

4.6. Wer ist Kurde? Aspekte der Konstruktion kurdischer Identität im Einwanderungsland

Allen homogenisierenden Fremd- und Selbstzuschreibungen zum Trotz weisen die in Deutschland lebenden Kurdinnen und Kurden eine heterogene Struktur auf. Sie unterscheiden sich in Bezug auf Herkunft, soziale Zugehörigkeit, politische Orientierungen und Zukunftsperspektiven. Was haben die im Folgenden aufgezählten Menschen gemeinsam? Eine ältere Kurdin aus einem Dorf in der Nähe von Diyarbakır, die nie die Schule besucht und wenig Türkisch oder Deutsch gelernt hat; eine junge Kurdin, die nach Deutschland kommt, um einen Mann zu heiraten, den sie kaum kennt; ein überzeugter Sozialist aus Dersim, der nach Jahren im Gefängnis über viele Umweg in die Bundesrepublik gelangt ist; eine junge kurdische Frau, die in Deutschland Schule und Ausbildung absolviert hat; ihr Mann, der erst durch die Heirat nach Deutschland kam und mühselige Versuche macht, sich hier zurechtzufinden; ihre Kinder, die nie ein kurdisches Dorf gesehen haben; ein Mann aus Lice, der aus seinem Dorf vertrieben, geschlagen und gefoltert wurde, dann bei Verwandten in Diyarbakır unterkam und nach weiteren Festnahmen und Folterungen schließlich nach Deutschland flüchtete; ein Familie aus Hakkari, die gemeinsam flüchtete, als der Mann verdächtigt wurde, mit der PKK zu kooperieren; ein kurdischer Student, dem eine Karriere in Deutschland gewiss ist; ein kurdischer Imbissbesitzer, der seinen bescheidenen Wohlstand auf die Arbeit seiner schlecht bezahlten kurdischen Mitarbeiter gründet; ein kurdischer Lehrer aus Zaho, der vor irakischen Angriffen nach Europa flüchten konnte; ein Student aus dem syrischen Aleppo und ein kurdischer Arzt aus dem Iran ...

Was macht die Verbundenheit einer so inhomogenen Gruppe wie die der Kurden aus? Zwischen Arbeitsmigranten und -migrantinnen der dritten Generation und Flüchtlingen bestehen große Unterschiede bezüglich der Sozialisation und der sozialen Lage. Einige sind in der Bundesrepublik integriert, die anderen haben nicht einmal die formale Chance auf eine Integration. Allen Unterschieden zum Trotz fühlen viele Kurden eine Verbundenheit, die sowohl auf Traditionen und Mythen als auch auf der gemeinsamen Erfahrung der Unterdrückungs- und Vertreibungs politik der sie beherrschenden Staaten beruht. Was veranlasst Kurdinnen und Kurden der zweiten und dritten Generation, die ihre „Heimat“ nur aus Kindheitserinnerungen und Urlauben kennen, sich mit ihrer „kurdischen Identität“ auseinander zu setzen? Wie hat sich das kurdische Selbstverständnis in der Migration verändert?

Anknüpfend an den theoretischen Überlegungen im ersten Kapitel dieser Arbeit kann festgestellt werden, dass die Antworten nicht in Integrationsmodellen zu finden sind. Theorien von Eingliederungsprozessen prognostizieren eine mehr oder weniger stringente Entwicklung fortschreitender Integration. Kurden „entdecken“ aber ihre kurdische Herkunft oft erst nach jahrelangem Aufenthalt im Einwanderungsland. Diese Feststellung verbietet es, ethnische Orientierung als Konservierung von traditionellem Bewusstsein oder als vormodernes Relikt zu interpretieren.

Dieses Kapitel geht aus von den Erkenntnissen, die der „Diskurs um die Bedeutung von Ethnizität“ in Abschnitt 1.3. erbracht hat. Ethnizität ist keine naturwissenschaftliche Konstante, sondern ein historisch entstandenes soziales Konstrukt. Ethnisches Bewusstsein wird nicht als Folge der Moderne durch die Globalisierung hinfort gefegt, sondern ist nur die andere Seite der Medaille. Ausgehend von dem dargelegten theoretischen Bezugsrahmen werden hier einige Aspekte „kurdischen Bewusstseins“ im Einwanderungsland Deutschland skizziert.

4.6.1. Untersuchung der Bedeutung ethnischer Identität für kurdische Migranten: Birgit Ammann

Birgit Ammann untersucht die Bedeutung ethnischer Identität am Beispiel der kurdischen Migration. Sie geht von der Überlegung aus, dass nicht behauptete kulturelle Gemeinsamkeiten, sondern die permanente Aufrechterhaltung der Grenzziehung gegenüber anderen ethnische Identität reproduzieren. In den meisten Beiträgen über Kurden werde aber die ethnische Identität auf Aspekte angeblicher kultureller Homogenität in Bezug auf Sprache, Geschichte, Traditionen usw. bezogen (Ammann 1997, S. 223). In einer Feldstudie befragte sie 28 kurdische Migranten und Migrantinnen zu ihrer individuellen Selbsteinschätzung. Die Untersuchung gibt Aufschluss über die subjektive Wahrnehmung kurdischer Migranten und ihre Abgrenzung nach außen.

Auf die von Ammann gestellte Frage „Wer ist Kurde?“ antworteten alle Befragten, Kurde sei, wer sich selbst als Kurde bezeichne. In manchen Äußerungen wurden aber durch die Erklärung, wer ein „guter“ Kurde sei, Einschränkungen gemacht. Von einem „guten“ Kurden wurde Kompetenz in der kurdischen Sprache und politisches Engagement erwartet. Wer mit dem türkischen Staat kollaboriere, sei auf jeden Fall kein „guter“ Kurde. Die Äußerungen darüber, wer ein Kurde ist, seien von dem Widerspruch gekennzeichnet, so Ammann, eine möglichst große Zahl mit einbeziehen und andererseits Exklusivität bewahren zu wollen.

Auch auf die Frage nach ihrer Haltung zur Heirat enger Familienangehöriger mit nicht-kurdischen Partnern antworteten die Interviewpartner widersprüchlich: „Bei vielen Befragten kommen sich zwei Ansprüche ins Gehege: Der Anspruch auf Toleranz und Weltoffenheit einerseits und der Anspruch auf Erhalt kurdischer Identitätsmerkmale wie Sprache und familiäre Strukturen andererseits.“ (ebd., S. 227)

Alle Befragten hätten den Wunsch geäußert, dass ihre Kinder Kurdisch lernen. Die aus der Türkei kommenden Kinder hätten aber nur in Ausnahmefällen tatsächlich Kurdisch beherrscht. „Der Wunsch, den eigenen Sprachverlust über die Kindererziehung zu kompensieren, scheiterte am eigenen Unvermögen, die Sprache auch tatsächlich weiterzugeben.“ (ebd., S. 229)

Alle Befragten hätten bereitwillig Angaben zu ihrer Religionszugehörigkeit gemacht. Mit einer Ausnahme hätten sich aber alle als nicht religiös bezeichnet. Ammann schließt daraus, dass die Selbstwahrnehmung als Kurden keinen Raum für Religiosität lässt.

Ein Teil der Befragten gab an, unter bestimmten Bedingungen in die Heimatregion zurückkehren zu wollen. Als Bedingungen wurden genannt: Frieden, Demokratie, ein freies selbstbestimmtes Kurdistan in Form von Autonomie oder eines eigenen Staates, Menschen- und Frauenrechte. Die meisten Befragten hielten ihre Forderungen aber selbst für utopisch. Die von Ammann befragten Personen hatten ein differenziertes Bild über die Rückkehrmöglichkeiten.

Der Aspekt der Rückkehr bedarf einer ausführlicheren Diskussion. Für die große Mehrheit der Kurdinnen und Kurden stehe außer Frage, schreibt der kurdische Historiker Al-Dahoodi (1987, S. 141), dass die Emigration nur vorübergehend sei. Auch der kurdische Psychologe Kizilhan definiert die Lage der kurdischen Migranten in Deutschland als „Exil“. Aus der fehlenden Rückkehrmöglichkeit leitet er die These ab, die kurdischen Migranten wären unfreiwillig hier.

„Im Gegensatz zu den meisten Migranten in Deutschland ist es für die Kurden kaum möglich, in ihre Heimat zurückzukehren. Exil bedeutet hier also unfreiwilliges Bleiben in einem fremden Land. Es bedeutet folgerichtig für die kurdische Gemeinschaft, durch Vertreibung aus der ursprünglichen Heimat in eine Fremde gezwungen zu sein, aus der es kein Zurück zu geben scheint.“ (Kizilhan 1995, S. 127)

Kurdische Intellektuelle wie Al-Dahoodi und Kizilhan nähren den Mythos, sie fänden sich in einem zeitlich beschränkten Exil und würden nach Kurdistan zurückkehren, sobald die Verfolgung der Kurden beendet wäre. Dieser Mythos dient der Stützung der ethnischen Identität. Nicht etwa soziale Aspekte wie Armut, mangelnde Ausbildungsmöglichkeiten oder Unterdrückungsverhältnisse innerhalb der kurdischen Gesellschaft halten von einer Rückkehr ab, sondern allein die Verfolgung von außen.

Auf die Frage an in Europa lebende Kurden und Kurdinnen, ob sie nach Kurdistan zurückkehren möchten, habe ich oft Antworten wie die folgende gehört: „Wir alle hier wollen nach Kurdistan zurückkehren. Weil wir Kurden sind, werden wir uns dort schnell einleben. Es ist ja unsere Heimat.“

Beispiele, wie das folgende, habe ich oft gefunden: Eine Kurdin, die im Alter von vier Jahren mit ihrer Familie nach Deutschland kam, war voll von Romantisierungen der kurdischen Gesellschaft, des kurdischen Landlebens und der kurdischen Landschaft. Mit 25 Jahren besuchte sie erstmals wieder ihr kurdisches Dorf. Es war für sie ein niederschmetterndes Erlebnis. Die hygienischen Bedingungen ekelten sie so an, dass sie dort kaum etwas essen wollte. Die formalen hierarchischen Verhältnisse innerhalb der Dorfgesellschaft und vor allem die harte Arbeit, die ihre Tanten täglich zu verrichten hatten, empfand sie als wenig attraktiv.

Wenn Kurden remigrieren, dann ziehen sie in den Westen der Türkei. Diejenigen, die einen Umzug nach Antalya, Ankara oder Istanbul ins Auge fassen, haben nach meinen Beobachtungen realistische und differenzierte Vorstellungen. Ein Kurde, der zunächst mit seiner Familie in die Türkei zurückkehren wollte, erklärte nach einer als Vorbereitung der Umsiedlung gedachten Reise. „Nein, wir ziehen nicht in die Türkei. Ich wollte in Ankara einen Autohandel eröffnen, aber die Verhältnisse dort halten wir nicht aus. Es herrscht eine solche soziale Spannung. Als Geschäftsmann muss man zum Hai werden. Da bleiben wir lieber hier.“ Die Begründung bezieht sich auf die sozialen Verhältnisse in der Türkei.

Demgegenüber beziehen sich die Vorstellungen von Migranten, die sich selber vormachen, sie würden nach Kurdistan zurückkehren, wenn sie nur könnten, nur auf die ethnische Unterdrückung als Kurden. Soziale Fragen treten in den Hintergrund. Der Mythos vom „gelobten Land“ Kurdistan ist zum Teil einer Idee geworden. Dem widerspricht nicht, dass die tatsächliche Lebensplanung auf einem dauerhaften Leben in Deutschland aufbaut. Der Mythos von der zukünftigen Rückkehr und romantische Vorstellungen von der Herkunftsregion sind auch bei anderen Migrantengruppen feststellbar. Problematisch wird es dann, wenn dieser Rückkehrmythos politisch funktionalisiert wird und die Migranten dadurch von der Auseinandersetzung mit der sozialen Realität in Deutschland (Ausländerrecht, Staatsbürgerrecht, Ausländerfeindlichkeit) abgehalten werden.²¹

Nach Ammann bewirkt der Wegfall der existenziellen Bedrohung in der Migration im Vergleich zu der Situation im Herkunftsstaat eine differenziertere Wahrnehmung von Unterschieden und Pluralismus innerhalb der kurdischen Gesellschaft. Dies würde sich in Toleranz gegenüber Minderheiten und stärkeren Partizipationsmöglichkeiten für Frauen „als Identitätsmerkmal mit erhöhter Bedeutung“ (Ammann 1997, S. 237) zeigen. Gleichzeitig würde die Möglichkeit des Kontaktes und Austausches mit Kurden aus anderen Herkunftsstaaten die Wiederbelebung ethnisch-kultureller Merkmale, Bereicherung und Homogenisierung der kurdischen Kultur bewirken. Dadurch erlebe die bedrängte kurdische Identität eine deutliche Stärkung. Gerade die fehlenden Rückkehroptionen stärke die Aufrechterhaltung der kurdischen Identität, da sie die Illusion nicht zulasse, diese einer zukünftigen mehrheitlich kurdischen Umgebung überlassen zu können.

Die von Ammann konstatierte differenziertere Wahrnehmung der kurdischen Gesellschaft durch Kurden in Europa, kann ich nicht bestätigen. Die Auswertung zahlreicher Interviews, die ich in Kurdistan, der Türkei und Deutschland mit Kurdinnen und Kurden geführt habe, legt eher die umgekehrte Feststellung nahe. Die Kurden in Kurdistan verfügen über eine realistischere und differenziertere Wahrnehmung sowohl der kurdischen Gesellschaft als auch der türkischen Politik. Kurden in Europa neigen viel eher dazu, die kurdische Gesellschaft zu überhöhen und zu

²¹ Die PKK und mit ihr sympathisierende Organisationen wollen die Kurden in Europa v.a. für den Kampf in der Heimat mobilisieren. Jeder andere politische Aspekt gilt mehr oder weniger als Ablenkung von dem eigentlichen Ziel, der Befreiung Kurdistans. Sie tragen damit zur kontinuierlichen Reproduktion des Mythos von einer homogenen auf Rückkehr wartenden Gruppe bei. Allerdings deutet vieles darauf hin, dass die PKK erkannt hat, dass die Kurden in Europa nicht nach Kurdistan zurückkehren werden. Anfang der 90er Jahre führte die PKK eine Kampagne „Zurück nach Kurdistan“ durch, die aber nach kurzer Zeit eingestellt und nicht wieder aufgenommen wurde.

homogenisieren. Die Vorstellungen von der deutschen Politik sind oft ungenau und ideologisch geprägt.

Interviews mit kurdischen Intellektuellen, die erst kurze Zeit in Europa leben, zeigen, dass sie die in Europa lebenden Kurden als eher undifferenziert, nationalistisch, überheblich und ungebildet wahrnehmen. Ein kurdischer Journalist, der 1998 in Deutschland Asyl beantragte, merkte zynisch an: „Die Kurden in Europa haben Kurdistan befreit. Das habe ich gleich gemerkt, als ich hierher kam. Sie haben von nichts eine Ahnung, aber halten sich für die Größten.“

„Warum sind die Kurdinnen, die aus Deutschland kommen, noch ungebildeter als wir?“ fragte mich 1994 eine Kurdin im Istanbul Stadtteil Gaziosmanpaşa. „Sie kommen hierher, geben an mit ihren goldenen Armbändern und ihrem Mercedes und können kaum lesen und schreiben.“

Die kurdische Gesellschaft hat sich nicht zuletzt durch den kurdischen Befreiungskampf innerhalb des letzten Jahrzehnts erheblich entwickelt. Die Auswirkungen auf die in Europa lebenden Kurdinnen und Kurden sind widersprüchlich. Einerseits sind sie durch die Entwicklungen in Kurdistan aufgerüttelt. Andererseits lässt die Fixierung auf Ereignisse in Kurdistan die Auseinandersetzung mit der eigenen sozialen Existenz im Einwanderungsland in den Hintergrund treten. Sie sind von der gesellschaftlichen Entwicklung im Einwanderungsland abgeschnitten, haben aber auch die Entwicklungen im Herkunftsland im Zeitraum der Migration nicht nachvollzogen. So sind sie sowohl in Bezug auf die Herkunfts- als auch auf die Zuzugsgesellschaft zurückgeblieben. Ähnliche Stagnationen sind auch bei anderen Migrantengruppen und dort insbesondere bei den Frauen feststellbar.

4.6.2. „Ländliche Idylle“ und „Jahrhunderte lange Unterdrückung“ – Rekonstruktion eines kollektiven Gruppengedächtnisses

Ethnische Gruppenbildung wird in der Literatur auch als Rekonstruktion aus dem kollektiven Gruppengedächtnis interpretiert.²² Die Integration einer Gemeinschaft erfolgt über das kulturelle Gedächtnis als Fundament überlieferter Sinnstiftung. Geschichtsschreibung in diesem Sinne ist als institutionalisierte kollektive Erinnerung nicht mit historischer Wahrheit zu verwechseln. Die Repräsentation der Vergangenheit ist keine zwecklose Angelegenheit, sondern eine interpretierende Rekonstruktion, die als Zukunftsentwurf konzipiert ist. Die Frage ist, auf *welche* Vergangenheit sich eine Gruppe bezieht, welche Auswahl sie aus einer Vielzahl historischer Details vornimmt und welche Interpretation sie ihnen gibt. Die Vergangenheit wird bemüht, um daraus einen Entwurf für die Zukunft abzuleiten (Hobsbawm 1983). Unter den vielen Elementen, die das kurdische Geschichtsbild und das Bild des kurdischen Lebens konstruieren, will ich zwei herausgreifen und auf die Frage nach ihrer Tauglichkeit für die Zukunft eingehen: die Bedeutung des kurdischen Landlebens sowie den Bezug auf ein seit Jahrhunderten unterdrücktes Volk.²³

Maria O’Shea (1998) untersucht die Bedeutung der vorgestellten Topographie Kurdistans²⁴ und der „ländlichen Idylle“ für ein kollektives kurdisches Bewusstsein. Sie stellt fest, dass „echte“ kurdische Bräuche auch von der kurdischen Stadtbevölkerung im ländlichen Milieu verortet werden. Als typisch angesehene Nahrungsmittel sind die des Dorfes wie Suppen, Milch- und

²² Dieser Aspekt wird bei Falk (1998, S. 58 ff.) ausführlich diskutiert.

²³ Es wäre sicher interessant und aufschlussreich auch andere Elemente der kurdischen Historiographie zu untersuchen, wie z.B. das immer wiederkehrende Motiv des Verrats von Kurden an Kurden.

²⁴ Territoriale Gegebenheiten spielen für die kurdische nationalistische Mythologie eine wichtige Rolle. Selbst für die kurdische Bevölkerung in Städten wie Diyarbakır und Urfa, die weit außerhalb der Gebirge liegen, wird die kurdische Landschaft durch die Berge definiert. Die Berge gelten als Rückzugsgebiet in militärischen Auseinandersetzungen. „Die in den Bergen leben“ ist die Umschreibung für Guerillakämpfer. Das harte Leben in den unwirtlichen und unzulänglichen Gebirgsregionen wird als originär kurdisch angesehen, während die Städte in den Tälern und Ebenen „als von den jeweiligen Regimes eingebunden und durch Bestechung und leichtes Leben korrumpiert gelten.“ (O’Shea 1998, S. 9)

Getreideprodukte. Die ländliche Kleidung gilt als typisch kurdisch. Auch bei Folkloreveranstaltungen in Europa werden Kleidungsstücke getragen, die sich an der Kleidung von Bauern und Schafhirten orientieren. Migranten, die nie auf dem Land gelebt haben, halten kulturelle Elemente des ländlichen Lebens für kurdisch. Mit der ländlichen Nahrungszubereitung zusammenhängende Tätigkeiten werden auch in der Migration ausgeübt bzw. als Symbole der kurdischen Kultur geschätzt oder nostalgisch verklärt. Postkarten, Fotoausstellungen oder Plakate zeigen vielfach ländliche Motive. Viele in Schweden oder Deutschland hergestellte Schulbücher enthalten Darstellungen des ländlichen Lebens und es überwiegt ein Vokabular, das für die Subsistenzwirtschaft von Bedeutung ist.

Die Kurden müssten die wachsende Künstlichkeit des Konstrukts ländlicher Erfahrung, das auf einer sich immer weiter entfernenden Vorstellung beruht, erst noch anerkennen, schreibt O'Shea. „Doch die unverfälschte ländliche Erfahrung hat viele Elemente 'typisch' oder ausschließlich kurdischer Kultur bewahrt und ihr Verschwinden bedeutet eine dramatische Veränderung dessen, was Kurdischsein konstituiert, eine Veränderung, für die die vorgestellte Gemeinschaft, ihrer selbst bewusst wie sie ist, vermutlich noch nicht bereit ist.“ (ebd., S. 9)

Neben der Idealisierung des ländlichen Lebensstils wird in der kurdischen Historiographie immer wieder auf das Bild der Jahrhunderte langen Unterdrückung und des Kampfes dagegen referiert. Dieses Bild wird erfolgreich für die - auch innerkurdische - Umwälzung der Gesellschaft mobilisiert. Wer an eine Geschichte der Rebellion anknüpft, will damit eine Zukunft der Rebellion entwerfen. Das historische Motiv von Unterdrückung und Widerstand wird insbesondere von denen immer wieder reproduziert, die für die Unterstützung des kurdischen Befreiungskampfes mobilisieren wollen. Kurdischsein wird in erster Linie als Beschwörung einer Schicksalsgemeinschaft in Bezug auf die tatsächlichen Verfolgungen in der Türkei und im Irak definiert. Von vielen Kurden wird auch der Befreiungskampf als ein explizit kurdisches Charakteristikum angesehen. Erst in zweiter Linie werden die gemeinsame Kultur und Sprache hervorgehoben.

Die beiden Beispiele zeigen widersprüchliche Entwürfe dessen, was als kurdisch gilt. Aus der Idealisierung des kurdischen Landlebens ist keine Zukunft des Kurdischseins in Europa ableitbar; allenfalls eine Forderung nach „Wahrung der kurdischen Identität“, die - die Prozesshaftigkeit von Kultur und Identität missachtend - nur in Nostalgie und Traditionalismus führen kann. Kurdischsein bleibt in dieser Vorstellung weiterhin an das Territorium gebunden, auch wenn Millionen von sich als Kurden bekennende Menschen außerhalb leben. Dagegen bietet der Bezug auf eine Tradition des Kampfes gegen Unterdrückung durchaus Anknüpfungspunkte für den Entwurf einer kurdischen Zukunft in Europa.

Nur wenn der Transnationale Soziale Raum, in dem ein Teil der kurdischen Gesellschaft lebt, in das kollektive kurdische Gruppengedächtnis einbezogen wird, wird es langfristig in Europa eine Zukunft und Weiterentwicklung der kurdischen Kultur geben.

4.6.3. Kultur und Tradition als Antwort auf Diskriminierung: Şengül Şenol

Das erste Buch über die Situation kurdischer Migrantinnen und Migranten in Deutschland brachte 1992 die kurdische Autorin Şengül Şenol heraus. Geboren in Türkisch-Kurdistan kam sie als Jugendliche nach Deutschland, wo sie studierte und sich u.a. als Journalistin und Kommunalpolitikerin für die Kurden engagiert. Şenol will deutsche Leser und Leserinnen darauf aufmerksam machen, dass kurdischen Migranten in der Bundesrepublik von der Unterdrückung in der Türkei geprägt sind. Sie beginnt mit der Schilderung ihrer Schulerfahrung:

„Die Verleugnung meines Daseins spürte ich erstmals im Alter von sieben Jahren, als meine Familie von Dersim in eine andere Stadt umzog und ich mit meiner Schwester dort eingeschult wurde. An unserem ersten Schultag führte uns die Lehrerin in die Klasse und bot uns einen

Platz an. Wir zitterten vor Angst, alle Kinder beobachteten uns mit Neugier. Die Lehrerin wirkte auf uns sehr autoritär und hatte eine große Brille und Schuhe mit hohen Absätzen an. Wir fürchteten uns davor, dass die Lehrerin uns anspricht. Für mich und für meine Schwester war alles fremd. Dann kam der Moment: Die Lehrerin sprach mich an, aber ich konnte sie nicht verstehen. Diese Sprache war mir vollkommen unbekannt. Ich hatte Angst, dass sie mich verprügelt. Die Lehrerin stand wütend auf und schrie mich an. Eine Unruhe machte sich plötzlich in der Klasse breit, die Kinder um mich herum lachten. Ich schaute meine Schwester hilflos an. Vor lauter Schrecken konnte ich noch nicht einmal weinen. Von hinten vernahm ich vertraute Worte, ich verstand diese Sprache - es war meine Muttersprache. Ein Mädchen stand auf und sagte auf Kurdisch (Dimili): „Du sollst aufstehen und deinen Namen sagen.“ Voller Aufregung stand ich auf und sagte meinen kurdischen Namen: Şengulê. Vergeblich, mein Name wurde für immer türkisiert.“ (Şenol 1992, S. 13)

Şenol beschreibt die ältere Generation kurdischer Migranten als stark geprägt von traditionellen Werten. Sie sähen sich selber zwar als Kurden, seien aber gemäß ihrer Erziehung in der Türkei gewohnt, das nicht zu sagen.

Für die Älteren sei die kurdische Heimat lebendig geblieben ganz im Unterschied zu den nachfolgenden Generationen, die kaum Kenntnisse von Kurdistan hätten. Für sie werde mehr und mehr Deutschland zur Heimat, während Kurdistan mit dem Begriff „Heimat meiner Familie“ umschrieben werde. Für die junge Generation habe die türkische Kultur all ihre Anziehungskraft verloren. Sie wende sich verstärkt der kurdischen Sprache und kurdischen Bräuchen zu und reagiere sensibel auf die Ereignisse in Kurdistan.

Ähnlich wie es die Kulturkonfliktthese vertritt, sieht Şenol die kurdischen Jugendlichen zwischen den Normen und Werten der kurdischen und der deutschen Gesellschaft. Die zweite und dritte Generation stehe, auch wenn sie sich dies nicht immer eingestehen wolle, in tiefem Widerspruch zur überkommenen Kultur ihrer eigenen Familie. Während die jungen Kurden den Erwartungen der traditionellen kurdischen Gesellschaft nicht mehr entsprechen wollten, fühlten sie sich von der deutschen Gesellschaft abgelehnt. Die jüngere Generation würde in einem Identitätskonflikt widersprüchlicher Erwartungen aufgerieben. Weder die Familie als Vertreter der kurdischen noch die Schule und die Lehrer als Repräsentanten der deutschen Gesellschaft würden sie akzeptieren. Als Ursache für den Kulturkonflikt sieht Şenol die Diskriminierung von Migranten in Deutschland. „... in der zur Zeit heranwachsenden Generation wissen viele nicht, was sie eigentlich sind. Auf der einen Seite sind sie als Kinder einer Familie mit eigenen Sitten und Gebräuchen, gesellschaftlichen Normen und Werten, Kultur und Sprache zur Welt gekommen, auf der anderen Seite gehen sie innerhalb einer multikulturellen Gesellschaft vielfältige Beziehungen ein und erfahren vor allem eine deutsche Erziehung, die sie in der Praxis von der kulturellen Vielfalt ausgrenzt. Jeden Tag erleben sie erneut den Schmerz, Immigrant oder Immigrantin zu sein, fremd zu sein, schwarze Haare und eine andere Hautfarbe zu haben. Wie sehr ein Kind es sich auch wünschen mag, es muss letztlich akzeptieren, dass es nie ein Deutscher oder eine Deutsche sein wird.“ (ebd., S. 93)

Der ungelöste Identitätskonflikt treibe viele Jugendliche zu Rauschgift, Spielsucht und Kriminalität. Der „Schmerz“ darüber, in Deutschland zurückgewiesen zu werden, führe die Jugendlichen aber auch auf die Suche nach ihrer „nationalen Identität“. In der kurdischen Identität sieht Şenol eine Chance für die kurdische Jugend, in der unüberschaubaren Migrationssituation einen Halt zu finden. In der Hinwendung zur nationalen Identität und Kultur würden die Jugendlichen versuchen, ihre Position zu finden. Immer mehr junge Kurden beteiligten sich im Vergleich zu früher an kulturellen Aktivitäten wie Folklore, Theater oder Chören.

„Als Ergebnis der jüngsten Ereignisse und der Entwicklungen der letzten Jahre in Kurdistan ist solch ein junger Mensch verstärkt auf der Suche nach seiner eigenen nationalen Identität. Gleichzeitig erlebt man aber auch bei vielen Jugendlichen, die sich damit nicht befassen, stattdessen aufgebrachte Reaktionen auf alles und jedes, mit dem sie in ständigen Konflikt geraten. Anstatt als Ausweg für Kultur und Tradition einzutreten und diese in die multikulturelle Gesellschaft hineinzutragen, gerät ein solcher Mensch mit der Zeit immer mehr in Konflikte. Auf

Menschen, deren nationale Identität nicht hinreichend gefestigt ist, üben derartige Widersprüche meistens zerstörerische Wirkung aus. Es entstehen Menschen mit gebrochener nationaler Identität und Persönlichkeit. Schematisch gedacht besteht bei einem Immigrantenkind, das hier aufwächst, die Gefahr einer Spaltung seiner Persönlichkeit in zwei Teile. ...

Aus Sicht der Kurden ist die Situation noch verheerender. Eine Kurdin, Mutter zweier Kinder drückt es so aus: 'Unsere Kinder sind zuhause Kurden, auf der Straße Türken und in der Schule Deutsche.'" (ebd., S. 93 f.)

4.6.4. Kurden zwischen Diskriminierung und Assimilation: Ilhan Kizilhan

Auch Kizilhan wurde in Türkisch-Kurdistan geboren und migrierte als Jugendlicher in die Bundesrepublik. Er studierte in Deutschland und den USA Psychologie, Soziologie und Orientalistik. 1995 gab er eine „psychologische Studie“ über Kurden in Deutschland heraus.

Wie Şenol interpretiert Kizilhan die Situation junger kurdischer Migranten entsprechend der Kulturkonfliktthese. Die Hin- und Hergerissenheit der kurdischen Jugendlichen zwischen der Attraktivität deutscher Lebensvorstellungen und der von den Eltern vermittelten heimatlichen Kultur führe zu „bikulturellen Inkonsistenzen der Migrantenkinder“. Die unterschiedlichen Sozialisationsbedingungen der in Kurdistan und der in Deutschland aufgewachsenen Generation führe zu tiefen Brüchen. „Ein Kompromiss lässt sich aber wegen der diskrepanten Werthaltungen kaum schließen. Die eine Kultur misst der Jungfräulichkeit höchste Priorität bei, während in der anderen Kultur eine 'Jungfrau' mit Skepsis betrachtet und ihr sexuelle Unerfahrenheit zugeordnet wird. Da es eine 'Halb-Jungfrau' und 'Halb-nicht-Jungfrau' in der Tat nicht geben kann, ist ein Jugendlicher/eine Jugendliche praktisch gezwungen, sich für eine der Werthaltungen zu entscheiden.“ (Kizilhan 1995, S. 136)

Kizilhan beschreibt die Kurden in Deutschland zwischen Diskriminierung und drohender Assimilation. Ähnlich wie Şenol sieht Kizilhan den Ausweg in der Beschäftigung mit der nationalen Identität. Zur Ausbildung einer gefestigten Identität sei es notwendig, die eigene ethnische Herkunft als nicht entwertet zu erleben.

„Wenn die Kurden es verstehen, eine Politik der Weiterentwicklung und Selbsterhaltung ihrer Identität bei gleichzeitiger Verbundenheit mit ihrer Nationalen Befreiungsbewegung in der Heimat zu betreiben, so kann man darin auch positive Elemente der kurdischen Existenz im Exil sehen. ... es ist also falsch, wenn man die Kurden im Exil als verloren ansieht.“ (ebd., S. 131)

Kizilhans Studie zeigt sich seltsam immun gegen moderne sozialwissenschaftliche Erkenntnisse der Nationalismusforschung. Er findet keinen Zusammenhang zwischen seiner Interpretation der kurdischen Identität und sozialwissenschaftlichen Diskursen. Über wissenschaftliche Identitätskonzepte behauptet er etwas überheblich: „Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die amerikanische als auch die europäische Forschung keinen befriedigenden, unmittelbar anwendbaren Apparat an die Hand gibt, der jenen unter uns wirklich von Nutzen sein könnte, die hoffen, einen theoretischen Rahmen für die kurdische Identität zu finden.“ (ebd., S. 125)

Kizilhan weist den Vorwurf, die Kurden würden an traditionellen Relikten festhalten, zurück, bleibt aber den Beweis schuldig. „Wenn die Kurden und Kurdinnen Sehnsucht nach ihrer Heimat haben oder die frühere Lebensweise vergangener Tage zurückwünschen, dann bedeutet dies auf keinen Fall ein irrationales Festhalten an nostalgischen Werten; auch unter psychologischen Gesichtspunkten betrachtet, lässt sich dies nicht als irrational oder als eine dysfunktionale Kognition betrachten.“ (ebd., S. 132)

An anderer Stelle räumt er aber ein, dass die kollektiven Erinnerungen der kurdischen Gemeinschaft im Exil neben dem Bezug auf eine real erlebte Verfolgungsgeschichte „auch die Glorifizierung und Mystifizierung des Verlorengegangenen“ (ebd.) beinhalten.

Während er im Zusammenhang von Kapitalismus und Kolonialismus den „falschen Glauben an die Nation“ in „künstlich geschaffenen Nationalstaaten“ (ebd., S. 127) in Frage stellt, nimmt er die kurdische Nation von dieser Kritik aus, als ob es sich in ihrem Fall um den „richtigen“ Glauben an eine organisch entstandene Nation halten würde. Er kann oder will ganz offensichtlich nicht anerkennen, dass auch die kurdische Nation - wie jede andere - eine soziale und historische Konstruktion darstellt. Vermutlich macht die erlebte Entwertung der kulturellen Herkunft - und was könnte schwerer wiegen als die Behauptung, diese Herkunft gebe es gar nicht - die Deonstruktion zu einem besonders schmerzhaften und schwierigen Prozess.

Kizilhans Studie präsentiert sich widersprüchlich. Einerseits bezieht er sich, immer wenn es um die Kurden geht, auf ein statisches Verständnis von Kultur und Identität.²⁵ Andererseits weist er an anderer Stelle deutlich und engagiert auf Widersprüche innerhalb der kurdischen Gesellschaft hin.

4.7. Differenzierungen unter kurdischen Migrantinnen und Migranten

4.7.1. Überblick

Kurdische Migrantinnen und Migranten differenzieren sich unter anderem in sozialer, politischer und religiöser Hinsicht sowie in Bezug auf die ethnische Selbstzuschreibung und das Tradition-Moderne-Paradigma. Auf die soziale und politische Differenzierung wird in den folgenden Abschnitten gesondert eingegangen.

Die Religionen der Kurden unterscheiden sich kaum von denen der Türken. Neben Sunniten und Aleviten²⁶ findet sich noch die kleine religiöse Gemeinschaft der Yezidi. Die Yezidi werden je nach Standpunkt als eine spezifisch kurdische Religion oder als eigene Ethnie betrachtet.²⁷

Religiöse Differenzierungen spielen unter den Kurden eine weniger wichtiger Rolle als in der Türkei insgesamt. Sie werden, wie Ammann festgestellt hat, durch den kurdischen Nationalismus überdeckt.

Die ethnische Selbstzuschreibung hat für Migranten kurdischer Herkunft eine relativ große Bedeutung. Die meisten definieren sich selber als Kurden. Ein anderer Teil der kurdischstämmigen türkischen Staatsbürger hat sich an die dominante türkische Ethnie assimiliert und definiert sich entsprechend der türkischen Staatsideologie als türkisch. Diese Gruppe ist hier nur insofern von Interesse, als sich gezeigt hat, dass dieser Prozess nicht unumkehrbar ist. Migranten der ersten Generation, die als Türken hierher kamen, haben ihre kurdischen Wurzeln wiederentdeckt (Bruinessen 1997, S. 212).

Neben der Selbstdefinition türkisch oder kurdisch finden sich noch weiter differenzierte Zuschreibungen. Es gibt Tendenzen, die kurdischen Yezidi als eigenständige Ethnie ansehen, ge-

²⁵ Dieses statische Kultur- und Identitätsverständnis hat Kizilhans Mentor Hans Branscheidt zu einem „kritischen Nachwort“ veranlasst, in dem er nachdrücklich auf die Prozesshaftigkeit von Identität hinweist und vor einem nationalistischen Wir-Gefühl warnt (Branscheidt 1995).

²⁶ Im Abschnitt 7. *Exkurs: Islamischer Religionsunterricht aus der Perspektive nicht-türkischer Ethnien und religiöser Minderheiten in der Türkei* wird auf das Alevitentum eingegangen.

²⁷ Folgt man der Literatur, dann handelt es sich beim Alevitentum um eine islamische oder zumindest dem Islam verwandte Religion. Der yezidische Glaube aber ist eine vorislamische, synkretistische, auf den Zoroastrismus zurückgehende Religion. Mehrere kurdische Gesprächspartner haben in Interviews die Ansicht geäußert, dass es in der Religionsausübung unter den Kurden viele Gemeinsamkeiten zwischen Yezidi, Aleviten und teilweise den Sunniten gäbe. Es bleibt weiterer Forschung vorbehalten zu untersuchen, inwieweit es ähnliche Rituale in bestimmten Regionen gibt und inwieweit die Heraushebung religiöser Gemeinsamkeiten für die Stärkung des kurdischen Nationalismus mobilisiert wird.

nauso gibt es einen Zazaismus, der Zaza-oder Dimilî-Sprecher²⁸ als eigenständige Ethnie ansieht.

Bruinessen unterscheidet darüber hinaus zwischen Kurmanci und Sorani-Sprechern in Irakisch-Kurdistan, zwischen der KDP und der PUK in Irakisch-Kurdistan, zwischen sunnitischen und alevitischen Kurden in Türkisch-Kurdistan.

„Während sich auf der einen Seite der kurdische Nationalismus selbst gefestigt und breites Bewusstsein einer gemeinsamen Identität geschaffen hat, wurden andererseits die Unterschiede innerhalb der Gesellschaft trennender als zuvor.“ (ebd., S. 185)

Bruinessen hält die innerkurdischen Fraktionierungen nicht für Rudimente einer Vergangenheit, die sukzessive durch den kurdischen Nationalismus abgelöst werden könnte. Einige innerkurdischen Differenzierungen seien als Reaktion auf die kurdische Bewegung zu verstehen. Erst die Herausbildung kurdischen Selbstbewusstseins habe konkurrierende Identitäten auf den Plan gerufen.

„Die engeren Identitäten von Region, Sprache und religiöser Gemeinschaft sind zu einem gewissen Ausmaß von denselben Faktoren gestärkt worden, die das Bewusstsein der kurdischen Identität angeregt haben.“ (ebd., S. 186)

Bruinessen spricht von fließenden und sich überschneidenden Identitäten. „Noch nie da gewesene geografische und soziale Mobilität haben die Identität einer Person zu einer Angelegenheit gemacht, über die sie bis zu einem gewissen Grad frei entscheiden kann.“ (ebd., S. 212)

Bei der Herausbildung innerkurdischer Differenzierungen spielt die europäische Diaspora eine nicht unerhebliche Rolle. Der Zazaismus, der bestrebt ist, den Zaza-Sprechern unter den Kurden eine eigene Ethnizität zuzuschreiben, findet sich v.a. in Europa. Das Aufleben des Alevismus sei von den türkischen und kurdischen Migranten in Europa ausgegangen, schreibt Bruinessen (ebd., S. 207).

4.7.2.1. Allgemeine soziale Situation der kurdischen Bevölkerung in der Bundesrepublik

Wie bereits festgestellt wurde, entspricht die Sozialstruktur der kurdischen Bevölkerung in weiten Teilen der der türkischen Minderheit. Die als Arbeitsmigranten aus der Türkei gekommenen Kurden und Kurdinnen sind als ungelernete Arbeitskräfte in der verarbeitenden Industrie oder auf dem Dienstleistungssektor tätig.

Die zu Beginn der Arbeitsmigration relativ homogene Migrantenpopulation hat sich im Laufe der Zeit sozial differenziert. Die Mehrheit übt weiterhin typische schlecht bezahlte Migrantentätigkeiten aus. Einem Teil gelang aber ein sozialer Aufstieg. Im vergleichbaren Ausmaß wie die türkische Minderheit erwerben immer mehr junge Kurden und Kurdinnen in der Bundesrepublik einen qualifizierten Schulabschluss und absolvieren eine Ausbildung oder ein Studium.²⁹ In den letzten Jahren nimmt auch die Zahl der kurdischen Selbständigen ständig zu. Meist erwerben sie kleine Betriebe im Bereich der Gastronomie oder des Einzelhandels wie Imbisse („Döner Kebab“), Gemüse- und Lebensmittelläden, Restaurants, Dolmetscherbüros, Reisebüros oder Gebrauchtwagenhandel.

²⁸ Ein kurdischer Dialekt heißt Dimilî bzw. Zaza. In Europa gibt es Dimilî-Sprecher, die sich auf ihre Dimilî-Identität mehr oder weniger deutlich als ethnische Kategorie beziehen. In diesem Zusammenhang sei auf eine an der Universität Frankfurt verfasste Dissertation verwiesen mit dem programmatische Titel: „Die Rolle des Bildungswesens beim Demokratisierungsprozess in der Türkei unter besonderer Berücksichtigung der Dimli- (Kirmanc-, Zaza-) Ethnizität“ (Gündüzkanaat 1997). S.a. Abschnitt 6.2.1. *Sprachwissenschaftliche Aspekte*.

²⁹ Aus der Türkei kamen nur in Ausnahmefällen Kurden mit akademischer Vorbildung. Demgegenüber ist der Anteil der Intellektuellen aus dem Irak, dem Iran und Syrien relativ hoch.

Die soziale Kluft zwischen den in Deutschland lebenden Kurdinnen und Kurden wird durch das Hinzukommen von Flüchtlingen deutlich nach unten hin erweitert. Durch die Flüchtlinge werden die Arbeitsmigranten sozial unterschichtet. Während letztere als Arbeitskräfte willkommen waren, kamen die Flüchtlingen zu einer Zeit, als es bereits Arbeitslosigkeit gab. Oft ohne Arbeitserlaubnis, ohne Deutschkenntnisse und ohne die Spielregeln des sozialen Zusammenlebens in der Bundesrepublik zu kennen, sind sie gezwungen, im Dienstleistungsbereich (Gastronomie, Reinigungsdienste usw.) oder der Landwirtschaft - oft illegal oder weit unterhalb des Tariflohns - unter Umgehung von Arbeitsschutzvorschriften zu arbeiten. Auch kurdische Selbständige nutzen die schlechten Chancen der Flüchtlinge auf dem Arbeitsmarkt und beschäftigen sie unter dem üblichen Lohn und gesetzlich festgelegten sozialen Standards.

Die Kurden der zweiten und dritten Generation sind sozial deutlich differenzierter als die erste Generation. Die einen nehmen mit Erfolg die Chance wahr, in der Bundesrepublik eine Schul- und Berufsausbildung bzw. ein Studium absolvieren zu können und erwerben damit ganz andere Zugangschancen zum gesellschaftlichen Reichtum der Bundesrepublik als ihre Eltern. Dem steht eine große Zahl von Jugendlichen ohne Schul- und Ausbildungsabschluss gegenüber, die davon bedroht sind, in die Marginalität abzugleiten.

Meyer-Ingwersen (1995, S. 322): „Kinder und Jugendliche brauchen Vorbilder, an denen sie Normen, Wertvorstellungen, Lebenspläne und Verhaltensweisen orientieren können. Eine wichtige Rolle kommt dabei den Eltern zu. Wo aber die Eltern als billige Arbeitskräfte für unqualifizierte Arbeiten importiert und dann mit geringen Deutschkenntnissen und geminderten Rechten an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden sind, können sie ihre Vorbildfunktion für Kinder nur teilweise erfüllen. Insbesondere als Vorbild für Lebensplanung kommen sie nicht in Frage. Denn der Platz, an den diese Eltern in der Gesellschaft geraten sind, steht für die Kinder nicht mehr zur Verfügung. Sie ahnen deshalb schon früh, dass sie so, wie ihre Eltern sind, nicht werden können und nicht werden wollen.“

Auf zwei soziale Untergruppen kurdischer Migrantinnen und Migranten - auf Frauen und Flüchtlinge - wird im Folgenden ausführlicher eingegangen.

4.7.2.2. Kurdische Frauen

Die Stellung der Frauen innerhalb der kurdischen Gesellschaft ist durch eine patriarchale Struktur geprägt. Die Migration produziert aber erhebliche Differenzierungen im Vergleich zu der relativ homogenen Lage der Frauen in der traditionellen Dorfgesellschaft. Für die einen eröffnet das Leben in Europa die Möglichkeit zu Erwerbstätigkeit und damit zu ökonomischer Selbständigkeit. Für andere Kurdinnen - besonders der ersten Generation - hat sich durch die Migration die gesellschaftliche Isolierung verstärkt.

Unter den Migrantinnen findet sich eine „widersprüchliche Vielfalt kurdischer Frauen“ (Mönch-Bucak 1992): Frauen, die isoliert - ohne Erwerbstätigkeit, ohne Deutschkenntnisse in völliger Abhängigkeit vom Ehemann - eine traditionelle Rolle einnehmen; Frauen, die außer Haus einer selbständigen Arbeit nachgehen, aber im Hause die traditionelle Rollenverteilung akzeptieren; Frauen, die sich scheiden lassen; junge selbstbewusste Frauen, die akademische Berufe anstreben; Frauen, die sich politisch engagieren; selbständige Frauen.

Ein ausgeprägter Ehrbegriff kennzeichnet die Rolle der Kurdinnen innerhalb der Gesellschaft. Dieser unterscheidet sich zwar nicht von denen anderer islamisch-patriarchalisch geprägter Gesellschaften des Mittleren Ostens, wird aber als spezifisch kurdischer Ehrbegriff verstanden. Die eng mit der Ehre verknüpfte sexuelle Integrität hat im Sittenkodex der kurdischen Gesellschaft sehr hohe Bedeutung. Für die verschiedenen Religionen unter den Kurden (Sunniten, Aleviten und Yezidi) hat die Einhaltung sexueller Tabus einen hohen Stellenwert. Viele Kurden rühmen

sich, die Regeln der Ehre konsequenter und weniger widersprüchlich anzuwenden als Türken oder Araber. Beispielsweise wird der im Nahen und Mittleren Osten verbreitete Bauchtanz als Element der arabischen oder türkischen Kultur angesehen und als im Widerspruch zu der Ehre der Frau stehend abgelehnt.

Die Ehre ist nicht nur eine Angelegenheit der Frauen. Die Ehre jedes männlichen Familienmitglieds hängt von der Ehre der Töchter, Schwestern und Ehefrauen ab. Der Ehrbegriff kann sogar noch auf größere Gruppen wie das Dorf, den Stamm oder das Volk ausgeweitet werden. Damit ist der sexuelle Habitus keine Angelegenheit der individuellen Entscheidung. Eine Frau, die aus dieser Moralvorstellung ausbricht, tut dies gleich für die ganze Familie. Ein Bruder, der mit ansieht, wie seine Schwester ein sexuelles Verhältnis eingeht, kann sie nicht aus der Familie ausschließen, sondern die ganze Familie wird aus der die Moralvorstellung teilenden Gemeinschaft ausgeschlossen.

Während die Vorstellung davon, *wie* sich ein ehrenhaftes Mädchen zu verhalten hat, sich vom kurdischen Dorf zu Migranten der zweiten Generation gewandelt hat, blieb der kollektiv verstandene Ehrbegriff weitgehend erhalten. Im Dorf gilt eine strenge Trennung zwischen Männern und Frauen, die Kontakte oder gar Berührungen weitgehend ausschließt. Die Ehre ist an eine strenge Kleiderordnung geknüpft. In der Migration gilt es vielen als selbstverständlich, dass junge Männer und Frauen beieinander sitzen, es wird hingenommen, dass Mädchen ins Schwimmbad gehen und sich modern kleiden. Jungfräulichkeit ist aber weiterhin absolutes Gebot. Das bedeutet, auch in der Diktion deutlich zwischen (verheirateten) Frauen und (unverheirateten) „Mädchen“ zu unterscheiden. Die Frage des Verheiratetseins und der Jungfräulichkeit ist ein Merkmal öffentlicher Unterscheidung. Es beleidigt die Ehre, eine Unverheiratete als Frau zu bezeichnen, es könnte ja implizieren, dass ihre Jungfräulichkeit in Zweifel gezogen wird. Da die Ehre einen absoluten Charakter hat, muss ihre Verletzung zwangsläufig zu Konflikten führen. Hier interessieren weniger die von interessierten Medien propagandistisch verwerteten gewaltsamen Ausgänge solcher Konflikte, sondern die Implikationen im interfamiliären und subjektiven Bereich. Mütter fühlen sich hin und her gerissen zwischen dem Eintreten für das Ansehen oder die Freiheit ihrer Töchter.

Die Frage der Ehre spielt für Kurdinnen und Kurden im Alltag eine große Rolle. Für viele kurdischen Eltern der zweiten Generation gibt es einen ständigen Konflikt zwischen den beiden Wünschen, dass die Kinder ins Bildungswesen integriert werden und gute Berufschancen erhalten, und dass sie den kurdischen Ehrbegriff übernehmen.

Von den meisten Kurden wird die Stellung der Frauen innerhalb der kurdischen Gesellschaft als freier angesehen als in der türkischen Gesellschaft. Weiter oben wurde mehrfach darauf hingewiesen, dass die Religion innerhalb der kurdischen Gesellschaft eine relativ untergeordnete Rolle spielt. Restaurative islamistische Tendenzen, wie sie in den türkischen Gebieten festzustellen sind, finden sich in den kurdischen Regionen weniger.

Vermutlich wird auch das Leben der Frauen innerhalb ländlicher Strukturen als freier empfunden. Im Rahmen des Dorfes muss die Frau weniger vor unehrenhaften Kontakten als in einer Stadt geschützt werden und kann sich deshalb freier bewegen.

Kurdische Organisationen machen für die Unterdrückung der Frauen innerhalb der kurdischen Gesellschaft explizit nicht-kurdische Faktoren wie die Assimilation durch den Islam oder den „türkischen Kolonialismus“ verantwortlich. Aus einem Flugblatt des Freien Frauenverbandes Kurdistans YAJK von 1994: „Die feudalen Familienstrukturen, die sich unter den kolonialen Verhältnissen und dem Islam verfestigt haben, und die stärkere Bindung des Mannes an das kolonialistische System ... haben dazu geführt, dass der Mann in der Familie seine Unterdrückungsmechanismen über die Frau errichten konnte.“

Die Vorstellung, dass die Frauen unter originär kurdischen Bedingungen frei seien, ist verbreitet. Ähnliche Einstellungen wie die in dem folgenden Zitat eines in Deutschland lebenden kurdischen Intellektuellen habe ich oft gehört: „Die kurdischen Frauen und Mädchen konnten in der Heimat frei in der Natur leben. Dutzende Frauen waren vom Tagesanbruch bis in die Nacht zusammen. Sie unterhielten sich ständig miteinander. Hier aber sind sie in der Familie und in

Flüchtlingsheimen eingesperrt. Hier gibt es keine Räume, in denen sich kurdische Mädchen und Frauen treffen können, um miteinander zu reden. Nur bei Hochzeitfeiern können sie zusammentreffen.“

Die Aussage ist widersprüchlich. Das Problem, dass es in Europa keine Möglichkeiten gibt, dass die Frauen „ehrenhaft“ zusammentreffen können, wird äußeren Umständen angelastet, während die innergesellschaftliche Problematik, dass die Ehre es verlangt, dass die Frauen nur in geschützten Räumen verkehren, nicht in Frage gestellt wird.

Auch die PKK erkennt den als spezifisch kurdisch verstandenen Ehrbegriff an. Unter Guerillakämpfern und Kadern der Organisation gilt das Gebot strenger sexueller Enthaltensamkeit. Allerdings gelang es der PKK, den Ehrbegriff in ihrem Sinne umzudefinieren. Auch die Teilnahme am Befreiungskampf sowie jede Art von politischem Engagement für die „kurdische Befreiung“ wird als eine Sache der Ehre verstanden. Dadurch ist für Frauen eine neue Möglichkeit eröffnet, auf „ehrenhafte“ Weise am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen. Um sich der Guerilla anzuschließen, können sie in Übereinstimmung mit der Moral das Elternhaus verlassen, auch ohne zu heiraten. Die große Anzahl von Frauen in der kurdischen Guerilla zeigt, dass diese Neudefinition angenommen wurde. Die PKK konnte die Akzeptanz von Frauen im öffentlichen politischen Leben durchsetzen.

Birgit Ammann (1997, S. 226) stellt bei der Befragung von Kurdinnen und Kurden bezüglich ihrer Einstellung zur Heirat mit Nicht-Kurden fest, dass Frauen, die selber verheiratet sind, sich in dieser Frage offener geben als Männer oder unverheiratete Frauen. Diese Einstellung resultiert offensichtlich aus dem Bestreben, den eigenen Kindern einen größeren Spielraum bei Entscheidungen zu lassen. Bei Männern wurde eine Diskrepanz zwischen der postulierten Offenheit und Liberalität und dem Verhalten gegenüber weiblichen Familienmitgliedern festgestellt.

4.7.2.3. Kurdische Flüchtlinge

Die erste größere Anzahl von Asylbewerber und -bewerberinnen aus der Türkei kam nach dem Militärputsch von 1980 in die Bundesrepublik.³⁰ Vor der politischen Repression flüchteten Mitglieder türkischer und kurdischer Parteien und Gewerkschaften. Mit der Verschärfung des Krieges und der Vertreibungen durch das Militär nahm die Zahl der Flüchtlinge seit Anfang der 90er Jahre zu. Jährlich kommen 10.000 bis 20.000 Asylbewerber aus der Türkei in die Bundesrepublik.³¹ Der Anteil der Kurden dürfte bei über 90 % liegen. Nach übereinstimmenden Angaben verschiedener in der Flüchtlingsberatung von Wohlfahrtsverbänden ehren- und hauptamtlich Beschäftigten ist die regionale Herkunft der Flüchtlinge Indikator dafür, in welchen kurdischen Regionen gerade verschärfte militärische Auseinandersetzungen bzw. Vertreibungen stattfinden. Etwa 20 % der Asylbewerber aus der Türkei werden als Asylberechtigte anerkannt. Damit erhalten sie eine Rechtsstellung, die eine ähnliche Sicherheit bietet wie die der Arbeitsmigranten. Teilweise können sie eine Duldung erwirken, die aber keinen Aufenthaltstitel darstellt und damit keine Gewähr für einen dauerhaften Aufenthalt bietet. Recht auf Asyl besteht dann, wenn den Bewerbern der Nachweis der Verfolgung gelingt.

In den 80er Jahren wurde von den Gerichte teilweise auch Folter nicht als Asylgrund anerkannt.³² In den letzten Jahren beurteilen Verwaltungsgerichte die Lage in der Türkei zunehmend kritischer. Die Anerkennungsquote stieg von acht Prozent im Jahre 1991 auf 20 Prozent im Jahre 1995 (ND, 15.2.1995). Ob es in der Türkei eine Gruppenverfolgung von Kurden gibt, ist vor

³⁰ 1980: 57.913 Asylbewerber aus der Türkei, zum Vergleich 6.302 im Jahre 1981, 1.548 im Jahr 1983.

³¹ Asylbewerber/innen aus der Türkei: 1990 - 22.082 Personen; 1991- 23.877 Personen; 1992 - 28.327 Personen; 1993 - 19.104 Personen; 1994 - 19.000 Personen; 1997 - 16.480 Personen; 1998 - 11.754 Personen (Quellen: Statistisches Bundesamt, ZAR 3/1999).

³² Der VGH Baden-Württemberg ging in einem Urteil vom 27.5.1986 davon aus, dass sich Folter und Misshandlung in der Türkei „auf kriminaltechnische Besonderheiten zurückführen lassen.“

den Verwaltungsgerichten umstritten. Im Juni 1995 urteilte das OVG Schleswig, dass alle Kurden aus den Krisengebieten mit staatlicher Verfolgung und Gefahr für Leib und Leben zu rechnen hätten. Im Westen der Türkei würden zwar Millionen Kurden unbehelligt leben, aber die dorthin geflohenen und noch nicht assimilierten Kurden seien ebenfalls staatlicher Verfolgung ausgesetzt. Dagegen gebe es keinen generellen Asylanspruch für Kurden aus der Resttürkei. Das Bundesverwaltungsgericht in Berlin hob das Urteil im Mai 1996 wieder auf. Kurden würden zwar in der Türkei verfolgt, aber es sei keine Gruppenverfolgung festzustellen. Es sei in jedem Einzelfall zu prüfen, ob eine Verfolgung vorliege (SZ, 24.6.1995 u. FR, 2.5.1996).

Die Anerkennungspraxis der Verwaltungsgerichte in Asylverfahren wird von in der Flüchtlingsberatung Beschäftigten, von Rechtsanwälten, die Flüchtlinge vertreten, von Menschenrechts-, Flüchtlings-, kirchlichen und kurdischen Organisationen als willkürlich empfunden. Kritisiert wird, dass sich die staatlichen Reaktionen nicht an der tatsächlichen Verfolgung orientieren, sondern v.a. bezwecken, die Flüchtlingszahlen zu senken. Auf die Fluchtbewegung aus der Türkei nach dem Militärputsch von 1980 reagierte der Bundestag mit der Einführung der Visumpflicht für türkische Staatsangehörige. 1993 wurde das Asylrecht drastisch eingeschränkt. Danach wird der „richtige“ Fluchtweg zur Voraussetzung, ob überhaupt ein Asylantrag gestellt werden kann. Reist ein Flüchtling über ein Land des „Schengener Abkommens“ - ein sogenanntes „sicheres Drittland“ ein - wird er schon an der Grenze oder am Flughafen abgewiesen bzw. in das „sichere Drittland“ zurückgeschickt.

Aus der Überzeugung heraus, dass abgelehnte Asylbewerber in der Türkei der Verfolgung³³ ausgesetzt sind, gewähren viele Kirchengemeinden von Abschiebung bedrohten Kurden Kirchenasyl. Abschiebungen wurden dadurch zu einem wichtigen Thema des innerkirchlichen Diskurs.

Die kurdischen Flüchtlinge kommen meist aus ländlichen Regionen mit subsistenzwirtschaftlicher Produktion, ihr Bildungsniveau ist im Allgemeinen niedrig.³⁴ Anders als nach dem Putsch von 1980 sind die Flüchtlinge der 90er Jahre nicht in erster Linie politische Aktivisten, sondern die arme, politisch eher unbewusste Landbevölkerung, die zum Opfer des Krieges geworden ist. Viele waren unmittelbar in die Kriegsereignisse involviert und haben Folterungen, Demütigungen oder den Tod von Angehörigen erlebt. Die existenzielle Unsicherheit verschärft die psychische Verunsicherung und Traumatisierung. Zudem ist der Verwaltungsakt des Asylbewerbsverfahrens für viele Asylsuchende undurchschaubar.

Kurdische Flüchtlinge können zwar mit der Solidarität ihrer Verwandtschaft in Deutschland rechnen. Sie werden von kurdischen Selbsthilfevereinen aufgenommen. Die kurdischen Arbeitsmigranten stehen ihnen aber ambivalent gegenüber. Sie nehmen einerseits großen Anteil am Schicksal ihrer Verwandtschaft in den Krisenregionen und verhelfen auch nahen Verwandten zur Flucht. Jenseits der persönlichen Ebene werden Flüchtlinge aber durchaus als ökonomische Konkurrenz und auf der politischen Ebene als „unsichere Kandidaten“ angesehen. Kizilhan schreibt dazu: „Darüber hinaus erleben viele kurdische Migranten ihre Landsleute, die jetzt Asyl beantragen, als Konkurrenz oder Bedrohung. Sie sind überzeugt, dass es ihnen besser ging, als die kurdischen Flüchtlinge noch nicht in Deutschland waren. ... Die negative Haltung, die die Medien in Bezug auf Flüchtlinge oder Asylanten überwiegend eingenommen haben, wird zum Teil übernommen und die eigene Situation falsch interpretiert.“ (Kizilhan 1995, S. 160)

Indirekt hat die Politik der PKK zu dieser widersprüchlichen Haltung beigetragen. Auf den ersten Blick ist es unverständlich, warum die PKK die Anwesenheit kurdischer Flüchtlinge in Deutschland nicht zur politischen Mobilisierung nutzt. Der PKK ist aber nicht daran gelegen, die Strategie des türkischen Staates, möglichst viele Menschen aus den kurdischen Siedlungsgebieten zu vertreiben, zu unterstützen. Ziel der kurdischen Befreiungsbewegung ist es, für alle

³³ Aus Furcht vor Abschiebung kam es zu mehreren Selbstmorden von Asylbewerbern aus der Türkei. U.a.: Am 30.8.1983 sprang Kemal Altun aus dem Fenster eines Berliner Verwaltungsgerichts. Im November 1998 zündeten sich der kurdische Abschiebehäftling Barzan Öztürk in der JVA Stuttgart-Stammheim an und erlag einige Wochen später seinen schweren Verletzungen.

³⁴ s.a. Abschnitt 5.2. *Soziale Dienste*.

Kurden eine kollektive Lebensperspektive im eigenen Land zu realisieren. In den Ausnahmezustandsgebieten sind alle von Verfolgung bedroht, also hätte jeder einen Grund zu flüchten. Flucht wird als ein individueller Ausweg aus einem als kollektiv empfundenen Schicksal gesehen. Diejenigen, die „ihr“ Land verlassen, werden in Kurdistan als Verräter an der gemeinsamen Sache angesehen.

Die PKK hat es stets vermieden, einen zusätzlichen Anreiz für die Flucht nach Europa zu schaffen, indem sie z.B. Asylbewerber in irgendeiner Weise materiell unterstützt oder die Flucht politisch aufgewertet hätte. In den Flüchtlingslagern wird zwar - mit großem Erfolg - Agitation betrieben, Flüchtlinge sind in politischen Vereinen aktiv, aber die PKK hat eine politische Diskussion über ihre sozio-politische Lage als Opfer des türkisch-kurdischen Krieges und über die restriktive deutsche Asylpolitik stets vermieden. So bleibt es jedem Einzelnen überlassen, die persönlichen Fluchtgründe zu legitimieren, was zur Konkurrenz um die politische Anerkennung innerhalb der kurdischen Gemeinschaft unter den Flüchtlingen führt. Der Einzelne ist bemüht, sich selber als politischen Aktivist darzustellen und andere als „Wirtschaftsflüchtlinge“ abzuqualifizieren. Bisweilen wird Flüchtlingen unterstellt, sie würden sich nur an politischen Aktivitäten beteiligen, um sogenannte Nachfluchtgründe vor den Verwaltungsgerichten geltend machen zu können.

Ein besonders drastisches Beispiel widersprüchlichen Verhaltens gegenüber Flüchtlingen erlebte ich Anfang der 90er Jahre auf einer Veranstaltung des kurdischen Kulturverein Stuttgart. In einem Theaterstück wurde ein Flüchtling karikiert, der ständig den Namen PKK mit der türkischen Postgesellschaft PTT verwechselte, sich aber in einem Anhörungsverfahren auf politische Verfolgung berief. Die Zuschauer sollten offensichtlich den Schluss ziehen, dass Flüchtlinge nur wegen wirtschaftlicher Vorteile und anderer niedriger Beweggründe nach Europa kämen. Im Laufe des Abends fragte mich ein kurdischer Arbeiter, der bei dem Theaterstück begeistert Beifall geklatscht hatte, ob ich seinen Bruder und dessen Familie, die schwer unter den Auswirkungen des Krieges zu leiden hätten, nach Deutschland einladen könnte, damit sie hier Asyl beantragen könnten. Der Widerspruch zwischen seiner politischen Überzeugung, dass es für den Ausgang des Befreiungskampfes von Bedeutung ist, dass die Kurden sich nicht aus Kurdistan vertreiben lassen, und seinem persönlichen Wunsch, seine Angehörigen aus Not und drohender Gefahr zu retten, war ihm offensichtlich nicht bewusst.

4.7.3. Politische Differenzierungen

Im politischen Spektrum haben die PKK-nahen Organisationen aufgrund ihres Mobilisierungspotenzials die größte politische Bedeutung. Daneben gibt es mehrere mit der PKK konkurrierende Parteien, die sich ebenfalls als explizit kurdische Organisationen verstehen. Unter diesen Gruppen hat KOMKAR die längste Geschichte in Deutschland und ist in der Öffentlichkeit nach der PKK am bekanntesten. Auch in Parteien der sogenannten „türkischen Linken“ findet sich ein relativ hoher Prozentsatz an kurdischen Migranten und Migrantinnen. Organisationen wie DIDF lehnen den kurdischen Nationalismus ab und fordern eine Lösung der kurdischen Frage im Rahmen der Demokratisierung oder des Klassenkampfes. Daneben finden sich auch Migrantinnen und Migranten kurdischer Herkunft, die den verschiedenen türkischen Parteien anhängen.

Im Rahmen dieser Arbeit interessieren nur die sich explizit als kurdisch verstehenden Gruppierungen. Ich werde zunächst auf KOMKAR als die historisch ältere Organisation und danach auf den „PKK-nahen“ Dachverband YEK-KOM eingehen.

1979 wurde die erste Föderation kurdischer Arbeitervereine KOMKAR (Föderation der Arbeitervereine aus Kurdistan in der BRD e.V.) gegründet. Bald darauf startete KOMKAR eine „Kampagne zur Anerkennung der kurdischen Identität in Deutschland“. Bei KOMKAR sind viele kurdische Intellektuelle organisiert, die die Kampagne nach außen trugen und deren Prä-

senz bei zahlreichen Diskussionen, Veranstaltungen und deren Veröffentlichungen dazu beitragen, die Forderungen nach muttersprachlichem Unterricht in Kurdisch, kurdischsprachigen Fernseh- und Radioprogrammen sowie Sozialberatungsstellen für kurdische Migranten einem breiteren Publikum in Deutschland nahe zu bringen. Die Vertreter von KOMKAR sind in den migrationsspezifischen Diskurs in der Bundesrepublik eingebunden und verfügen über Kompetenzen, sich erfolgreich öffentlich darzustellen. Nach eigenen Angaben übt KOMKAR eine umfangreiche Selbsthilfetätigkeit wie Beratung und Kurdischunterricht aus.

Die Verankerung von KOMKAR unter den kurdischen Migranten ist inzwischen aber vergleichsweise gering. Mit der wachsenden Bedeutung der PKK in Kurdistan wandten sich viele Kurden von KOMKAR ab und nahmen eine die PKK befürwortende Haltung ein.

1984 wurde FEYKA-Kurdistan (Föderation der patriotischen Arbeiter- und Kulturvereinigungen in der BRD e.V.) gegründet. FEYKA-Kurdistan und die ihr zugerechneten Vereine fielen 1993 unter das PKK-Verbot. Daraufhin wurde 1994 der Dachverband YEK-KOM (Föderation kurdischer Vereine in Deutschland e.V.) gegründet. Die Arbeit der mit YEK-KOM verbundenen Vereine ist stark auf Kurdistan ausgerichtet. Sie bemühen sich, die deutsche Öffentlichkeit gegen Menschenrechtsverletzungen in Kurdistan und für eine friedliche Lösung der kurdischen Frage zu mobilisieren. Darüber hinaus ist aber auch eine Erweiterung des politischen Fokus auf die Lage der kurdischen Migrantinnen und Migranten in der Bundesrepublik feststellbar. Neben Kampagnen gegen das PKK-Verbot tritt YEK-KOM auch mit der Forderung nach Anerkennung der kurdischen Identität durch muttersprachlichen Unterricht in Kurdisch, kurdische Radioprogramme sowie kurdische Sozialberatungsstellen an die Öffentlichkeit.

Aufgrund eigener Untersuchungen³⁵ in Vereinen, die dem Dachverband YEK-KOM angehören, kann deren Tätigkeit wie folgt beschrieben werden: In den Vereinen von YEK-KOM hat sich ein dichtes Netz von Selbsthilfeinitiativen gebildet. Überall findet ein reges Vereinsleben statt. Die Vereinsräume sind ganztägig geöffnet und dienen als Begegnungsstätte. In Selbstverwaltung werden täglich Mahlzeiten gekocht und Getränke ausgeschenkt. An den Wochenende sind manchmal einige hundert Menschen in den Räumen anzutreffen. In den Vereinen werden Frauen-, Jugend- und Kindergruppen organisiert. Die Vereine erfüllen viele Funktionen der Sozialberatung: von Flüchtlingsbetreuung, über Beratung und Vermittlung in Erziehungsfragen, Ausfüllen von Formularen, Hilfen beim Lohnsteuerjahresausgleich bis zu Hilfen bei Behördengängen. Manche Vereine verfügen über gute Kontakte zu Wohlfahrtsverbänden und anderen sozialen Institutionen, an die sie Ratsuchende vermitteln. Teilweise bitten auch Schulen oder Flüchtlingsberatungsstellen die Vereine um Vermittlung.

Es gibt politische Seminare, Folkloregruppen, Kurdischunterricht u.a. In allen Vereinen wird als eines der vorrangigen sozialen Ziele ein erweitertes Angebot für Jugendliche und Kinder genannt. Allerdings stehen dafür meistens nicht genügend Kapazitäten und Kompetenzen zur Verfügung. Für die von allen Vereinen gewünschte Einrichtung einer Hausaufgabenbetreuung fehlt es meist an Räumen sowie an Vereinsmitgliedern, die den Kindern helfen können.

Alle Vereine sind um Öffentlichkeitsarbeit bemüht und stark an Kontakten mit deutschen Institutionen, Gruppen und Parteien interessiert, wobei Sprachprobleme diese Kontakte oft erschweren. In den Vereinen besteht die Bereitschaft, jede Chance zu einem Dialog mit deutschen Gruppen und Institutionen zur friedlichen Konfliktbewältigung wahrzunehmen, z.B. durch die Teilnahme an Runden Tischen, Versuche mit Vertretern aller gesellschaftlichen Bereiche (politische Parteien, Gewerkschaften, Kirchen) sowie der Polizei ins Gespräch zu kommen. Beklagt wurden mangelndes Interesse der deutschen Öffentlichkeit an der Kurdenfrage, mangelnde Ge-

³⁵ Die Angaben beziehen sich auf unstrukturierte Interviews sowie auf meine teilnehmende Beobachtung in verschiedenen Vereinen. Zwischen 1990 und 1998 habe ich 18 sich an YEK-KOM orientierende Vereine besucht. In den meisten Vereinen war ich mehrfach und habe Gespräche mit den zu verschiedenen Zeiten anwesenden Besucherinnen und Besuchern der Vereinsräume sowie den Vorständen geführt. An verschiedenen Aktivitäten von Vereinen wie z.B. Sozialberatung, Organisation von Kurdischunterricht oder Öffentlichkeitsarbeit habe ich mich zeitweise beteiligt.

sprachsbereitschaft von Parteien, Kriminalisierung durch das PKK-Verbot sowie Stigmatisierung als Kurden.

KOMKAR versteht sich explizit als Immigrantorganisation, während YEK-KOM den Blick v.a. nach Kurdistan richtet. Darüber hinaus unterscheiden sich die beiden Organisationen in der sozialen Zusammensetzung ihrer Anhängerschaft. Bei KOMKAR findet sich ein hoher Prozentsatz an Intellektuellen und an relativ gut in der Bundesrepublik integrierten Migranten. YEK-KOM mobilisiert neben Arbeitsmigranten die Flüchtlinge, die in den 80er und 90er Jahren aus den armen kurdischen Landgebieten kamen. YEK-KOM kann zwar Demonstrationen organisieren, an denen sich hunderttausend Menschen beteiligen, verfügt aber über wenige Mitglieder, die in deutscher Sprache und sich den deutschen Diskurs beziehend für ihre Ziele werben können. Vertreter von KOMKAR sind demgegenüber rhetorisch geschulter und stärker in deutsche Diskurse eingebunden. KOMKAR genießt in der bundesdeutschen Öffentlichkeit relativ große Anerkennung, während YEK-KOM schon durch das Attribut „PKK-nah“ disqualifiziert wird. KOMKAR profitierte vom PKK-Verbot, da die Organisation in der Öffentlichkeit als gemäßigte Alternative zur PKK in den Vordergrund gestellt wurde. So unterteilt der Sozialwissenschaftler Thomas Brieden die kurdischen Migrantenorganisationen in „gut“ und „schlecht“. „Die Integrations- und Sozialarbeit, die KOMKAR als Selbstorganisation für kurdische Immigranten durchführt, dürfte in Deutschland einmalig und vorbildlich sein.“ (Brieden 1996, S. 225) Brieden hebt lobend hervor, dass KOMKAR Sozialberatung in kurdischer Sprache durchführe und gute Kontakte, zu Parteien, Gewerkschaften und Wohlfahrtsverbänden unterhalte. Meinen Untersuchungen zufolge ließe sich über die der „PKK zuzurechnenden“ Vereine durchaus das Gleiche schreiben. Brieden hat sich aber offensichtlich nicht die Mühe gemacht, diese Vereine zu untersuchen. Lapidar erklärt er: „Über die Aktivitäten der kleineren, z.T. nur lokalen Organisationen der zum PKK-Lager gerechneten Vereinigungen liegen nur wenig Informationen vor.“ (ebd.) Das PKK-Spektrum in der Bundesrepublik sei „ein verwirrendes Netzwerk von Teil-, Neben- und Sympathisantorganisationen“. Brieden hält dieses offensichtlich für hinreichend beschrieben, wenn er darauf hinweist, dass den Mitgliedern diese Netzwerke „u.a. mehrere Tötungsdelikte, versuchte Mordanschläge, Geiselnahme, Erpressung, Sachbeschädigungen und anderes auf dem Boden der Bundesrepublik zur Last gelegt“ werden (ebd., S. 224 f.).

Auch Svenja Falk übernimmt die Unterteilung in gut und böse. KOMKAR wird bescheinigt, „durch aktive Konfliktbearbeitung zur Versachlichung des Kurdenbildes in der Öffentlichkeit und zur Zivilisierung des Konflikts“ beizutragen (Falk 1998, S. 73). FEYKA-Kurdistan hingegen beschreibt sie als eine Organisation, die sich um den Ausbau der PKK-Organisation³⁶ auf bundesdeutschem Gebiet bemühe. In Zusammenhang mit YEK-KOM schreibt Falk: „Die strategischen Mittel sind anonym verübte Terroranschläge, Hungerstreiks, Massendemonstrationen und Identitätskampagnen.“ (ebd., S. 176)

Brieden und Falk haben offensichtlich nur selektive Informationen über kurdische Migrantenorganisationen erhalten und verwertet. Der Mangel an Hintergrundinformationen führt zur Übernahme der undifferenzierten negativen Rezeption der PKK durch die Medien und die Politik. Über die PKK gibt es nur wenige sachlich-informative Darstellungen. Bis in die 90er Jahre finden sich Monographien über die kurdische Frage, die die Existenz der PKK ignorieren bzw. deren Art der Darstellung die PKK als einen Fehler der Geschichte erscheinen lässt, aber nicht die Ursachen ihres Entstehens untersucht. In den Medien wird sie meistens als Sicherheitsproblem oder als einer *der* Feinde der westlichen Welt dargestellt. Diese eingeschränkte Wahrnehmung behindert eine ausreichende Erfassung der „Kurdenfrage“ sowohl in der Türkei als auch in der Bundesrepublik.

³⁶ Die PKK wird von Falk als „Terrororganisation“ charakterisiert. „Die Strategien der PKK wechseln zwischen dem ... Primat der physischen Vernichtung des Gegners (Guerilla) und dem der psychischen Einschüchterung (Terrorismus).“ (Falk 1998, S. 115) Über die Anhänger der PKK schreibt sie: „Sie glauben nicht an die zivile Lösung des Konflikts, sondern an die Logik des Krieges, nach der immer nur einer der Gewinner sein kann.“ (Falk 1998, S. 141)

Ergänzend sei noch auf eine Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung (1998) hingewiesen, die die soziale und politische Partizipation von Immigranten in Deutschland untersucht. Ziel der Studie war es herauszufinden, welche Maßnahmen eine Stärkung des Interesses der Immigranten am politischen Geschehen im Aufnahmeland hervorrufen könnten. Linksgerichtete Vereinigungen³⁷ von Türken und Kurden würden zunehmend Interesse für die Belange ihrer Landsleute in Deutschland zeigen und nicht mehr nur herkunftslandorientiert wirken. Da sie im Gegensatz zu religiös (islamisch) orientierten Gruppierungen nicht nur auf der Ebene der Vereinseliten politisiert seien, seien die Voraussetzungen günstiger für eine „Umstellung ihres politischen Fokus auf die Lage der türkischen Migranten im Aufnahmeland.“

In den letzten Jahren sind starke Veränderungen im Spektrum kurdischer Migrantenorganisationen feststellbar. Die meisten Vereine wurden überhaupt erst innerhalb der letzten zehn Jahre gegründet. Der Fokus verschob sich vom Irak in die Türkei. In den 90er Jahren war eine wachsende Sympathie für die PKK festzustellen. Durch das PKK-Verbot wurden allerdings die Möglichkeiten von mit der PKK sympathisierenden Organisationen stark eingeschränkt. Alle Gruppierungen gleichermaßen empfinden die Zunahme der Unterdrückung in der Türkei (Dorfzerstörungen, Menschenrechtsverletzungen, Angriffe auf Şirnak und Lice, aber auch durch die Art und Weise wie die türkische Öffentlichkeit die Festnahme Öcalans „feierte“) als gegen die kurdische Bevölkerung gerichtet. Für die Zukunft ist nach der Beendigung des bewaffneten Kampfes durch die PKK eine Umgruppierung und Differenzierung unter den Organisationen zu vermuten.

³⁷ Die Studie nennt die PKK, Devrimci Sol und die TKP/ML.