

Kurden in Europa: Ethnizität und Diaspora **Kapitel 8: Konkurrenz-kategorie Religion***

Birgit Ammann

Die meisten Kurden gehören der sunnitischen Ausprägung des Islam, genauer bezeichnet der schafiitischen Rechtsschule,²⁸³ an (Antes 1997: 54; Werle & Kreile 1987: 34, 37), während Türken und Araber meistens der hanafitischen Schule angehören (Ibrahim 1998: 105; Hütteroth 1959: 277). In der iranischen Provinz Kermanshah, im irakischen Khanaqin sowie um die Städte Erbil und Kirkuk gibt es schiitische Kurden (Kreyenbroek 1996: 99).

Wie sich im Laufe dieser Arbeit noch zeigen wird, spielt in kurdischen Zusammenhängen die, wenngleich minoritäre, Religionsgemeinschaft der Yeziden eine wichtige Rolle. Bei einem erheblichen Teil der in der Türkei lebenden Kurden handelt es sich um Aleviten, auf die ebenfalls noch detailliert eingegangen wird.

Bis in die fünfziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts lebte unter den Kurden eine Minderheit von Juden, die sich in ihrem religiösen Leben und ihrer Sprache, dem Aramäischen, von ihrer Umgebung unterschieden (Brauer 1993; Ammann. 1991a). Ähnliches gilt für verschiedene christliche Gruppen, die bis heute mit Kurden zusammenleben und sich jeweils als eigene Ethnien betrachten.²⁸⁴ Außerdem gibt es unter den Kurden Anhänger islamischer Orden wie die Naqshabandi und die Qadhi sowie Sekten wie die der Ahl-i Haqq und andere.²⁸⁵ Insgesamt hatten solche Gruppen in den kurdischen Gebieten immer besonderen Einfluß, in der Migration spielen sie, wie auch schiitische Kurden, kaum eine Rolle.

Traditionell definieren sich viele Gruppen primär über ihre Religionszugehörigkeit. Religiöse Lehren schließen ethnische Definitionen teilweise sogar völlig aus. Der islamische Begriff der *umma*, der Gemeinschaft aller Gläubigen, geht beispielsweise in diese Richtung. Religiöse Faktoren dienen teilweise als Grundlage für ethnogenetische Prozesse. Nur in den wenigsten Fällen wird – wie etwa im Falle der Yeziden – eine bestimmte Religion exklusiv und relativ unumstritten von Angehörigen einer einzigen ethnischen Gruppe ausgeübt. Ist dies der Fall, decken sich also religiöse und als ethnisch wahrgenommene Gruppen, stärkt dies jeweils Gefühle von Exklusivität. Gewöhnlich vereinen ethnische Gruppen jedoch mehr als nur eine Religionsgruppe.

Wie bereits in der Diskussion um das Phänomen kontextueller Identität in Kapitel 4 deutlich wurde, spielen Faktoren wie Bedrohung von außen, politische Funktionalisierung von Abgrenzungsphänomenen und nicht zuletzt Migration eine erhebliche Rolle bei der Veränderung von Prioritäten im Rahmen von Identifikationsprozessen.

* Dieser Beitrag ist das 8. Kapitel der Dissertation von Birgit Ammann, „Kurden in Europa: Ethnizität und Diaspora“ (Kurdologie Band 4), Münster 2001, S. 254 – 287. Die Zahlen in den eckigen Klammern geben die Seitenzahlen der jeweils folgenden Textseite des Originals wider. Die ursprüngliche Orthographie wurde beibehalten.

²⁸³ Die vier existierenden Rechtsschulen sind die hanbalitische, die hanafitische, die schafiitische und die malekitische Schule (Antes 1997: 54).

²⁸⁴ Die Fremd- und Selbstbezeichnungen christlicher Gruppen unterschiedlicher Konfessions- und Stammeszugehörigkeit, die sich nicht wie Armenier oder Griechen ethnisch-national definieren, variieren erheblich. Ich beschränke mich im Rahmen dieser Arbeit auf die Selbstbezeichnungen »Assyrer«, (überwiegend aus dem Irak stammend) und »Syrianer« (überwiegend aus der Türkei stammend).

²⁸⁵ Zur Sekte der Ahl-i Haqq, Yaresan oder Kakai siehe Edmonds 1969; Mir-Hosseini 1996; Kreyenbroek 1996: 99f. und Kizilhan 1997: 20f., zum Naqshabandi-Orden siehe Habib 1969 und Bruinessen 1989a: 294ff.

Bevor ich zunächst auf einzelne Religionen beziehungsweise Konfessionen, die als mögliche Konkurrenzloyalitäten zu kurdischer Ethnizität Relevanz besitzen, eingehe, möchte ich vorausschicken, daß hier nicht beabsichtigt ist, jeweils religionswissenschaftliche Abhandlungen zu erstellen. Es sollen lediglich Grundlagen geschaffen werden, die es ermöglichen, einen bestimmten Bereich der Lebenszusammenhänge und vor allem Loyalitätsbezüge kurdischer Migranten nachzuvollziehen. Es geht weniger um die Beschreibung weitgehend bekannter Glaubensinhalte, insbesondere der Buchreligionen, als vielmehr um die Bedeutung verschiedener möglicher Zugehörigkeitskriterien und ihrer Implikationen. Gerade von einer grundlegenden Erläuterung sunnitischer Glaubensgrundsätze wird im Rahmen dieser Arbeit aus mehreren Gründen Abstand genommen. In diesem Bereich kann auf besonders umfangreiche Literatur verwiesen werden. Ein weiterer Grund ist allerdings auch der Umstand, daß sich die für die vorliegende Untersuchung bereits Ende der achtziger Jahre ausgewählten Respondenten über einen Zeitraum von zehn Jahren als praktisch durchgängig und stabil areligiös erwiesen haben. Eine erneute Untersuchung würde bei gleicher methodischer Vorgehensweise, also bei der Auswahl einer neuen Stichprobe von Respondenten auf öffentlichen kurdischen Veranstaltungen, wahrscheinlich eine Zusammensetzung erbringen, in der der sunnitische Islam eine wichtigere Rolle spielt. Auf das Zwölfer-Schiitentum²⁸⁶ werde ich nur am Rande eingehen, [256] weil es bei den Kurden nur marginal, in der Diaspora praktisch gar nicht in Erscheinung tritt. Dem Aleviten- und Yezidentum werde ich hingegen angesichts der besonderen Rolle, die sie in der kurdischen Diaspora bisher spielen, jeweils auch inhaltlich längere Passagen widmen.

Religiöse Gruppierungen

Die religiöse Landschaft der Kurden liegt in der islamischen Welt. Daher ist es notwendig, die grundlegende ideologische Spaltung zu begreifen, die dort besteht. Sie entstand über die Frage nach der Nachfolge des Propheten Mohammed. Prinzipiell vertreten die Schiiten die Ansicht, die Position Mohammeds sei erblich und müsse dementsprechend auf Nachkommen Mohammeds übertragen werden. Die Sunniten gehen davon aus, die Nachfolge sei seinerzeit durch Wahlen zu ermitteln gewesen. Aufgrunddessen spielen bestimmte historische Persönlichkeiten in beiden Strömungen unterschiedliche Rollen.

Die Bezeichnung »Schiiten« leitet sich ab von dem arabischen Begriff der *Shi'at Ali*, der Partei Alis (Spuler-Stegemann 1998: 48ff.; Antes 1997: 58ff.). Für beide Konfessionen gilt die *Sharia*²⁸⁷, aus Sicht des orthodoxen Islam göttlicher Kodex, der – im Unterschied zu anderen Religionen – jeden Lebensbereich bis ins Detail regelt. Wie anhand der in Kapitel 4 behandelten Frage des Lokalisierens ethnischer Grenzen bereits deutlich wurde, wirkt sich Anspruch und Inhalt der Ethik des Islam (vgl. Antes 1997: 67ff.) auf die Lebensweisen und das Selbstverständnis von Muslimen *und* Nichtmuslimen im Mittleren Osten stark aus. Die sogenannten fünf Säulen des Islam sind das religiöse Bekenntnis, rituelle Gebete, Fastenvorschriften, die Pilgerreise nach Mekka und die Sozialabgaben (Antes 1997: 31ff.; Spuler-Stegemann 1998: 48).

²⁸⁶ Neben den sogenannten Zwölferschiiten, deren Bekenntnis bei der jeweiligen Gesamtbevölkerung im Iran und Irak vorherrscht, gibt es noch Fünfer- und Siebenerschiiten. Die Zahlenangaben als Begriffsbestandteil beziehen sich auf die Anzahl der jeweils anerkannten Nachfolger des Propheten Mohammed (Antes 1997: 61f.).

²⁸⁷ Türkisch: *seriat*.

Sunnitischer Islam

Kurdischer Islam ist Bestandteil des Sunnitentums und hat eine gewisse Tradition. Er spielte eine wichtige Rolle in historischen Aufständen und kam in kurdisch geprägten Medresen zum Tragen. Diese religiösen Schulen hatten noch bis in die fünfziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts hohen Einfluß, obwohl sie 1924 von Atatürk verboten worden waren. Die Folgen der islamischen Revolution im Iran strahlten auf die gesamte Region aus, allgemeine Reislamisierungstendenzen in der Türkei und im Irak wirken sich inzwischen auch auf kurdische politische Aktivitäten aus.

[257] In den östlichen, kurdischen Provinzen betrieb die Türkische Republik besonders in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts zum Beispiel durch den überproportional umfangreichen Bau von Moscheen, Gebetshäusern und Koranschulen bewußt die Islamisierung. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, als der Islam noch nicht wieder als Bedrohung kemalistischer Prinzipien gewertet wurde. Auf diesem Weg erhoffte man sich, die ländliche Bevölkerung von der beginnenden Ethnisierung, insbesondere von der PKK wegzupolen und über die Religion binden zu können.

Die Ideologie des Islam hat bis Mitte der achtziger Jahre in kurdischen nationalen Bewegungen jedoch keine Rolle gespielt. Nach Sheikmous bestanden in keinem Teil Kurdistans bis zum Beginn des Ersten Golfkrieges im Jahr 1980 islamisch orientierte politische Organisationen. Seither gründeten sich einige solcher Organisationen vor allem im Irak, aber auch in der Türkei (Sheikmous 1999a: 59f.), wo sie teilweise mit alteingesessenen politischen Gruppierungen zusammenarbeiten. In der Schutzzone im Irak trat zu den ersten Wahlen im Jahr 1992 die »Islamische Bewegung Kurdistans« mit an (Schmidt 1994: 161), zahlungskräftige islamische Hilfsorganisationen aus dem meist arabischen Ausland haben ihren Einfluß dort deutlich erhöht.

In der Türkei bilden sich teilweise islamische Fraktionen innerhalb kurdischer Organisationen. Bozarslan hält das Entstehen des kurdischen politischen Islam in erster Linie für eine Konsequenz aus den fehlenden Gestaltungsmöglichkeiten der eigenen politischen Sphäre durch die Kurden (Bozarslan 1998: 24). Innerhalb der islamischen Bewegung artikulieren sich Kurden heute in Form von ethnisch-kurdischen Fraktionen (Bozarslan 1992: 110). So gehört in der Türkei eine hohe Zahl sunnitischer Kurden zu den Anhängern der *Milli-Göruş*-Bewegung²⁸⁸. Die dazu gehörige, inzwischen verbotene, islamistische *Refah Partisi* (RP), zu deutsch Wohlfahrtspartei²⁸⁹, unter Necmettin Erbakan und ihre Nachfolgepartei, die *Fazilet Partisi* (FP), zu deutsch Tugendpartei, haben in den kurdischen Gebieten, insbesondere aber auch unter den neuen kurdischen Binnenmigranten beziehungsweise -flüchtlingen im Westen der Türkei, eine erhebliche Basis (vgl. Wedel 1996: 444f.; Dufner 1994: 75f.). Die Kurdenfrage spielt in ihrer Programmatik durchaus eine Rolle, wird jedoch [258] relativ vordergründig als reines Problem ökonomischer Benachteiligung behandelt. In Sultanbeyli, einem der von vielen Kurden bewohnten *gecekondu*-Slumviertel²⁹⁰ am Stadtrand von Istanbul, erhielt die *Refah* bei den Parlamentswahlen 1995 über die Hälfte der Stimmen, während die prokurdische Ha-

²⁸⁸ Türkisch: Nationale Sicht.

²⁸⁹ Der Parteiname wird mitunter auch als »Wohlstandspartei« oder »Heilspartei« übersetzt. Vorläufer der RP: 1970-1971 *Milli Nizam Partisi* (MNP), Nationale Ordnungspartei und 1972-1980 *Milli Selamet Partisi* (MSP), Nationale Heilspartei (Schüler 1998: 54). Die RP hatte bei den türkischen Parlamentswahlen in der Türkei im Jahr 1995 einundzwanzig Prozent der Stimmen erhalten.

²⁹⁰ *Gecekondu* bedeutet im Türkischen wörtlich »über Nacht gebaut« und bezeichnet halb legale, oft notdürftig errichtete Siedlungen an den Rändern aller größeren Städte in der Türkei. Im Laufe der gewaltsamen Auseinandersetzungen in der östlichen Türkei wuchs die Zahl der in diesen Vierteln lebenden Kurden in Millionenhöhe.

dep dort lediglich auf 8,5 Prozent kam (Barkey 1998: 133). Bei den Wahlen 1999 sackte die *Refah* jedoch insgesamt wieder erheblich ab.

Bruinessen ist insgesamt der Auffassung, daß der Islam als politische Kraft in Kurdistan nicht sonderlich signifikant ist, eine eventuell sunnitisch-islamische Orientierung kurdische Ethnizität aber auch nicht notwendigerweise negiert (Bruinessen 1992: 54). Auch von anderen Experten wird der Einfluß des Islam auf die kurdische Politik trotz der beschriebenen Entwicklungen weiterhin als marginal eingeschätzt.

Für die Diaspora läßt sich festhalten, daß die erste, heute ältere Generation der kurdisch-sunnitischen Arbeitseinwanderer aus der Türkei immer noch stark durch ihre Religion geprägt ist (vgl. Şenol 1992: 133). Generell gilt dies auch für ältere Menschen unter den Flüchtlingen und insgesamt unabhängig von der Herkunftsregion. Sunnitische Zuwanderer in Europa unterliegen allgemein einem Homogenisierungstrend. Besonders für diejenigen aus der Türkei ist es oft erst die andersartige und teilweise als kulturell bedrohlich empfundene Umgebung, die den Anstoß gibt, sich in bestehenden religiösen Organisationen zu engagieren, sich verstärkt entsprechend vorgegebener Symbolik wie zum Beispiel Bekleidungsnormen zu bedienen, um Abgrenzung zu dokumentieren. Das wichtigste politische Utensil ist hierbei das weibliche Kopftuch.²⁹¹

Die islamische Bewegung genießt nach Ansicht von Fachleuten unter den in Deutschland lebenden Zuwanderern aus der Türkei größere Unterstützung als in der Türkei selbst. Es ist davon auszugehen, daß auch ein erheblicher Teil kurdischstämmiger, strenggläubiger Muslime aus der Türkei beispielsweise der FP nahesteht (vgl. Viehböck 1990: 589)²⁹². Im europäi- [259] schen Straßenbild als strenggläubige Sunniten erkennbare Zuwanderinnen und Zuwanderer aus der Türkei sprechen teilweise Kurdisch als Muttersprache. In welchem Umfang oder in welcher Relation Menschen kurdischer Abstammung in islamisch-fundamentalistischen, ethnisch zunächst nicht differenzierenden Zusammenhängen organisiert sind, kann bisher nur vermutet werden, da keine diesbezüglichen Untersuchungen vorliegen. Allerdings bedienen auch kurdische Organisationen mit politisch linksgerichteten Wurzeln, beispielsweise die PKK, in der Diaspora inzwischen mit großer Selbstverständlichkeit unter anderem ein sunnitisches, religiöses Klientel. Bozarslan (1998: 24ff.) weist zu Recht darauf hin, daß die wesentlichen kurdischen Gruppen zunehmend dazu übergehen, sich eines religiösen Vokabulars zu bedienen.

Darüber hinaus haben sich inzwischen auch islamische Kurden politisch organisiert. Zunehmend in Erscheinung tritt die transnational und pankurdisch agierende *Partiya Islamiya Kurdistanî* (PIK), die Islamische Partei Kurdistans²⁹³, die Sheikhmous in erster Linie für ein Diasporaphänomen hält (Sheikhmous 1999a: 60). Sie arbeitet in der Türkei mit der FP zusammen.

²⁹¹ Das politisch verstandene Kopftuch weist ein spezifisches Erscheinungsbild auf, welches sich von verschiedenen, regional unterschiedlich ausgeprägten, traditionellen Kopftuchformen unterscheidet.

²⁹² Islamische Gruppierungen betonen, ebenso wie alevitische und politisch linksstehende Gruppen, daß viele ihrer Mitglieder/Anhänger Kurden seien (vgl. Viehböck 1990: 558).

²⁹³ Darstellungen der PIK und des ihm nahestehenden IVK (Islamischer Verein Kurdistans) finden sich in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung 1991: 3.2.157f. sowie bei Feindt-Riggers & Steinbach 1997: 62.

Ansätze zu einer kurdisch-islamischen Bewegung in der Diaspora sind zu erkennen.²⁹⁴ Über ihren Umfang und ihre Wirkung lassen sich bisher Aussagen treffen. Ihr Einfluß auf bestimmte Teile der ethno-politisch verstandenen kurdischen Bewegung ist bisher marginal. Gleichzeitig wird er von den meisten kurdischen Diasporaorganisationen ungern thematisiert.

Yezidentum

Die Yeziden²⁹⁵ sind eine kleine, exklusiv kurdische Religionsgemeinschaft, die in den kurdischen Gebieten der Türkei, des Irak, des Iran und Syriens wurzelt und deren Zahl durch Verfolgung und Abwanderung, be- [260] sonders in der Türkei, stark zurückgegangen ist. Ein hoher Prozentsatz der Yeziden lebt in Armenien und seinen Nachbarländern.²⁹⁶

Im Laufe ihrer Geschichte haben die Yeziden als Nichtmuslime immer wieder starke Verfolgung erlitten, woran auch sunnitische Kurden einen hohen Anteil hatten (Andrews 1989: 120). Für die kurdische Schutzzone des Irak und für die Diaspora läßt sich feststellen, daß Yeziden inzwischen von anderen Kurden ausdrücklich respektiert werden (vgl. Allison 1996: 35f.). Bis auf wenige Ausnahmen (Allison 1996: 34) ist die Sprache der Yeziden das Kurmancî, häufig in einer Ausprägung, die als Soziolekt bezeichnet werden kann.

Bis zum elften Jahrhundert und dem Erscheinen der Zentralfigur des Yezidentums, Scheich Adi (Guest 1987: 15; Kizilhan 1997: 57ff.; Wießner 1984: 38), ist wenig über die Religion bekannt. Insbesondere die Herkunft ihres Namens läßt sich trotz zahlreicher Erklärungsansätze nicht zurückverfolgen (Othman 1996: 22).

Scheich Adi war ein arabischer, aus dem Libanon stammender Sufi (Kreyenbroek 1996: 96). Sein Grabmal in Lalesh im Bezirk Scheichan nahe Mossul ist das spirituelle Zentrum und Wallfahrtsort der Yeziden. Dieser Ort mit seinen Institutionen und Heiligtümern dominiert ihre Lehre. Von hier gehen starke Impulse aus und gläubige Yeziden sind stark dorthin orientiert (Nestman 1989: 557). Seit Errichtung der Schutzzone ist Lalesh leichter zugänglich als die letzten Jahrzehnte und viele nutzen die Möglichkeit zur Pilgerreise, die theoretisch einmal im Jahr vorgesehen ist (Andrews 1989: 119).

²⁹⁴ In der Broschüre der kurdischen Gemeinde zu Berlin, »Kurden in Berlin«, stellt sich beispielsweise die Selahadin-Eyyubi-Moschee als kurdische Moschee vor. Sie bezieht sich mit ihrem Namen auf den Nationalhelden Saladin. Auch in anderen europäischen Städten soll es kurdische Moscheen beziehungsweise Gebetsräume geben. In Hannover gibt es einen »Verein für kurdische Moslem-Wissenschaftler«.

²⁹⁵ Es werden auch ähnliche Bezeichnungen/Schreibweisen wie »Eziden«, »Ezidi«, »Ezda(i)«, »Jesidi« oder »Jesiden« verwendet (vgl. Kizilhan 1997: 17; Firat 1997: 199), in Syrien und in arabischsprachiger Umgebung werden die Bezeichnungen »Dasnaye«, »Dasin«, »Dasni« verwendet. Sie gehen auf den Namen des Stammes der yezidischen Dasini beziehungsweise auf einen Ortsnamen zurück (Andrews 1989: 118; Minorsky 1927a: 1226f.).

²⁹⁶ Guest gibt 1987 folgende Zahlen an: 150000 Yeziden insgesamt, zehntausend in der Türkei beziehungsweise der damaligen Bundesrepublik Deutschland, fünftausend in Syrien, vierzigtausend in der damaligen Sowjetunion, fünf- undneunzigtausend im Nordirak. Kreyenbroek (1996) gibt für den Nordirak Schätzungen zwischen 100000 und 250000 an. Dreitausenddreihundert Yeziden wurden 1984 in der Bundesrepublik Deutschland geschätzt (Schneider 1984: 99). Firat gibt 1997 eine Gesamtzahl von einer halben Million an, davon 300000 in Armenien, Georgien und benachbarten Republiken, 100000 im Irak, zwanzigtausend in Syrien, fünftausend im Iran und zwanzigtausend in der Türkei. Für die Bundesrepublik Deutschland gibt sie siebzehntausend Yeziden an, während in der Broschüre der Ausländerbeauftragten von Berlin (Greve & Çınar 1997: 23) von zwanzigtausend in der Bundesrepublik Deutschland und bei Kizilhan 1997 (241) von dreißigtausend in Europa ausgegangen wird.

Die Chronik Sheref-Nameh erwähnt Ende des sechzehnten Jahrhunderts etliche yezidische Stämme, bis ins neunzehnte Jahrhundert erschien eine regelrechte Flut von Reiseberichten, die sich mit den Yeziden befaßt (Guest 1987: 29; vgl. Menzel 1911: 109-126). Obwohl im Osmanischen Reich marginalisiert und verfolgt, übten die Yeziden auf die Europäer [261] eine starke Faszination aus. Dies schlägt sich nicht zuletzt in der hohen Popularität von Karl Mays Band »Durchs wilde Kurdistan« nieder. Die deskriptiven Passagen über die Yeziden des Scheichengebietes im heutigen Irak hatte der Autor im Prinzip wortgetreu von Sir Henry Layard übernommen. Dessen Beschreibung der Yeziden gilt nach wie vor als eine der aussagefähigsten und detailliertesten Arbeiten in diesem Bereich (Layard 1849: 269).

Die Yeziden verfügen über zwei heilige Schriften: Das *kitab al-jilwa*²⁹⁷ und das *meşafa ras*²⁹⁸. Sie sind teilweise in einer speziellen yezidischen Schrift verfaßt (Guest 1987: 32; Yalkut-Breddermann 1991: 7; Wießner 1984: 41). Aufgrund zahlloser Ungereimtheiten ist die Authentizität der alten Manuskripte umstritten. Es ist jedoch davon auszugehen, daß sie aus einem Bedürfnis nach klar definierten Glaubenssätzen heraus niedergeschrieben wurden – um in dieser Hinsicht den Buchreligionen zu entsprechen – und auf mündlichen Überlieferungen beruhen. Unter anderem beinhalten die Schriften exklusive Abstammungslegenden und strenge Endogamieregeln (Menzel 1911: 91f.; Kizilhan 1997: 72ff.; Yalkut-Breddermann 1991: 6f.).

Das Yezidentum ist vom Grundsatz her eine monotheistische Religion. In charakteristischer Weise kombiniert es Elemente, die sich auch in anderen Religionen finden lassen, daher ist in der Literatur häufig die Rede von Synkretismus. Unumstritten bilden altsyrische und altiranische Elemente eine Basis (Menzel 1934: 1261). Zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Debatte wird dem Einfluß des Zoroastrismus besonders hohe Bedeutung beigemessen (vgl. Othman 1996: 22). Hinzu kommen Elemente des Christen- und Judentums und des Islam. Rituale des Fastens und Betens, der Taufe, Totenwäsche und männlichen Beschneidung werden in unterschiedlichen Ausprägungen in der Literatur und von Informanten beschrieben (Yalkut-Breddermann 1991: 10, 15; Guest 1987: 35; Kizilhan 1997: 90ff.; Layard 1849: 269). In bestimmten Details finden sich auch Parallelen zum Sufismus und zum Alevitum (vgl. Nestman 1989: 557; Andrews 1989: 119), insbesondere die Betonung innerer mystischer Verbundenheit gegenüber äußerlicher Dokumentationen religiösen Glaubens (vgl. Brockelmann 1901: 389f.).²⁹⁹

[262] Gott (*Xodê*) wird als höchstes Wesen verehrt und gilt als Schöpfer der Menschen. Nach Auffassung der Yeziden wurden Schöpfungsaufgaben auch an sieben Engel delegiert, als deren ranghöchster Azaziel betrachtet wird. Im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Auffassung wird er aufgrund seiner hochmütigen Weigerung, sich Adams Willen zu beugen, von Gott nicht verstoßen und zum Satan, gleichbedeutend mit dem Bösen per se, degradiert. Nach yezidischer Auffassung vergab Gott Azaziel sein Verhalten und die Yeziden leiten einen besonderen Stolz daraus ab, diese Tatsache als einzige zur Kenntnis genommen zu haben und daher auch unter dem besonderen Schutz des Engels zu stehen. Erwartet wird hierfür aber auch die Belohnung am Tage des jüngsten Gerichts (Guest 1987: 29f.). Befaßt man sich eingehender mit diesem Grundgedanken, wird deutlich, daß tatsächlich ein grundlegend anderes – nämlich nicht dualis-

²⁹⁷ Arabisch: Buch der Offenbarung.

²⁹⁸ Kurdisch: Schwarzes Buch.

²⁹⁹ Brockelmann (1901: 388f.) erwähnt eine Quelle, in der anlässlich des Neujahrsfestes der Yeziden folgende Erklärung abgegeben wird: »Gott hat kein Wohlgefallen an Gebet, Fasten und Lektionen, wie sie Christen, Juden und Muhammedaner zu halten pflegen, sondern Gott [262] der gesegnete liebt gute Werke und Tugenden. Deswegen schätzen wir Tugenden höher als Fasten und Gebet.«

tisches – Weltbild besteht als bei den Buchreligionen. Das Konzept des Bösen, der Hölle und des Satans existiert nicht. Seine verbale Benennung ist mit einem starken Tabu belegt. Layard beschrieb bereits 1849 (276), wie Yeziden sogar Begriffe meiden, die klanglich auch nur entfernt an die dem Arabischen entlehnte, kurdische Bezeichnung *şaitan* erinnern.

Azaziel ist identisch mit *Malak Ta 'us*³⁰⁰, dem von den Yeziden ebenfalls hochverehrten Engel Pfau, dessen Darstellung in Bronze als Identifikationssymbol der yezidischen Religion gilt. Als Reinkarnation des Pfau wiederum gilt Scheich Adi, dem die Rolle des Religionsstifters, auf jeden Fall aber Reformers des Yezidentums zugeschrieben wird (Guest 1987: 31), wenngleich dieser Umstand wie so vieles im Zusammenhang mit den Yeziden von unerklärlichen Widersprüchen begleitet wird (vgl. Kizilhan 1997: 58).

Die Yeziden verbindet ein hochkompliziertes System von Kasten und erblichen zeremoniellen Positionen. Das System zeichnet sich durch Endogamiegebote auf verschiedenen Ebenen aus³⁰¹ und stammt weitgehend aus der Zeit Scheich Adis (Layard 1849: 271f.; Kizilhan 1997: 103ff.; Menzel 1934: 1260ff.).

Der *Mîr* (kurdisch: Fürst) ist die höchste säkulare Instanz und steht für Scheich Adi und den heiligen Pfau, er wird aus einer bestimmten Familie auf Lebenszeit gewählt. Der höchste, der sogenannte Baba Scheich ist [263] gleichzeitig die höchste geistliche Instanz, seine Ernennung ist aber von der Zustimmung des *Mîr* abhängig (Guest 1987: 33; Kizilhan 1997: 109).

Die Clans der Scheichs und der Pirs³⁰² bilden Kasten, sie gelten als religiöse Unterweiser mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Für die Rituale bestimmter Lebensbereiche sind sie wiederum einander zugeordnet, so daß sich keine durchgängig vertikale Hierarchie ergibt. Die fehlende soziale Mobilität innerhalb des Systems wird dadurch abgemildert. Besonders hohes Ansehen genießen die *Peşîmam* (kurdisch: Hochgelehrte). Sie entstammen einem der drei Clans der Scheichs. Endogamie gilt für die Scheichs und Pirs auch kastenintern, wobei in der Verbindung zwischen einzelnen Clans noch Unterschiede zu beachten sind (Andrews 1989: 119; Kizilhan 1997: 110ff.).

Als Muride³⁰³ (Jünger, Schüler) wird die Mehrzahl der Yeziden, sozusagen das einfache Volk, bezeichnet (Kizilhan 1997: 49f., 103ff., 107). Jeder Murid ist einem Pir oder Scheich zugeordnet. Auch Muride können bestimmte überlieferte rituelle Funktionen einnehmen. Zu den Kasten kommt ein Netz ritualverwandtschaftlicher Bindungen durch festgelegte Institutionen wie Jenseitsverschwisterungen³⁰⁴ und Beschneidungspatenschaften, die auch mit nichtyezidischen Kurden eingegangen werden können (vgl. Guest 1987: 35; Firat 1997: 201). Auf einer weiteren Ebene spielen Stammesaffiliationen eine Rolle. Gute Beziehungen zu benachbarten Christen wie Armeniern, Assyern und Syriern wurden bereits von europäischen Missionaren und Reisenden seit dem siebzehnten Jahrhundert beschrieben und bestehen nach wie vor (Nestman 1989: 557; Andrews 1989: 558).

³⁰⁰ Arabisch: Engel Pfau; kurdische Schreibweisen u.a. *tausî melek*, *melek tawus*.

³⁰¹ In der Literatur fallen Abweichungen bezüglich Erblichkeit oder Wählbarkeit, Rangfolge, Details der Endogamiegebote auf (vgl. Wießner 1984: 41).

³⁰² Der Begriff »Pir«, kurdisch *pîr*; entstammt dem Persischen und bedeutet »Ältester«, »Respektsperson«.

³⁰³ Die Begriffe »Scheich«, »Pir«, »Murid« und »Murshid«, sind Bezeichnungen, die weder exklusiv yezidisch noch alevitisch (vgl. Alevitum in diesem Kapitel) sind, noch von nur einer Sprache beansprucht werden können; daher wird in der vorliegenden Arbeit die in der Fachliteratur übliche eingedeutschte Schreibweise verwendet.

³⁰⁴ Jenseitsverschwisterung (türkisch: *musahiplık*, kurdisch: *birayeti axretê*) bedeutet das Eingehen einer Verbindung mit einer Person, die im Jenseits vom irdischen Leben des Partners Zeugnis ablegen kann und in jeder Beziehung Unterstützung bietet (Kizilhan 1997: 93; vgl. Alevitum).

Zu den spezifischen Sozialbeziehungen kommen verschiedene andere Besonderheiten in der Religionsausübung: Die Yeziden haben keine Gotteshäuser, aber in ihren Häusern spezielle Gebetsecken, in denen teilweise geheime Kultgegenstände aufbewahrt werden. Das Leben ist durch eine Reihe von Tabus und Vorschriften geprägt. Sie betreffen grundlegende Lebensbereiche wie Bekleidung und Ernährung: Traditionell tabui- [264] siert ist die Farbe blau, grüner Salat und bestimmte Fleischsorten dürfen nicht verzehrt werden (Kizilhan 1997: 38f., 42, 48f.; Guest 1987, 35). Weiterhin außergewöhnlich sind im Vergleich zu ihrer kulturellen Umgebung das initiationsrituelle Haarschneiden, die Anbetung von Sonne, Mond und Venus (Kizilhan 1997: 17; Wießner 1984: 45) sowie ihre besonderen Feierlichkeiten. Bereits zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wurde ihr *seresal* (kurdisch: Neujahr) ausführlich beschrieben (Brockelmann 1901: 388ff.; Othman 1997: 9). Es wird inzwischen zunehmend dem kurdischen Newroz gleichgesetzt. Außerdem begehen die Yeziden das Fest des Heiligen Xidir, welches auch von Muslimen (Aleviten) und Christen begangen wird³⁰⁵ und verschiedene andere wiederkehrende Feste (Kizilhan 1997: 87ff.). Der Mittwoch gilt als heiliger Tag (Othman 1997: 9; Layard 1849: 301), der April als heiliger Monat (Kizilhan 1997: 87). Menzel beschreibt im Jahre 1905 eine Art Auswanderungsverbot (Menzel 1901: 159), bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts war auf jeden Fall den Muriden das Schreiben und Lesen verboten (vgl. Layard 1849: 305; Allison 1996: 35).

Forschung über das Yezidentum ist problematisch. Im Laufe der Jahrhunderte scheinen Yeziden eine besondere Geschicklichkeit entwickelt zu haben, Außenstehenden das Empfinden zu vermitteln, an ihrer Religion teilzuhaben, ohne daß dies jedoch tatsächlich der Fall ist.³⁰⁶ Vermeintliche Inkonsistenz erklärt sich durch das Gebot der Geheimniswahrung, durch Anpassungsbemühungen im Zusammenhang mit Verfolgung, aber auch durch Unkenntnis aufgrund des lange Zeit bestehenden Bildungsverbotes für die Laienkaste. All diese Faktoren haben zudem Verselbständigungsprozesse durchlaufen. Berücksichtigt man nun noch die Faktoren der jüngsten Entwicklung wie Landflucht, Migration usw., die die [265] Sozialstrukturen der Yeziden zwangsläufig aufgebrochen haben, so muß man zu dem Ergebnis kommen, daß die Weitergabe von spezifischem Kulturgut, die ja auf einer fast ausschließlich oralen Tradition beruht, keinesfalls mehr gewährleistet ist, und wenn überhaupt, nur noch bruchstückhaft vor sich geht. Der ursprüngliche Tarn- und Schutzmechanismus hat sich somit dahingehend verselbständigt, daß vor allem jüngere Informanten aus Familien einfacher Muride sich der notgedrungenen Fehlerhaftigkeit ihrer Angaben vielfach gar nicht bewußt sind.³⁰⁷ Die ältere Generation scheint weitgehend auf dem Standpunkt zu stehen, es sei besser, wenn die Glaubensgemeinschaft, deren Verschwinden zu befürchten ist, den Geheimnischarakter sozusagen mit ins Grab nimmt. Soweit der Glaube an die Reinkarnation noch eine Rolle spielt, erscheint es durchaus einleuchtend, das geheime Wissen bis zum Tod zu bewahren, anstatt es etwa im Interesse der Wissenschaft einer nichtyezidischen Öffentlichkeit preiszugeben.

³⁰⁵ Nach Guest (1987: 38) geht Xidir, für dessen Namen zahlreiche unterschiedliche Schreibweisen beziehungsweise Umschriften existieren, auf einen arabischen Sufi zurück, der manchmal mit dem Propheten Elias, manchmal mit dem Heiligen Georg identifiziert wird. Nach Moosa (1988: 445) wird er auch mit weiteren christlichen Heiligen sowie mit Moses und Alexander dem Großen in Verbindung gebracht. Nach Spuler-Stegemann (1998: 131) steht er als sogenannter Frühlingsbote an der Spitze der großen Sufis und spielt überall im islamischen Raum eine besondere Rolle im Volksglauben.

³⁰⁶ Bereits Menzel beschreibt in seinem »Beitrag zur Kenntnis der Yeziden«, wie europäische Gelehrte und Reisende des letzten Jahrhunderts mit Hilfe von Geld und Geschenken möglichst rasch, viele Auskünfte zu erhalten suchten und die befragten Yeziden ihrerseits dem Fremden alle gewünschten Angaben lieferten, dabei allerdings streng darauf achteten, ihm die tatsächlich entscheidenden Inhalte – soweit sie selbst diesbezüglich überhaupt eingeweiht waren – vorzuenthalten (Menzel 1911: 133; vgl. auch Nestman 1989: 557 und Guest 1987: 29).

³⁰⁷ Kizilhan (1997: 140) gibt an, daß von sechzig der von ihm befragten Yeziden nur zehn über gute, zwanzig über wenig und dreißig über kaum Sachkenntnisse bezüglich der eigenen Religion verfügten.

Bei allen für den Außenstehenden unklar oder sogar widersprüchlich erscheinenden Teilaspekten ist im Ergebnis der entsprechenden Sozialforschung jedoch entscheidend, daß die Yeziden nachweislich ein – auf welche Weise auch immer – äußerst detailliert und komplex funktionierendes gesellschaftliches System und Regelwerk verbindet, welches sie als Gruppe primärdefiniert und über das sie sich in Wechselwirkung identifizieren.

Dies gilt auch für die Diaspora, wenngleich yezidische Migranten in den entsprechenden Zielländern vom religiösen Kontext vergleichsweise abgekoppelt leben und tradiertes Regelwerk und Tabus kaum noch beachten (vgl. Kizilhan 1997: 218; Yalkut-Breddermann 1991: 19). Sie brachten darüber hinaus eine neue Generation von Intellektuellen hervor, die das Bedürfnis nach einer Neubewertung des Wesens und der Werte des Yezidentums sowie nach einer Darstellung seiner Prinzipien und Glaubensvorstellungen formuliert und auch umsetzt (Allison 1996: 46).

Untersuchungen über das spezifische Wahlverhalten der Yeziden in ihren Ursprungsstaaten gibt es nicht, auch eigene politische Organisationen treten nicht in Erscheinung.³⁰⁸ Lediglich in der Schutzzone im Nordirak sind die Yeziden im Parlament vertreten. Eine interne Diskussion nationaler Bestrebungen gibt es bei den Yeziden nicht. Wohl sind sie aber auch in der Diaspora teilweise in speziellen Vereinen organisiert.

[266] *Alevitum*

Aleviten sind ursprünglich nur in der Türkei ansässig, wo sie etwa ein Viertel der Gesamtbevölkerung ausmachen (Werle & Kreile 1987: 34; Vorhoff 1995: 58). Entgegen der landläufigen Meinung (vgl. Steinbach 1996: 384) ist also weder die Mehrzahl der Kurden in der Türkei alevitischen Glaubens noch umgekehrt die Mehrzahl der Aleviten kurdischer Herkunft. Werle und Kreile (1987: 76) gehen davon aus, daß in Türkisch-Kurdistan das gleiche Zahlenverhältnis zwischen Sunniten und Aleviten wie in der übrigen Türkei besteht, Vorhoff (1995: 58) deutet hingegen an, daß die Aleviten unter den Zazaki- und Kurmancîsprechern etwas stärker vertreten sind als unter den ethnischen Türken.

Aleviten verfügen über kein geschlossenes Siedlungsgebiet. Sie leben jedoch überwiegend in gemischt besiedelten Gebieten, wo verschiedene ethnische Siedlungsgebiete sich überlappen (McDowall 1989: 3; Nestman 1989: 554; Andrews 1989: 116f.). Alevitische Dörfer sind auch aus einer bestimmten Entfernung durch das Nichtvorhandensein von Moscheen erkennbar (vgl. Yalman 1969: 50).

Ein entscheidender Faktor ist, daß seit der Islamisierung Anatoliens ein religiöser Dualismus besteht. Das traditionelle Zentrum des Sunnismus war und ist Konya, während das Alevitum von der nordöstlichen Türkei, von armenisch und kurdisch besiedelten Gebieten ausging. Sunnismus und Alevitum scheinen ideologisch unvereinbar (Dierl 1985: 36). Aleviten wurden und werden von Sunniten im Osmanischen Reich und in der modernen Türkei als *kafir*, als Ungläubige, betrachtet und gesellschaftlich entsprechend ausgegrenzt.

Aus islamwissenschaftlicher Sicht sind die Aleviten den *ghulat*, den religiös extremistischen schiitischen Sekten zuzurechnen. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, daß dieser Extremismus religiöser Natur ist und keinesfalls mit dem religionspolitischen Radikalismus, beispielsweise des iranischen Regimes, zu verwechseln ist. Gerade hinsichtlich ihrer

³⁰⁸ Es sei erneut darauf hingewiesen, daß Gebiete der ehemaligen Sowjetunion in dieser Arbeit nicht behandelt sind.

unorthodoxen Auffassung des Islam und grundsätzlich größeren Distanz zur Religion wäre es falsch, sie gesellschaftlich in die Nähe der iranischen oder irakischen Schiiten zu rücken (vgl. Moosa 1988: ix; Werle & Kreile 1987: 35).

Wie weiter oben bereits erläutert, spaltet Sunniten und Schiiten im wesentlichen die Frage nach der Nachfolge des Propheten Mohammed. Im Zentrum schiitischen wie alevitischen Glaubens steht Ali, der Schwiegersohn des Propheten, den sie im Gegensatz zu den Sunniten als dessen Nachfolger betrachten. Die Aleviten betrachten Ali als Inkarnation des göttlichen Lichts (Kehl-Bodrogi 1993: 268). Ihre Eigenbezeichnung »Aleviten« leitet [267] sich von seinem Namen ab. Sie ist nicht zu verwechseln mit den syrischen Alawiten oder Nuseiri (vgl. Vorhoff 1995: 57; Spuler-Stegemann 1998: 51). Die Bezeichnung als Schiiten widerspräche alevitischem Selbstverständnis deutlich.

Die Beziehungen zwischen orthodoxem Islam und Alevitum sind vielschichtig, die Frage nach den Ursprüngen ist von ideologischen Auseinandersetzungen geprägt und daher letztendlich müßig. Es bestehen im mindesten gemeinsame religionsgeschichtliche Bezüge, die durch autochthone Elemente und regionale Einflüsse jeweils in unterschiedlicher Weise überlagert wurden, so daß sich verschiedene Entwicklungen und Strömungen ergaben. Eine wichtige Untergruppe der Aleviten, nämlich die aus Dersim/Tunceli stammenden, sprechen Zazaki. Es gibt allerdings zahlreiche Kurmancîsprechende und noch viel mehr türkischsprechende Aleviten. Die meisten Zazakisprecher wiederum sind Sunniten (Bruinessen 1992: 37).

Beim Alevitum handelte es sich wie beim Yezidentum ursprünglich um eine endogame Geheimreligion, die sich ursprünglich bis hin zur Rechtsautarkie von anderen Gruppen vollkommen isolierte (Firat 1997: 155; vgl. auch Dierl 1985: 62; Kehl-Bodrogi 1992: 506). Bei der traditionellen Geheimniswahrung handelt es sich um ein primordiales religiöses Tabu im Sinne der schiitischen Tradition des *taqiya*, dem sich Verstellen im Falle drohender Gefahr (Vorhoff 1995: 215; Spuler-Stegemann 1998: 65ff.; Moosa 1988: 410).³⁰⁹ Abhängig vom Kontext wird die alevitische Zugehörigkeit auch ohne bewußten Bezug zum *taqiya* heute noch häufig verborgen (vgl. Steinbach 1996: 379).

Das Alevitum verfügt über keine fixierte, etwa schriftlich überlieferte Dogmatik. Religiöse Überlieferungen und Praktiken der Aleviten unterscheiden sich regional und ethnisch (Firat 1997: 157ff.; Nestman 1989: 554).³¹⁰ Ihre Kultsprache ist das Türkische (Dierl 1985: 38; Bruinessen 1992: 37). Verschiedene Schlüsselbegriffe entstammen jedoch dem Persischen (Dierl 1985: 38). Hierbei ist zu bemerken, daß alle anderen islamischen Gemeinschaften das Arabische als Liturgiesprache benutzen.

[268] Die Aleviten halten sich, im Gegensatz zu Sunniten und Schiiten, nicht an die Sharia und die sogenannten fünf Säulen des Islam. Entsprechende Vorschriften erscheinen in ihrer Religion modifiziert oder gar nicht (Yalman 1969: 51). Die in der Orthodoxie mitunter recht rigide in Erscheinung tretenden Glaubensvorschriften und Verhaltensregeln, religiösen Formeln und Gebärden, die nahezu alle Handlungen des Alltags und der äußerlichen Erscheinung regeln, gibt es im Alevitum nicht (Dierl 1985: 9, 13, 27). Als Kriterium

³⁰⁹ Die Einschränkungen, die ich weiter oben in bezug auf die Verwendbarkeit von religionsbezogenen Aussagen bei den Yeziden machte, müssen in jedem Fall auch hier berücksichtigt werden.

³¹⁰ Beispielsweise beten kurdische Aleviten teilweise täglich bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang sowie beim Aufgehen des Mondes wie Yeziden. Türkischen Aleviten ist diese Praxis unbekannt (Firat 1997: 159). Naturheiligtümer scheinen bei den kurdischen Aleviten eine größere Rolle zu spielen als bei den türkischen (vgl. Ferber & Gräßlin 1988: 139f.).

für die Gläubigkeit gilt das gesellschaftliche Alltagsleben und nicht so sehr das Befolgen festgelegter Rituale (Bumke 1979: 539).

Wie andere Sekten auch, werfen die Aleviten dem orthodoxen Islam Formalität ohne Inhalt vor (vgl. Edmonds 1969: 95). Wenn auch dem einzelnen Gläubigen die Zusammenhänge im einzelnen sicher nicht gegenwärtig sind, so haben sich doch ganz bestimmte Argumente gegen die Sharia überliefert. So zum Beispiel: »Das Dasein des Menschen wäre sinnlos und noch unter der Würde des Tieres, wenn Gott dem Menschen überall Vorschriften machen müßte« (Dierl 1985: 28f.).³¹¹

Im Zentrum der Religion steht das *cem*, eine festliche Zeremonie, während derer verschiedene rituelle Handlungen wie Gebet, Tanz und Musik vollzogen werden. Das *cem* hat in seiner Eigenschaft als Gericht und Rat eine starke gesellschaftliche Kontrollfunktion. Die Teilnehmer zelebrieren das *cem* im Kreise, sind also weniger vereinzelt, als dies bei anderen religiösen Zusammenkünften der Fall ist, in denen Teilnehmer hintereinander stehen oder sitzen. In Erinnerung an die zwölf Imame, die Nachfolger Alis, übernehmen Teilnehmende die rituell festgelegten Rollen von zwölf Dienstbarkeiten (Firat 1997: 79ff., 194ff.; Yalman 1969: 54f.).³¹²

Der Ausschluß eines Individuums als Form der Strafe kommt in dieser Gesellschaft, die Nächstenliebe, Großzügigkeit und Toleranz einen ausgesprochen hohen Stellenwert beimißt, einer vollkommenen sozialen Isolation gleich (Dierl 1985: 38, 106; Firat 1997: 194ff.). Das *cem* hat heute eher eine politische als eine religiöse Funktion (Kehl-Bodrogi 1993: 273), es ist offensiver Ausdruck von Zugehörigkeit; in ihrem Rahmen hat sich auch eine säkulare und dennoch als alevitisch bezeichnete Musik entwickelt.

Die religiös-gesellschaftliche Organisation verläuft entlang eines erblichen Kastensystems: Als höchste Instanz gelten die Murshide³¹³, heilige, [269] endogamen Abstammungslinien angehörende Männer, deren Anhängerschaft generell als Muride³¹⁴ (Jünger, Laien) oder Talib³¹⁵ (Schüler, Suchende) bezeichnet werden. Dem Murshid untersteht der ihn unterstützende Pir (persisch: Ältester im Sinne einer Respektsperson) oder Dede (türkisch, wörtlich: Großvater), der ebenfalls einer heiligen Abstammungslinie angehört. Den untersten Rang nimmt der Rehber (türkisch: Führer, Geleiter) ein (Yalman 1969: 53ff.; Firat 1997: 78f.; Kehl-Bodrogi 1993: 269). Zusätzliche Beziehungen der religiösen Führungsgruppen untereinander und pseudoverwandtschaftliche Bindungen wie die rituelle Jenseitsverschwisterung (türkisch: *mu-sahiplık*), die Beschneidungspatenschaft (türkisch: *kirvılık*) (vgl. Bumke 1989: 512ff.) und/oder Blutsverschwisterung (türkisch: *kankardeşlik*) schaffen ein äußerst komplexes soziales Beziehungsnetz.

Weitere Besonderheiten der Aleviten sind unter anderem die Seelenmesse, der kultische Drehtanz *sema*, der Alkoholgenuß (Dierl 1985: 60), die Anbetung der Sonne und anderer Naturelemente (Firat 1997: 106f.) und Speisevorschriften wie beispielsweise die Tabuisierung

³¹¹ »Gott wohnt im Herzen, nicht in der Moschee« formuliert eine meiner Informantinnen diese Haltung. Siehe auch Kehl-Bodrogi 1992: 507.

³¹² Beschreibungen eines alevitischen *cem* in der Diaspora finden sich jeweils bei Firat 1997: 194ff. und Mandel 1996: 160ff.

³¹³ Türkisch: *mürşit*.

³¹⁴ Türkisch: *mürüt*. Die Begriffe »Scheich«, »Pir«, »Dede«, »Rehber«, »Murid«, »Murshid« und »Talib«, sind Bezeichnungen, die weder exklusiv yezidisch noch alevitisch (vgl. Yezidentum in diesem Kapitel) sind, noch von nur einer Sprache beansprucht werden können, daher wird in der vorliegenden Arbeit die in der Fachliteratur übliche eingedeutschte Schreibweise verwendet.

³¹⁵ Türkisch: *talebe*.

des Verzehrs von Hasenfleisch (Yalman 1969: 52f.; Ferber & Gräßlin 1988: 142). Gefastet wird idealerweise zwölf Tage³¹⁶ in Erinnerung an die zwölf Imame³¹⁷ und mindestens drei Tage zum Fest des auch von den Aleviten verehrten Xidir (Firat 1997: 96ff.), um den sich zahlreiche Legenden ranken.

Die Religion hat insgesamt einen synkretistischen Charakter (Bumke 1992: 510) und weist etliche Parallelen zu mystischen Bruderschaften und Sufi-Orden im Mittleren Osten auf (Yalman 1969: 76). Auffallend ist die vergleichsweise gleichberechtigte Position der Frauen in alevitischer Umgebung. Traditionell bestehen keine Verschleierungsvorschriften und die Frauen tragen keinen Schleier, das Kopftuch – wenn überhaupt – lose. Geschlechtertrennung besteht nur in sehr eingeschränkter Form, Frauen nehmen grundsätzlich an allen Lebensbereichen teil (Dierl 1985: 60). Das gilt auch für die rituelle Aufgabenverteilung auf religiösen Veranstaltungen und den dazugehörigen Tanz.

[270] Grundsätzlich ist in der alevitischen Religion und Gesellschaftsform seit Ende der fünfziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts ein wesentlich stärkeres Aufbrechen überlieferter Strukturen festzustellen als bei den Yeziden. Beispiel hierfür ist das auch bei den Aleviten ursprünglich herrschende Endogamiegebot, welches inzwischen eindeutig laxer gehandhabt wird, als bei den Yeziden. Besonders intraethnische, überkonfessionelle Heiraten zwischen Kurden oder Türken sind bei entsprechender Zusammensetzung der Bevölkerung üblich. (Bruinessen 1992: 46; Firat 1997: 153). Das Gebot der Esoterik (vgl. Yalman 1969: 51), der Geheimniswahrung, spielt praktisch keine Rolle mehr. Dasselbe gilt für die ursprünglich auferlegte Vermeidung von Kontakten zu Andersgläubigen, welche Interaktion praktisch ausschloß und so der Bewahrung der Gruppenidentität diente (Kehl-Bodrogi 1989: 506). Im Gegenteil erscheinen derzeit in großem Umfang Publikationen zum Thema Alevitum (Steinbach 1996: 381). In der Diaspora stoßen die Aleviten bei den fachspezifischen Sozialwissenschaften in den letzten Jahren auf zunehmendes Interesse.

Die Öffnung und weitgehende Säkularisierung des Alevitums hat verschiedene Gründe: zum einen umfassen sie im Gegensatz zu den Yeziden mehr als eine ethnische Gruppe sowie die untereinander gar nicht oder kaum verständlichen Idiome Türkisch, Kurmancî und Zazaki; zum anderen wanderte in den Jahren der allgemeinen Landflucht eine überproportional hohe Zahl von Aleviten aus ihren relativ isoliert liegenden Dörfern in türkische Großstädte und auch ins westliche Ausland ab (Kehl-Bodrogi 1993: 269f.; Laçiner 1989: 252).

In den sechziger Jahren wuchs eine vollkommen säkularisierte Generation auf, die sich in den siebziger Jahren in zunehmendem Maße linksgerichteten Ideologien zuwandte und den traditionellen Würdenträgern gegenüber teilweise kritisch bis ablehnend Position bezog (vgl. Kehl-Bodrogi 1993: 269). Marxistische Ideen wurden zu integralen Bestandteilen des Alevitums und sind aufgrund der traditionellen Glaubensstruktur dieser Religion auch durchaus mit ihr vereinbar (Dierl 1985: 58f., 143; Steinbach 1996: 379; Kehl-Bodrogi 1993: 271; Vorhoff 1995: 118). Die Bezeichnung mit den drei K »kürt – kommunist – kızılbaş«³¹⁸ entbehrt – unabhängig von der zu verurteilenden pejorativen Implikation – somit inhaltlich nicht unbedingt der Grundlage (Bumke 1979: 544; Firat 1997: [271] 152). Besonders in der Phase extremer

³¹⁶ Dazu die Aussage einer Alevitin: »Wir fasten zwölf Tage. Es gibt keinen Zwang. Wenn ich faste und du tust es nicht, dann werfe ich dir nichts vor. Wenn du nicht willst, aber trotzdem fastest, gilt es sowieso nicht.« (Agace et al. 1984: 306).

³¹⁷ Aus schiitischer Sicht Nachfolger Mohammeds.

³¹⁸ Die äußerst abwertend gemeinte Bezeichnung *kızılbaş*, (türkisch: Rotkopf) geht auf die rote Kopfbedeckung der Anhänger Schah Ismails im sechzehnten Jahrhundert zurück, die eine zentrale Rolle bei den Auseinandersetzungen zwischen Safawiden und Osmanen spielten (Moosa 1988: 34f.; Firat 1997: 152).

politischer Polarisierung wurden die Begriffe »Alevit« und »Kommunist« fast synonym gebraucht (Kehl-Bodrogi 1993: 271).³¹⁹

Eine marginale politische Gruppierung namens *Kızıl Yol* (Roter Pfad) trat in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in Erscheinung. Sie verfolgte die Idee einer alevitischen Nation und eines unabhängigen Alevistan (Bruinessen 1997: 208; Mandel 1996: 159).

Insgesamt ist das Alevitum heute als eine überlieferte und verinnerlichte Weltanschauung (vgl. Spuler-Stegemann 1998: 51) und nicht im üblichen Sinne als ein religiöses Bekenntnis zu verstehen. Die traditionelle – wenn auch nicht mehr uneingeschränkt gültige – Haltung: »Wir sind weder Türken noch Kurden, wir sind Aleviten« (Kehl-Bodrogi 1993: 276) macht deutlich, warum verschiedene Autoren Aleviten heute als ethnische Gruppe verstehen (vgl. Bumke 1992: 511; Bruinessen 1992: 614ff.).

Aleviten betrachten sich meist als politisch progressiv, sozialistisch und liberaler als Sunniten (Gitmez & Wilpert 1987: 94), eine Analogie zum egalitären alevitischen Weltbild. Immer wieder wird ihnen eine besonders hohe Bereitschaft zugeschrieben, in Bildung und Wohlstand zu investieren, um so ihre gesellschaftliche Ausgrenzung zu überwinden (vgl. Bumke 1989: 517). Verhältnismäßig umfangreiche Migrationsbewegungen ins Ausland sind auch unter diesem Aspekt zu sehen (Kehl-Bodrogi 1993: 270).

In der Erläuterung der Abgrenzung gegenüber den Sunniten äußern sich Aleviten häufig abschätzend ironisch (vgl. Ferber & Gräßlin 1988: 139), während Sunniten gegenüber Aleviten häufig ausgesprochen feindselig und verleumderisch auftreten. Zu den gängigen gegenseitigen Stereotypen gehören: »Sunniten sind dumm, frömmelnd, bescheuert!« und »Aleviten sind ungläubig, unmoralisch, kommunistisch« (Dierl 1985: 61). Ihren Ursprung haben Vorurteile wohl in der weitverbreiteten Unfähigkeit orthodoxer Muslime, sich ein Moralleben außerhalb der Sharia mit ihren detaillierten Regeln vorzustellen (Dierl 1985: 27). Jegliche Abweichung vom orthodoxen Islam hat Mythen von sexuellen, inzestuösen Ausschweifungen, Trunksucht und ähnliches zur Folge, diese wurden in der Vergangenheit durch das Esoterikgebot der Aleviten und anderer Häretiker noch verstärkt.

[272] Als Reaktion auf die zunehmende Eigendefinition über gemeinsame linkspolitische Einstellungen zu Beginn der sechziger Jahre wurden in den kurz darauf folgenden Jahren erste Anzeichen einer explizit antialevitischen Bewegung sichtbar. Gegenüber der eher diffusen Diskriminierung, die jahrhundertlang auf die religiös definierte Gruppenidentität der Aleviten abzielte, hatte sie eine neue, politische Qualität. 1967 kam es zu gewaltsamen Ausschreitungen in Maraş, die sich gegen Aleviten richteten und neben religiösen auch auf der Basis politischer Animositäten erfolgte (Laçiner 1989: 243). Im Dezember 1978 wurden in Maraş etwa zweitausend Aleviten von fanatisierten Sunniten umgebracht (Firat 1997: 152), 1980 gab es noch weitere Überfälle von Sunniten auf Aleviten, so in Corum, Tokat, Sivas (Dierl 1985: 55). 1989 führte der Wahlerfolg eines an dem Massaker beteiligten Politikers in Maraş zur Flucht Tausender von Aleviten nach Europa (McDowall 1989: 3). Im Sommer 1993 kam es in Sivas zu einem Brandanschlag auf ein Hotel, bei dem siebenunddreißig Menschen den Tod fanden. Der Vorfall wird allgemein als Anschlag auf Aleviten gewertet und ließ alevitisches Bewußtsein sprunghaft ansteigen (Kehl-Bodrogi 1998: 120; vgl. auch Wedel 1996: 448; Firat 1997: 152). 1995 kam es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen in Istanbul, während derer

³¹⁹ Hier besteht eine Parallele zu den Feili Kurden im Irak, die in den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine starke Affinität zu linken Gruppierungen, insbesondere der kommunistischen Partei entwickelten (Morad 1992: 130).

Animositäten gegen kurdisch-alevitische Gruppen geschürt wurden und die sich in Anschlägen in Deutschland fortsetzten (Steinbach 1996: 373ff.).

Seit dem Ende der achtziger Jahre unternimmt die türkische Regierung Bemühungen, sich den Aleviten anzunähern (Bruinessen 1997: 208). Über das »Institut für Türkische Studien« in Ankara bemüht man sich darum, den türkischen Ursprung von Aleviten und Zazakisprechern zu belegen (Bozarslan 1992: 111).³²⁰

In der Türkei wird üblicherweise die Auffassung vertreten, daß die Aleviten besonders treue Anhänger der SHP³²¹ sind, obwohl diese – wie auch die anderen sozialdemokratischen Parteien – sich in ihren programmatischen Schriften nie explizit als Fürsprecher der Aleviten geäußert haben (Schüler 1998: 274). Vielmehr sprachen die Aleviten in Ermangelung von Alternativen offenbar auf den laizistischen Bestandteil des von der SHP vertretenen Kemalismus an, von dem sie sich als religiöse Minderheit Schutz versprochen. So unterstützte auch bei den Wahlen 1991 und 1995 eine große Zahl von Aleviten die SHP beziehungsweise [273] ihre Nachfolgeorganisation, die CHP³²² (Schüler 1998: 257; Buhbe 1996: 158ff.).³²³

Gesellschaftliche Entwicklungen unter den alevitischen Migranten erhalten ihre jeweiligen Impulse weiterhin aus der Türkei (vgl. Kehl-Bodrogi 1993; Wedel 1996: 443). So dominierte in den späten siebziger Jahren bei vielen Aleviten noch eine linke, internationalistische Identität. Seit Ende der achtziger Jahre formiert sich jedoch eine alevitische Gemeinschaft neu und rekonstruiert beziehungsweise transformiert verlorene religiöse und soziale Strukturen; mit ethnischer Zugehörigkeit wird dabei unterschiedlich umgegangen. Bei vielen kommt die kurdische und/oder die Zaza-Komponente hinzu, andere folgen dem offiziellen türkischen Zugehörigkeitsangebot. Seit Anfang der neunziger Jahre haben sich dementsprechend europaweit über hundert alevitische Vereine unterschiedlicher Ausrichtung gebildet und themenspezifische publizistische Aktivitäten entwickelt (Vorhoff 1995: 87f.; Spuler-Stegemann 1998: 54; 266; Berliner Zeitung 6./7.11.1999). Besonders unter den Zazakisprechern, die nach 1980 nach Westeuropa flüchteten, gibt es eine politische Strömung, die die auf etwa zwei Millionen geschätzten Zaza als eine eigene Nation betrachten, die sich durch Sprache (Zazaki) und Religion (Alevitum) von den Kurden absetzt. Diese Bewegung verfügt über eigene Organisationen und Publikationen (vgl. Kehl-Bodrogi 1993: 279; Kehl-Bodrogi 1998: 113).

Religion und Ethnizität

Aus der Darstellung der relevanten religiösen Gruppen wird deutlich, daß grundsätzlich sowohl der Islam im allgemeinen als auch das Alevitum im einzelnen ebenso wie das Yezidentum ihren Anhängern Kriterien anbieten, die theoretisch auf das Konzept Ethnizität anwendbar sind (siehe Kapitel 1, Ethnizität). Sie sind objektiver und subjektiver Natur, beinhalten konkrete Substanz, die zugeschrieben werden kann und sind abhängig von der Interaktion mit anderen Gruppen. Für Aleviten und Yeziden gestaltet sich diese vor allem in Form zwischen-

³²⁰ Eine ähnliche Strategie verfolgt das irakische Regime mit den Yeziden, indem es sie als »echte Araber« deklariert.

³²¹ *Sosyaldemokrat Halkçı Parti*, Sozialdemokratische Volkspartei, gegründet 1985; fusionierte 1995 mit der CHP.

³²² *Cumhuriyet Halk Partisi*, Republikanische Volkspartei.

³²³ Eine Analyse spezifischer politischer Loyalitäten der Aleviten und ihres Wahlverhaltens seit der Republikgründung sowie der Instrumentalisierung der religiösen Gegensätze durch verschiedene Parteien hat Schüler (1998: 259ff.) vorgelegt. Ein Schwachpunkt seiner Arbeit ist jedoch die fehlende Berücksichtigung veränderlicher Überlappungen kurdischer und alevitischer Identitäten.

zeitlich vehementer Ausgrenzungsprozesse.³²⁴ Aber auch strenggläubige Muslime erfahren [274] Ausgrenzung, teilweise in der Türkei und in jedem Fall in der Migration. Die fundamentalistischen Bewegungen des politischen Islam befinden sich gegenüber offizieller türkischer Politik in deutlicher Opposition und sind zum Teil verboten. Eine wichtige Rolle bei Identifikations- und Abgrenzungsprozessen spielen die Mobilisierungsaktivitäten religiöser und politischer Eliten, welche die beim Experimentieren mit *nation-building* üblichen Faktoren der Konstruktion und der Imagination einsetzen.

Wie ordnen nun bekennende Kurden in der Diaspora ihre jeweilige Religionszugehörigkeit in eventueller Konkurrenz zu ihrer Ethnizität ein?

In der untersuchten Auswahl wurde die Frage nach der Religionszugehörigkeit von fast allen siebenundzwanzig Respondenten sehr differenziert und kenntnisreich beantwortet. Auf die Frage, ob sie religiös seien, antworteten jedoch alle bis auf zwei Ausnahmen mit einem klaren Nein und zwar in beiden Befragungsrunden.³²⁵ Die Ausnahmen bildeten Sinûr Talal, ein 1936 geborener Sunnit aus dem Irak, und Havîn Mansour, eine junge Yezidin. Sie erklärte bei beiden Gesprächen, sie sei religiös, und gab mir sogar unaufgefordert recht ausführliche Erklärungen zu ihrer Religion, was angesichts des Esoterikgebots strenggenommen einen Widerspruch darstellt. Sie gab an, auch ihre Kinder religiös zu erziehen.

Ja, ich bin religiös, ich erkläre meinen Kindern, was sie wissen müssen³²⁶ [...] Blau dürfen wir normalerweise nicht tragen, vor allem ein ganz bestimmtes Blau. Diese Jeans hier dürfte ich normalerweise nicht tragen. Meine Großmutter wäre sehr böse, wenn sie das sähe [...] Auch spucken und das Wort [Teufel] sagen, darf man nicht. Auch aus Versehen ist es sehr schlimm.

Sîyamend Yılmaz, der zweite yezidische Respondent, erklärte mir hingegen:

Ich bin nicht religiös, für mich ist Religion doch nur Politik. Mein Vater wäre natürlich sauer, wenn ich so was sage, er ist schon religiös, meine Frau auch. Ich will über Yeziden eigentlich nichts mehr sagen.

Yeziden verstehen sich ohne jeden Zweifel und in der Diaspora heute unbefangen als Kurden.³²⁷ Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen kann zeitweise und abhängig von Umständen im Vordergrund stehen. Für [275] Angehörige traditionell besonders respektierter Scheich- oder Pirqfamilien rückt die ihnen auferlegte Verantwortung für andere, die Identität als Yeziden im entsprechenden Kontext in den Vordergrund. Den meisten, überwiegend bekennenden Yeziden in Europa, sind diese Familien bekannt.

Wie eingangs erwähnt, nannten alle Befragten bereitwillig die Religionszugehörigkeit ihrer Familie. Ich erhielt beispielsweise Angaben darüber, ob Eltern und/oder Großeltern beide der gleichen Konfession beziehungsweise Rechtsschule angehörten, über die Religionsgeschichte einzelner Stämme oder Clans, über individuelle religiöse Erziehung und über verschiedene, religiöse Praktiken, über benachbarte Religionsgruppen. Die Antworten auf die Frage nach

³²⁴ Angehörige beider Religionsgemeinschaften werden in ihren Herkunftsregionen häufig als *kafir* oder *gavur* betitelt, eine extrem beleidigende Bezeichnung, die theoretisch alle In- [274] dividuen außer Muslimen, Juden und Christen als Ungläubige bezeichnet. In der Praxis wird sie umgangssprachlich jedoch häufig für alle Nichtmuslime und Aleviten benutzt.

³²⁵ Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Ulutuncok bei bekennenden Kurdinnen, die sie in Nordrhein-Westfalen befragte (1992: 68).

³²⁶ Havîns siebenjähriges Kind erklärte mir aus eigenem Antrieb die Bedeutung des Engel Pfau, vgl. Kapitel 8, Yezidentum.

³²⁷ Die traditionelle Bekleidung der Männer entspricht arabischer Tracht, im Irak berufen sich einzelne Scheichfamilien auf arabische Abstammung (vgl. Allison 1996: 36), in der Diaspora scheint dies jedoch nicht thematisiert zu werden.

der eigenen Religiosität fielen erstaunlich kurz, eindeutig, unbefangen und selbstsicher aus. Ein Teil begründete die eigene Haltung mit Kritik vor allem an dogmatisch ausgeübter Religion. Dies betraf in keinem Fall das Alevitum, in einem Fall das Yezidentum, ansonsten den sunnitischen Islam. Die Kritik zielte teilweise auf die politische Instrumentalisierung des Islam. Hamma Majid, Kind sunnitisch-schiitischer Eltern:

Ich habe nichts mit Religion zu tun. Wenn der Islam richtig wäre, wie er damals war, dann würde ich das begrüßen, aber heute ist das nichts für mich. Solange die Politiker ihre Finger drin haben und all der Fanatismus da ist, nein [...] Wie der Islam zur Zeit ausgenutzt wird, das ist total ekelhaft, aber er hat eine gute Basis wie das Judentum und das Christentum auch.

Eine mögliche Erklärung für fehlende Religiosität sind sicher die Lehren des Marxismus, der besonders in den siebziger Jahren in allen kurdischen Regionen eine große Rolle spielte und auf den sich wichtige Organisationen weiterhin berufen. Das politische Bewußtsein der Mehrheit bekennender Kurden ist eng mit dem Marxismus verknüpft.

Es gab unter den Respondenten keinerlei negative, eher respektvolle Äußerungen über die Religiosität anderer, es sei denn, Religion bestimme Politik oder käme in irgendeiner Weise missionierend zum Einsatz. In Einzelfällen wurden durchaus auch konfliktfrei unterschiedliche Positionen zwischen Ehepartnern angegeben, wobei eher die Frauen als religiös in Erscheinung traten. Fast alle Respondenten waren gut informiert, mit religiösen Inhalten und auch den Religionen anderer Kurden relativ vertraut. Mit dem Thema hatten sie sich in der ein oder anderen Weise auseinandergesetzt. Alles deutete zunächst darauf hin, daß die primäre Selbstwahrnehmung als Kurden – mit Ausnahme der Yeziden – bei den hier untersuchten *bekennenden* Kurden und Kurdinnen Raum für eine religiöse Identität kaum zuläßt.

[276] Bei den zehn alevitischen Respondenten wurde in den Gesprächen jedoch sehr deutlich, daß »nicht religiös« keinesfalls gleichzusetzen ist mit Indifferenz gegenüber der eigenen, ursprünglich spezifisch religiösen Tradition, wie dies bei fast allen Respondenten mit sunnitischem Hintergrund der Fall war.³²⁸ Der überwiegende Teil gab an, Aleviten seien grundsätzlich nicht so religiös wie Sunniten. Nach Ansicht der Respondentin Zerîn Bayrak, schließen Alevitum und Religiosität sich per se sogar aus. Religiosität wurde indirekt definiert mit Moscheebesuchen, regelmäßigen Gebeten, Einhaltung des Ramadan und Bekleidungs Vorschriften, also mit Äußerlichkeiten. Die unter Aleviten tradierten Entsprechungen bezüglich religiöser Versammlungen, Gebets- und Fastenrituale waren teilweise bekannt, wurden jedoch nicht praktiziert. Charakterisiert wurde die eigene Religion häufig als eine »innere Grundeinstellung« (Sêv Tunc), »Gott ist im Herzen« (Zerîn Bayrak).

Die Position der alevitischen Respondenten reflektiert somit einerseits die tatsächlich vergleichsweise offene alevitische Grundeinstellung, andererseits aber auch die Folgen des Säkularisationsprozesses unter den Aleviten.

In der Stichprobe wurde in mehreren Fällen unaufgefordert darauf hingewiesen, daß es den eigenen Eltern oder »früher den älteren Leuten« immer wichtiger gewesen sei, alevitisch als kurdisch zu sein: Cem Osman, mit marxistischem Hintergrund, aus der Türkei erklärte dazu:

Meine Mutter hat früher gesagt: »Wir sind Türken und Aleviten.« Erst später in den siebziger Jahren, als in der Türkei die linke Bewegung anging, hat sie auch gesagt: »Wir sind Kurden.« Für meine Mutter war es, glaube ich, wichtiger, Alevitin zu sein als Kurdin, obwohl sie nicht besonders religiös war. Wenn sie jemand kennengelernt hat, hat sie eher interessiert, ob derjenige Alevit war oder nicht.

³²⁸ Mein Sample enthält keine Person mit rein schiitischem Hintergrund.

Zerîn Bayrak, eine unbegleitet zugewanderte Frau, die kaum kurdisch spricht, grenzte sich und ihr Dorf ab, indem sie sich als kurdisch, alle anderen hingegen als sunnitisch bezeichnete.

Wir mußten zur Schule in ein anderes Dorf gehen und dort gab es eine Moschee, bei uns nicht. Daraufhin habe ich meinen Vater gefragt: »Was ist der Unterschied zwischen Kurden und Sunniten?«[...] Ich habe von einem Dorf gehört, da leben Aleviten und Türken friedlich zusammen.

Sie weist eine nicht untypische Besonderheit auf, indem sie Kurden und Aleviten praktisch gleichsetzt und sich durch keine Facette bestehender Realität davon abbringen läßt. Die Vermengung ethnischer und religiöser Zugehörigkeit war ihr nicht bewußt, die Existenz alevitischer Türken und [277] sunnitischer Kurden unbekannt. Ihr ging es nur darum, welchen Umständen die Außenwelt die Andersartigkeit ihrer Gruppe zuschrieb, worauf Ausgrenzung und Ablehnung sich bezog. Das Merkmal, aufgrunddessen die Gruppe, der sie sich zugehörig fühlte, angefeindet wurde, schrieb auch sie einer solchen Gruppe zu. Sie bezeichnete diese Gruppe alternierend, teilweise sogar im gleichen Satz, als Kurden oder Aleviten und identifizierte sich sehr stark mit ihr.³²⁹ (Kurdische) Aleviten und (türkische) Sunniten bezeichnete sie auf der gleichen Ebene wie etwa Lasen und Tscherkessen als Angehörige von »Nationalitäten«.

Eine tatsächliche ethnisch-religiöse Koppelung herrscht im Iran vor. Es besteht diesbezüglich eine Polarisierung kurdisch-sunnitisch versus iranisch- oder aserisch-schiitisch, die die Herausbildung von Gruppenidentität deutlich unterstützt (vgl. Bruinessen 1981: 374). In der Türkei besteht die ethnisch-religiöse Koppelung kurdisch-alevitisch nur in bestimmten Regionen, so daß sowohl von innen heraus als auch von außen häufig eine Gleichsetzung erfolgt. Dieser Umstand bietet einen Erklärungsansatz für die besondere Widersprüchlichkeit von Klischees, die Kurden in ihrer vermeintlichen Gesamtheit einerseits als besonders gebildet, tolerant, frauenfreundlich und integrationsbereit, auf der anderen Seite als besonders rückständig, patriarchalisch und ungebildet einordnen.

Bestehendes Konfliktpotential wurde mit Einsetzen der Migration transferiert und zusätzlich mit gängigen Vorurteilen und Klischees vermengt, wie sie in der ganzen Türkei zu kursieren scheinen. Zur tatsächlichen Begegnung und zur Konfrontation zwischen Sunniten und Aleviten kam es sehr häufig erst außerhalb der Türkei.³³⁰ Konflikte stellten sich unbemerkt von der Mehrheitsgesellschaft unmittelbar ein.³³¹ Laser Salman, eine als Kleinkind nach Deutschland zugewanderte zazakisprachige Kurdin, analysierte das richtig:

Als Kind war mir das gar nicht klar, daß wir Aleviten sind oder was das überhaupt war, weil darüber bei uns nie gesprochen wurde. Das stand einfach nicht im Vordergrund. Das erste Mal wurde ich konfrontiert, als in der ersten Klasse meine damalige beste Freundin, eine Türkin, sagte, daß wir Kurden wären, also Aleviten – [278] das habe ich zum ersten Mal gehört – und daß wir Schwänze hätten.³³² Das war mehr auf die Kurden bezogen, dieses Vorurteil mit den Schwänzen und daß wir nachts das Licht ausmachen würden und alle Geschwister und die Eltern zusammen schlafen würden. Das bezog sich ganz klar auf die Aleviten. Das ist üblich und ich hatte das damals zum ersten Mal gehört. Ich wußte immer, daß ich Kurdin bin, der Aspekt mit dem Alevitischen war neu.

³²⁹ Ähnliche Beobachtungen machte Wedel bei ihrer Untersuchung von Kurdinnen in Istanbuler *gecekondusiedlungen* (Wedel 1996: 443) sowie Mandel (1996: 158f.) in Berlin.

³³⁰ Mandel (1989: 165) berichtet, daß viele ihrer sunnitischen Informanten aus der Türkei angaben, Aleviten erstmalig in Deutschland getroffen zu haben.

³³¹ Ein Industriemanager in Nürnberg erzählte mir beispielsweise von ihm damals nicht nachvollziehbaren Konflikten zwischen Arbeitern aus der Türkei. Die Konflikte beinhalteten sexuelle Konnotationen, wie sie im Rahmen sunnitisch-alevitischer Konflikte üblich sind.

³³² Eine solche Szene beschreibt auch die aus der Türkei stammende Schriftstellerin Emine Sevgi Özdamar (1992: 37) in ihrem Roman »Das Leben ist eine Karawanserei hat zwei Türen aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus«.

In der Beschreibung der Arbeit in einem Treffpunkt für Frauen aus der Türkei liest man inhaltlich unkommentiert:

Es kommt des öfteren vor, daß türkische Frauen ihre Vorurteile gegenüber Kurdinnen beziehungsweise der kurdischen Bevölkerung formulieren: Am schlimmsten und moralisch verwerflichsten gilt das ›Kerzenausblasen‹. Erzählt wird, daß wenn Kurden schlafen gehen, sie im Schutze der Dunkelheit mit ihren Geschwistern, Müttern, Vätern schlafen, ihre Frauen austauschen (Bagana et al. 1982: 19).

Wie im Fall von Laser Salman wurden Erfahrungen der Ausgrenzung besonders als Kinder und Jugendliche und häufig kurz nach einem Ortswechsel erlebt, wo sie Betroffene besonders unvorbereitet und schmerzhaft trafen. Sûs Bakir berichtete von einer Situation kurz nach ihrer Binnenmigration:

Wir hatten in Istanbul eine Nachbarin zum Tee da, sie fragte, wo wir herkämen. Wir haben dann gesagt, daß wir Kurden aus Sivas sind. Da wußte sie immerhin Bescheid, daß Kurden ein anderes Volk mit einer anderen Sprache sind, das war schon okay. Aber dann fragte sie: »Was für Kurden?« und wir sagten: »Aleviten«. Da war sie völlig schockiert: »Wie könnt ihr Aleviten sein und wie könnt ihr einfach so sagen, wir sind Kurden, wir sind doch alle türkisch.« Das war zuviel für sie, sie ließ einfach ihren Tee stehen und ging nach Hause. Meine Mutter war danach stundenlang am Weinen, es war schrecklich für sie.

Zerîn Bayrak:

Als ich hierherkam, da war ich zwanzig, habe ich nie etwas über Kurden gehört [...] In der Türkei im Dorf wußte ich natürlich, daß ich Kurdin bin, aber wir hatten auch Sunniten in unserem Kreis [...] In der Fabrik las eine der Frauen aus der Türkei die Zeitung und sagte: »Schau an, da ist ein Vater mit seiner Tochter ins Bett gegangen, das ist bestimmt ein Kurde.«

Mehrere alevitische Respondenten gaben an, in Europa mehr über Aleviten erfahren zu haben als vorher in der Türkei. Zum Teil hing dies mit Diskriminierungserfahrungen zusammen. Ablehnung als Aleviten erfuhren sie ausschließlich von sunnitischen Zuwanderern aus der Türkei, häufig Nachbarn und Arbeitskollegen. Frauen brachten trotzdem immer wieder zum Ausdruck, sie seien dankbar, als Alevitinnen und nicht als [279] Sunnitinnen geboren zu sein, da sie sich innerhalb ihrer Gruppe freier und weniger unterdrückt fühlten.

Geht man von der hier untersuchten Gruppe, aber auch von den beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklungen aus, ist die Bedeutung der Religions- oder Konfessionszugehörigkeit gegenüber ihrer als ethnisch verstandenen Zugehörigkeit für Yeziden, Aleviten und Sunniten in völlig unterschiedlichem Maße zu beurteilen. Zunächst liegen verschiedene Grundvoraussetzungen vor: Während die ethnische Exklusivität des Yezidentums zunächst grundsätzlich die Möglichkeit birgt, sich als Teilmenge zu verstehen, bieten das Alevitum wie der Islam insgesamt als ethnisch übergreifende Religionen jeder möglichen Gruppe Affinität auf mindestens zwei Ebenen.

Betrachten wir zuerst die Yeziden. Besonders in der Diaspora und im Nordirak³³³ werden sie heute von allen Teilen der kurdischen Bewegung – in krassem Gegensatz zu der jahrhundertelangen Bedrohung auch durch kurdische Muslime³³⁴ – als Träger und Überlieferer des eigentlichen Kurdentums betrachtet, die yezidische Religion als ursprüngliche Religion der Kurden gepriesen. So faßt beispielsweise Izady kurzerhand Yeziden, Aleviten (unter Einschluß der syrischen Alawiten) und Ahl-i-Haqq oder Yaresan unter einem, seiner Auffassung nach indi-

³³³ Allison zitiert beispielsweise den Vorsitzenden der KDP Massud Barzani: »Die Yeziden sind die ursprünglichen Kurden« (Kongreß Kurdologie, Berlin 29.–31.Mai 1998).

³³⁴ Einer der bekanntesten kurdischen Fürsten, der Emir Bedir Khan von Botan, führte etliche Feldzüge gegen aus seiner Sicht ungläubige Yeziden (Gökçe 1997: 104).

genen kurdischen Engelskult zusammen (Izady 1992: 137). Kizilhan (1997: 46) gibt unter Hinweis auf die Sheref-Nameh, allerdings ohne genauere Quellenangabe, an, die Herkunft der Kurden sei hauptsächlich auf sieben von dreizehn yezidischen Stämmen zurückzuführen. Diese Angaben konnte ich in der Sheref-Nameh nicht bestätigt finden. Auch in der Enzyklopädie des Islam finden sich weder unter dem Eintrag »Yeziden« von Menzel (1934) noch unter den Einträgen »Kurden« und »Kurdistan« von Minorsky (1927a und 1927b) dementsprechende Hinweise. Minorsky gibt unter Hinweis auf unterschiedliche Quellen lediglich an, die Kurden hätten sich ursprünglich zu einem nicht näher bezeichneten Heidentum bekannt. Benannt werden zwar Elemente wie die Anbetung von Sonne und Bäumen, kupferne Bilder und Teufelskult (Minorsky 1927a: 1232), die durchaus mit der yezidischen Religion in Verbindung zu bringen sind, jedoch sind sie nicht geeignet, die Theorie vom Yezidentum als kurdischer Urreligion zu verifizieren. Auch Autoren wie Allison (1996), Bruinessen (1992), Guest [280] (1987) und Kreyenbroek (1996) sehen keine Belege für diese weitverbreitete Auffassung und stützen sie nicht. Vielmehr greift sie auf eine zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts einsetzende Idealisierung der yezidischen Religion durch kurdische Intellektuelle zur ursprünglichen Religion aller Kurden zurück (Bruinessen 1992: 51).

Die kollektive Identität von Yeziden besteht primär aufgrund ihrer Religion, die auch in der Diaspora durch kasteninterne Endogamie weitgehend aufrechterhalten wird. Jedoch steht diese Identität nicht in Konkurrenz zum Kurdentum, dem alle Yeziden sich zugehörig fühlen. Die aktuelle, in der Diaspora stark ausgeprägte Umwerbung der Yeziden durch das gesamte Spektrum kurdischer Parteien und Organisationen scheint historische Diskriminierungserfahrungen durch kurdische Bevölkerungsteile soweit neutralisiert zu haben, daß keine Abspaltungstendenzen zu beobachten sind.

Eine vergleichsweise liberale Asylvergabepaxis gegenüber den Yeziden, vor allem in der Bundesrepublik Deutschland, bringt positive Erfahrungsaspekte. Durch die breite Öffentlichkeit werden Yeziden aufgrund ihrer geringen Anzahl nur unspezifisch als Ausländer, als Türken oder bestenfalls als muslimische Kurden wahrgenommen. Insgesamt betrachtet bleibt das religiöse Bewußtsein der Yeziden bestehen, während kurdische Ethnizität als selbstverständlich vorausgesetzt und der ethnisch interne Imagewandel sowie Schutz an Leib und Leben in der Diaspora positiv erlebt werden.

Wesentlich komplizierter gestaltet sich die Situation der Aleviten. Sie lösen die vordergründige Widersprüchlichkeit zwischen religiöser und ethnischer Zugehörigkeit für sich selbst in ganz unterschiedlicher Weise. Abhängig von ihrer ethno-politischen Einstellung reagieren sie auf die historische Ausgrenzung in der Türkei unterschiedlich. In Teilen machen sie sich die Grundlage der Stigmatisierung als »Ungläubige« zu eigen und instrumentalisieren sie positiv, indem sie das Alevitum nicht als islamische Religion verstanden wissen wollen³³⁵, und sich so vom Islam, teilweise aber auch von der offiziellen Türkei absetzen. Sie gehen davon aus, daß Aleviten eigentlich keine Muslime seien und begründen dies unter anderem mit naturreligiösen Elementen ihrer ursprünglichen Religion.

Auch mit anderen diskriminierenden Bezeichnungen wird selbstbewußt umgegangen. Die ursprünglich ehrenhafte Selbstbezeichnung *kızılbaş* [281] (Rotkopf) wurde in der modernen Türkei zu einer äußerst negativen Fremdbezeichnung.³³⁶ Aleviten verwenden sie in politischen Zusammenhängen teilweise initiativ, um alevitisch-oppositionelles Selbstbewußtsein zu

³³⁵ Nach Spuler-Stegemann (1998: 51) werden sie gelegentlich auch religionswissenschaftlich als eigenständige Religion betrachtet.

³³⁶ Laut Nestman (1989: 554) wird diese Bezeichnung in der Türkei für alle religiösen Abweichler verwendet, soweit es sich nicht um Christen oder Juden handelt.

dokumentieren.³³⁷ Ebenfalls Ausdruck von Zugehörigkeit sind bei Aleviten das besonders unter Jugendlichen übliche Tragen von Alis Schwert *Zülfikar* als Schmuckstück.³³⁸ Auch bestimmte Vornamen, die rituelle Inhalte bezeichnen, oder Namen der Imame können eine solche Funktion haben.

Die ursprünglich extern geführte, stigmatisierende und bedrohliche Diskussion um die als Häretiker betrachteten Aleviten wird unter veränderten Vorzeichen intern wiederbelebt und bringt ein neues Selbstbewußtsein zum Ausdruck. Für einen Teil der kurdischen Fraktion, die dieser Strategie folgt, stellt sie eine Ergänzung und Verstärkung der Abgrenzung auf – traditionell verstandener – ethnischer Basis dar. Sie begründen ihr nichtislamisches Eigenverständnis zusätzlich mit iranischen, also dem Kurdischen verwandten Schlüsselbegriffen in der sonst gewöhnlich türkischen Kultsprache der Aleviten (Dierl 1985: 38) und mit Parallelen zu religiösen Überlieferungen der exklusiv kurdischen Ahl-i Haqq (vgl. Edmonds 1969) und Yeziden (vgl. Kizilhan 1997: 20f.). Letztere betreffen den Vorrang innerer Überzeugung vor dokumentierten Äußerlichkeiten, Ritualfunktion von Musik und das Kastenwesen; alles Elemente, die sich insbesondere vom orthodoxen Islam deutlich unterscheiden. Das in den genannten Sekten vom Grundsatz her tolerante Weltbild und die im Refugium Diaspora als erlösend erlebte Angstfreiheit stellen eine wichtige zusätzliche Verbindung zu säkularen Kurden sunnitischen Hintergrunds dar. Es ergibt sich bei den Betroffenen eine gewisse Vereinnahmungstendenz, die das Alevitum als kurdisch reklamiert und die im Rahmen von gesellschaftlicher Ausgrenzung erfolgende Vermischung ethnischer, religiöser und politischer Faktoren reflektiert.³³⁹

Viele auch kurmancî- oder zazakisprachige Aleviten, verstehen sich allerdings als türkisch und verfolgen somit die entgegengesetzte Strategie: sie bezeichnen sich häufig als die wahren Muslime (Kehl-Bodrogi 1993: [282] 276) oder auch die wahren Türken³⁴⁰ (vgl. Şenol 1992: 131f., 152) und betrachten offenbar aus Sorge vor fundamentalistischen Tendenzen den Kemalismus als ihr politisches Sprachrohr (vgl. Firat 1997: 154ff.). Ungeachtet der aktuellen Relevanz ethnisch-religiöser Zuweisungen beziehen sie sich auf die Phase zwischen 1909 und 1931, als das Alevitum der Wegbegleiter der jungtürkischen Bewegung war und viele der jeweiligen Ideen sich zu entsprechen schienen. Viele gehen davon aus, daß Kemal Atatürk selbst ein Alevit war, manchen gilt Atatürk sogar als göttliche Reinkarnation (Dierl 1985: 55; vgl. Kehl-Bodrogi 1992: 508 und 1993: 277). Die neuere Entwicklung in der Türkei, wo besonders das Militär die Aleviten neuerdings aufwertet und als einen möglichen Bündnispartner gegen Islamisten und Kurden umwirbt, bietet zusätzlichen Raum für Identifikationsmöglichkeiten mit gesellschaftlich mehrheitlich akzeptierten Gruppen. Neben religiösen, sprachlichen, ethnischen und politischen Differenzen spielt in diesen Konflikt- und Abgrenzungssituationen häufig auch der soziale Status eine Rolle (vgl. Ferber & Gräßlin 1988: 139).

Aleviten erfuhren durch die Abwanderung aus einer sunnitisch dominierten Gesellschaft in die Diaspora von Anfang an mehr Freiheit in der Ausübung ihrer Religion beziehungsweise ihrer Lebensweise. Dies mag zum Teil daran gelegen haben, daß den europäischen Mehrheitsgesellschaften das Alevitum kein Begriff war. In erster Linie ist es jedoch die spontane

³³⁷ In der Türkei erschien zeitweise eine Zeitschrift namens »Kızılbaş«, in der modernen türkischen Musikszene finden sich alevitische Interpreten, die als ethnisches Signal ein rotes Käppchen tragen.

³³⁸ Inwieweit dieses Symbol gleichzeitig auch immer eine kurdische Identität zum Ausdruck bringen soll, wie einzelne Betroffene äußern, ist schwer zu beurteilen. Der Umstand, daß eine PKK-nahe alevitische Zeitschrift »Zülfikar« heißt (vgl. Bruinessen 1997: 214; Spuler-Stegemann 1999: 266), könnte die Behauptung stützen.

³³⁹ Zur Thematik Kurdentum und Alevitum siehe Vorhoff 1995: 111ff.

³⁴⁰ Zumindest ein Teil der Angehörigen dreier alevitischer, zazakisprachiger Stammessegmente aus den benachbarten Provinzen Muş und Erzurum, von denen mehrere tausend allein in Berlin leben, bezeichnen sich als »Zazatürken« und Aleviten generell als »die wahren Muslime«. Häufig betonen sie in besonderer Weise, *keine* Kurden zu sein.

Identifikation vieler Aleviten mit gerade den Aspekten westeuropäischer Gesellschaften, die bekennende Sunniten als bedrohlich empfinden (vgl. Mandel 1996: 155f.). So sind Aleviten eher linkspolitisch und gewerkschaftlich organisiert, haben dadurch mehr Kontakt zu Europäern. Sie schätzen sich dadurch verstärkt als – im Vergleich zu gläubigen Sunniten – toleranter und weltoffener ein (vgl. Mandel 1996: 162).

In den europäischen Gesellschaften werden Aleviten aufgrund ihrer Lebensweise und vergleichsweise reduzierten Abgrenzung sowohl auf individueller Ebene als auch – soweit inzwischen als Gruppe distinkt wahrgenommen – auf kollektiver Ebene tendenziell eher akzeptiert als, besonders an ihrem Habitus äußerlich erkennbare Sunniten. Vielleicht gerade aufgrund traditionell erlittener Verfolgung und Bedrohung erfahren sie in den letzten Jahren zusätzlich eine Hofierung durch westliche Sozialwissenschaften. Diese Umstände nehmen auf identitätsrelevante [283] Gruppenprozesse ebenfalls emanzipatorisch Einfluß und verstärken Selbstverständnis und Selbstwertgefühl zusätzlich.

Für die Abgrenzung kurdischer Identität spielen gewisse Vergleichsmomente zwischen Yeziden und Aleviten eine wichtige Rolle: Neben dem Schicksal gesellschaftlicher Stigmatisierung, welches sie in den Herkunftsregionen traditionell teilten, bestanden zwischen beiden Religionen einst zweifelsohne auch inhaltliche Parallelen³⁴¹, die sie wiederum auch mit anderen Sekten und Sufi-Orden verbinden. Dazu gehören neben dem deutlichen Einfluß vorislamischer Elemente das überlieferte, wenn auch kaum mehr befolgte Esoterikgebot, welches offenbar mit dem schiitischen Gebot der *taqiya*, des sich Verstellens im Falle drohender Gefahr in Verbindung steht, sowie das von den Yeziden streng, von den Aleviten informell befolgte Endogamiegebot. Im Zuge der raschen Säkularisierung der Aleviten haben diese Parallelen im religiösen Alltag jedoch kaum noch Bestand. Deutliche Unterschiede in der gesellschaftlichen Entwicklung wie beispielsweise bezüglich der Geschlechtertrennung, des Bildungsstandes und anderen werden nicht thematisiert, wenn Ähnlichkeiten im Rahmen der kurdisch-fokussierten Suche nach einer übergreifenden Identität zur Mythenbildung verführen. In einem Konglomerat schwer nachvollziehbarer Rückschlüsse argumentieren einzelne Betroffene, von gemeinsamen religiösen Wurzeln ließe sich eine exklusiv kurdische Urreligion ableiten. Dies dokumentiert den Wunsch nach mehr Abgrenzung gegenüber dem Islam und gegenüber den relevanten Staatsvölkern. Es erscheint ähnlich irrational wie die Theorie vom wahren Islam und vom wahren Türkentum, die von einem Teil der Aleviten vertreten wird und weiter oben erläutert wurde.

Diese Strömungen basieren auf dem gleichen Prinzip, indem sie auf die Suche nach Belegen für eine lineare Abstammung von einem möglichst respektierten antiken Kulturvolk sowie möglichst vielen anderen Attributen zielen, von denen angenommen wird, sie wären zur Legitimation einer Gruppe und der Bestimmung ihrer Außengrenzen notwendig.

Der Ethnizitätsdiskurs (vgl. Kapitel 1) behandelt neben den weiter oben genannten Eckpfeilern das Phänomen einer Neudimensionierung aufgrund eines Transfers von Gruppen und ihren Symbolen in neue Milieus; Migrationsbewegungen stellen zweifelsohne derartige Transfers dar. In [284] weiten Teilen reflektieren Entwicklungsprozesse in der Diaspora die Verhältnisse in der Ausgangsregion, allerdings werden sie durch spezifische Akzente ergänzt. So migrierten zunächst gegenseitige Vorurteile mit den Arbeiterfamilien unterschiedlicher Glaubensrichtungen, wobei Yeziden und Aleviten sich eindeutig in der marginalen Position befanden. Teilweise kam es zu individuellen Ausgrenzungserfahrungen aufgrund des erstmaligen Zusammentreffens unterschiedlicher Gruppen erst in der Migration. Es gibt zahlreiche

³⁴¹ Auf Parallelen zwischen Aleviten und Yeziden weisen Firat 1997: 199ff. und Kreyenbroek 1996: 10ff. hin, wobei Kreyenbroek auch die Ahl-i Haqq einbezieht.

Indizien dafür, daß sich unter den aus der Türkei Zugewanderten proportional mehr Aleviten finden als im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung der Türkei (vgl. Greve & Çınar 1997: 32; Bozarslan 1995: 118). Für Yeziden ist dies besonders auf Deutschland bezogen belegt. Diese veränderten Proportionen schufen bereits Grundlagen für eine stärkere Position in der Diaspora.

Die für die relevanten Gruppen beschriebenen Gesellschaftsstrukturen, Identifikationsmuster und Konfliktpotentiale wurden in den Zielländern transformiert und schufen in der Diaspora veränderte beziehungsweise neue Bezugssysteme. So gestaltet sich – wie bereits angesprochen – Interaktion mit den europäischen Aufnahmegesellschaften und mit anderen Minderheiten anders, als dies mit den dominanten Gesellschaften in den Herkunftsländern der Fall ist. Wahrnehmung läuft oft über andere Kanäle, Stigmatisierung zielt auf andere Eigenschaften ab und äußert sich in anderer Form, Annäherung stellt teilweise einen gänzlich neuen Aspekt dar.

Die Reibungsflächen mit parallel zugewanderten traditionellen Interaktionspartnern blieben davon weitgehend unberührt. Je nach der ursprünglichen Perspektive ergaben sich neben neuen gruppeninternen Prozessen auch neue oder veränderte Formen der Auseinandersetzung mit anderen, unter Umständen auch abgespaltenen Gruppen. Es ergab sich ein zusätzliches Potential in der Verschiebung von Gruppengrenzen. Grundsätzliche Auffassungen und die Auslegung ursprünglich als gemeinsam empfundener ethnischer Substanz, bis hin zur ethnischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, wandelten sich in der Diaspora für viele der Migranten.

Das Leben in der europäischen Diaspora bringt an Wandel auch interne Homogenisierungstendenzen in der jeweiligen Umsetzung von Traditionen der Yeziden und Aleviten mit sich. Zunächst vorhandene regionale Unterschiede gehen bis zu einem gewissen Grad in einem europäisch transnationalen Trend auf, wobei bei den Aleviten ethnische Faktoren zusätzlich eine Rolle spielen. Insgesamt erleben alevitische Kurden das Alevitum verstärkt als ethnisch kurdisch reklamiert, ihr teilweise erst im [285] Zuge der Migration zustandekommendes Zusammenleben mit sunnitischen Türken wird als doppelter Anachronismus erlebt und führt zu Bewußtseinsprozessen und verstärkter Artikulation spezifischer Eigeninteressen (vgl. Andrews 1989: 559). In der Tat treten in allen europäischen Ländern deutlich große Gruppen in Erscheinung, die die Eigenschaften »kurdisch« und »alevitisches« auf sich vereinen (vgl. Viehböck 1990: 809; McDowall 1989: 3).

Gruppen von Sunniten und Aleviten ebenso wie von Türken und Kurden und eine Vielzahl jeweiliger Untergruppen verfügen im Alltagsleben der Diaspora vom Grundsatz her über eigenständige Netzwerke, notwendigerweise unterscheiden diese sich in ihrem Ausmaß und ihrer Bedeutung, überlappen, durchkreuzen und wandeln sich. Wie bereits in Kapitel 4 erläutert, ist dabei auch die individuelle Zuordnung der eigenen wie auch anderer Personen stark veränderlich. Je nach Umstand erhalten religiöse und ethnische Komponenten, eine Kombination oder auch Vermischung verschiedener Kriterien bei wechselnder Gewichtung Priorität.

Unberührt von Phänomenen wie Mischidentitäten, Überlappungen oder kontextuellen Identitäten, wie sie in Kapitel 4 dargelegt wurden, und auch wenn sie sich selbst explizit nicht als solche bezeichnen, sind Aleviten unter modernen, sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkten, wie sie im ersten Kapitel beschrieben sind, heute tatsächlich als eine ethnische Gruppe zu verstehen. Dies hängt nicht zuletzt mit den Bemühungen unterschiedlich motivierter Akteure zusammen, die sich in den letzten zehn Jahren verstärkt darum bemühen, eine wie auch immer geartete gemeinsame Abstammung aller Aleviten zu konstruieren und damit eine der vermeintlich objektiven Grundlagen für das Konzept Ethnizität zu schaffen. Durch diese Ethnisierung einer ursprünglichen Religionsgruppe können in der Frage nach der Zugehörigkeit

tatsächlich Konkurrenzsituationen entstehen. Alevitisch und kurdisch bilden zwei Kategorien, die sich in unterschiedlichem Maße bis hin zur Gleichsetzung überlappen können.³⁴² Unterschiedliche Gewichtung ist situations- und kontextabhängig und wird teilweise durchaus auch als Loyalitätskonflikt erlebt. Ohne Zweifel sind die derzeitigen gesellschaftlichen Bedingungen und das politische Klima sowohl in der Türkei als auch in Europa für das Alevitum deutlich günstiger als für das Kurdentum; für Individuen ist es mit weniger Ungemach verbunden, alevitisch als kurdisch zu sein.

[286] Im Gegensatz zum Alevitum, einer dynamischen Parallelkategorie ist das Yezidentum als ethnische Unterkategorie zu betrachten. Das Sunnitentum, die Hauptströmung des Islam stellt eine konkurrierende Kategorie dar, als bedeutsame Zusatzkategorie scheint sie bei Migranten mit langer Aufenthaltsdauer, die sich in erster Linie als Kurden betrachten, wenig Raum einzunehmen. Die hier vorgestellte und untersuchte Stichprobe umfaßt jedoch nicht die weiter oben beschriebene neuere Entwicklung eines kurdischen Islam. Dieser bedarf konkreter weiterer Untersuchung.

Kurdische, alevitische und yezidische Identitäten entstanden in ihrer jetzigen Form letztendlich unter Druck und den ausgrenzenden Bedingungen in ihren Herkunftsregionen. Ergänzt durch neue – teilweise durchaus positive – Aspekte in der Diaspora verfolgen sie Abgrenzungsstrategien und bemühen sich, ähnlich den religiösen Sunniten der Türkei, die inzwischen im Herkunftsland und in den Zuzugsländern ebenfalls unter Druck stehen, Mitglieder zu rekrutieren. Sunnitische, alevitische und kurdische Organisationen werben um alles in Frage kommende Klientel und geraten dabei in Konkurrenz zueinander; Yeziden können traditionell für ihre Religion nicht rekrutieren, werben aber für Kurden. Ethnizität und Religion sind demnach in unterschiedlicher Weise gekoppelt.

Die Wechselwirkung von erfahrener Ausgrenzung und selbstgewählter, sich zunehmend verdichtender Abgrenzung, von politischer Instrumentalisierung ethnischer und/oder konfessioneller Unterschiede im negativen wie positiven Sinne wird am Beispiel der Ethnisierung des Alevitums besonders deutlich.

Als Ergebnis ist im Zusammenhang mit kurdischer Ethnizität in der Diaspora nicht unbedingt die Frage nach Religion als Konkurrenzkategorie per se zu stellen. Vielmehr sind es eher Ideologien, die bestimmte religiöse oder ethnische Zugehörigkeit zur Grundlage politischen Handelns erklären und miteinander konkurrieren. Auch wird die hochkomplexe Natur sich wandelnder Abgrenzungsprozesse in Reaktion auf gesellschaftliche Ausgrenzung, wie sich gezeigt hat, aber auch auf gesellschaftliche Aufwertung, besonders deutlich. Rückzugs- oder Emanzipationsstrategien münden auf der Basis zugeschriebener Faktoren in unterschiedliche und wechselnde Identitäten, die sich einer einzigen Kategorie nur mehr schlecht zuordnen lassen.

Für Individuen mit langer Aufenthaltsdauer, die sich bewußt und primär für ihre ethnische Identität als Kurden entschieden haben, darf jedoch gelten, was die Auswertung der hier untersuchten weitgehend und stabil areligiösen Stichprobe ergeben hat. Im Verbund mit den dargestellten Rahmenbedingungen ist für die Diaspora davon auszugehen, daß ein politisiertes Bekenntnis zu kurdischer Ethnizität – insbesondere als islamisch verstandene – Religiosität bisher für weite Teile der Migrantenpopulation ausschließt. Teilweise ist dies darauf zurückzuführen, daß das Bekenntnis zum Alevitum und Religiosität vielfach als Antagonismus per se betrachtet wird, was wiederum mit dem eher philosophischen als religiösen Charakter

³⁴² In Gebieten, wo sunnitisch-alevitische Konflikte vorherrschen, definieren sich Betroffene eher sunnitisch oder alevitisch als türkisch oder kurdisch (Bruinessen 1992: 48).

und/oder der nicht-islamischen Ausrichtung der alevitischen Gemeinschaft begründet wird. Neue Erkenntnisse zu einer entstehenden kurdisch-islamischen Bewegung deuten jedoch auf eine Veränderung hin, die sich abzuzeichnen beginnt.

Die Autorin

Birgit Ammann, geboren 1958, studierte Ethnologie, Soziologie und Politologie in München, Boston und Berlin. Sie hat bereits zahlreiche Arbeiten zum Thema Kurdistan verfaßt. Das hier veröffentlichte Kapitel ist Teil ihrer Dissertation „Kurden in Europa: Ethnizität und Diaspora“, mit der sie 2000 zur Dr. phil. promoviert wurde. Sie ist bis dato unter anderem als wissenschaftliche Mitarbeiterin und Lehrbeauftragte sowie im Sozial- und Bildungsmanagement tätig gewesen.

Literatur

- Agace, Aso & Albrecht-Heide, Astrid & Astier, Suzanne 1984: *Analyse der Lebenswelt türkischer und kurdischer Frauen in zwei Berliner Bezirken und die Möglichkeit von Bildungs- und Weiterbildungsmaßnahmen mit ihnen*. Berlin.
- Allison, Christine 1996: Old and New Oral Traditions in Badinan, in: Kreyenbroek, Philip & Allison, Christine (Hg.): *Kurdish Culture and Identity*. London, S. 29–47.
- Ammann, Birgit 1991a: Kurdische Juden in Israel, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*, Bd. 1. Berlin, S. 2.3.1–2.3.23.
- Andrews, Peter A. (Hg.) 1989: *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden.
- Antes, Peter 1997: *Der Islam als politischer Faktor*. Bonn.
- Bagana, Elisabeth et al. 1982: *Treff- und Informationsort für Frauen aus der Türkei*. Berlin.
- Barkey, Henri J. 1998: The People's Democracy Party (HADEP): The Travails of a Legal Kurdish Party in Turkey, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 18 (1), S. 129–138.
- Bedir Khan, Emir Djeladet & Lescot, Roger 1986: *Kurdische Grammatik. Kurmancî-Dialekt*. Bonn.
- Behrendt, Günter 1993: *Nationalismus in Kurdistan*. Hamburg.
- Bozarslan, Hamit 1992: Political aspects of the Kurdish problem in contemporary Turkey, in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 95–114.
- Bozarslan, Hamit 1995: L'immigration Kurde, in: *Migrants-Formation* 101, S. 115–127.
- Bozarslan, Hamit 1998: Le groupe Kurde, in: *Hommes et Migrations* 1212, S. 24–34.
- Brauer, Erich 1993: *The Jews of Kurdistan*. Detroit.
- Brockelmann, C. 1901: Das Neujahrsfest der Yezidis, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 55 (3), S. 388–390.
- Bruinessen, Martin van 1981: Nationalismus und religiöser Konflikt: Der kurdische Widerstand im Iran, in: Greussing, Kurt (Hg.), *Religion und Politik im Iran*, Frankfurt am Main, S. 372–409.
- Bruinessen, Martin van 1989a: *Agha, Scheich und Staat*. Berlin.
- Bruinessen, Martin van 1992: Kurdish society, ethnicity, nationalism and refugee problems, in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 33–67.
- Bruinessen, Martin van 1997: Kurden zwischen ethnischer, religiöser und regionaler Identität in: Borck, Carsten & Savelsberg, Eva & Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster, S. 185–216.
- Buhbe, Matthes 1996: *Türkei*. Opladen.
- Bumke, Peter 1976: Geçitveren – zur wirtschaftlichen Lage eines ostanatolischen Dorfes, in: *Mardom Nameh* 2, S. 2–22.
- Bumke, Peter 1979: Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei), in: *Anthropos* 74 (3–4), S. 530–548.

- Bumke, Peter 1989: The Kurdish Alevis – Boundaries and Perceptions, in: Andrews, Peter A. (Hg.): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, S. 510–518.
- Dierl, Anton Josef 1985: *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevitum-Bektaşismus*. Frankfurt am Main.
- Dufner, Ulrike 1994: Zwischen Konservatismus und postmodernem Denken. Die islamische Bewegung in der Türkei, in: Später, Jörg (Hg.): ... *alles ändert sich die ganze Zeit. Soziale Bewegung(en) im »Nahen Osten«*. Freiburg, S. 66–78.
- Edmonds, Cecil John 1969: The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq, in: *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies* 7, S. 89–101.
- Feindt-Riggers, Nils & Steinbach, Udo 1997: *Islamische Organisationen in Deutschland*. Hamburg.
- Ferber, Oda & Gräßlin, Doris 1988: *Die Herrenlosen. Leben in einem kurdischen Dorf*. Bremen.
- Firat, Gülsün 1997: *Sozioökonomischer Wandel und ethnische Identität in der kurdisch-alevitischen Region Dersim/Tunceli*. Saarbrücken.
- Gitmez, Ali & Wilpert, Czarina 1987: A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity amongst Turkish Migrants in Berlin, in: Rex, John & Joly, Danièle & Wilpert, Czarina (Hg.): *Immigrant Associations in Europe*. Aldershot, S. 86–125.
- Gökçe, Hasan 1997: Bedir Khan Bey, der Emir von Cezire, in: Kieser, Hans-Lukas (Hg.) 1997: *Kurdistan und Europa*. Zürich, S. 77–112.
- Greve, Martin & Çınar, Tülay (Hg.) 1997: *Das türkische Berlin*. Berlin.
- Guest, John 1987: *The Yezidis. A Study in Survival*. London und New York.
- Habib, Madelain 1969: Some Notes on the Naqshabandi Order, in: *Muslim World* 59, S. 40–49.
- Hajo, Zaradachet 1982: *Indo-iranische Sprachstudien*. Berlin, Freie Universität, Dissertation.
- Hütteroth, Wolf-Dieter 1959: *Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus* (= Marburger Geogr. Schriften 11). Marburg.
- Ibrahim, Ferhad 1991: Ethnischer Konflikt, soziale Marginalisierung und Gewalt: zum Befreiungskonzept der »Partiya Karkerên Kurdistan« (PKK), in: Scheffler, Thomas: *Ethnizität und Gewalt*. Hamburg, S. 79–108.
- Ibrahim, Ferhad 1998: *Der Friedensprozess im Nahen Osten: eine Revision* (= Konfrontation und Kooperation im Vorderen Orient; Bd. 1). Münster.
- Izady, Mehrdad 1992: *The Kurds*. Washington, DC u. a.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1989: Das Alevitum in der Türkei, in: Andrews, Peter A. (Hg.): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, S. 503–510.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: Vom revolutionären Klassenkampf zum "wahren" Islam. Transformationsprozesse im Alevitentum der Türkei nach 1980. Sozialanthropologische Arbeitspapiere 49. Berlin 1992.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1993: Die »Wiederfindung« des Alevitums in der Türkei, in: *Orient* 34, S. 267–282.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1998: »Wir sind das Volk!« Identitätspolitik unter den Zaza (Türkei) in der europäischen Diaspora, in: *Sociologus* 48 (2), S. 111–135.

- Kizilhan, İlhan 1997: *Die Yeziden*. Frankfurt am Main.
- Kreyenbroek, Philip 1996: Religion and Religions in Kurdistan, in: ders. & Allison, Christine (Hg.): *Kurdish Culture and Identity*. London, S. 85–110.
- Laçner, Ömer 1989: Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei, in: Blaschke, Jochen & van Bruinessen, Martin (Hg.): *Islam und Politik in der Türkei*. Berlin, S. 233–254.
- Layard, A. Henry 1849: *Niniveh and its remains*. London.
- Mandel, Ruth 1989: Shifting centers and emergent identities: Turkey and Germany in the lives of Turkish Gastarbeiter, in: Eickelman, Dale F. & Piscatori, James 1989: *Muslim Travelers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. London, S. 153–171.
- Mandel, Ruth 1996: A Place of their Own, in: Metcalf, Barbara Daly: *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley u. a., S. 147–166.
- McDowall, David 1989: *The Kurds*. London.
- Menzel, Theodor, 1911: *Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden*. Odessa.
- Menzel, Theodor, 1934: Yazidi, in: *Enzyklopädie des Islam*. Leipzig, S. 1260–1267.
- Minorsky, Vladimir 1927a: Kurden, in: *Enzyklopädie des Islam*. Leipzig, S. 1212–1237.
- Minorsky, Vladimir 1927b: Kurdistan, in: *Enzyklopädie des Islam*. Leipzig, S. 1237–1240.
- Mir-Hosseini, Ziba 1996: Faith, Ritual and Culture among the Ahl-e Haqq, in: Kreyenbroek, Philip & Allison, Christine (Hg.): *Kurdish Culture and Identity*. London, S. 111–134.
- Moosa, Matti 1988: *Extremist Shiites*. Syracuse, New York.
- Morad, Munir 1992: The situation of Kurds in Iraq and Turkey: current trends and prospects, in: Kreyenbroek, Philip G. & Sperl, Stefan (Hg.): *The Kurds. A contemporary overview*. London, S. 115–133.
- Nestman, Liesa 1989: Die ethnische Differenzierung der Bevölkerung der Osttürkei in ihren sozialen Bezügen, in: Andrews, Peter A. (Hg.): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, S. 543–581.
- Omar, Feryad Fazil 1992: *Kurdisch-Deutsches Wörterbuch*. Berlin.
- Othman, Mamou 1996: Die Yeziden vor Scheich-Adi, Teil 1, in: *Dengê Êzîdiyan* 5, S. 22–24.
- Othman, Mamou 1997: Die Yeziden vor Scheich-Adi, Teil 2, in: *Dengê Êzîdiyan* 6–7, S. 7–11.
- Schmidt, Lissy 1994: Neue Wege der Politik und Organisierung. Soziale Bewegungen in den Städten der kurdisch verwalteten Region im Nordirak, in: Später, Jörg (Hg.): *... alles ändert sich die ganze Zeit. Soziale Bewegung(en) im »Nahen Osten«*. Freiburg, S. 159–171.
- Schneider, Robin (Hg.) 1984: *Die kurdischen Yezidi*. Göttingen.
- Schüler, Harald 1998: *Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder*. Hamburg.
- Schumann, Gerd & Goeb, Alexander & Ulutunçok, Guenay 1992: *Ez kurdîm – Ich bin Kurdin*. München.
- Sheikhmous, Omar 1999a: Intra-Kurdish Relations of Kurds of Iraq with Kurds of Other Parts of Kurdistan, in: Awadani e. V. (Hg.): *Irakisch-Kurdistan. Status und Perspektiven*. Berlin, S. 53–64.

- Spuler-Stegemann, Ursula 1998: *Muslime in Deutschland*. Freiburg u. a.
- Steinbach, Udo 1996: *Die Türkei im 20. Jahrhundert*. Bergisch Gladbach.
- Şenol, Şengül 1992: *Kurden in Deutschland*. Frankfurt am Main.
- Viehböck, Eveline 1990: *Die kurdische und türkische Linke in der Heimat und Migration: kurdische und türkische Widerstandsorganisationen in der Türkei und im deutschsprachigen Raum unter besonderer Berücksichtigung von Tirol im Zeitraum von 1960–1990*. Innsbruck, Leopold-Franzens-Universität, Dissertation.
- Vorhoff, Karin 1995: *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*. Berlin.
- Wedel, Heidi 1996: Binnenmigration und ethnische Identität – Kurdinnen in türkischen Metropolen, in: *Orient* 37, S. 437–452.
- Wehr, Hans 1985: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden.
- Werle, Rainer & Kreile, Renate 1987: *Renaissance des Islam – das Beispiel Türkei*. Hamburg.
- Wießner, Gernot 1984: »... in das tödende Licht einer fremden Welt gewandert.« Geschichte und Religion der Yezidi, in: Schneider, Robin (Hg.): *Die kurdischen Yezidi*. Göttingen, S. 31–46.
- Yalkut-Breddermann, Sabiha Banu 1991: »Bleib lieber in Deutschland!« Kurdische Yezidi im deutschen Exil, in: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung et al. (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*. Berlin, S. 2.2.1–2.2.24.
- Yalman, Nur 1969: Islamic reform and the mystic tradition in eastern Turkey, in: *Archives Européennes de Sociologie* 10 (1), S. 41–60.

Verwendete Zeitungen und Zeitschriften

Berliner Zeitung

Anhang A: Interviewleitfaden

Wann und wo bist Du¹ geboren?
Wo lebst Du seit wann?
Was ist Dein Beruf, wo erlernt, von was lebst Du?
Woher stammt Deine Familie, wie setzt sie sich zusammen?
Bist Du verheiratet oder lebst mit jemandem zusammen?
Welcher Nationalität² ist Dein/e Partner/in, welche Sprachen spricht er/sie?
Welche Sprachen sprecht ihr miteinander?
Hast Du Kinder?
Wie alt sind sie, welche Sprachen sprechen sie?
Was planst Du diesbezüglich, falls Du später Kinder hast?
Kannst Du Deinen Geburtsort oder Heimatort besuchen? Wenn nein, warum nicht?
Möchtest Du gerne dorthin gehen, um dort zu leben?
Unter welchen Umständen?
Kämen auch andere kurdische Regionen in Frage?
Welche/r Sprache/Dialekt ist/war Deine Muttersprache?
Beherrscht Du weitere kurdische Dialekte?
Welche Fremdsprachen beherrscht Du, sprichst Du regelmäßig?
Wie hast Du sie gelernt?
Kannst Du Kurdisch schreiben und lesen? Wenn ja, in welcher Schrift?
Wie und wo hast Du das gelernt?
*Welche kurdischen Medien nutzt Du?*³
Welcher Religionsgemeinschaft gehörst Du an?
Bist Du religiös?
Welche Staatsangehörigkeit hast Du?
Was bedeutet Dir das?
Gehörst Du einer Partei oder einer politischen Organisation an?
Wenn ja, welcher?
Was bedeutet Dir am meisten, Deine Nationalität, Staatsangehörigkeit, Religion, politische Überzeugung, Sprache oder etwas anderes?
Wer ist für Dich kurdisch, ein/e Kurde/in?
Was muß jemand alles erfüllen, tun oder sagen, um von Dir als ein Kurde/eine Kurdin anerkannt zu werden?
Würdest Du oder ein/e enge/r Familienangehörige/r eine/n Nichtkurden/in heiraten?
Hast Du Deine hier thematisierten Anschauungen hier im Ausland stark verändert?
Hast Du Deine hier thematisierten Anschauungen seit unserem letzten Gespräch verändert? Wenn ja, wie?
Gibt es aus Deiner Sicht allgemeine Veränderungen unter den Diasporakurden seit unserem letzten Gespräch?
Wenn ja welche?
Wie ist Dein Kontakt zu Kurden aus anderen Herkunftsstaaten?
Kennst Du Kurden aus allen anderen Herkunftsstaaten als Deinem eigenen?
Woher stammen die meisten Kurden, die Du in Europa kennst?
Hast Du Kontakt zu Kurden in anderen europäischen Ländern?
Wie ist Dein Kontakt zu Angehörigen der Mehrheitsethnie des Landes, aus dem Du oder Deine Familie stammst? (Türken, Perser, Iraker etc.)
Wie ist Dein Kontakt zu anderen ethnischen Minderheiten aus diesem Land? (Christen, Turkmenen, Aseri etc.)
Wie ist Dein Kontakt zu Angehörigen der Mehrheitsethnie in dem Land, in dem Du lebst? (Deutschen, Niederländern, Schweden etc.)
Wie ist Dein Kontakt zu anderen ethnischen Minderheiten in diesem Land?
Kannst Du andere Kurden erkennen, wenn Du sie nicht Kurdisch sprechen hörst?

¹ In der Befragung wurde fast ausschließlich das »Du« verwendet. Dies erfolgte nicht aufgrund vorheriger Planung, sondern situationsangepaßt. Das Kurdische (Kurmancî) und das Englische verfügen ohnehin jeweils über keine Höflichkeitsform.

² Der Begriff »Nationalität« wurde von mir in den Interviews verwendet, nachdem sich bereits in der Pilotphase gezeigt hatte, daß Gesprächspartner/innen den Begriff »Ethnizität« häufig nicht einordnen konnten. In kurdischer Sprache bezeichneten die Informanten ihre Bezugsgruppe als »Volk«: *milete* (aus dem Türkischen entlehnt) oder *gele kurd* (kurmancî) oder als *neteweyê kurd* (sorani). Mit »Nationalität« bezeichneten sie nicht ihre Staatsangehörigkeit, sondern ihre ethnische Zugehörigkeit. Der Begriff ist im Text immer auch so zu verstehen. Die kurdische Umgangssprache sieht einen Begriff für Ethnizität nicht vor, was den teilweise synonym verwendeten Begriff *rasan*, (Abstammung, Rasse) anbelangt, siehe Kapitel 1, Ethnizität. In jüngster Zeit wird insbesondere bei der Übersetzung sozialwissenschaftlicher Literatur, angelehnt an westlichen Sprachgebrauch, teilweise der Begriff *êtnî* adjektivisch und substantivisch verwendet. Staatsangehörigkeit wurde von den Kurmancîsprechern aus dem Irak und aus Syrien im Kurdischen als *jinsîya* (dem Arabischen entlehnt), von den Kurden aus der Türkei als *vatandaşlık* und von den Soranîsprechern im Irak und Iran als *tebe'iyet* (ebenfalls dem Arabischen entlehnt) bezeichnet. Der kurdische Begriff *hawelatî* beginnt sich in der Umgangssprache erst allmählich durchzusetzen. Vgl. zu diesen Begriffen Kapitel 11, Heimatbegriff.

³ Die kursiv gedruckten Passagen beziehen sich auf die zweite Runde von Interviews.

Anhang B: Respondenten

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Sinûr Talal	m	1936	IK	47	1983	DK	50	62	03	15
Sîyamend Yılmaz	m	1965	TK	11	1976	DE	24	32	13	21
Baran Fırat	m	1963	TK	19	1982	DE	24	34	05	15
Dûrhat Sadik	m	1959	SY	19	1978	DE	28	38	09	19
Roj Mohammed	m	1954	IK	28	1982	DE	33	43	05	15
Şivan Abdallah	m	1947	IK	32	1979	DE	40	50	08	18
Cem Osman	m	1954	TK	17	1971	DE	33	43	16	26
Laser Salman	w	1969	TK	05	1974	DE	19	28	14	23
Sêv Tunc	w	1961	TK	13	1974	DE	26	36	13	23
Nişîman Ucar	w	1962	TK	08	1970	DE	26	35	18	27
Hêvî Vural	w	1966	TK	02	1968	DE	22	31	20	29
Hamma Majid	m	1957	IK	20	1977	DE	30	41	10	21
Sefîn Amin	m	1958	IK	20	1978	GB	30	40	10	20
Sûs Bakır	w	1959	TK	25	1984	GB	29	40	04	15
Hêlîn İpek	w	1948	TK	22	1970	DE	40	50	18	28
Azad Kemal	m	1958	TK	22	1980	DE	30	39	08	17
Dîlan Topal	w	1945	TK	19	1964	DE	43	53	24	34
Zerîn Bayrak	w	1950	TK	20	1970	DE	39	47	19	27
Heval Arslan	m	1963	TK	16	1979	DE	26	34	10	18
Mahabad Taufîq	w	1964	IK	21	1985	NL	26	35	05	14
Keser Öztürk	w	1962	TK	16	1978	SW	28	36	12	20
Rîbar Sezgin	m	1948	IK	23	1971	DE	43	49	20	26
Revîn Shaker	m	1954	TK	22	1976	SW	37	44	15	22
Zîrek Mahinpour	m	1948	IN	36	1984	SW	43	50	07	14
Bêrîvan Bashar	w	1957	SY	20	1977	SW	34	41	14	21
Zîn Sagheb	w	1958	IN	16	1974	SW	33	40	17	24
Havîn Mansour	w	1970	SY	13	1983	DE	21	28	08	15
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11

1 Pseudonym

2 Geschlecht

3 Geburtsjahr

4 Ursprungsstaat, TK: Türkei, SY: Syrien, IN: Iran, IK: Irak

5 Alter zum Migrationszeitpunkt

6 Migrationsjahr

7 Residenzstaat, DE: Deutschland, DK: Dänemark, SE: Schweden, NL: Niederlande, GB: Großbritannien (das jeweils zweite Residenzland wurde hier nicht aufgeführt, um Anonymität zu wahren)

8 Alter zum Zeitpunkt des ersten Interviews

9 Alter zum Zeitpunkt des zweiten Interviews

10 Aufenthaltsdauer in Europa zum Zeitpunkt des ersten Interviews

11 Aufenthaltsdauer in Europa zum Zeitpunkt des zweiten Interviews

Anhang C: Pseudonyme

Sinûr: Grenze

Sîyamend: Held in dem kurdischen Epos »Xece û Sîyamend«

Baran: Regen

Dûrhat: der von weit herkam

Roj: Tag, Sonne

Şivan: Hirte

Cem: religiöse alevitische Veranstaltung

Laser: Wasserfall (Zazaki)

Sêv: Apfel

Niştîman: Heimat (Sorani); Name einer Zeitung in Iranisch-Kurdistan (1943–1944).

Hêvî: Hoffnung; Name einer seit 1983 beim Kurdischen Institut in Paris erscheinenden Zeitung

Hamma: spezifisch kurdische Kurzform von Mohammed

Sefîn: Name eines Berges bei Şaqlawa in Irakisch-Kurdistan

Sûs: Versprechen

Hêlîn: Nest

Azad: der Freie

Dîlan: Tanz

Zerîn: die Goldene

Heval: Freund

Mahabad: Name einer Stadt in Iranisch-Kurdistan, auf deren Territorium und Umgebung sich 1946–47 eine kurdische Republik erstreckte

Keser: Verletzung

Rîbar: Fluß

Revîn: Flüchtling

Zîrek: der Kluge

Bêrîvan: Melkerin, Sennerin

Zîn: Heldin in dem kurdischen Epos »Mam u Zîn«

Havîn: Sommer

Anhang D: Einbezogene Institutionen

Im folgenden wird eine Auswahl von Institutionen vorgestellt, die im Rahmen der Feldforschung für diese Arbeit besucht und/oder befragt wurden. Nicht alle bestehen heute noch.

Hînbûn, Berlin
Kultur- und Hilfsverein, Berlin
Kurdischer Elternverein, Berlin
Kurdisches Institut für Wissenschaft und Forschung, Berlin
Kurdisches Zentrum, Berlin
Helin, kurdischer Kindergarten, Berlin
Demokratischer Emigrantenverein, Berlin
Flüchtlingsrat, Berlin
Kurdistan AG, Asta FU, Berlin
Berliner Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie, Berlin
Vertretung der KSSE in Europa, Berlin
Awadani, Berlin
Radio MultiKulti, Berlin
Kurdisches Radio Bonn Rhein Sieg, Bonn
Büro der irakischen Kurden in Deutschland, Bonn
Kurdisches Institut, Bonn
Komkar, Köln
Kurdistan Komitee, Köln
Kurdisches Volkshaus, Bremen
Initiative Menschenrechte, Bremen
Bundesanstalt für Arbeit, Nürnberg
Verein zur Förderung ethnischer Minderheiten, München
Mişt, München
Refugio, Folteropferhilfe, München
Hero, Cafe-Restaurant, Wien, Österreich
Kurdischer Kindergarten, Spånga, Schweden
Flüchtlingsberatung Rotes Kreuz, Stockholm, Schweden
Save the Children, Stockholm und Lund, Schweden
Demokratische Vereinigung kurdischer Frauen, Rinkeby, Schweden
Kurdische Frauenvereinigung, Solna, Schweden
Kurdistan Jugendorganisation, Stockholm, Schweden
Kurdistan Press, Sundbyberg, Schweden
Vereinigung kurdischer Schriftsteller in Schweden, Stockholm, Schweden
Föderation Kurdischer Vereinigungen in Schweden, Stockholm, Schweden
Solidaritätskomitee für Kurden, Oslo, Norwegen
Muttersprachlicher Unterricht, Århus, Dänemark
Kurdisches Institut, Paris, Frankreich
Refugee Arrivals Project, London, England
Kurdish Workers Association, London, England
Kurdish Cultural Center, London, England
Kurdische Bibliothek, Brooklyn, New York, USA

Anhang E: Schreibweise und Aussprache

Diese Arbeit basiert auf den alten Regeln der Rechtschreibung. Bei der Schreibweise fremdsprachlicher Orts- und Eigennamen, aber auch kultureller Fachbegriffe aus verschiedenen Sprachen des Mittleren Ostens bin ich wohl einem System, aber keinem der gängigen Standards gefolgt. Mein Hauptziel war der Wiedererkennungseffekt für die Leserschaft. In diesem Punkt bin ich meiner persönlichen, selbstverständlich subjektiven Einschätzung gefolgt. Bei der Schreibweise kurdischer Begriffe habe ich, wo möglich, die Sprachlehrwerke beziehungsweise Lexika von Bedir Khan (1986), Hajo (1982) und Omar (1992) zu Rate gezogen, Begriffe aus dem Türkischen wurden mit wenigen Ausnahmen (Istanbul und Izmir statt İstanbul und İzmir) auch auf türkisch geschrieben, bei der Transliteration aus dem Arabischen habe ich mich weitgehend auf das Standardwerk von Wehr (1985) gestützt, Varianten, die mir für eine sozialwissenschaftliche Arbeit übertrieben technisch erscheinen, jedoch insgesamt vermieden.⁴

Wo möglich, wurde der im Duden verzeichneten Schreibweise Vorzug gegenüber originalsprachlicher Schreibweise gegeben, zum Beispiel »Aserbaidshan« und »Tscharschaf«. So wurde aus diesem Grund auch die Schreibweise »Scheich« gegenüber dem kurdischen »şex« und »Agha« gegenüber dem kurdischen »axa« angewandt. Fremdsprachliche Begriffe wurden kursiv gesetzt und übersetzt, sofern sie sich nicht im Fremdwörterlexikon finden oder als Fachbegriffe in eine der relevanten wissenschaftlichen Disziplinen Eingang gefunden haben.

Die auf Verständlichkeit abzielende Systematik ist besonders relevant im Zusammenhang mit der Bezeichnung von Lokalitäten, da hier türkische, arabische, persische und kurdische – letzteres unterteilt in Kurmancî, Soranî und Zazaki – Varianten und darüber hinaus alte und neue Namen in Frage kommen. Für Orte in der Türkei habe ich die türkischen Namen, in türkischer Schreibweise verwandt. Die alten kurdischen Namen, zum Beispiel »Colamerg« für »Hakkari«, erscheinen nicht, weil sie einem breiten Publikum nicht bekannt sind. Eine Ausnahme bildet die im Jahr 1938 von »Dersim« (kurdisch) in »Tunceli« (türkisch) umbenannte Region, für die ich grundsätzlich beide Bezeichnungen angegeben habe, da in der Literatur häufig beide verwendet werden und die offizielle türkische Bezeichnung »Tunceli« teilweise nicht bekannt ist. Auch kurdische Städte im Irak sind deutscher Leserschaft zum Teil unter ihren arabischen Namen (Amadiya, Erbil) vertrauter als unter ihren kurdischen (Amêdi, Hawler), das gilt beispielsweise auch für die im Iran gelegene Teppichstadt, die als »Sanandaj« (persisch) und weniger als »Sine« (kurdisch) bekannt ist. Die in europäischer Literatur als »Halabja« erscheinende Stadt müßte auf kurdisch »Halabca« geschrieben werden, das yezidische Zentrum »Lalesh« korrekterweise »Laleş«; auch hier habe ich Gewohnheit gelten lassen.

Türkische Eigennamen sind türkisch geschrieben, sofern es sich nicht um Autoren oder Autorinnen handelt, deren Namen in der Literatur abweichend von der türkischen Schreibweise angegeben sind. Dem Arabischen oder Persischen entstammende Eigennamen sind jeweils in der Weise geschrieben, wie sie mir in der kurdischen Literatur am häufigsten transliteriert erschienen.

Aus Gründen der allgemeinen Verständlichkeit und nicht etwa aus ideologischen Gründen habe ich darüber hinaus (außer im Falle von Zitaten) die jeweiligen Bezeichnungen »türkischkurdisch« oder »türkische Kurdin« statt »nordkurdisch« oder »Nordkurde«, »Irakisch- oder Iranisch-Kurdistan« statt »Süd- oder Ostkurdistan« und »Kurden aus Syrien« statt »Kur-

⁴ Hier schließe ich mich Behrendt (1993: 440) an, der auf dem Standpunkt steht, daß standardisierte Transliterationssysteme Begriffe teilweise bis zur Unkenntlichkeit entstellen.

den aus Südwestkurdistan« verwendet, der Abwechslung halber erscheinen auch Bezeichnungen wie »Osttürkei« und »Norderak«.

Abkürzungen habe ich nur für wenige Journale und Sender sowie für Parteien und politische Organisationen übernommen und beim erstmaligen Gebrauch die volle Bezeichnung und gegebenenfalls deren Übersetzung jeweils in einer Fußnote ausgeschrieben. Enthalten solche Abkürzungen mehr als vier Großbuchstaben, habe ich mir aus Gründen der Gleichberechtigung und aus ästhetischen Gründen erlaubt, nur den ersten Buchstaben groß, die anderen klein zu schreiben. So habe ich Dehap statt DEHAP geschrieben, Euro-kom statt EURO-KOM, Feyka-Kurdistan statt FEYKA-Kurdistan, Hadep statt HADEP, Hevra statt HEVRA, Komkar statt KOMKAR, Navend statt NAVEND, Med-TV statt MED-TV und so weiter. Eine Ausnahme bildet der UNHCR.

Ich habe glatte Zahlen – außer bei Aufzählungen und in Fußnoten – bis 100000 in Worten ausgeschrieben, in der Regel wurden erst höhere Zahlen in Ziffern geschrieben.

Zur Aussprache des Kurdischen sind folgende Regeln besonders wichtig: Befindet sich ein Zirkumflex auf Vokalen (â, ê, î, ô, û), müssen diese lang ausgesprochen werden. Das kurdische c wie in *cin* (Geist) oder *Kurmancî* wird gesprochen wie in **Dschungel**, das j wie in *dengbej* (Sänger, Barde) oder *roj* (Tag) wird, wie im Französischen, gesprochen wie **j**ournal, das v wie in *kirîv* (Pate) oder *havîn* (Sommer) wie im Türkischen immer stimmhaft wie in **V**ase, das w wie in *welat* (Heimat) und *hawar* (Schrei) wird, wie im Englischen, gesprochen wie **w**orld, x wie in *xezal* (Gazelle) oder *xwîn* (Blut) wird gesprochen wie in **N**acht, y wie in *yek* (eins) oder *yezîdî* (Yezide) wie in **j**a, q wie in *qew* (Steinhuhn) oder *qebîle* (Stammessegment) ist ein Verschlusslaut, der in den hier angeführten europäischen Sprachen keine Entsprechung hat und einem tief in der Kehle erzeugten k am nächsten kommt, z wie in *zozan* (Hochweide, Alm) oder *zurna* (Oboe) wird, wie im Türkischen, stimmhaft ausgesprochen wie in **S**ee. Cedillen sieht das Kurdische unterhalb der gleichen Buchstaben vor wie das Türkische, auch die Aussprache entspricht sich. Ç wie in *ça* (Tee) oder *çav* (Auge) wird ausgesprochen wie **Tschetsch**ene, ş wie in *şivan* (Hirte) oder *şapik* (kurdische Männerjacke) wie in **S**chule. Bei der Aussprache des Türkischen sind außerdem insbesondere das, etwa wie in **Tür**ke oder **Kur**de, kurz gesprochene ı und das nicht ausgesprochene ğ zu beachten.