschen zu werden. fazilm@uj.ac.za

übergeht“, und ich spreche darüber hinaus von einer Musik, die sich gegen Biologismen, Sexismus und einer ausschließenden „politics of home“ wehrt. Schließlich möchte ich in diesem Beitrag mithilfe der Ethik der Lebensformen aufzeigen, auf welche Art und Weise Yāri und Yāresāni in eine menschliche, allzu menschliche Bedingung eingeschrieben sind, die von Staatenlosigkeit, Heimatlosigkeit und von Körpern ohne politische und gesetzliche Rechte sowie in letzter „Instanz von einer Auslöschung des Wissens über und von Yāri zeugt.

„Eine flüchtige Revolution“

„Moi, je parle de sociétés vidées d’elles-mêmes, des cultures piétnées, d’institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d’extraordinaire possibilités supprimées.“ (Césaire 2004: 23)

Ich möchte eingangs kurz davon berichten, wie meine Familie der „Islamischen Revolution“ im Iran Ende 1979 entflohen ist und dem ausgerufenen „Ruhm der Revolution“ nur knapp entkommen konnte. Des bloßen (Über-)Lebens willen ließen sie alles und jeden zurück, mit dem sie gelebt hatten, und suchten Zuflucht im benachbarten Irak, ein für Iran feindlicher Staat. Von diesem Moment an würden all ihre Verbindungen mit der Gesamtheit aller Lebewesen - Menschen (Familien und Freunde), die natürliche Umgebung, Luft, Pflanzen, Gärten, Bäume, Wasser und Land - immerfort abgetrennt sein von der Lebenswelt, die sie einst als Heimat sahen, einem Zuhause, welches sie von Geburt an kannten und über viele Generationen hinweg als einziger Zufluchtsort bezeichnet wurde. So wurde das Haus meiner Familie bis auf die Grundmauern zu Asche verbrannt. Alle Pässe, Ausweisdokumente, Geburts- und Heiratsurkunden wurden mit dem Ziel vernichtet, ihnen jegliche Bürgerrechte abzusprechen, ja gar vergessen zu machen. Sie überquerten die Grenzlinien, welche die Menschen im Iran von denen im Irak abschnitten.² Die Ankunft meiner Familie als staatenlose und obdachlose Geflüchtete im Irak fiel mit dem Beginn des Krieges zwischen Iran und Irak 1980 zusammen.

Wie für Tausende andere Yāresāni legt auch die Flucht meiner Eltern Zeugnis darüber ab, wie der Verlust der ihnen bekannten Welten durch radikalen religiösen Nationalismus und Terrorisierung herbeigeführt wurde. Ich selbst habe keinerlei „eigene“ Erinnerungen an das Leben im Iran, habe keine Erfahrung im Land sammeln können. Obwohl meine eigene Biografie vom Land entkoppelt wurde, glaube ich dennoch, Erfahrungswerte mitgegeben bekommen zu haben. So ist die Erinnerung einerseits an unübersetzbares Grauen und andererseits an die Liebe zu Kunst, Poesie, Musik und das Engagement für ethische Beziehungen auch in meinem Gedächtnis, wenn auch über Umwege aus Erzählungen meiner Familie, verhaftet.

² Nach dem Niedergang des Osmanischen Reiches wurde diese Linie im Zuge der britischen sowie der französischen Ausdehnung ihrer kolonialen Territorialexpansion im Jahr 1916 erst auf einer gewöhnlichen Landkarte und im Anschluss daran dann auch durch das Land gezogen und ist bis heute Grenzlinie zwischen dem Irak und dem Iran. Diese imperiale Topographie sollte als geheimes Sykes-Picot-Abkommen dann aber erst viel später bekannt werden.

Meine Eltern haben nämlich aller Widrigkeiten zum Trotz Sorge dafür getragen, dass ihre Kinder mit ausgewählter Literatur, aber auch mit „klandestinen Erinnerungen“ in Berührung kamen. Es war für mich immer unmöglich, den Iran zu besuchen und mir selbst ein Bild zu machen. Ich war überrascht, wie die jahrhundertalten Bücher, z.B. die Schriften von Zarathustra, Omar Khayyam, Jalalludin Rumi oder Nezami Ganjavis Liebesepos *Khosrow und Shirin* sowie *Layli und Majnun*, selbst aus der Ferne auf mich immer noch nachwirken sollten. Diese Beziehung, die ich über den Umweg der Sprache und in Büchern suchte, ließ mich diese Distanz eher als geringer und weniger geographisch als vielleicht ideologisch erleben. Mit anderen Worten sind es ebendiese Erzählungen aus und über den Iran in Form von Literatur und Erinnerungen, die ich für den Rest meines Lebens in mir tragen soll. Als Kinder haben wir nie Gedichte aus den Büchern Yārī gelesen, da wir eher mit tanbūr vertraut waren. Die Musik des tanbūr (eine gezupfte Langhalslaute mit Bündeln und zwei bis fünf Saiten) war auf eine Weise mit dem Rezitieren von Lyrik („Kalām“) verbunden, dass Musik und Text, also Rezitation und Melodie, miteinander eng verbunden waren. Es lag in der Sache der „Struktur der Wiederholbarkeit“, dass diese Literatur, die Lyrik und die Musik des tanbūr sich in musikalische Geschichten für uns in unserer flüchtigen Welt entwickeln sollten. Dies vollzog sich dennoch in Abwesenheit von Autor/Lyriker/Musiker (siehe auch Derrida 1988). Wir waren also in die Iterabilität, wie sie Jacques Derrida beschreibt, oder in das schiere Überleben von Literatur, Lyrik und Musik verweben, welche ihre Geburtsstunde in der nach-islamischen Kolonisierung Persiens hatte. Bis zu einem gewissen Grad verhält es sich damit, wie mit der Keilschrift jener Sprache, die einst das soziale, kulturelle und politische Leben in Kermanshah und Bagdad bestimmte und bis heute als „Behistun-Inschrift“ erhalten geblieben ist.³ Da dieses vor-islamische Wissenssystem allerdings zerstört wurde, ist die darin inbegriffene Erkenntnis verloren gegangen. Es ist auch nicht übertrieben zu sagen, dass Gourāni, einst die wichtigste Sprache in der klassischen Textinstitution von Yārī, in Trümmern liegt.

Ich bin zufällig in einer Familie geboren, in der, neben vielen anderen, Yārī als eine Ethik des Lebens weitergegeben wurde, wo der Mensch von anderen Menschen und der Ökologie beeinflusst wird. So war es unmöglich, sich ethischer und politischer Verantwortung zu verschreiben, ohne Notiz von der politischen Gewalt zu nehmen, die meine Eltern und viele andere während und im Anschluss an die Revolution erlebt haben. Yārī und Yāresān wurden als Kanon von Erfahrungen meiner Mutter, Shakar Nazari, an mich weitergetragen und von mir über die Jahre hinweg angeeignet. So tritt ein Diktum, welches sie bis heute an mich richtet, immer wieder auf: „Lerne immer wieder aufs Neue Mensch zu sein, mein Sohn. Du bist die Ethik in der Welt. Die Verantwortung gegenüber dem Leben besteht nicht darin, die richtige Meinung zu haben. Man kann auch nicht mit bloßem Auge urteilen. Du wirst nur dann ein guter Mensch werden, wenn du offen bist für das Lernen und für die guten

³ Behistun selbst war mit Taq-e Kasra verbunden, dem „Torbogen von Ktesiphon“ in der Nähe des heutigen Bagdads. Dieser zeugt von der weitreichenden imperialen Infrastruktur des Persischen Reichs.

Beziehungen zu anderen. Ohne ethische Verantwortung bist du nichts, niemand wird sich für dich interessieren, und die Zukunft wird jeden Sinn verlieren.“ So gab sie mir bei einem unserer letzten Gespräche mit auf den Weg, dass ich mich „mit Menschen anfreunden“ müsse und meinte: „Der Mensch ist ein Geist. Man wird hier geboren, und plötzlich verschwindet man, nur um anderswo zu erscheinen. Warum solltest du also in diesem flüchtigen Leben grausam sein?“ Für sie ist die Bekanntheit von Geistern⁴ eine Suchbewegung nach der Liebe zu Gerechtigkeit. In dieser Hinsicht gibt es keine indirekte Verantwortung. Für sie sind es die ethischen Beziehungen von Freundschaft in der Welt und zur Erde und zur Sonne, welche die menschliche Geburt mit der Verantwortung gegenüber anderen verbinden. Ihr Anliegen, ethisch in einer flüchtigen Welt zu leben, lässt sich in der Tat nicht auf Yārī nur als Religionsausübung reduzieren und spiegelt sich auch in Omar Khayyams *Rubāiyāt* (2009: 23) wider:

The Worldly Hope [humans] set their Hearts upon
Turns Ashes – or it prospers; and anon,
Like Snow upon the Desert’s dusty Face
Lighting a little Hour or two—is gone.

Während sich Yārī auf die Koexistenz eines Wissenssystems einschließlich der Musik bezieht, wird Yāresān allgemein als Heimat (sān) von Freunden (Yār) verstanden. Ich verwende den Begriff Yāresāni, um auf eine menschliche Bedingung aufmerksam zu machen, die vom Absprechen aller modernen Rechte gekennzeichnet ist. Zudem beziehe ich den Begriff auf die äußerst heterogene Gruppe der Menschen Yāresāni, die Yārī und Yāresān als Erfahrungen, Erinnerungen und Ethik der Lebensformen verkörpern. Migration als Konsequenz politischer Gewalt hat dazu geführt, dass Yāresāni heute im Iran, im Irak und in der Türkei sowie in Westeuropa und Nordamerika verstreut sind. Dieser Beitrag versucht nicht, die Gesamtheit der Yāresāni darzustellen oder eine Identität der Yāresāni herauszuarbeiten. Er soll weniger davon handeln, wie sich Yāresāni nun genau zu Yārī in Beziehung setzen oder woher „sie“ tatsächlich „ursprünglich“ kommen. Ich will auch nicht über „die richtige“ Darstellung spekulieren, wie Yārī ins Leben kommt oder wie es sich vollzog. Auch eine textliche Analyse sowie eine Übersetzung ihrer schriftlichen Überlieferungen würden den Rahmen dieses Beitrages ebenfalls sprengen. Darüber hinaus halte ich nicht an der Prämisse fest, dass nur Yāresāni „ihre“ eigene politische Geschichte und Yārī verstehen können, dies würde „sie“ ausschließen und durch diese Exklusion erst erschaffen, indem „ihnen ihre“ „Ethno“-Merkmale zugeordnet und erklärt werden würden. Dieser Beitrag beschäftigt sich mit historischer Gewalt, der juristischen Vernichtung von Yārī und Yāresāni im Iran und Irak und einer kritischen Analyse ausgewählter Studien von Yāresān. Ich schliesse mit einer Reflexion über einen zukunftsorientierten und -interessierten Entwurf von Lyrik, tanbūr und Musik, d.h.

⁴ Sie benutzt das Wort „Geist“ als Übersetzung von „dün“, auf welches ich im Laufe dieses Texts noch zu sprechen kommen werde.

wie Yārī als eine Ethik des Lebens in der Welt unabhängig von jedem „Ursprung“ agiert, indem sie sich von der Sprache, dem politischen Imaginären, der Kollektivität, den Grenzen des Nationalstaates, der geographischen und religiösen Zugehörigkeit und dem geschlechtsspezifischen Körper löst.

Erinnerungen der Verfolgung

„When the Muslims conquered Persia and came upon an indescribably large number of books and scientific papers, Sa’d b. Abi Waqqāṣ wrote to ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, asking him for permission to take them and distribute them as booty among the Muslims. On that occasion, ‘Umar wrote him: Throw them into the water. If what they contain is right guidance, God has given better guidance. If it is error, God has protected us against it. Thus, the (Muslims) threw them into the water or into the fire.“ (Ibn Khaldun 1967: 114)

In *Al-Muqaddimah* schreibt Ibn Khaldun, dass im Gegensatz zu Alexander dem Großen, der in Persien einfiel und „sich die Bücher und Wissenschaften der Perser aneignete“, die Muslime fast ein Jahrtausend später die dort gefundenen Bücher verbrannten. Tatsächlich kennt das politische Kalkül der Zerstörung von Wissenssystemen, des sogenannten Epistemizids, also der Wissensformen und Hervorbringung von Wissen über die Welt und das Dasein in Welten, oder des Librizids, also der Buchzerstörung und der damit einhergehenden Vernichtung der Lebens- und Seinsform, in ihrer Gesamtheit keine Grenze und verfolgt die Menschheit insbesondere, aber nicht ausschließlich in der Moderne. Bereits im frühen 11. Jahrhundert reflektierte Abu Rayhan al-Biruni darüber, wie politische Gewalt sowohl in Persien als auch im Irak Wissen, Sein, Sehen und Leben auslöscht und ersetzt (1910: 21–22). Er schreibt darüber, wie die Geburt des Zoroastrismus die Vernichtung des Buddhismus und die Geburt des Islam die Vernichtung des Zoroastrismus in denselben Ländern notwendig macht. Als der Islam kam, schreibt al-Biruni, „the Persian empire perished, and the repugnance of the Hindus against foreigners increased more and more when the Muslims began to make their inroads into their country“ (1910: 21).

Während der Schī‘itisierung durch die Safawiden (1501 – 1722), in deren Verlauf die Versklavung und der Handel mit Menschen eingeführt wurde, sollten die Epistemologie sowie die Spuren des letzten vorislamischen Reiches der Sāsāniden (224 – 651 n. Chr.) verwischt werden (Afary 2009: 51; Browne 1999; Zarrinkub 1975). Dennoch konnten die Safawiden die Tatsache, dass Muslime selbst aus heterogenen Gemeinschaften mit unterschiedlichen Lebensbedingungen zusammengesetzt waren, wohl kaum übersehen. So schreibt Albert Hourani dazu (1991: 89): „the consciousness of what had existed before the coming of Islam had grown weak or virtually disappeared“ (1991: 89). Problematisch ist hier die Zerstörung von Wissensformen oder, wie es Boaventura de Sousa Santos nennt, „epistemicide, the murder of knowledge“ (2014: 92). In der Tat verfolgt die Zerstörung von Wissenssystemen die Menschheit

als solche. Der Begriff des Epistemizids kann allerdings nicht nur in Bezug auf die Plünderungen Alexanders des Großen oder mit Blick auf das islamische Reich verwendet werden, sondern entfaltet seine Wirkungsmacht stets Hand in Hand mit Völkermord (Moradi 2021). „Unequal exchanges among cultures“, beobachtet de Sousa Santos, „have always implied the death of the knowledge of the subordinated culture, hence the death of the social groups that possessed it.“ (2014: 92)

Am 19. August 1979 erklärte der iranische Ajatollah Ruhollah Khomeini in einer Fatwa die kurdisch-stämmige Bevölkerung des Iran als „ungläubig“ und rief ihr gegenüber den „Dschihad“ aus, d.h. uneingeschränkte Verfolgung und Gewalt mit der Absicht eines sich vollziehenden Völkermords (Ahmadzadeh und Stansfield 2010: 18).⁵ Diese Erklärung brachte eine Politik „der Freiheit des Volkes“ und der „sozialen Gerechtigkeit“ zum Vorschein, welche Ajatollah Khomeini als Versprechen in seinem Haus in Neauphle-le-Chateau in Frankreich zu Beginn des Jahres 1979 gegeben hatte. Der Krieg zwischen den beiden benachbarten Nationalstaaten Iran und Irak war unverzichtbar für die Vollendung der „islamischen Revolution“ als ein „grandioses [göttliches] Narrativ“, um alle Formen des Widerstands gegen den schīʿitischen Islam als politische Herrschaft auszulöschen, um Kinder zu Soldaten zu machen und nicht zuletzt für die Absatzzahlen der globalen Rüstungsindustrie (Efraim 2002). Michel Foucaults Aussage, die „Islamische Revolution“ komme einem „vollkommen einheitlichen kollektiven Willen“ nach, bestätigt, dass sie „die modernste und verrückteste“ gewesen sein muss (zitiert in Afary und Anderson 2005: 98–99). Offensichtlich war Foucault unbeeindruckt, sowohl von der politischen Instrumentalisierung des Islam als auch von dessen Einbettung in den globalen politischen Kontext der Revolution. Edward Said befasste sich hauptsächlich mit der medialen Repräsentation des Islam und der Islamisierung der Revolution. Indem er aber auch Augenmerk auf die größeren politischen Herausforderungen legte, musste er jedoch feststellen, dass die Zahlen der Todesopfer, die von den islamischen Komitees umgebracht wurden, sehr hoch waren, und Khomeinis Andeutungen, die Feinde der islamischen Revolution würden vernichtet werden, in nichts nachstanden (Said 1980). Die Existenz sowie auch das Überleben des Shīʿa Staates beruhen allein auf Unterdrückung und Auslöschung, was sich seit 1979 in der geradezu „wahnsinnigen“ Ausuferung staatlich sanktionierter Rückgriffe auf Gewalt und der damit einhergehenden Zerstörung von Geschichte und Epistemologien ereignet hat. So erklärt sich auch die Unterjochung weiblicher Existenzformen, die damit einhergehende Ausweglosigkeit aus Abhängigkeitsverhältnissen und das Absprechen der Würde der Frau im Iran aus diesem Prozess heraus.

Die grandiose phantasmagorische Erzählung vom göttlichen Geschenk des „guten Lebens“ auf der Erde und der Verheißung eines Lebens nach dem Tod berührt die Psyche von Frauen, Kindern und Männern und bringt Iran als eine Kolonie hervor, in der die Menschen den Kolonisatoren ihr Leben zu verdanken haben. Unterdrückung, Hunger, Arbeitslosigkeit, Unterdrückung der Frau und Geschlechter-

⁵ Diese „Fatwa“ ist verfügbar unter: <https://youtu.be/-rInQtqVdH8>, Zugriff am 19. August 2020.

partheid versammeln bis heute die Menschen und erzeugen bestimmte Proteste im Land, in erster Linie gegen die schi'itische Politik als ein Herrschaftssystem. „Skla-venkonkubinage“ (Afary 2009) oder, anders ausgedrückt, die Kolonialität von Wissensregimen und Geschlechterverhältnissen (vgl. Lugones 2010; Mignolo 2018; Fanon 2004), die untrennbar mit Theokratie, Militarisierung, systematischer Unterwerfung von nicht-schi'itischen Muslimen, religiösem Nationalismus und Rückgriffen auf die Blüte des persischen Reiches oder Rassismus verbunden ist, zählen zu den Mechanismen der Machtausübung des schi'itische Staates (Soleimani und Mohammadpour 2019a, 2019b). Öffentliche Versammlungen und politischer Widerstand, z.B. der *Grünen Bewegung*, werden als strafrechtliche Verbrechen geahndet (Alimaghani 2020; Asadi 2010; Nemat 2007). So ist die Kolonie nur mit einer minutiösen Infrastruktur der Unmenschlichkeit in Schach zu halten.⁶ Dies schließt die Auslöschung historischer Erinnerungen ebenso ein wie systematische Vergewaltigungen beider Geschlechter und unbefristete Haft- und Erzwingungsstrafen, welche nicht selten mit Folter einhergehen.

Epistemizid in Verzug: Auslöschung von Yārī entgegen Recht und Gerechtigkeit

In der Tat trägt Yārī als eine erfundene Tradition Spuren all dieser Lebens- und Denkweisen der menschlichen Existenz, von Leben und Tod, so wie die abrahamitischen Religionen eben auch Spuren des Zoroastrismus aufweisen. Ohne kritische historische, archäologische (von Gall 1995) und sozioanthropologische Wissensgenerierung, ohne eine ernsthafte Anerkennung vergangener Ereignisse und vorislamischer Denksysteme würde jegliches Verständnis von Yārī und Yāresāni lediglich auf der Ebene des Rätselratens verharren. Wie bereits erwähnt, ist dies unvermeidlich, da die Geschichte von Yārī und Yāresāni auf die vorabrahamitische Ära zurückverfolgt werden kann, was für mich eben auch impliziert, dass sie seit der Kolonisierung des Iran durch die Shi'itten die Brutalität endloser Besetzungen durchlebt haben (Hamzeh'ee 1990). Yāresāni hatten und haben immer noch nicht die „Freiheit oder gar die grundlegenden Bedingungen“, Zugang zu Forschungseinrichtungen zu haben, und es ist ihnen nicht gestattet, unabhängig wissenschaftlich zu forschen, zu lehren oder gar kritische Arbeiten über Yārī unzensiert zu veröffentlichen. Die sci'itische Kolonisierung unterzieht Yāresāni einer Definition ausschließender „theo-politischen Kategorisierung“, sie enteignet sie von allen versprochenen Rechten und Freiheiten bzw. von der Möglichkeit, einen „share of history's pages“ zu haben, um es mit den Worten Forough Farrokhzads (2010: 141) zu formulieren. Abgesehen von der Zensur, welche Yārī auferlegt wird, um systematische Kontrolle über ihr Wissen auszuüben (Rahimi 2015), werden Yārī auch ganz grundsätzliche und gesetzlich verankerte Rechte abgesprochen.

Die moderne Auffassung der verfassungsgebenden Prozesse war bisher ausschlaggebend für die Erinnerungs- und Zukunftspolitik im Iran. Auf staatlicher Ebene ver-

⁶ Gleiches gilt für die politischen Gegebenheiten nach der „1958er Revolution“, welche die als Haschemitische Monarchie getarnte britische Kolonialmacht durch die Republik Irak ablöste.

weigert man sich jedoch, der heterogenen Geschichte oder dem intergenerationellen Gedächtnis besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Infolgedessen hat die Bevölkerung sehr wohl verstanden, dass es keinen Sinn hat, innerhalb der Islamischen Republik Iran nach anderen möglichen Welten zu suchen, innerhalb derer differenzierte Denk- und Lebensweisen vorstellbar wären. Hier hat der sci'itische Staat eine rechtliche und religiös-politische Regierungsform institutionalisiert, die alle (noch immer) nicht anerkannten „Minderheitsreligionen“ und Völker im Iran kontrolliert (Sanasarian 2006). Die Verfassung der Islamischen Republik Iran beginnt mit „Im Namen Allahs, des Großartigen, des Barmherzigen“, und in der Präambel heißt es: „The Constitution of the Islamic Republic of Iran sets forth the cultural, social, political, and economic institutions of the Iranian society on the basis of Islamic principles and norms, which represent the earnest aspiration of the Islamic Ummah.“⁷ Im Artikel 12 heißt es zudem: „The official religion of Iran is Islam and the madhhab (school of law) is the Twelver Ja'fari school, and this article will remain forever unalterable.“ Im Artikel 13 werden dann Yāri, Yāresāni und Bahā'i ausgelöscht, weil „Zoroastrians, Jews, and Christians among Iranians are the only recognized religious minorities.“ Yāresāni und Bahā'i werden „produced as the stateless at the same time that they are jettisoned from juridical modes of belonging“, um in den Worten von Judith Butler und Gayatri Cakravorty Spivak zu sprechen (2007: 16). In ihrem Buch *Politics of Rightful Killing* schreibt Sima Shakhari über die Umstände im Iran: „the possibility of exceptional citizenship is foreclosed, as risk inevitably traverses Iranian bodies inasmuch as they belong to a population that is subjected to the politics of rightful killing: the politics of death in relationship to an unstable life that is at once imbued with and stripped of liberal universal rights“. (2020: 2) Die Staatenlosigkeit und die gesetzliche Ausgrenzung von Yāri und Kāka'i⁸ sind auch in der Verfassung des Irak festgeschrieben. Als diese im Jahr 2005 von den Mächten der Vereinigten Staaten und des Vereinigten Königreichs verfasst wurde, verfiel man dem Glauben an die Möglichkeit, den Menschen eine Revolution überstülpen zu können. Im Artikel 2 heißt es: (1) „Islam is the official religion of the State and is a foundation source of legislation,“ und (2) „This Constitution guarantees the Islamic identity of the majority of the Iraqi people and guarantees the full religious rights to freedom of religious belief and practice of all individuals such as Christians, Yazidis, and Mandean Sabians.“⁹ Indem wir diese beiden Verfassungen nebeneinander lesen, können wir die gesetzliche Autorität des Islam erahnen, wenn versucht wird, soziale und rechtliche Identitäten festzulegen, z.B. Staatsbürgerschaft oder Zugang zu Bildung und Arbeit besonders mit Blick auf Iran. Ein/e Yāresāni, die im Iran oder Irak den Islam als ihre Religion offenkundig ablehnt, ist dem „bloßen Leben“ ausgeliefert, das in beiden Ländern tatsächlich die dominierende Form der Existenz ist (Benjamin 1999: 201; Agamben 1998). Nimmt man Bezug auf die jüngste Geschichte der

⁷ The Constitution of the Islamic Republic of Iran, available at: <https://en.parliran.ir/eng/en/Constitution#preamble>, abgerufen am 10. Mai 2020.

⁸ Der Begriff Kāka'i ist in Irak verbreitet, um die dort lebenden Yāresāni zu bezeichnen.

⁹ Die irakische Verfassung, abrufbar unter: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/iq/iq004en.pdf>, abgerufen am 10. Mai 2020.

Yāresāni, so erfährt man von Lebensbedingungen, die auf genozidaler Gewalt beruhen und deren Zeitlichkeit durch das völlige Fehlen politischer Rechte. In diese institutionalisierte Ausgrenzung und Vernichtung hineingeboren zu werden und in ihr zu leben lehrt uns, wie wir uns dem widmen sollen, was ein/e Yāresāni sagt oder tut in Bezug auf das, was sie/er als ihre/seine „Religion“ betrachtet. Das Verständnis von Zeitlichkeit der Yāresāni ist durch ihre eindringlichen historischen und rezenten Momente geprägt, denn „Hell is not something that lies ahead of [them], but this very life, here and now“, um in den Worten von Walter Benjamin (1989) zu sprechen.

Eine Annäherung an Yārī

Yārī und Yāresāni sind zu einem ontologischen Narrativ zusammengefasst, welches nahezu ausschließlich von ausgewählten männlich-dominierten Gelehrten vertreten wird. Unter den Wissenschaftlern des 20. und 21. Jahrhunderts gibt es den Orientalisten Vladimir Minorsky, der Yārī und Yāresāni sowohl als „Ahl-i Haḳḳ“ bezeichnet und als isolierte „Sekte“ (1961) darstellt. In diesem Zusammenhang erklärt Edward Said: „The Orientalist is necessary because he fishes some useful gems out of the distant Oriental deep“ (1979: 128). Die bereits etablierte erkenntnistheoretische Tradition bietet bestimmte Interpretationstechniken, die von einigen Wissenschaftlern verwendet werden, die Yārī und Yāresāni als ihr Fachgebiet beanspruchen. Es ist wichtig anzumerken, dass diese epistemische Gewalt auf eine einseitige Analyse zurückgeführt werden kann, die als imperial-koloniale Epistemologie des „Andersseins“ und der „Differenz“ Anwendung fand. Philip G. Kreyenbroek beschreibt Yāresāni als eine „Sekte“ und „community, where writing did not play a prominent role.“ Als eine „largely non-literate culture“, so Kreyenbroek weiter, können Yāresāni „in light of the sect’s traditional religious knowledge“ verstanden werden (2010: 70--71). Dieser Definition folgend wären alle Yāresāni oder diejenigen, die in Beziehung zu Yārī stehen, dogmatisch, stammesorientiert und ungebildet oder zumindest ohne Schriftsprache. Unter den oben bereits eingeführten Wissenschaftlern sind auch Arbeiten von Martin van Bruinessen (2009; 2015), Ziba Mir-Hosseini (1994a, 1994b, 1996, 1997) und Kreyenbroek (2010, 2014) zu nennen, die, mit vorgeformten, obsoleten ethnologischen Kategorien ausgestattet, Yāresāni untersucht haben, und meinen, „die natürliche Ordnung der Dinge“, in Anlehnung an al-Biruni, verstehen zu können (1910: 35). In ihren Veröffentlichungen werden Geschichten, Erinnerungen, Politik, Prosa, Poesie, Musik und Lebensethik in die Kategorien von Sekte, Stamm, Kurden, Gemeinschaft und religiöse Minderheit subsumiert und mit Blick auf „Sekten“ und Wissenssystemen für eine „largely non-literate culture“ abgehandelt.

Solche Darstellungs-, Repräsentations- und Interpretationsmodi sind es, die ich als Epistem von Gewalt bezeichnen möchte, denn wir wissen, dass Herrschaft grundlegend für die Produktion von „epistemic inferiority“ ist; d.h. Yāresāni werden zu einheimischen InformantInnen, die nur einen „mündlichen“ Bericht abliefern können

(Grosfoguel 2013: 74). In seiner Bestätigung der Studie von Reza M. Hamzeh'ee (1990) schreibt Jean During: „Though this scholar is an Iranian of A.H. [Ahl-e Haqq] origins he relies on written rather than oral sources“ (1998: 109-110, eigene Hervorhebung).

In den Studien Reza M. Hamzeh'ees über „The Yaresan“ werden Yārī stets im Kontext eines allumfassenden und omnipräsenten Kurdentums aufgeführt. Durch die Abhängigkeit dieser Studien von Annahmen der „Andersartigkeit“ und „Differenz“ entstehen verfestigte Vorstellungen von „Ahl-e Haqq“ als religiöse Sekte, als homogenes Ganzes, dessen vollständige Einheit jedoch trügerisch ist.¹⁰ So werden Wissenssysteme, menschliche Koexistenz und Kulturgeschichte vernachlässigt oder gänzlich übersehen, um etablierte koloniale Seins- und Wissensordnungen als naturalisierte Ordnung der Dinge zu autorisieren (Moradi 2020). Die erfundene Tradition, die von Sekten und Stämmen spricht, bringt auch einheimische InformantInnen hervor, der weder als wissenschaftliche noch als politische Bedrohung gefürchtet werden muss. Daraus folgt die systematische Zerstörung der Geschichte und der Erinnerungen, die radikale Verstümmelung der Welten des Iran und Irak, in denen Yāresāni gelebt haben und nun in „Sekten, Stämmen, religiösen Minderheiten, ungebildeten Kulturen“ leben und ein „traditionelles religiöses Wissen“ innehaben. Grundlegend für diese binären Bedingungen von mündlich/schriftlichen, reduktionistischen ethnographischen Traditionen ist der Anspruch auf beweiskräftiges Wissen, wie es in der „teilnehmenden Beobachtung vor Ort“ und in binären Spekulationen über die Entstehung der Welt im Sinne von „Ethnos“ begründet ist (Moradi 2021). Authentische Ethnographie ist immer durch die Rückkehr zu „Ethnos“ selbst gekennzeichnet, ebenso wie die Rückkehr der traditionellen Philosophie zum „Ding selbst“ in der „eigentlichen Gegenwart“ (Said 1989; Derrida 1973: 62--3; 2016). Die Studien über Yāresān, auf die ich mich weiter unten beziehe, beinhalten Ausprägungen epistemischer Gewalt, die alle anderen Möglichkeiten des Lernens schier unmöglich erscheinen lassen und die die Vorstellung von Sinngehalt als etwas empirisch Vorhandenes verfestigen. Dieser „remotely orchestrated, far-flung“ Modus des „Wissens“, so argumentiere ich, leugnet die politische Geschichte sowie die Erinnerungen an politische Gewalt und die „precarious Subject-ivity“ von Yāresāni (vgl. Spivak 1988). Da der Untersuchungsgegenstand bereits als schriftlose Kultur definiert ist, wird „die Mündlichkeit/Sprache“ als gegenwärtige und reine Quelle valorisiert denn das Geschriebene, und wird dann auch meist als Rohmaterial, als „Daten“ verwendet (vgl. Derrida 1988, 2016). Hier wird davon ausgegangen, dass Yārī und Yāresāni sich aufgrund ihrer Oralität nicht aus dem eigenen Referenzsystem ihrer Sprache, aufgrund des Mangels an Schriftlichkeit und Schriftkultur, lösen können. Sie selbst verbleiben in

¹⁰ Der erste oberste Führer der Islamischen Republik, Ajatollah Rohani Khomeini, erklärte, „the tribes are the reservoirs of the [Islamic] Revolution,“ und verwendete gleichzeitig die Begriffe „Stamm“ bzw. „tribal“, um die Rhetorik der islamischen „Umma“ auch im Iran zu verbreiten. Dies diente dazu, Erinnerungen auszulöschen, um zu kolonisieren und die Auslöschung politischer Gegner, wie die der iranischen KurdInnen, voranzutreiben und zu rechtfertigen (zit. in Soleimani und Mohammadpour 2019c: 14).

der Innenansicht ihrer Sekte und können ihrer Mündlichkeit nicht entkommen. Die politische Gewalt, die dem Sprach- und Schriftgebrauch zugrunde liegt, wird auf eingängliche Weise in den Arbeiten von Edward Said hervorgehoben: „Western Middle East specialists treat Arab or Iranian texts as primary evidence for their research, while the direct, even importunate solicitations of debate and intellectual engagement from the formerly colonized are left largely unattended“ (1989: 219).

In ihrem kürzlich erschienenen Buch „*God First and Last*“. *Religiöse Traditionen und Musik der Yaresan von Guran* ordnen Philip Kreyenbroek und Yiannis Kanakis (2020) Yārī lediglich einem „Gott“ zu, der in Anführungszeichen gehalten wird, und teilen Yāresāni in „Kasten“ auf und stellen das Spielen von tanbur als Ritual dar, was zusätzlich zur epistemischen Gewalt beiträgt. Auch die Wissenschaftlerin Ziba Mir-Hosseini (1994a) wiederholt Yārī als „Sekte“ innerhalb des Schī‘itentums; so wendet sich Mir-Hosseini dem politischen Erwartungshorizont der Shī‘a zu und verweigert Yārī damit Räume sinnlicher und gelebter Erfahrungen. Ihre Wiederholung von Yārī, wie sie in Shī‘a verankert ist, stützt sich auf eine unkritische Befürwortung der Schriften der Familie von Haj Ne‘matullah, einschließlich Nūr ‘Ali Elāhi und Bahram Ilahi (ebd. 214-215). Yāresāni sind zwischen den homogenisierenden Bezeichnungen wie Ahl-e Haqq („Menschen der Wahrheit“) und „shaytānparast“ („Teufelsanbeter“) verschwunden. Aus Jean Durings Sicht scheinen Mir-Hosseinis Arbeiten methodisch inkohärent und leiden unter der Reduktion auf „knowledge of traditional culture“, ähneln sie doch journalistischen Versuchen der Annäherung an Yārī akin. During stellt seine Sichtweise als folgerichtigen Schluss dar: „it is difficult to see Ahl-e haqqism as a syncretism of Islam, old religions and heresies, but rather as an offshoot of a kind of Sufism which adapted itself to Kurdish customs“ (ebd. 109, 114). Warum die Ahl-e Haqq schon immer im Mittelpunkt von Shī‘itisierung standen und wie die Islamische Republik Iran Yāresāni auf das rein biologische Überleben reduziert hat und die kritische Wissensproduktion kontrolliert, ist noch nicht geklärt (Moradi & Anderson 2016). Während van Bruinessen unter den „Ahl-e Haqq der Region Guran“ nach dem Teufel („shaytan“) gesucht hat, stellt Jean During fest: „Actually there is no mention of Satan in A.H. [Ahl-e Haqq] texts, except two verses, the authenticity and meaning of which are controversial“ (1998: 11).

Yāresāni und Yārī als Prosa und Poesie, komponiert durch eine idiomatische Sprache und Musik, werden entweder in Rohmaterial, in wörtliche Übersetzung oder in ein Nationalisierungsprojekt umgewandelt. Obwohl Jemal Nebez zu Recht feststellte, dass die Geschichte von Yārī auf den Mit(h)raismus und Mazdäismus zurückgeht, tat er dies nur, um sie als kurdische Religion zu beschreiben; er gibt einer Reduktion den Vorrang und rechtfertigt damit Identitätskonstruktion (Nebez 2005: 4; siehe auch Bahrami 1999). In der Region Kurdistans im Irak und im iranischen Kurdistan ist die Sicht auf die „schmutzigen Teufelsanbeter“ eine alltägliche wie verbindende Erfahrung unter Yāresāni und Kākaee.

Während eines Forschungsaufenthaltes in Halabja im Jahr 2012 lebte ich auch zusammen mit Kākaee. In unseren Gesprächen kamen wir unter anderem auf Yārī zu

sprechen und so erzählte mir die Tochter meines Gastgebers, eine Ingenieurin, eines Tages: „Als Kinder wurde uns immer gesagt, dass diese Religion ein „Sirr-Magou“, ein Geheimnis, ist und dass Sayeds die Einzigen sind, die darüber Bescheid wüssten und davon sprechen könnten. So habe ich als Kind nie wirklich etwas über Yārī erfahren. Erst jetzt habe ich begonnen die Bücher zu lesen und finde es schwierig zu glauben, dass nur der Sayed der einzige Interpret dieser Schriften sein soll.“ So begann sie die Rolle des Sayeds zu hinterfragen und Geschlechterhierarchien aufzulösen.

Ein Sayed ist der Lektüre und dem Wissen über Yārī verschrieben. Aber er kann auch Verfasser von Lyrik und tanbur Spieler sein. Somit haben nicht zuletzt auch die Sayeds, basierend auf dem Prinzip des „sirr-e magou“, Yārī auf eine Weise instrumentalisiert, dass es als Institution nur unter dem Vorwand der Geheimhaltung Wirkmächtigkeit entfalten kann. So wurden viele von ihnen zu politischen Akteuren, welche die Weitergabe des Wissens kontrollieren, indem sie Yārī als eine zensierte, geheime Religion propagieren, welche sie allein berechtigt sind im Iran und Irak zu vertreten.

Ziba Mir-Hosseini (1994a: 213) fasst „sirr-e magou“ als das zusammen, was mittlerweile als etablierte Bedeutung unter den WissenschaftlerInnen von Yārī geltend gemacht werden kann. Was Mir-Hosseini, sowohl einheimische Informantin, Ethnologin, als auch Sektenexpertin der Regionen Iran, Irak und Türkei, als eine Reaktion auf die „Außenwelt“ und die Selbstisolierung erklärt, bezieht sich nicht auf freien Willen in einer säkularen Welt, sondern eher auf religiöse Unterdrückung und historische sowie anhaltende politisch-rechtliche Gewalt. Seit der „Islamischen Revolution“ funktioniert Isolation als tyrannische Technologie der Zerstörung und Kontrolle und zeugt als solche auch von einer organisierten Gewalt gegen Yārī im Allgemeinen und gegen das Menschsein von Yāresāni im Besonderen (vgl. Arendt 1976). Über die Yāresāni im Iran zu sprechen bedeutet, sich in einen kolonialen Kontext zu begeben, in welchem Isolation weder „ihre“ Wahl ist, noch wo sie „ihr Glaubensbekenntnis frei ausüben“ können. Diese Tatsache widerspricht noch immer der Forderung nach Weltlichkeit, Sein und Leben in einer säkularen Welt (Said 1989: 212–213). Weltlichkeit ist nicht das, was im Alltag der Islamischen Republik Iran seit der „glorreichen Revolution“ erlebt und gelernt werden kann, wenn infernalische Gräueltaten, Mord, Folter, Vergewaltigung, Sklavenkonkubinat und unwiederbringliche Zerstörung von Erinnerungen/Wissen oder Epistemizid von staatlicher Seite selbst verübt werden. So herrscht das Diktum, dass „das Volk“ „nicht an Gott glaubt, sondern ... [sich] vor ihm fürchtet“, um eine Anleihe bei García Gabriel Márquez (2007: 370) zu nehmen. Hierzu steht Yārī als Ethik der Lebensform in starkem Kontrast als eine Art Gegenkultur, welche sich basierend auf Literatur, Lyrik, Musik und soziale Verantwortung formiert. Im Folgenden möchte ich mich nun auf einen

¹¹ Sayed steht sowohl für soziale und religiöse Hierarchie wie auch für die Person, die behauptet, über Yārī als „Religion“ als „Sirr-e magou“, als ein unaussprechliches Geheimnis, Bescheid zu wissen.

Aspekt von Yārī konzentrieren, welchen ich in Anlehnung an Jacques Derrida (1999) als „une hospitalité á l’infini“ bezeichnet sehen möchte. Diese betrachte ich als grundständig in der Lyrik und der musikalischen Annäherung und Erfahrung der Welt. In dieser Hinsicht umfasst die Möglichkeit einer „hospitalité á l’infini“ ein Menschsein, frei von strikten Identitätszuschreibungen und stets in Beziehung zur Umwelt.

Ein Blick in die Zukunft von „tanbūr“

Yārī ist als Koexistenz von Menschen und mehr als menschlichen Lebensformen zu begreifen. Dabei schaffen Sonne und Erde gleichermaßen die Bedingungen für alle Existenzformen. Innerhalb dieser koexistenten Bedingung bewegt sich wohl auch eine Beobachtung Shakar Nazaris, die erklärte: „Als ich heute Morgen aufwachte, schaute ich lange aus dem Fenster meines Zimmers hinauf in den wolkenverhangenen Himmel“ Sie fragte „Was sind Nationen ohne den Lauf der Sonne?“ Sie bezieht sich hier auf Nationen, in welchen sich eine Vielzahl von Lebewesen bewegen. Ihre Beziehung zum Lauf der Sonne steht in enger Verbindung zu einer weit zurückreichenden Geschichte in Kermanshah und die umliegenden Regionen. Um diese Verbindung zu verdeutlichen, soll hier nur kurz Taq-e Bostan in Kermanshah angeführt werden. Ein Relief am Fuße eines Berges, das heute als archäologische Fundstätte besichtigt werden kann, zeigt Mithra, die Gottheit der Sonne, Gerechtigkeit und des Krieges.¹² Das Relief zeigt indes auch weitere Szenen von Musikern und ihren Instrumenten. Zahlreiche Yāresāni in Nazaris Alter beziehen sich auf die ersten Sonnenstrahlen des Tages und die Wärme, die damit die Erde in tiefer Verbundenheit erreicht. Das Licht der Sonne und der Klang der Musik sind eng mit der alltäglichen Lebenswelt Shakar Nazaris verwoben. Sie ist vertraut mit tanbūr MusikerInnen und SängerInnen wie Shahram Nazeri, Ali Akbar Moradi,¹³ Sohrab Pournazeri, Khalil Alinezhad, Donya Kamali, Khorshid Dadbeh¹⁴ und Nour Ali Elahi. Einer von Nazaris besonders verehrten tanbūr MusikerInnen ist Shahram Nazeri, der sich vom Oeuvre von Jalalludin Rumi inspiriert sieht und 2007 mit der Medaille Chevalier des Arts et Lettres ausgezeichnet wurde, wohlgermerkt in Frankreich und nicht in der Islamischen Republik Iran, seiner Heimat. Zu nennen ist hier aber auch *The Sacred Lute – The Art of Ostad Elahi*. Dies ist auch der Titel der ersten Ausstellung einer Sammlung von tanbūr, von denen einige aus dem Musée de la Musique in Paris stammen,¹⁵ sowie für die biografische Dokumentation von Nour Ali Elahi (1895-1974) im Metro-

¹² Beobachtungen der Sonne waren aus wissenschaftlicher, astronomischer, und mathematischer Perspektive von zentralem Interesse, sowohl in Mesopotamien als auch in Ägypten, z.B. die Beziehung zwischen den Pyramiden und der Sonne oder zwischen Echnaton und der Sonnenscheibe (Bernal 1987: 67, 383; Sparavigna 2013).

¹³ Siehe hierzu Moradis Auftritt an der Universität von Stanford, USA im Jahr 2018, verfügbar unter: <https://youtu.be/6nkjueat-nc>, letzter Zugriff am 5. Juli 2020.

¹⁴ Siehe Dadbehs Auftritt beim *Fes World Festival of Sacred Music*, verfügbar unter: https://youtu.be/dMNYR_FYDV0, letzter Zugriff am 4. Juni 2020.

¹⁵ „Tanbur“, verfügbar unter: <https://collectionsdumusee.philharmoniedeparis.fr/doc/MUSEE/0160250>, letzter Zugriff am 15. Juli 2020.

politan Museum of Art in New York zwischen August 2014 und Januar 2015¹⁶. Elahi hat als Meister des tanbūr deutliche Spuren hinterlassen. Anlässlich seines hundert-jährigen Geburtstages erinnerte 1995 eine Ausstellung in der Chapelle de la Sorbonne in Paris an seine Biografie, seine Schriften, seine Musik und tanbūr.¹⁷

Vom Leben zu sprechen bedeutet, von Ökologie und den Möglichkeiten zu sprechen, mit der eigenen „wie mit der“ anderen, (nicht)menschlichen Lebenswelt gut zu leben und sich behutsam in ihr zu bewegen. Nazari bestätigt damit auch eine Überzeugung Donna Haraways, „that all earthlings are kin in the deepest sense“ (2016: 103), und geht doch über sie hinaus. Die Erde existiert nicht allein, sondern ist verwandt mit dem Sonnenlicht und der Luft auf der Erde. Die unbedingte Gastfreundschaft der Erde wäre ohne das Sonnenlicht nicht vorstellbar. Im Gegensatz zur Sprache treten das Sonnenlicht und die Luft als Grundlage allen Seins auf der Erde hervor. Sobald man sich um die Existenzbedingung kümmert, ergibt man sich der Ethik des Gebens, dem Geben von Ethik, der Verbreitung der menschlichen Souveränität als Bedingung der Interaktion, einem philosophischen Konzept, politischen Grenzen und internationalen Gesetzen. Es gibt keinen Akt des Sprechens ohne den Akt des Einatmens von Luft oder keine Souveränität ohne Ökologie, einschließlich Musik. So ist die Frage nach der Sonne auch eine Frage nach der Menschlichkeit. Wie Derrida hervorhebt: „I cannot respond to the call, the request, the obligation, or even the love of another, without sacrificing the other other, the other others“ (1995: 68).

Wenn die Frage nach der Ökologie keine Frage ist, die sich auf sprachliche oder phänomenologische Spekulationen beschränken lässt, so gilt dasselbe für die Musik, die über Grenzen und Zeit hinweg verbindet (Barenboim 2008; Barenboim und Said 2004). In Yārī ist die Musik ebenso unverzichtbar wie die Sprache, die das tut, was durch die tanbūr (Langhalslaute) vermittelt wird, nämlich eine imaginäre „Herrlichkeit, die Fremde als Freunde zusammenbringt“, um auf Jalalludin Rumi (2002: 223) zu verweisen. Obwohl durch tanbūr Yārī über die Möglichkeit einer Beschränkung auf soziale Praktiken und Erinnerungsakte hinausgeht, koexistiert es mit den poetisch-philosophischen Schriften, die die Phänomenologie des Scheins oder die Wissenschaft der Gegenwart problematisieren, „dem Jetzt“ (Derrida 1973: 75). In einem Gespräch bestand Farhad Goran, ein Wissenschaftler mit Sitz in Teheran, darauf, dass etwa achtundvierzig Bücher, darunter *Diwān-e Gawreh* oder *Sarenjām* (*Grand Divan* oder *Ultimate Issues*), aus denen Yārī besteht und die in reimender Prosa und Poesie (Kalām) und in mehreren iranischen Sprachen geschrieben sind, auch außerhalb des Iran bewusst ignoriert werden. Yāresāni werden auch „Ahl-e Kalām“ genannt, Schüler des Wortes/ der Poesie - Poesie koexistiert mit Musik, wie sie zusammen mit dem Spielen von tanbūr rezitiert/wiederholt wird. Als menschl-

¹⁶ „The Sacred Lute – The Art of Ostad Elahi“, verfügbar unter: <https://www.metmuseum.org/exhibitions/listings/2014/sacred-lute>, letzter Zugriff am 15. Juli 2020.

¹⁷ Dokumentarfilm „Vie et œuvre d'Ostad Elahi“, verfügbar unter: <https://youtu.be/kudrEDm-hsY>, letzter Zugriff am 20. Juli 2020.

ches Phänomen sind die musikalisch-poetischen Beziehungen von weltweiter Bedeutung und sie sind Teil der Welten, in denen Yäresāni weiterhin leben (vgl. Dabashi 2012, 2015). Sie kann daher nicht als etwas angesehen werden, das „ursprünglich“ ihnen oder einem anderen bestimmten menschlichen Kollektiv gehört. Tanbūr ist die Verkörperung von Epistemologien und/oder der Verknüpfung von „Science and Technology Studies“, die seit langem bestehen und bis ins „alte“ Mesopotamien und Ägypten zurückreichen (Alinezhad 1997; Goran 2017; Mokri 1968; Scheherezade et al., 2001; Fozi 2007)¹⁸. Henry George Farmer schreibt: „An early example of this instrument [tanbur], from Susa, dating probably from the Kassite period, may be seen in the Louvre, Paris“ (1938: 406). Es hat sich eine Übersetzungskette ereignet, die Yārī mit tanbūr verbindet, und zwar jenseits der üblicherweise wiederholten Bedeutung von „heiliger“ tanbūr /Musik, und sie damit außermusikalisch macht oder zu etwas, das immer heilig und abwesend ist (Hooshmandrad 2015; Doring 2016). Die Behauptung der WissenschaftlerInnen, dass Yārī stets mit Zuschreibungen des Heiligen, d.h. heilige tanbūr, heilige Bücher, heilige Gedichte, heilige Rituale, in Verbindung gebracht wird, stützt sich auf die fehlende Auseinandersetzung mit der politischen Geschichte und dem aktuellen politischen Kontext sowie auf die binären Oppositionen - das Sichtbare/Empirische im Gegensatz zum Transzendentalen.¹⁹ Obwohl diese Themen, die Yārī prägen, noch eingehender untersucht werden müssen, ist tanbūr als Musik und Ausdrucksform jenseits fester Bedeutungen wie „religiöse Minderheit, Sekte, Stamm“ und Gegenwart, „dem Jetzt“, zu verorten.

Bevor ich mit der Frage schließe, wie namhafte tanbūr MusikerInnen das „Epistem der Herrschaft“ herausgefordert haben, möchte ich noch kurz auf die Beziehungen eingehen, die *sirr-e magou*, *dūn-ā dūn*, *ālam-e bāten* und *ālam-e zāher*, und *Pāki-u rāstī*, *nīstī-u radāb* miteinander verbinden (s.u.). Zuerst werde ich mich dem Kontext von Yari als „sirr-e magou“, einem unsagbaren Geheimnis, widmen, um dann zu argumentieren, wie dieses Geheimnis auch eine gewisse Verantwortung gegenüber der Welt und das Versprechen, im 21. Jh. zu überleben, einschließt. Meine Erkenntnisse aus Gesprächen mit Yäresāni in Schweden, Norwegen, Frankreich, Dänemark, Irak und Shakar Nazari werden von Nasrin Babakhani, Autorin und Literaturwissenschaftlerin an der Georg-August-Universität in Göttingen in Deutschland, auch folgendermaßen zusammengefasst. „Es ist wegen *sirr* (Yārī als Geheimnis zu bewahren), dass wir überlebt haben, d.h. nicht der totalen Vernichtung unterworfen wurden“, erklärte sie eindringlich. In einem Telefongespräch fügte sie hinzu: „Solange Yäresāni sowohl national als auch international nicht offiziell anerkannt sind, werden sie immer in Gefahr bleiben“. „Sirr“ wird daher weder auf Binären wie öffentlich/geheim, profan/heilig gebildet, noch wird auf Yārī als einem bestimmten „Ethnos“ zugehörig bestanden. Zur Debatte steht das Überleben von Yārī. Yäresāni wer-

¹⁸ Siehe auch Ali Akbar Moradis Vortrag über „The History and Culture of the Tanbour“, verfügbar unter: <https://youtu.be/9rSNrCHzzM>, Zugriff am 5. Juli 2020.

¹⁹ Es gibt auch einen Dokumentarfilm, in dem tanbūr als „Song of God“ unter der Regie von Aref Mohammadi produziert wurde. Der Trailer ist verfügbar unter: <https://vimeo.com/onde-mand/songofgod/278508148>, Zugriff am 10. Juli 2020.

den selbst zu GeheimnisträgerInnen, wenn sie ihre Schriften, ihre Lyrik und ihre Musik als Geheimnis in ihrer eigenen Welt bewahren wollen. Dies ist wohl die Erfahrung der Unmöglichkeit ihres Überlebens ohne ihre Geheimnisse zu bewahren, und bezieht sich auf die Ausführungen, die ich zuvor als Epistemizid bezeichnet habe.

Aus dem Stil und den poetisch-philosophischen Schriften der überlieferten Bücher lässt sich spekulieren, dass „sirr“ des Yārī auch darauf hinweist, dass es nicht ausschließlich um Fragen des Wissens oder des Unübersetzbaren, um Schriften und die darin verborgenen Geheimnisse geht (Derrida 1992), d.h. weit entfernt von der Sprache „als solcher“ und der Welt des Scheins oder der „konsumierenden Gesellschaft“ (nach Zygmunt Bauman 2007). „Sirr“ kann nicht von „ālam-e bāten“ und „ālam-e zāher“ und „dūn-ā dūn“ isoliert werden. „Bāten“ und „zāher“ wird gemeinhin als die binäre „Innen-/Außenwelt“ verstanden (Kreyenbroek 2009; Mir-Hosseini 1994a; van Bruinessen 2009). Und „dūn-ā dūn“ wird als eine große prophetische Erzählung angesehen, d.h. als „Glaube an die Seelenwanderung“ in eine vorbestimmte Zukunft (Mir-Hosseini 1994a: 213). Dieses Verständnis setzt „dūn“ als Seele fest und damit bedeutet „dūn-ā dūn“ von einer Seele zur anderen. Darunter wird dann schließlich die Seelenwanderung über tausendundeine Seele innerhalb eines Zeitraums von fünfzigtausend Jahren verstanden, bevor sie mit der Ewigkeit vereint wird.

Die Bedeutungsreduktion besteht auf oben eingeführte binäre Relationen, der „ālam-e bāten“ („Innenwelt“) gegen die Welt der Empfindung (Sehen, Hören, Berühren) beziehungsweise die Welt der Erscheinung, „zāher“, als Gegenwart. Wenn letztere die Zeitlichkeit der körperlichen Existenz und der Sinneserfahrungen in einer Welt der Empfindungen verortet, muss „ālam-e bāten“ am engsten mit „dūn“ und mit der Notwendigkeit verknüpft werden, sich um die menschliche Bedingung zu kümmern, die der Sprache nicht immer zur Verfügung steht. Tatsächlich verwenden Yāresāni üblicherweise das arabische Wort „rūh“ für Seele oder Geist, und „dūn“, um sich eher auf die kosmische Existenz dessen zu beziehen, was im Gewand des Körpers daherkommt, wobei dies der Körper eines Menschen/Tieres oder einer Pflanze sein könnte. „Dūn-ā dūn“ ist daher ein Anliegen unbedingter Gastfreundschaft unter Berücksichtigung ethischer und politischer Verantwortung in der sozialen Welt, und steht daher jenseits einer Identitätspolitik. Es geht um ein Wissenssystem, das mathematisches Rechnen einschließt (tausendundeine Seele innerhalb eines Zeitraums von fünfzigtausend Jahren), ebenso wie Erfahrung von Flucht oder Migration, bis hin zum Tod und um eine weitere Geburt in einem fremden Körper, die man nicht im Voraus kennen kann. Der Tod wird gewöhnlich als Allegorie beschworen, *ghoutey baṭ*; er erscheint in Form einer Ente, die von einer Stelle aus unter Wasser taucht, um an einer anderen Stelle der Wasseroberfläche wiederaufzutauchen. In einer Zeit von fünfzigtausend Jahren, zwischen einer Geburt zur nächsten, hat man keinerlei Besitzansprüche auf den Körper, den man gerade bewohnt. Geburt wird durch zahlreiche, wenn auch unbekanntere andere Lebewesen ermöglicht.

Der Körper gehört der Erde und entkommt ihr, gelegentlich beherbergt er eine „dü“ als wanderndes Werden, das auf Ehrlichkeit, Ethik, Demut/Liebe und Freundschaft/Vergebung angewiesen ist. Da die Folgen menschlichen Handelns auch fünfzigtausend Jahre später noch in den Körpern anderer Lebewesen erfahren werden können, ist Ethik weltlich und radikal existentiell. Hier klingen Nazaris Worte „ohne Ethik gibt es keinen Grund für das Leben“ mit Blick auf das Geheimnis der Lebensfähigkeit und des Überlebens der Menschheit nach. An dieser Stelle kann auf das Diktum von Shekh Amirs Kalām verwiesen werden, an das sich fast jede/r Yāresāni erinnert: „Yārī chwār cheshtan bāwaray wa jā, Pākī-u rāstī, nīstī-u radāh“ (wörtlich: Yārī besteht aus vier Säulen, stütze dich auf sie: Ehrlichkeit, Ethik, Demut und Freundschaft/Vergebung). Es ist wichtig anzumerken, dass diese Ethik des Lebens schwer von der zoroastrischen Ethik von „guten Gedanken, guten Taten, gutem Verhalten“, der buddhistischen und konfuzianischen Ethik des geistigen und spirituellen Wohlergehens oder der südafrikanischen Ethik, d.h. „Umntu ngumuntu ngabantu“ (Ramosé 1999; Shutte 2008), zu trennen ist.

Nun lässt sich Yārī jedoch nicht nur aus anthropozentrischer Perspektive verstehen. Denn wichtig sind indes auch die vermittelnden Instanzen. Eine davon ist tanbūr, welches Yārī als Ethik der Lebensform unterstreicht, über rein menschliche Beziehungen hinaus zu mehr als menschlichen Assoziationen. Tanbūr erlaubt uns einen Blick über die Fassade der erfahrbaren Welt zu werfen. Die Musik des tanbūr umfasst die Vitalität des Lebens wie auch die Bildung des Selbst, Ethik und die Erkenntnis, in der die Menschen ihre unterschiedlichste Vergangenheit betrachten können.

So ist tanbūr immer zukunftsorientiert, bricht mit jeglichem bestimmten Kontext und verbindet sich mit der ethischen und musikalischen Inklusivität und dem Anliegen, existenzielle Liebe und Ökologie jenseits der Erfahrungen von Identität, Geschlecht und der Politik des Kalküls zu versöhnen. Mit anderen Worten, um den Dialog mit tanbūr darzustellen, geht es nicht nur um die Geschichte der Mensch-Musik-Beziehungen, sondern auch um die Beziehungen zwischen Menschen und Umwelt, um Wissen und Arbeit, um die Wissenschaft des Klangs und der musikalischen Vorstellungskraft, um die Ethik des Zuhörens (Fozi 2007). Es steht außer Frage, dass die theopolitischen Bedingungen im Iran zur Entstehung einer einseitigen religiösen Übersetzung von tanbūr geführt haben. Aber das hat Shahram Nazeri,²⁰ Sohrab Pournazeri,²¹ Donya Kamali,²² Ali Akbar Moradi²³ und Rouhtāf Music Group²⁴ nicht daran gehindert, zu zeigen, wie tanbūr der Sprache widersteht oder wie sie keine einzige Bedeutung haben kann, da Musik nicht von etwas bereits „Bekanntem“ handeln oder sich auf etwas bereits „Bekanntes“ beziehen kann. Diese

²⁰ Shahram Nazeri, verfügbar unter: <https://youtu.be/-G8H0INoECQ>, Zugriff am 4. Juli 2020.

²¹ Nishteman Group, verfügbar unter: <https://youtu.be/x6NxPiU99fU>, Zugriff am 4. Juli 2020.

²² Donya Kamali, verfügbar unter: <https://youtu.be/y6TG4ibirBE>, Zugriff am 4. August 2020.

²³ Ali Akbar Moradi und Bahar Movahed, verfügbar unter: <https://youtu.be/-pWS5uFIYUM>, Zugriff am 4. Juli 2020.

²⁴ Rouhtāf Musikgruppe, verfügbar unter: <https://youtu.be/GnlS5noK6v8>, Zugriff am 4. Juli 2020.

Gegenkultur oder dieser radikale Akt des Unterbrechens des Epistems von Herrschaft, politischer Gewalt und juristischer Vernichtung wurde von einem reinen tanbūr Frauenensemble erweitert, der Dāyṛāk Xātūn Gruppe.²⁵ Da der islamistische Staat im Iran Frauen und Nicht-SchīʿittInnen als Gegenkultur „schlechthin“ definiert und bekämpft, hat er die Gruppe Dāyṛāk Xātūn von allen öffentlichen Auftritten verbannt. Diese Umstände bezeugen wohl, was Shakar Nazari als Begegnung mit Geistern ins Gedächtnis ruft: die Möglichkeit einer anderen Revolution (als 1958 im Irak und 1979 im Iran), welche möglicherweise der Klang einer „unerschrockenen Musik einer fernen Trommel“ (2009: 22, Hervorhebung beibehalten) widergibt.

Literatur

- Afary, Janet 2009: *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Afary, Janet/Kevin B. Anderson 2005: *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Agamben Giorgio 1998: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Übersetzt von Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ahmadzadeh, Hashem/Gareth Stansfield 2010: The Political, Cultural, and Military Re-Awakening of the Kurdish Nationalist Movement in Iran. *Middle East Journal*, 64, no. 1, 11 – 27.
- Alimaghani, Pouya, *Contesting the Iranian Revolution: The Green Uprisings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).
- Al-Biruni, A. Rayhan. *Al-Bērūnī's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*, vol. 1, trans., E. C. Sachau (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1910 [1030]).
- Alinezhad Khalil, *Tanbūr az Dīr ta Kounūn* (Tanbūr: From Ancient Times to the Present), (Tehran: Tehran University of Art, 1997).
- Arato, Andrew, *Constitution making under Occupation: The Politics of Imposed Revolution in Iraq* (New York: Columbia University Press, 2009).
- Arendt, Hanna, *The Origins of Totalitarianism* (New York: A Harvest Book, 1976).
- Asadi Houshang, *Letters to My Torturer: Love, Revolution, and Imprisonment in Iran*, trans. Nushin Arbabzadah (Oxford: Oneworld Publications, 2010).

²⁵ Dāyṛāk Xātūn Tanbur Group, verfügbar unter: <https://youtu.be/pMeH4TYPxw>, Zugriff, 20. Juli 2020.

- Bahrami Iraj, *Astoraye Ahl-e Haqq: Az Rouzgare Bastān ta Dourān e Mo'āsır* (Tehran: Nashre Atye, 1378 [1999]).
- Barenboim, Daniel, *Everything is Connected: The Power of Music*, edited by Elena Cheah (London: Phoenix, 2008).
- Bauman, Zygmunt, *Consuming Society* (Cambridge and Malden: Polity Press, 2007).
- Benjamin Walter, „N: [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress],” trans. Leigh Hafrey and Richard Sieburth. In *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, edited by Gary Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1989).
- Benjamin, Walter, “Zur Kritik der Gewalt.” In *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, vol. II., edited by R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser, (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999), 179-204.
- Bernal, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* Vol. I. (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987).
- Bloch, Ernst, *Essays on the Philosophy of Music*, trans. Peter Palmer (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Browne Edward G., *A Literary History of Persia: From Firdowsi to Sa'di* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1999).
- Bruinessen Martin van, „Ahl-i Haqq,” *The Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition, (2009): 51-58.
- , „Dersim and Dalahu: Some Reflections on Kurdish Alevism and the Ahl-i Haqq religion,” in *Ötekilerin peşinde. Ahmet Yaşar Ocak'a armağan / In pursuit of the Others: Festschrift in honor of Ahmet Yaşar Ocak*, edited by Mehmet Öz & Fatih Yeşil (Istanbul: Timaş, 2015): 613-30.
- Butler, Judith and Spivak, Gayatri C. *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging* (New York, London: Seagull Books, 2007).
- Celan, Paul, „The Meridian,” in *Collected Prose*, trans. Rosemary Waldrop (New York: Routledge 2003).
- Césaire, Aimé, *Discourse sur le Colonialisme* (Paris: Présence Africaine, 2004).
- Dabashi Hamid, *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2015).
- , *The World of Persian Literary Humanism* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2012).
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, trans. Gayatri C. Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 2016).

- , *The Beast & The Sovereign*, Vol. 1, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, and Ginette Michaud, trans. Geoffrey Bennington (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009).
- , „Unhospitalité à l’infini.” In *Manifeste pour l’hospitalité—aux Minguettes, Autour de Jacques Derrida*, ed. Mohammed Seffahi, 97–106 (Grigny: Éditions Paroles de l’Aube, 1999).
- , *The Gift of Death*, trans. by David Wills (Chicago and London: University of Chicago Press, 1995).
- , „Passions: ‘An Oblique Offering,’” trans. David Wood, in *Derrida: A Critical Reader*, ed. David Wood (Oxford: Blackwell, 1992): 5–35.
- , *Limited Inc.*, trans. by Samuel, Weber (Northwestern University Press, 1988).
- , *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, trans. David B. Allison and Newton Garver (Evanston: Northwestern University Press, 1973).
- De Sousa Santos, de Sousa Boaventura, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* (London and New York: Routledge, 2014).
- During, Jean, *Resonance: The Musical Legacy of Ostad Elahi* (Hull: Arpeggio Press, 2016).
- , „A Critical Survey on Ahl-e Haqq Studies in Europe and Iran.” In *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, edited by Tord Olsson, Elizabeth Ozdalga and Catharina Raudvere, (London: Routledge, 1998): 105–125.
- Efraim, Karsh, *The Iran-Iraq War 1980–1988* (Oxford: Ospery Publishing, 2002)
- Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, trans. by Richard Philcox (New York: Grove Press, 2004).
- Farrokhzad, Forough, *Another Birth and Other Poems*, trans. by Hasan Javadi and Susan Sallée (Washington DC: Mage Publishers, 2010).
- Fozi, Navid, „The Hallowed Summoning of Tradition: Body Techniques in Construction of the Sacred Tanbur of Western Iran,” *Anthropological Quarterly*, 80, no. 1 (2007): 173–205.
- Farmer G. Henry, „The Instruments of Music on the Tāq-i Bustān Bas-Reliefs,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3 (1938): 397–412.
- Goran, Farhad, *Haghighat wa Shadmāni: Jastāry dar Bāb-e Matoun-e Yāresān* (Truth and Happiness: An Inquiry into Yarsan Texts) (Problematica, 2017). Available at: <https://bit.ly/3fw4Lgc>, accessed on June 10, 2020.

- Grosfoguel Ramon, „The structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the long 16th Century.” *Human Architecture*, 10, no. 1 (2013): 73–90.
- Hamzeh'ee M. Reza, *The Yaresan: A Sociological, Historical and Religio-historical Study of a Kurdish Community* (Berlin: Klaus Schwartz Verlag, 1990).
- Haraway, Donna, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham, NC: Duke University Press, 2016).
- Partow Hooshmanrad, „Contemplating the Tanbur of the Kurdish Ahl-i Haqq of Guran: A Biographical Organology,” *Journal of the American Musical Instrument Society* 61 (2016): 218–59.
- Hourani Albert, *A History of the Arab Peoples* (Warner Books Edition, 1991).
- Ibn Khaldun, ibn Muhammad. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 3, trans. F. Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1967 [1377]).
- Khayyam, Omar, *Rubāiyāt*, trans. Edward FitzGerald, ed. Daniel Karlin (Oxford University Press, 2009).
- Kreyenbroek, Philip G., and Yiannis Kanakis „*God First and Last*“. *Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran* (Harrassowitz Verlag, 2020).
- Kreyenbroek, Philip G. “Orality and Religion in Kurdistan: The Yezidi and Ahl-e Haqq Traditions.” In *Oral Literature of Iranian Languages: Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian and Tajik*, vol. II. Edited by Philip G. Kreyenbroek & Ulrich Marzolph (London and New York: I.B. Tauris): 70–88.
- , „The Yāresān of Kurdistan.” In *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, edited by Khanna Omarkhali (Wiesbaden: Harrasowitz, 2014): 3–13.
- Lugones, María, Toward a Decolonial Feminism, *Hypatia* 25, no. 4 (2010): 743–59.
- Márquez, García Gabriel, *Love in the time of Cholera*, trans. by Edith Grossman (London: Penguin Books, 2007).
- Mignolo, D. W. „The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality,” in Walter D. Mignolo/Catherine E. Walsh *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, ed. (Durham and London: Duke University Press, 2018): 135–152.
- Minorsky, Vladimir, „Ahl-i Ḥaḳḳ,” in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. J. Bearman, et al., (Leiden: Brill, 1961).

- Mir Hosseini, Ziba, „Breaking the Seal: The New Face of the Ahl-e Haqq.” In *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, edited by Kehl-Bodrogi, Otter-Beaujean and Barbara Kellner-Heikele (Leiden, Netherlands: Brill, 1997): 175-194.
- , „Faith, Ritual and Culture among the Ahl-i-Haqq.” In *Kurdish culture and identity*, edited by Philip G. Kreyenbroek & Christine Allison (London: Zed Books, 1996): 111-134.
- , „Redefining the Truth: Ahl-i haqq and the Islamic Republic of Iran,” *Journal of Middle Eastern Studies*, 21, no. 2 (1994a): 211-228.
- , „Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan,” *International Journal of Middle East Studies*, 26, no. 2 (1994b): 267-285.
- Mokri, Mohammad, „La musique sacrée des Kurdes „Fidèles de Vérité” en Iran,” in, Jacques Porte (ed.), *Encyclopédie des Musiques Sacrées*, Jacques PORTE (Paris, 1968): 441-453.
- Moradi, Fazil, *Being Human: Genocide and Hospitality in Kurdistan-Iraq* (Forthcoming, 2021).
- , „Al-Khwarizmic Modernity and Episteme of Genophilia.” In *A Book of Exercises in STS. On Futures and Designs of Collective Life*, edited by Song-Joon Park and Richard Rottenburg (Mattering Press, 2021, forthcoming)
- , „The Force of Writing in Genocide: On Sexual Violence in Al-Anfal Operations and Beyond.” In *Gender Violence in Peace and War: State of Complicity*, edited by Victoria Sanford, Katerina Stefatos, and Cecilia M. Salvi (New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press, 2016).
- , „Genocide in Translation: On Memory, Justice, and Future Remembrance.” In *Memory and Genocide: On What Remains and the Possibility of Representation*, edited by Fazil Moradi, Ralph Buchenhorst, and Maria Six-Hohenbalken (London and New York: Routledge, 2017): 57-74.
- , and Kjell Anderson (2016) “The Islamic State’s Êzîdî Genocide in Iraq: The ‘Sinjār Operations,’” *Genocide Studies International* 10, no. 2 (2016): 1-33.
- Moradi, Faraidoun, Mia Söderberg, Fazil Moradi, et al., „Health perspectives among Halabja’s civilian survivors of sulfur mustard exposure with respiratory symptoms - A qualitative study,” *PLoS ONE* (2019): 1-16.
- Nebez, Jemal, *The Kurdish Language: From Oral Tradition to Written Language* (London: Western Kurdistan Association Publications, 2005).
- Nemat, Marina, *Prisoner of Tehran: One Woman’s Story of Survival Inside an Iranian Prison* (New York and London: Free Press, 2007).

- Rahimi Babak, „Censorship and the Islamic Republic: Two Modes of Regulatory Measures for Media in Iran,” *Middle East Journal* 69, no. 3 (2015): 358-378.
- Ramose, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu* (Harare: Mond Books, 1999).
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994).
- , „Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors,” *Critical Inquiry* 15, no. 2 (1989): 205-225
- , *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983).
- , „Islam through Western Eyes,” *The Nation*, 230, no. 16, 26 (1980).
- , *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).
- Sanasarian, Eliz, *Religious Minorities in Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Scheherezade, Qassim Hassan, Morris, R. Conway, Baily, John, Jean During, „Tanbur,” in Stanley Sadie and John Tyrell (eds.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 2nd ed. (London: Macmillan, 2001): 61-62.
- Shakhsari, Sima, *Politics of Rightful Killing: Civil Society, Gender and Sexuality in Weblogistan* (London and Durham: Duke University Press, 2020).
- Shutte, Augustine, „African Ethics in a Globalizing World,” in Ronald Nicolson (ed.), *Persons in Community: African Ethics in a Global Culture* (Scottsville: University of KwaZulu Natal Press, 2008): 15-34.
- Sparavigna, C. Amelia, „The Science of Al-Biruni,” *International Journal of Sciences*, 2, no. 12 (2013): 52-60.
- Spivak, Gayatri C., „Can the subaltern speak?” In *Marxism and the interpretation of culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Chicago: University of Illinois Press, 1988).
- Soleimani Kamal and Ahmed Mohammadpour, „Can non-Persians speak? The Sovereign’s Narration of „Iranian identity,”” *Ethnicities* 19, no. 5 (2019): 925-947.
- , „The Securitisation of Life: Eastern Kurdistan under the Rule of a Perso-Shi’i State,” *Third World Quarterly* (2019b): 1-20.
- , „Interrogating the Tribal: The Aporia of ‘Tribalism’ in the Sociological Study of the Middle East,” *The British Journal of Sociology* (2019c), 1-26.
- Von Gall, Hubertus, „Dokkän-e Dāwūd,” *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VII, Fasc. 5, (1995): 472-474. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/dokkan-e-dawud>, accessed on July 15, 2020.

Zarrinkub, Abd al-Husain, „The Arab conquest of Iran and its Aftermath,” in *The Cambridge History of Iran: The period from the Arab invasion to the Saljuqs*, Vol. 4. edited by R. N. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975): 1-56.

Soziale Medien als experimentelle Räume für gefährdete Sprachen: das Şexbizini in Facebookgruppen

AGNES GROND

ABSTRACT

Şexbizini is mainly the designation of a Kurdish tribal confederation and has recently more and more become a designation of its language. This language is linguistically not described and, at the same time, endangered. Even in the main settlement area of Central Anatolia, it is only spoken by the generation of parents and grandparents. Nevertheless, there is a growing interest in the language by its speakers manifested in social media. This contribution investigates Facebook groups with a thematic connection to Şexbizini. The main question concerns the development of communicative practices that can combat a language shift. The analysis is based on an online ethnography, the data consisting of a corpus of wall events, that is analyzed with regard to language use, the discursive position of Şexbizini within the Kurdish languages, and the function of the groups with respect to social cohesion in the context of migration, as well as a questionnaire which aims to embed the results in a wider sociolinguistic context.

ABSTRACT

„Şexbizini“ ist primär die Bezeichnung einer kurdischen Stammeskonföderation; in den letzten Jahren ist Şexbizini jedoch auch mehr und mehr zur Bezeichnung einer kurdischen Sprache geworden (vgl. Çelebi 2017). Diese ist immer noch kaum erforscht und zudem als gefährdete Sprache zu bezeichnen – denn selbst im Hauptsiedlungsgebiet Zentralanatolien wird Şexbizini nur mehr von der Eltern- und Großelterngeneration gesprochen. Gleichzeitig ist von Seiten der SprecherInnen das Interesse am Şexbizini neu erwacht, artikuliert unter anderem in sozialen Medien und Netzwerken. Der vorliegende Beitrag hat es sich deshalb zum Ziel gesetzt, solche Facebook-Gruppen näher zu betrachten, die die kurdische Sprache Şexbizini zum Inhalt haben. Die zentrale Frage dabei ist, inwieweit sich in diesen Gruppen kommunikative Praktiken etablieren, die dem drohenden Sprachverlust begegnen. Die Analyse der Facebook-Daten basiert auf einer Online-Ethnographie, die bestimmte Userpostings (sog. „wall events“, siehe weiter unten) untersucht. Die Relevanz der Postings besteht erstens in der Sprachverwendung und Sprachwahl der Facebook-UserInnen, zweitens in der Art und Weise, wie das Şexbizini innerhalb der kurdischen Sprachen diskursiv verortet wird, und drittens in der Funktion der untersuchten Facebook-Gruppen in Bezug auf sozialen Zusammenhalt in der Migration bzw. Diaspora. Zusätzlich werden von UserInnen ausgefüllte Fragebögen herangezogen, um die Ergebnisse in einen weiteren soziolinguistischen Kontext einzubetten.

Einleitung

Der Begriff „Şexbizinî“ bezeichnet eine kurdische Stammeskonföderation und immer mehr auch deren Sprache. Das Siedlungsgebiet der Şexbizinî-Stämme in der Türkei liegt hauptsächlich in der zentralanatolischen Provinz Ankara, genauer im Provinzbezirk Haymana; kleinere SprecherInnengruppen gibt es zudem in Konya, Erzurum, Düzce, Samsun, Sinop, Amasya, Bursa, İstanbul, Sakarya, Diyarbakır, Iğdır, Şanlıurfa, Adıyaman, Kastamonu und Çorum.

Die kurdische Varietät *Şexbizinî* wurde bislang kaum dokumentiert oder beschrieben, wird aber in den letzten Jahren vermehrt wahrgenommen und trifft durchaus auf Interesse, sowohl in den Reihen der SprecherInnen selbst als auch in der linguistischen Forschung. Die erste linguistische Beschreibung stammt von Mahmûd Lewendî aus dem Jahr 1997. Lewendî bietet einen Überblick über die Siedlungsgebiete, einen Abriss über grammatische Phänomene, Vorschläge für ein Alphabet, Vergleiche zu anderen kurdischen Sprachen und Varietäten wie Kurmancî, Zazakî, Lakî und Sprachproben in Form von Dialogen, biografischen Statements und Erzählungen.² Nach diesem recht umfassenden Beitrag wurde es allerdings erneut ruhig um die Sprache und ihre SprecherInnen. Erst in den letzten Jahren werden die SprecherInnen sichtbarer und es mehren sich Einträge zu und in Şexbizinî in Online-Foren und in sozialen Medien. Hinzu kommen vermehrt Beiträge zur Linguistik und Soziolinguistik des Şexbizinî auf wissenschaftlichen Konferenzen³.

Die ersten analytischen Arbeiten aus der Linguistik, insbesondere diejenigen von Cemile Çelebi⁴, deuten darauf hin, dass Şexbizinî erhebliche linguistische Besonderheiten aufweist, die für eine Einordnung als eigenständige kurdische Sprache⁵ sprechen. Diesem neuerwachten Bewusstsein seitens der SprecherInnen und ForscherInnen steht ein ernüchternder Befund bezüglich der Vitalität der Sprache gegenüber. Während Lewendî⁶ und Erdoğan⁷ von 100.000 SprecherInnen im gesamten Siedlungsgebiet ausgehen, findet Çelebi bei ihren Feldforschungen in Zentralanatolien die Sprachverwendung reduziert auf den ländlichen Raum und die Eltern- bzw. Großelterngeneration vor⁸. Im Iran und im Irak ist die Situation kaum dokumen-

¹ In seinen vielfältigen Erscheinungsformen mit der Basisform -bâz- und verschiedenen Zugehörigkeitssuffixen; für einen Überblick über die Formen der Selbstbezeichnung vgl. Çelebi 2017: 65-66.

² Lewendî 1997.

³ z.B. Çelebi 2016 und 2019; Akın 2016; Grond 2018 und 2019.

⁴ Siehe hierzu im Besonderen Çelebi 2017.

⁵ Sarah Belleli tendiert auf Basis des bislang Bekannten zu einer Einordnung in die südkurdische Gruppe (Mündliche Mitteilung ICKL IV 2019, Rouen). Cemile Çelebi tendiert zu einer ähnlichen Einschätzung und wählt für Verschriftungen des Şexbizinî die von Fattah (2000) für die südkurdischen Sprachen vorgeschlagene Orthografie (Çelebi 2017).

⁶ Lewendî 1997.

⁷ Erdoğan 1997.

⁸ Vgl. Çelebi 2017: 72-73.

tiert, aus der Mitte des 20. Jahrhunderts gibt es jedoch Berichte über einzelne Dörfer im Irak in der Region Mosul, die noch Şexbizini sprachen.⁹

In diesem Beitrag wird das Phänomen des wachsenden Interesses an der Sprache von Seiten ihrer SprecherInnen aufgegriffen und dessen Niederschlag in Facebook-Einträgen untersucht. Es ist typisch für die Entwicklungen der letzten zwei Jahrzehnte, dass sich dieses Wiedererwachen insbesondere in den sozialen Medien abbildet. Computer-basierte Kommunikation und dabei im Speziellen interaktive Technologien setzten einen tiefgreifenden Wandel in Gang, der nahezu alle sprachlichen Praktiken betrifft.

Für Sprachen allerdings, die wenig oder nicht dokumentiert sind, ist der Zugang zu neuen technologischen Entwicklungen massiv erschwert. Es wird geschätzt, dass derzeit zwar 59% der Weltbevölkerung das Internet nutzen, dass aber nur maximal 5% aller Sprachen Internetpräsenz haben. Besonders im Hinblick auf technologische Entwicklungen wie Spracherkennung und Künstliche Intelligenz entstehen daher für wenig dokumentierte Sprachen enorme Barrieren, da Spracherkennungssoftware einen hohen Grad an linguistischer Beschreibung auf allen sprachlichen Ebenen benötigt.

Auf der anderen Seite scheinen im Internet Nischen zu existieren, in denen Minderheitensprachen verwendet und in neue Domänen und Funktionen expandiert werden. Beispiele, die sich für diese explorative Art der Sprachverwendung finden lassen, sind die Sprachen Udmurt (eine finno-ugrische Sprache, die im Westural gesprochen wird¹⁰), Friesisch¹¹, Niederdeutsch¹² und Irisch¹³. Auch in der Türkei gesprochene Minderheitensprachen schaffen sich in den sozialen Medien Räume, die sie sichtbar machen und den Austausch in innertürkischen und transnationalen Migrationskontexten sowie den Gebrauch von Schriftlichkeit für nicht-verschriftete Sprachen ermöglichen. Untersuchungen dazu liegen beispielsweise für die Sprachen Pomakisch¹⁴, Lazuri, Kurmanji und Tscherkessisch¹⁵ vor. Soziale Medien fungieren also für nicht-verschriftete Sprachen in besonderer Weise als experimentelle Räume.

In diesem Beitrag liegt das Hauptinteresse auf der Frage, unter welchen Bedingungen bestimmte Gruppen von UserInnen in den sozialen Medien als die oben beschriebenen experimentellen Räume funktionieren können. Die Idee dazu stammt von Belmar & Glass¹⁶, die für ihre Analyse friesischer Facebook-Gruppen den Fishman'schen Begriff der „breathing spaces“ aufgreifen. Dieses Konzept, 1991 von Joshua Fishman

⁹ Vgl. Edmonds 1957: 322.

¹⁰ Pischlöger 2016.

¹¹ Jongbloed-Faber et al. 2016.

¹² Reershemius 2017.

¹³ Kelly-Holmes & Adkinson 2017.

¹⁴ Karakusheva 2016.

¹⁵ Türk o.J.

¹⁶ Belmar/Glass 2019.

vorgestellt, wurde in der Folge immer wieder aufgegriffen und auf medial und technologisch neu entstehende Räume angewendet.

Räume zum Atmen

Fishman benennt in seinen Arbeiten zu Sprachwandel „population transfer“¹⁷ als größte Gefahr für die intergenerationale Weitergabe von Sprache und Kultur. Bevölkerungstransfer wirkt in drei Dimensionen: der physischen, sozialen und sprachlich-kulturellen Dislokation. Bevölkerungstransfer schwächt sowohl diejenigen, die gehen, weil sie sich in neuen Umgebungen wiederfinden und zusätzlich oft in weiteren Aspekten vulnerabel sind und so wenig Ressourcen in die Sprachweitergabe investieren können. Er schwächt jedoch auch diejenigen, die bleiben, oftmals die ganz Alten mit den ganz Jungen. Erfolgreicher Sprachweitergabe fehlt so eine Umgebung, die ein breites Spektrum an sprachlicher, sozialer und kultureller Stimulation bietet. Wenn Fishman von sozialer Dislokation spricht, bezieht er sich dabei auf soziale Ungleichheiten in Bezug auf Ressourcenkontrolle, erschwerten Zugang zu Gesundheitsversorgung und Bildung mit der Folge von niedrigem Einkommen und Armut. Da Spracherhalt eine Ressourcenfrage ist, erweist sich soziale Dislokation mindestens als ebenso wirkmächtig wie räumliche Dislokation. Beide gemeinsam führen oftmals zu einem Verlust der sprachlich-kulturellen Unabhängigkeit: Die Migration hervorrufende und auch wieder aus Migration resultierende soziale Abhängigkeit macht es schwierig, traditionelle kulturelle Lebensweisen aufrechtzuerhalten. Gegenpole für die durch Dislokation hervorgerufenen Erosionsprozesse sind für Fishman die „breathing spaces“. Er definiert sie als „demographically concentrated spaces where Xish [= die betroffene Sprache] can be on its own turf, predominant and unharrassed.“¹⁸ Derartige Räume haben das Potential, zu Zentren vermehrter sprachlich-kultureller Selbstregulierung zu werden.

Das Konzept der „breathing spaces“ wird in der Folge von Ophelia García¹⁹ aufgegriffen. Sie wendet das Konzept auf Lernräume an und bezieht sich auf die Dringlichkeit, einen „space, although not a rigid or static place, in which the minority language does not compete with the majority language“²⁰ zu schaffen. Ebenso schlagen Cenoz & Gorter²¹ vor, Räume zu schaffen, in denen ausschließlich die betreffenden Minderheitensprachen oder gefährdeten Sprachen gesprochen werden. Sowohl für García als auch für Cenoz & Gorter sind „breathing spaces“ immer konkrete physische Orte, wie zum Beispiel ein Dorf, eine Region, eine Schule oder ein Klassenzimmer. Von Alcalde und Albizu²² erfährt der Begriff der „breathing spaces“ eine entscheidende Erweiterung. Im Kontext ihrer Untersuchung der Korrelation zwi-

¹⁷ Fishman 1991: 57.

¹⁸ Fishman 1991: 58.

¹⁹ García 2009.

²⁰ García 2009: 301.

²¹ Vgl. Cenoz/Gorter: 9.

²² Alcalde/Albizu 2016.

schen SprecherInnendichte und Verbreitung von gedruckten baskisch-sprachigen Medien im Baskenland analysieren sie baskische Printmedien als „breathing space“.

Dieser Beitrag möchte herausfinden, ob Facebookgruppen das Potential haben, einen derartigen „breathing space“ für marginalisierte Sprachen zu bilden. Belmar und Heyne²³ formulieren bei ihrer Untersuchung west- und nordfriesischer Facebookgruppen hierfür folgende vier Kriterien:

- 1 Die marginalisierte Sprache wird in der Gruppe ausschließlich verwendet.
- 2 Die marginalisierte Sprache ist die bevorzugte Sprache, eine weitere Sprache (in der Regel die dominierende Sprache) ist akzeptiert.
- 3 Die marginalisierte Sprache ist Gegenstand der Diskussion, insbesondere wenn die Diskussion *in* dieser Sprache stattfindet.
- 4 Der Status der marginalisierten Sprache wird nicht in Frage gestellt, d.h. z.B. als Dialekt oder Varietät der dominierenden Sprache bezeichnet.

Die Untersuchung

Die vorliegende Studie befasst sich mit den relativ neuen Şexbizini-Facebookgruppen, die in der Folge des erwachenden Interesses der SprecherInnen an ihrer Sprache entstanden sind. Das Forschungsinteresse ist dabei dreifach: Es gilt einerseits der Sprachverwendung und Sprachwahl in den Postings, andererseits der diskursiven Verortung des Şexbizini innerhalb der kurdischen Sprachen durch die UserInnen, und drittens der Frage, ob die untersuchten Gruppen als „breathing spaces“ für Şexbizini interpretiert werden können.

Zur Annäherung an diese Fragen wurde eine Online-Ethnographie²⁴ durchgeführt, im Zuge derer Bildschirm-basierte und UserInnen-basierte Daten erhoben wurden. Dafür wurden Facebookgruppen mit Türkeibezug ausgewählt, da in der Türkei – insbesondere in Zentralanatolien – die meisten SprecherInnen leben. Die screen-basierten Daten wurden in einer sechs-monatigen Periode von Juli 2019 bis Dezember 2019 erhoben. Es wurde einerseits ein Korpus an Postings erstellt, andererseits durch regelmäßigen Besuch der Gruppen eine teilnehmende Beobachtung durchgeführt. Dabei wurde die Forscherin Mitglied in den betreffenden Gruppen, verfasste aber selbst keine Postings. Die UserInnen-basierten Daten wurden erhoben, indem über das Facebook-Profil der Forscherin Kontakt mit einem UserInnen-Sample aufgenommen wurde, das gebeten wurde, einen Fragebogen auszufüllen. Die UserInnen-basierten Daten erlauben die Einbettung der Screen-basierten Daten in einen weiteren soziolinguistischen Kontext.

²³ Belmar/Heyen 2019.

²⁴ Androtsopoulos z.B. 2013.

Im Zeitraum der Datenerhebung²⁵ wurden folgende Gruppen mit unterschiedlichen Bezügen zu Şexbizini untersucht:

Gruppe/Seite	Sprachen	Members/ Followers	Likes	Postings Jul-Dez
Şexbizini aşireti	Türkisch; Kurmanji	653	6323	16
Şeyhbızın aşireti (şex- bizini aşireti)	Türkisch	624	648	2
Şeyhbızın Kürtleri		177	182	0
Şeyhbızın Aşireti	Türkisch; Kurmanji; Şexbizini	7163	6350	10
Bayburtlu Sheybızınlar	Türkisch; Kurmanji; Şexbizini	703		38
Düzceli Şeybizınlar		480	469	1
Havzalı Şehbizınların Buluşma Noktası	Türkisch; Kurmanji	890		132
Şeybizıniler	Türkisch	57	59	1
Denge Bacihesar	Türkisch; Kurmanji; Şexbizini	4197	2482	98
Zwanê Kurdî ye Şexbiz- ini	Şexbizini; Kurmanji; Türkisch; Zazaki; Sorani; Arabisch; Farsi	2105	20542	189
Rızwani Kurdî Şexbi- zini	Şexbizini; Kurmanji; Türkisch	439	433	77

Tabelle 1: Sample: Facebookgruppen mit Şexbizini-Bezug im Untersuchungszeitraum

Die geografische Distribution der Gruppen deckt sich mit den Angaben zu den wichtigsten Siedlungsgebieten bei Lewendî²⁶. Die meisten der genannten Gruppen konstituieren sich um ein geografisches Zentrum, wie etwa eine Stadt oder eine Region in der Türkei. Diese sind relativ deckungsgleich mit den Hauptsiedlungsgebieten in der Südosttürkei, entlang der Schwarzmeerküste und im zentralanatolischen Bezirk Haymana. Diese konkreten geografischen Zuordnungen sind meist direkt im Gruppennamen oder in der Gruppenbeschreibung ersichtlich. Während die Gruppen sich also physisch verorten, ist die Struktur der UserInnen transnational. Die UserInnen leben in der gesamten Türkei und verschiedenen europäischen Ländern. Eine der zentralen Funktionen der Gruppen ist es, die verstreute Community zusammenzuhalten. Das wird oft in den Gruppenbeschreibungen oder Gruppenregeln explizit: Die Gruppe *Şexbizini aşireti* sagt in der Gruppenbeschreibung: „şexbi-

²⁵ Im Beobachtungszeitraum entstanden weitere Gruppen, die aber nicht in die Untersuchung einbezogen wurden.

²⁶ Lewendî 1997.

zini aşiretinden olan ve birçok ilde yaşayan insanları bekliyoruz“ [wir laden Leute ein, die zum Stamm der Şexbizinî gehören und in verschiedenen Distrikten leben].

Die Menge an Mitgliedern unterscheidet sich von Gruppe zu Gruppe substanziell, und reicht von 57 (Gruppe *Şeybiziniler*) bis zu 7.163 (Gruppe *Şeyhbızın Aşireti*). Genauso unterschiedlich sind die Aktivitätenprofile. Einige Gruppen sind sehr aktiv, was die Anzahl an Postings und Interaktionen von Mitgliedern betrifft, andere veröffentlichten nur einige wenige Postings im Beobachtungszeitraum.

Für diesen Beitrag werden drei Gruppen aus dem Sample in Bezug auf Screen-Daten und UserInnenprofile miteinander verglichen. Der Überblick über die UserInnen hat seine Basis in den Fragebögen, die von kontaktierten Mitgliedern retourniert wurden. Die Mitglieder oder Follower der beobachteten Gruppen sind zu 80% männlich und zu 20% weiblich. Die Altersverteilung reicht von 18 bis 65 Jahren, wobei das Durchschnittsalter 38 Jahre beträgt. Die wenigen älteren UserInnen werden oft als Beispiel für eine typische Şexbizinî-Lebensweise herangezogen.

Interaktionstypen und Sprachverwendung

Die drei Gruppen, die in Bezug auf Aktivitäten, Struktur der Postings und Sprachverwendung verglichen werden, sind:

- *Denge Bacihesar* [Die Stimme von Balcıkhisar]
- *Şeyhbızın Aşireti* [Der Şexbizinî-Stamm]
- *Zwanê Kurdî ye Şexbizinî* [Die kurdische Sprache Şexbizinî]

Analysiert werden Sequenzen, die Jannis Androtsopoulos in Anlehnung an Dell Hymes „speech events“²⁷ als „wall events“²⁸ bezeichnet. Androtsopoulos definiert „wall event“ als Sequenz von Userpostings, die sich auf der „wall“ einer Gruppe oder Users befindet. Diese können aus einem einzelnen „posting“ bestehen, sie können aber auch von „likes“ und Kommentaren gefolgt sein. Die analytischen Kategorien für die „wall events“ sind: Rolle der TeilnehmerInnen, Typen von Initialposts, Relation von Initialpost und Kommentaren, Expansion der „wall“ in Raum und Zeit.

Die Gruppe *Denge Bacihesar* bezieht sich auf die Stadt Balcıkhisar im zentralanatolischen Distrikt Haymana. Die Gruppenmitglieder leben in Balcıkhisar, in weiteren türkischen Städten und in der europäischen Diaspora. Mit 4.197 Mitgliedern gehört die Gruppe zu den größeren Gruppen des Samples. Die Gruppe teilt Videos mit Community-Bezug. Während des Beobachtungszeitraums wurden von *Denge Bacihesar* 98 Videos gepostet. Alle Interaktionen sind von *Denge Bacihesar* initiiert und von Gruppenmitgliedern kommentiert. Folgende spezifische Aktivitäten finden sich in der Gruppe:

²⁷ Hymes 1972.

²⁸ Vgl. Androtsopoulos 2013: 193.

1	Private Ereignisse (z.B. Video-Aufnahmen von Hochzeiten)	56%
2	UserInnen, die ein Lied/einen Gesang vortragen	22%
3	Postings zu professionellen kurdischen SängerInnen	19%
4	Videos zu historischen Ereignissen (wie Halabca) oder Persönlichkeiten	3%

Tabelle 2: Distribution der Aktivitäten in der Gruppe Denge Bacihesar

Die Sprachen Türkisch, Kurmanji und Şexbizinî werden in den Initial-Postings, in den Videos selbst sowie in den Kommentaren und Konversationen verwendet. Typischerweise wird ein Video mit Informationen über eine/n SängerIn oder das gezeigte Ereignis eingeführt. Die meisten Kommentare zu den Videos sind kurze Formeln, die Wohlgefallen oder Glückwünsche an den/die ProtagonistIn ausdrücken. Manchmal entwickeln sich ausführliche Konversationen rund um ein Initialpost, wie in dem folgenden Beispiel:

Beispiel 1

Das Initialpost ist betitelt mit „Bazdan&Gowend“ [auf der Hochzeit tanzen²⁹], der Inhalt ist eine Videoaufzeichnung einer Tanzszene, aufgenommen auf einer Hochzeit in Balcıkhisar. Dazu entfaltete sich über den Zeitraum von mehreren Wochen folgende Konversation:

1	A: Ere micike hamiriyel eyane gi cine hec gi ay Kurre Elike memo Süleyman nivij rujig nezana anco bazdan u koceki diki eyve law.. [Ja, was hab ich gemacht, alle sind zusammen auf den Hadj gegangen, Süleyman, Memo, Sohn von Aliko tanzt hier und macht Musik, es ist eine Schande.]	7 Wochen ³⁰
2	B: Polis ale ve budala...[Der Polizist Ali und ein Hanswurst]	2 Wochen
3	C: Sanki sap ditepisini solo ile memo [Sülo und Memo sind, als ob man einen Stock hingestellt hätte]	7 Wochen
4	D: Cek. Sulo baba. Cekk. Can. Abimm benimm [Tanz, Sülo, Ehrenmann, tanz. Mein lieber, mein Bruder]	6 Wochen
5	E: viki bey simdi bisey desem gene nerden ciktin diyecen soyle bir bak bir halayda kimler var abini degil fasisliketmeyim.soldangirip memet abi murat abi oy viki bey [Herr Viki, wenn ich jetzt was sage, wirst du fragen, woher ich gekommen bin, schau mal hin, wer alles bei dem Halay Tanz dabei ist. Ich sollte lieber nicht faschistisch agieren, daher gehe ich von links Bruder Memet und Bruder Murat, oy Herr Viki]	5 Wochen

²⁹ Der Titel kombiniert die Begriffe Bazdan=mittelanatolisches Kurmanji für Tanz und Govend (Kurmanji, Reigentanz). Govend wird traditionellerweise auf Hochzeiten getanzt.

³⁰ Die Zeitangaben sind original übernommen und beziehen sich auf den Zeitpunkt, an dem das Posting dem Korpus hinzugefügt wurde.

6	A: O bitek onu görmüs sanki birisi abinisini sahiplenecek [Er hat nur ihn gesehen, als ob sich jemand seinen Bruder aneignen wolle]	1 Woche
7	E: hayretle baktim ne kadar para attin adeta şook şook şook oldum [Ich habe mich gewundert, wieviel Geld du wirklich in die Luft geworfen hast, ich bin schockiert, schockiert, schockiert]	6 Wochen
8	F: Ne yapıyo bu hanzolar halaymi bu [Was machen diese Rabauken? Ist das Halay ?]	7 Wochen
9	G: Son model halay ismide Sülo ile budalay1 tarzı halay1 [Das ist das neueste Modell Halay und heißt Sülo und Blödmann Stil]	1 Woche
10	H: Namaz yok niyaz yok [Keine Gebete, keine Fürbitten]	6 Wochen

Das Beispiel zeigt eine Sequenz, die zehn Statements von acht Usern enthält. Der erste Kommentator (A) wendet sich scherzhaft an die Personen, die auf dem Video erkannt werden. Die weiteren Statements sind entweder lose Kommentare zum Video (2,3,4,7) oder Reaktionen auf das vorhergehende Statement (5-6-10,8-9). Der User A schaltet sich mit Kommentar 6 nochmals in die Unterhaltung ein. Sein erster Post (1) enthält Elemente in Şexbizinî und Kurmancî, sein zweiter Post (6) in Türkisch. Der zeitliche Rahmen der Konversation beträgt sechs Wochen. Zwischen Post 8 (Frage) und 9 (Antwort) liegt ein Zeitraum von sechs Wochen, die anderen Interaktionen liegen zeitlich etwas näher beieinander, jedoch immer im Wochenabstand.

Beispiel 2

Das nächste Beispiel ist betitelt mit „Serbülent Kanat – Heco“. Es besteht aus einem Videoclip des kurdischen Musikers Serbülent Kanat. Der Sänger stammt nicht aus Balcıkhisar, sondern aus der Umgebung von Konya, wird jedoch von den Gruppenmitgliedern als lokal empfunden, was sich im häufigen Teilen seiner Videoclips und auch in der Bezeichnung „Serbülentimiz“ [unser Serbülent] zeigt. Der Videoclip enthält einen traditionellen Klagegesang für Heci Buxurci, der als „Orta Anadolu Kürtlerin Son isyancısı“ [der letzte Rebell der mittelanatolischen Kurden] bezeichnet wird. Dem Video folgt ein längerer Text von ungefähr 350 Wörtern in türkischer Sprache, der über die Taten von Heci Buxurci und seine Hinrichtung durch die Administration von Atatürk informiert.

Das Posting rief sechs Kommentare von sechs verschiedenen UserInnen hervor. Anders als im ersten Fall sind die Kommentare nicht aufeinander bezogen. Sie stellen eine lose Sequenz von Bemerkungen zu Heci Buxurcis Schicksal (2,3), persönlichen Beobachtungen, Erinnerungen (1,4,5) und einen Glückwunsch an den Sänger Serbülent Kanat dar (6).

1	A: Allah rahmet eylesin mekanı cennet olsun inşaallah....kürtün en kötüsü bizim için candır, şereftir.. [Gott möge ihm gnädig sein, sein Ort möge das Paradies sein.....der schlechteste der Kurden, ist für uns dennoch ein Herzstück, ist eine Ehre für uns..]	19 Stunden
2	B: Allah rahmet eylesin Heco gibi yigitleri halk unutturmuyor aradan asirlar gecmesine ragmen isimleristranlarda kitaplarda yüreklerde [Möge Gott ihm gnädig sein, das Volk vergisst Helden wie Heco nicht, auch wenn Jahrhunderte vergehen, bleiben die Namen in den Gesängen, Büchern, Herzen]	1 Tag
3	C: Orta anadolu ne kürt biter ne isyancı Heci Buxrucı atamız rahat uyun [In Mittelanatolien werden weder die Kurden vergehen noch die Rebellen. Unser Vorfahre Heci Buxrucı möge in Frieden ruhen]	1 Tag
4	D: Biz iç ana dolu kürtleri tarihimizden çok uzak kalmışız [Wir, die inneranatolischen Kurden, sind von unserer Geschichte sehr weit entfernt]	3 Tage
5	E: Babam haci boğurciyi çok severdi ne yiğitler gittiler hepsine allah rahmet eylesin mekanı cennet olsun inşaallah [Mein Vater mochte Haci Boğurci sehr gern, wie viele Helden sind gegangen, möge Gott ihnen gnädig sein, möge ihr Ort im Paradies sein, hoffentlich]	3 Tage
6	F: Azina saglik [Gesundheit deinem Mund = Herzliche Glückwünsche]	3 Tage

Die beiden anderen hier besprochenen Gruppen haben nicht so eine explizite geografische Bindung wie *Denge Bacihesar*. Sie wollen Mitglieder der Şexbizinî-Stämme erreichen, in der Türkei sowie in der Diaspora. Die Community der Gruppe *Şeyhbizinin Aşireti*, die sich als „denge seihbiziniyel“ [Stimme der Şexbizinî] bezeichnet, hat Mitglieder aus Haymana, Diyarbakır, Adıyaman, Bayburt, Erzurum und anderen türkischen Städten sowie in verschiedenen europäischen Ländern. Die Gruppe ist die größte der beobachteten Gruppen mit 7.163 Mitgliedern.

Das Aktivitätenprofil ist ähnlich wie das von *Denge Bacihesar*, mit dem Unterschied, dass die Mitglieder ihre Postings selbst in der Gruppe teilen:

1	Aphorismus, der UserInnen zu Kommentaren anregt	40%
2	Postings von Clips professioneller kurdischer SängerInnen	31%
3	Private Videoclips	19%
4	Private Ereignisse (wie Hochzeiten)	10%

Tabelle 3: Distribution der Aktivitäten in der Gruppe *Şeyhbizinin Aşireti*.

Beispiel 3

Bei diesem Beispiel handelt es sich wie bei Beispiel 1 um eine Videoaufnahme einer Tanzszene auf einer Hochzeit. Dieses Posting wird 3.700 Mal angesehen und erhält 47 Kommentare im Zeitraum von wenigen Stunden. Der hier dargestellte Ausschnitt enthält 15 Kommentare von 13 UserInnen:

1	A: haymanada su an 20 kisi 8zliyor [In Haymana sehen im Moment 20 Leute zu]	8 Wochen
2	B: Diyarbakirdan aşiretime selamlar rabbim Mesut etsin dayimi [Grüße an meinen Stamm aus Diyarbakır, möge Gott meinen Onkel glücklich machen]	8 Wochen
3	C: Viyanaya selam olsun hepiniz bizim canimzsınız [Grüße nach Wien, ihr seid alle unsere Lieben]	8 Wochen
4	D: İstanbul şeyhbızın lardanda selam olsun [Grüße von den Şexbizini aus Istanbul]	8 Wochen
5	E: HAYMANA Bahçeçikten köyönden selamlar [Grüße aus dem Dorf Bahçeçik in Haymana]	8 Wochen
6	A: Manisadan.Hepinize. Selam.turunlu.muzo [Euch allen Grüße aus Manisa. Muzo aus Turun]	8 Wochen
7	E: Maşallah maşallah aşiretime [Maşallah maşallah meinem Stamm]	8 Wochen
8	F: Govende xoş vıgrın [Tanzt schön!]	8 Wochen
9	G: Hayırlı olsun birangim [Alles Gute, mein Bruder]	8 Wochen
10	H: Belçikadan selam olsun aşiretime [Aus Belgien Grüße an meinen Stamm]	8 Wochen
11	I: Selamlar isvecten [Grüße aus Schweden]	8 Wochen
12	J: Can size can erzurumdan selam lar [Euch Lieben Grüße aus dem lieben Erzurum]	8 Wochen
13	K: Sinoptan sizlere selam olsun [Aus Sinop Grüße an euch]	8 Wochen
14	L: osmana soyle segbizince soylesin [Sag Osman, er soll auf Şexbizini singen]	8 Wochen
15	M: Je diyarbakirdan selam bu na şegbiziniğel [Aus Diyarbakır Grüße an alle Şexbizini]	8 Wochen

Die einzelnen Postings entstehen in kurzen zeitlichen Abständen, fast simultan. Sie enthalten Grußformeln, die sich einerseits an diejenigen richten, die vor Ort an der Hochzeit teilnehmen, andererseits an diejenigen, die nahezu zeitgleich das Video ansehen. Außerdem ist in den Grüßen die Gesamtheit der Şexbizini-Community

adressiert (in Äußerungen wie z.B. „aşiretime“). Die Kommentare verdeutlichen die geografische Zerstreuung der Şexbizinî-Diaspora.

Beispiel 4

Das folgende „wall event“ besteht aus einem „posting“ in Şexbizinî und einem Kommentar in Kurmanji. Die Schreibung ist experimentell und greift auf unterschiedliche schriftliche Erfahrungen des Schreibers zurück. Basis der Verschriftung bildet die türkische Orthografie, die kurdische Schreibweise der Hawar-Norm <î> wird für das Phonem /i/ eingesetzt, in anderen Fällen wird für /i/ auf das türkische <İ> bzw. <i> zurückgegriffen. Der Zentralvokal /â/ wird <ı> (türkisch) geschrieben oder <ə>. Weiters besteht für den Schreiber die Notwendigkeit, Betonungen durch <é> anzuzeigen.

Der Kommentar in Kurmanji ist orthografisch ebenfalls experimentell mit türkischer Orthografie als Basis. Kurmanji /â/ wird konsequent als <ı> geschrieben, betontes <é> wird vom Initialposting übernommen.

1	A: Îmê ci Şexbizinîyım. Lə Səkkərya akyazı rünişin, lə Kərkük- Sülemaniyê hatiyin. [Wir sind auch Şexbizinî. Wir leben in Sarkarya-Akyazı, wir sind aus Kerkuk-Sulaymania gekommen]	3 Tage
2	B: Ez gurmancım mın gışt fahmkır te xweş nivisiye kekémın [Ich bin Kurde und ich verstehe alles, du hast gut geschrieben, mein Bruder]	1 Tag

Zwanê Kurdî ye Şexbizinî [die kurdische Sprache Şexbizinî] ist eine Gruppe mit dem expliziten Ziel, Şexbizinî zu lehren und zu lernen. Der soziale und geografische Hintergrund seiner UserInnen ist sehr divers. In den vier „rules of conduct“, die in Şexbizinî und Türkisch abgefasst sind, geht es um Inhalte der Postings (Şexbizinî und andere kurdische Sprachen und Varietäten), das Verbot von Kommentaren politischen Inhalts, da die Gruppe „ra sererastkirdin û gewrakirdini şêxbizinî hatiwiye kirdin“ [gegründet wurde, um Şexbizinî zu standardisieren und zu verbreiten], sowie um den Umgang mit SprecherInnen anderer Sprachen oder mit Angehörigen anderer Religionen und Kulturen.

Die Gruppe hat 2.105 Mitglieder und ist somit die kleinste der hier besprochenen Gruppen. Sie erreicht jedoch die bei weitem höchste Anzahl an „likes“, nämlich 20.542. *Şeyhbizin Aşireti*, die mitgliederstärkste Gruppe, erreicht im gleichen Zeitraum nur 6.350 „likes“. Das Aktivitätenprofil unterscheidet sich von den beiden anderen Gruppen:

1	„Euer Tag möge schön sein“ (Grußformeln)	35%
2	Übersetzungswünsche in weitere kurdische Sprachen	18%
3	Didaktisch aufbereitete Wortschatzbilder	15%

4	Videoclips	12%
5	Fragen zu Standardisierung und Orthografie	8%
6	Texte in Şexbizinî	8%
7	Teilen von Links zu Fragen betreffend kurdische Sprachen	4%

Tabelle 4: Distribution der Aktivitäten in der Gruppe Zwanê Kurdî ye Şexbizinî.

Beispiel 5

Der Sprachgebrauch im folgenden „wall event“ wird von Androtsopoulos als „copy/paste language“³¹ bezeichnet. Es handelt sich dabei um Aphorismen, Ausschnitte aus bekannten Songs u. Ä. In diesem Beispiel ist das Initialpost in Şexbizinî, der Kommentar in Kurmanji:

1	A: Rûjê nûwetan xweş wû. [Dein neuer Tag möge gut sein.]	19 Stunden
2	B: Roja te jî xweş û geş be [Dein Tag soll auch gut und hell sein]	19 Stunden

Beispiel 6

Das folgende „wall event“ besteht aus einem Initialposting in Şexbizinî, der erste Kommentar ist eine Übersetzung ins Dimilki, der zweite Kommentar ergänzt den ersten argumentativ in Kurmanji. Inhaltlich bezieht sich das „wall event“ auf eine Website, die Şexbizinî als Farsi bezeichnet. Die Kommentare machen deutlich, dass die SprecherInnen Şexbizinî als eigenständige Sprache innerhalb der südkurdischen Gruppe sehen.

1	A: Şexbizinî, farsî nîye; kurdî vaşûr e. Kes nêtanî zwanê îme wikerî farsî! Lûtfen, ey rûwelge paşerî û xweşhatî mekerin. Ra her kes azadî hestin; yeki ke dixwazî wiwû Fars wele îme Kurd î n û zwaniman kurdî ye. [Şexbizinî ist nicht Farsi. Es ist Südkurdisch. Niemand soll unsere Sprache als Farsi bezeichnen. Bitte, folgt und teilt diese Seite nicht. Für jeden steht es frei, ob er sich als Perser sieht. Aber wir sind Kurden und unsere Sprache ist Kurdisch]	11 Wochen
2	B: Bi kirdî (dimilî) [Auf kirdî (dimilî) Şexbizinî, farsî nîya; kurdîya vaşûr a. Kes nêşeno zivanê ma bikero farsî! Lûtfen, ena rûpelge taqîb û ecibnayîş mekerên. Le her kes azad o, yewo ke biwazo bibû Farz, .. Labelê ma Kurd î û zimanê ma kurdî yo.	11 Wochen
3	C: Ne Farsî ye. Zimanekî Îranî (Aryan) ye. Farsî bi xwe jî zimanekî Îranî ye [Es ist nicht Farsi. Es ist eine iranische (arische) Sprache. Farsi selbst ist auch eine iranische Sprache.]	11 Wochen

³¹ Vgl. Androtsopoulos 2013: 189.

Beispiel 7

Die Gruppe legt großen Wert auf die von ihr propagierte Orthografie. Abweichungen in Postings werden aufgegriffen und besprochen. „Richtig“ und „falsch“ sind zentrale Kategorien in der Argumentation. Das folgende Beispiel illustriert diese Diskussionen anhand der Selbstbezeichnung Şexbizini:



Linguistische Repertoires der UserInnen und Sprachwahl

Die in den Gruppen verwendeten Sprachen sind folgende: Türkisch, Kurmanji, Şexbizini, Arabisch, Farsi, sowie die Amtssprachen der Diasporaländer. Türkisch und die Amtssprachen der Diasporaländer sind für die UserInnen die Bildungssprachen. Türkisch ist die Sprache der überwältigenden Mehrheit der „wall events“, die Amtssprachen der Diasporaländer werden in den Gruppen nicht verwendet. Dadurch unterscheidet sich die Sprachwahl in den Facebookgruppen stark von derjenigen im Offline-Alltag, die die UserInnen in den Fragebögen skizzieren. Hier spielen die Amtssprachen sehr wohl eine zentrale Rolle in den Bereichen Bildung, Alltagsbewältigung und sozialer Partizipation. Danach kommen – weit abgeschlagen – Kurmanji und Şexbizini. Kurmanji hat die Funktion einer „language of wider communication“³², Şexbizini wird vielfach in Initialpostings verwendet, während in responsiven Postings eine andere Sprache verwendet wird (vgl. Beispiel 1). Arabisch wird verwendet bei Rekursion auf religiöse Kontexte, Farsi unter Bezugnahme auf die ursprünglichen Siedlungsgebiete im Iran. Wenn Şexbizini geschrieben wird, handelt es sich häufig um experimentelle Schreibungen, die sich entweder an die Hawar-Norm für Kurmanji (vgl. Bsp. 1) oder an die türkische Orthografie anlehnen (vgl. Bsp. 3)

Für zwei Gruppen gilt diese Sprachverteilung allerdings nicht, und zwar für die Gruppe *Zwanê Kurdî ye Şexbizini* und für *Rîzwani Kurdî Şexbizini*. Hier sind die zentralen Sprachen der „wall events“ Şexbizini und Kurmanji. Das Initialposting ist häufig in Şexbizini verfasst und es wird dann in einer anderen Sprache geantwortet (vgl. Bsp. 5). Oft wird nach Übersetzungen gefragt, das Initialposting ist in diesen Fäl-

³² Eine „language of wider communication“ (LWC) ist eine Sprache, die Personen als Kommunikationsmittel bei sprachlichen Barrieren benutzen. Außerhalb der Soziolinguistik wird vielfach der Begriff „lingua franca“ benutzt.

len Türkisch, die Antwortpostings enthalten die Übersetzung. Es wird auch nach Übersetzungen in andere iranische – meist kurdische – Sprachen und Varietäten gefragt, wie Laki, Sorani oder Zazaki. Die Sequenzen sind vielsprachig, wobei die Sprachwahl oft nicht in Bezug zum Vorposting steht. In vielen Fällen kann ein Antwortposting eine Übersetzung des Initialpostings in eine andere kurdische Sprache oder Varietät darstellen, in der Folge läuft dann die Kommunikation weiter (vgl. Bsp.6). Der Fokus dieser beiden Gruppen liegt auf der Sprache, deren Weitergabe und Expansion, was die Wahl der Sprachen beeinflusst. Die Schreibung orientiert sich an den Vorschlägen von Mahmûd Lewendî, der für eine erweiterte Hawar-Schreibung plädiert³³.

Breathing Space?

Die Facebook-Gruppen, die Şexbizinî zum Thema haben, unterscheiden sich in ihrer thematischen Ausrichtung. Neun der elf untersuchten Gruppen beziehen sich auf eine konkrete Region oder Stadt. Die Mitgliederstruktur (von Androtsopoulos als „networked audience“³⁴ bezeichnet) besteht aus Mitgliedern der Şexbizinî-Stammeskonföderation in dem jeweiligen geografischen Zentrum oder in der Diaspora. Die „networked individuals“³⁵, die die jeweilige Audience bilden, haben eine bis zu einem gewissen Grad gemeinsame Geschichte, gemeinsame sprachliche Repertoires und gemeinsame sprachliche Erfahrungen. Türkisch dominiert in diesen Gruppen, die Verwendung von Şexbizinî beschränkt sich auf musikalische Beiträge in den Initialpostings, lexikalische Identitätsmarker und experimentelle Schreibungen.

Die beiden Gruppen *Zwanê Kurdî ye Şexbizinî* und *Rîzwani Kurdî Şexbizinî* fokussieren thematisch explizit auf die Sprache der Şexbizinî-Stämme sowie deren Bewahrung und Entwicklung. Şexbizinî ist (meist) die Sprache der „wall events“, inhaltlich ist die Diskussion orthografischer, grammatikalischer und lexikalischer Fragen vorherrschend. Texte in Şexbizinî (zum Beispiel diejenigen von Lewendî und Çelebi) werden geteilt und kommentiert. Die „networked audience“ deckt sich mit derjenigen der anderen beiden Gruppen, viele UserInnen sind Mitglieder sowohl in einer lokal fundierten Gruppe als auch in einer sprachlich orientierten Gruppe. Zieht man die von Belmar und Heyne³⁶ formulierten Kriterien (s.o.) zur Beurteilung heran, scheint kein Zweifel daran zu bestehen, dass es sich bei beiden Gruppen um „breathing spaces“ handelt: Die betroffene Sprache wird (wenn auch nicht ausschließlich) verwendet, sie ist sowohl Metasprache als auch Diskussionsgegenstand, jedem Zweifel an ihrem Status als selbstständige Sprache wird argumentativ begegnet (vgl. Bsp. 6). Die übrigen Gruppen, in denen die Verwendung von Türkisch in den vorwiegend nichtsprachlichen Themen vorherrscht, scheinen diese Kriterien für „breathing spaces“ nicht zu erfüllen.

³³ Vgl. Lewendî 1997: 105.

³⁴ Androtsopoulos 2013: 190.

³⁵ Androtsopoulos 2013: 190.

³⁶ Belmar/Heyne 2019.

Bei einem näheren Blick auf die „networked audiences“ verschwimmt jedoch der scheinbar klare Erstbefund. Die neun Gruppen, die zur ersten Kategorie (inhaltlich regional gebundene Gruppen) gezählt werden, sind durch rege Partizipation an den „wall events“ gekennzeichnet. Die beiden hier diskutierten „wall events“ zu Hochzeitsvideos (Bsp. 1 und 3) machen deutlich, wie über zeitliche (Bsp. 1) und räumliche (Bsp. 3) Distanz hinweg an zentralen soziokulturellen Ereignissen partizipiert wird und so der soziale Zusammenhalt aufrechterhalten werden kann. Bezüglich der Sprachwahl gibt es keine Vorgaben, den UserInnen steht es frei, die Ressourcen ihres Repertoires einzusetzen und kreativ in neue Bereiche – wie lexikalische Erweiterungen oder Schriftlichkeit – zu expandieren. Die beiden Gruppen der zweiten Kategorie (inhaltlich sprachlich gebundene Gruppen) haben kleinere „audiences“ als die anderen Gruppen (*Zwanê Kurdî ye Şexbizinî* hatte im Beobachtungszeitraum jedoch konstant über 2.000 Mitglieder). Die Aktivität ist hoch – *Zwanê Kurdî ye Şexbizinî* hat die höchste Anzahl an „postings“ und „likes“ im Vergleichszeitraum. Die aktiven Mitglieder bilden jedoch nur einen kleinen Pool der „audience“. Es handelt sich vielfach um Personen mit tertiärer Bildung und schriftsprachlicher Kompetenz in Türkisch und Kurmanji. Postings in experimenteller Schreibung werden stigmatisiert, indem sie entweder ignoriert werden oder Elemente herausgegriffen und kommentiert werden. Die Agenda der beiden Gruppen schließt einen großen Teil der „audience“ von aktiver Partizipation aus, Teilnahme bei nicht ausreichender Sprachkompetenz ist nur perzeptiv möglich und manifestiert sich in der hohen Anzahl „likes“, die die Gruppe bekommt. Die Diagnose „breathing space“ ist also auch bei diesen beiden Gruppen in Frage zu stellen.

Es ist sinnvoll, hier noch einmal auf das ursprüngliche Konzept von Fishman zurückzugreifen. „Breathing spaces“ sollen Gegenpole zu durch Dislokation hervorgerufenen Erosionsprozessen bezüglich Sprachweitergabe darstellen. Dislokation wiederum wird in drei Dimensionen wirksam: in der räumlichen, der sozialen und der kulturellen Dimension (s.o.). Genau auf dieser Ebene setzen die regional gebundenen Gruppen an. Sie ermöglichen es den aufgrund von Bevölkerungstransfer vulnerablen Communities an bedeutsamen Ereignissen wie Geburten, Hochzeiten und Todesfällen teilzuhaben, sie ermöglichen Austausch zu historischen identitätsstiftenden Ereignissen, Erzählungen und Gesängen und stärken durch das Teilen von Aphorismen und Grüßen den sozialen Zusammenhalt in Form eines virtuellen gemeinsamen Alltags. Alle, die teilnehmen wollen, sind eingebunden. Die Ressourcen des Gesamtrepertoires der Gruppe und der Individuen können eingesetzt werden, um sich mitzuteilen.

Es scheint also sinnvoll zu sein, die Facebookgruppen zu *Şexbizinî*, deren „networked audience“ ja zu einem großen Teil kongruent ist, in ihrer Gesamtheit als „breathing space“ zu interpretieren: Die in der jeweiligen Herkunftsregion/-stadt fundierten Gruppen halten den durch Dislokation gefährdeten sozialen Zusammenhalt aufrecht, während die sprachlich orientierten Gruppen sich sprachplanerisch zu den Bereichen Verschriftlichung und Standardisierung betätigen.

Literatur [Internetquellen eingesehen am 15.06.2020]

- Akın, Salih 2016: The Kurdish Dialect Continuum in Central Anatolia Paper held at the 3rd international Conference on Kurdish Linguistics, August 25th-26th 2016. University of Amsterdam.
- Alcalde, Gorka Salces/Albizu, Josu Amezaga 2016: Mediacentric spaces and physical spaces in minority language use: A case study on the Basque language press In: Catalan journal of communication & cultural studies 8, 227 – 243.
- Androtsopoulos, Jannis 2013: Networked Multilingualism: Some language practices on facebook and their implications International Journal of Bilingualism 19/2, 185 – 205. <https://doi/10.1177/1367006913489198> .
- Belmar, Guillem/Glass, Maggie 2019: Virtual communities as breathing spaces for minority languages: Re-framing minority language use in social media In: Adeptus 2019/14. <https://doi.org/10.11649/a.1968>
- Belmar, Guillem/Heyen, Hauke 2019: A Comparison of Language Use in North and West Frisian Communities Conference presentation ICML XVII, Leeuwarden (NL).
- Çelebi, Cemile. 2016: Bezeynî – An Endangered Kurdish Language Paper held at the Second International Symposium on Endangered Iranian Languages, 8 - 9 JULY 2016, CNRS, Université Sorbonne Nouvelle, INALCO, EPHE, PARIS.
- Çelebi, Cemile 2017: Bezeynî – Historie, Migration, Diaspora und linguistische Besonderheiten In: Brizic, Katharina/Grond, Agnes/Osztovcics, Christoph/Schmidinger, Thomas/ Six-Hohenbalken, Maria Anna (eds.): Sprache – Migration – Zusammenhalt. Kurdisch und seine Diaspora. Wien: praesens Verlag, 63 – 79.
- Çelebi, Cemile 2019: Bezeynî – A previously uncharted Kurdish Language Paper held at the 4th International Conference on Kurdish Linguistics, Sept. 2nd-3rd 2019. University of Rouen.
- Cenoz, Jasone/Gorter, Durk 2017: Minority languages and sustainable translanguaging: threat or opportunity? In: Journal of Multilingual and Multicultural Development, DOI: 10.1080/01434632.2017.1284855
- Edmonds, C. J. 1957: Kurds, Turks, and Arabs. Politics, Travel, and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925 London: Oxford University.
- Fishman, Joshua. 1991: Reversing Language Shift. Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages Clevedon: Multilingual Matters.
- García, Ophelia. 2009: Bilingual Education in the 21st Century: A Global Perspective Chichester: Wiley-Blackwell.

- Grond, Agnes 2018: Kurmanji and Şexbizinî in Migration. Paper held at the conference Anatolia-the Caucasus-Iran: Ethnic and Linguistic Contacts. 10-12 May 2018. Russian-Armenian University, Yerevan, Armenia.
- Grond, Agnes 2019: The Şexbizinî speech community in migration. A qualitative investigation of multiple identities and shifting linguistic repertoires. Poster presented at the 19th conference of the Italian Association of Applied Linguistics. 21.-23 February 2019. Università degli studi di Cagliari.
- Hymes, Dell 1972: Models of the Interaction of Language and Social Life. In: Gumperz J.J. & Hymes D. (Hrsg.) *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holts Rinehart & Winston, 35 – 71.
- Jongbloed-Faber, L./Van de Velde, H./Van der Meer, C./Klinkenberg, E. 2016: Language use of Frisian bilingual teenagers on social media. *Treballs de sociolingüística Catalana* 26, 27 – 54.
- Karakusheva, Slavka 2016: Digital Ethnicities and (Re-)Construction of Ethnic Identities in Social Media. In: A. Karatzogianni et al. (eds.): *The Digital Transformation of the Public Sphere*. DOI 10.1057/978-1-137-50456-2_14
- Kelly-Holmes, Helen/Atkinson, David 2017: Perspectives on Language Sustainability in a Performance Era: Discourses, Policies, and Practices in a Digital and Social Media Campaign to Revitalise Irish. In: *Open Linguistics* 3, 236 – 250. DOI 10.1515/opli-2017-0012.
- Lewendî, Mahmûd 1997: Kurdên Şexbizinî. In: *Birnebûn* 3, 78 – 100.
- Pischlöger, Christian 2016: Udmurt on Social Network Sites: A Comparison with the Welsh Case. In R. Toivanen/J. Saarikivi (Eds.): *Linguistic Genocide or Superdiversity? New and Old Language Diversities*. Clevedon: Multilingual Matters, 108 – 132.
- Türk, Gülşah o.J.: What If They All Start Demanding It? Online Presence of Circassian, Kurdish and Laz Associations Advocating Linguistic Rights. Unpubliziertes Manuskript.

3 CURRENT AFFAIRS AKTUELL

Türkei: Fortlaufende, systematische Repressionen gegen die kurdische Bevölkerung

RONYA ALEV

Das vorliegende Kapitel umfasst die wichtigsten Entwicklungen seit dem Sommer 2019 in Nordkurdistan. Das tagespolitische Geschehen in der Türkei war vor allem durch systematische Repressionen gegen die kurdische Bevölkerung und ihre gewählten RepräsentantInnen sowie durch die COVID-19-Pandemie, die die gesamte Welt seit dem Winter im Griff hat, gekennzeichnet.

Nachdem im letzten Jahr das mit großer öffentlicher Aufmerksamkeit verfolgte Todesfasten von der *Halkların Demokratik Partisi* (HDP) Abgeordneten und Ko-Vorsitzenden des *Demokratischen Gesellschaftskongresses* (*Demokratik Toplum Kongre*, DTK) Leyla Güven dazu beitrug, dass die bislang acht Jahre andauernde Totalisolation des inhaftierten Anführers der *Arbeiterpartei Kurdistans* (PKK) Abdullah Öcalan durchbrochen wurde, konnten seine Familie und sein AnwältInnenteam die Gefängnisinsel İmralı im Sommer 2019 besuchen. Am 7. August durfte die Familie des Inhaftierten die Gefängnisinsel besuchen. Der Besuch der AnwältInnen wurde hingegen nicht gestattet. Abdullah Öcalan ließ über seinen Bruder seine Bereitschaft für den Frieden mitteilen, jedoch müsse die türkische Regierung die dafür nötigen Maßnahmen setzen. Außerdem warnte Öcalan vor den Folgen eines Angriffs in Südkurdistan. Gegen Leyla Güven wurde im September wegen ihres Aktivismus ein Ermittlungsverfahren eröffnet. Ihr wird „Propaganda für eine Terrororganisation“ vorgeworfen.

Am 19. August verkündete das türkische Innenministerium die Absetzung der HDP OberbürgermeisterInnen in den drei größten Gemeinden Nordkurdistans. Von dem Erlass waren Adnan Selçuk Mızraklı in Amed (Diyarbakır); Bedia Özgökçe Ertan in Wan (Van) und Ahmet Türk in Mêrdin (Mardin) betroffen. Alle drei waren zuvor im Zuge der Kommunalwahlen im März 2019 gewählt worden. Schon damals wurden sechs gewählte RepräsentantInnen der HDP daran gehindert, ihr Amt auszuüben.

Die Absetzung führte zu einer Welle an Protesten sowohl in den betroffenen Gemeinden als auch in den Großstädten Istanbul und Ankara. Am 20. August startete die HDP eine Aktion gegen die Absetzungen der OberbürgermeisterInnen in Amed. Zeitgleich kam es zu Razzien und Hausdurchsuchungen in etwa 29 Provinzen, bei denen mindestens 418 politische AktivistInnen festgenommen wurden.

Unter ihnen befanden sich sowohl Provinz- und Kreisstadtverantwortliche als auch gewählte HDP Mitglieder der Stadträte und Parteivorsitzende. Gegen den abgesetzten Oberbürgermeister Ahmet Türk wurde ein Amtsverfahren eröffnet, wofür die die Genderparität der HDP-Spitze als Vorwand genommen wird, da diese der Strukturen der PKK ähnele.

Unterdessen kam es zu Solidaritätsbekundungen von der Oppositionspartei *Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP). CHP Abgeordneter Orhan Sarıbal stattete der HDP-Zentrale in Istanbul einen Besuch ab. Istanbuls Bürgermeister Ekrem İmamoğlu besuchte etwa zwei Wochen nach den Amtsenthebungen Amed und der CHP Vorsitzende Kemal Kılıçdaroğlu zeigte sich solidarisch mit der HDP. Auch die Grünen in der Türkei sprachen sich gegen die Ereignisse aus.

Unter den kurdischen Parteien wurde die Absetzung der HDP OberbürgermeisterInnen ebenso stark kritisiert. So teilte die islamisch-konservative *Hür Dava Partisi* (HÜDA-PAR) in einer kurzen schriftlichen Erklärung mit, dass sie die Absetzung der BürgermeisterInnen für nicht „rechters“ hielt, da die eingesetzten Treuhänder nicht vom Volk gewählt wurden. Ähnliche Äußerungen kamen auch vom Vorsitzenden der *Hak ve Özgürlükler Partisi* (HAK-PAR) Refik Karakoç. Kritik äußerten zudem die *Kürdistan Sosyalist Partisi* (PSK), die *Partiya Azadiya Kurdistanê* (PAK) und der Bürgermeister von Dersim (Tunceli) Fatih Mehmet Maçoğlu von der *Kommunistischen Partei der Türkei* (TKP).

Am 9. August wurde ein Besuchsverbot für die Gefängnisinsel İmralı bekanntgegeben. Sowohl die Familien als auch die AnwältInnen der InsassInnen erfuhren von diesem Verbot erst einen Monat später. Gründe für das Besuchsverbot wurden jedoch keine genannt.

Am 2. September 2019 wurde der ehemalige HDP Vorsitzende Selahattin Demirtaş, der seit November 2016 inhaftiert ist, überraschenderweise in seinem Hauptverfahren freigesprochen. Gegen den kurdischen Politiker sind über 30 Anklagepunkte ausständig. Da er in einem anderen Verfahren zu über vier Jahren Haft verurteilt wurde, kam es auch nach dem Urteilsspruch im September zu keiner Freilassung. Der Prozess gegen Demirtaş und seine ehemalige Ko-Vorsitzende Figen Yükksekdağ läuft nur schleppend und der türkischen Regierung wird von der HDP ein „Symbol-Prozess“ in Bezug auf die KurdInnenfrage und Demokratie in der Türkei vorgeworfen.

Am 7. September reiste eine Delegation bestehend aus VertreterInnen der HDP und dem DTK – unter anderem auch der HDP Ko-Vorsitzende Sezai Temelli – nach Erbil, um den Präsidenten der irakisch-kurdischen Regionalregierung Nêçîrvan Barzani zu treffen. Die Delegation traf sich während ihres Aufenthaltes auch mit der *Patriotischen Union Kurdistans* (PUK) und der Goran-Bewegung. Die Beweggründe des Besuches waren die KurdInnenfrage und der Wunsch nach Frieden in der gesamten Region.

Einen Monat nach dem Besuch, nämlich am 8. Oktober, wurde während der Nationalratsversammlung das türkische Mandat für Militäreinsätze in Syrien und dem Irak um ein Jahr verlängert. Dieser Beschluss kam nach der Ankündigung, dass die USA ihre Truppen aus Syrien zurückziehen werde. Der Militäreinsatz wird unter dem Vorwand eines Defensivkrieges gegen den Terrorismus, vor allem gegen die PKK und die in Nordsyrien aktive *Partiya Yekîtiya Demokrat* (PYD) und deren Milizen, geführt. Am folgenden Tag startete somit die „Operation Friedensquelle“ (*Bariş Pınarı Harekâtı*). Während der Operation werden stetig die Grenzgebiete in der nordkurdischen Region zu Sperrgebieten erklärt und es kommt immer wieder zu zivilen Verletzten in dieser Region.

Die innertürkischen Reaktionen zum Militäreinsatz waren gespalten. Während sich der Großteil der im Parlament vertretenen Parteien für den Einsatz aussprach, stimmte lediglich die HDP dagegen. Als Reaktion auf den Militäreinsatz kam die HDP mit den sechs Parteien *Azadi Hareketi*, *Demokratik Bölgeler Partisi* (DBP), *Kürdistan Komünist Partisi* (KKP), *Partiya Azadi*, *Kürt Demokratlar Platformu* (PDK), *İnsan ve Özgürlük Partisi* (PİA), *Kürdistan Sosyalist Partisi* (PSK), *Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi* (TKDP) in Amed zusammen, um eine gemeinsame Presseerklärung gegen den Krieg abzugeben. HAK-PAR, die bei der gemeinsamen Erklärung nicht dabei war, sprach sich für eine kurdische Einheit aus, um die drohende Auslöschung der KurdInnen zu verhindern. Jegliche öffentlichen Stellungnahmen gegen die Besatzung trugen das Risiko von Repressionen mit sich. So wurde beispielsweise im selben Monat auch der Parteivorsitzende der KKP Sinan Çiftiyörek wegen eines Social Media Postings gegen den Krieg festgenommen, jedoch nach kurzer Zeit wieder freigelassen.

Auch innerhalb der Zivilgesellschaft stieß der Militäreinsatz auf große Kritik. Antikriegsdemonstrationen, darunter auch der friedliche Protest der sogenannten *Cumartesi Anneleri* (Samstagmütter), wurden gewaltsam unter Einsatz von Gummigeschossen und anderen nicht-letalen Waffen von der Polizei aufgelöst.

Sowohl der Rat der Europäischen Union als auch das Europäische Parlament tagten zum Militäreinsatz in Nordsyrien. Auf jegliche Kritik der Europäischen Union (EU) hin drohte der türkische Präsident Recep Erdoğan, die Grenzen der Türkei zur EU für Flüchtlinge zu öffnen.

Der Krieg gegen die kurdischen Milizen in den Nachbarländern schlug sich auch im Inland in Form von anhaltenden Repressionen gegen kurdische PolitikerInnen und AktivistInnen nieder. So wurde am 29. Oktober auch Cizîr (Cizre) unter Zwangsverwaltung gestellt und wurde somit die 13. HDP Kommune, welche Treuhändern übergeben wurde. In Cizîr konnte sich die HDP im Frühling mit 76,99% der Stimmen gegen die *Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP) beweisen. Auch hier kam es zu Protesten und mindestens vier Festnahmen.

Ende Oktober fand der 8. ordentliche Kongress der HAK-PAR in Ankara statt. Während des Kongresses kamen Diskussionen auf, unter anderem wurden die „Katastrophe in Rojava“ und der Zustand der Partei thematisiert. Aufgrund dessen gab der ehemalige Vorsitzende Refik Karakoç bekannt, nicht zu kandidieren. Somit wurde Latif Epözdemir als sein Nachfolger gewählt.

Die Welle an Festnahmen nahm auch im November nicht ab. Die türkischen Rundfunkbehörden gaben bekannt, dass kritische Berichterstattungen gegen die Offensive in Nordsyrien nicht toleriert werden. Allein am 8. November wurden 29 Mitglieder des HDP-Jugendrates während Hausdurchsuchungen festgenommen. Des Weiteren sind mit Gülistan Öncü, Nalan Özeydin und Mülkiye Esmez drei weitere HDP BürgermeisterInnen festgenommen worden. Außerdem erklärte die Staatsanwaltschaft am 10. November, dass gegen die HDP Ko-Vorsitzenden Pervin Buldan und Sezai Temelli Ermittlungen eingeleitet wurden. Ihnen wird „Propaganda für eine terroristische Vereinigung“ vorgeworfen.

Ende des Monats tagte der 5. ordentliche Kongress der *Demokratik Bölgeler Partisi* (DBP). Die neue Doppelspitze des Vorstandes bilden nun Saliha Aydeniz und Keskin Bayındır.

In der ersten Dezemberwoche trafen acht kurdische Parteien für ein Bündnis in Amed zusammen. Die Allianz, welche nun unter dem Namen „nationales Bündnis“ auftritt, ist die Fortsetzung des Kurdistanbündnisses, welches sich im Zuge der Kommunalwahlen 2019 unter dem Dach der HDP zusammenschloss. Das Bündnis besteht aus den folgenden acht Parteien: *Azadi Hareketi*, *Demokratik Bölgeler Partisi* (DBP), *Devrimci Demokratik Kürt Derneği* (DDKD), *İnsan ve Özgürlük Partisi* (İÖP), *Kürdistan Komünist Partisi* (KKP), *Kürdistan Demokrat Partisi* (KDP), *Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi* (T-KDP) und *Halkların Demokratik Partisi* (HDP). Die HÜDA PAR, HAK PAR, PSK und PAK nahmen auch dieses Mal nicht teil. KKP Vorsitzender Sinan Çiftüyürek ließ im Namen des Bündnisses den nicht-teilnehmenden Parteien verkünden, dass nicht die Zeit für Diskussionen sei, sondern Zeit sei, zusammenzukommen. Sıdkı Zilan, von der *Azadi Hareketi*, merkte an, dass die HAK PAR an einer ähnlichen Allianz arbeite und dass sie sich mit der Partei in einen Austausch begeben möchten.

Die teilnehmenden Parteien gaben zudem bekannt, dass sie unter dem Namen *Kürdistanî İttifak Çalışması* („Arbeitsgruppe Kurdistanbündnis“) weiterarbeiten werden und luden die Zivilgesellschaft und andere Parteien ein, sich dem Bündnis anzuschließen. Die ersten Workshops fanden daraufhin im Jänner 2020 statt.

Seit dem Ende des Sommers 2019 spricht sich HDP Ko-Vorsitzende Sezai Temelli für vorgezogene Neuwahlen aus. Die Parteiaustritte der bekannten Politiker der AKP Ahmet Davutoğlu und Ali Babacan förderten Spekulationen über eine mögliche anstehende Neuwahl. Der CHP Vorsitzende Kemal Kılıçdaroğlu gab unterdessen bekannt, dass auch seine Partei für vorgezogene Neuwahlen bereit wäre. Der *Hohe*

Wahlausschuss (Yüksek Seçim Kurulu, YSK) gab Anfang 2020 die für Wahlen zugelassenen Parteien bekannt. Unter diesen 15 Parteien sind auch die HDP und TKP gelistet.

Am 23. Februar begann der Parteitag der HDP mit 1.018 anwesenden Delegierten. Im Vorfeld des Parteitages kam es innerhalb von 48 Stunden zu mindestens 99 Festnahmen. Zuvor mussten einige der HDP Kongresse in den Städten auf offener Straße stattfinden, da sie entweder verboten wurden oder Veranstalter Repressionen zu fürchten hatten.

Während des Parteitages sprachen sich die Delegierten für die Offenheit eines Dialogs und weiterer Bündnisse im Falle von Vorwahlen aus. Außerdem wurde mit Pervin Buldan und Mihtat Sancar eine neue Spitze gewählt. Mihtat Sancar, geboren in der Provinz Mêrdîn, lebte einige Jahre in Deutschland und ist Professor für Völkerrecht. Neben dem Ko-Vorsitzenden wurden auch andere wichtige Positionen neu verteilt.

Anfang Februar kam es zu einem Brand auf der Gefängnisinsel İmralı. Genaue Angaben zum Brand und zur Verfassung der Insassen wurden nicht bekanntgegeben. Seit dem letzten Familienbesuch Öcalans im August 2019 wurde jeglicher Antrag auf einen Besuch auf der Insel abgelehnt. Nach einer Protestwelle wurde letztendlich ein Besuch des Bruders Mehmet Öcalan am 3. März genehmigt. Bei dem Besuch sprachen die Brüder über die HDP und deren demokratische Kraft im Land.

Mit Ende Februar erreichte die COVID-19-Pandemie auch den Mittleren Osten. Zuvor wurde die Grenze zum Iran geschlossen, etwa drei Wochen danach schloss die Türkei auch ihre Grenzen zu Europa. Am 10. März wurde der erste COVID-19 Fall in der Türkei bestätigt, mit 23. März wurde verkündet, dass sich COVID-19 in der gesamten Türkei verbreitet habe. Insgesamt verzeichnete die Türkei laut offiziellen Angaben über 160.000 Infektionen bis Ende Mai. Versuche, das Virus einzudämmen, resultierten in Ausgangssperren in diversen Metropolen, unter anderem in Istanbul und im April sogar in 31 anderen Städten. Die Regierung wurde des Öfteren wegen ihrer fehlenden Transparenz in Bezug auf die Verbreitung des Virus kritisiert. Die Kritik kam verstärkt von kurdischen PolitikerInnen, da es kaum Daten über die Ausbreitung in Nordkurdistan gab.

Die COVID-19-Krise trifft die schon bereits geschwächte türkische Wirtschaft besonders hart. Die Niedrigzinspolitik der AKP soll vor allem ausländische InvestorInnen anziehen, jedoch kam es mit dem Ausbleiben derselben und mit dem Wegfall des Tourismus zu einem historisch gesehen besonders starken Fall der türkischen Lira. Um Familien, welche von den negativen Auswirkungen der COVID-19-Krise betroffen sind, zu helfen, startete die HDP eine Solidaritätskampagne und vermittelte dadurch über 4.000 Patenschaften.

Trotz des Virus nahmen die Repressionen gegen die kurdische Bevölkerung und ihre RepräsentantInnen nicht ab. Ende März waren nur noch 18 Gemeinden in der Verwaltung der HDP.

Mit April waren die Intensivstationen überfüllt; das Virus breitete sich weiterhin rasant aus und erreichte bald auch die türkischen Gefängnisse. Die Gefangenenhilfsorganisation *Med Mezopotamya Tutuklu ve Hükümlü Aileleri Hukuki ve Dayanışma Dernekleri Federasyonu* (MED TUHAD-FED) warnte schon früh vor den dramatischen Zuständen in den türkischen Gefängnissen, da sie einerseits überfüllt sind und andererseits keine Möglichkeit bieten, die hygienischen Standards einzuhalten. Nach Angaben des Europarats waren zu dem Zeitpunkt etwa 269.806 Menschen in türkischen Gefängnissen inhaftiert. Forderungen, vor allem politische Gefangene zu entlassen, wurden primär von pro-kurdischen und progressiven Parteien und Organisationen lauter. Die HDP sorgte sich besonders um Selahattin Demirtaş, da er schon zuvor mit gesundheitlichen Problemen zu kämpfen hatte.

Um die überfüllten Haftanstalten etwas zu entlasten, wurde das sogenannte Strafvollzugsgesetz in der Nationalratsversammlung eingebracht, das die Entlassung von etwa 90.000 InsassInnen vorsah. Diese Neuregelung wurde jedoch wegen ihrer Diskriminierung gegenüber politischen Gefangenen kritisiert, da diese von einer frühzeitigen Freilassung aus dem Gefängnis ausgenommen waren. Die HDP und zehn weitere politische Parteien forderten daraufhin zum Protest gegen dieses Gesetz auf. Auch der Europarat prangerte das Gesetz wegen seiner Diskriminierung an. Am 14. April konnte das Strafvollzugsgesetz letztendlich, trotz der Proteste, verabschiedet werden.

Unterdessen spannte sich die Situation in Mexmûr, in der Autonomen Region Kurdistan, zunehmend an. Aufgrund dessen versandten die HDP Ko-Vorsitzenden einen Brief an Neçirvan Barzani mit der Bitte, dass die Regierung ihre Politik in der Region überdenken solle, und äußerten den Wunsch nach Solidarität und Einheit zwischen KurdInnen. Das Flüchtlingscamp Mexmûr steht seit Juli 2019 unter einem Embargo. Die türkische Regierung versteht das Camp als einen Rückzugsort für die PKK und fordert schon seit geraumer Zeit seine Schließung. Mitte April wurde das Camp Ziel türkischer Luftwehrangegriffe und kostete das Leben von ZivillistInnen.

Im April nahm auch die systematische Zerstörung von Grabstätten gefallener GuerillakämpferInnen zu. Vor allem in Wan, Colemêrg (Hakkâri), Amed, Şirnex (Şirnak) und Çewlîg (Bingöl) verwüsteten türkische Sicherheitskräfte Gräber, die entweder die Buchstaben „Q“, „W“ und „X“ oder das Wort „Şehîd“ (Märtyrer, GefalleneR) auf den Grabsteinen enthielten. Des Weiteren sorgte das Versenden des Leichnams von einem im Jahr 2017 gefallenen Guerillakämpfer per Post für großes Aufsehen. Der Leichnam galt zwei Jahre lang als verschollen und wurde dann von der Generalstaatsanwaltschaft in Dersim den Eltern per Post zugesandt.

Generell wird der neue Zyklus im Kampf gegen die PKK und weitere militante Guerillagruppen seit 2015 weitergeführt. Vor allem mit der türkischen Invasion in Westkurdistan nahmen auch die Militäroperationen in nordkurdischen Regionen gegen die PKK zu. Der Großteil der Kämpfe zwischen der PKK und türkischen Sicherheitskräften fand im letzten Jahr mehrheitlich im Irak statt. Laut Crisis Group wurden nur etwa 30% der Kämpfe in der Türkei, vor allem in den Grenzgebieten zu Syrien und Irak, geführt. Neben der PKK waren dieses Jahr aber auch andere militante Gruppen aktiv, darunter die sogenannten „Kinder des Feuers“ und „Racheeinheiten“, die für diverse Anschläge verantwortlich waren. Außerdem war auch die Stadtguerilla *Halkların Birleşik Devrim Hareketi* (HBDH), ein linkes Guerillabündnis, für diverse Anschläge, hauptsächlich auf Militärstützpunkte und Industrien, die das türkische Militär beliefern, verantwortlich. Die Kriegsführung und Anschläge der Guerillabewegungen in der Türkei werden auch innerhalb der kurdischen Bevölkerung zwiesgespalten betrachtet. Unter anderem sprachen sich die HÜDA PAR und die HAK PAR wiederholt gegen die Anschläge aus.

Die Repressionen vonseiten der türkischen Regierung beschränken sich nicht nur auf Oppositionelle und JournalistInnen, sondern richten sich auch gegen KünstlerInnen. Am 7. Mai verstarb Ibrahim Gökçek, nachdem er 323 Tage lang im Hungerstreik war und sich seit dem 200. Tag im Todesfasten befand. Zuvor ist am 3. April seine Kollegin Helin Bölek verstorben. Beide MusikerInnen waren Teil der bekannten linken Musikergruppe *Grup Yorum*. Ihre Aktion richtete sich einerseits gegen das anhaltende Auftrittsverbot der Gruppe andererseits auch für die Freilassung ihrer gefangenen Gruppenmitglieder. Den MusikerInnen von *Grup Yorum* wird die Mitgliedschaft in der verbotenen *Revolutionären Volksbefreiungspartei-/Front* (DHKP-C) vorgeworfen.

Eine weitere Entwicklung, die zu erwähnen ist, ist der Untergang der 12.000 Jahre alten Stadt Heskif (Hasankeyf) durch die Befüllung des Ilisu-Staudamm-Reservoirs mit Wasser zur Inbetriebnahme eines Wasserkraftwerkes. Im Oktober 2019 gab die türkische Regierung trotz weltweiter und anhaltender Proteste bekannt, dass das Reservoir langsam befüllt werden würde. Nun hat das Wasser Heskif erreicht und darüber hinaus mehr als 35 Dörfer überflutet. Am 19. Mai kam es dann zur ersten Stromproduktion.

Als eines der letzten Ereignisse, das mit den Entwicklungen der letzten Monate einhergeht, ist der Schulterchluss von 122 politischen und zivilgesellschaftlichen Organisationen gegen die Ernennung eines Treuhänders in der von der HDP verwalteten Region Kars. Die beiden BürgermeisterInnen Ayhan Bilgen und Şevin Alaca waren zuvor schon Diffamierungen ausgesetzt. Am 15. Mai, am Tag des kurdischen Sprachfestes, wurden fünf weitere kurdische Gemeinden beschlagnahmt. Diese sind Siirt, İğdır, Kurtalan, Baykan und Altınova. Somit wurden in 45 von 65 Gemeinden Treuhänder eingesetzt. Darüber hinaus wurde sechs Ko-BürgermeisterInnen, die in den Kommunalwahlen im März 2019 gewonnen hatten, ihr Amt verweigert. Mehr als 20

der gewählten BürgermeisterInnen befinden sich wegen des Vorwurfs der „Unterstützung des Terrorismus“ in Haft.

Die Repressionen gegen die HDP werden nicht nur auf kommunaler Ebene geführt, sondern auch auf nationaler Ebene. Innerhalb der letzten 7 Monate wurden gegen HDP-Abgeordnete über 320 „fezleke“ (polizeiliche Untersuchungsberichte) eröffnet, mit dem Ziel, die Aufhebung der Immunität zu bewirken.

Irak: Eine Oktoberrevolution in Zeiten von Corona

SOMA AHMAD

Seit dem 1. Oktober 2019 gehen im Irak Menschen auf die Straße. Fast im ganzen Land sind Massenproteste ausgebrochen, insbesondere in Bagdad, Basra und anderen südlichen Städten. DemonstrantInnen fordern grundlegende Infrastruktur wie Strom und sauberes Wasser, Arbeitsplätze und ein Ende der Korruption. Darüber hinaus verlangen sie ein neues politisches System und das Ende der sektiererischen Konflikte und Kämpfe, die für die meisten IrakerInnen kaum etwas Anderes als Gewalt und Armut hervorgebracht haben.

„Wir sind die Generation, die in euren Kriegen geboren wurde
Wir haben unsere Kindheit in eurem Terrorismus verbracht
Unsere Jugend in euren konfessionellen Konflikten,
Und unsere Gegenwart in eurer Korruption.
Wir sind jene Generation, der die Träume gestohlen wurden
und die viel zu früh gealtert ist.“

Das ist die Parole der jungen Menschen, die monatelang die Proteste im Irak angeführt und deren Epizentrum - der Tahrir-Platz in Bagdad - in eine Miniaturwelt des nicht-sektiererischen Widerstands verwandelt haben. Die radikalste Forderung der AktivistInnen ist eine Trennung von Religion und Politik und damit einhergehend das Ende des gesamten politisch-islamistischen Systems. Diese Forderung schließt den Rücktritt der Regierung unter Premierminister Adil Abdul-Mahdi ein, der als Bittsteller des Iran gesehen wird. Mit dem Wunsch nach einem neuen politischen System geht die Forderung nach Beschäftigungsmöglichkeiten, Arbeitslosenversicherung, sozialer Gerechtigkeit und einer funktionierenden Grundversorgung, z.B. mit Strom und Wasser, einher. Auch das Ende der Korruption wird von den DemonstrantInnen vehement eingefordert, zusammen mit ökonomischer Unabhängigkeit basierend auf nachhaltigem Wirtschaften, ebenso wie der politischen Loslösung von der so empfundenen Fremdherrschaft (durch die Milizen, den Iran und eben auch die USA). Letztlich gibt es auch einen großen Wunsch nach einer neuen Verfassung. „Wir brauchen eine Heimat“ lautet ein Slogan der DemonstrantInnen, der von Bagdad bis Basra gesungen wird. Was wie ein rein nationalistisches Gefühl klingen mag, ist nichts weniger als der Aufruf einer perspektivlosen Jugend sowie einer verarmten und in steter Unsicherheit lebenden Gesellschaft des Irak, sich von den aufoktroierten Strukturen zu lösen und endlich einen Irak jenseits von ethnischen, konfessionellen und geschlechtsspezifischen Grenzen zu schaffen.

Die sozialen Proteste sind professionell organisiert und vereinen Menschen mit unterschiedlichen sozio-ökonomischen Hintergründen. Unter den Protestierenden finden sich SchülerInnen, StudentInnen, offizielle Gewerkschaften von LehrerInnen und ÄrztInnen bis hin zu GeringverdienerInnen wie z.B. Tuk-Tuk-FahrerInnen. Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang auch die starke Präsenz und die aktive Beteiligung von Frauen, über konfessionelle und sozio-ökonomische Grenzen hinweg.

All diese AktivistInnen haben eine professionelle Infrastruktur aufgebaut, um die Proteste möglichst lange und effizient am Leben zu erhalten. Bereiche mit kostenlosem Essen sowie Plätze zum Waschen ihrer Kleidung und für Körperpflege wurden eigens eingerichtet. In einem Zelt gibt es Plätze zum Lesen von Büchern, in einem anderen Zelt steht medizinische Behandlung zur Verfügung. Weitere Zelte repräsentieren bestimmte Regionen oder Bevölkerungsgruppen des Irak, wie PensionistInnen, oder Berufsgruppen, wie Gewerkschaften von IngenieurInnen usw. Diese Zelte dienen quasi als Büros der Interessenvertretungen, die sich untereinander treffen und organisieren. Auch kommunikativ leisten die AktivistInnen viel und bedienen sich unterschiedlicher sozialer Medien, u.a. indem sie einen eigenen Kanal auf dem Messengerdienst Telegram betreiben, und gestalten sogar eine eigene Wochenzeitung.

Die DemonstrantInnen stoßen auf Skepsis, aber auch auf Unterstützung innerhalb der Bevölkerung, die längst genug von korrupten PolitikerInnen, der permanenten Unsicherheit und der nicht vorhandenen Grundversorgung hat. HändlerInnen haben beispielsweise kostenlose Lebensmittel und Waren zur Verfügung gestellt, einschließlich kostenlosem Strom. Diese haben schließlich ihr eigenes Interesse daran, die Herrschaft der Milizen zu beenden: Milizen nehmen den Kaufleuten illegale Steuern als Gegenleistung für Sicherheit ab.

Immer wieder gibt es Versuche, die hier beschriebenen Proteste brutal zu unterbinden. Die AktivistInnen müssen mit enormen Repressalien rechnen. Die Gewalt, die ihnen entgegenschlägt, kommt einerseits vom Militär, andererseits auch von Milizen und zum Teil von sogenannten Anti-Riot-Einheiten, die zivil gekleidet sind und auf die Protestierenden einschlagen bzw. sogar schießen. Munition, Rauchgranaten und Tränengas gehören demnach zum Leben der AktivistInnen. Mehrere Tausend Menschen wurden festgenommen oder verletzt, mehrere hundert erschossen.

Doch die Proteste halten an, die DemonstrantInnen machen weiter. Zu stark ist ihr Wille, die Grundsteine für einen neuen Irak zu legen. Schließlich ist der Druck auf die Regierung so groß, dass Regierungschef Adel Abdel Mahdi im Dezember 2019 zurücktritt. Der irakische Präsident Barham Salih muss nun eine/n neuen PolitikerIn mit der Regierungsbildung beauftragen.

Nur wenige Wochen später erschüttert Anfang des Jahres 2020 ein weiteres Ereignis sowohl die Innenpolitik des Irak als auch die Weltpolitik: Der Kommandant der

Quds-Einheit, General Ghassem Soleimani, Irans Nummer eins im Irak, wird durch einen von US-Präsident Trump angeordneten Drohnenangriff getötet. Die Befürchtung, dass es nach diesem Anschlag zu einer Eskalation des US-Iran-Konflikts auf irakischem Boden kommt, war daraufhin groß. Die vom Iran angekündigten Vergeltungsschläge auf amerikanische Militärbasen im Irak sind aber verhältnismäßig glimpflich ausgefallen und Kollateralschäden sind ausgeblieben.

Währenddessen bleibt der Irak weiterhin ohne Regierungschef. Mehrere mit der Regierungsbildung betraute Kandidaten, darunter z.B. auch Mohammed Allawi, finden keine Zustimmung innerhalb des Parlaments und werden auch von den AktivistenInnen abgelehnt, bis schließlich Mustafa al-Kadhimi mit der Regierungsbildung betraut wird. Diesem wird als ehemaligem Journalisten und späterem Geheimdienstchef noch am meisten Vertrauen zugesprochen, und er schafft es letztlich, im Mai 2020 ein neues Regierungsprogramm sowie ein neu aufgestelltes Kabinett durch das Parlament zu bringen. Damit hat der Irak fünf Monate nach dem Rücktritt Mahdis eine neue Regierung, die nun vor schwierigen Herausforderungen steht.

Mit Ausbruch der Corona-Pandemie im März 2020 kommt es zu einem abrupten Ende der Proteste, generelle Ausgangssperren und Lockdowns führen zu einem Verbot jeglicher Versammlungen. Ähnlich wie in Europa wird die Bevölkerung wochenlang gesetzlich gebunden, die eigenen vier Wände nicht zu verlassen, um die Verbreitung des Covid-19-Virus einzudämmen. Der Tahrir-Platz muss schließlich geräumt werden.

Gleichzeitig bringt der Ausbruch der Pandemie auch die wirtschaftliche Situation in eine prekäre Lage: Der Ölpreis stürzt auf ein neues Tief. Im April 2020 hat der Irak nur 1,4 Milliarden US-Dollar durch Erdölverkauf eingenommen, das ist lediglich ein Drittel der üblichen etwa 4,5 Milliarden US-Dollar. Das facht auch einen Konflikt mit der Kurdischen Regionalregierung an, denn auch dieses Budget ist von den Einnahmen aus Bagdad abhängig. Der designierte Regierungschef ist gezwungen, den Spartift anzusetzen, und das heißt auch, massiv bei den Gehältern im öffentlichen Sektor zu sparen. Weder die kurdischen Regierungsführer, seit Juli 2019 offiziell mit Masrour Barzani als Regierungschef, noch die irakische Zentralregierung sind an der Eskalation eines binnen-irakischen Konflikts interessiert und versuchen, diplomatische Verhandlungen auf Augenhöhe zu führen, zumal die Bevölkerung hier ohnehin im selben Boot sitzt: Alle Gehälter sind von den Kürzungen betroffen, egal in welcher Region man lebt. Damit werden die Menschen in eine erneute existentielle Krise geworfen. Gleichzeitig könnte langfristig diese Wirtschaftskrise auch eine Chance sein, das Wirtschaftssystem auf neue Füße zu stellen und eine - wie von den DemonstrantInnen verlangt - unabhängige, nachhaltige und ökologische Wirtschaft aufzubauen.

Die Ausgangslage für den neuen Premierminister ist alles andere als einfach, für ein Comeback des IS hingegen könnte es nicht besser laufen. Der Irak erlebt gerade ein Wiedererstarken der Terrormilizen des IS und damit verbunden die schlimmste

Anschlagsserie seit langem. Der IS kontrolliert offiziell zwar kein Territorium mehr, verblieb aber immer im Irak. Mit Ende April und Anfang Mai 2020 sind eine ganze Reihe neuer Anschläge und Selbstmordattentate auf die irakische Armee, kurdische Peshmerga, schiitische und tribale Milizen und sogar auf die irakische Antiterrorzentrale in Kirkuk zu beobachten. Der IS hat sich zu allen Anschlägen bekannt. Eine Armeeeffensive gegen Terrorzellen des IS soll bereits in den Startlöchern stehen. Währenddessen hat die Kurdische Regionalregierung ein Tribunal gegen TäterInnen des IS für Frühjahr 2021 angekündigt.

Şingal: Schmuggelrouten, türkische Angriffe und die bewusste Marginalisierung der Bevölkerung

MİRZA DİNNAYI¹

Sechs Jahre nach dem Genozid, fünf Jahre nach der Befreiung des nördlichen Teils des Berges und vier Jahre nach der Befreiung der südlichen Gebiete der Region waren nicht ausreichend, um eine Normalisierung in Şingal zu schaffen. Die Problematik ist nicht nur die mangelnde Rückkehrmotivation der êzîdischen IDPs oder das Misstrauen einer verängstigten und traumatisierten Bevölkerung gegenüber der Regierung, sondern ein geopolitisches Konfliktdilemma, das Şingal zum Zankapfel rivalisierender Kräfte in der Region macht.

Heute ist Şingal eine vergessene Region, die plötzlich strategisch wichtig wurde, nicht für die irakischen Konflikte, sondern mehr für die Nachbarländer und die transnationalen Konflikte im Nahen Osten.

Seit 2015 herrschen unterschiedliche Milizen und Gruppierungen in Şingal. Nach dem Rückzug der Peshmerga-Einheiten im Oktober 2017 haben *Volksmobilisierungseinheiten* (PMUs) gemeinsam mit dem irakischen Militär die Führung in der Region übernommen. Im westlichen Teil herrschen die Formationen der Widerstandseinheiten von Şingal (*Yekîneyên Berxwedana Şengalê*, YBŞ), die formell ein Teil der PMUs sind, allerdings ideologisch und strukturell mit den *Syrischen Demokratischen Kräften* SDF im Nordosten Syriens verbunden sind. Sowohl in den PMUs als auch in den YBŞ kämpfen zwar lokale Êzîdî, führende Positionen haben bei den PMUs allerdings irakische bzw. schiitische Kommandanten. Die kleinere von Heydar Şeşo kommandierte Miliz der Verteidigungskraft von Şingal (*Hêza Parastina Şingal*, HPŞ) ist seit dem Oktober 2017 nur noch in der Ortschaft Şerfedîn präsent, wohin sich 2017 auch Heydar Şeşos Onkel Qasim Şeşo zurückgezogen hatte, der bis dahin die Peshmerga der PDK in der Region kommandiert hatte.

An der Grenze zu Syrien fällt die wertvollste Beute der Schmuggler an, die die lokalen Kräfte der Grenzkontrollen bestechen und alle Arten von Schmuggelgeschäften zwischen Irak und Syrien betreiben. Es geht hier nächtlich um Schmuggelware im Wert von 500.000 bis 1.000.000 US-Dollar. Korruption zeigt sich überall, auch an den sensiblen Kontrollstellen: Soldaten an einigen Kontrollposten, die gerne schlafen möchten, verkaufen ihren nächtlichen Wachdienst an Kollegen. Eine Region ohne Bevölkerung erleichtert die Aktionen von Schleppern und Schmugglern und deren Komplizen innerhalb der Sicherheitskräfte und Milizen. Wären die Êzîdî

¹ Êzîdischer Menschenrechtsaktivist, 2019 Träger des AuroraPrize für Menschlichkeit

zurückgekehrt, hätte man diese Geschäfte schwerer betreiben können und es hätten hunderte neue Konkurrenten ins Geschäft einsteigen wollen. Schließlich wären die lukrativen Schmuggelrouten eine der wenigen Möglichkeiten gewesen, sich ein gutes Einkommen zu verschaffen.

Das politische Dilemma mit der Türkei ist nicht lösbar. Die türkische Luftwaffe fliegt permanent Angriffe gegen unterschiedliche Objekte und Personen in Şingal. Sie argumentieren ihre Angriffe als Teil des Kriegs gegen die PKK, da die Türkei die YBŞ-Einheiten als Teil der PKK betrachtet. Bei den Widerstandseinheiten von Şingal handelt es sich um eine lokale bewaffnete Gruppe, die überwiegend aus lokalen irakischen Êzîdî besteht, die allerdings die linke Ideologie der *Syrischen Demokratischen Kräfte* (SDF) teilt. Anders als die PKK ist die YBŞ offiziell ein Teil der *Volksmobilisierungseinheiten* (PMU, Hashd Al-Shaabi), also im Irak eine offiziell registrierte Miliz, die auch Gelder der irakischen Regierung erhält, um ihre KämpferInnen bezahlen zu können. Die YBŞ haben im Krieg gegen die Jihadisten des „Islamischen Staates“ eine wichtige Rolle gespielt, weshalb sie auch in die offiziellen irakischen Einheiten integriert wurden. Obwohl sie keine Aktivitäten außerhalb der Grenze von Şingal ausüben, werden sie von Seite der türkischen Führung als Gefahr angesehen. Schon am 15. August 2018 hatte die Türkei den YBŞ-Kommandanten Zekî Şengalî mit Luftangriffen getötet. Türkischen Luftangriffen fallen aber nicht nur Kommandanten und KämpferInnen der YBŞ zum Opfer. Am 5. November 2019 wurden drei ZivilistInnen durch türkische Luftangriffe verletzt. Am 15. Jänner 2020 wurde mit Zerdast Şengalî ein weiterer lokaler Kommandant der YBŞ sowie dessen Pressesprecher zusammen mit anderen KämpfernInnen der YBŞ getötet. Am 14. Juni 2020, kurz nachdem rund 2.050 Familien nach Şingal zurückgekehrt waren, begann die Türkei schließlich mit den heftigsten Bombardements der Region seit dem Ende der Kampfhandlungen mit dem „Islamischen Staat“.

Die Folgen des Rückzugs der PDK-Peshmerga von Şingal 2017 waren auch das Leerstehen aller Regierungsposten, insbesondere jener, die zuvor von PDK-nahen Beamten besetzt waren, wie z.B. der Oberbürgermeister von Şingal, Stadt- und Gemeinderäte, die Bürgermeister der Kreise Sinunê, Til Êzer und Qairawan sowie Positionen in Gesundheits- und Schulämtern. Die gesamte Region stand 2017 plötzlich ohne Verwaltung da. Angehörige der Volksmobilisierungseinheiten hatten diese Verwaltungsposten damals sofort besetzt und ohne jegliche juristischen Prozedere als de facto Beamten praktiziert. Die Wahl dieses Postens hätte die Zustimmung des Nineveh-Provinzrates benötigt. Die neuen „Beamten“ ignorierten allerdings die gesetzlichen Schritte der Amtsübergabe und Amtsführung. Sie wussten, dass sie die Zustimmung des Rats nicht erhalten könnten, da die KurdenInnen ihren starken Einfluss im Provinzrat nicht verloren hatten. Hingegen hatten die anti-kurdischen arabischen Sunniten in Mosul die Seite gewechselt. Für die Araber war es ein Bonuspunkt, Şingal ohne Verwaltung zu belassen. So konnte man die Region einfach vom normalen Haushaltsbudget streichen und das Geld für andere Städte in der Provinz verwenden. Anstatt also Şingal den vorgesehenen Anteil des Haushaltsbudgets zu

zahlen, um Bauprojekte, Wiederaufbau und Entwicklungsprojekte zu implementieren, versickerte das ganze für Şingal vorgesehene Geld seit Oktober 2017.

Die 2017 abgezogene prokurdische Verwaltung hat schließlich in Faide, 10km südlich von Duhok, ihre Büros eröffnet. Die Entscheidungen dieser Verwaltung im innerirakischen Exil werden in Şingal allerdings nicht wahrgenommen. Wenn die BürgerInnen etwas Amtliches benötigen, z.B. eine Genehmigung oder Dokumente, müssen sie von einem Ort zum anderen rennen, ohne zu wissen, wer letztlich zuständig ist und welche Dokumente von wem anerkannt werden.

Die Corona-Krise hat das Leben der IDPs in den Camps seit dem Frühling 2020 dramatisch verschlechtert. Die Reise zwischen den Provinzen, der Autonomieregion Kurdistan und Şingal war verboten. Die 2014 Vertriebenen waren komplett in den Camps isoliert. Viele Flüchtlinge sahen sich so gezwungen, nach Şingal zurückzukehren, ohne Plan oder relevante Unterstützung von Seiten der Regierung oder internationaler NGOs. Von Juni bis September sind etwa 3.500 Familien nach Şingal zurückgekehrt. Im September 2020 lebten insgesamt noch 265.000 Êzîdî aus Şingal in den Camps in der Autonomieregion Kurdistan. Viele der Zurückkehrenden haben keine Möglichkeit, in ihren ursprünglichen Dörfern zu leben, da Häuser zerstört und teilweise bis heute vermint sind. Sie siedeln sich stattdessen in den Dörfern nördlich des Berges an und bleiben damit praktisch immer noch IDPs.

Die irakische Regierung hat bis jetzt keine praktischen Schritte gesetzt und keinen klaren Plan für die Entschädigung von zerstörten Häusern und Geschäfte aufgestellt. Eine Kommission für die Datenerhebung wurde seit langem bekannt gegeben, hat aber bisher keine praktischen Aufgaben erfüllt.

Die Şingalis werden daher wieder einmal alleine gelassen. Ohne internationales Engagement und Druck auf die irakische Regierung wird dieser Zustand so bleiben.

Türkische Invasion, Wirtschaftskrise und Virus: Rojava kämpft ums Überleben

THOMAS SCHMIDINGER

Im Herbst 2019 kam es durch die Invasion der Türkei in Nordostsyrien zur wohl stärksten Gefährdung der Autonomen Administration von Nord- und Ostsyrien seit Beginn der Etablierung der De-facto-Autonomie in den kurdisch besiedelten Regionen Syriens. Die Türkei hat sich damit erneut als größte Gefahr für die syrischen KurdInnen erwiesen. Die zwei Invasionen der Türkei in Efrîn Anfang 2018 und in Serê Kaniye und Tal Abyad im Herbst 2019 haben die Selbstverwaltungsstrukturen zwar geschwächt und massive humanitäre Probleme verursacht, allerdings brach die Selbstverwaltung nicht zusammen.

Nach einem Telefonat mit dem türkischen Präsidenten Erdoğan hatte der erratische US-Präsident Donald Trump am 7. Oktober 2019 den vollständigen Rückzug der US-Armee aus Syrien erklärt und damit der türkischen Armee grünes Licht für einen Einmarsch in die kurdischen Gebiete gegeben, der zwei Tage später unter dem Namen „Operation Friedensfrühling“ (Türkisch: Barış Pınarı Harekâtı) begann.

Wie bereits bei der Besetzung Efrîns 2018 kämpfte die türkische Armee mit einer Reihe syrischer Milizen, darunter die jihadistisch orientierte Ahrar al-Sharqiya, die auch viele ehemalige IS-Kämpfer umfasst, die turkmenisch-nationalistische Sultan Murad Division oder frühere FSA-Einheiten, wie die Hamza Brigade. Insbesondere die christliche und êzîdische Bevölkerung in Serê Kaniyê (Arabisch: Ra's al-'Ain), die neben Girê Sipî (Arabisch: Tal Abyad) das Hauptangriffsziel der Invasion war, fürchtete die Brutalität der jihadistischen Milizen, die sich in besonderem Maße gegen religiöse Minderheiten richtete.

Am 12. Oktober ermordeten Angehörige der Ahrar al-Sharqiya auf besonders brutale Weise Hevrîn Xelef, eine prominente syrisch-kurdische Politikerin, die als junge Frau und Zivilstin nicht an den Kämpfen beteiligt war. Hevrîn Xelef wurde in der Folge zu einem Symbol des Widerstands gegen die türkische Invasion und der Kriegsverbrechen gegen ZivilstInnen in der Region. Ihr Bild zierte nicht nur Demonstrationen in der Region, sondern auch Solidaritätsdemonstrationen der weltweit verstreuten kurdischen Diaspora, deren TeilnehmerInnen sich mit dem Kampf in Rojava solidarisierten.

Während die mehrheitlich arabischsprachige Stadt Tal Abyad bereits am 10. Oktober 2019 in die Hände der türkischen Armee und der protürkischen Milizen fiel, konnten die Angriffe auf Serê Kaniyê zunächst zurückgeschlagen werden. Während das

Umland der multiethnischen Stadt bereits besetzt war, leisteten die *Syrischen Demokratischen Kräfte* (SDF) in der Stadt immer noch Widerstand.

Im Gegensatz zu Tal Abyad hat Serê Kaniyê eine kurdische Mehrheitsbevölkerung, allerdings auch eine beträchtliche christlich-aramäische und armenische Minderheit. Dazu kommen noch einige tschetschenische Familien, die die Stadt 1878 nach ihrer Flucht vor der russischen Expansion im Kaukasus gegründet hatten. In der Umgebung der Stadt gibt es zudem sechzehn êzîdische Dörfer, aus denen etliche BewohnerInnen in die Stadt gezogen waren. Dazu kamen weiters noch arabische BürgerInnen, die die Stadt zu einem Mikrokosmos der Diversität Syriens machten. Um diesen zu verteidigen, konzentrierten sich die SDF auf die Verteidigung der bereits 2013 mit der Jabhat al-Nusra umkämpften Stadt.

Weitere heftige Kämpfe fanden um Tal Tamr (Kurdisch: Girê Xurma) statt, eine christlich-assyrische Gründung der 1930er Jahre, deren christliche Bevölkerung in den letzten Jahren allerdings durch Kämpfe mit dem IS und die generelle Lage in Syrien bereits stark ausgedünnt worden war.

Nach ergebnislosen Gesprächen, bei denen US-Präsident Trump zwischendurch auch wieder die Vernichtung der türkischen Wirtschaft androhte, übernahm Russland zunehmend die Rolle der regionalen Ordnungsmacht. Der russische Präsident Vladimir Putin einigte sich am 22. Oktober in Sotschi auf einen Abzug der YPG/YPJ aus einem 30km breiten Grenzstreifen und eine türkische Besetzung einer etwa 120km langen Region, die westlich von Tal Abyad beginnt und östlich von Serê Kaniyê endet. Die Einigung erfolgte über die Köpfe der Betroffenen hinweg. Serê Kaniyê war zu diesem Zeitpunkt bereits von den letzten KämpferInnen der YPG und YPJ geräumt worden, allerdings mussten damit auch die letzten KämpferInnen aus der Umgebung abziehen und die Grenzregion musste zwischen der Ostgrenze der Region Kobanê und den Vororten der Stadt Tal Tamr der Türkei und ihren Verbündeten überlassen werden. Tal Tamr selbst konnte hingegen gehalten werden und befindet sich auch nach dem Abkommen von Sotschi außerhalb der türkisch besetzten Zone.

In den anderen Grenzregionen sollte die syrische Regierungarmee gemeinsam mit der russischen Militärpolizei die Grenze sichern. Zwar zog die YPG selbst tatsächlich aus dieser Grenzregion ab. Die lokalen Militärräte der SDF sind jedoch weiter präsent und kooperieren dort mit der syrischen Armee und Russland. Das Abkommen von Sotschi sah nur den Abzug der YPG und nicht den Abzug anderer verbliebener Einheiten aus den Grenzregionen vor. Damit konnten die lokalen Militärräte der SDF in Kobanê und von Dirbêsiyê bis zur irakischen Grenze stationiert bleiben. Trotzdem rückten parallel syrische Verbände und russische Militärpolizei nach. Die syrische Armee selbst ist seither allerdings nur mit leichten Waffen und relativ wenigen Soldaten präsent. Sie beschränkt sich im Wesentlichen auf einige wenige Posten entlang der Grenze in der Region Kobanê, entlang der Waffenstillstandslinie zwischen Ain Issa und Tal Tamr und dann wieder entlang der Grenze bis Qamishli. Die Zivil-

verwaltung im Rest der Grenzregion blieb bislang aufrecht und auch US-Präsident Trump entschied sich schließlich doch, nicht ganz abzuziehen, sondern seine Truppen in den Erdölregionen Nordostsyriens „zum Schutz des Erdöls“ aufrecht zu erhalten. Rund 600 US-Soldaten befanden sich laut Armeesprecher Colonel Myles Caggins im Juli 2020 in den US-Militärbasen in Hasaka und Deir az-Zor, weitere 150 in der At-Tanf Garnison, die allerdings nicht in Nordost-Syrien liegt, sondern in einem von der *Revolutionären Kommandoarmee* gehaltenen Wüstengebiet weit südlich der kurdischen Gebiete an der irakischen Grenze.

Das Komplizierte an dieser Situation ist damit die Präsenz sehr vieler unterschiedlicher, teilweise rivalisierender Militäreinheiten in derselben Region. Insbesondere die Demarkationslinie zwischen dem russisch-syrischen und dem US-amerikanischen Einflussgebiet ist bis heute unklar. Mehrmals versuchten russische Einheiten, weiter nach Osten vorzudringen, bis sie auf US-amerikanischen Widerstand stießen. So kam es zu mehreren kleinen Scharmützeln zwischen den verschiedenen internationalen Truppen, in denen die SDF mehrmals als Vermittler auftraten. Zu einem mehrstündigen Feuergefecht zwischen syrischen Regierungstruppen und US-Soldaten kam es am 14. Februar 2020 in einem Dorf südlich von Qamishli. Schließlich eilte auch noch eine russische Einheit herbei, die den Kampf nach dem Tod eines Syrers beenden konnte.

Der partielle Rückzug der USA wurde bei den US-Verbündeten in der Region mit Sorge zur Kenntnis genommen. Um eine Übernahme der Region durch das Regime und insbesondere durch iranische Kräfte zu verhindern, begann im Dezember 2019 auch Saudi-Arabien, verstärkt die SDF zu unterstützen, was wiederum zusammen mit der anhaltenden Präsenz der US-Truppen die Verhandlungen zwischen kurdischer Selbstverwaltung und Regime erschwerte.

Währenddessen sind über 250.000 ZivilistInnen aus den türkisch besetzten Gebieten um Tal Abyad und Serê Kaniyê geflohen. Die meisten werden bis heute notdürftig in Zeltlagern innerhalb des verbliebenen Selbstverwaltungsgebietes untergebracht. Das größte der Camps, das Waşukanni-Camp in der Nähe der Stadt Hasaka, umfasste im Februar 2020 bereits über 9.000 Vertriebene. Internationale Unterstützung gibt es kaum. Dafür verlangt Erdoğan Unterstützung für die „Rückführung“ von syrischen Flüchtlingen in die neu besetzten Gebiete. Die meisten dieser „RückkehrerInnen“ kommen allerdings aus ganz anderen Regionen Syriens. Von kurdischer Seite wird deshalb der Vorwurf gezielter ethnischer Säuberungen erhoben, ein Kriegsverbrechen, das die deutsche Kanzlerin Merkel allerdings nicht davon abhielt, im Jänner 2020 bei einem Besuch in Ankara anzukündigen, über eine finanzielle Unterstützung Deutschlands für die Ansiedlung von Flüchtlingen in den türkisch besetzten Gebieten zu nachzudenken.

Tatsächlich wurden bis zum Sommer 2020 bereits mehrere tausend syrische Flüchtlinge aus anderen Teilen Syriens in Serê Kaniyê, Tal Abyad und den Dörfern zwischen den beiden Städten angesiedelt. Nicht alle dieser Flüchtlinge sind freiwillig

nach Syrien zurückgekehrt. KurdInnen, denen es gelungen ist, mit Personen Kontakt aufzunehmen, die sich in deren Häusern und Wohnungen befinden, berichten, dass viele der dort untergebrachten Flüchtlinge behaupten, gegen ihren Willen angesiedelt worden zu sein.

Die massive politische Bedrohung der Region und die humanitären Herausforderungen führten dazu, dass sich im Dezember 2019 erstmals wieder VertreterInnen der Selbstverwaltung und des rivalisierenden *Kurdischen Nationalrates* (Encûmena Niştimanî ya Kurdî li Sûriyê, ENKS) zu Verhandlungen trafen, die v.a. von Mazlum Abdi, der unter dem Kampfnamen Mazlum Kobanê schon von Beginn an als einer der Architekten der Selbstverwaltung gilt und der heute als Kommandant der SDF auftritt, vorangetrieben wurden. Als Vermittler zwischen den rivalisierenden kurdischen Gruppierungen traten dabei die USA auf, die sowohl zur Selbstverwaltung als auch zu Barzanî PDK im Irak gute Beziehungen unterhalten. Damit boten sich die USA auch als Vermittler zum Barzanî-gestützten ENKS an.

Am 19. Mai wurde bekannt gegeben, dass sich die *Demokratische Unionspartei* PYD mit insgesamt 25 anderen Parteien und Vereinigungen zu einer neuen Partei unter dem Namen *Kurdische Partei der Nationalen Union* (Partiyên Yekîtiya Niştimanî ya Kurd, PYNK) zusammenschließen. Bei den Parteien und Vereinigungen handelt es sich um Gruppierungen, die schon bisher in den Selbstverwaltungsstrukturen gearbeitet und bereits als PYD-nahe gegolten hatten. Darunter sind zwar auch einige kleinere Gründungsmitglieder des *Kurdischen Nationalrates* (ENKS), allerdings nur solche, die diesen seit Jahren verlassen hatten, und keine der großen verbliebenen Parteien des ENKS, die von Barzanî PDK im Irak unterstützt werden.

Zu den Parteien, die sich zusammengeschlossen hatten, zählen neben der *Demokratischen Unionspartei* (Partiya Yekîtiya Demokratîk, PYD) und deren Frauenorganisation *Kongreya Star* folgende Parteien und Gruppierungen:

Partiya Aştîya Demokrat a Kurdistanê
Partiya Demokrat a Kurdî ya Sûri (P.D.K.S)
Partiya Kesk a Kurdistanê
Partiya Çep a Demokrat a Kurd li Sûriyê
Partiya Çep a Kurd li Sûriyê
Partiya Liberal a Kurdistanê
Partiya Biratî ya Kurdistanê (PBK)
Partiya Niştimanî ya Kurdî li Sûriyê
Partiya Guhertina Demokrat a Kurdistanê
Tevgera Nûjen a Kurdistanê-Sûriya
Partiya Têkoşîna Demokrat
Partiya Azadî ya Kurdistanî ya Azad
Partiya Yekîtiya Niştimanî ya Azad-Rojava
Partiya Komarî ya Kurdistanî-Sûriya
Tevgera Çaksazîyê-Sûriya

Partiya Komunist a Kurdistanê (KKP)
Partiya Roj a Demokratîk li Sûriyê
Şepêla Pêşeroj a Kurdistanê
Partî Demuqratî Kurdistanî-Sûrî
Yekîtiya Karkerên Kurdistanê (YKK)
Partiya Kombûna Niştimanî ya Kurdistanî
Partiya Rêkeftina Demokrat a Kurdî li Sûriyê
Partiya Demuqrat a Kurd li Sûrî (Partî)

Viele der Parteien des Zusammenschlusses sind sehr klein. Die verschiedenen Versionen der PDK, die daran teilnehmen, sind alle nicht die große Schwesterpartei der PDK im ENKS, sondern kleine Parteien ähnlichen Namens. Auch die *Şepêla Pêşeroj a Kurdistanê* ist nicht identisch mit der sehr stark PYD-feindlichen *Şepêla Pêşeroj a Kurd* unter Siamend Hajo in Deutschland, sondern eine Abspaltung derselben, die schon seit dem Krieg gegen Efrîn 2018 mit den Selbstverwaltungsbehörden zusammenarbeitet. Auch keine der anderen relevanten Parteien außerhalb des ENKS schloss sich der neuen Vereinigung an. Die *Kurdische Demokratische Einheitspartei in Syrien* (Partiya Yekîti ya Demokrat a Kurd li Sûriyê – Yekîti) von Mihyedin Şêx Alî, die sich seit ihrem Austritt aus dem ENKS als konstruktive interne Opposition an den Selbstverwaltungsstrukturen beteiligt, allerdings immer wieder mit Kritik an der regierenden PYD aufgefallen ist, bleibt der PYNK ebenso fern, wie die *Kurdische Demokratische Fortschrittspartei* (Partiya Dîmoqratî Pêşverû Kurd li Sûriyê) des am 24. Oktober 2019 verstorbenen politischen Urgesteins Hemîd Hac Derwîş, die als Schwesterpartei der irakisch-kurdischen PUK in den letzten Jahren eine Mittlerposition zwischen PYD und den Barzani-nahen Parteien des ENKS eingenommen hatte, sich aber anders als Mihyedin Şêx Alîs *Yekîti* nicht am politischen System der Autonomen Administration von Nord- und Ostsyrien beteiligt. De facto stellte der neue Zusammenschluss damit eher eine Eingemeindung kleiner Gruppierungen in die PYD denn eine große neue Union dar.

Die Verhandlungen zwischen Selbstverwaltung/PYNK und ENKS unter Vermittlung des US-Diplomaten William V. Roebuck, dem Sonderbeauftragten für die Global Coalition to Defeat ISIS, führten schließlich, trotz permanenter Versuche der Türkei, eine Einigung zu verhindern, am 17. Juni 2020 zu einer Einigung zwischen ENKS und PYNK auf Basis des Dohuk-Abkommens vom Oktober 2014, das im Wesentlichen eine gemeinsame Verwaltung und Teilung der Macht vorsah. In einer Pressekonferenz unter Anwesenheit des Generalkommandanten der SDF, Mazlum Abdi, Aldar Xelîl und mehreren Spitzenrepräsentanten des ENKS wurde verkündet, dass damit ein wichtiger und praktischer historischer Schritt zum Schutz der Interessen aller Völker Syriens gesetzt worden wäre.

Als problematisch erwies sich in der ersten Hälfte 2020 die ökonomische Entwicklung der Region. Der von den USA im Dezember 2019 beschlossene Caesar Syria Civilian Protection Act befeuerte massiv die ohnehin schon grassierende Inflation in

Syrien, von der auch Nordost-Syrien betroffen ist. Im Frühling hatten sich die Preise für Grundnahrungsmittel innerhalb weniger Wochen verdoppelt. In den türkisch besetzten Regionen Syriens beschleunigte der Verfall der Währung die Währungsumstellung auf die Türkische Lira, in der Autonomen Administration von Nord- und Ostsyrien wird allerdings weiterhin mit Syrischen Pfund bezahlt. Die Hyperinflation steigerte sich im Sommer 2020 noch unter den ökonomischen Folgen der Corona-Pandemie, die sich in Syrien ab dem Frühling 2020 verbreitete.

Am 29. März gab es in Syrien die erste bestätigte Covid-19-Tote. Schon seit Ende Februar gab es allerdings allenthalben Gerüchte über mögliche Corona-Infizierte. In einem Staat, in dem auf Seiten der Regierung in Damaskus eine Reihe iranischer Milizen aktiv ist, wäre es erstaunlich, wenn diese nicht auch das Virus aus einem Land mitgebracht hätten, das zu diesem Zeitpunkt bereits massiv mit der Pandemie zu kämpfen hatte.

Als Folge der Pandemie war die Autonome Administration von Nord- und Ostsyrien im Frühjahr 2020 noch isolierter als sonst. Der einzige Grenzübergang in Semalka/Faysh Habur, der die selbstverwaltete Region mit der Außenwelt verbindet, wurde am 2. März 2020 geschlossen. Nur noch dienstags durften bestimmte Hilfsorganisationen, auf die man nicht verzichten konnte, und wenige ausgewählte JournalistInnen über die Grenze, ehe diese am 23. März völlig geschlossen wurde. Die Autonome Administration verhängte an diesem 23. März einen sehr strikten Lockdown, sperrte Schulen und Universitäten, untersagte Versammlungen und verordnete den Stillstand der meisten Betriebe und Geschäfte. Lediglich der Lebensmittelhandel und Apotheken durften geöffnet bleiben. Auch wenn keine Ausgangssperre verhängt wurde, so wurde doch die Fortbewegung zwischen den Städten untersagt. Zu groß waren die Ängste, dass ein Ausbruch des Virus massive Folgen auf das ohnehin nur notdürftig aufrecht erhaltene Gesundheitssystem in der Region hätte. Die medizinische Versorgung in den Vertriebenenlagern ist noch schlechter als in den anderen Regionen Nord- und Ostsyriens und wird nur behelfsmäßig vom *Kurdischen Roten Halbmond* (Heyva Sor a Kurdistanê) aufrechterhalten.

Problematisch wurde dabei auch das Fehlen von Testmöglichkeiten gesehen, da der einzige dafür vorhandene Thermocycler, der für Tests benötigt wurde, ausgerechnet im Krankenhaus von Serê Kaniyê stand, also jener Stadt, die im Oktober 2019 von der Türkei und protürkischen Milizen besetzt wurde. Damit gab es, bis im April aus Europa ein neuer Thermocycler eingeschmuggelt werden konnte, keine Testmöglichkeit in der Region. Im März 2020 mussten Verdachtsfälle noch zur Testung in die Hauptstadt Damaskus geschickt werden. Von dort kam, wenn überhaupt, allerdings frühestens acht Tage später eine Antwort. Die Bestätigung des ersten Falles kam so erst an jenem Tag, an dem der betroffene Patient starb. Dieser blieb aber lange Zeit der einzige Tote in der Autonomieregion Nord- und Ostsyriens. Zwar wurde die Familie des Toten angesteckt, eine konsequente Quarantäne über die Stadt konnte aber bis zum Sommer eine weitere Ausbreitung verhindern.

Im Regierungsgebiet wuchs die Zahl der Infektionen allerdings weiter. Auch im Juni wurden hier Corona-bedingte lokale Ausgangssperren, etwa in der Kleinstadt Ras al-Maara, verhängt. Auch in Aleppo sind die Infektionen Ende Juni stark angestiegen. Am 5. Juli erließen schließlich die Behörden der Autonomen Administration von Nord- und Ostsyrien ein Dekret, dass die im Juni für ausgewählte Hilfsorganisationen und humanitäre Notfälle wieder partiell geöffnete Grenze zum Irak und die innersyrischen Grenzen ab dem 13. Juli wieder völlig geschlossen werden sollen, um eine Ausbreitung des Virus aus Aleppo oder der Kurdistan-Region im Irak zu verhindern, was allerdings nur teilweise gelang. Seit Ende August steigen die Infektionszahlen wieder stark. Bis zum 6. September 2020 gab es in der Autonomen Administration Nord- und Ostsyriens 624 bestätigte Infektionen und insgesamt 40 Todesfälle. Im August wurden auch erste Fälle von Infektionen im Gefangenenlager al-Hol festgestellt, in dem Angehörige von IS-Kämpfern angehalten sind.

Mittlerweile ist man in der Autonomen Administration von Nord- und Ostsyrien allerdings besser vorbereitet. Tests sind in der Region selbst möglich. Insgesamt gibt es drei Spitäler mit eigenen Isolationsabteilungen für Covid-19-Erkrankte in Hasaka, Manbij und Tabka, die insgesamt 500 Betten umfassen. Die Befürchtung ist allerdings, dass durch die steigenden Zahlen in der Türkei, im Irak und in den Regierungsgebieten Syriens auch hier die Situation schwieriger werden könnte. Die rund 4.000 Studierenden, die Mitte Juli von den Universitäten von Aleppo und Damaskus nach Nord- und Ostsyrien heimkehrten, mussten aufgrund der wachsenden Infektionszahlen in den Städten unter Regierungskontrolle in Quarantäne.

Angesichts der weiter rasant steigenden Infektionszahlen in sämtlichen Nachbarregionen ist zu befürchten, dass auch für Nordost-Syrien noch lange nicht der Höhepunkt der Pandemie erreicht ist. Die Abriegelung der Region ist allerdings angesichts der grassierenden Inflation und der massiven ökonomischen Probleme Syriens zunehmend ein existenzielles ökonomisches Problem, angesichts dessen fraglich ist, ob es sich so lange durchhalten lässt, bis die Infektionsherde in den Nachbarländern wieder abklingen.

Für die Ökonomie der Region von Bedeutung könnte der jüngste Deal mit dem relativ unbekanntem US-amerikanischen Energieunternehmen Delta Crescent Energy LLC aus dem Bundestaat Delaware sein, die Ölquellen im Osten Syriens gemeinsam auszubeuten. Das Ende Juli 2020 bekannt gewordene Abkommen führte zu heftigen Protesten der syrischen Regierung in Damaskus und der Türkei. Das Syrische Außenministerium warf den Syrischen Demokratischen Kräften und den USA vor, das syrische Öl „zu stehlen“. US-Außenminister Michael Pompeo verteidigte hingegen im Außenpolitischen Ausschuss des Senats das mit Billigung der US-Regierung ausgehandelte Abkommen. Durch das Abkommen mit mit Delta Crescent Energy LLC erhofft sich die Autonomieverwaltung nicht nur die Modernisierung ihrer Ölförderung, sondern wohl auch einen längerfristigen und berechenbareren Schutz der USA vor weiteren türkischen Angriffen auf die Region.

Der Deal mit den USA machte allerdings auch den wachsenden Riss zwischen der Führung der PKK in Qandil und der Selbstverwaltung in Syrien sichtbar. Cemil Bayık, der neben Murat Karayılan als der höchste Kader der PKK gilt, äußerte nach dem Abkommen erstmals öffentlich Kritik an der Führung der Selbstverwaltung und erklärte, dass das syrische Öl ganz Syrien gehören würde. Anfang September 2020 kritisierte schließlich auch Besê Hozat, Ko-Vorsitzende der Gemeinschaft der Gesellschaften Kurdistans (KCK), also der Dachorganisation aller PKK-nahen Organisationen in einer Sondersendung beim PKK-Sender Stêrk TV die Politik der Selbstverwaltung und erklärte die diplomatischen Gespräche in Genf und Astana zum „Theater.“ Hozat kritisierte dabei, dass die Selbstverwaltung dieses Theater ernst nehmen würde: „Was gibt es schon in Genf? Nichts außer einer Schauveranstaltung mit Jihadisten. Eigentlich sollen die Jihadisten auf diese Weise einen legitimen Anstrich bekommen. Was also könnte die Leitung von Rojava oder die Autonomieverwaltung von Nord- und Ostsyrien in Genf mit diesen Dschihadisten besprechen?“

Die Leitung von Nord- und Ostsyrien solle stattdessen ihr eigenes System verstärken, „die Verteidigungskräfte vergrößern, einen revolutionären Volkskrieg führen, die besetzten Gebiete befreien und sich auf einen großen Krieg vorbereiten.“

Tatsächlich befindet sich die Führung der Selbstverwaltung zunehmend in der Zwickmühle zwischen der militärischen Abhängigkeit von den USA und dem verschärften Konflikt der USA mit dem Iran, mit dem wiederum die PKK in Qandil eine Koexistenz benötigt um Rückzugsmöglichkeiten vor den türkischen Angriffen zu haben. Der diplomatische Balanceakt sich zwischen den US-Ansprüchen und den Aufforderungen zum „Volkskrieg“ aus Qandil zu bewegen, wird damit zunehmend schwieriger.



Eingang zum Waşokanni-Camp in dem viele der Vertriebenen aus Serê Kaniye untergebracht sind. (Foto: Thomas Schmidinger)



Waşokanni-Camp mit Hubschraubern der US-Armee von der in unmittelbarer Nähe gelegenen neuen Militärbasis bei Hasaka im Februar 2020. (Foto: Thomas Schmidinger)

Bewaffneter Kampf, Diskriminierung und Corona-Krise: Aktuelle Entwicklungen in Iranisch-Kurdistan

CHRISTOPH OSZTOVICS

Die gezielten Angriffe zwischen den Revolutionsgarden und kurdischen KämpferInnen gingen auch in diesem Jahr weiter. Im Mai wurden bei einem Zusammenstoß in der Region Divandarreh mehrere Gardisten und Peshmerga-KämpferInnen getötet.

Am 3. August attackierten iranische Einheiten ein Lager der *Demokratischen Partei Kurdistan-Iran (Partiya Demokrat a Kurdistan-Îran, PDKI)* auf irakischem Territorium, getötet wurde dabei offenbar niemand. Angriffe auf kurdische Basen auf irakischem Territorium finden seit Jahren regelmäßig statt, sowohl vonseiten des Iran als auch von der Türkei. Im Juni dieses Jahres wurden die Botschafter beider Staaten von der irakischen Regierung einberufen und ein formaler Protest an die Nachbarstaaten übergeben, in dem die Einstellung dieser Angriffe gefordert wurde. Dies ist insofern bemerkenswert, als solche Angriffe in der Vergangenheit nur geringe bis gar keine Reaktion aus Bagdad hervorgerufen haben.

Iran wurde im März zum Epizentrum der COVID-19 Epidemie im Mittleren Osten, was vor allem auf starke wirtschaftliche Verflechtungen mit China zurückgeführt wurde. Vom Iran aus gelangte das Virus schnell in den Irak, unter anderem durch die zahlreichen ArbeitsmigrantInnen, die aus Kurdistan-Iran in die städtischen Zentren der Autonomen Region Kurdistan pendeln, sowie durch Wallfahrten und durch irreguläre Grenzübertritte.

Im August wurde im Iran die offizielle Zahl von 302.000 COVID-19 Infizierten veröffentlicht, die Zahl der Todesopfer wurde mit 20.000 angegeben. Die Dunkelziffer dürfte aber in beiden Fällen um einiges höher sein. Laut BBC könnten die Zahlen dreimal so hoch sein wie offiziell angegeben. Die Regierung wird kritisiert, die wahren Zahlen absichtlich herunterzuspielen.

Laut der staatlichen Agentur IRNA (Islamic Republic News Agency) verzeichnete die Region Kurdistan im März die höchste Rate an Infektionen und Todesfällen (12%) im gesamten Iran (6%). Auch wenn die Zahlen vermutlich mit Vorsicht zu genießen sind, zeichnet das Verhältnis doch ein eindeutiges Bild. In Rojhelat fehlt es seit Jahren an adäquater medizinischer Versorgung, was sich in diesen Zeiten deutlich bemerkbar macht.

Ende März kam es im Saqqez-Gefängnis in der Region Kurdistan zu einem Ausbruch von 70 bis 80 InsassInnen. Die meisten der Geflüchteten wurden kurz darauf

wieder in Haft genommen oder hatten sich selbst gestellt. Laut Angaben der Revolutionsgarden war es aufgrund von Angst vor einem COVID-19 Ausbruch im Gefängnis zu Unruhen unter den InsassInnen gekommen. Laut iranischem Justizministerium wurden zwischen Februar und Mai 128.000 InsassInnen vorübergehend aus der Haft entlassen, um einer Ausbreitung des Virus in den Haftanstalten zuvorzukommen. Dem war ein Appell des UN-Sondergesandten für Menschenrechte im Iran, Javaid Rehman, vorausgegangen, einen großen Teil der rund 200.000 InsassInnen aus den überfüllten Gefängnissen vorübergehend freizulassen. Am 13. Juni 2020 betrug die offizielle Zahl der iranischen Gefangenen etwa 211.000, bei einer offiziellen Kapazität von 85.000.

Und trotz der Haftbeurlaubungen befinden sich weiterhin sehr viele Menschen unter hygienisch katastrophalen Bedingungen in Haft. Vor allem politische Häftlinge, DissidentInnen, DemonstrationsteilnehmerInnen oder UmweltschützerInnen wurden weiterhin in den Gefängnissen behalten.

Mustafa Salimi, einem kurdischen politischen Häftling, war die Flucht aus Saqqez gelungen und konnte sich danach nach Irakisch-Kurdistan absetzen. Von dort wurde er allerdings wieder in den Iran abgeschoben, wo er im April exekutiert wurde. Ein weiterer kurdischer Häftling aus Saqqez, Shayan Saedpur, wurde kurz darauf ebenfalls exekutiert.

Inzwischen hat das *Kurdistan Regional Government* (KRG) nach Protesten ein Untersuchungskomitee eingesetzt und angekündigt, die unrechtmäßige Auslieferung Mustafa Salimis an den Iran zu untersuchen. Von offizieller Seite habe man von seinem Aufenthalt im Irak sowie von seiner Auslieferung nichts gewusst.

Unterdessen gab es für einzelne auch gute Nachrichten. Der iranisch-kurdische Dissident Behrouz Boochani erhielt Asyl in Neuseeland, nachdem er die letzten sechs Jahre auf Manus Island, Papua-Neuguinea, in einem Flüchtlingslager interniert war. Der Journalist und Aktivist Boochani war 2013 aus dem Iran nach Australien geflohen und in ein Lager auf Manus Island deportiert worden, von wo aus er über die unmenschlichen Bedingungen berichtete. Als „Stimme aus Manus Island“ wurde er international berühmt, sein Buch „No Friend but the Mountains“ hat inzwischen ebenfalls viel Aufmerksamkeit erfahren und soll verfilmt werden.

Offener Brief zu männlicher Gewalt und sexueller Belästigung in den Kurdischen Studien

AGNES GROND, KATHARINA BRIZIĆ,

CHRISTOPH OSZTOVICS, THOMAS SCHMIDINGER

Am 26. Juli 2020 wurde dieser offene Brief von anonymen Forscherinnen der Kurdischen Studien über die E-Mail-Liste des Kurdish Studies Network, welches das größte internationale Netzwerk von ForscherInnen der Kurdischen Studien darstellt, verbreitet. Da einzelnen Mitgliedern unseres HerausgeberInnenteam bereits in der Vergangenheit Vorwürfe der sexuellen Belästigung durch teilweise bekannte Männer in den Kurdischen Studien bekannt wurden, diese allerdings immer wieder unter der Auflage der Verschwiegenheit von den Betroffenen im Vertrauen erzählt wurden, konnten wir dieses Problem bislang nicht thematisieren. Allerdings wissen wir, dass es sich dabei um eine Problematik handelt, die nicht nur mehrere Personen betrifft, sondern die offenbar in der Scientific Community nicht entsprechend thematisiert werden kann. Andernfalls hätten sich einige Kolleginnen nicht bemüht gefühlt, diesen offenen Brief anonym zu verfassen und darin keinen konkreten Namen zu nennen. Wir halten es für unsere Aufgabe, als Teil dieser Scientific Community mit-zuhelfen, eine Atmosphäre zu schaffen, die die Benennung von Tätern möglich macht, ohne dass sich die betroffenen Frauen vor negativen Konsequenzen für sich selbst fürchten müssen. Als Beitrag dazu wollen wir in unserem Jahrbuch diesen offenen Brief nachdrucken und einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen.

Auch als HerausgeberInnenteam des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien waren wir mit diesem Problem bereits einmal konfrontiert, als einem Redaktionsmitglied im Vertrauen ein solcher Fall einer sexuellen Belästigung durch einen Autor geschildert wurde. Wir hatten zwar institutionell nie etwas mit diesem Autor zu tun, entschieden uns aber, in Zukunft keine Beiträge von dieser Person mehr anzufragen oder zu veröffentlichen. Da der Fall von den Betroffenen selbst nie öffentlich gemacht wurde, konnten und können wir ihn auch nicht thematisieren, allerdings war für uns klar, dass wir in unserem Jahrbuch keine Autoren schreiben lassen, die Kolleginnen sexuell belästigen.

Wenn wir als Redaktion etwas dazu beitragen können, dass sexuelle Übergriffe und das Ausnutzen von Abhängigkeitsverhältnissen innerhalb der Scientific Community thematisiert werden, damit diese endlich ihr Ende finden, sind wir auch in Zukunft gerne bereit, dazu einen Beitrag zu leisten.

Das HerausgeberInnenteam des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien

Male Violence and Sexual Harassment in Kurdish Studies

Women are sexually and physically abused every day. Male violence and sexual harassment can be physical, psychological, verbal or online. Any behavior of sexual, psychological and physical nature targeting women's integrity is extremely stressful and life-threatening. Although the definition of male violence and sexual harassment is clear in universities' policy documents, violations of the policy are neglected and normalized as part of the unequal power relations existing in academia. Both male violence and sexual harassment are systemic problems.

We, a group of women scholars, students, and researchers in Kurdish Studies, condemn any form of male violence and sexual harassment. We stand up against male violence and sexual harassment and remind everyone that none of us are alone anymore.

The abusers silence women in multiple ways:

1. they re-victimize the survivors by invalidating the violence as slander and by twisting the boundaries of consent and coercion;
2. they ostracize and shame women for being abused, and
3. they call for the support of the senior members (women & men) to legitimize the violence.

Bureaucratic tools are often used to (re)produce abusive sexual relations. The police and the academic structures are often misogynistic and patriarchal.

We extend our support to our brave colleagues who struggle against any form of male violence and sexual harassment.

We condemn any form of disrespectful actions of our colleagues. We also condemn anyone who gives support to the perpetrators. It is easier to talk about sensitive topics when there is no risk for one's self. **But genuine support means standing with women who have been targeted by those in positions of power.**

We are stronger together. We say it loud one more time: **Women in Kurdish Studies act in solidarity!**

Signed anonymously by a group of women in Kurdish Studies

4 CONFERENCE REPORTS KONFERENZBERICHTE

16th International Conference on „The European Union, Turkey, the Middle East and the Kurds“

5.-6. Februar 2020, EU-Parlament, Brüssel

THOMAS SCHMIDINGER

Seit die *EU Turkey Civic Commission* (EUTCC) 2004 gegründet wurde, habe sich viel verändert, wie EUTCC-Vorsitzende Kariane Westrheim in ihrer Begrüßungsansprache betonte. Die Idee der seither jährlich stattfindenden Konferenzen sei gewesen, den Beitrittsprozess der Türkei in die EU zu begleiten und diesen für eine friedliche Lösung der kurdischen Frage zu nutzen. Seither habe sich allerdings die Türkei in die gegenteilige Richtung entwickelt. Die Türkei habe die EU mit den Flüchtlingen aus Syrien erpresst und die Situation der KurdInnen in der Türkei sei problematischer denn je.

Neben Westrheim sprachen auf dem Eröffnungspanel Vertreter der drei Fraktionen im Europäischen Parlament, die gemeinsam mit der EUTCC jährlich diese Konferenz ausrichten: Nikolaj Villumsen, dänischer Abgeordneter der *Europäischen Linken* (GUE), Andreas Schieder, österreichischer Abgeordneter der *Sozialisten und Demokraten* (S&D) und François Alfonsi, französischer Abgeordneter der *Grünen* (Greens/EFA). Schließlich begrüßte mit Dimitrios Papadimoulis auch einer der Vizepräsidenten des Europäischen Parlaments die Anwesenden.

Dem Eröffnungspanel folgte das erste inhaltliche Panel unter der Moderation des Sozial- und Kulturanthropologen Joost Jongerden. Ein Grüner Abgeordneter aus Frankreich, Benoit Biteau, sprach sehr grundsätzlich zum Thema „Conflict Over Vital Resources“. Özlem Demirel, MEP der Linken, beschäftigte sich mit der Rolle der Europäischen Union in Bezug auf die Türkei. Das Europäische Parlament habe sich in den letzten Monaten vermehrt mit der Türkei beschäftigen müssen, sei es in Sachen Absetzung demokratisch gewählter BürgermeisterInnen oder Anfandung des Bürgerkriegs in Libyen durch die türkische Intervention. Es gäbe in der Europäischen Union zwar viel Kritik an der türkischen Regierung, aber alle wesentlichen Akteure seien sich dann doch einig, dass man weiter mit der Erdoğan-Regierung zusammenarbeite. Sie kritisierte, dass es zwar eine Verurteilung des völkerrechtswidrigen Einmarsches in Syrien gegeben habe, der Europäische Rat allerdings kein Waffenembargo beschlossen habe. Erwähnenswert ist schließlich die Teilnahme von Cihangir Islam, einem türkischen Abgeordneten der *Saadet Parti*. Die Teilnahme

eines Abgeordneten einer konservativ politisch-islamischen Partei an sich war jedoch sicher von größerer Bedeutung als das, was dieser zu sagen hatte, nämlich, dass hier zu harte Kritik an der Türkei geübt werde und vieles ja das Problem des Nationalstaates an sich sei. Leider war allerdings auch von der HDP-Abgeordneten Gülistan Koçyiğit wenig Substantielles zu hören. Vielmehr erzählte sie die repressiven politischen Schritte der AKP-Regierung der letzten Jahre nach. Gülistan Koçyiğit wurde schließlich in der Diskussion vom kurdischen Journalisten Hassan Ghazi aus dem Publikum dafür kritisiert, auf Türkisch und nicht auf Kurdisch gesprochen zu haben.

Unter der Moderation des Politikwissenschaftlers Cengiz Aktar diskutierten schließlich verschiedene Abgeordnete und JuristInnen über den türkischen EU-Beitrittsprozess, die Flüchtlingskrise und die KurdInnen. Statt des ursprünglich angekündigten deutschen Abgeordneten Udo Bullmann sprach erneut der österreichische Abgeordnete Andreas Schieder. In seiner Rede hinterfragte er, ob die Vorbeitrittshilfen an die Türkei weiter ausbezahlt werden sollten und forderte gezielte Sanktionen gegen die Türkei, insbesondere ein konsequentes Waffenembargo. Vor allem das „demographic engineering“ der Türkei in Syrien müsse mit Sanktionen verhindert werden. Schließlich beendete er seine Ansprache mit einem klaren Statement gegen einen EU-Beitritt „dieser“ Türkei. Die niederländische Grüne Abgeordnete Tineke Strik kritisierte schließlich den geographischen Vorbehalt der Anerkennung der Genfer Flüchtlingskonvention durch die Türkei, der dazu führt, dass die meisten Flüchtlinge in der Türkei nicht als solche anerkannt werden. Der Flüchtlingsdeal zwischen der EU und der Türkei habe ab 2016 dazu geführt, dass die Türkei es für neue syrische Flüchtlinge viel schwieriger gemacht habe. Allerdings hätten sich die infrastrukturellen Bedingungen für die Flüchtlinge teilweise gebessert. Das zentrale Problem wäre allerdings, dass die EU das Flüchtlingsproblem auf die Türkei auslagern wolle. Die EU habe sich damit selbst in eine Abhängigkeit der Türkei gegeben und hätte sich so zu einer Geisel der türkischen Regierung gemacht.

Moderator Cengiz Aktar, der sich auch sehr stark inhaltlich einbrachte und damit etwas aus der Rolle des Moderators fiel, ergänzte zu Striks Vortrag, dass seit 2011 bereits 500.000 Kinder syrischer Flüchtlinge in der Türkei geboren worden seien und die meisten Flüchtlinge wohl auf eine Regularisierung ihres Aufenthalts setzen würden.

Der belgische Anwalt Jan Fermon sprach schließlich über die jüngste Entscheidung eines belgischen Gerichtes, die PKK nicht mehr als terroristische Organisation zu werten. Die PKK hätte damit jenen Status erhalten, der nach dem 2. Weltkrieg durch die Genfer Konventionen nichtstaatlichen Kriegsparteien zugestanden worden war und der dazu dienen sollte, dass sich sowohl staatliche als auch nichtstaatliche Kriegsparteien ermutigt fühlen sollten, sich an das Kriegsrecht zu halten. Das belgische Gericht habe für die Zuerkennung dieses Status zwei Kriterien verwendet: Eine Organisation müsse in der Lage sein, langfristig einen Krieg zu führen (und damit beweisen, über eine entsprechende Unterstützung zu verfügen) und eine Organisa-

tion müsse sich wie eine verantwortungsbewusste Armee benehmen, die sich an das Kriegerrecht hält. Beides wurde der PKK nun von der belgischen Justiz zugestanden, womit diese nicht mehr als terroristische Organisation, sondern als Kriegspartei zu gelten hat. Interessant waren auch Fermons Ausführungen zur Entstehung des Falles, über den jetzt entschieden wurde. Dokumente, die von Wikileaks veröffentlicht wurden, belegen, dass dieser gesamte Fall ursprünglich von der Türkei mit Hilfe der USA mit massivem Druck auf den belgischen Staat inszeniert wurde. Ohne den türkischen und amerikanischen Druck hätte es den Prozess, der nun mit dieser Entscheidung endete, also gar nie gegeben. Letztlich wirkte sich der Druck der USA, die PKK strafrechtlich zu verfolgen, als positiv aus und legalisierte nun kurdische politische und mediale Aktivitäten in Sympathie mit der PKK. Selbst das Sammeln von Geld sei damit nun in Belgien legal. Allerdings gäbe es keine direkte Konsequenz bezüglich der EU-Terrorliste, die eine politische und keine juristische Frage sei.

Die türkische Anwältin Newroz Uysal bildet schließlich den Abschluss des ersten Tages, indem sie über die legale Repression gegen die kurdische Bewegung in der Türkei berichtete.

Der zweite Konferenztag begann unter der Moderation der S&D-Europaabgeordneten Evin Incir mit Kirmanj Gundi von der Tennessee State University, der ein Gesamtbild der neo-osmanischen Expansionspolitik der Türkei lieferte und detailliert über neue türkische Militärbasen in Qatar und Somalia und Versuche, eine solche in Suakin (Sudan) zu errichten, berichtete. Es folgten Søren Søndergaard, ein Parlamentsmitglied der dänischen *Enhedslisten - The Red-Green Alliance*, der sich primär auf pro-kurdische Appelle beschränkte, sowie Leila Chaïbi, eine französische EU-Abgeordnete der GUE. Chaïbi kritisierte, dass sich die Solidarität der französischen Regierung mit den KurdInnen auf eine verbale Solidarität beschränke und keine Sanktionen gegen die Türkei erlassen wurden und rief zu einer aktiveren Solidarität mit den KurdInnen auf. Den Abschluss dieses Panels bildete der belgische Journalist Ferda Çetin, der auf das Fortleben des IS in der Region hinwies.

Auf dem nächsten Panel beschäftigten sich Majdoleen Hassan, die Co-Präsidentin des Syrian Democratic Council, Khadija Barakat von Kongra Star und Nazire Gewriye von der *Syriac Union Party* mit den Folgen der jüngsten türkischen Invasion auf Rojava auf Frauen und die in Rojava angestrebte Genderngleichheit. Ein emotionaler Höhepunkt der Konferenz stellte schließlich Suad Mustafa dar, die Mutter der am 12. Oktober 2019 von protürkischen Kämpfern ermordeten Politikerin Hevrîn Xelef. Die alte Frau erklärte mit völlig emotionslosem Gesichtsausdruck, ihre Tochter wäre ermordet worden, weil sie nach Serê Kaniyê gefahren wäre, um Frieden zu schließen. Die Angreifer hätten jedoch gerade deshalb eine Frau ermordet, weil die Revolution in Rojava eine Frauenrevolution wäre. Hevrîns Mutter ergänzte: „Hevrîns Stimme wurde zur Stimme der Welt, zur Stimme der Menschheit. Sie wurde ein Symbol und ein Wert für die Freiheit der Frau.“

Zum Thema Europa und der Nahe Osten folgte dann ein Panel mit Brando Benifei, Thomas Schmidinger, Dersim Dağdeviren und Simon Dubbins, ehe noch unter der Moderation von Wladimir van Wilgenburg über mögliche Alternativen diskutiert wurde. Die schwedische GUE-Abgeordnete Malin Björk, die Soziologin Nazan Üstündağ, Aviva Stein, Ahmed Dicle und Juan Carlos Guerra Moldonado diskutierten über den „demokratischen Konföderalismus“ als mögliche progressive Alternative zu Neoliberalismus, Nationalismus und Patriarchat.

International Conference: North and East Syria/Rojava: A Regional and Global Litmus Test

II. – 12. Dezember 2019, Europäisches Parlament, Brüssel

CİLEM EREZ

Zu Beginn der Konferenz gab es ein Statement zur Tragödie im Nord-Osten Syriens (Rojava). Erdogans Politik wurde aufgrund der Zerstörungen und Menschenrechtsverletzungen in der Region Rojava auch in der anschließenden Diskussionsrunde heftig kritisiert. Dabei wurde die führende Rolle von Frauen im Widerstand betont. Die Zivilbevölkerung Rojavas erwartet und erhofft ein rasch wieder funktionierendes demokratisches System in der Region. Ein wichtiger Punkt bei der Diskussionsrunde war der gemeinsame Standpunkt, dass der Übergriff von Erdogans Truppen auf Nord-Ost-Syrien und die demografischen Veränderungen gestoppt werden müssen. Als Ergebnis wurde eine Forderung an die Europäische Union formuliert, die auch an deren Verantwortung für das Einhalten der Menschenrechte appelliert: „Die Schuldigen müssen sofort zur Rechenschaft gezogen werden!“.

Viele Betroffene haben sich nach dem Angriff der Türkei auf Rojava in den syrischen Städten Girê Sipî und Serê Kaniyê angesiedelt. Die Vortragenden des ersten Panels vertraten die Meinung, dass der türkische Präsident von ausländischen Kräften unterstützt werde, deren Ziel es sei, die kulturelle Vielfalt in Rojava zu zerstören und die Minderheiten zurückzudrängen. Hier brauche es eine klare Lösung und eine klare Antwort auf die Situation der Kurden und Kurdinnen in Syrien. Europa müsse endlich Verantwortung zeigen und handeln. Es hätte die Möglichkeit eines internationalen Aufschreis, gerade in Anbetracht der Verletzung der Menschenrechte.

Angebracht sei die Solidarisierung mit den Betroffenen in der Zivilbevölkerung, um sie vor weiteren Gräueltaten zu schützen. Deshalb sollte Europa die Situation in Nordsyrien keinesfalls länger tolerieren.

Der ehemalige französische Minister Bernard Kouchner hob in der nächsten Panelrunde die langjährige französische Freundschaft mit den KurdInnen hervor. Man müsse einsehen, dass man mit den KurdInnen gemeinsame europäische Werte vertrete, so Kouchner. Er forderte sofortigen Frieden in der Region und anerkannte gleichzeitig die Komplexität der Lage. Europa müsse sich vehement gegen den „Islamischen Staat“ solidarisieren und dürfe die Kurden und Kurdinnen nicht vergessen, die sich gegen den gemeinsamen Feind gestellt haben.

Costas Mavrides, Abgeordneter zum Europäischem Parlament aus Zypern, äußerte sich anschließend zur aktuellen Lage in Nordsyrien und verwies auf Verbrechen des

türkischen Staates, sowohl bezogen auf Zypern (Nordzypern) als auch Rojava (Nord-Ost-Syrien). Er äußerte sich sehr kritisch und forderte, die Verbrechen gegen die Menschlichkeit sofort zu beenden. Er analysierte die politische Strategie der Türkei, die auch darin bestanden habe, in Nordzypern einzumarschieren und dieses militärische Vorgehen als „friedliche Invasion“ zu bezeichnen. Was gerade in Nordsyrien passiere, sei eine ethnische Säuberung, da die demografische Lage von politischer Seite deutlich verändert werde.

Ein Journalist meldete sich ebenfalls dazu zu Wort und kritisierte Erdogan aufs Schärfste, da er Gewalt ausübe, um seine Machtinteressen durchzusetzen. Viele politische SprecherInnen und JournalistInnen wurden aufgrund kritischer Statements hinter Gitter gebracht. Auch die Radikalisierung von Jugendlichen, die angeblich auf die sogenannte „Brüderschaft von 1970“ zurückzuführen sei, zeige, wie sehr Erdogans Politik den Nährboden für den Extremismus von IS-Terroristen lege.

Der nächste Redner, ein ehemaliger griechischer Verteidigungsminister, erzählte von seiner Zeit als Mediziner in Kobanê und wie er dort Augenzeuge der kurdischen Kämpfe gegen den IS wurde. Dabei brachte er deutlich zum Ausdruck, dass die EU weder humanitäre noch finanzielle Unterstützung geleistet habe und zudem eine problematische Flüchtlings- bzw. Einwanderungspolitik betreibe. Des Weiteren erwähnte der Redner, dass die EU den türkischen Staatspräsidenten mit Geldern unterstütze, obwohl Erdogan die Geflüchteten instrumentalisieren, um auch Einfluss auf die EU-Außenpolitik zu nehmen.

Im letzten Teil des Panels fanden in Syrien tätige ReporterInnen Erwähnung, die viele der diskutierten Ereignisse mitverfolgt hatten. Auch die hochproblematische Ideologie Al-Baghdadis wurde angesprochen, da sie sich mittlerweile auch in Teilen Europas durchsetze.

Am zweiten Konferenztag ging es weiterhin zentral um die politische Forderung, den Krieg in Nord-Ost-Syrien sofort zu beenden und die Menschenrechte nicht weiterhin zu missachten. Insbesondere sollten die Übergriffe des türkischen Militärs sowie von jihadistischen Gruppierungen gestoppt werden. Die Europäische Union verhalte sich in Bezug auf diese Problematik allzu ruhig, was deutliche Besorgnis erregte.

In den abschließenden Diskussionsrunden ging es inhaltlich um die historische Entwicklung Syriens sowie um die hochdiverse Zusammensetzung der Bevölkerung. Hier erfolgte unter anderem auch die demografische Analyse einer Forscherin der Harvard University zum armenischen Genozid sowie zur aktuellen Situation in Nordsyrien.

Fragestellungen gab es insbesondere zu den nächsten zu erwartenden politischen Schritten und zur weithin fehlenden Berichterstattung in den Medien, ebenso wie zur wahrgenommenen Perspektivlosigkeit der EU, der NATO und der internationalen Gemeinschaft.

Die zweitägige internationale Konferenz über die Lage in Rojava hatte meiner Wahrnehmung nach einen zeitlich sehr großen Umfang, war aber sehr gut frequentiert. Die inhaltliche Diskussion war weniger zufriedenstellend, weil vieles daraus oft wiederholt und teilweise seitenweise vorgelesen wurde. Als Teilnehmerin hätte ich mir eine Veranstaltung mit einer kurzen Einführung zum aktuellen Geschehen und konkret daraus resultierenden Forderungen ans Europaparlament erwartet.

Third International Congress on Kurdish Studies

organized by the Kurdish Institute of Paris in partnership with Koya University & Zakho University, Kurdistan Region of Iraq, 1-5 November 2019

SALIH AKIN

The *International Congress on Kurdish Studies*, initiated in 2006 by the Kurdish Institute of Paris in cooperation with institutions from Iraqi Kurdistan, held its third meeting from 1 to 5 November 2019.

The first congress took place in Erbil in 2006, the second in Dohuk in 2011. In 2020 it was first time for the congress to be organized in partnership with two universities from Iraqi Kurdistan, namely Zakho and Koya.

The *Third International Congress on Kurdish Studies* gathered more than 40 speakers from around the world and was held in a geopolitical context with tremendous social, political and economic upheavals, including the emergence and defeat of ISIS, the Kurdish independence referendum in Iraq, the autonomy in Syria's Rojava, political turmoil in Turkey and the 40th anniversary of the Islamic revolution in Iran. The congress' core aim was to present the current state of Kurdish Studies in different Western countries as well as in Kurdistan.

The congress session held at *Zakho University* focused on Kurdish language and literature in the course of five panels. The first panel, entitled 'Linguistic Rights in a Changing World', welcomed F. de Varennes, UN Special Rapporteur on Minority Issues, who talked about linguistics rights and their implementation as fundamental human rights. R. Siwayli described the situation of the Kurdish language in Rojava's private school sector, and S. Girond-Bourgeois discussed what would be "optimal linguistic areas" in the case of minority languages and, more precisely, in the case of Kurdish.

Various aspects of Kurdish languages and linguistics were discussed in a panel devoted to unity and diversity, such as: the word order of object modifiers in the noun phrase in Bahdini (O. Bahiz), speech acts in Ehmedê Xani's poems (M. Chali), onomatopoeic reduplication (S. Akın), and phonetic variation among southern Kurdish and Lori dialects (O. Alkoshi & K. I. Xelil). The different contributions to the panel 'Kurdish Language Policy and Standardization' called attention on language policy in Iran (J. Sheyholislami) and in the various diasporas (R. Zilan), together with aspects of the standardization of scientific language.

The panel on Kurdish literature and literary studies focused on the Kurdish oral tradition through the lens of modern prose (J. Buchenska), on the Sorani classical literature through Mahdināmah (A. Ahmed) and the modern Kurdish poetry as aesthetic resistance (F. Ghaderi). Finally some new theoretical perspectives on the historical development of Kurdish literature (M. Leezenberg) and the interplay between literature and identity (H. Ahmadzadeh) discussed.

The congress session held at *Koya University* was organized around five panels and focused on several aspects of the Kurdish culture, politics, history, and society. The emergence of Kurdish Studies and methodological aspects in Gender Studies were at the center of M. van Bruinessen's and N. Begikhani's presentations. E. Weil assessed consequences of collective traumas on the psychic development in survivors and their descendants in the case of European Jews, while G. Chaliand discussed how the perception of Kurds in Western opinion has changed since 1960.

In a panel on history and archeology, N. Amen and B. Couturaud shared findings from their research carried out on the archeology in Kurdistan. H. Lashkri discussed the challenges of writing history in the Kurdistan Region's academic institutions, while N. Abdulla provided a comprehensive overview of research published between 1910 and 2010.

The issues of gender, violence and identity construction were also addressed in another panel. I. Käser and H. Mede talked about the struggle of the Kurdish women's movement and the symbolic violence they are facing in politics. Based on the concept of everyday resistance, the presentation by W. Hamelink explored how Kurdish women paved the way for more visible forms of activism. C. Pappi's paper discussed the gendered controversial nature of Ishtar of Arbela at the end of the Assyrian Empire, a deity linked to war activities and performing and expressing herself as a man.

The different contributions to a panel on Kurdish diasporas and their impact on Kurdish politics called attention to the dynamics of Kurdish political activism in Europe (K. Khayati and A. çelik) and to the participation of contemporary artists and producers in the Kurdish artistic and cultural space in the midst of conflict and violence (E. Sustam).

Finally, in a panel on contemporary developments on Kurdish issues in Iraq and Turkey, J. Jongerden discussed issues of agrarian change and governance in the Kurdistan Region, J. Tejel addressed the transnational networks mobilized by Kurdish and Armenian rebels during the Ararat Revolt, and S. Ulugana's presentation highlighted the importance and role of Sheikh Abdulselem in the Kurdish movement based on different archive documents.

A selection of the papers presented at the congress will be published in France and Kurdistan.

Yazidi in Syria: Displaced by Turkey and killed by Jihadists?

6. November 2019, Europäisches Parlament, Brüssel

CİLEM EREZ

Die Veranstaltung „Yazidi in Syria: Displaced by Turkey and killed by Jihadists?“ wurde von zwei Mitgliedern des Europäischen Parlaments, MEP Bettina Vollath aus Österreich und MEP Evin Incir aus Schweden, ausgerichtet. Zum Vortrag wurden Sebastian Maisel (Universität Leipzig), Thomas Schmidinger (Universität Wien) sowie Adoula Dado (Hilfsorganisation malak.help) eingeladen. Des Weiteren haben zahlreiche Gäste, darunter Vorsitzende der êzîdischen Gesellschaft aus Belgien und Deutschland, MitarbeiterInnen des HDP-Vertretungsbüros in Brüssel sowie andere EU-Abgeordnete/MEPs (Member of the European Parliament) und ihre parlamentarischen MitarbeiterInnen, an der Veranstaltung teilgenommen. Der Fokus lag auf der aktuellen humanitären Lage der êzîdischen Minderheit in Nordsyrien (Nordkurdistan).

Zu Beginn des Vortrags berichtete Sebastian Maisel über die demografische Entwicklung der Êzîdî aus Nordsyrien. Anschließend folgten die Einführung über den türkischen Angriff gegen Afrin sowie eine bildliche Analyse des früheren und aktuellen Zustands êzîdischer Dörfer von Thomas Schmidinger. Die Geschäftsführerin der Hilfsorganisation malak.help, Adoula Dado, informierte über die Notlage der im Krisengebiet befindlichen Êzîdî und erwähnte auch den Spendenaufruf. Inhaltlich organisiert von Thomas Schmidinger wurde ein konstruktiver Austausch mit den (Hilfs-)Organisationen bzw. Community-VertreterInnen geführt und kollektive Fragen gesammelt.

Die Präsentation „The Emergence and Formation of the Yezidi Community in Syria“ von Sebastian Maisel reflektierte die historische Entwicklung der wohl ältesten ethnisch-religiösen Minderheit aus dem nördlichen Bereich Mesopotamiens. Die êzîdische Minderheit wurde sehr spät in den nahöstlichen Religionen und Kulturen entdeckt und erst im 12. Jahrhundert in Syrien anerkannt. Die Êzîdî repräsentieren ihre eigene religiöse Identität, die sich von den MuslimInnen, Christen und JüdInnen differenziert.

Darunter gibt es Êzîdî, die sich teilweise als KurdInnen oder als ethno-religiöse Minderheit bezeichnen. Bereits im osmanischen Reich wurden die Êzîdî islamisiert, obwohl ihre soziale und religiöse Struktur sichtbar war. Während der französischen Besetzung in Syrien sind viele Êzîdî nach Herêma Cizîrê (Jezira) gezogen. Grundsätzlich haben ihnen die FranzösInnen erlaubt, ihre eigene Community und Identität

tät auszuleben. Nach der Unabhängigkeit Syriens waren Êzîdî der Arabisierung und Islamisierung ausgesetzt, da sie als doppelte Minderheit betrachtet wurden. Bis zum Ausbruch des Krieges haben Êzîdî in Syrien für die Bewahrung ihrer Existenz gekämpft. Derzeit leben viele Êzîdî in der europäischen Diaspora, es sind schätzungsweise 40.000.

Die Êzîdî sind seit August 2014 Opfer eines andauernden Genozids und wurden als „Ungläubige“ von jihadistisch-terroristischen Milizen diffamiert, verfolgt, versklavt und ermordet. In der êzîdischen Gemeinschaft hat „Melek Taus“ (Tausî Melek) eine zentrale (spirituelle) religiöse Bedeutung und symbolisiert den von Gott geschaffenen Engel, den blauen Pfau.

Thomas Schmidinger sprach in seinem Vortrag „The Yazidi (Ezidi) of Rojava and the Self-Administration“ über die Besetzung von Afrin durch das türkische Militär von Anfang Jänner bis März 2018. Mittlerweile sind fast alle von Êzîdî bewohnten Dörfer vom türkischen Militär eingenommen worden und nur sehr wenige stehen unter der Kontrolle der kurdischen Volksverteidigungseinheiten YPG/YPJ (Yekîneyên Parastina Gel/Yekîneyên Parastina Jin) sowie des syrischen Regimes. Es gibt Berichte über erzwungene Bekehrungen in einigen Êzîdî-Dörfern und über die Entführung von êzîdischen Frauen. Viele Häuser in ehemaligen êzîdischen Dörfern wurden zu Moscheen umgebaut und Friedhöfe sowie andere heilige Orte von Êzîdî zerstört.

Seit Anfang Oktober 2019 versucht die türkische Militäroffensive, die verbleibenden Teile Nord- und Ostsyriens zu besetzen. Beruhend auf der Vereinbarung zwischen dem russischen Präsidenten Putin und dem türkischen Präsidenten Erdogan in Sotchi, befinden sich die meisten êzîdischen Dörfer nun in der türkischen Besatzungszone. Viele der DorfbewohnerInnen mussten auf der südlichen Route in Flüchtlingscamps oder in den Irak fliehen. Nun drohe den Êzîdî in Nord- und Ostsyrien ein ähnliches Schicksal, wie jenen in Afrin.

Adoula Dado, die erst kürzlich von einem Besuch der Flüchtlingslager im irakischen Kurdistan zurückgekehrt war, berichtete schließlich von der aktuellen humanitären Situation jener Êzîdî, die v.a. aus den Dörfern um Serê Kaniyê durch die türkische Invasion auf Nord- und Ostsyrien vertrieben wurden und nun entweder als IDPs in Syrien oder als Flüchtlinge im Irak in Zeltlagern ausharren müssen. Wie Schmidinger fürchtete auch Dado, dass die Êzîdî völlig aus Syrien vertrieben werden könnten, wenn nicht endlich der Türkei Einhalt geboten werde.

Die Konferenz bot allen beteiligten Personen die Möglichkeit zum Austausch über ein sehr wichtiges und aktuelles Thema an. Die Mitglieder des Europäischen Parlaments verhielten sich eher zurückhaltend, während die Vorsitzenden der êzîdischen Gesellschaft dynamischer an der inhaltlichen Diskussion beteiligt waren. Die wissenschaftlichen Vorträge dienten einem tieferen Verständnis der historischen Entwicklung sowie der gesellschaftspolitischen Situation der Êzîdî in Nordkurdistan. Zwi-

schendurch wurden Fragen an das Europäische Parlament hinsichtlich einer geopolitischen Lösung gestellt und eine sofortige Beendigung des völkerrechtswidrigen Angriffs an Êzîdî gefordert (bzw. die Einrichtung einer „No-Flying-Zone“). Ein Problem der Veranstaltung stellte zwar die Übersetzung dar, sie war aber dennoch sehr gut besucht und netzwerkfreundlich.

History and future of Northern Syria

veranstaltet von MEP Andreas Schieder am 06. März, Palais Epstein, Wien

SOMA AHMAD

Die Konferenz „History and future of Northern Syria“ fand am 06. März 2020 in Wien statt. Organisiert wurde die Veranstaltung von Andreas Schieder, EU-Abgeordneter und Delegationsleiter der österreichischen SozialdemokratInnen im Europäischen Parlament, in Kooperation mit der *Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie*. Auf Grund des Beginns der Corona-Pandemie mussten kurzfristig entsprechende Vorkehrungen getroffen werden: So wurde der Austragungsort der Konferenz aus Platzgründen geändert und die Konferenz hat daher in den Räumlichkeiten des österreichischen Parlaments, dem Palais Epstein, statt im ursprünglich geplanten Haus der Europäischen Union stattgefunden. Außerdem konnten mehrere Podiumsgäste, die aus dem Ausland (z.B. Italien) eingeflogen wären, auf Grund der in den jeweiligen Ländern bereits verhängten Ausgangssperren nicht teilnehmen. Daher wurde die Dauer der Konferenz reduziert. Die gesamte Konferenz fand in englischer Sprache statt.

Nach der Eröffnung durch den EU-Abgeordneten Andreas Schieder startete die Konferenz mit einem ersten Panel über die ethnische und religiöse Vielfalt in Nord-Syrien. Moderiert von Maria Six-Hohenbalken von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, wurde der Panel von Jordi Tejel, Historiker an der Universität Neuchâtel, eingeleitet. Dieser ist in seinem Vortrag auf die Stärke bzw. die Bedeutung der kurdischen Kräfte in Nord-Syrien eingegangen und hat diese auf historische, regionale und politische Entwicklungen zurückgeführt. Sebastian Maisel, an der Universität Leipzig tätig, hat in seinem Vortrag die Rolle der ÊzîdInnen in Syrien beleuchtet und ist dabei speziell auf die unterschiedlichen Entwicklungen der beiden êzîdischen Gemeinden in Afrin und Jezire eingegangen. Thomas Schmidinger berichtete über die christlichen Minderheiten in der Region, vor allem über die AssyrerInnen, AramäerInnen und über KonvertitInnen. Isabel Käser war mit ihrem Beitrag über die Geschlechterrollen und den kurdischen Feminismus in Rojava eines der Highlights dieser Konferenz. In einem sehr aktuellen Vortrag erläuterte sie die ideologischen Hintergründe der kurdischen Kämpferinnen der YPJ und ging dabei auch auf Jinwar, dem nur aus Frauen bestehenden Dorf, ein.

Im zweiten Panel, der vom Obmann des *Kurdischen Kulturinstituts in Wien* Sulaiman Mahmoud moderiert wurde, lag der Fokus auf der kurdischen Autonomie. Eröffnet wurde es von Rosa Helin Burç, die in ihrem Vortrag über das politische System in Rojava argumentierte, dass die aktuelle Form der Selbstverwaltung, die kei-

nen ethno-zentrierten Fokus habe, eine direkte Folge des jahrzehntelangen Kampf für Autonomie ist. Der Journalist Wladimir van Wilgenburg gab anschließend einen Einblick in den Kampf gegen ISIS und erläuterte, wie auch die arabische Bevölkerung sukzessive in die Region Nord-Syrien integriert wurde. Arzu Yilmaz beleuchtete in ihrem Beitrag den türkischen Einmarsch in Afrin im März 2018 und die daraus resultierenden verheerenden Folgen für die ethnische und religiöse Vielfalt in der Region. Abgeschlossen wurde dieses Panel von Radek Sabacky, Aktivist des *Rojava Information Center* (RIC), der über seine Erfahrungen in Rojava berichtete und derzeit Informationsarbeit für das RIC leistet.

Das dritte Panel, moderiert von Saskia Stachowitsch vom *Österreichischen Institut für Internationale Politik*, beleuchtete die Rolle der internationalen Gemeinschaft in Bezug auf die Entwicklungen in Nord-Syrien. Zwei der ursprünglich eingeplanten Vortragenden, Nazan Bedirhanoglu und Francesco Marilungo, konnten auf Grund der verhängten Corona-Maßnahmen nicht teilnehmen. So hat Konstantin Mikhalovich Truevtsev die komplexe Rolle von Russland in Syrien bzw. konkret in Nord-Syrien abgehandelt. Der Politikwissenschaftler Christoph Osztovics hat in einem sehr interessanten Beitrag die Rolle der UNO im Syrien-Konflikt beleuchtet und herausgearbeitet, wie die Situation der (Binnen-)Flüchtlinge aktuell aussieht. Dabei hat er auch berichtet, wie der Resettlement-Plan der türkischen Regierung das eigentliche Resettlement-Programm des UNHCR konterkariert.

Abgerundet wurde diese Konferenz mit einem Abschluss-Panel der jeweiligen politischen Vertretungen mit MEP Andreas Schieder. Vertreten waren mit Mizgin Ahmed die Selbstverwaltung Nord- und Nord-Ost-Syrien, mit Refik Gefur der *Kurdische Nationalkongress* (KNK) und mit Malek Lahdo die *Assyrische Einheitspartei* (Syriac Union Party). Moderiert wurde dieses Panel von Thomas Schmidinger. Zunächst stach bei dieser Konstellation der „all-male“ Charakter hervor. Vor dem Hintergrund der bedeutsamen Rolle von Frauen in dieser Region ist das Fehlen von eben diesen fast schon ein Affront. Dazu haben sich auch gleich Stimmen aus dem Publikum gemeldet, die diese Zusammensetzung kritisiert haben. Es muss aber festgehalten werden, dass die beiden ursprünglich teilnehmenden Frauen für dieses Panel kurzfristig abgesagt haben. Die Diskussion selbst ist sehr gut verlaufen. Interessant, aber auch fast schade, ist, dass die Diskutanten eher mit den Uneinigkeiten untereinander beschäftigt waren, als tatsächlich die Chance wahrzunehmen und einen EU-Abgeordneten direkt zu fragen, welche Rolle nun die Europäische Union tatsächlich spielen könne und in welcher Form sie ihrer Verantwortung nachkommen wolle. Hier haben die politischen Vertreter meiner Meinung nach eine Chance vertan, eine konkrete Position des Europäischen Parlaments, aber auch der europäischen Sozialdemokratie, zu verlangen.

Diskutiert wurde während der gesamten Konferenz dennoch sehr viel und intensiv, zumal das Publikum großteils aus ExpertInnen bestand. Viele der TeilnehmerInnen hatten entweder einen persönlichen oder einen beruflichen Bezug zu dieser Region. Obwohl die Konferenz in den Räumlichkeiten des österreichischen Parlaments stattgefunden hat, hat sonst keinE österreichischeR PolitikerIn an der Konferenz teilgenommen.

5 REVIEWS REZENSIONEN

**Michael Chyet, 2020, *Ferhenga Birûskî,*
Kurmanji – English Dictionary, Vol 1: A-L,**
London: Transnational Press London. 494 Seiten, £ 29.99

SALIH AKIN

The first edition of this Kurmanji-English dictionary was published by Yale University Press in 2003; meanwhile the expanded second edition has been published. Michael Chyet calls it *Ferhenga Birûskî* ('Birûsk Dictionary') with the aim of honoring the memory of his friend and colleague Birûsk Tugan, a Kurdish activist, journalist and writer, who died in France after a long life in exile outside Kurdistan in 2016.

The first edition was already distinguished by several original features: first, the entries were contextualized, so that readers got an idea of the use of words in their context; second, the contexts of use came from multiple sources: ancient and recent dictionaries, literary sources, folklore, newspapers, field surveys, and speakers. And third, these multiple sources, in turn, provided a fairly complete and reliable portrait of the Kurmanji variety of Kurdish. Another characteristic of the first edition is the grammatical gender provided for the nouns, something that is rarely done by lexicographers of Kurdish. This has proven to be useful, as very few clues exist in the linguistic structure of Kurdish words to predict their grammatical gender; learning it by heart would thus be the only way to master the gender of nouns. On the morphological level, the present stem of verbs is given. This, too, it is a precious help to anyone who wants to learn and conjugate Kurdish verbs, especially as the stem is not predictable. Moreover, the entries are also transcribed into the Arabic alphabet used for Iraqi and Iranian Kurdish, making the dictionary accessible to the respective speakers. And finally, the dictionary was already in its first edition accompanied by an English-Kurdish lexicon, facilitating word searches in English.

Aside from these numerous aspects, the dictionary also facilitated didactic and pedagogical approaches far beyond the mere lexicographical function. It corresponded to an important need for resources in Kurdish, a language that has been mistreated by history, but which is evoking renewed interest at a time when the future of Kurds in the Middle East is being discussed in worldwide platforms and formats.

The new and expanded edition continues in line with the achievements outlined above. The entries have been reviewed and increased. There are significantly more words than in the first edition, especially for entries beginning with the letter /c/; moreover, other contexts of use have been added. As in the first edition, the grammatical gender of nouns is indicated, just as the present stem of the verbs. The entries are presented in Latin and Arabic scripts.

The presentation of the entries takes into account the aspirated and unaspirated distinction of consonants /ç/, /p/, /t/ and /k/. Kurmanji Kurdish operates this distinction, which is marked by the symbol /'/ in the entries, as for example *cat'iri* ('thyme').

Similarly, the dictionary distinguishes between the voiceless alveolar trills /r/, called the rolled R: the rolled R is marked by the symbol /r̄/ as in the example *cawbîr̄* ('scissors'). Finally, the dictionary also takes into account the phonetic realizations of loanwords from Arabic, such as the voiceless pharyngeal fricative /ħ/: *cih̄êl* ('young, immature'); the voiced velar fricative marked by the symbol /ʁ/: *caṣ̄* ('railing, balustrade, banister; grill'); and the ayn, as in the word *cima'et* ('group, society').

It is obvious that the manifold nuances and distinctions provided in the dictionary can be of great help for Kurdish learners, whether or not they are aware of the different pronunciations of the same letter.

However, written productions (literature, newspapers, etc.) in Kurmanji Kurdish do not make these distinctions, which, however, characterize the spoken language. No dictionary for Kurdish reflects these distinctions. However, the phonetic distinctions provided here are particularly useful to specialized readers and learners, as entries can at times become enormously complex, potentially leading to errors particularly in the case of uninformed readers.

In sum, the *Ferhenga Birûskî Kurmanji-English Dictionary* is a source of utmost value for experts and advanced learners of the Kurmanji variety of Kurdish.

**Zerrin Özlem Biner: States of Dispossession.
Violence and Precarious Coexistence in Southeast Turkey**

Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2020. 264 Seiten, € 54,31

MARIA SIX-HOHENBALKEN

Zerrin Özlem Biner ist Sozialanthropologin und an der University of Kent tätig. Dieses Buch basiert auf langen Feldforschungen in der Türkei und in diasporischen Gemeinschaften in Europa.

Die Publikation ist weitaus mehr als eine Ethnographie von Gewalt und Konflikt im Osten der Türkei seit den 1980er Jahren. Der regionale Fokus liegt auf der Stadt Mardin und dem Tur Abdin. Der inhaltliche Fokus liegt auf der Koexistenz verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen, den KurdInnen, ArmenierInnen und SyrerInnen und deren Beziehungen zum Staat. Biner versucht, die Gewalt in den letzten Jahrzehnten im Osten der Türkei zu fassen und legt ihren Schwerpunkt auf die individuellen Strategien des Überlebens in einem Kontinuum von Gewalt. Dabei geht sie von den Praktiken und Diskursen auf lokaler Ebene aus und versucht die alltäglichen Strategien der BewohnerInnen zu verstehen und zu analysieren. Die Autorin zeigt das Wirken staatlicher Politiken in Regionen mit einem de facto Ausnahmezustand über Jahrzehnte.

Kernbereich der Analyse ist die Frage von Enteignung bzw. „Dispossession „which implies the act of depriving someone of land, property, and other belongings as well as the result of such deprivation“ (Cover).

Ihre jahrelangen Forschungen ermöglichen es, auf das implizite Wissen der BewohnerInnen einzugehen, und darauf, wie diese in einer permanenten Auseinandersetzung um den Erhalt und die Wiedererlangung ihrer Lebenswelten (Umwelt, Landschaft, kulturelles Erbe, Architektur, etc.) stehen. So gelingt es ihr, die anhaltenden und wenig greifbaren Auswirkungen von „Dispossession“ aufzuzeigen.

In einem längeren Einleitungskapitel bezieht sie sich auf zentrale Ansätze der Anthropology of Violence, wie beispielsweise Michael Taussigs „public secrets“ oder Nancy Sheper-Hughes „violence continuum“. In sechs Kapiteln geht sie auf die Fragen von (materieller und immaterieller) Enteignung der Altstadt von Mardin ein, auf frühere Nutzungen der Wohnhäuser in der Altstadt und auf die staatlichen Überlegungen im Rahmen der groß angelegten Restaurierungsoffensive sowie den Strategien der lokalen Bevölkerung. Durch qualitative Forschungsmethoden geht sie dabei auch auf historische Veränderungen ein (Besitzstrukturen, Verwendungen, Raumnutzung und zusätzliche Bauten).

Die historisch und architektonisch so bedeutsamen Altstadt von Mardin zeugt von der multikulturellen Zusammensetzung und Veränderung dieser. Die Jahrhunderte alten Gebäude bergen nicht nur eine Reihe von Geschichten, Mythen und Überlieferungen, sondern auch individuelles Leid, Gewalterfahrungen, Vertreibungen und ungeklärte Schicksale der ehemaligen BewohnerInnen. Diese ‚public secrets‘ wie die genozidalen Verfolgungen der ArmenierInnen 1915 und Gewaltprozesse gegen christliche Gruppen während der Eskalation des Konflikts zwischen dem Staat und kurdischen Bewegungen in den 1970er Jahren, haben ihre Auswirkungen auf die Erinnerungsnarrative. Diese stehen – sofern überhaupt formuliert – den offiziellen staatlichen Historiographien diametral gegenüber oder manifestieren sich in alternativen Ausdrucksformen.

Biner zeigt, welche Bedeutungen der Glaube an Jins – an Geister die in manchen Gebäuden seit vielen Jahrzehnten leben – und auch die Auffassung von vergrabenen Wertgegenständen hat. ExpertInnen im Umgang mit Jins, in der Auffindung von vergrabenen Schätzen innerhalb der alten Mauern in der Altstadt ist lt. Biner eine „secular understandig of history“ (S. 84). Diese Auffassungen entsprechen auch keinem Verständnis einer linearen Temporalität, sondern fügen sich in das Gewaltkontinuum von „Dispossession“ und Strategien von Repossessions ein. „I recast a context made of assemblages of fragmented, repetitive, and selected narratives about „everything that happens around violence“. In this domain of „around violence“, home does not reemerge as a „timless entity“ (Jansen and Löfving 2007:9). The possibility of home fluctuates between past memories of loss, present conditions of violence, and hope for a better life that is imagined for the future. (p. 106).

Ein weiteres Kapitel behandelt die Versuche von Remigration von syrisch-orthodoxen BewohnerInnen des Tur Abdins und den legalen, aber auch örtlichen Hindernissen der Wiedererlangung ihrer ehemaligen Besitztümer.

Im letzten Kapitel werden schließlich die staatlichen Maßnahmen untersucht, die getroffen wurden, um die Verluste von Menschenleben und Besitztümer in der Auseinandersetzung des Staates mit dem kurdischen Widerstand zu kompensieren. Biner analysiert, dass die gesetzlichen Maßnahmen und die Umsetzung dieser „debt-producing mechanisms“ sind (S. 150 ff.), die die Grenzen des Staates wiederum verstärken, die Menschen in Abhängigkeit bringen und gleichzeitig Exklusionsmechanismen anwenden (wenn bei Familien ein Verdacht besteht, dass sich ein Familienmitglied dem Widerstand angeschlossen hat, sind diese nicht nur von Kompensationszahlungen ausgeschlossen, sondern müssen ihrerseits Kompensationszahlungen leisten). Es wird dadurch eine Generation geschaffen, die in einem Schuldverhältnis zu staatlichen Einrichtungen steht, und zusätzlich wird dadurch auch eine „reparative justice“ (S. 150) verhindert.

Im Epilog geht Biner auch auf die jüngsten gewaltvollen Entwicklungen in Sur, Nusaybin und Cizre 2017 ein.

Biner hat mit diesem Buch mehrfach Neuland betreten. Sie folgt nicht den Identitätskonzepten und nimmt von vorne herein eine Schubladisierung der BewohnerInnen nach ethnischen und religiösen Kategorien vor, sondern sie versucht mit präzisen Forschungen vor Ort ebenso wie in migrantischen und diasporischen settings die Strategien der BewohnerInnen zu verstehen. Sie nimmt Bezug auf Fragen von Loyalität/Disloyalität von wechselnden Machtverhältnissen und transnationalen Strategien der Wiedererlangung von Besitz, Erinnerung und Agency.

Überzeugend ist nicht alleine der Ansatz, die unglaubliche Dichte an erhobenem Material sondern auch ihr Schreibstil. Ihre dichten Beschreibungen sind nicht nur informativ, sie ziehen die LeserInnen in ihren Bann.

Handan Çağlayan: *Women in the Kurdish Movement - Mothers, Comrades, Goddesses*. Aus dem Türkischen ins Englische übersetzt von S. Coşar.

London: Palgrave Macmillan, 2020. 257 Seiten, E-book: € 50,28; Hard cover € 62,39

KATHARINA BRIZIĆ

Die Monographie *Women in the Kurdish Movement - Mothers, Comrades, Goddesses* der Autorin Handan Çağlayan stellt ein Novum in der internationalen Forschung zu Kurdish Studies und Gender Studies und somit eine unerlässliche Lektüre dar. Dies erklärt sich aus mehreren zentralen Charakteristiken des Buches.

Entstanden ist es zunächst 2007 in einer Erstfassung, basierend auf zahlreichen Interviews, die die Autorin mit Frauen führte. Den Rahmen bildet eine feministische Lesart des politischen Kontexts – hier in Form von Texten der kurdischen politischen Bewegung bzw. pro-kurdischer politischer Parteien. Eine zentrale Bedeutung hatte in diesem Zusammenhang zunächst die PKK, die sich in zahlreichen Transformationsprozessen einerseits über die Türkei hinaus zu einer transnationalen konföderativen Struktur entwickelte, andererseits aber auch über eine rein kurdische „Zugehörigkeit“ mehr und mehr hinausging.

Die Rolle von Frauen in diesen Strukturen wurde für die internationale Öffentlichkeit erstmals deutlich sichtbar, als Frauen in den Jahren um 2014/2015 an den Frontlinien gegen den sogenannten „Islamischen Staat“ kämpften. Aber auch innerhalb der Türkei kamen Entwicklungen in Gang, die der Position von Frauen in der kurdischen Bewegung Rechnung trugen – so etwa stieg der parlamentarische Anteil der Frauen in der Türkei schlagartig an, nachdem pro-kurdische Parteien ins Parlament Einzug gehalten hatten. Und auch über die politische Bühne hinaus, etwa im sozialen und wissenschaftlichen Bereich, sind Frauen in den kurdisch besiedelten Regionen des Nahen Ostens der Motor für enorme Veränderungen.

Mit einer kritischen feministischen Herangehensweise und in detaillierten Analysen zeigt die Autorin die mannigfaltigen Schattierungen von (Un-)Gleichheit, in denen das soziale und politische Engagement von Frauen in der kurdischen Gesellschaft Wirkung zeigt. Die Rolle der Frauen ist in der Tat so bedeutend, dass das weitgehende Fehlen weiblicher kurdischer Stimmen in der Forschung zum Nahen Osten und in den Gender Studies nur erstaunen kann.

Die Autorin von *Women in the Kurdish Movement - Mothers, Comrades, Goddesses* füllt diese Lücke in beeindruckender Weise: Autobiographisches, Soziales und Politisches ergeben in diesem Werk eine hochkomplexe, gleichwohl in äußerster Klarheit gehaltene Quelle für neue Erkenntnis und Perspektivwechsel.

Alireza Korangy & Behrooz Mahmoodi-Bakhtiari (Hg.): Essays on Typology of Iranian Languages. Erschienen in der Reihe „Trends in Linguistics“.

De Gruyter Mouton Verlag 2019, 183 Seiten,
eBook (PDF): € 99,95, Gebunden: € 99,95

AGNES GROND

Die iranischen Sprachen, zu denen auch die kurdischen Sprachen zählen, werden von 150-200 Millionen Menschen gesprochen. Das Gebiet, in dem diese Sprachen gesprochen werden, erstreckt sich von Zentralanatolien im Westen über Syrien und den Irak über Pakistan bis in die uygurische autonome Region Xinjiang in China.

Der von Alireza Korangy und Behrooz Mahmoodi-Bakhtiari herausgegebene Sammelband enthält 10 Beiträge zur Typologie von iranischen Einzelsprachen oder Sprachzweigen, sowie eine Zusammenschau mit einem Ausblick (Epilogue) von Korangy.

Inhaltlich enthält der Band Beiträge zu vier thematischen Schwerpunkten:

Analysen von grammatischen Phänomenen:

- Ergativität im Neu-Westiranischen, zu dem auch die kurdischen Sprachen zählen (Beitrag Scheucher, S. 5-25),
- Aspekt im Persischen und in Pashto (Beitrag Lazard, S. 26-33),
- Gender in verschiedenen Tati-Sprachen (Beitrag Stilo, S. 34-78),
- Der Quotativmarker in Gilaki (Beitrag Völlmin, S. S. 133-148)

Überblicksartikel zur Typologie oder einzelnen Aspekten des Gesamtiranischen:

- Die Bedeutung der Erforschung des Iranischen für die linguistische Typologie (Beitrag Comrie, S. 1-4)
- Unbestimmtheit in den iranischen Sprachen (Beitrag Gadilia, S. 122-132)

Typologien und Sketches zu Einzelsprachen:

- Die Typologie des Mazandarani (Beitrag Borjan, S. 79-101)
- Ein Sketch Jüdischer iranischer Dialekte (Beitrag Eilam, S. 167-178)

Analysen grammatische Phänomene unter Einbeziehung soziologischer oder historischer Aspekte:

- Referentielle Null-Subjekte im gesprochenen Persisch im Zusammenhang mit der Vertrautheit der SprecherInnen (Beitrag Haig/Adibifar, S. 102-121)
- Plural in den neu-westiranischen Sprachen unter Einbeziehung einer historischen Perspektive (Beitrag Mahmoodi-Bakhtiari/Rezai-Baghbidi)
- Auch der Beitrag zur Ergativität (Scheucher) behandelt die diachronen Wurzeln in den iranischen Sprachen.

Der Sammelband bietet eine Fülle an Beiträgen, die für alle diejenigen, die sich mit der Typologie kurdischer Sprachen beschäftigen, interessant und brauchbar sind. Das sind keineswegs nur die Beiträge zum Neu-Westiranischen, zu dem auch der kurdische Zweig gehört. So führt denn auch Bernard Comrie in seinem Beitrag *Iranian languages and linguistic typology* aus, welche Rolle die Beschreibung der iranischen Sprachen für das Verständnis sprachübergreifender Variation im Allgemeinen spielt. So wurde zum Beispiel das differentielle Markieren von Objekten erstmals anhand von iranischen Sprachen beobachtet und beschrieben und ist mit seiner Abkürzung DOM heute ein Standardbegriff in der Typologie. Dies betrifft auch andere Bereiche der Kasusmarkierung, und schließt das Phänomen der Ergativität mit ein, an dem sich LinguistInnen des Kurdischen seit Jahrzehnten ‚abarbeiten‘.

Gleichzeitig zeigt der Band deutlich auf, in welchen Bereichen Forschungsdesiderata bestehen, Comrie nennt beispielsweise die Kombination einer verbfinalen Wortstellung mit der häufig Haupt-initialen Nominalphrase. Allgemeiner können neue Einsichten in Synchronie und Diachronie iranischer Sprachen oder in diskursive Strategien zur Bewältigung potentieller grammatischer Konflikte durch das Einnehmen einer typologischen Perspektive gewonnen werden.

So nützlich dieser Band für das tiefere Verständnis verschiedenster Aspekte der Typologie kurdischer Sprachen ist, so sehr wird aus kurdisch-typologischer Perspektive klar, wie zentral das Sichtbarmachen von Forschung zu den kurdischen Sprachen auch in einem gesamtiranischen Zusammenhang ist.

Marcel Cartier: Serkeftin. A Narrative of the Rojava Revolution.

Winchester/Washington: Zero Books, 2019. 144 Seiten, € 13,25

THOMAS SCHMIDINGER

Serkeftin (Kurmançî: Sieg) nennt sich das Buch des politischen Aktivistin und Hip-Hop-Künstlers Marcel Cartier. Das Buch ist ein aktivistisches Politbuch und beansprucht auch nicht, etwas anderes zu sein.

Cartier ist im Wesentlichen ein linker Aktivist und die Situation in Syrisch-Kurdistan interessiert ihn auch ausschließlich aus dieser Perspektive. Er folgt dabei den Spuren des im September 2017 in der Schlacht um Raqqa getöteten britisch-kurdischen Filmemachers Mehmet Aksoy, den Cartier bei einer antiimperialistischen Konferenz in London kennengelernt hatte und der ihn offenbar durch Rojava führte.

Ein wenig erhält man denn auch am Beginn des ersten Kapitels den Eindruck einer politischen und geographischen Beliebigkeit und Zufälligkeit, wenn uns der Autor berichtet, dass er gerade aus Nordkorea zurückgekommen wäre und dort eine „quite ‚normal‘ society“ (S. 13) vorgefunden habe. Der Autor gesteht immerhin, dass er nicht die erhoffte sozialistische Gesellschaft in Nordkorea und Kuba vorgefunden habe und somit ein „certain feeling“ (S. 13), das er sich in dieser erwarte, vermisst habe.

Genau dieses scheint er in Rojava gefunden zu haben. Jedenfalls schwärmt er uns auf den folgenden 140 Seiten in Form einer Reisebeschreibung von der Revolution in Rojava vor und porträtiert die Arbeit verschiedener Personen in der dortigen Politik mit großer Begeisterung. Sehr hintergründig wird er dabei nicht und es kommen auch ausschließlich Personen aus der regierenden PYD und ihrer Vorfeldorganisationen sowie internationale Freiwillige vor, allerdings schildert er deren Sichtweise durchaus authentisch. Offenbar kann der Autor dem demokratischen Konföderalismus der syrischen KurdInnen am Ende doch mehr abgewinnen als dem kubanischen Realsozialismus oder der kruden Juche-Ideologie Nordkoreas.

Auf seiner Reise im Frühjahr 2017, die ihn über ein geographisch relativ weites Gebiet bis nach Manbij westlich des Euphrats führt, begegnet der Autor KämpferInnen, PolitikerInnen und AktivistInnen. Viel Raum widmet er der Frauenorganisation *Kongreya Star*, der Patriarchatskritik der PYD und PKK sowie der Jineologie, der aus dieser politischen Bewegung heraus entwickelten Wissenschaft der Frauen.

Zielpublikum ist definitiv die radikale Linke, was auch daran ersichtlich ist, dass sich der Autor ausführlich mit linker Kritik an Rojava beschäftigt, insbesondere mit jener, die dem Projekt vorwirft, sich zu sehr von den USA abhängig gemacht zu

haben und damit mit dem Feind des Antiimperialismus zu kollaborieren, und stellt dabei die Frage, ob es sich dabei um ein „Kurdish-Imperialist Project“ (S. 42) handle, eine Frage, die er zwar eher verneint, allerdings primär mit dem Hinweis auf die Unterschiede des Rojava-Projektes zu anderen Teilen der kurdischen Nationalbewegung und auf den Mangel an politischer Unterstützung durch die USA. Zugleich äußert Cartier Verständnis für diese Kritik, versucht sie aber im Rest seines Buches durch die Betonung revolutionärer Perspektiven zu entkräften. Der in vielfacher Hinsicht realistische Pragmatismus, der die Politik in Rojava seit Beginn des Abzugs der syrischen Truppen 2012 auch auszeichnet, wird dabei wohl bewusst übersehen. Gewissermaßen liegt hier ein Buch eines linksradikalen Fans vor, das ist aber eben nur ein Narrativ, und wenn man den Untertitel des Buches beachtet, beansprucht der Text ja auch nicht mehr als eben ein solches Narrativ der Rojava-Revolution zu liefern. Wer das Buch als eben solch ein Narrativ liest, kann daraus durchaus spannende Einblicke gewinnen.

Femînîzm fights back: Sammelrezension

MARIA SIX-HOHENBALKEN

Reyhan Şahin aka Dr. Bitch Ray: Yalla, Feminismus!

Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung, 2019. 316 Seiten, € 24,- (D); € 24,70 (A);
auch als E-Books erhältlich

Die vorwiegend in Deutschland tätige Autorin analysiert intersektionelle Diskriminierungserfahrungen in zwei Lebenswelten, die außerordentlich patriarchal geprägt sind. Sie stellt anfangs ihre Betätigungen als Musikerin, genauer als Rapperin, und sodann ihre Erfahrungen in der deutschen Wissenschaftslandschaft nebeneinander und vergleicht sie schließlich. Mehrfache intersektionelle Diskriminierungen und die zugrunde liegenden Machtverhältnisse, die sie als Frau, deren kurdisch alevitischen Eltern aus der Türkei migriert sind, erfährt, werden anhand vieler Beispiele aus ihrer eigenen Betroffenheit als „Angehörige der zweiten Generation mit Migrationshintergrund“ und aus ihrer wissenschaftlichen Arbeit heraus diskutiert. Sexismus, struktureller Rassismus und Alltagsrassismus, antimuslimische Politik und linke, kulturalisierende Taktiken der Verschleierung von Machtstrukturen – die Beispiele, die sie bringt, sind jeweils eine Mischung davon.

Reyhan Şahin wurde als Rapperin Lady Bitch Ray bzw. Dr. Bitch Ray in der deutschen Hip-Hop-Szene bekannt. Sie hat sich in einer Musikdomäne, die auch international fast nur von Männern praktiziert wird, mit ihrer Musik durchgesetzt und sie schlägt den Sexismus mit den eigenen Waffen. Ihre Sprache ist herb, provokant, hart und sie ist zugleich überaus emotional und aufrührend. Reyhan Şahin hat Linguistik und Germanistik studiert und über die Bedeutung des Kopftuches dissertiert. Es gibt keine vergleichbaren deutschen Texte, in denen die unterschiedlichen Gründe, Einstellungen und Botschaften, weshalb MuslimInnen ein Kopftuch tragen, so prägnant dargestellt werden. Es gibt auch kaum einen vergleichbaren Text, in dem die Situation in der deutschen Hochschullandschaft, die nach wie vor von „weißen Männern“ bestimmt wird, schamloser dargestellt wird. Die Autorin zeigt, wie die Ausschließungsmechanismen in der Intersektionalität von Geschlecht und Migrationshintergrund funktionieren, wie sexistisch der Hochschulbetrieb ist und wie konservativ er im Grunde funktioniert.

Dem Brechen von Tabus, vor allem jener, die eindeutig sexistische Wurzeln haben, und der Selbstermächtigung der LGBTQI, die die migrationsbedingte Exklusion an jeder Ecke in der deutschen Gesellschaft zu spüren bekamen und bekommen, oder der Abrechnung mit den weißen FeministInnen, die dominante antimuslimische

Diskurse wenig hinterfragen, sondern sie noch bestärken, tritt sie mit einer einzigartigen Sprachmächtigkeit entgegen.

Eser Akbaba, Jürgen Pettinger: Sie sprechen ja Deutsch! Mit Illustrationen von Hüseyin Işık.

Wien: Kremayr & Scheriau, 2020. 184 Seiten, € 22.-

„Schönen guten Abend beim Wetter!“, so begrüßt Eser Akbaba die ZuseherInnen im ORF, um den Wetterbericht zu präsentieren – ab 2009 das Wien heute Wetter und seit 2013 das ZIB 20 Wetter. Dazwischen war sie für das Haber-Magazin, eine türkischsprachige Version von Wien heute, tätig.

Mit diesem Buch folgt eine österreichische Moderatorin einem Trend, der in Deutschland schon einige Vorbilder hat. Deutsche TV-ModeratorInnen wie Aslı Sevindim mit ihrem Buch *Candlelight Döner: Geschichten über meine deutsch-türkische Familie* (2005) oder Linda Zervakis mit ihrer Publikation *Etsikietsi - Auf der Suche nach meinen Wurzeln* (2020) haben in ihren Veröffentlichungen Einblicke in ihr Leben gegeben. Gemeinsam ist ihnen, dass sie Kinder von Zuwanderern und Zuwanderinnen sind und über ihr Aufwachsen in Deutschland und Österreich schreiben.

Eser Akbabas Eltern stammen aus Dersim, zu Hause wurde Zaza und Türkisch gesprochen. Die meisten ihrer Geschwister sind in der Türkei zur Welt gekommen, die Autorin wurde jedoch in Wien geboren, sie wuchs auch hier auf und absolvierte Studien der Publizistik, Politikwissenschaft und Ethnologie. Akbaba ist Gründungsmitglied der Zeitung *das biber* und war in vielen Initiativen und Institutionen von und für MigrantInnen tätig.

Ein Teil des Buches ist in Biographieform in chronologischer Reihenfolge verfasst und handelt von ihrem Aufwachsen, ihrem Studium und von ihren Tätigkeitsbereichen in Wien. Dazwischen gibt es Interpolationen, die in erzählerischer Form – angelehnt an bekannte Märchen – die emotionale Welt des Mädchens Eser schildern, ihre Welt, ihre Hoffnungen und Ängste, ihren Witz und Humor sowie ihre Aufenthalte in Dersim bei ihren Großeltern.

In vielen Beschreibungen ihrer Lebenswelt zeigt sie, was es heißt, mit der Zuschreibung „Gastarbeiterkind“ aufzuwachsen: Benachteiligungen, die Schwierigkeit, in einem trilingualen Setting groß zu werden, die Bedeutung von Schlüsselpersonen, d.h. pädagogischen Fachkräften, die so viel fördern oder zerstören können, die Hoffnungen der Eltern in die erfolgreiche Karriere der Kinder – all das neben der Notwendigkeit, sich das Studium selbst zu finanzieren und selbständig zu sein. Sie spürte die soziale Ausgrenzung in ihrer Schullaufbahn oder anhand der Wohnsituation

ihrer Familie, die lange in einer Hausmeisterwohnung und einer dazu gemieteten Kleinwohnung lebte, bis sie schließlich in eine Gemeindewohnung übersiedeln konnte und dort von den „autochthonen“ ÖsterreicherInnen Hass und Ausländerfeindlichkeit erlebte. Ihr Vater stellte sich die Frage: „Nach über 40 Jahren sind wir noch immer Gäste in diesem Land. Wie lange ist man eigentlich Gast?“ (S. 101). Ihre Eltern identifizierten sich nicht damit, „Gastarbeiter“ zu sein, sie sehen sich selbst eher als Arbeiter oder Hausmeister. Dadurch, dass sie sehr früh schon den Kindergarten besuchte, meint die Autorin, dass sie von Kleinkind an in der deutschen Sprache sozialisiert wurde. Sie übernahm für ihre Familie Dolmetsch- und Organisationsaufgaben und war schon als Jugendliche damit konfrontiert, für ihre Familie Aufgaben zu übernehmen und Entscheidungen zu treffen.

Fazit all ihrer Darstellungen ist, dass man, solange man einen nicht-österreichischen Namen trägt und ein nicht-mitteuropäisches Aussehen hat, weiterhin mit Ausgrenzung konfrontiert ist, auch wenn man sämtliche Schritte in der Karriereleiter nach oben gewandert ist, selbst wenn man in einer öffentlichen Position ist. Integrationsvorhaben führen sich daher auch aus ihrer Sicht ad absurdum, solange der zweite Partner in dem Integrationsvorhaben, nämlich die Residenzgesellschaft, nicht gewillt ist, Zuwanderung zu akzeptieren und positiv zu besetzen.

„Schönen guten Abend beim Wetter!“ ist die Ansage, die Eser Akbaba von Karl Michael Belcredi, dem früheren „Wettermann“ des ORF, übernommen hat. Er war in seinem legeren Auftreten, mit seinem Fachwissen und aufgrund seiner Migrationserfahrung ein Vorbild für die Autorin.

Das Buch ist sehr ansprechend gestaltet, im Mittelteil des Buches finden sich Fotos von der Familie, ihrer Kindheit, Jugend und aus ihren beruflichen Betätigungen. In jedem Kapitel finden sich Zeichnungen von Hüseyin Işık, der aus Dersim stammt und im Burgenland wohnhaft ist. Nicht thematisiert wird die Rolle des Co-Autors Jürgen Pettinger.

Migrazine Online-Magazin von Migrantinnen für alle

<https://www.migrazine.at/>

Das mehrsprachige Organ wurde 2009 erstmals von *maiz* (*Autonomes Zentrum von & für Migrantinnen*) in Linz publiziert. Die Protagonistinnen kritisieren den herrschenden Diskurs und wollen eine Möglichkeit der politischen Partizipation und der Artikulation aus einer feministischen und antirassistischen Positionierung schaffen. *Migrazine* erscheint als Online-Magazin zweimal jährlich, eine Printversion ist in Planung. Es ist ein breit angelegtes Organ, das nicht nur gesellschaftspolitische Analysen und Reportagen publiziert, sondern auch künstlerischen Beiträgen große Bedeutung gibt. Die Zeitung lebt von vielen ehrenamtlichen Beitragenden und den

vier bezahlten Mitarbeiterinnen Ezgi Erol, Lia Kastiyó-Spinósa, Ivana Marjanović und Dilan Sengül.

Ezgi Erol hat bereits in dem Wiener Jahrbuch für kurdische Studien (2017) einen Beitrag veröffentlicht. Aufgrund ihrer Studien in Soziologie und Konzeptkunst bringt sie beide Disziplinen in ihren Arbeiten zusammen, so beispielsweise in der Ausstellung *Krieg kuratieren* (2018). Eine weitere Kurdin im Team ist Dilan Sengül, die Raumplanung und Raumordnung an der TU Wien sowie Politologie und Schauspiel studierte.

Die Zeitung zeigt die Notwendigkeit der kritischen feministischen Auseinandersetzung mit der Intersektionalität von politischen Machtstrukturen, Umweltfragen, Rassismus, Migration etc. Mehrere Beiträge sind in Form eines Blogs verfasst, die auch in verschiedene Sprachen übersetzt werden. Auch längere Interviews sind inkludiert, wie jenes mit der Musikerin Sakina Teyna über die kurdische Frauenbewegung. Die Beiträge sind aufwendig gestaltet und tragen die Handschrift der Künstlerinnen im Team.

Gemeinsame Klammer all der drei besprochenen Publikationen bzw. Formate ist, dass die Protagonistinnen „kurdische Wurzeln“ haben als Kinder von Eltern oder Großeltern, die nach Deutschland und Österreich geflüchtet und hier aufgewachsen sind, und ihre Studien abgeschlossen haben. Besonders aus den beiden besprochenen biographischen Ansätzen und auch aus der Orientierung des Online-Magazins geht hervor, dass Stigmatisierung und Ausgrenzung für die Autorinnen genauso wirksam sind, wie für ihre Eltern. Die Intersektionalität von Machtstrukturen (jenen patriarchalen Machtstrukturen der Residenz- und nicht der Herkunftsgesellschaften), Sexismus oder gesellschaftliche Ausgrenzung – auch wenn man so wie Eser Akbaba jeden Abend im österreichischen Fernsehen das österreichische Wetter mit österreichischem Akzent vermittelt, bekommt man dies zu spüren. Es ist immer noch nicht genug, solange man nicht alle erkennbaren Merkmale versteckt oder abgelegt hat, d.h. den Namen ändert oder die Haare färbt. Das über Generationen andauernde Ausgeschlossensein, das durch den Diskurs um die „zweite Generation“ geradezu verstärkt und legitimiert scheint, ist trotz all der Bildungsabschlüsse, Forschungsarbeiten, politischen Tätigkeiten und Kunstproduktionen weiterhin wirksam. Anhand der Biographien werden die herrschenden Rassismen und Sexismen glasklar dargestellt, so klar wie die gläserne Decke im Wissenschafts-, Kunst- und Kulturbereich, mit der die AutorInnen ständig konfrontiert waren und sind.

Auffällig ist bei all den Darstellungen, dass in der Intersektionalität die kurdische Herkunft oder Politik oder die Erfahrung der Ausgrenzung aufgrund des „Kurdisch-seins“ kaum eine Rolle spielt. Die kurdische Herkunft wird nicht verschwiegen, sie wird thematisiert, aber es wird in den Analysen wenig darauf Bezug genommen. Ausgrenzungserfahrungen (vor allem jene der Eltern, solange sie noch in der Türkei lebten) werden angesprochen, auch die Wirksamkeiten auf die nächste Generation werden kurz diskutiert (am Beispiel des Spracherwerbs von Türkisch und Zaza bei

Eser Akbaba). Klar ist, dass dies ein zusätzlicher Faktor in den multiplen Diskriminierungserfahrungen ist, aber von den Autorinnen nicht besonders betont wird.

Es geht allen um das Hier und Jetzt, um die Anerkennung als vollständige Staatsbürgerinnen, um die Bekämpfung patriarchaler Traditionen, politischer und gesellschaftlicher Machtstrukturen, um die gleiche Anerkennung von Leistungen. Dabei wird dem kurdischen politischen Faktor wenig Bedeutung beigemessen. Allerdings wird gezeigt, wie die Intersektionalität von Geschlecht, Herrschaft, Rassismus und Sexismus gerade für sie wirksam ist.

„Kurdische Thematik“ spielt eine Rolle in den Blogs und Beiträgen bei *Migrazine*, beispielsweise in dem Beitrag über die kurdische Frauenbewegung bei Eser Akbaba, in dem gezeigt wird, welche Wirksamkeiten die Verfolgungen in Dersim 1937/38 hatten, oder bei Reyhan Şahin, die die Verfolgungen der Alevitinnen in der Türkei seit den 1970er Jahren thematisiert.

So unterschiedlich die jeweiligen Sprachstile und Ausdrucksformen sind, so ähnlich sind sie in ihrer feministischen Orientierung, ihrer Antirassismuarbeit und ihren Forderungen nach Partizipation, Artikulation und Chancengleichheit.

**S. Behnaz Hosseini (Ed.):
Women in Conflict and Post-Conflict Situations. An Anthology of Cases
from Iraq, Iran, Syria and Other Countries.**

Wien: LIT Verlag, 2019. 180 Seiten, € 29,90

MARY KREUTZER

Die sieben Beiträge des Sammelbandes wollen, so die Herausgeberin in der Einleitung, „auf das Leiden von Frauen und den Zustand der Gesellschaft während des Konfliktes oder in postconflict Situationen im Irak, dem Iran, in Syrien und in anderen Ländern“ fokussieren. (Hosseini, S.5) Bei den anderen Ländern handelt es sich um Guatemala und Brasilien. Ein Beitrag geschrieben von und über eine österreichische Organisation, die Opfer von Menschenhandel berät, findet ebenfalls Eingang in das Buch.

Die Tatsache, dass der LIT-Verlag offenbar auf das Redigieren seiner Bücher verzichtet, macht die Lektüre schwer, da kaum ein fehlerfreier Satz vorkommt. Auch das Fehlen eines inhaltlichen roten Fadens dieses Sammelbandes so wie die mangelnde Qualität und Stringenz mehrerer Artikel führt immer wieder zu Irritationen.

So bezeichnet Behnaz Hosseini ihren Artikel über „Religious Fundamentalism and Slavery: Yazidi Women under the Islamic State in Iraq and Syria“ als eine Studie, wobei es sich eher um lose Gedanken und Zitate aus diversen Artikeln und Büchern – u.a. höchst problematische und unwissenschaftliche Quellen wie etwa die antimuslimische Propagandaseite www.clarionproject.org – handelt.

Positiv hervorzuheben ist der Beitrag von Joanna Bocheńska, die sich intensiv und wissenschaftlich mit vier Büchern von êzîdischen Frauen und deren Rolle in der Transformation der Gesellschaft nach dem erlebten Genozid von 2014 beschäftigt: „Calling for attention and recognition, breaking the taboo and reconsidering honour: Yezidi women speak about their ISIS slavery experiences.“ (S.25) Drei der vier Bücher, die Bocheńska in ihrem Beitrag analysiert, wurden im Jahrbuch der Kurdologie Band 4/2016, S.180f rezensiert. Dabei handelt es sich um die folgenden Bücher: *Ich bleibe eine Tochter des Lichts. Meine Flucht aus den Fängen der IS-Terroristen.* von Shririn, Alexandra Cavelius und Jan Kizilhan, *Das Mädchen, das den IS besiegte. Faridas Geschichte.* von Farida Khalaf und Andrea Hoffmann und *Ich war Sklavin des IS. Wie ich von Dschihadisten entführt wurde und den Alptraum meiner Gefangenschaft überlebte.* von Jinan und Thierry Oberlé. Das vierte Buch ist *Ich bin eure Stimme*, geschrieben von der Friedensnobelpreisträgerin Nadia Murad gemeinsam mit Jenna Krajensky. Der Beitrag zeigt anhand dieser vier Bücher auf, welche

nachhaltigen, unterschiedlichen und wichtigen Auswirkungen die Narrative êzîdischer Frauen, veröffentlicht in verschiedenen europäischen Sprachen, hatten. So geben alle vier Narrative einen einzigartigen und tiefen Einblick in die tragischen Ereignisse des August 2014, als der Genozid begann. Sie zeugen nicht nur vom Leiden der Êzîdî, sondern auch von ihrem unglaublichen Mut und der Kraft des Widerstands, was wiederum unumgänglich ist, „um das kollektive Trauma zu konstruieren“ (S.47) und der globalen Öffentlichkeit das Ausmaß des Geschehenen vor Augen zu führen. Weiters nennen die Erzählungen die Täter beim Namen, sie fordern Gerechtigkeit und Wiedergutmachung. Gleichzeitig ist den Büchern gemeinsam, dass sie keine simplen Schuldzuweisungen treffen, sondern die höchst komplexen Zusammenhänge und Ursachen des Desasters in der literarischen Ich-Form beschreiben, und uns – die LeserInnen – hineinnehmen, die Distanz abbauen, und Empathie möglich machen. Weiters helfen sie bzw. tragen sie dazu bei, die Identität der Êzîdî zu transformieren – und damit ein Überleben der Gemeinschaft nach dem Genozid zu ermöglichen. Dabei geht es u.a. um die Veränderung moralischer Normen, die notwendig ist, um die Ächtung von êzîdischen Frauen und Mädchen, die vergewaltigt wurden, zu durchbrechen. Bocheńska plädiert in ihrem beeindruckenden Artikel letztendlich auch für eine Übersetzung dieser Bücher ins Kurdische und Arabische, um nicht nur im Westen, sondern vor allem im Irak einen Diskurs über den Genozid und seine Folgen sowie einen Prozess der Versöhnung zwischen MuslimInnen und Êzîdî zu ermöglichen

Dass Laren Grant in ihrem Beitrag „Behind the Rhetoric of Post-Conflict: Gendercide in Guatemala“ (S.147ff) über die angebliche Agenda der guatemaltekischen Regierung eines aktuellen Genozids an der indigenen Bevölkerung schreibt (S.157) und dass dieser Unsinn auch noch veröffentlicht wird, ist ärgerlich. Interessant ist hingegen der Beitrag von Liza Dumovich, die sich jahrelang mit und in der gülenistischen Gemeinschaft in Brasilien beschäftigte. Einige kritische Worte gegenüber der „Gülen Bewegung“, die unter massiven Verfolgungen nach dem gescheiterten Putschversuch von 2016 leidet, hätten dem Beitrag trotzdem gutgetan.

Nicht unerwähnt bleiben soll, weil relevant für die Kurdischen Studien, der Beitrag von Soraya Fallah „Kurdish Women Challenges and Struggles at the time of Conflict and Post-Conflict: An Exploratory Research Study on Status of Kurdish Women in Iran“, der v.a. aus Büchern und Artikeln zitiert und die Situation von kurdischen Frauen im Iran seit 1979 beleuchten will.

Faleh A. Jabar/Renad Mansour (Hg.): The Kurds in a Changing Middle East. History, Politics and Representation.

London/New York: I.B. Tauris, 2019. 255 Seiten, € 59,60

THOMAS SCHMIDINGER

Der Sammelband von Faleh Jabar und Renad Mansour beinhaltet eine Reihe ausgezeichnete Beiträge, leidet allerdings unter der Schwäche vieler Sammelbände, nämlich unter einem mangelnden inhaltlichen Zusammenhang des gesamten Werkes. Viele der Beiträge bringen neue und originelle Arbeiten zu Papier, es fehlt aber der rote Faden, der die einzelnen Beiträge miteinander verbindet. Und so sind es besonders die einzelnen Beiträge, die hier eine Hervorhebung verdienen. Die Beiträge der Herausgeber am Beginn des Buches selbst bringen noch wenig Neues, fassen aber die wissenschaftlichen Debatten um die Entstehung des kurdischen Nationalismus und die Bemühungen zur Schaffung einer kurdischen Nation gut zusammen. Auch der Beitrag von Gareth Stansfield stellt bekannte Probleme der Segmentierung politischer Parteien der KurdInnen dar.

Originell wird dann Michiel Leezenbergs Beitrag „The Rise of the White Kurds – An Essay in Regional Political Economy“, in dem der niederländische Philosoph und Kurdologe die Entstehung einer neuen Schicht an Kurden beschreibt, neureiche irakische KurdInnen mit neuen ökonomischen Verbindungen in der Region, die mit den alten radikalen politischen Diskursen der kurdischen Nationalbewegung nichts mehr zu tun haben, allerdings auch einer neuen ökonomischen Elite in den kurdischen Teilen der Türkei. In Anlehnung an die „weißen Türken“, also die alten kemalistischen Eliten der Türkei, bezeichnet Leezenberg diese neuen Eliten als „weiße Kurden“. Leezenbergs Artikel befasst sich mit der Entwicklung dieser „weißen Kurden“ bis 2015, jedoch nicht mehr mit der Frage, was mit diesen nach den Krisen und Konflikten um den „Islamischen Staat“ und der gescheiterten Abspaltung Irakisch-Kurdistan 2017 geschah. Trotzdem leistet sein Beitrag einen wichtigen Einblick in die politische Ökonomie Kurdistan.

David Romano reflektiert in seinem Beitrag den Wechsel von ländlichen Guerillagruppen hin zu einer legalen und urbanen Politik im türkischen Teil Kurdistan, in Form der HDP. Offen bleibt allerdings, ob dieser Wandel seit den Ereignissen von 2015 als nachhaltig betrachtet werden kann und die HDP wirklich noch viel Spielraum hat, diese legale Politik zu betreiben. Man bekommt hier den Eindruck, der Artikel wäre schon etwas älter und zu lange in der Schublade gelegen.

Interessante Beiträge leisten schließlich auch die beiden bereits zu Lebzeiten zu Klassikern der Kurdischen Studien gewordenen Autoren Martin van Bruinessen und Hamit Bozarslan, in denen es im Wesentlichen um die kurdischen Stämme und ihre Verbindung zur ethnischen Identität und zur Politik geht. Sami Zumbaida steuert schließlich noch einen überblicksartigen Gender-Artikel bei.

Das Buch wird von zwei Artikeln abgeschlossen, die Reflexionen über die Geschichtsschreibungen der Kurden darstellen und aus der Feder von Michael Gunter und Janet Klein stammen, jedoch bringen beide wenig Neues zu Tage. Der Zusammenhang der beiden Texte mit dem Rest des Buches und die Auswahl gerade dieser beider Texte ist auch schwer nachzuvollziehen. Wenn man schon unbedingt auch über die kurdischen Studien reflektieren will, warum dann nur über die britischen? Selbst wenn man sich dazu entscheidet, nur die Diskurse der ehemaligen Kolonialmächte zu berücksichtigen, wäre wohl Frankreich mit Roger Lescot und Kâmuran Ali Bedirxan ebenso bedeutend gewesen, wie die behandelten britischen AutorInnen.

Bei aller Kritik an der mangelnden Stringenz bei der Auswahl der Texte, beinhaltet das Buch eine Reihe von sehr guten und wichtigen Beiträgen, die etwa auch im Hochschulunterricht als Einführungstexte geeignet sind. Insofern handelt es sich hier definitiv um eine der wichtigeren Neuerscheinungen des vergangenen Jahres.

Annika Törne: Dersim – Geographie der Erinnerungen. Eine Untersuchung von Narrativen über Verfolgung und Gewalt. Erschienen in der Reihe „Welten des Islam“

De Gruyter Mouton Verlag 2019, 324 Seiten,
eBook (PDF): € 109,95, Gebunden: € 109,95

AGNES GROND

Die Ziele der 2019 erschienenen Studie sind die Möglichkeiten und Grenzen des Erinnerns und Erzählens von Verfolgung und Gewalt in Narrativen über Vergangenheiten in Dersim.

Die Provinz Dersim weist im Vergleich mit anderen türkischen Provinzen etliche Besonderheiten auf. Aufgrund der Topologie war die Region bereits früh Zufluchtsort für Verfolgte. Es handelt sich um die einzige Provinz in der Türkei mit mehrheitlich alevitischer Bevölkerung. Bereits unter den Osmanen hatte Dersim keinen eindeutigen rechtlichen Status, da das Alevitentum nicht zu den Buchreligionen gezählt wird. Die Autorin sieht diesen ungeklärten Rechtstatus und die politische Verfolgung und Gewalt als „Teil eines diskursiven Ausschließungssystems“, das in der vorliegenden Studie untersucht wird.

Dieser Ausschließungsprozess nichtmuslimischer Minderheiten beginnt in der Transformationsphase des osmanischen Reichs zur Republik Türkei mit dem Genozid an den ArmenierInnen, in dessen Folge die nicht-muslimische, nichttürkische Bevölkerung von Dersim unter Druck gerät. Die Ausschließungslogik, die in der Folge gegen alle nichttürkischen, nicht-muslimischen Gruppierungen beobachtet werden kann, ist historisch weit zurückverfolgbar und setzt sich in der Republik Türkei quasi nahtlos fort. Die Autorin analysiert ihn als diskursiven Prozess der Ausschließung von Wissen um subalterne Vergangenheiten.

Positiv hervorzuheben ist, dass die Diskussion des Forschungsstandes Einblick in Arbeiten aus der Türkei, und dass der ausführliche Abriss der Geschichte Dersims, wobei nicht hegemoniale Wissensbestände nie aus dem Blick verloren werden.

Ein sehr interessanter Aspekt des Buches ist die Thematisierung von Unterschieden zwischen ArmenierInnen und AlevitInnen in den Gewalterfahrungen. Während die ersteren nach dem Genozid 1915 in Dersim 1938 zum zweiten Mal staatlichen Gewaltverbrechen ausgesetzt waren, befanden sich die AlevitInnen 1915 zum Großteil auf der TäterInnenseite. Es wird untersucht, inwieweit in der alevitischen Gruppe neben dem „symptomatischen Schweigen der Opfer“ auch die Strategie des „Verschweigens der Täter“ (S. 26) anzutreffen ist. Die Ereignisse von 1915 werden von der Autorin als

Genozid bezeichnet, die Ereignisse in Dersim von 1938 jedoch nicht. Hier werden Begriffe wie (moderne) Gewalt (S. 58), staatliche Gewaltverbrechen (S. 27, 59) u.ä. verwendet.

Methodisch basiert die Untersuchung auf Diskursanalyse und den Ansätzen der oral history. Es wurde ein Korpus aus schriftlichen und mündlichen autobiographischen Erinnerungen gebildet, der durch schriftliche Quellen aus dem hegemonialen Diskurs (institutionalisierte wissenschaftliche Literatur, politische Berichte, Predigten islamischer Geistlicher, oppositionelle pro-kurdische Publikationen) ergänzt wurde. Die mündlichen Erinnerungen des Korpus wurden in Form von 45 qualitativen Interviews geführt. Die Interviewten stammen aus fast allen Landkreisen des Dersim, die Interviews wurden sowohl in Dersim selbst, als auch in Istanbul und Deutschland geführt. Dazu kommen 15 Interviews mit Nachkommen armenischer Überlebender des Genozids von 1915 aus Dersim.

Der Autorin gelingt es, Prozesse der Wissensgenerierung über die Vergangenheit nachzuzeichnen und sprachlich eindrücklich darzustellen. Wesentlich ist in Dersim die Tradition oraler Überlieferung. Einerseits wurde durch den Genozid in Dersim der Verschriftlichungsprozess der kulturellen Überlieferung verzögert. Andererseits ermöglichte es gerade die mündliche Überlieferung, von hegemonialen Diskursen ausgeschlossene Erinnerungsfelder weiterzugeben und zu bewahren. Wo der hegemoniale Leugnungsdiskurs die Erinnerungserzählungen prägt, sind diese von Widersprüchen und Abbrüchen gekennzeichnet. Dabei zeigen sich Unterschiede zwischen ArmenierInnen und AlevitInnen. ArmenierInnen interpretieren das Verschweigen überwiegend positiv als Überlebenshilfe. Das betrifft besonders ihre christliche Vergangenheit nach der Konversion zum Islam. Das Schweigen verstehen sie als Form der Treue zu ihren Vorfahren. Unter den AlevitInnen vererbt sich das Verschweigen in der Gruppe der Dedes. Hier gibt es eine Linie des Verschweigens von Vater zu Sohn, da die Dedes in der Argumentation der kemalistischen Regierung im Vordergrund standen. Insgesamt stehen den AlevitInnen jedoch mehr Identifikationsmöglichkeiten zur Verfügung als den ArmenierInnen. Diese reichen von einem prononciert türkischen Alevitentum über ein kurdisches Alevitentum über eine Identifikationsmöglichkeit über die Sprache Dimilkî/Zazakî.

Der Autorin gelingt eine vielschichtige Analyse der Erinnerungskulturen von Dersim, in der sie wesentliche Forschungslücken schließt. Für das Buch kann eine klare Leseempfehlung ausgesprochen werden.

Ehmedê Xanî: Mem û Zîn. Ein klassisches kurdisches Epos aus dem 17. Jahrhundert

Übersetzt von Feryad Fazil Omar

Berlin: Institut für Kurdische Studien, 2018. 311 Seiten, € 24,90

THOMAS SCHMIDINGER

Ehmedê Xanîs Werk *Mem û Zîn* gilt als das zentrale kurdische Epos schlechthin, das von der kurdischen Nationalbewegung des 20. Jahrhunderts zum Nationalepos erklärt wurde. Mit der Neuübersetzung von Feryad Fazil Omar liegt nun eine neue, schön gebundene vollständige Ausgabe auf Deutsch vor, die sich bemüht, möglichst eng am Text Ehmedê Xanîs mit seiner Versform zu bleiben. Im Gegensatz zur 1995 vom Arche Verlag und von KOMKAR auf Deutsch herausgegebenen, aus Volkserzählungen und Liedern der Dengbêj rekonstruierten Fassung von Roger Lescot, bleibt Feryad Fazil Omars Fassung sehr nahe an der klassisch höfischen Dichtung Ehmedê Xanîs und deren gebundener Sprache. In Fußnoten werden wörtliche Formulierungen übersetzt, die im Text nicht untergebracht werden können.

Der in Colemêrg (Türk.: Hakkari) in die Eşîret der Xanî geborene Dichter, der neben diesem Klassiker der kurdischen Literatur mit *Nûbihara Biçûkan* auch ein gereimtes arabisch-kurdisches Kinderwörterbuch, mit *Erdê Xweda* ein Geographie- und Astronomiebuch, einen *Diwan* mit Gedichten und mehrere religiöse Schriften verfasst hatte, lebte lange Zeit am Hof kurdischer Fürsten und steht somit eher für hochsprachliche Dichtung als für Volkserzählungen in der dengbêj-Tradition.

Der Inhalt der tragischen Liebesgeschichte wurde im 20. Jahrhundert von der kurdischen Nationalbewegung als Allegorie für die kurdische Geschichte gedeutet, in der Mem für das kurdische Volk und Zîn für das kurdische Land steht, die durch unglückliche Umstände voneinander getrennt sind und keine Einheit bilden können.

Das mit einigen schönen Bildern illustrierte Buch wäre auch eine gute Grundlage für eine zweisprachige Ausgabe. Das über 300 Seiten starke Werk ist allerdings auch so eine beeindruckende Ausgabe, die es schafft, den ursprünglichen Zauber der Geschichte und der Sprache ins Deutsche zu übertragen, zugleich aber auch als wissenschaftliche Edition herangezogen werden zu können.

Bachtyar Ali: Perwanas Abend.

Zürich: Unionsverlag, 2019. 279 Seiten, gebundene Ausgabe: € 22,70; E-Book: € 18,90

MARIA ANNA SIX-HOHNENBALKEN

Der aus Sulaymaniya stammende und seit den 1990er Jahren in Deutschland lebende Autor Bachtyar Ali hat bereits zuvor die zwei Romane *Der letzte Granatapfel* und *Die Stadt der weisen Musiker* im Unionsverlag veröffentlicht. Dieser vorliegende dritte Roman von Bachtyar Ali erschien 1998 mit dem Originaltitel *Ewaray Parwana*.

Sprachgewaltig wie in den Romanen davor, führt der Autor die LeserInnen in eine Welt der politischen Gewalt, des Giftgases, des Todes, aber auch in surreal anmutende Zwischenwelten, wo die Lebens- und Seelenwelten der Frauen beschrieben werden, wie auch ihre Hoffnungen auf eine andere, eine bessere Welt, in der versucht wird, traumatischen Erinnerungen zu entgehen, von denen man aber dennoch stets eingeholt wird.

Der Roman *Perwanas Abend* ist in einer durchgängigen Erzählperspektive verfasst, die Ich-Erzählerin Khandan legt gleich zu Beginn dar, dass es sich um eine Spurensuche handelt, eine Spurensuche nach ihrer verschwundenen Schwester Perwana; gleichzeitig ist es eine Suche nach den eigenen Erinnerungen, den Erinnerungen ihrer Freundinnen und Vertrauten, um dem Schicksal von Perwana nachzugehen.

Khandan erinnert sich an ein Geschehnis, das wahrscheinlich den Ursprung all der Entwicklungen darstellte. Anlässlich des Opferfestes verteilen Perwana und ihre kleinere Schwester Khandan auf großen Tablett das Opferfleisch, das der Vater an Verwandte und Freunde verschenkte. Alleine die Beschreibung der Situation in der Stadt, die Schlachtung der Opfertiere, das „Versinken der Stadt in Blut“, der Geruch, der in den nächsten Tagen noch in der Stadt lag, lässt die LeserInnen gleich zu Beginn unvermutet und auch unsanft in Bachtyar Alis Romanwelt fallen. Bei dieser Verteilung der Opfergaben kommt es zu einem schicksalhaften Zusammentreffen mit einem Mann, was das Verschwinden von Perwana besiegelt.

Die Eltern von Perwana und Khandan waren zur Zeit der Erinnerungsfindung längst verstorben, die Brüder im Ausland und Khandan waren gesellschaftlichen Zwängen und religiösem Fanatismus schutzlos ausgeliefert. Khandan versuchte mit Hilfe von Erinnerungen ihrer Freundinnen, Aufzeichnungen und Fotos der Geschichte von Perwana auf den Grund zu gehen. Aber dass dies unmöglich scheint, vermittelt der Autor schon zu Beginn, als er Perwana sagen lässt: „Das Leben ist ein Nebel. Die Wahrheit entsteht aus dem Zusammenfügen von Nebelfetzen“.

Nach und nach waren junge Frauen aus der Stadt verschwunden, sie flüchteten vor den rigiden Moralvorstellungen, vor patriarchaler Unterdrückung, und machten sich auf den Weg in die Berge, ins „Tal der Liebe“, wo sie hoffen, ihre Vorstellungen von einem erfüllten Leben verwirklichen zu können.

In dem Roman erfahren Frauen jene strukturelle Gewalt, die nicht alleine auf religiösen Motiven, sondern auch auf Vorstellungen von Ehre und Schande basiert. Patriarchische Konzepte von Reinheit und Unreinheit der Frauen, die von den Männern wie auch manchen Frauen der Familien geteilt werden, lassen Frauen keine Luft zum Atmen und keinen Platz für eigene Zukunftsvorstellungen. Nicht alleine die Frauen, die gesellschaftliche Tabus überschritten haben, werden zur Verantwortung gezogen, sondern auch die weiteren weiblichen Familienangehörigen, wie Khandan. Diese wird in eine spezielle Schule der „Reumütigen Schwestern“ geschickt und sie erfährt extreme körperliche Gewalt. Unreinheit wirkt „ansteckend“ und brachte eine Reihe von bizarren Reinigungsritualen hervor, wodurch eine junge Frau erklärte: „Nichts außer dem Feuer kann mich reinigen“ (S. 185).

Der Autor zeigt die langzeitigen Auswirkungen von politischer Gewalt und vor allem die dadurch erzeugte religiös argumentierte Gewalt gegen Frauen. Dieses gesellschaftliche Phänomen ist weltweit festzustellen, nämlich dass extreme politische Gewalt „invasiv“ wirken kann und in weiterer Folge Gewalt gegen Frauen in der Gesellschaft der Opfer massiv zunehmen kann.

Zum Schluss erklärt Khandan: „Meine Lehrerin, die Einzigen, die Buße tun sollten, sind die, die Gott benutzen, um andere Menschen zu quälen. Die nicht leben können, ohne andere Menschen als Gotteslästerer zu verdammen. Ihren Auslegen zufolge ist Gott ein Feind der Menschen. Dabei sind die einzigen Ungläubigen jene, die sich Reinheit anmaßen und den anderen Unreinheit vorwerfen. Die nicht in der Lage sind, Gott hinter dieser von ihnen herbeifantasierten Reinheit und Unreinheit zu entdecken.“ (S. 273)

Der Roman ist 1998 bereits auf Sorani erschienen und wurde im Irak verboten, da man eine „Anleitung zur Rebellion“ (Bachtyar Ali) befürchtete. Gerade diese letzten Zeilen im Buch und die Ereignisse in Shingal (2014) zeigen, dass der Roman nicht alleine eine Rückschau bzw. ein Gesellschaftsbild der 1990er Jahre bietet, sondern gesellschaftliche Entwicklungen und Bedrohungen beschreibt, die auch in den darauffolgenden Jahrzehnten wirksam sind.

Die Übersetzung des Buches ins Deutsche ist von Ute Cantera-Lang und Rawezh Salim, die beide in Österreich tätig sind, unternommen worden.

Der Unionsverlag trägt mit dieser Übersetzung und früheren Publikationen dazu bei, dass weit über das kurdophile und an kurdischen Themen interessierte Publikum Literatur, die auf Soranî oder Kurmancî verfasst wurde, zugänglich gemacht wird. Es ist ein transnationaler Literaturraum im Entstehen, von dem man noch erhoffen kann, viel Neues zu erfahren.

Sabri Cigerli, Didier Le Saout: Les Kurdes. L'émergence du nationalisme kurde (1874 – 1945) dans les archives diplomatiques françaises. Peuples Cultures et Littératures de l'Orient.

Paris: L'Harmattan, 2020. 480 Seiten, € 42,-

MARIA SIX-HOHENBALKEN

Die vorliegende Publikation basiert auf einer Zusammenstellung und kritischen Bearbeitung von Quellen aus französischen diplomatischen Archiven (dem Centre des archives diplomatiques de Nantes und dem Centre des archives diplomatiques de La Courneuve), die zwischen 1874 und 1945 erstellt wurden. Diese umfassen eine Reihe von Dokumenten aus dem französischen Außenministerium, den Botschaften und Konsulaten sowie aus den Nachrichtendiensten.

Die besprochenen Quellen stammen aus mehreren Epochen, die vom Osmanischen Reich, dem ersten Weltkrieg, der französischen Mandatszeit in Syrien und der britischen Mandatszeit im Irak bis hin zum zweiten Weltkrieg reichen. Die in der Publikation behandelten Dokumente sind bis dato unediert und wurden auch in umfangreichen Publikationen der jüngeren Vergangenheit nicht berücksichtigt.

In der Einleitung wird der historische Rahmen dargelegt und es werden Studien besprochen, die auf einer kritischen Analyse von Archivquellen basieren. Beispielhaft wird auf einige Studien eingegangen, die sich unter anderem mit dem Aufstand von Sheikh Said und den Ereignissen in Dersim 1937/38 beschäftigen. In weiteren analytischen Kapiteln wird der Frage der Diplomatie in den nationalen kurdischen Widerstandsbewegungen sowie der Rolle der KurdInnen bei der Entstehung der türkischen Republik nachgegangen. Diese historische und methodologische Rahmung erlaubt die nähere Analyse und Einschätzung der vorgestellten Archivquellen.

Die einzelnen Dokumente sind von den Herausgebern chronologisch geordnet und mit formalen Angaben (Fundort, Signaturen) versehen, bevor eine genaue Transkription der Quellen mit origineller Orthografie erfolgt.

Im Anhang ist eine Auflistung aller Quellen mit einer kurzen Verschlagwortung angeführt, sodass man sowohl chronologisch als auch inhaltlich nach entsprechenden Archivalien suchen kann.

Nach den einleitenden Kapiteln, die etwa 40 Seiten umfassen, folgen über 400 Seiten mit unterschiedlichen Dokumenten aus den o.a. Archiven.

Dieser Band stellt insofern ein Novum dar, als er Quellen, die bislang unberücksichtigt waren, zugänglich macht. Historische Forschungen haben sich ja vor allem auf

die politische Geschichte bezogen, dabei sind sozioökonomische Entwicklungen wenig berücksichtigt worden. Auch sind gesellschaftspolitische Entwicklungen oft mit einer nationalen methodologischen Linse betrachtet worden, die die jeweilige ethnische Gruppe in den Fokus stellt und seltener auf das multikulturelle Setting und die interethnischen und interreligiösen Beziehungen Rücksicht nimmt. Sicherlich hat das vorgestellte Material einen „Bias“, nämlich eine europäische/französische diplomatische Sicht auf die Entwicklungen im Osten des Osmanischen Reiches und der Türkei, wie auch auf die Entwicklungen in Syrien. Es reflektiert die französischen Interessen und die Einflussbereiche in diesem Gebiet – weshalb auch Informationen über die Situation im Persischen Reich bzw. im Iran und auch im Irak vergleichbar geringer sind.

Das aufbereitete Archivmaterial ermöglicht eine neue Sicht auf verschiedene Aspekte der kurdischen Geschichte, auf die intra- und interethnischen Beziehungen und die Einflussnahme der französischen Politik. Die beiden Autoren erweisen sich als versierte Wissenschaftler, die sich seit langem mit historischen und politischen Themen in den Kurdish Studies beschäftigen.

Die Publikation ist ein sehr wichtiger Beitrag für die Historiographie, die Art der Aufbereitung könnte ein Vorbild und ein Anstoß für weitere kritische Quellenrecherchen in europäischen Archiven sein.

Philip G. Kreyenbroek/Yiannis Kanakis: „God First and Last“. Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran. Volume I: Religious Traditions.

Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag 2020, 188 Seiten, € 40.-

AGNES GROND

Dies ist der erste Band eines zweibändig konzipierten Werkes, das der religiösen Kultur der Yāresān (auch Ahl-e Haqq genannten) der Guran-Region gewidmet ist. Die Guran-Tradition unterscheidet sich signifikant von anderen Yāresān-Traditionen. Der vorliegende Band I, verfasst von Philip G. Kreyenbroek, widmet sich verschiedenen Aspekten der Religion, während der noch nicht erschienene Band II von Yannis Kanakis auf die musikalischen Traditionen fokussieren wird. Die Daten, die der Publikation zugrundeliegen, wurden im Rahmen des Projekts ‚Documentation of Gornai, an endangered language of the Kermanshah province of Iran‘ erhoben. Das Projekt wurde von Ludwig Paul, Geoffrey Haig und Philip Kreyenbroek durchgeführt. Weiters wurden Feldforschungen im Irak durchgeführt, sowie InformantInnen in Teheran und Europa befragt. Eine induktive Vorgehensweise in Beschreibung und Analyse ist das Ziel und manifestiert sich im Heranziehen von Textquellen und dem Alltagsleben, soweit dies möglich ist.

Der vorliegende Band gliedert sich in folgende Kapitel:

Die Einführung gibt einen Überblick über die Geschichte der Yāresān, informiert über Selbst- und Fremdbezeichnungen, Forschungsgeschichte und Editions-geschichte der weitestgehend oral überlieferten rituellen Texte. Kapitel 1 befasst sich mit Berührungspunkten zu anderen religiösen Traditionen in Geschichte und Gegenwart, wie indoiranischen Traditionen, dem Zoroastrismus, dem Mithraskult, dem Manichäismus, dem Christentum, dem Islam, dem Êzîdentum und dem Alevitentum. Kapitel 2 behandelt die soziale Struktur entlang der Linien Sprache, religiöse Zentren, Zugehörigkeit zu Laien- oder Priesterfamilien, Abstammung von religiösen Würdenträgern sowie der Zugehörigkeit zur Kāksār Sufi-Tradition. Kapitel 3 stellt mythische traditionelle Vorstellungen von Zeitläufen und Geschichte historischen Quellen gegenüber. Kapitel 4 und 5 widmen sich dem religiösen Universum, der religiösen Praxis, rituellen Handlungen von der Geburt bis zum Tod, beschreiben Feste und Fastenzeiten Kapitel 5 enthält das Gebet des Nutmeng mit einer Übersetzung ins Englische. Kapitel 6 befasst sich mit den heiligen Texten, führt ein in Versstruktur, Silbenstruktur und Metrum. Die religiöse Überlieferung vollzieht sich in sehr unterschiedlichen Gattungen und Genres, die alle Lebensalter und sozialen Situationen umfassen. Sie reichen von Gute-Nacht-Geschichten über Referenzen,

die in den Alltagsdiskurs eingebettet sind bis zu formal durchgestalteten Gebeten. Die Appendices enthalten Auszüge aus religiösen Texten, Kommentare aus anderen, vornämlich irakischen Yäresān Communities, Muslimische Sichtweisen auf Yārī und einen Überblick über rezente Kompilationen heiliger Texte.

Die Yäresān-Tradition des Guran, die sich als eigenständig von anderen Yäresān-Traditionen, wie derjenigen irakischer Communities und derjenigen der Sahne-Region begreift, ist eine wenig beschriebene religiöse Community. Insofern ist der ausführliche Rekurs auf ihre Wurzeln zentral, da diese eine zentrale Rolle bezüglich Identitätsdiskursen innerhalb der Community und bezüglich der Verhältnisse zu anderen Communities spielen. Die Studie füllt eindrucksvoll eine Lücke und versieht den/die LeserIn mit einem breiten Einblick in Geschichte, Forschungs- und Editionsgeschichte, und religiösem System der Yäresān des Guran.

**Feryad Fazil Omar – Nachdrucke von Wörterbüchern
und Sprachlehrwerken: Sammelrezension**

AGNES GROND

Kurdisch-Deutsches Wörterbuch (Sorani)

Berlin: Verlag Institut für Kurdische Studien 2005, Nachdruck Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag 2019, 722 Seiten, € 59

Deutsch-Kurdisches Wörterbuch (Sorani)

Berlin: Verlag Institut für Kurdische Studien 2005, Nachdruck Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag 2019, 1850 Seiten, € 129

Kurdisch-Deutsches Wörterbuch (Kurmanci)

Berlin: Verlag Institut für Kurdische Studien 2005, Nachdruck Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag 2019, 722 Seiten, € 59

Im Herbst 2019 wurden die obenstehenden, ursprünglich vom Institut für Kurdische Studien Berlin verlegten Wörterbücher und Sprachlehrwerke von Feryad Fazil Omar vom Harrassowitz-Verlag, Wiesbaden nachgedruckt. Mit diesen Nachdrucken im deutschsprachigen sowie den überarbeiteten Neuauflagen im englischsprachigen Raum¹ ist das steigende Interesse an kurdischen Sprachen und der wachsende Bedarf an Wörterbüchern eindrucklich dokumentiert.

Die Quellen der 100.000 Einträge des Sorani-deutschen Wörterbuchs sind einerseits die Werke klassischer Literatur in Sorani, andererseits zeitgenössische Sorani-Literatur sowie Zeitschriften und Zeitungen der letzten 80 Jahre (siehe Vorwort). Auf diese Weise konnten Begriffe aus verschiedenen Bereichen des modernen Alltags, Literatur, Kunst und Gesellschaft, aber auch naturwissenschaftlichen Bereichen wie der Zoologie und der Botanik berücksichtigt werden. Der NutzerInnenkreis, auf den das Werk abzielt, ist die kurdischsprachige sowie die deutschsprachige Bevölkerung Deutschlands. Für die KurdInnen soll das Wörterbuch einen Zugang zu ihrer Sprache ohne den Umweg über eine Drittsprache (wie etwa Arabisch oder Farsi) leisten, für Deutschsprachige soll es das Erlernen des Sorani sowie die philologische Beschäftigung mit dieser Sprache ermöglichen. Die Einträge stehen in der für das Sorani modifizierten arabischen Schrift und beinhalten eine um einige, wenige Diakritika

¹ Siehe die Rezension des *Ferhengê Birûskî* von Salih Akin, dieser Band.

angereicherte lateinische Umschrift. Dies soll NutzerInnen, die das arabische Schriftsystem nicht beherrschen (wie Personen mit deutscher Muttersprache, im deutschen Schulsystem aufgewachsene SprecherInnen des Soranî sowie SprecherInnen des Kurmancî), die Handhabung des Wörterbuchs ermöglichen.

Auch das Deutsch-Soranî Wörterbuch folgt diesen Prinzipien, die Einträge in Soranî stehen im modifizierten arabischen Alphabet und sind mit einer Übertragung ins lateinische Alphabet ausgestattet. Die Auswahl der Einträge erfolgte hier anhand aktueller moderner Wörterbücher und Nachschlagewerke des Deutschen.

Auch das dritte Wörterbuch Kurmancî-Deutsch möchte den NutzerInnen die Sprache ohne den Umweg über Türkisch, Arabisch oder Persisch nahebringen. Die Quellen der Einträge sind die klassische Kurmancî-Literatur sowie die Zeitschriften Hawar und Ronahî. Außerdem wurde auf Feldforschungen seit den 1980er Jahren Material in gesprochenem Kurmancî erhoben. Weiters berücksichtigt ist die Badînanî-Varietät sowie die Werke kurdischer Schriftsteller in der ehemaligen Sowjetunion. Die Einträge sind in lateinischer und arabischer Schrift.

Lehrbuch Deutsch-Kurdisch (Soranî)

Verlag Institut für Kurdische Studien 1999, Nachdruck Harrassowitz-Verlag 2019,
651 Seiten, € 60

Neben den Wörterbüchern wurde 2019 auch Feryad Fazil Omars erstmals 1999 erschienenes Soranî-Lehrwerk nachgedruckt. Zielgruppe sind wie beim Wörterbuch deutschsprachige und Soranî-sprachige Personen, die die jeweils andere Sprache erlernen wollen.

Das Lehrbuch gliedert sich in sechs unterschiedlich umfangreiche Abschnitte.

Abschnitt 1 befasst sich mit der Aussprache des Deutschen.

Abschnitt 2, genannt ‚Texte‘ enthält 56 Einheiten unterschiedlichster Textsorten und Lebensbereiche von typischen Lehrbuchdialogen über Briefe, Wortlisten zu verschiedenen Themen, Beispielsätze zu bestimmten Themen, in bestimmten Situationen benutzte Floskeln usw.

Abschnitt 3 ‚Grammatik‘ ist eine Übungsgrammatik, die Erklärungen, Deklinations- und Konjugationslisten sowie Übungen zur deutschen Grammatik beinhaltet. Die einzelnen Einträge enthalten eine lautliche Umschrift des deutschen Items ins Soranî in arabischer Schrift, eine Übersetzung ins Soranî in arabischer Schrift sowie eine Umschrift in lateinischer Schrift.

Abschnitt 4 ‚Sprichwörter‘ enthält deutsche Sprichwörter mit ihrer Übersetzung ins Soranî in arabischer und lateinischer Schrift.

Abschnitt 5 enthält Lesetexte. Diese sollen – laut Vorwort – Einblick in verschiedene Bereiche des deutschen Alltagslebens geben. In erster Linie geben sie jedoch Einblick in die Lebenswelten kurdischer MigrantInnen in Deutschland, indem sie Sprachlernerfahrungen, Sprachlertipps, Kommunikationssituationen mit deutschsprachigen NachbarInnen, die Situation der Kinder in der deutschen Schule und ähnliches thematisieren. Die Texte sind berührend – entsprechen jedoch nicht ganz der zweiten Zielsetzung dieses Abschnitts, die deutsche Sprache zu festigen. Die sprachliche Progression ist nicht geplant, häufig enthalten die Texte sehr einfache Abschnitte, die unmittelbar neben grammatikalisch sehr komplexen Abschnitten stehen.

Abschnitt 6 schließlich bietet Biografien ausgewählter Persönlichkeiten aus deutscher Literatur und Musik.

Der enorme Umfang des Werks macht die Nutzung für deutschlernende Soranî-SprecherInnen kompliziert. Für Soranî-Lernende Deutschsprachige wird es durch den Fokus auf die deutsche Sprache und Kultur noch komplizierter. Erklärungen zur Struktur des Soranî sind in dem Buch nämlich nicht enthalten. Der/die philologisch Interessierte muss wirklich *sehr* interessiert sein, um sich durch den Band durchzuarbeiten. Deutschlernende sind mit einschlägigen einsprachigen Deutschlehrwerken besser bedient, wissenschaftliche NutzerInnen werden wahrscheinlich eher eine deskriptive Grammatik zu Rate ziehen. Dem Nachdruck hätte diesbezüglich eine Bearbeitung und Straffung sowie eine konzisere Bestimmung der Zielgruppe gutgetan.

Feryad Fazil Omar merkt im Vorwort an, dass er dieses Werk ohne jegliche Unterstützung und Interesse von öffentlicher Hand zusammengestellt hat. Ganz außer Zweifel steht daher die enorme Leistung, die er erbracht hat und der Wert der Materialsammlung, die das Buch darstellt. Es lässt sich sicher gewinnbringend als Zusatzmaterial im Deutschunterricht für Soranî-SprecherInnen einsetzen.

6 OBITUARIES
NACHRUFE

Hemîd Hac Derwîş (1936–2019)

THOMAS SCHMIDINGER

In den frühen Morgenstunden des 24. Oktober 2019 verstarb in Qamîshli Abdulhamîd Haji Darwish (Hemîd Hac Derwîş) im Alter von 89 Jahren. Derwîş war das letzte Urgestein der Gründungsgeneration der kurdischen Parteien in Syrien und der letzte noch lebende Mitbegründer der historischen *Kurdischen Demokratischen Partei in Syrien* von 1957. Bis zu seinem Lebensende war Hemîd Hac Derwîş politisch aktiv.

Der am 5. Februar 1936 in eine lokale Großgrundbesitzerfamilie im Distrikt Dirbêsiyê hineingeborene Hemîd Hac Derwîş begann sich bereits als Student für den kurdischen Nationalismus zu engagieren. Schon mit 21 Jahren wurde er so zu einem der Mitbegründer der ersten kurdischen Partei in Syrien. Aufgrund seiner damaligen Jugend und des hohen Alters, das er erreichen sollte, war er auch der Einzige der Parteigründer, der schließlich in diesem Jahrtausend noch die Entstehung eines kurdischen Autonomiegebietes in Syrien erleben sollte.

Dazwischen liegen Jahrzehnte illegaler politischer Arbeit, allerdings auch Versuche, sich mit dem jeweiligen syrischen Regime auszusöhnen. Hemîd Hac Derwîş galt immer eher als Mann des Ausgleichs und des Kompromisses und weniger als Revolutionär.

Schon in der ersten Parteispaltung 1965 spielte der damals noch junge Politiker eine zentrale Rolle und wurde zum Führer des rechten Parteiflügels, der unter dem Namen [*rechte*] *Kurdische Demokratische Partei in Syrien* (*Partiya Demokra a Kurdi li Sûriyê* [*rast*]) auftrat. Bis zu seinem Tod war Hemîd Hac Derwîş durchgehend der unumstrittene Führer seiner Partei. Dabei arbeitete der „rechte“ Parteiflügel, also seine Partei, allerdings mit dem linken Parteiflügel im Irak zusammen und umgekehrt. Hemîd Hac Derwîş *Partiya Demokra a Kurdi li Sûriyê (rast)* wurde so nach der Gründung der *Patriotischen Union Kurdistans* (PUK) im Irak zur Schwesterpartei der PUK, während die *Demokratische Partei Kurdistans* (PDK) der Familie Barzani schließlich 1970 mit der „Provisorischen Führung“ ihre eigene PDK in Syrien gründete. Allein diese ideologisch verwirrenden Bündnisse zeigen, dass es in der damaligen syrisch-kurdischen Politik mehr um persönliche, familiäre und tribale Verbindungen ging, denn um Politik. Bei Hemîd Hac Derwîş war wohl die lebenslange enge Freundschaft zu Jalal Talabani der entscheidende Faktor für die Bindung an die PUK.

1983 benannte er seine Partei in *Kurdische Demokratische Fortschrittspartei* (Partiya Dîmoqrati Pêşverû Kurd li Sûriyê) um, ein Name, unter dem die Partei auch heute noch existiert. Hemîd Hac Derwîş galt als jener kurdische Parteiführer, der am stärksten auf politischen Ausgleich mit dem Regime bedacht war. In seiner Partei, die überwiegend von GroßgrundbesitzerInnen, HändlerInnen und Intellektuellen getragen war, gab es ein größeres Interesse an friedlichen Reformen als an einem Sturz des Regimes. Zudem hatte auch die PUK im Kampf gegen Saddam Husseins irakisches Baath-Regime teilweise gute Beziehungen zum rivalisierenden syrischen Baath-Regime entwickelt. Aufgrund dieser relativ konzilianter Haltung gelang es Hemîd Hac Derwîş bei den syrischen Parlamentswahlen, die für unabhängige KandidatInnen geöffnet worden waren, einen Sitz im syrischen Parlament zu gewinnen, den er allerdings 1994 wieder verlor. Trotzdem spielte Hemîd Hac Derwîş weiter eine wichtige Rolle im Versuch, zwischen kurdischen Parteien und dem Regime zu vermitteln. Erst nach den Unruhen in Qamishli 2004 wurde seine Position deutlich unversöhnlicher gegenüber dem Regime. 2005 gehörte er auch zu den Unterzeichnern der Damaszener Erklärung für den demokratischen Wandel in Syrien.

Als die Proteste in Syrien 2011 begannen, wurde er mit dieser Partei auch Mitglied des 2011 gegründeten *Kurdischen Nationalrats in Syrien* ENKS, versuchte allerdings auch hier von Anfang an, Brücken zur *Demokratischen Unionspartei* PYD und ihren Verbündeten zu bauen. Im Juli 2015 verließ Hemîd Hac Derwîş mit seiner Partei wieder den ENKS, ohne sich jedoch an den von der PYD geschaffenen Selbstverwaltungsstrukturen zu beteiligen. Vielmehr nahm er in der Folge wieder die Position eines Vermittlers ein. Dabei wurden an ihn auch immer wieder ganz konkrete Einzelfälle herangetragen, in denen er noch bis in sein Todesjahr hinein vermittelte. Ich hatte persönlich mit einem Fall zu tun, bei dem Hemîd Hac Derwîş noch Ende 2018 erfolgreich zwischen der PYD und einer oppositionellen Familie vermittelte.

Mit seinem Tod im hohen Alter von 89 Jahren verliert nicht nur seine Partei die zentrale Führungsgestalt, sondern die syrisch-kurdische Politik einen wichtigen Vermittler, der stets auf Ausgleich und Verhandlungen bedacht war und der zu einer der wichtigen historischen Persönlichkeiten der syrischen KurdInnen gezählt werden muss.

Hevrîn Xelef (1984-2019)

THOMAS SCHMIDINGER

Erst mit ihrem frühen und grausamen Tod am 12. Oktober 2019 wurde Hevrîn Xelef weit über die kurdischen Communities hinaus bekannt. Dabei war sie gerade auch zu Lebzeiten eine der erfolversprechendsten jüngeren kurdischen Politikerinnen Syriens.

Hevrîn Xelef wurde am 15. November 1984 in Dêrik in eine sehr politische Familie geboren, die bereits in den 1980er Jahren mit der PKK zusammenarbeitete. Vier ihrer Brüder und ihre Schwester Zozan waren in der Guerilla der PKK aktiv. Xelefs Mutter Suad Mustafa nahm an Versammlungen mit PKK-Führer Abdullah Öcalan teil.

Hevrîn Xelef selbst ging allerdings nicht zur PKK, sondern schlug zunächst eine zivile Karriere in Syrien ein und studierte an der Universität von Aleppo Bauingenieurwesen. Zwei Jahre vor Beginn der syrischen Revolution, im Jahr 2009, graduierte sie in der zweitgrößten Stadt Syriens und kehrte bald darauf in ihre Heimatstadt zurück.

Erst hier wurde Xelef im Zuge der Etablierung der Autonomie in Rojava politisch aktiv, leitete einen der lokalen Wirtschaftsräte und trat als Mitbegründerin mehrerer zivilgesellschaftlicher Institutionen auf.

Parteilos wurde Hevrîn Xelef – anders als es die Familientradition vermuten hätte lassen – nicht in der *Demokratischen Unionspartei* (PYD) aktiv, die seit 2003 als Schwesterpartei der PKK in Syrien arbeitete, sondern in der erst im März 2018 von Ibrahim al-Qaftan in Raqqa gegründeten *Zukunftspartei Syriens* (*Partiya Sûriya Pêşerojê*). Die Partei mit ihrem arabischen Parteivorsitzenden verstand sich von Anfang an als multiethnische Partei, die auch in ihrem Namen den Bezug zu ganz Syrien deutlich machte. Sie kooperierte zwar mit der PYD und den Selbstverwaltungsstrukturen Nord- und Ostsyriens, hatte allerdings explizit eine gesamtsyrische Agenda und richtete sich primär an die Bevölkerung der seit 2016 eroberten mehrheitlich arabischsprachigen Gebiete. Hevrîn Xelef bildete gewissermaßen das kurdische Element in der Führung der multiethnischen Partei und stellte ein wichtiges Verbindungsglied zur kurdischen Bewegung, insbesondere zur PYD und den von ihr aufgebauten Institutionen, dar.

Die als extrem fleißig geltende Politikerin kam bald in eine führende Rolle und nahm immer wieder an Delegationen für Verhandlungen mit den Vereinigten Staa-

ten, Frankreich oder anderen Staaten teil. Als junge gebildete Feministin beeindruckte sie dabei immer wieder mit ihren diplomatischen Fähigkeiten.

Damit wurde Hevrîn Xelef allerdings auch zum Feindbild der Türkei und ihrer islamistischen Verbündeten im Norden Syriens. Am 12. Oktober 2019, also drei Tage nach Beginn der Operation „Friedensquelle“, der türkischen Invasion Nordostsyriens, geriet die erst 34 Jahre alte Politikerin in einen Hinterhalt der Ahrar al-Sharqiya, einer Miliz der von der Türkei unterstützten „Syrischen Nationalarmee“, in der besonders viele ehemalige IS-KämpferInnen aktiv sind und die sowohl für ihre pro-jihadistische Ausrichtung als auch für ihre Kriegsverbrechen berüchtigt ist.

Hevrîn Xelef wurde von ihren Entführern nicht sofort getötet, sondern zuvor schwer misshandelt. Laut einem Autopsiebericht wurde sie mit einem festen Gegenstand auf den Kopf und auf das linke Bein geschlagen, was zu mehreren Knochenbrüchen im Bein führte. Dann wurden ihre Beine mit scharfen Gegenständen traktiert. Außerdem wurde sie so massiv an ihren Haaren gezogen, dass diese zusammen mit Fleischstücken ihres Kopfes abrissen. Schließlich wurde ihr noch viermal in die Brust geschossen.

Während Ahrar al-Sharqiya die Beteiligung an ihrem Tod zunächst bestritt, wurden später Videos veröffentlicht, in denen etwas anderes ersichtlich wurde. Auch eine direkte Beteiligung der türkischen Armee am Mord ist möglich. Ein von den Tätern aufgenommenes Video zeigt mit großer Wahrscheinlichkeit den Körper Hevrîn Xelefs mit dem Gesicht nach unten, über dem ein türkischer Soldat steht. In dem Video tritt der Soldat mit den Füßen auf den Körper und verlautbart: „Dies ist die Leiche von Schweinen!“

Durch die extreme Grausamkeit wurde die Ermordung Hevrîn Xelefs zu einem Symbol der Brutalität der Invasoren. Ihr Begräbnis in Dêrik wurde zu einer politischen Großmanifestation. Ihre Mutter wurde seither immer wieder von internationalen JournalistInnen interviewt und trat auf internationalen Konferenzen der kurdischen Bewegung, u.a. im EU-Parlament, auf. Das Bild der ermordeten Politikerin wurde aber auch auf Solidaritätsdemonstrationen in Europa immer wieder getragen. Es ist tragisch, dass viele erst durch ihren Tod von dieser außergewöhnlichen Frau erfahren haben.

Seyidxanê Boyaxcî (1933-2020)

THOMAS SCHMIDINGER

Der Dengbêj Seyidxanê Boyaxcî wurde 1933 im Dorf Lexerî in Erxenî (Ergani, Türkei) unter dem bürgerlichen Namen Seydo Şimşke geboren. Seyidxanê Boyaxcî war nicht nur einer der bekanntesten Dengbêj Kurdistans, sondern auch eines der letzten Bindeglieder zwischen der alten traditionellen Dengbêj-Tradition der fahrenden Sänger und der modernen Wiederfindung dieser Tradition in der kurdischen Kultur- und Nationalbewegung.

Seyidxanê Boyaxcî erlebte noch die alten fahrenden Sänger, die kurdischen Dengbêj, die lange vor modernen Zeitungen, Radio und Fernsehen nicht nur Unterhaltung in die kurdischen Dörfer und Nomadensiedlungen brachten, sondern gleichzeitig auch die wichtigste Nachrichtenquelle darstellten. Sie vermittelten in ihren oft sehr langen Liedern die kurdische Geschichte ebenso wie neueste Nachrichten und verbrachten oft ihr ganzes Leben auf Reisen zwischen den Dörfern. Von diesen alten fahrenden Sängern erlernte Seydo Şimşke die traditionelle Liedkunst der Dengbêj und pflegte den Gesang sowohl in Zeiten politischer Repression als auch in Phasen des Desinteresses der kurdischen Bewegung selbst, die die Dengbêj bis in die 1990er Jahre als reaktionäres Überbleibsel einer alten patriarchal-kurdischen Kultur betrachtete.

Dies änderte sich erst wieder nach der Jahrtausendwende, als langsam die Pflege der kurdischen Sprache und des traditionellen Liedgutes wieder geschätzt wurde. 2007 eröffnete die Stadtverwaltung von Diyarbakır (Amed) in der Altstadt Sûr das Mala Dengbêjan (Haus der Dengbêj), das zur neuen Heimat der Dengbêj werden sollte. Seyidxanê Boyaxcî verbrachte fast jeden Tag in dem neuen Zentrum und wurde zum berühmtesten Sänger des Hauses, bis dieses 2016 in der Folge der Kämpfe um die Altstadt Diyarbakırs und der folgenden Zwangsverwaltung der Altstadt durch die türkische Regierung geschlossen werden musste.

Sein Künstlername „Boyaxcî“ bezieht sich darauf, dass Seydo Şimşke 25 Jahre lang als Schuhputzer in Diyarbakır arbeitete. Seyidxanê Boyaxcîs persönliches Leben war hart und beschwerlich. Zu diesen Härten zählte auch, dass sieben seiner Kinder kurz nach ihrer Geburt an verschiedenen Krankheiten starben. In seinen Liedern fand Xalê (Onkel) Seyidxanê Boyaxcî, wie er in Amed genannt wurde, Trost und Sinn.

Die Wiedereröffnung des Mala Dengbêjan 2017 erlebte Seyidxanê Boyaxcî noch mit, eine Verbesserung der politischen Situation jedoch nicht. Für die Dengbêj blieb es auch nach der Wiedereröffnung des Zentrums schwierig. Am 5. Juli 2020 verstarb

Seyidxanê Boyaxcî schließlich nach langer Krankheit im Alter von 87 Jahren. Medien in allen Teilen Kurdistans berichteten über seinen Tod.

David Graeber (1961-2020)

THOMAS SCHMIDINGER

Der US-amerikanische Sozialanthropologe und Aktivist David Graeber verstarb am 3. September 2020 überraschend in Venedig. Als Anarchist hatte er mit seinen teilweise stark idealisierenden Beiträgen über Rojava enorm zur Begeisterung der anarchistischen Szene und darüber hinaus in der radikalen Linken in Europa und Amerika für die Selbstverwaltung in Nord- und Ostsyrien beigetragen.

Graeber wurde in eine jüdische ArbeiterInnenfamilie autodidaktischer organischer Intellektueller in New York hineingeboren. Seine Dissertation an der University of Chicago schrieb er bei Marshall Sahlins über das ländliche Madagaskar. Madagaskar blieb auch sein regionaler wissenschaftlicher Fokus. Mit den KurdInnen beschäftigte er sich als Aktivist und nicht als Wissenschaftler.

Graeber war bis Juni 2005 Assistenzprofessor für Anthropologie an der Yale University, wo sein Vertrag allerdings nicht erneuert wurde, was von seinen UnterstützerInnen als politisch motivierte Aktion gegen den linken Aktivismus gedeutet wurde. 4.500 UnterstützerInnen, darunter namhafte SozialanthropologInnen wie Marshall Sahlins, Laura Nader und Maurice Bloch, unterzeichneten eine Protestdeklaration gegen das Verhalten von Yale, was allerdings nichts mehr daran änderte, dass Graebers Vertrag nicht verlängert wurde. Bis zum Sommer 2013 unterrichtete er am Goldsmiths College der Universität London und wechselte dann an das Department für Anthropologie an der London School of Economics. Trotz seiner Ausbildung und Lehrtätigkeit beschäftigte er sich in seiner wissenschaftlichen Laufbahn nicht als Ethnologe mit den KurdInnen, sondern richtete seinen Fokus vielmehr auf soziale Bewegungen, insbesondere anarchistische Strömungen. Über diese kam er zur kurdischen Bewegung, insbesondere zur PKK und ihrem politischen Umfeld, die sich nach 2000 stark mit öko-anarchistischen Positionen, insbesondere mit Murray Bookchin, beschäftigte. Graebers Zugang zur kurdischen Bewegung war damit stärker aktivistisch als ethnologisch geprägt. Insbesondere nach der Etablierung einer Autonomie in Rojava 2012 begann sich Graeber immer stärker für die kurdische Bewegung und das Experiment der Selbstverwaltung in Rojava zu interessieren.

2014 besuchte er erstmals die Region und berichtete danach enthusiastisch von der Revolution. Nach seiner Rückkehr verglich er in einem Artikel im Guardian den Kampf gegen den „Islamischen Staat“ mit dem Spanischen Bürgerkrieg und die freiwilligen KämpferInnen auf Seiten der KurdInnen mit den Internationalen Brigaden, bei denen sein Vater gekämpft hatte. In einem Interview mit der türkischen Tages-

zeitung Evrensel erklärte er: „Nun, wenn jemand irgendeinen Zweifel hatte, ob das wirklich eine Revolution ist oder nur eine Art Werbepäsentation, dann würde ich sagen hat der Besuch das dauerhaft beantwortet. Es gibt immer noch Leute, die sagen: Das ist nur eine Frontorgansiation der PKK (Arbeiterpartei Kurdistans), das ist in Wirklichkeit eine stalinistische, autoritäre Organisation, die lediglich vorgibt, radikale Demokratie übernommen zu haben. Nein. Die meinen es völlig ernst. Das ist eine echte Revolution. Doch gewissermaßen ist genau dies das Problem. Die Großmächte betreiben eine Politik, die besagt, dass es keine echten Revolutionen mehr geben kann. Dabei scheinen viele Linke, sogar radikale Linke, stillschweigend eine Politik übernommen zu haben, die dasselbe annimmt, obwohl sie weiterhin vordergründig revolutionäre Töne von sich gibt. Sie folgen einer Art puritanischen „antiimperialistischen“ Bezugssystem, das davon ausgeht, dass die wichtigen Akteure Regierungen und Kapitalisten sind, und dass dies das einzige Spiel sei, über das sich zu reden lohne. Das Spiel, in dem man Krieg führt, mythische Schurken erschafft, Öl und andere Ressourcen unter Kontrolle bringt, Netzwerke von Abhängigkeiten aufzieht – das ist das einzige Spiel im Angebot. Die Menschen in Rojava sagen: Wir wollen dieses Spiel nicht spielen. Wir möchten ein neues Spiel erschaffen.“

Seine sehr idealisierenden Aussagen und Texte über Rojava, die auf diesem kurzen Besuch in der Region basieren, trugen stark zur positiven Rezeption Rojavas in der linksradikalen, insbesondere der anarchistischen Szene bei und leisteten einen wichtigen Beitrag zur Mobilisierung der internationalen Solidarität für Rojava.

In den USA war Graeber eine der wichtigsten Stimmen der Occupy-Bewegung ab 2012 und anderer sozialer Bewegungen. In Großbritannien unterstützte er 2019 Jeremy Corbyn und seine Labour Party. Immer wieder bezog er sich seit 2014 dabei auch auf die kurdische Bewegung und das Rojava-Experiment als Vorbild.

Seine wissenschaftliche Arbeit konzentrierte sich dabei weiterhin auf andere Themen, wie beispielsweise die kapitalistische Wirtschaftsweise und die Schuldenökonomie in *Debt: the first 5,000 years* (2011). Sein letztes großes Werk, das 2018 erschienene Buch *Bullshit Jobs: A Theory*, das noch im selben Jahr in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Bullshit Jobs: Vom wahren Sinn der Arbeit* herauskam, beschäftigte sich mit der Frage, warum parallel zur zunehmenden Mechanisierung im Kapitalismus immer mehr überflüssige Jobs entstehen und welche verheerenden Konsequenzen dies für unsere Gesellschaft hat.

Graeber war auch international als viel reisender Vortragender unterwegs. In der Hauptbücherei in Wien stellte er zuletzt im September 2018 sein Buch über die „Bullshit Jobs“ vor.

Am 2. September 2020 verstarb der erst 59 Jahre alte Sozialanthropologe überraschend auf einer Reise, die er mit seiner Frau Nika Dubrovsky nach Venedig unternommen hatte.

Muhammad al-Muhammad al-Kasnazani (1938-2020)

THOMAS SCHMIDINGER

Das Oberhaupt des größten Zweigs des Qādirīya-Ordens in Kurdistan, Muhammad al-Muhammad al-Kasnazani, starb am 4. Juli 2020 in den USA, wo er sich zuletzt länger aufgehalten hatte.

1938 im Dorf Kirpchina, südwestlich von Silēmanî geboren, wurde er nach dem Tod seines Vorgängers, Shaikh ‘Abd al-Karīm al-Kasnazani, im Juli 1978 zum Sheikh dieses Zweigs des Qādirīya-Ordens, der neben der Naqšbandīya den bedeutendsten Sufi-Orden in Kurdistan darstellt.

Die Tariqa Tariqa al-Aliya al-Qādirīya al-Kasnazaniya, wie dieser Sub-Orden der Qādirīya bezeichnet wird, umfasst sowohl sunnitische als auch schiitische Gläubige, sowohl KurdInnen als auch AraberInnen, und steht damit quer zur Konfessionalisierung der Politik in der Region.

Muhammad al-Muhammad al-Kasnazani, dessen Familie beansprucht, sich über al-Husain b. ‘Alī bis auf den Propheten Muhammad zurückführen zu können, galt als modern und pro-westlich ausgerichteter Geistlicher mit hoher Wertschätzung gegenüber den Naturwissenschaften, was ihm über den eigenen Orden hinaus unter liberalen und linken Religiösen zu großem Ansehen verhalf. Insbesondere im Iran sahen viele sunnitische KurdInnen in ihm einen Hoffnungsträger, der nicht primär als sunnitischer Sufi, sondern vor allem als pro-demokratischer und pro-westlicher Geistlicher einen Gegenpol zum schiitisch geprägten Regime darstellte.

Diese Begeisterung iranischer KurdInnen für ihren Sheikh wurde nun auch nach seinem Tod im Alter von 82 Jahren deutlich. Etwa 2.500 AnhängerInnen der Kasnazaniya durchbrachen am Dienstag nach seinem Tod trotz strikter Sperre der Grenze infolge der Corona-Krise die irakisch-iranische Grenze bei Penjwin, um am Begräbnis ihres Sheiks in Silēmanî dabei sein zu können.

Zerdeşt Şingalî (1991-2020)

THOMAS SCHMIDINGER

Zerdeşt Şingalî wurde am 15. Jänner 2020 zusammen mit vier anderen Kämpfern der YBŞ bei einem gezielten Drohnenangriff der türkischen Armee im Dorf Dugurê im Norden des Sinjar/Şingal ermordet. Zerdeşt Şingalî war der als Pressesprecher aktive Kommandant der *Widerstandseinheiten Şingals* (Yekîneyên Berxwedana Şingal, YBŞ) und somit für Außenkontakte zuständig.

Nezar Bapîr Murad, der unter seinem Kampfnamen Zerdeşt Şingalî bekannt wurde, wurde 1991 im Dorf Borik im Nordosten der Sinjar-Region geboren. Mit dem Überfall des IS auf die Êzîdî im August schloss er sich dem bewaffneten Widerstand auf dem Berg an und wurde Kämpfer der *Widerstandseinheiten von Şingal* (YBŞ), also jener Widerstandsgruppe, die von der PKK und YPG/YPJ unterstützt wurde. 2017 wurde er einer der Kommandanten und Pressesprecher der YBŞ. Dieser Schritt war eine der Maßnahmen, die YBŞ auf lokale Basis zu stellen und für die Zeit nach dem Rückzug der erfahrenen PKK- und YPG-KämpferInnen fit zu machen.

Im März 2018 verkündigte die PKK schließlich ihren Rückzug aus der Region, um weitere Angriffe der Türkei auf das Gebiet zu verhindern. Die YBŞ wurde zu einer von der irakischen Regierung offiziell anerkannten irakischen Einheit, in welcher der mit der Region seit seiner Kindheit vertraute Zerdeşt Şingalî eine zunehmend wichtige Rolle spielte. Insbesondere nach der Ermordung von Zeki Şingalî durch die Türkei am 15. August 2018 fiel Zerdeşt Şingalî auch eine bedeutende Funktion im Kontakt mit anderen êzîdischen Einheiten in der Region und mit dem irakischen Militär zu.

Als ich im Jänner 2019 für mein Buch über Sinjar die YBŞ besuchte, war Zerdeşt Şingalî mein Hauptkontaktmann, der mir bei den lokalen Einheiten der irakischen Armee ebenso weiterhalf, wie er mir das von seiner YBŞ beherrschte Gebiet Nordwest-Sinjars zeigte. Bis tief in die Berge fuhr er mit mir zu den Resten alter êzîdischer Dörfer, die Saddam Hussein in den 1970er Jahren zerstören ließ oder zu Stellungen, von denen aus sich die êzîdischen KämpferInnen 2014 gegen den IS verteidigten. Nezar Bapîr Murad zeigte sich dabei nicht nur von seiner offiziellen Seite als Pressesprecher, sondern auch als netter junger Mann aus der Region, der für seine Leute das Beste erreichen wollte und dafür Kontakte nach außen suchte. Da er nie aus der Region hinausgekommen war und als Dorfjunge aus Sinjar kaum über Kontakte außerhalb der Region verfügte, war nicht nur er derjenige, der mir von der Situation in Sinjar erzählte, sondern erwies sich auch als jener, der sich sehr dafür interessierte,

wie ich die Situation in Baghdad, Erbil oder Mosul einschätzte. So stellte ich ihm schließlich auch Kontakte zu einigen KommunistInnen in der irakischen Hauptstadt her, die aus der Perspektive Sinjars eine völlig andere Welt darstellt. Die politische Orientierung Zerdeşt Şingalîs war jedoch auf den Irak bezogen. Den Platz Sinjars sah er in einer autonomen Region innerhalb des Irak und auch sein Verhältnis zur irakischen Armee und den êzîdischen Volksmobilisierungseinheiten in der Region war wesentlich besser als jenes zu den êzîdischen Einheiten der *Demokratischen Partei Kurdistans* (PDK).

Als wichtiger Kämpfer der YBŞ, der sich im Alter von 23 Jahren dem bewaffneten Widerstand gegen die Jihadisten des IS angeschlossen hatte, hatte Nezar Bapîr Murad keine Zeit für ein Privatleben. Bis zu seinem Tod blieb er unverheiratet und kinderlos. Am 15. Jänner 2020 traf ihn eine der türkischen Todesdrohnen, mit denen die Türkei ihre GegnerInnen im Irak angreift. Seine um ihn trauernden Eltern und Geschwister leben in Xanasor, dem größten Ort jenes Gebietes, das weiterhin von der YBŞ kontrolliert wird. Der Tod Zerdeşt Şingalîs wurde allerdings nicht nur in Sinjar selbst, sondern auch unter Êzîdî und KurdInnen in der Diaspora betrauert. Für die PKK-nahe kurdische Bewegung ging er als Märtyrer in die Geschichte ein.

Bavê Şêx - Xurto Hecî Îsmâîl (1933-2020)

THOMAS SCHMIDINGER

In eine Familie religiöser Würdenträger geboren, die immer wieder den Bavê Şêx, das wichtigste religiöse Oberhaupt der Êzîdî stellte, wuchs Xurto Hecî Îsmâîl, im Spitznahmen Keto genannt, in in Şexan (Arab.: Ain Sifni) auf, dem in der Nähe von Laliş liegenden Amtssitz des Bavê Şêx. Sein Vater war bereits in den 1970er-Jahren Bavê Şêx, verstarb aber noch lange, bevor Xurto Hecî Îsmâîl das Alter erreichte, in dem dieses hohe Amt jemandem aus der auf Fakhr ad-Din zurück gehende Linie der Şamsani Şexs übergeben wird, der dafür als ausreichend würdig erachtet wird.

Während sich sein älterer Bruder für eine säkulare Karriere entschied und sich in Deutschland niederließ, blieb Xurto Hecî Îsmâîl im Irak und wurde nach dem Tod seines Vorgängers Bavê Şêx Îlyas 1995 zum neuen Bavê Şêx ernannt. Während Bavê Şêx Îlyas als loyal gegenüber dem Regime von Saddam Hussein galt und für das Überleben der Êzîdî fallweise sogar die kurdische Identität der Êzîdî leugnete, gelang es dem neuen Bavê Şêx eine stärkere Unabhängigkeit zu erreichen und sich wieder auf seine Aufgabe als religiöser Führer zu konzentrieren. Xurto Hecî Îsmâîl übernahm dieses höchste religiöse Amt der Êzîdî zu einem extrem schwierigen Zeitpunkt. Ein großer Teil der Êzîdî aus der Türkei war aufgrund des Krieges zwischen türkischer Armee und PKK im Begriff, ihre Heimat zu verlassen und in Deutschland eine neue Zuflucht zu suchen. Die seit den 1970er-Jahren in sogenannte Modellldörfer zwangsumgesiedelten irakischen Êzîdî waren seit dem kurdischen Aufstand 1991 auf zwei verschiedene Entitäten aufgeteilt. Während der heilige Wallfahrtsort Laliş und Baedré, der Amtssitz des Mîr, unter Kontrolle der Demokratischen Partei Kurdistans (PDK) kamen, stand Şexan, der Amtssitz des Bavê Şêx und der Großteil des êzîdischen Siedlungsgebietes weiterhin unter Kontrolle des Regimes von Saddam Hussein.

In dieser Situation gelang es dem neuen Bavê Şêx als religiösem Würdenträger trotz grundsätzlicher Sympathien für die kurdische Nationalbewegung Distanz zu allen Akteuren zu wahren und damit über verschiedene Lager der eigenen Religionsgemeinschaft hinweg hohes Ansehen zu genießen. Anders als Mîr Tehsîn Seîd Beg, der bis zu seinem Tod 2019 seine gesamte Amtszeit sein Gegenüber als weltlicher Führer der Êzîdî war, sagte man dem Bavê Şêx nie eine politische Nähe zur regierenden PDK nach. Die politische Neutralität und Unabhängigkeit führte dazu, dass der Bavê Şêx sogar in den 1990er-Jahren eine der wenigen Persönlichkeiten war, die zwischen den vom Regime Saddam Husseins kontrollierten Regionen der Êzîdî und jenen, die von der PDK kontrolliert wurden, hin und her fahren konnte. Seine traditionellen Besuche in den êzîdischen Dörfern setzte er auch in den vom Baath-Regime errichteten

Kollektivstädten fort, in die die Êzîdî in den 1970er-Jahren zwangsumgesiedelt worden waren.

Persönlich lernte ich den damaligen Bavê Şêx im September 2010 erstmals kennen. Nach dem Besuch von Laliş nahm sich der Würdenträger in seinem Haus in Şêxan über zwei Stunden Zeit die Fragen eines damals noch jungen Doktoratsstudenten und seiner Begleiterinnen zu beantworten. Auch kritischen Fragen zum Umgang mit den êzîdischen Heiratsregeln in der Diaspora beantwortete der bescheidene und freundliche Mann, zu dem man sich auch emotional rasch hingezogen fühlte, mit großer Geduld und lud uns dann noch zu einem gemeinsamen köstlichen Essen ein. Selbst als ich ihn später mehrmals mit viel wichtigeren politischen Repräsentanten, etwa aus dem Europäischen Parlament, besuchte, hatten wir nie mehr so lange Zeit miteinander zu sprechen. Xurto Hecî Îsmail war eben nicht nur sein Amt, sondern auch als Mensch eine unglaublich angenehme und beeindruckende Persönlichkeit, der sich bei echtem Interesse an ihm und der Situation der Êzîdî auch für unbedeutende Besucher viel Zeit nahm.

Schon damals trat der Bavê Şêx als vorsichtiger Reformler auf, der es verstand, zwischen den teilweise sehr konservativen Positionen der ländlichen Êzîdî des Irak und der Diaspora zu vermitteln. Über die Familie seines Bruders kannte er die Probleme der Diaspora sehr gut, und auch wenn er in seinem Reformeifer vielleicht nicht so weit gehen konnte, wie dies manche der jüngeren Êzîdî aus Deutschland von ihm erhofft hätten, so stellte er sich doch insbesondere immer wieder schützend vor Frauen, die in Konflikt mit den strikten Heiratsregeln kamen, die auch er nicht aufheben konnte. So versuchte er etwa auch die aus der arabisch-êzîdischen Gemeinschaft in Bashiqa stammende Du'a Khalil Aswad zu schützen, die sich in einen Muslim verliebt hatte und einen ganzen Monat zu ihm geflüchtet hatte, ehe sie den Fehler machte, den Zusicherungen ihrer Familienangehörigen zu trauen und zurückzukehren, worauf die Siebzehnjährige auf offener Straße von der eigenen Familie gesteinigt wurde.

Die schwierigste Periode seiner langen Amtszeit durchlebte der Bavê Şêx allerdings mit Sicherheit im August 2014 als der so genannte „Islamische Staat“ (IS) die Êzîdî in Şingal überfiel und tausende zum Opfer jihadistischer Gewalt wurden. Für die vom IS entführten Frauen und Mädchen sollte die klare Position des Bavê Şêx sehr wichtig werden, der immer wieder deutlich machte, dass Opfer von Vergewaltigungen nicht als verunreinigt und geschändet zu betrachten sind, sondern in die Gemeinschaft zurückgenommen werden müssen. Für viele überlebende Frauen wurde es enorm wichtig, dass der Bavê Şêx eigene Reinigungsrituale schuf, die den Frauen und ihren Familien die Möglichkeit gaben, das Erlebte leichter zu verarbeiten.

In der Folge des Genozids wurde der Bavê Şêx auch zunehmend von internationalen PolitikerInnen und Religionsführern aufgesucht oder zu Treffen eingeladen. Vom österreichischen EU-Abgeordneten Josef Weidenholzer bis zur Sonderbeauftragten der UN für den Irak Jeanine Hennis-Plasschaert trafen unzählige internationale

Politiker in Şêxan ein um mit dem höchsten religiösen Repräsentanten der Êzîdî zu sprechen. Im September 2015 empfing schließlich Papst Franziskus mit dem Bavê Şêx das erste Mal in der Geschichte das religiöse Oberhaupt der Êzîdî im Vatikan.

Bis kurz vor seinem Tod blieb Xurto Hecî Îsmail als der wichtigste Repräsentant der Êzîdî aktiv. Nach dem Tod des langjährigen Mîr Tehsîn Seîd Beg Anfang 2019 und der langwierigen und konfliktreichen Wahl eines Nachfolgers, war der Bavê Şêx der letzte unumstrittene Repräsentant des gesamten Êzîdentums. Nach einem kurzen Krankenhausaufenthalt verstarb er schließlich am 1. Oktober 2020 im Alter von 87 Jahren in einem Krankenhaus in Erbil. Die Fußstapfen, die er einem Nachfolger hinterlässt, sind riesig und es wird schwer werden, sie zu füllen.

7 **REPORTS**
ABOUT THE AUTHORS
BERICHTE
AUTORENVERZEICHNIS

Berichte der Gesellschaft

ÖSTERREICHISCHE GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER KURDOLOGIE /
EUROPÄISCHES ZENTRUM FÜR KURDISCHE STUDIEN

Kooperation auch mit neuen EU-ParlamentarierInnen

Auch nach der EU-Wahl 2019 gibt es weiter Kooperationen mit EU-ParlamentarierInnen. Während der türkischen Angriffe auf Serê Kaniyê unterstützten wir am 6. November die Organisation einer Veranstaltung der beiden sozialdemokratischen EU-Abgeordneten Evin Incir und Bettina Vollath für die Yazidi Friendship Group im EU-Parlament eine Veranstaltung unter dem Titel „Yazidi in Syria: Displaced by Turkey and killed by Jihadists?“ bei der Sebastian Maisel, Thomas Schmidinger und Adoula Dado referierten und anschließend Rezan Youssef und Mezgin Josef von zwei rivalisierenden syrisch-êzîdischen Verbänden diskutierten.

Unser Generalsekretär Thomas Schmidinger, organisierte im Dezember 2019 schließlich für den Delegationsleiter der SPÖ im EU-Parlament, MEP Andreas Schieder, eine Reise in die Autonomieregion Kurdistan des Irak und nach Rojava. Dabei traf Andreas Schieder u.a. den Außenminister der Autonomen Administration von Nord- und Ostsyrien, Abdulkarim Omar. In Erbil trafen sich Schieder und Schmidinger mit VertreterInnen der Kurdistan Mountain Climbing and Mountaineering Federation. Schieder, der neben seinen politischen Funktionen auch Präsident der Naturfreunde ist, versprach dabei eine Kooperation bei der Ausbildung von BergführerInnen.

MEP Andreas Schieder organisierte in der Folge zusammen mit Schmidinger die „Conference on history and future of Northern Syria“, die noch kurz vor dem Lockdown am 6. März 2020 im Palais Epstein in Wien stattfinden konnte.

Reise mit Michel Reimon nach Rojava

Im Februar 2020 organisierte unser Generalsekretär Thomas Schmidinger eine Reise des Grünen Nationalratsabgeordneten Michel Reimon nach Nord- und Ostsyrien. Reimon, der seit den Neuwahlen entwicklungspolitischer Sprecher der Grünen ist, sprach mit potentiellen Kooperationspartnern für die österreichische Entwicklungszusammenarbeit und traf u.a. den Außenminister der Autonomen Administration

von Nord- und Ostsyrien, Abdulkarim Omar. Schmidinger organisierte dabei auch einen Besuch des Gefangenenlager al-Hol, in dem auch mehrere österreichische Staatsbürgerinnen mit Kindern festgehalten werden, die sich dem IS angeschlossen hatten, die jedoch bislang vom österreichischen Außenministerium nicht zurück genommen wurden.

Afrin-Buch auf Soranî und Arabisch

Das Buch unseres Generalsekretärs Thomas Schmidinger über Afrin, das 2018 auf Deutsch erschienen ist, liegt nun nicht nur in einer Englischen, sondern auch in einer Soranî-Übersetzung vor, die im Frühjahr 2020 im Iran erschienen ist. Das Erscheinen der bereits fertig vorliegenden Arabischen Ausgabe verzögerte sich aufgrund des weitgehenden Zusammenbruchs des Verlagswesens in Ägypten während der Corona-Hochphase auf den Herbst 2020.

Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien in Kurdistan

Nachdem bereits 2018 und 2019 den Universitätsbibliotheken der Rojava Universität in Qamishli (Syrien) und der Kurdistan Universität in Sine (Iran) komplette Sätze der Wiener Jahrbücher für Kurdische Studien übergeben wurden, wurde im Februar 2020 auf die zentrale Bibliothek der Salahaddin-Universität in Erbil (Zankoy Selaheddin) mit einem kompletten Satz aller bisher erschienenen Jahrbücher beliefert. Damit existiert in drei Teilen Kurdistans je ein Satz Bücher in wichtigen Universitätsbibliotheken. Lediglich in Bakur (Türkisch-Kurdistan) konnte bisher aufgrund der politischen Situation keine Universitätsbibliothek beliefert werden. Langfristig ist allerdings auch dort geplant unsere Jahrbücher verfügbar zu machen. Auch in den nächsten Jahren sollen nach Sine, Qamishli und Erbil die in den folgenden Jahren produzierten Bücher gebracht werden, wenn eines unserer Mitglieder diese Universitäten besucht. Der normale postalische Versand ist leider weiterhin weitgehend unmöglich.

Lehrveranstaltung zur Soziolinguistik des Kurdischen an der Universität Graz

An der Universität Graz wurde am *treffpunkt sprachen*/Forschungsbereich Plurilingualismus eine Lehrveranstaltung zur Soziolinguistik des Kurdischen bewilligt. Diese findet im Wintersemester 2020/21 erstmals statt. Das Ziel ist es, Lehrveranstaltungen zu Linguistik und Soziolinguistik des Kurdischen sowie Sprachkurse für Kurmancî an der Universität Graz regelmäßig anzubieten und zu verankern.

About the Authors/Autorenverzeichnis

Salih Akın ist senior researcher an der Universität von Rouen. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der Linguistik, Soziolinguistik, Onomastik, Diskursanalyse mit einem speziellen Fokus auf kurdische Soziolinguistik.

Ronya Alev ist in Wien geboren und aufgewachsen. Sie ging für ihr Studium nach Zürich und Manchester und erhielt einen Master in Peace and Conflict Studies. Alev ist Mitbegründerin des Vereins „you-are-welcome“ und zurzeit Ko-Präsidentin des Grassroots Think Tanks für Europa- und Außenpolitik „Ponto“.

Soma Ahmad ist freischaffende Forscherin im Bereich der Politikwissenschaft, Entwicklungsstudien und Arabistik.

Katharina Brizić ist Soziolinguistin und Musikerin. Sie hält derzeit eine Professur für Mehrsprachigkeit an der Universität Freiburg, Deutschland. Ihre Schwerpunkte liegen auf den Gebieten Migration und Mehrsprachigkeit, Bildung und Soziale Ungleichheit, Diaspora und Memory Studies sowie Diversität und Sozialer Zusammenhalt. Zur Zeit ist sie tätig als wissenschaftliche Beratung eines deutschen Humanitären Aufnahmeprogramms für besonders vulnerable Personen aus dem Nordirak.

Karel Černý ist Soziologe an der Karlsuniversität in Prag. Er war Fulbright Stipendiat an der University of California in Santa Barbara. Seine Forschungsinteressen sind die Soziologie sozialen Wandels und der Nahe Osten. Sein Arbeitsbereich umfasst das revolutionäre Ägypten und Turnesien, er beschäftigt sich auch mit amerikanischen, europäischen und tschechischen MuslimInnen aus einer komparativen Perspektive.

Mustafa Dehqan ist Historiker und historischer Linguist, der an der Universität von Teheran (Iran) studiert hat. Forschungsschwerpunkte: neuzeitliche und frühmoderne kurdische Geschichte.

Mirza Dinnayi ist Vorsitzender der NGO Luftbrücke Irak e.V.. Er war als Berater für den irakischen Präsidenten Jalal Talabani und als Regierungsbeauftragter für Fragen und Rechte der Minderheiten im Irak tätig und seit 2011 ist als Berater für die Regionalregierung Kurdistans am General Board für umstrittenen Gebiete. Der aus Xanator stammende Êzîde berät nun die seit 2016 im Europäischen Parlament aktive Êzîdî Friendship Group.

Cilem Erez absolviert derzeit ihr Masterstudium in Politikwissenschaft an der Universität Wien und ist seit Februar 2020 Gemeinderätin der SPÖ-Fraktion in der niederösterreichischen Landeshauptstadt Sankt Pölten. Als Parlamentarische Mitarbeiterin unterstützt sie gleichzeitig einen sozialdemokratischen EU-Abgeordneten in

Brüssel und Straßburg. Interessensgebiete sind europäische, internationale und österreichische Politik.

Vural Genç schloß sein Masterstudium an der Mimar Sinan Universität in Istanbul ab. 2014 promovierte er an der Istanbul Universität im Fach Geschichte. Seine wichtigsten Publikationen sind: „İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran Savaşı 1514“ (Istanbul, 2011) und gemeinsam mit Cihangir Gündoğdu: „375 Dersim’de Osmanlı Siyaseti“ (Istanbul, 2012), sowie „Why Was Sharaf Khan Killed?; An Unknown Epistle of Idris-i Bidlisi: Risāla dar ‘Ilm-i Qiyāfat; Kurds as Spies: Information-Gathering on the 16th-Century Ottoman-Safavid Frontier“.

Agnes Grond ist Sprachwissenschaftlerin an der Universität Graz. Forschungsschwerpunkte: Minderheitensprachen und Mehrsprachigkeit in der Türkei.

Mary Kreutzer ist Politikwissenschaftlerin und Publizistin mit den Schwerpunkten Menschenrechte, Entwicklungspolitik, Migration und Flucht. Sie ist Trägerin des Eduard-Ploier-Radio-Preises der Österreichischen Volksbildung, des Concordia Publizistikpreis (Kategorie Menschenrechte), des European Award for Excellence in Journalism und ist Obfrau der Organisation LeEZA, die im Irak und in der Türkei emanzipatorische Frauenprojekte durchführt. Sie arbeitet seit 2009 bei der Caritas Wien und leitet das Caritas Bildungszentrum (CarBiz).

Fazil Moradi ist senior researcher am Max Planck Institut für Sozialanthropologie. Seine Forschungsbereiche sind die Anthropologie von Genozid und Erinnerung; Politische Anthropologie; Erinnerung und Gerechtigkeit, Zwangsumsiedlungen, science und technology studies.

Christoph Oszovics ist Politikwissenschaftler in Wien. Forschungsschwerpunkte: Entwicklungssoziologie, Migrationssoziologie.

Thomas Schmidinger ist Politikwissenschaftler und Sozial- und Kulturanthropologe. Er unterrichtet an der Universität Wien und der Fachhochschule Oberösterreich, ist Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie und berät EU-Abgeordnete zum Irak und Kurdistan. Forschungsschwerpunkte: Rojava, Sinjar, religiöse und ethnische Minderheiten, Religion & Politik, jihadistische Radikalisierung.

Gülşah Türk studierte Englische Sprache und Literatur an der Hacettepe University in der Türkei. Weiters hält sie einen MA in Nationalism Studies von der Central European University. Derzeit arbeitet sie an ihrer Dissertation an der Universität Autònoma de Barcelona. Ihre Forschungsinteressen sind Minderheitensprachen in der Türkei, Sprachideologien, Sprachpolitik.

Maria Six-Hohenbalken ist Sozialanthropologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie der ÖAW. Sie ist Lektorin am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien und derzeit Präsidentin der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdischen Studien. Ihre For-

schungsgebiete sind Anthropologie von Gewalt, Erinnerungsforschung, historische Anthropologie sowie Flucht, Migration, Diaspora und Transnationalismus.