

# 100 Jahre Völkermord an ArmenierInnen und die KurdInnen

Komplexe Vergangenheit und Nachwirken in der Gegenwart

HERAUSGEGEBEN VON

*Ferdinand Hennerbichler, Christoph Osztovcics, Marianne Six-Hohenbalken,  
Thomas Schmidinger*

WIENER JAHRBUCH FÜR KURDISCHE STUDIEN 2015 · BAND 3

ÖSTERREICHISCHE GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER KURDOLOGIE  
EUROPÄISCHES ZENTRUM FÜR KURDISCHE STUDIEN



FAEK RASUL 2015



WIENER JAHRBUCH FÜR KURDISCHE STUDIEN 2015 · BAND 3

# 100 Jahre Völkermord an ArmenierInnen und die KurdInnen

Komplexe Vergangenheit und Nachwirken in der Gegenwart

HERAUSGEGEBEN VON

---

*Ferdinand Hennerbichler, Christoph Osztovcics, Marianne Six-Hohenbalken,  
Thomas Schmidinger*



Mit freundlicher Unterstützung durch Dr. Michael Häupl, Bürgermeister der Stadt Wien,  
Dr. Josef Weidenholzer, Abgeordneter zum Europäischen Parlament, sowie  
der Kulturabteilung der Stadt Wien (MA-7).

**Für Wien  
brauchst  
a G'spür.**



Fraktion der Progressiven Allianz der  
**Sozialdemokraten**  
im Europäischen Parlament

Das Coverbild des diesjährigen Jahrbuches stammt von dem kurdischen Künstler Faek Rasul, der 1955 in Kirkuk/Irak geboren wurde und seit 1988 in Wien lebt. Rasul erhielt 1980 das Diplom des Institutes für Kunst in Baghdad, war von 2000–2005 Leiter der Internationalen Galerie M-Art, Wien und ist seit 2007 Leiter der *kleinen galerie*, Wien. Rasul ist ein international anerkannter Künstler, dessen Werke in Ausstellungen in der ganzen Welt gezeigt werden. Zuletzt beschäftigte sich der Maler in seinen Werken intensiv mit Raum und einer Welt ohne Grenzen.

Informationen über sein Leben und Arbeiten finden sich unter [www.faekrasul.com](http://www.faekrasul.com).

© CAESARPRESS · WIEN 2015 · 1. Auflage

Bibliografische Informationen dieser Publikation verzeichnet die  
Österreichische Nationalbibliothek unter <http://www.onb.ac.at>

Kein Teil vorliegenden Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlaggestaltung & Satz: Thomas Gimesi

ISBN 978-3-902890-09-2 (Paperback)



Weitere Informationen zum Verlag und dem aktuellen Programm finden Sie unter  
<http://www.caesarpress.com>

# Inhaltsverzeichnis

GELEITWORT DES BÜRGERMEISTERS	V
VORWORT	VII
EDITORIAL	1
SCHWERPUNKT	
Komplexe Vergangenheit und Nachwirken in der Gegenwart. Eine Einleitung zum Schwerpunkt.	5
<i>Christoph Osztovcics</i>	
The Kurdish involvement in the Armenian genocide, 1915 and beyond	11
<i>Uğur Ümit Üngör</i>	
Toward Cataclysm: The Dynamics of Kurdish-Christian Relations between 1878 and 1915	25
<i>Michael Reynolds</i>	
Too Close for Comfort: Relations between Kurds and Syrians and Assyrians in late Ottoman Times	45
<i>David Gaunt</i>	
Von Vertreibung bis Lausanne: Türken, KurdInnen und ArmenierInnen	67
<i>Hamit Bozarslan</i>	
Kurdo-Armenian Question. The Ottoman Eastern Provinces as a Factor and Place of Genocide (1895–1915)	87
<i>Hans-Lukas Kieser</i>	
The role of the Kurds in the Armenian Genocide: were they perpetrators or an instrument?	99
<i>Hussein Tahiri</i>	
Das lange Schweigen über die genozidalen Verfolgungen der ÊzîdInnen während des 1. Weltkrieges und das rezente Erinnern in Armenien	117
<i>Maria Anna Six-Hohenbalken</i>	
Westarmenien in Kurdistan: Überleben und Exil armenischer Gemeinden in Kurdistan hundert Jahre nach dem Genozid	135
<i>Thomas Schmidinger</i>	
Das Glockenläuten von St. Giragos. Geschichte/n der armenischen St. Giragos Kirche in Diyarbakır und Erinnerungspolitiken	183
<i>Simone Gaubinger &amp; Ezgi Erol</i>	
AUSSERHALB DES SCHWERPUNKTES	
The Khorasan Kurdish khanates' trade with Russia at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth century	201
<i>Olga Zhigalina</i>	
Dawn in Salar Majeed's 12 m <sup>2</sup> Atelier: Memory of Loss and Future in the City of Sulaimânî	213
<i>Fazil Moradi</i>	

AKTUELLES	
Zwischen Türkei und IS – Militärische Erfolge der Kurden gegen den so genannten „Islamischen Staat“ in Rojavae	243
Bedrohung von Außen, interne Spannungen und Parteirivalitäten in Kurdistan – Irak	249
Die Eskalation des „KurdInnenkonfliktes“ in der Türkei vor dem Hintergrund der Parlamentswahlen 2015	253
Spontane Proteste und Parteirivalitäten in Rojhelat	259
REZENSIONEN	261
KONFERENZBERICHTE	285
NACHRUF	295
BERICHTE DER GESELLSCHAFT	297
AUTOR_INNENVERZEICHNIS	301
CALL FOR PAPERS	305

Als Bürgermeister der Stadt Wien bin ich Bürgermeister aller Wienerinnen und Wiener, also auch jener Kurdinnen und Kurden, die sich in unserer Stadt niedergelassen haben. Viele von ihnen sind als Flüchtlinge oder als Migranten in unsere Stadt gekommen und spielen heute eine wichtige Rolle im kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Leben dieser Stadt. Ihre Kinder gehen hier zur Schule, studieren hier und bereichern Wien genauso wie viele, die im Laufe der letzten fünfzig Jahre ihren Weg in unsere lebenswerte Stadt gefunden haben.

Um auch ein Zeichen zu setzen, dass wir die kulturellen Erfahrungen der Kurdinnen und Kurden ernst nehmen, habe ich diesen Frühling als Bürgermeister erstmals zu einem Newroz-Empfang in den Rathauskeller eingeladen. Gemeinsam haben wir so dem kurdischen Neujahrsfest auch hier in unserem Rathaus einen Platz gegeben.

Seit 2009 verbindet unsere Stadt eine Kulturpartnerschaft mit Diyarbakır, der größten kurdischen Stadt in der Türkei. Wien hat damit neue Brücken in die alte Heimat seiner kurdischen BürgerInnen geschaffen.

Im August 2013 fanden im Rahmen dieser Partnerschaft in Wien Diyarbakır-Kulturtag statt, die vom damaligen Bürgermeister von Diyarbakır, Osman Baydemir, gemeinsam mit Ernst Woller als Vorsitzender des Kulturausschusses der Stadt Wien, eröffnet wurden. In diesem Rahmen fand auch eine Fotoausstellung von Gültekin Tetik über kulturelle, soziale und historische Elemente der kurdischen Stadt Diyarbakır und ein Dengbej-Konzert statt.

Kurdinnen und Kurden sind auch politisch aktiv und ich freue mich besonders, dass viele davon in meiner Partei, der SPÖ, eine politische Heimat gefunden haben. Jedes Jahr beteiligt sich ein starker kurdischer Block an unserem Maiaufmarsch. Mit Aziz Miran gibt es schon seit 2001 einen Bezirksrat der SPÖ im dritten Bezirk und bei den kommenden Gemeinderatswahlen 2015 kandidiert auch das erste kurdische Gemeinderatsmitglied, Şenol Akkılıç, für die SPÖ. Helfen Sie mit Ihrer Stimme, dass auch in Zukunft eine kurdische Stimme im Wiener Gemeinderat vertreten ist.

Als Bürgermeister der Stadt Wien freut es mich auch besonders, dass Wien dank der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien zu einem Zentrum der Kurdischen Studien wird. Es ist mir eine große Freude mit diesem Geleitwort einen Beitrag zum seit

2013 erscheinenden Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien leisten zu können. Wien zeigt damit auch, dass es als internationaler Wissenschaftsstandort attraktiv ist. In diesem Sinne wünsche ich uns, dass dieses Wiener Jahrbuch noch lange erfolgreich als Publikation von Wien überall dorthin ausstrahlt wo man sich für Kurdinnen und Kurden interessiert.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Michael Häupl', written in a cursive style.

DR. MICHAEL HÄUPL  
BÜRGERMEISTER DER STADT WIEN

Anfang dieses Jahres war ich mit einer Menschenrechtsdelegation in Kurdistan. Es waren anstrengende und erlebnisreiche Tage. Wir wollten uns aus erster Hand über die Lage in der Region um Erbil im Nordirak informieren. Eine Region, die unmittelbar an jene Gebiete angrenzt, die vom IS terrorisiert werden. Die autonome Region Kurdistan ist gleichsam der Außenposten jener Welt, für die die Menschenrechte konstitutiv sind. Hier bekommt der abgenutzte und so oft missbrauchte Begriff der freien Welt plötzlich eine elementare Bedeutung. Weil hier unsere Freiheit verteidigt wird. Die Schergen des IS haben das etwa 30 km entfernte Mossul bereits um Jahrhunderte zurückversetzt. So, als hätte es nie eine Erklärung der Menschenrechte, eine Haager Kriegskonvention oder die Aufhebung der Sklaverei gegeben. Die Truppe von ideologisch verblendeten Extremisten setzt sich über alles hinweg, was die Menschheit an zivilisatorischem Fortschritt erreicht hat.

Das Leid, das die Menschen in dieser Gegend – YezidInnen, ChristInnen, Shabak, SchiitInnen und SunnitInnen, die sich der salafistischen Beugung des Islam nicht unterwerfen wollen – innerhalb eines Jahres ertragen mussten, ist kaum vorstellbar. Ermordung, Entführung, Versklavung, Flucht und Vertreibung. Vor allem Ungewissheit, ob man jemals wieder zurückkehren kann. In ihrem Wahn zerstören die IS-Truppen Kulturdenkmäler in Stadt und Land, einfach alles, was ihrer simplen Weltsicht entgegensteht. Die christlichen Gemeinschaften, die seit jeher dort heimisch waren, werden vertrieben und ausgelöscht. Viele ChristInnen befürchten, dass in den nächsten Jahren ihre zweitausendjährige Geschichte in dieser Region zu Ende gehen wird.

Die meisten wollen nur weg. Und die Lage wird von Tag zu Tag bedrohlicher. Als Folge kommen allein in Irakisch-Kurdistan zu den fünf Millionen EinwohnerInnen mittlerweile zwei Millionen Flüchtlinge. Die Regionalregierung sieht sich zunehmend außerstande mit den infrastrukturellen Anforderungen des Flüchtlingsstroms fertig zu werden. Doch die Solidarität der KurdInnen ist überwältigend. Ohne ihre großherzige Unterstützung wäre es nicht möglich, diese Herausforderung zu meistern. Deshalb müssen wir den Menschen in den von Daesh bedrohten Regionen helfen. Indem wir ihnen Aufmerksamkeit schenken, ihren Kampf unterstützen, damit ihre Kultur und Unabhängigkeit nicht verloren geht.

Die HerausgeberInnen und AutorInnen des Jahrbuches tragen mit ihrer intensiven Arbeit seit Jahren zur Festigung und Verbreitung Kurdischer Studien bei

und bringen wichtige Erkenntnisse für Wissenschaft und Politik. Dafür möchte ich mich bedanken und den LeserInnen viel Freude bei der Lektüre wünschen.

A handwritten signature in black ink, reading "Josef Weidenholzer". The signature is written in a cursive, flowing style with a prominent 'J' and 'W'.

UNIV. PROF. DR. JOSEF WEIDENHOLZER  
ABGEORDNETER ZUM EUROPÄISCHEN PARLAMENT

In Zeiten der politischen und militärischen Eskalation in drei Teilen Kurdistans werden Kurdische Studien aktueller denn je, bzw. auch über den engen Kreis der Scientific Community hinaus interessant. Mit den Flüchtlingen aus Syrien kommen schließlich auch KurdInnen aus Rojava zu uns, dazu kommt auch eine wachsende Zahl êzidischer Flüchtlinge aus dem Irak. Dabei handelt es sich um Opfer des Genozids durch den sogenannten „Islamischen Staat“ von 2014, der viele Todesopfer gekostet hat. Gleichzeitig konnten durch den Widerstand der Êziden und die Unterstützung kurdischer Einheiten viele Menschen gerettet und die vollständige Vernichtung der Êziden verhindert werden.

Diese jüngste Gruppe kurdischer Flüchtlinge spricht im Gegensatz zu vielen der kurdischen ImmigrantInnen aus der Türkei auch im Alltag Kurmancî. Heute kann man in Wien, Linz oder Salzburg plötzlich Kurmancî auf der Straße hören. SchülerInnen, die diese größte Variante des Kurdischen als Muttersprache sprechen, finden sich mit Beginn des Schuljahres 2015/16 vermehrt in österreichischen Schulen.

Die von uns bearbeiteten Themen werden damit auch hierzulande für eine größere Öffentlichkeit interessant. Vorstandsmitglieder unserer Gesellschaft werden plötzlich zu Vorträgen über die Kurdische Sprache oder die Religion der Êzidî an Pädagogische Hochschulen eingeladen oder zu geschätzten BeraterInnen im Europäischen Parlament. Was einst vielen als schrullige Beschäftigung mit einer Minderheit hinter den sieben Bergen gegolten haben mag und akademisch bestenfalls als Orchideenfach gesehen wurde, ist plötzlich auch in der Öffentlichkeit gefragt.

Diese Entwicklung konnten wir bei Gründung unserer Gesellschaft 2011 und bei der Publikation unseres ersten Jahrbuches 2013 noch nicht absehen. Und auch wenn uns die Ursachen für das neue Interesse an Kurdischen Studien keineswegs Anlass zur Freude sein können, so versuchen wir doch das Beste, uns mit unserer Expertise einzubringen.

Diese Expertise wächst weiterhin primär durch ehrenamtliches Engagement und eine oft auch sehr prekäre Anbindung einzelner Mitglieder unserer Gesellschaft an verschiedene Universitäten und andere wissenschaftliche Institutionen. Unsere Arbeit als Gesellschaft ist leider bis heute nur ehrenamtlich und ohne Büro und echtem Vereinssitz möglich. Selbst die Finanzierung unseres Jahrbuches bereitet uns jedes Jahr große Probleme. Umso wichtiger ist es, dass wir diesmal gleich zwei bezahlte Vorwörter des Wiener Bürgermeisters Michael Häupl und des öster-

reichischen Europa-Abgeordneten Josef Weidenholzer erhalten konnten. Zusätzlich haben wir heuer erstmals eine Förderung durch die Kulturabteilung der Stadt Wien (MA-7) erhalten. Vielen Dank dafür!

Da wir bisher ohne finanzielle Unterstützung auskommen mussten, waren wir bislang auch gezwungen, in einem Verlag zu publizieren, der für seine Verlagsarbeit keine Fördermittel verlangte und ausschließlich vom Verkauf der Bücher lebte. Leider hat sich die Zusammenarbeit mit diesem Verlag allerdings beim letzten Jahrbuch 2014 als extrem schwierig erwiesen. Ohne auf Details der vergangenen Zusammenarbeit mit dem Wiener Verlag für Sozialforschung einzugehen, bedeutet für uns der Wechsel zu Caesarpress eine Professionalisierung von Layout, Lektorat und Erscheinungstermin. So hoffen wir, in Zukunft regelmäßiger erscheinen zu können und jährlich ein Buch zu liefern, das nicht nur von hoher wissenschaftlicher Qualität, sondern auch aktuell und gut lesbar ist.

An der inhaltlichen Ausrichtung unseres Jahrbuches ändert sich durch den Verlagswechsel nichts. Der Aufbau des Buches mit einem Inhaltlichen Schwerpunkt, Beiträgen außerhalb des Schwerpunktes, aktuellen Kurzbeiträgen, Rezensionen, Berichten der Gesellschaft und einer hoffentlich klein bleibenden Sammlung von Nekrologen für bekannte Persönlichkeiten der Kurdischen Studien oder kurdischer Intellektueller, bleibt erhalten.

Der Verlagswechsel stellt allerdings nicht nur einen Professionalisierungsschritt dar, sondern kostet auch Geld. Leider ist es heute im Bereich der wissenschaftlichen Buchproduktion üblich, entweder Fördermittel für den Verlag einreiben oder sich mit extrem hohen Preisen für die Bücher abfinden zu müssen. Wir wollen die Preise für die Bücher in einem Bereich halten, die sie nicht nur für Bibliotheken, sondern auch für einzelne WissenschaftlerInnen oder an kurdischen Themen Interessierte leistbar machen. Um dies auch in Zukunft garantieren zu können, brauchen wir unbedingt weiterhin SponsorInnen. Wir bitten deshalb, unsere ehrenamtliche Arbeit finanziell zu unterstützen, sei es durch eine kleine regelmäßige Spende oder größere Fördermittel.

Eine Neuerung bezüglich der HerausgeberInnenschaft unseres Jahrbuches wird erstmals nächstes Jahr schlagend. Der bisherige Präsident unserer Gesellschaft, Ferdinand Hennerbichler, hat sich Anfangs dieses Jahres aus gesundheitlichen Gründen aus dem Vorstand zurückgezogen und bei der Generalversammlung die Präsidentschaft an unsere neue gewählte Präsidentin Marianne Six-Hohenbalken übergeben. Unser Jahrbuch 2015 ist auch das letzte in dem er im HerausgeberInnenteam aktiv ist. Ab 2016 werden wir mit Agnes Grond und Katharina Brizić zwei neue MitherausgeberInnen im Team begrüßen können. Die verbliebenen HerausgeberInnen danken Ferdinand Hennerbichler für seine wichtige Aufbauarbeit, die er mit uns geleistet hat, und hoffen, dass er uns als Autor und Ehrenpräsident unserer Gesellschaft noch lange erhalten bleibt!

Nun wünschen wir den geneigten LeserInnen eine spannende Lektüre unseres Jahrbuches 2015, das sich ein Jahrhundert nach dem Beginn des Genozids von 1915 diesmal dem historischen und aktuellen Verhältnis von KurdInnen, ArmenierInnen und AssyrerInnen widmet.

FERDINAND HENNERBICHLER  
CHRISTOPH OSZTOVICS  
MARIANNE SIX-HOHENBALKEN  
THOMAS SCHMIDINGER



# Komplexe Vergangenheit und Nachwirken in der Gegenwart. Eine Einleitung zum Schwerpunkt.

Christoph Osztovics

Im Jahr 2015 jährt sich der Beginn des Genozids an ArmenierInnen zum 100. Mal. Zahlreiche Veranstaltungen und Publikationen waren in diesem Jahr dem Gedenken an die Verbrechen gewidmet, die im Armenischen als *Aghet*<sup>1</sup> bekannt sind. Es stand daher schon lange auch für die HerausgeberInnen des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien fest, dass die vorliegende dritte Ausgabe diesem Themenschwerpunkt gewidmet sein würde.

Der Genozid an ArmenierInnen, der auch AssyrerInnen, ÊzîdInnen und andere kleinere Gruppen traf, wurde in den letzten Jahrzehnten von HistorikerInnen und SozialwissenschaftlerInnen teilweise aufgearbeitet. Dennoch sind viele Aspekte dieser tragischen Ereignisse noch nicht ausreichend analysiert worden, etliche Details und Aspekte des Völkermordes blieben bis dato unbearbeitet. Dazu gehören die zahlreichen und unterschiedlichen Verwicklungen der kurdischen Bevölkerung in dieses Verbrechen, sei es als TäterInnen, oder als RetterInnen.

Im Titel des heurigen Bandes, „100 Jahre Völkermord an ArmenierInnen und die KurdInnen. Komplexe Vergangenheit und Nachwirken in der Gegenwart“, klingt bereits ein wichtiges Thema dieser Publikation an. In den vorliegenden Beiträgen wird die Komplexität der Verfolgungen des Völkermordes, die Vielschichtigkeit in den sozialen Beziehungen in dem multiethnischen Raum und das Fortwirken des Genozids in unsere heutige Zeit aufgezeigt. Denn die (Nicht-)Aufarbeitung der Ereignisse von 1915–1917 hat immense Bedeutung für die gesellschaftlichen Dynamiken und Konflikte, sowohl in der Region, wie auch in der Diaspora: „Dieses Tabu wirkt wie ein Nebelschleier in der Beziehung zwischen den Individuen und Gruppen.“<sup>2</sup>

Die aktive Rolle, die viele KurdInnen bei der Ermordung und Vertreibung ihrer NachbarInnen gespielt haben, wurde über Jahrzehnte verschwiegen. So spricht Maria Six-Hohenbalken in ihrem Beitrag etwa von der „Politik des aktiven Vergessens in der kurdischen Gesellschaft“. Gleichzeitig ist gerade in den letzten Jahren vermehrt zu beobachten, dass vielen KurdInnen die Aufarbeitung dieser Geschichte ein großes Anliegen ist.

Der Genozid an ArmenierInnen und AssyrerInnen stellt keinen primordialen und irrationalen Gewaltexzess dar, sondern ist direkt an Prozesse der Modernisierung, der Staatenbildung, sowie des *Nation-Building* und der Türkifizierung

---

1 Aghet bedeutet ‚Katastrophe‘ und wurde als Terminus für den Völkermord verwendet.

2 Kızıllan s.a.: 12.

gekoppelt.<sup>3</sup> Exzessive und systematische Gewaltanwendung dieser Art findet innerhalb einer modernistischen, rationalen Logik der Staatlichkeit statt, die weiters die ideologische Durchdringung mit nationalen Ideen und die Homogenisierung von Bevölkerung zur Schaffung eines ‚Staats-Volkes‘ als wesentliches Ziel hat. Ethnische oder religiöse Minderheiten sind in dieser Logik eine unangenehme Erinnerung an ‚vormoderne‘ und zu überkommene Zeiten, ein scheinbar defizitäres Phänomen, das ein Hindernis beim Aufbruch in die Moderne und auf dem Weg zur nächst höheren Zivilisationsstufe darstellt. Der Genozid ist das Resultat dieses zivilisatorischen und modernistischen Projektes eines Staates oder Imperiums. Jedoch sind diese nationalistischen und zivilisatorischen Ideologien allein nicht ausschlaggebend, sondern erst ein Zusammenwirken mehrerer Faktoren, wie die Bestimmung welche Bevölkerungsgruppen die ‚inneren Feinde‘ sind, ein Staatsapparat der die technischen und logistischen Strukturen schafft um den Völkermord umzusetzen und eine Staatsmacht, die den Genozid in der jeweiligen Zeit und lange darüber hinaus leugnet – um nur einige Faktoren zu nennen.

Die Beschäftigung mit ‚Minderheiten‘ und den gewaltförmigen Prozessen ihrer Eingliederung oder Vernichtung ist daher auch immer mit der Dekonstruktion nationalistischer Narrative und der Konstruktion von Gegenarrativen verbunden.

Dieser Band beschäftigt sich mit den gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen Ostanatoliens vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zu den Nachwirkungen des Völkermordes heute und beleuchtet das Zusammenleben von ArmenierInnen und KurdInnen, aber auch kleinerer Gruppen wie den AssyrerInnen oder ÊzîdInnen sowie den Zerfall des sozialen Gefüges am Ende des Osmanischen Reiches. Gerade am Beispiel der armenisch-kurdischen Geschichte werden Kontinuitäten und Brüche im Übergang vom Osmanischen Reich zur Türkischen Republik sichtbar. Die genozidalen Prozesse gegen und Vertreibungen der ArmenierInnen führten unter anderem dazu, dass nach dem 1. Weltkrieg die KurdInnen die größte nichttürkische Ethnie in der Region waren und sukzessive als ‚die Anderen‘ in der Region identifiziert wurden. Dies sollte ihre spätere Assimilierung und Türkifizierung zur Folge haben.

Es werden in diesem Band neben der Klärung historischer Tatsachen und Fakten spezielle Aspekte des Genozids dargestellt, die die interethnischen und interreligiösen Beziehungen in dem multiethnischen Raum beleuchten. Ziel dieser Publikation ist, dieses Ereignis in einen raum-zeitlichen Kontext einzubetten und dadurch Kontinuitäten und Zäsuren in der kurdisch-armenischen Geschichte, aber auch in der Bevölkerungspolitik des osmanischen Reiches und der Türkischen Republik sichtbar zu machen. Diese Verbrechen als ein in vielerlei Hinsicht einzigartiges Phänomen darzustellen und zu schildern soll uns nicht daran hindern, sie in ein Kontinuum politischer Praxis einzureihen, die ihre Wurzeln vor der

---

3 Vgl. Ülker 2005 oder Dabag 2012.

Jungtürkischen Revolution und ihre Fortsetzung in der Türkischen Republik hat.<sup>4</sup>

Dadurch soll auch dem Mythos des Bruches widersprochen werden, demzufolge im Jahr 1923 mit der Republikgründung eine radikale Zäsur in ideologischer, personeller, historischer und sozialer Hinsicht stattgefunden hat. So dient vielen NationalistInnen die Republikgründung quasi als Stunde Null der modernen Türkei und jegliche Verantwortung am Genozid soll in die Zeit vor dieser Stunde Null abgeschoben werden. Es ist jedoch gerade aus der Perspektive des türkischen Modernisierungsprojektes wichtig, den Genozid als Vorbedingung und Begleitererscheinung jenes Aufbruchs in die Moderne zu betrachten.<sup>5</sup>

Das vorliegende Jahrbuch stellt einen ganz spezifischen Aspekt des Genozids dar, nämlich die unterschiedlichen Rollen der KurdInnen bei der Vertreibung und Ermordung ihrer Nachbarinnen und Nachbarn, als VerfolgerInnen, NutznießerInnen aber auch als RetterInnen. Mit dem Ende des Osmanischen Reiches zerfiel auch dessen soziale Formation, bzw. ging diesem sogar voraus.<sup>6</sup>

Kurdinnen und Kurden haben bei näherer Betrachtung sehr vielfältige und unterschiedliche Rollen gespielt. Diese gilt es differenziert zu untersuchen. Dabei wird deutlich, dass es nach wie vor sehr unterschiedliche Interpretationen mancher Aspekte dieser Geschichte gibt, vor allem was die Motivationen der Beteiligung der KurdInnen am Genozid betrifft – oder eben dafür, den verfolgten NachbarInnen zu helfen. Manche Interpretationen sehen die KurdInnen dabei vor allem als Spielball fremder Mächte. Andere schreiben den KurdInnen eine aktivere und eigenmächtige Rolle zu. Dies zeigt sich deutlich an Diskussionen zu den Massakern der 1890er Jahre und der Rolle der Hamidiye-Regimenter. Manche sehen diese als direkte Instrumente des Sultans Abdülhamid II., der die effektive Kontrolle über diese Reiterregimenter ausübte und die Massaker direkt befahl.<sup>7</sup> Andere betonen deren relative Autonomie gegenüber dem Sultan und meinen, dass die Massaker sogar gegen den Willen Abdülhamids II. stattfanden und Ausdruck eines genuin kurdisch-armenischen Konfliktes gewesen seien.<sup>8</sup>

Bis dato sind auch die komplexen sozialen Zusammenhänge, Orientierungen und Involvierungen entlang von religiösen, ethnischen und politischen Loyalitäten sowie die Mitschuld und das Mitwissen der mit dem Osmanischen Reich Verbündeten, nämlich Deutschland und Österreich-Ungarn, noch zu wenig aufgearbeitet.

Im Hinblick vor allem darauf, dass die Aufarbeitung dieser Geschichte(n) immense Bedeutung für die Gegenwart und für das Zusammenleben von Menschen in dieser Region sowie in der Diaspora hat. Noch immer ist die Erinnerung (aber auch das aktive Nicht-Erinnern) an die genozialden Verfolgungen in den betrof-

---

4 Vgl. Öktem 2008.

5 Vgl. Levene 1998; Üngör 2011.

6 Vgl. Kaiser 2001.

7 Vgl. Tahiri in diesem Band.

8 Vgl. Duguid 1973; Verheij 1998.

fenen Gemeinschaften sehr präsent und belastet das Verhältnis von ArmenierInnen, KurdInnen, ÊzîdInnen und TürkInnen.

In diesem Jahrbuch geht es bei der Aufarbeitung dieser Geschichte einerseits um die Klärung von Verantwortlichkeiten, es soll aber auch ein Beitrag zur Versöhnung und der konstruktiven Konfliktbearbeitung geleistet werden. Dies ist einerseits eine Aufgabe kritisch-emanzipatorischer Wissenschaft, fordert aber auch eine Rezeption und vor allem eine Bereitschaft, sich diesen Fragen und Antworten zu stellen. Die Verknüpfung wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Diskurse, die Herstellung eines größeren Bedeutungszusammenhangs und nicht bloße isolierte Betrachtung von Ereignissen soll geleistet werden. Weiters geht es um die Schaffung eines wissenschaftlichen Dialoges, der hoffentlich auch außerhalb der Wissenschaft rezipiert und fortgeführt wird. Dabei muss auch weit verbreiteten ethno-nationalistischen Vereinfachungen und Pauschalisierungen begegnet werden. Es ist wichtig, bei der Ablehnung nationalistischer türkischer Narrative diese nicht einfach gegen einen armenischen oder kurdischen Nationalismus auszutauschen. Es geht um die Erarbeitung eines kritischen Gegenarratives im postkolonialen Sinne: nicht um die Errichtung eines Konter-Nationalismus, sondern um die Dekonstruktion von nationalen und ethnischen Kategorien einerseits und die gleichzeitige Anerkennung ihrer sozialen Wirkmächtigkeit.<sup>9</sup>

Der Großteil der Beiträge des Schwerpunktes zeichnet sich durch historische Zugänge aus. Dabei stützen sich meisten Beiträge vor allem auf die Analyse von Archivmaterial, im besonderen Dokumenten, Berichten von Militärs, Diplomaten und Missionaren, aber auch auf Augenzeugenberichte Überlebender. Daneben findet auch die Auswertung von im Zuge von Feldforschung gesammelten ‚oral histories‘ ihren Platz.

Dabei ließ sich kaum vermeiden, dass es trotz der unterschiedlichen Schwerpunktsetzung der einzelnen Beiträge dennoch zu einigen Überschneidungen kam. Gerade dies zeigt einerseits die Komplexität der Thematik und Ambivalenzen in ihrer Beurteilung, führt andererseits aber zu einer interessanten Übersicht über die Gewichtungen und Interpretationen einzelner Aspekte. Daher sind die Beiträge des Schwerpunktes nicht nach einer chronologischen Reihenfolge geordnet, ihre Gesamtheit stellt weniger eine Kette, als ein Mosaik dar.



*Uğur Ümit Üngör* analysiert einerseits die Entwicklungen im Osmanischen Reich, die zur Teilnahme von Teilen der kurdischen Bevölkerung am Genozid geführt hat, beleuchtet aber auch Ereignisse von Widerstand seitens der KurdInnen und Beziehungen zwischen ihnen und überlebenden ArmenierInnen nach dem Krieg, und stellt ein differenzierteres Bild „der Kurden“ in dieser Zeit zu dar.

9 Krishna 2003.

*Michael A. Reynolds* beschäftigt sich in seinem Beitrag mit den Dynamiken des christlich-muslimischen Zusammenlebens im Osmanischen Reich und dessen apokalyptischem Ende. Er stellt dies in einen Zusammenhang mit globalen Dynamiken, politischen und ökonomischen Krisen in der Region und warnt vor Generalisierungen und essentialistischen Zuschreibungen bei der Analyse des sozialen Gefüges Ostanatoliens.

Die soziale Formation Ostanatoliens ist auch Thema in *David Gaunts* Beitrag. Er analysiert die vielfältigen und dynamischen tribalen Beziehungen zwischen den verschiedenen christlichen Gruppen und muslimischen KurdInnen. Allianzen mit Kurdischen Stämmen und (zum Teil auch gegenseitige) Konversionen waren nach Gaunt wichtiger Teil einer Überlebensstrategie, bei der ChristInnen aber allzu leicht zwischen die Fronten geraten konnten.

*Hamit Bozarslan* beschreibt die Entstehung der zahlreichen Partikularnationalismen im Osmanischen Reich des Ausgehenden 19. Jahrhunderts, die zahlreichen innerkurdischen Konflikte zwischen Nation und Islam sowie die fortlaufenden Assimilierungspraktiken gegenüber den KurdInnen nach der türkischen Republikgründung.

*Hans-Lukas Kieser* betrachtet in seinem Beitrag die unterschiedlichen und rivalisierenden ideologischen Strömungen und Projekte, die zwischen 1895 und 1915 in den östlichen Provinzen des Osmanischen Reiches entstanden, wie die verschiedenen ethnischen Nationalismen, der Turanismus und Islamismus. Diese, so Kieser, machten jede Reform des osmanischen Systems unmöglich und führten zu seiner Zerstörung.

*Hussein Tahiri* untersucht die rivalisierenden territorialen Ansprüche von KurdInnen und ArmenierInnen, auf deren Grundlage sich die KurdInnen seiner Meinung nach zur Teilnahme am Genozid instrumentalisieren ließen und schließlich selbst Opfer der Türkifizierungspolitik wurden.

*Maria Six-Hohenbalken* präsentiert in ihrem Beitrag Ergebnisse ihrer Feldforschung in Armenien und beschäftigt sich mit dem meist unbeachteten Genozid an den ÊzîdInnen sowie dem Erinnern und Vergessen.

Der Beitrag von *Thomas Schmidinger* wiederum erhebt nicht den Anspruch einer umfassenden Beantwortung wissenschaftlicher Fragestellungen, sondern stellt eine dokumentarische Bestandsaufnahme der unter KurdInnen verbliebenen armenischen Gemeinden dar.

*Simone Gaubinger* und *Ezgi Erol* beschäftigen sich ebenso mit den Nachwirkungen des Genozids in der Gegenwart und veranschaulichen dies an der Situation der St. Giragos Kirche in Diyarbakır.

## BIBLIOGRAPHIE

- Dabag, Mihran 2012: „Nationale Vision und Gewaltpolitik. Der Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich 1915/16“. In: Niedersächsisches Kulturministerium (Hrsg.): *Völkermord als Thema im Unterricht. Dokumentation zur 3. Fachdidaktischen Tagung für Geschichte und Politik*. Hannover, 32–45.
- Duguid, Stephen 1973: „The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia“ *Middle Eastern Studies* 9 (2), 139–155.
- Kaiser, Hilmar 2001: „The Ottoman Government and the End of the Ottoman Social Formation, 1915–1917.“ In: *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah*. Zürich. Konferenz-Paper.
- Kızıllhan, Jan İlhan s.a.: „Oral History der Yeziden – Erinnern und Vergessen.“ [www.yeziden-colloquium.de](http://www.yeziden-colloquium.de)
- Krishna, Sankaran 2003: „Boundaries in Question“. In: Agnew, John / Mitchell, Katharyne / Toal, Gerard (Hrsg.): *A Companion to Political Geography*. Blackwell Publishing, 303–314.
- Levene, Mark 1998: „Creating a Modern “Zone of Genocide”: The Impact of Nation-and State-Formation on Eastern Anatolia, 1878–1923.“ *Holocaust and Genocide Studies* 12 (3), 393–433.
- Öktem, Kerem 2008: „The Nation’s Imprint: Demographic Engineering and the Change of Toponymes in Republican Turkey.“ *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey* (7).
- Ülker, Erol 2005: „Contextualising ‘Turkification’: nation-building in the late Ottoman Empire, 1908–18“ *Nations and Nationalism*. 11 (4), 613–636.
- Üngör, Uğur Ümit 2011: „„Turkey for the Turks“: Demographic Engineering in Eastern Anatolia, 1914–1945“. In: Suny, Ronald Grigor / Göçek, Fatma Müge / Naimark, Norman M. (Hrsg.): *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 287–305.
- Üngör, Uğur Ümit 2006: „When Persecution Bleeds into Mass Murder: The Processive Nature of Genocide“ *Genocide Studies and Prevention*. 1 (2), 173–196.
- Verheij, Jelle 1998: „Les Frères de Terre et d’Eau’: Sur le Rôle des Kurdes dans les Massacres Arméniens de 1894–1896“ *Les Annales de l’Autre Islam*. 5 , 225–276.

# Kurdish Involvement in the Armenian Genocide, 1915 and beyond

Uğur Ümit Üngör

---

## ABSTRACT

---

*In the spring of 1915, the Ottoman government launched the destruction of the Armenian population through a combination of deportation, expropriation, mass murder, and forced assimilation. The perpetrators of the Armenian genocide were mainly Turks, Kurds, and Caucasian peoples, such as Chechens and Circassians, including well-educated intellectuals, middle-class workers, illiterate peasants, and those unemployed. One of the main perpetrator and bystander groups were the Kurds who were involved in both collaboration and resistance. How did Kurds get involved in the Armenian genocide, and why did some Kurds resist? This article focuses on the Kurdish involvement in the Armenian genocide.*

---

## KURZFASSUNG

---

*Im Frühling 1915 startete die Regierung des Osmanischen Reiches die Vernichtungskampagne der ArmenierInnen, die durch das Zusammenwirken von Deportationen, Enteignungen, Massenmord und gewaltsamer Assimilation erreicht werden sollte. Die Täter des Genozids an den ArmenierInnen waren hauptsächlich TürkInnen, KurdInnen und Angehörige kaukasischer Ethnien wie TschetschenInnen oder TscherkessInnen, wobei sowohl gut ausgebildete Leute, Angehörige der Mittelschicht, ungebildete Bauern und Bäuerinnen und arbeitslose Massen mit einbezogen waren. KurdInnen waren wesentlich als HaupttäterInnen und als Verbündete beteiligt, sowohl in der Kollaboration wie auch im Widerstand. Wie wurden KurdInnen nun in den Armeniergenozid involviert und warum haben sich manche dem widersetzt? Dieser Artikel fokussiert auf die kurdische Beteiligung am Armeniergenozid.*

## Introduction

How did Kurds experience and respond to the Armenian genocide? How did the participation of Kurdish tribesmen in genocide differ from that of Turkish villagers? Kurds constituted the largest ethnic group in eastern Anatolia, followed by Armenians. The two minorities were heavily intermixed in the region, and the areas of their settlement overlapped considerably. Many Kurds had been resettled to eastern Anatolia from more southern regions by Sultan Selim in the sixteenth century, on condition that they would guard the frontier with Persia. The majority of Armenians in the countryside were beholden to local Kurdish feudal lords

until the mid-nineteenth century.<sup>1</sup> The demographics of the Ottoman Empire are difficult to analyze due to the absence of reliable data, and to the fact that Kurds were not counted separately but were included in the category “Muslims.” In 1914, approximately 440,000 Muslims and 120,000 Armenians lived in Mamuret-ul Aziz province; 180,000 Muslims and 110,000 Armenians in Van province; and 200,000 Kurds and 105,000 Armenians in Diyarbekir province.<sup>2</sup> The Kurds thus would prove crucial to any territorial solution of the “Armenian Question.”<sup>3</sup>

Kurdish-Armenian relations came to be influenced by the following three nineteenth-century developments: (1) the 1839 Tanzimat decrees, which attempted to modernize the Ottoman Empire and strengthen its resistance to internal and external pressures; (2) the internationalization of the “Armenian Question” in the Treaty of San Stefano and the Congress of Berlin concluded in 1878; and (3) the formation of the Hamidiye corps in 1890. These irregular Kurdish cavalry units operated in the eastern regions of the Ottoman Empire with the task of pacifying the area, a task that involved, among other actions, the quelling of Armenian revolutionary activity. Within half a century, these three developments had strained relations between Kurds and Armenians severely, and especially between certain Kurdish tribes and Armenian revolutionaries, resulting in a rather asymmetric, low-intensity civil war.<sup>4</sup> This essay examines the collaboration of Kurds in the genocide of Armenians and Assyrians in 1915.

### Three developments

In its effort to strengthen its control over the vulnerable eastern borderlands, the Ottoman government forcibly dismantled the nominally autonomous Kurdish emirates through a series of military campaigns in the 1840s.<sup>5</sup> Consequently, the territorial scope of Kurdish tribal power diminished considerably as large emirates broke up into smaller tribal units. This cultural and social transformation caused a shift of power from chieftains to sheikhs, and in doing so exacerbated tribal conflicts over territories, loyalties, and resources. Contrary to the regime’s objectives, Ottoman government policies created only more chaos in the region.<sup>6</sup>

The rise of Armenian political activity can be attributed in part to this Ottoman policy. Armenians began to organize defense against increased harassment, abuse

---

1 McDowall 1991: 6.

2 The Ottoman government often redrew provincial borders to reduce the demographic proportion of Christians to the benefit of Muslims (Dadrian 1999: 139–44). Altogether, the study of early twentieth-century Ottoman demographics rarely yields reliable statistics. Cf. Karpas 1985; McCarthy 1983; Marashlian 1991.

3 Bloxham 2002: 55.

4 Libaridian 1990.

5 İnalçık 1973.

6 van Bruinessen 1992: chapters 2, 3, and 4; McDowall 1991: 14.

of power, violence, administrative corruption, and expropriations on the part of Kurdish tribes. The Armenian Patriarchate and Armenian elites began demanding reforms from the Ottoman government. The escalating conflict culminated in the San Stefano Treaty of 1878, which drew European attention to the Armenian cause. Meanwhile, local Muslim leaders and urban elites feared that the push for more equality and specific rights for the Armenian minority would undermine their own power base. This apprehension led to a polarization of Armenian urban elites and their Muslim counterparts.<sup>7</sup>

Although support for positivist revolutionary ideas among the conservative, illiterate Armenian peasant population was rather limited, the Ottoman state took radical measures to offset what they perceived as an emerging threat. In 1890, Sultan Abdülhamid II. (1842–1918) countered the growing activity and influence of Armenian political parties by launching irregular Kurdish militias. The thirty-six mounted, well-armed militias each recruited 1,200 members among the Kurdish tribes (though only thirteen of fifty-one large tribes contributed troops). These militias were named the Hamidiye regiments after the sultan. A ragtag group of irregulars rather than a disciplined army, the Hamidiye regiments performed poorly in combat, exhibiting a great deal of opportunism and greed. Their sudden empowerment and impunity led them to assault not only Armenian but also Turkish and Kurdish villages. Mass robberies, rapes, and murders perpetrated by Kurdish militias went unpunished.<sup>8</sup> The first deployment of the regiment took place in 1894 at Sassun, where Armenians had risen against Kurdish chieftains. Following the 1894–1896 massacres, Kurdish families moved into many of the villages that had been emptied of Armenians.

Kurdish-Armenian relations were grounded in a pre-modern nineteenth-century peasant society and exposed the hierarchical ethnic system of the Ottoman Empire. Economic structures increased the potential for conflict, as Kurds were predominantly pastoralists and Armenians predominantly agriculturalists. As Kurdish pastoralists moved their cattle across Armenian lands, inter-ethnic contacts ranged from mutually beneficial symbiosis to head-on collision. Some Armenians charged that Kurdish pastoralists had not compensated them sufficiently.<sup>9</sup> Many communities in the eastern provinces lived under the authority of powerful Kurdish tribes that laid claims to both the land and the peasants working on it. Kurdish as well as Armenian peasants were expected to pay taxes to the tribe (apart from the state) – a system closely resembling serfdom.<sup>10</sup> As Christians, Armenians were not allowed to bear arms, whereas Kurds tended to be heavily armed. The Ottoman Empire remained, despite attempts to equalize power relations, a pseudo-

---

7 Hofmann / Koutcharian 1986; Rassoulion 2002: 99.

8 Klein 2011.

9 Christoff 1935.

10 For a cogent study of Kurdish-Armenian relations in the Van region, see Wiessner 1997.

theocracy in which structural (socio-political) inequalities between Christians and Muslims remained in force.<sup>11</sup>

## The genocide and the Kurdish response

The Armenian genocide was sparked by the Young Turks' nationalist ideology as well as by the radicalization born out of the events of the First World War. The genocide began with the dismissal of Armenian civil servants in the early winter of 1914–1915,<sup>12</sup> and continued with the arrest of Armenian elites on April 24, 1915.<sup>13</sup> Finally, on May 23, the regime ordered the general deportation of all Ottoman Armenians to the Syrian desert. Recent research has demonstrated that these orders rendered an existing policy of persecution more categorical and more violent, leading to the mass murder of about one million Armenians.<sup>14</sup> By the end of the war, some 2,900 Anatolian Armenian settlements (villages, towns, and neighborhoods) were depopulated and the majority of their inhabitants annihilated.

Accounts of the Armenian genocide have typically portrayed the perpetrators – both the commanding elites and the rank-and-file executioners – as an undifferentiated mass. Kurdish tribesmen, in particular, appear in the killing fields of Anatolia *ex nihilo* and commit murder for no apparent reason other than intrinsic cruelty. Needless to say, this essentialist view does not withstand critical scrutiny. To begin with, the abstract category of “Kurds” has to be reassessed, for the genocide in Kurdish-populated territories had in part to do with the structure of Kurdish society. That structure was comprised of sheikhs, chieftains, brigands, peasants, and intellectuals. Tribes, religious sects, political parties, and brotherhoods constituted the mortar of Kurdish society. Furthermore, Kurdish society is marked by considerable ethnic and religious diversity: most Kurds in Turkey speak Kurmancî, others Zazakî. Most Kurds are Muslims belonging to the Shafi'i school, others are Alevi, Ahl-i Haqq, Yezidis, or even practicing Jews.<sup>15</sup> A modern Kurdish identity developed as a cultural and educational revival rather than as secessionist movement. There was no unity within the Kurdish political movement: while some Kurds joined the Young Turks, others treated the regime with suspicion. Remarkably, one of the chief Young Turk ideologists, Ziya Gökalp, was an ethnic Kurd.<sup>16</sup> Due to this fragmentation, Kurdish responses to the Armenian genocide varied. With notable exceptions, most of these subtleties are missed in scholarly works and

---

11 Dadrian 1999: 15–28.

12 Üngör 2006.

13 Cf. four recently published memoirs on the April 24 deportations: Shamtanchian 2007; Teotig 2010; Andonian 2010; Odian 2009.

14 Kévorkian 2010.

15 van Bruinessen 1994.

16 Rassoulian 2002: 30; Levene 1998: 409–11; Parla 1985.

Armenian survivor accounts alike.<sup>17</sup> A more accurate view of Kurdish collaboration in the Armenian genocide emerges, when one examines it from the point of view of ideology, opportunism, and collective hatred.

Political ideology hardly played a role; the Kurdish nationalist movement was not highly developed, and it was in the interest of Kurdish nationalists to collaborate with their Armenian counterparts. Armenian nationalists such as Garo Sassouni repeatedly attempted, yet failed, to forge a Kurdo-Armenian coalition.<sup>18</sup> Sassouni's contemporary, Kurdish nationalist Dr. Nuri Dersimi, blamed the failure to form a Kurdish and Armenian alliance on the Ottoman-Russian war. He argued that the Young Turk dictatorship had used Kurdish tribes to wage war and mass murder, while Moscow had applied a similar strategy when forming Armenian bands to keep the Kurds in check.<sup>19</sup>

More than ideology, opportunism played a major role in fomenting collaboration. Young Turk elites offered bribes to third parties to denounce Armenians in hiding or to guide government forces to their hideouts. Government officials offered direct payments in foodstuffs or offered the opportunity to plunder the victims' possessions. Gendarmes, who were supposed to protect the deported Armenians, sometimes delivered or sold entire convoys to mounted Kurds for pillage and murder.<sup>20</sup> Some Kurds blackmailed Armenians, threatening to report them to the local authorities, if they did not hand over money and other valuables (sometimes they reported them anyway, once the savings of the destitute Armenians had been exhausted). The genocide offered collaborators the opportunity to seize goods, valuables, and property, but also to kidnap women and children.<sup>21</sup> Rape and enslavement were ubiquitous in the region in 1915.

Religious hatred was not a major factor; Kurdish sheikhs were known to have disapproved of the massacres. Whatever their views as Sunni Muslims on the supposed inferiority of Christians, they certainly did not preach destruction. For example, noted Kurdish religious scholar Bediuzzaman Saidi Nursi helped deliver thousands of Armenian widows and orphans across the border to Russia.<sup>22</sup> According to Armenian survivors in the northern Diyarbekir area, prominent religious scholar Sheikh Said had issued a *fatwa* (religious ruling) against the killings and, in this way, may have saved Armenian lives.<sup>23</sup> Some Kurdish rank-and-file kill-

---

17 Papazian 2002; Haygaz 1972; Alexanian 1988.

18 Sassouni 1992: 246.

19 Dersimi 1992: 44f.

20 Kaiser 2001.

21 Bjørnlund 2008.

22 Vahide 1992: 128f.

23 Interview with Dikran E. in Hilversum (the Netherlands), May 29, 2005. A 1941 official Turkish report indeed mentioned the existence of 285 Armenians in his district (Dr. Münir Soykam to RPP General Secretariat, May 31, 1941); and Dr. Münir Soykam's inspection report synopsis, May 27, 1941, Republican Archives in Ankara, 490.01/996.850.1.

ers, however, were incited by the quasi-Islamic rhetoric that promised a reward to anyone who had killed an Armenian. Many illiterate villagers acted upon this religiously inspired hate speech. The 2006 Public Broadcasting Service (PBS) documentary *The Armenian Genocide* included remarkable footage of elderly Kurds speaking candidly about the genocide. One of the men recalled his father telling him that local authorities had urged religious leaders to convince the population that killing Armenians would secure them a place in heaven.<sup>24</sup>

The push and pull factors of incitement proved a decisive tipping mechanism for Kurdish collaboration in genocide. A majority of the Kurds who murdered Armenians did so either upon government orders, or because of the promise of impunity, or both. In the process, the Young Turk dictatorship managed to drive a wedge between Armenian and Kurdish communities. Typically, Young Turk officials initiated the persecution, segregation, and dispossession of Armenians, and Kurds who were on retainer and given the task of killing the victims. An American missionary living in Bitlis reported: “One group of seven hundred men was taken out to a place about two hours from the city and lined up on either side of trenches already prepared. Kurds then came upon them, killing them.”<sup>25</sup> Kurdish tribesmen, along with refugees from the Caucasus and the Balkans, as well as convicts, provided the bulk of recruits for the notorious Special Organization. In a cable to the governor of Mamuret-ul Aziz province, interior minister and mastermind of the genocide, Talaat Pasha, wrote that the Third Army was “in charge of drafting volunteers from the tribes.”<sup>26</sup> This *modus operandi* denotes careful preparation and coordination on behalf of local authorities.

### The example of the Raman tribe

The recent publication of the biography of Eminê Perixanê, chieftain of the Kurdish Raman tribe, sheds additional light on Kurdish collaboration.<sup>27</sup> In the summer of 1914, following a notorious campaign of plunder and provocation, the government issued an arrest warrant for Perixanê's infamous brother, Ömer, who escaped prosecution and retreated into the Xerzan region as an outlaw.<sup>28</sup> Eminê, on the other hand, organized a paramilitary unit and, in the winter of 1914, joined the Ottoman army.<sup>29</sup> The governor of Diyarbekir, the rabid Young Turk nationalist Dr. Mehmed

24 Goldberg, *The Armenian Genocide* (film) (Two Cats Productions, 2006). For a similar view, emphasizing the impact of the declaration of *jihād* and its attendant ethno-religious disturbances, see Bloxham 2002: 50.

25 McLaren 1918: 29.

26 Akçam 2008: 130, 132.

27 Demirel 2008: 63f. For more on this case, see Üngör 2009: 32–35.

28 Interior Ministry report, August 8, 1914, Prime Ministerial Ottoman Archives in Istanbul (hereafter: BOA), DH.ID 80/5.

29 Demirel 2008: chapters 5 and 7.

Reshid, summoned Ömer for a secret mission that would bring him riches and earn him an amnesty.<sup>30</sup> Reshid persuaded Ömer that the Armenians were stabbing the country in the back by helping the Russian army. He suggested that Ömer and his men escort convoys of Armenians down the Tigris River on a raft and ultimately murder them; in return, they would receive half of the booty. Seduced by the prospect of wealth, Ömer gave his consent and the plan was set in motion.<sup>31</sup>

Meanwhile, by the end of May of 1915, Reshid had imprisoned the entire Armenian elite of Diyarbekir (some of the victims died under torture). On Sunday, May 30, Kurdish militiamen handcuffed 636 local elites, including the Armenian bishop. They loaded the Armenians on twenty-three rafts on the Tigris on the pretext of relocating them to Mosul. Militiamen accompanied the Armenians on the rafts as they sailed downstream to the Raman gorge. The victims were robbed of a total of 6,000 Turkish pounds, taken away in batches of six, stripped of their clothes and valuables, and massacred by Ömer's tribesmen.<sup>32</sup> To the dismay of Walter Holstein, the German vice-consul at Mosul, the rafts arrived a week later, empty. Holstein later learned that the men in the convoys had been "completely slaughtered." He wrote, "For several days, corpses and human limbs have been floating down the river."<sup>33</sup>

Ömer and his brother Mustafa did not fare well, however. After the massacre, they were invited to the governor's house, where they celebrated their accomplishment.<sup>34</sup> Reshid congratulated them for their "bravery, patriotism, and services to the state." Upon his request to the Interior Ministry, the Directorate for General Security rewarded the brothers and their men with money and medals for their performance.<sup>35</sup> Subsequently, the brothers destroyed three other convoys. Having made them complicit in crime, however, Reshid did not trust them to remain loyal, and so he ordered their execution. The brothers were set upon by his agents and killed in their sleep in the summer of 1915.<sup>36</sup> Their brother Emîn continued to work for the government but was ultimately dispensed with as well: he was shot and killed by two Turkish soldiers on April 9, 1933.<sup>37</sup>

---

30 Muggerditchian 1919: 57f.

31 Demirel 2008: 75–89.

32 *Ibid.*: 82–84; Cf. Muggerditchian 1919; See also Qarabashi 2002: 128; 1920: 28–30.

33 Botschaft Konstantinopel 169, Holstein to Wangenheim, June 10, 1915, German Foreign Office Archives (hereafter: PAAA), R14086.

34 Director of Deutscher Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient (Frankfurt am Main) Friedrich Schuchardt to the Auswärtiges Amt, August 21, 1915, enclosure no.6, PAAA, R14087.

35 Report by the Directorate of General Security, July 27, 1915, BOA, DH.EUM.MEM 67/31. Deputies Aziz Feyzi and Zülfü Bey, and militia Major Şevki received honorary medals for their "great achievements," January 11, 1917, BOA, DH.KMS 43/10. According to a British intelligence report, "Deputy Feyzi was received by the Kaiser and decorated with the Iron Cross," National Archives (UK), FO 371/4172/24597, no. 63490, folio 304.

36 Demirel 2008: 87.

37 *Ibid.*: 195–205.

## Explanations

The story of the Raman tribe's collaboration in the Armenian genocide illustrates three aspects of collaboration: incentives versus coercion, conflict versus consensus, and marginalization versus empowerment. Among the major incentives for depredations against Armenian deportees or neighbors were scarcity of food, inflation, and requisitions imposed on the impoverished Kurdish population under war conditions. Kerop Bedoukian, who was deported from Sivas, noted in his memoirs that Kurdish tribesmen were interested in pillage rather than murder. Kurds were competing for booty as the rumor spread that convoys of deported Armenians were walking goldmines.<sup>38</sup> Coercion played an equally important role. Dr. Reshid clearly blackmailed Ömer, suggesting that the chieftain carried out the killings on the promise of having his criminal record expunged. Moreover, anyone who broke the silence or let a single Armenian escape was to be killed.<sup>39</sup> Threats went a long way toward persuading Kurds to assault Armenians. Khachadoor Pilibosian, a survivor from Mamuret-ul Aziz province, described in his memoir how Kurds kidnapped him as a young boy and renamed him Mustafa. He suffered as a child slave in a Kurdish village, but managed to survive. According to Pilibosian, Young Turk government officials went searching for Armenian survivors in Kurdish homes, and whenever they discovered one, they would kill his/her Kurdish protectors.<sup>40</sup> Through such violence, the government attempted to drive a wedge between Kurds and Armenians.

Finally, one aspect of collaboration has to do with peripheral marginalization versus state empowerment. One may ask why it is that, during the period of crisis, Kurds were to be found among both executioners of secret operations and the most insidious groups of bandits and rebels. Put simply, the state did not clash with bandits but recruited them.<sup>41</sup>

The tribal structure of Kurdish society was in a sense advantageous for Ottoman Armenians, as it presented them opportunities for survival. Tribal mechanisms were evidently at work in the southeastern Xerzan and Tur Abdin districts, where a single individual could be accountable for murder at one time and for illegal rescue at another. It would be incorrect to assume that Kurdish chieftains were acting on a nationalist agenda or out of ethnic resentment. They saw Armenians as property, as inferior and effeminate "infidels" (*fileh*), not as a powerful community to be reckoned with. Violence was committed against particular Armenians because they were considered the property of a rival chieftain. Killing a rival's Armenian peasants undermined his economic standing, but in turn provoked counter-massacres

---

38 Bedoukian 1978: 24, 29.

39 Tepoyan: 5:15.

40 Pilibosian 1999: 26.

41 See Hobsbawm 2000.

of one's own Christian peasants. It was seldom in the interest of a Kurdish chieftain to massacre his own Armenians, because as peasants they were generally obedient and productive. A dichotomous Kurdish-Armenian conflict did not exist.<sup>42</sup>

The massacre of Armenians was likewise constrained by the patriarchal Kurdish culture of masculinity and martial bravado, in which only specific killings were condoned. Killings by Kurds during the genocide constituted a breach of certain Kurdish cultural edicts. According to traditional Kurdish tribal customs of warfare, the killing of men was considered a necessary evil, but the killing of women and children was viewed as unacceptable. However, during the war with Russia and during the persecution of Ottoman Christians, Kurds killed women, too. In the Russian-occupied zone, Russian officers promised to prosecute and punish anyone who had collaborated in the genocide. As a result, Armenian women who had been kidnapped in 1915 were strangled to death by Kurds out of fear that they might implicate them in the atrocities.<sup>43</sup> The following account of a Kurdish man from the Xerzan region provides an example:

“My grandfather was the village elder (*muhtar*) during the war. He told us when we were small about the Armenian massacre. There was a man in our village, he used to hunt pheasants. Now he, this honorless man (*bêşerefo*), was hunting Armenians. Grandpa saw how he hurled a throwing axe right through a child a mother was carrying on her back. Grandpa yelled at him: “Hey, do you have no honor? God will punish you for this.” But the man threatened my grandfather that if he did not shut up, he would be next. The man was later expelled from the village.”<sup>44</sup>

The villagers strongly disapproved of the killing of unarmed Armenian men, let alone Armenian women and children. This was a sign of cowardice and the opposite of “valor” (*mêrxasî*).

Tribal ties persevered in the post-genocide period. An official report of the 1930s stated that the nomadic Berîtan tribe maintained relations with their Armenian acquaintances and “kin” in Syria.<sup>45</sup> According to the daughter of one of the chieftains, some of these Armenians were saved – after they converted to Islam – by Berîtan chieftains. They stayed in Bingöl while others escaped to Aleppo after the war.<sup>46</sup> Interviews with children of Armenian survivors confirm that after the

---

42 Bozarslan 1995. A case in point is that of Filitê Qûto, chieftain of the Reshkotan tribe. According to his children, during the genocide he robbed deportation convoys yet at the same time “protected his own Christians and did not spill blood of any Christian.” Kevirbirî: 59–75. For a detailed study see Gaunt 2006.

43 Reynolds 2011: 264.

44 Interview with Erdal Rênas (from the Xerzan area), Istanbul, August 18, 2002.

45 Perinçek Aşiretler Raporu 2003: 102.

46 Interview with the Sewger family (Bêrtî tribe), Kirwan village (Bingöl province), November 10, 2001.

war, some Kurdish chieftains actively sought, and often found, other survivors so that their parents could marry fellow Armenians.<sup>47</sup> As far as the chieftains were concerned, now that the period of crisis was over, life could return to traditional tribal patterns.

One other important example of how Kurdish life continued to play a role in the post-genocide era is the so far unexplored case of Armenians living in the town of Şırnak (Kurdish: Şirnex). Due to a lack of written sources, oral histories and life stories have been helpful in elucidating their fate during and after the genocide. I am currently involved in a modest research project focused on clarifying what happened to the Şırnak Armenians during the genocide, how they survived the massacres, who rescued them (and why), and how they continued to live in Şırnak in the decades after the genocide. According to preliminary interviews with elderly Şırnak Armenians living in Belgium, Germany, and the Netherlands, the local Kurdish tribe rescued the Şırnak community in its entirety, on condition that they temporarily convert to Islam. The terrified Armenian community performed a cosmetic conversion to Islam and managed to live in difficult conditions in Şırnak for decades. In the 1970s, the Syrian Orthodox priest of Midin village and now bishop of Berlin, Mr. Yohanin Teber, 'discovered' them and helped them to reconvert to Christianity. This story needs to be examined from the perspective of the Armenians and Kurds of Şırnak, as well as Father Teber. This micro-historical account can shed light on issues of conversion, survival, and coexistence in the Armenian genocide.

#### BIBLIOGRAPHY

- Akçam, Taner 2008: "Review Essay: Guenter Lewy's *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey*." *Genocide Studies and Prevention* 3 (1), 111–145.
- Alexanian, Jacques der 1988: *Le ciel était noir sur l'Euphrate: Arménie, Arménies 1900–1922*. Paris: Robert Laffont.
- Andonian, Aram 2010: *Exile, Trauma and Death: On the Road to Chankiri With Komitas Vartabed*. London: Gomidas.
- Perinçek, Doğu: *Aşiretler Raporu* 2003. Istanbul: Kaynak.
- Bedoukian, Kerop 1978: *The Urchin: An Armenian's Escape*. London: J. Murray.
- Bjørnlund, Matthias 2008: "A Fate Worse Than Dying': Sexual Violence During the Armenian Genocide." In: Herzog, Dagmar (ed.): *Brutality and Desire: War and Sexuality in Europe's Twentieth Century*. London: Palgrave MacMillan, 16–59.
- Bloxham, Donald 2002: "Three Imperialisms and a Turkish Nationalism: International Stresses, Imperial Disintegration, and the Armenian Genocide." *Patterns of Prejudice* 26 (4), 37–58.
- Bozarslan, Hamit 1995: "Remarques sur l'histoire des relations kurdo-arméniennes." *The Journal of Kurdish Studies* 1, 55–76.

47 Yalçın 2003: 356.

- Christoff, Hellmut 1935: *Kurden und Armenier: Eine Untersuchung über die Abhängigkeit ihrer Lebensformen und Charakterentwicklung von der Landschaft*. Doctoral Thesis, University of Hamburg.
- Dadrian, Vahakn N. 1999: *Warrant for Genocide: Key Elements of the Turko-Armenian Conflict*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Demirer, Hüseyin 2008: *Ha Wer Delal: Eminê Perixanê'nin Hayatı*. Istanbul: Avesta.
- Dersimi, Nuri 1992: *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*. Ankara: Öz-Ge.
- Gaunt, David 2006: *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia during World War I*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Haygaz, Aram 1972: *Chors Tari Kurdistani Lernerun Metch*. Antilias, Lebanon: Tparan Katoghikosutean Hayots Metsi Tann Kilikioy.
- Hofmann, Tessa / Koutcharian, Gerayer 1986: "The History of Armenian-Kurdish Relations in the Ottoman Empire." *Armenian Review* 39 (4), 1–45
- Hobsbawm, Eric 2000: *Bandits*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- İnalçık, Halil 1973: "Application of the Tanzimat and its Social Effects." *Archivum Ottomanicum* 5, 99–127.
- Kaiser Hilmar 2001: "A Scene from the Inferno: The Armenians of Erzerum and the Genocide, 1915–1916." In: Kaiser, Hans-Lukas / Schaller, Dominick J. (eds.): *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah*. Zurich: Chronos, 129–86.
- Karpat, Kemal H. 1985: *Ottoman Population 1830–1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Kevirbirî, Salihê 2002: *Filîtê Qûto: Serpêhatî - Dîrok - Sosyolojî: 20 kilam 20 qewimîn*. Stockholm: Nefel.
- Kévorkian, Raymond H. 2010: *The Armenian Genocide: A Complete History*. London: I.B. Tauris.
- Klein, Janet 2011: *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Levene, Mark 1998: "Creating a Modern 'Zone of Genocide': The Impact of Nation- and State-Formation on Eastern Anatolia, 1878–1923." *Holocaust and Genocide Studies* 12 (3), 393–433.
- Libaridian, Gérard 1990: "Bir araştırma konusu olarak Ermeni-Kürt ilişkileri ve sorunları." *Studia Kurdica* 2–6, 70–83
- Marashlian, Levon 1991: *Politics and Demography: Armenians, Turks, and Kurds in the Ottoman Empire*. Cambridge, MA: Zoryan Institute.
- McCarthy, Justin 1983: *Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*. New York: New York University.
- McDowall, David 1991: *The Kurds: A Minority Rights Group Report*. U.K.: Minority Rights Group.
- McLaren, Grisell M. 1918: "Under the Red Crescent, 1914–1915" (unpublished typescript). American Board of Commissioners for Foreign Missions Archives, ABC 76, 85M-74, Houghton Library, Harvard University.

- Muggerditchian, Thomas 1919: *Dikranagerdee Nahankin Tcharteru yev Kurderou Kazanioutounneru*. Cairo: Djihanian.
- Odian, Yervant 2009: *Accursed Years: My Exile and Return from Der Zor, 1914–1919*. London: Gomidas.
- Papazian, Souren A. 2002: *Odyssey of a Survivor*. Prince Frederick, MD: Jensen Press.
- Parla, Taha 1985: *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876–1924*. Leiden: Brill.
- Pilibosian, Khachador 1999: *They Called Me Mustafa*. Watertown, MA: Ohan Press.
- Qarabashi, Abed Mshiho Naʿman 2002: *Dmo Zliho: Verhalen over de Gruweldaden jegens Christenen in Turkije en over het Leed dat hun in 1895 en in 1914–1918 is Aangedaan*. Glanerbrug, the Netherlands: Bar Hebraeus.
- Qarabashi, Abed Mshiho Naʿman 1920: *Épisodes des Massacres Arméniens de Diarbekir: Faits et Documents*. Constantinople: Kéchichian Fr.
- Rassouljian, Ghader 2002: “Die Kurden und die türkische Genozid an den Armeniern.” Master’s Thesis, University of Vienna.
- Reynolds, Michael 2011: *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908–1918*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sassouni, Garo 1992: *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. Yüzyıldan Günümüze Ermeni-Kürt İlişkileri*. Istanbul: Med, 246. This book is a translation of the Armenian original 1969: *Kurd Azgayin Sharzumnere yev Hay-Krdakan Haraberutiunnere: 16. daren minchev mer orere*. Beirut: Tparan Hamazgayin.
- Shamtanchian, Mikayel 2007: *The Fatal Night: An Eyewitness Account of the Extermination of Armenian Intellectuals in 1915*. Studio City, CA: H. and K. Majikian Publications.
- Teotig 2010: *Monument to April 11*. London: Gomidas.
- Tepoyan: “The Massacres of Armenians in and around Diyarbekir.” Unpublished manuscript, undated, held in the Armenian Church Archives, Amsterdam.
- Üngör, Uğur Ümit 2009: “Family Matters: Local Elites and the Structures of Genocide.” *The Armenian Weekly*, 25 April 2009, 32–35.
- Üngör, Uğur Ümit 2006: “When Persecution Bleeds into Mass Murder: The Processive Nature of Genocide.” *Genocide Studies and Prevention* 1 (2), 173–96.
- Vahide, Şükran 1992: *Bedüzzaman Said Nursi: The Author of the Risale-i Nur*. Istanbul: Sözlür.
- van Bruinessen, Martin 1994: “Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes.” *Peuples Méditerranéens* 68–69, 11–37.
- van Bruinessen, Martin 1992: *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed.
- Wiessner, Gunnar 1997: *Hayoths Dzor-Xavasar: Ethnische, ökonomische und kulturelle Transformation eines ländlichen Siedlungsgebiets in der östlichen Türkei seit dem 19. Jahrhundert*. Wiesbaden: Reichert.
- Yalçın, Kemal 2003: *Seninle Güler Yüreğim*. Bochum: n.p.

ARCHIVAL RESOURCES

*Prime Ministerial Ottoman Archives in Istanbul (BOA):*

DH.İD 80/5

DH.EUM.MEM 67/31

DH.KMS 43/10

*Republican Archives in Ankara (BCA):*

490.01/996.850.1

*National Archives (UK):*

FO 371/4172/24597, no. 63490, folio 304

*German Foreign Office Archives (PAAA):*

R14086

PAAA, R14087



# Toward Cataclysm: The Dynamics of Kurdish-Christian Relations between 1878 and 1915

Michael A. Reynolds

---

## ABSTRACT

---

*The year 1915 witnessed a sharp and horrific change in the human landscape of Eastern Anatolia. In the midst of a world war the region's Muslims, including Kurds, effectively destroyed the local Christian Armenian and Assyrian communities. Why did a co-existence between Muslims and Christians that had lasted over a millennium come to an abrupt and apocalyptic end? This article argues that the key to understanding the role of Kurds in the mass destruction of the Armenians and Assyrians lies in the nexus between shifting norms of global order and diplomacy, the centralizing ambitions of the Ottoman state, and a brewing crisis rooted in diverging social patterns of Kurds and Christians, especially Armenians, that saw the former facing declining economic and political prospects. In addition, the article cautions that although generalization at some level is inescapable when writing history, one must exercise particular caution when employing broad collective markers like "Kurd" or "Christian" in narratives of the late Ottoman period.*

In order to explain broad patterns of social behavior and to make history intelligible, scholars necessarily employ generalizations. This is not to suggest that scholars are fated to compromise truth or accuracy. Rather, it is to note that disaggregated facts and data can shroud and obscure truth as surely as careless simplification and generalization. The unmediated complexity of reality can overwhelm comprehension. Proper generalization thus is essential to the understanding of historical events.

But the key word is proper, and historical context is always a central factor in setting the parameters of what is proper. This is certainly true when discussing the late Ottoman Empire and in particular its collapse and dissolution. There is a strong temptation to narrate that history by resort to stock categories of ethnicity and religion. The temptation derives not only from the attraction that broad categories hold to the author who otherwise would be faced with a complex, tangled narrative populated with myriad actors but also from the almost ubiquitous ideational framework of nationalism, which understands humanity to be naturally divided into nations and sees nations as the proper locus of sovereignty. All too often, scholars writing on the collapse of the Ottoman Empire have, sometimes consciously and sometimes unconsciously, adopted the framework of nationalism and thereby both denominated actors according to ethno-national categories and imputed to those actors nationalist programs. Histories of the late Ottoman Empire

routinely depict Turks, Greeks, Armenians, Kurds, Albanians, and Arabs as the essential actors, and often describe each as pursuing discrete and unitary national goals. The strength of Muslim identity and its flip side, the relative weakness of politicized ethnic consciousness among Turks, Kurds, Circassians, Arabs and other Muslims, does sometimes ruffle the narratives.<sup>1</sup> Most authors, however, resolved the analytical challenge Muslim identity posed not by disaggregating the various actors under the rubric of Muslim but instead by assuming that Muslim identity was waning and would become irrelevant sooner or later.<sup>2</sup>

Scholars – and others – engaged in the study of Eastern Anatolia<sup>3</sup> in the first two decades of the twentieth century must be exceptionally careful when using collective terms such as Kurd, Turk, Armenian, and Assyrian. These terms refer not to institutionalized political actors with clear hierarchies of authority but rather to population groups, each of which contained a multiplicity of actors with differing, at times even contradictory, agendas. Indeed, even within an explicitly political and comparatively institutionalized actor like the Armenian Revolutionary Federation, or Dashnaksutiun, disagreements could be stark.

With this important caveat in mind, however, as noted above we need to employ generalizations in order to explain broad patterns of social behavior. Between 1915 and 1921, the Kurds of Eastern Anatolia participated in the evisceration of their Christian neighbors who were primarily Armenian yet included also a substantial number of Assyrian Christians.<sup>4</sup> The decisive blow against the Christians was delivered in 1915, when the authorities of the Ottoman Empire oversaw the mass deportation of Armenians and Assyrians out of Anatolia. Massacre, disease and starvation combined to take a horrific toll and effectively destroyed the Armenian and Assyrian communities of Eastern Anatolia.<sup>5</sup>

For a brief period between 1919 and 1921, the possibility of reversing that outcome hung in the air, as the victorious powers in World War I endorsed the formation of a greater Armenian state that would encompass much of Eastern Anatolia. Had such a greater Armenia been realized, a nearly symmetrical retribution would likely have been visited upon the Kurds and other Muslims who lived upon its territories. But that project, formalized in the Treaty of Sevres, proved stillborn, however, when the Turkish Grand National Assembly and Soviet Russia forged an alliance and their armies conquered Anatolia and the Caucasus respectively. With the treaties of Moscow and Kars (1921), Turkey and Soviet Russia sealed their

1 For an earlier critique of the historiography's assumptions, see Zürcher 1999: 81–92.

2 For an alternative interpretation that keeps religion at the center, see Anscombe 2014.

3 The core of eastern Anatolia for the sake of this paper is defined as the six Ottoman provinces of Van, Erzurum, Bitlis, Diyar-ı Bekir, Mamuret ül-Aziz and Sivas.

4 In this essay, I use the term 'Assyrian' to refer to all Christians in eastern Anatolia who use the Syriac language in their liturgies, including the Syriac Orthodox Church, the Assyrian Church of the East, and the Catholic (Uniate) Chaldean Church.

5 Reynolds 2011a: 140–166. See also Akçam 2013; Bloxham 2008; Dündar 2008; Suny / Göçek / Naimark 2011. On the Assyrians, see Gaunt 2006.

new border, leaving only a rump Armenian state in the Caucasus under Moscow's domination. Eastern Anatolia, a land that had nurtured Christians for more than a millennium and a half, would have no more Christians to nurture.

The role the Kurds played in the drama of the destruction of Eastern Anatolia's Christians was not ancillary, but central; although already one must qualify this statement by noting that the nature and degree of Kurdish participation varied radically. Not all Kurds participated in the killing. Some sheltered their Armenian neighbors, and others suffered still more at the hands of Armenian militias. Moreover, the Ottoman state played the pivotal role in the devastation of the Christian Armenian and Assyrian communities. But as will be discussed below, the Kurds, in turn, were critical elements in the brewing pre-war crisis that exploded with such devastating results in World War I.

### The Primacy of Geopolitics

That Kurds and Christians co-existed for centuries tells us that reference to static categories of identity or bilateral relations will be insufficient to explain the outcome of 1915–1921. One must seek a context broader than that of bilateral relations. Yet regional dynamics alone are also insufficient in providing an explanation. Kurds, Armenians, and Assyrians among others shared a territory – the area where the Anatolian plateau, the Iranian plateau, and the Caucasus meet – that from at least the time of the Romans and Sassanids had been an imperial borderland. Intervention by stronger outside powers was not a new experience for the inhabitants of this territory. What at the beginning of the twentieth century was new, however, were the changes unfolding in the practice of diplomacy around the globe. To identify and better understand the forces that brought Kurds to apply apocalyptic violence against Christians at the beginning of the twentieth century, one must look at those changes in diplomacy and the way they shaped the ambitions of the great powers, the Ottomans, and other regional actors.

In the eighteenth century, European powers began to ascend to a position of global supremacy for a complex of reasons – military, economic, organizational, technological, and demographic. Their political and military interventions in the Near East and elsewhere from the eighteenth through the twentieth century had profound effects, resetting regional balances of power, toppling regimes, and inciting cultural crises as non-European societies grappled with the question of how to respond to this new and sometimes literally overwhelming challenge. This story is well known, but the emphasis on the physical or material dimensions of European power have overshadowed the impact of the normative dimensions and the way the latter transformed relationships not just between states and imperial structures but also between states and their populations and between local communities.<sup>6</sup>

---

6 Reynolds 2011a.

In particular, the great powers' projection of influence was increasingly coupled to a new ideational basis for state sovereignty and the organization of global society toward the beginning of the twentieth century. That basis was nationalism, famously described by Elie Kedourie as "a doctrine invented in Europe" that "holds that humanity is naturally divided into nations, that nations are known by certain characteristics which can be ascertained, and that the only legitimate type of government is national self-government."<sup>7</sup> The Europeans' gradual but steady assimilation of nationalism as a framework for viewing the world and ordering politics profoundly shaped the conduct of diplomacy. This ideational evolution, as Eric Weitz described it, was a "tectonic shift in political conceptions and policies" from the Congress of Vienna of 1815 to the Paris Peace Conference of 1919. It involved a move "from traditional diplomacy to population politics, from mere territorial adjustments to the handling of entire population groups categorized by ethnicity, nationality, or race, or some combination thereof."<sup>8</sup> A key – perhaps the key – consequence of the new concept of statehood and sovereignty is that it rendered territory indivisible between nations. If nations were the basic and natural units of humanity, each deserving of a sovereign state with a bounded territory, logic held that every land could have but one nation as master. This shift from the "Vienna System" to the "Paris System" had immense consequences for the inhabitants of Eastern Anatolia.

By the end of the eighteenth century, it had become clear that the European powers were more powerful than the Ottoman Empire in virtually every metric and were becoming only more so. For Eastern Anatolia, long a backwater of limited interest even to Istanbul and insulated by its remoteness from the turmoil in the empire's western and northern borderlands, the empire's growing vulnerability was initially not of concern. The advance of Russian power across the Caucasus and the Russian army's occupation of Erzurum in 1829 and again in 1877, however, revealed that its fate, too, would be shaped by outside actors and processes.

Indeed, in the final quarter of the nineteenth century, it had become clear to Eastern Anatolia's inhabitants – Kurds, Armenians, Assyrians, Turks and others – that the old Ottoman order of the past four centuries was collapsing and that a profoundly different political and social order might take its place. Many saw the Russo-Ottoman War of 1877–78 as a harbinger of the future, either for better or for worse. In the Balkans, Russia's victory in that war had led to the emergence of the states of Romania, Serbia, Montenegro, and Bulgaria on formerly Ottoman lands. In other words, on territories that had been Ottoman for over four centuries, Christians who traditionally had belonged to the legally subservient *dhimmi* class of non-Muslim now ruled. Among Eastern Anatolia's Armenians, some found the reversal of fate promising. At a minimum, it suggested that Armenians might not

7 Kedourie 1993: 1.

8 Weitz 2008.

be destined to remain of second-class status for eternity. At a maximum, it suggested that perhaps an independent Armenian state might be possible. For Kurds, the Balkan examples were worrisome. It was not simply that the Kurds' own privileged status as Muslims might be put in jeopardy but even more that their fate might resemble that of those Muslim Balkanites forced into subjugation or exile.

The agreement that adjudicated the end of the war, the Treaty of Berlin, included an article that called upon the Ottoman state to carry out reforms "in the provinces inhabited by Armenians, and to guarantee their security against the Circassians and the Kurds." The article, number 61 in the treaty, further specified that the Porte would answer to the great powers on the matter of the reforms. Russian diplomats had originally drafted the clause to make the Ottomans accountable to St. Petersburg alone. The other great powers at Berlin, however, modified it also to give themselves the prerogative to intervene. Although the language of the clause might strike the casual reader as innocuous, Kurdish leaders found it disturbing. There was no mistaking either the European great powers' superior power or their affinity for the Armenians. The treaty, Kurds feared, was paving the way to the establishment of an Armenian state on their lands. The fate of Eastern Anatolia would follow that of the Balkans.

Thus in 1881, tens of thousands of Kurds from the Ottoman Empire and Persia rallied behind Sheikh Ubeydullah in a rebellion aimed at forming a Kurdish principality or entity. Aware of how the balance of power even within the region had shifted toward the European powers at Istanbul's expense, Ubeydullah made a point to employ the European diplomats' vocabulary of nationhood and reach out to the British. The common fear of an Armenian state had caused the rebels to join together across tribal lines, but the uprising quickly fell apart. A shared sense of "Kurdishness" was still too weak to hold the many disparate tribesmen together.<sup>9</sup>

It was also at this time that a political consciousness among Armenians began to form. Initially stimulated by a determination to put an end to what they saw as the exploitative and arbitrary domination by Kurdish tribal chieftains, the Armenians of Van founded a self-defense unit. Soon thereafter, however, Armenians across the border in the Russian Empire would draw their co-ethnics into their political orbit. Exposed to socialist and revolutionary ideas in the course of their educations in Russian and sometimes European universities, young Armenians began joining underground revolutionary circles in the Russian Empire. Eventually they started to form their own organizations and aspired to mobilize their co-ethnics in the Ottoman Empire. Although their initial attempts to rouse the Armenian peasantry across the border in Anatolia were not especially successful, they established a presence. By the beginning of the twentieth century, the Armenian Revolutionary Federation, or Dashnaktsutjun, which had been founded in 1890 in Tiflis (Tbilisi)

---

9 McDowall 2004: 53–58; Özoğlu 2004: 74–77; Aver'ianov 1900: 235 ff.

in the Russian Caucasus, had established itself inside both the Russian and Ottoman empires as a formidable underground organization.<sup>10</sup> Indeed, the leading underground reformist Ottoman organization that would come to dominate Ottoman politics in the empire's last decade, the Committee of Union and Progress (to use the name under which it became widely known, hereafter abbreviated as CUP), looked to the Dashnaksutiun as a model.<sup>11</sup>

The growth of an Armenian political consciousness alarmed the Kurds. The lands that the Dashnaks identified as "Armenia" overlapped with those heavily inhabited by Kurds, or "Kurdistan." Yet the Armenian revolutionaries called Kurds "foreigners," portrayed them as backward savages, and targeted them in vengeance attacks.<sup>12</sup> By the early 1890s, the Kurds had begun suspecting that the revolutionaries ultimately sought not mere autonomy but the unification of the historically Armenian lands in Anatolia, Iran, and the Caucasus to be followed by the displacement of non-Armenians.

The 1890s were a violent time in Ottoman Anatolia. The future was uncertain, and this uncertainty generated hopes and fears. The one safe prediction was that the great powers would play a leading role in determining Ottoman Anatolia's ultimate fate. Emboldened by the Treaty of Berlin's implicit promise of great power intervention on behalf of their people, Armenian revolutionaries took up arms and began carrying out vengeance and terror attacks against exploitative Kurdish tribal chiefs and landlords as well as unjust Ottoman officials. In an effort to counter those revolutionaries and block further Russian penetration into Eastern Anatolia, Sultan Abdülhamid II. abandoned the centralizing drive his predecessors had pursued through most of the nineteenth century and instead fell back on a strategy of indirect rule to maintain the loyalty of Kurdish tribes. In exchange for their pledges of allegiance, Abdülhamid II. authorized Kurdish tribal chiefs to establish their own cavalry regiments and supplied them with weapons, uniforms, ranks, and titles.<sup>13</sup> In line with the emerging norms of sovereignty, Abdülhamid II. also sought to further tip the demographic balance in Eastern Anatolia to the Muslims' favor by encouraging the resettlement of Muslim refugees there. Manipulation of population statistics became a common practice among all parties to the disputes over the region.<sup>14</sup>

In part as a backlash against growing Armenian assertiveness and the possibility of an Armenian state, and in part as a bid by individual Kurdish tribal chiefs to enrich themselves by seizing Armenian lands, Kurds joined in wide-scale massacres

---

10 For overviews of the Armenian revolutionary movement, see Nalbandian 1963; and Minassian 1984.

11 Sâi [Talât Bey] [to Bahaeddin Şakir], (19 October 1907); Hanioglu 2001: 217.

12 Hagopian 1942: 343–55; Emiri 1334 [1918]: 28, 87, 90.

13 Klein 2011; McDowall 2004: 59–62.

14 See, for example, Dündar 2010.

of Armenians in the middle of the decade.<sup>15</sup> Fear and animosity toward Armenians was by no means peculiar to Eastern Anatolia or Kurds. Turks and other Muslims in these years were also among the perpetrators of massacres of Armenians in locations throughout Anatolia, and indeed the capital Istanbul was the site of a large pogrom in 1896. Although no conclusive evidence tying Sultan Abdülhamid II. to the massacres has been found, circumstantial evidence suggests that he permitted the bloodletting as a warning to the Armenians not to challenge the sultan's regime and as a demonstration of the great powers' unreliability as saviors. Although – or perhaps because – he had a very weak hand to play in dealing with the great powers, Abdülhamid II. had an acute sense of both his regime's geopolitical vulnerability and the space within which he could maneuver. Despite their proclaimed interest in the security and well-being of Ottoman Armenians, the great powers refrained from intervening on their behalf.

### Politics of the Land: From Coexistence toward Existential Struggle

The geopolitical crisis unfolding over the future of Anatolia was not the only source of tension between Kurds and Armenians. It overlaid and became intertwined with a struggle emerging at the village level throughout much of Eastern Anatolia. Fundamental socio-economic changes were contributing to Kurdish apprehensions about their future *vis-a-vis* their Armenian neighbors and the world.

Throughout the Ottoman period, the Kurds had been the dominant element in much of southern Eastern Anatolia. The size and composition of Eastern Anatolia's population is not known. The Ottoman state neither conducted comprehensive censuses nor recorded ethnic affiliation. After 1878, population statistics became highly politicized, and biased counts further clouded matters. Nonetheless, it seems reasonable to conclude that Kurds almost certainly constituted the single largest population group in the region and that they likely accounted for half the total population. Armenians probably made up somewhere between one-quarter and one third of the population, and the Assyrian Christians around just five percent.<sup>16</sup>

Kurds and Armenians had lived together for centuries. Indeed, they were intertwined. Most Kurds were pastoral nomads to a greater or lesser extent, while virtually all Armenians were sedentary. The two groups were thus mutually dependent: the Kurds routinely acquired grain, handicrafts, metalwork and winter shelter from the Armenians, while the latter depended upon the Kurds for meat and raw animal products such as leather and wool. Their relationship was often symbiotic, with both sides benefiting from the specialization of the other, but it was always unequal. The more powerful Kurdish tribes routinely demanded tribute or

---

15 On the massacres, see Deringil 2009.

16 Reynolds 2011a: 49.

taxes from the Armenians and occasionally plundered Armenian villages. Islamic norms that prescribed the subordination of non-Muslims to Muslims reinforced the status quo and embedded it in identities, but the religious dimension should not be overemphasized. Sedentary Kurds, too, were often at the mercy of the nomadic tribes and suffered exploitation from landowners. Here the Assyrians who lived in the mountains offer an insightful contrast. These Assyrians often closely resembled their Kurdish neighbors in their way of life, tribal structures, and martial bearing and demeanor.<sup>17</sup> Indeed, as a Kurdish proverb put it, “Between us [Kurds and Assyrians], there is but a hair’s breadth, but between us and the Armenians a mountain.”<sup>18</sup> Yet sometimes Armenians, too, could be found actively collaborating with Kurdish tribal chiefs and partaking in the constant internecine tribal competition that characterized much of Eastern Anatolia in the nineteenth century.<sup>19</sup>

An abundance of accounts, Ottoman and other, make clear that Kurdish tribes were the primary powerbrokers in the region, particularly in the rural areas. If necessary, the Ottoman state could overcome any given tribe or tribal confederation, but to do so it had to mobilize its resources purposively. Even so, it sometimes had to enlist the cooperation of some local tribes to suppress the others. The state was not a consistent, let alone daily, presence but rather ruled indirectly through the tribes. In the middle of the nineteenth century, Istanbul mounted a concerted effort to alter this state of affairs and impose direct rule in Eastern Anatolia as part of the broad reform program known as the *Tanzimat*. Although it managed to overcome and destroy the semi-autonomous tribal emirates, it failed to build and maintain its own order. Instead, it created a situation that was arguably only more chaotic. In the place of several emirates and tribal confederations, a multiplicity of tribes now contended with each other.<sup>20</sup>

Kurdish tribal chiefs derived their power through their tribal followers who carried small arms and, often mounted, represented considerable fighting power, although their lack of heavy weapons, formal training and discipline meant they were rarely a match for regular military units. A second source of power for the tribal chiefs was their control of land. Many of the tribal chiefs were major landowners. Indeed, it was on their land that so much of the Armenian peasantry lived in conditions that have been compared to serfdom; i.e. the peasants were tied to the land, and were bought and sold with the land.<sup>21</sup> Paradoxically, a land code introduced in 1858 aimed at curbing abuses of the peasantry and breaking up the tribes ended up only strengthening the savvier aghas and sheikhs and certain town

---

17 van Bruinessen 1992: 118; Maclean 1888: 20–22; Perkins 1843: 7. For a brief description of the tribal and clan structure of the Assyrians, see Matveev 1979: 43–49.

18 Heazell / Margoliouth 1913: 121; Gaunt 2006: 29 f.

19 Reynolds 2011a: 52.

20 van Bruinessen 1992: 133–82; Klein 2011: 60 ff.

21 Bekgulians 1914: 74 f.; Lazarev 1972: 40; Kaiser 2014: 65.

dwellers. Although the code reaffirmed that ownership of the land, with a few exceptions, belonged ultimately to the state, it sought to ensure that possession of the land belonged to the tillers who worked it. The new code recognized only private, not communal, possession, and enjoined the state registry to issue deeds of possession only to individuals. Those individuals who were already had personal contacts among government officials, however seized the opportunity to stake large claims on land and preempt those who were less well connected. As a result, the code helped empower a new class of landlord while dispossessing those who worked the land, forcing them to become share-croppers or hired labor.<sup>22</sup>

A third source of power for the chiefs emerged in the 1890s, when Abdülhamid II. authorized them to form the eponymous “Hamidiyye” regiments. Seeking to maintain his hold on Eastern Anatolia in the face of an encroaching Imperial Russia and increasingly active Armenian revolutionaries but lacking the resources to extend centralized rule and soldiers to the region, the sultan opted instead to co-opt the tribal chiefs by plying them with titles, weapons, funds, and the right to establish their own regiments in exchange for loyalty to Istanbul. It was a deal that many tribal chiefs found attractive. They were not only now largely left to rule their lands as they saw appropriate but they now also had the blessings and material support of the sultan to do so.

Yet even so, they were apprehensive about the future. By the end of the nineteenth century, the economic and social order of Eastern Anatolia was in as great a flux as the region’s politics. In particular, the Armenians were beginning to break out of their position of economic subservience to Kurdish landowners by filling out the small but expanding classes of merchants, bankers, and owners of small, semi-industrial businesses.<sup>23</sup> Two factors in particular were facilitating the Armenians’ rise. One was the Armenians’ better education and far higher levels of literacy. On the eve of World War I, virtually all Armenian males were literate.<sup>24</sup> Literacy rates among Kurdish men, by contrast, were well under ten percent. The second was the Armenians’ willingness and ability to mix with Europeans, which allowed the Armenians access to European-style schooling provided by missionaries as well as trade and other opportunities.

Moreover, knowledge of medicine and hygiene among Kurds was so lacking that in their villages children were few and blindness common. Infant mortality was as high as 50 percent among the Kurds, and by the age of three another 30 percent would fall to smallpox, scarlet fever, typhoid, and snake and insect bites. Trachoma was so widespread that it was rare to meet adult Kurds with healthy eyes.<sup>25</sup> Eastern Anatolia was growing more prosperous overall, yet the social and

---

22 van Bruinessen 1992: 182–84.

23 Reynolds 2011a: 51; Lazarev, 1972: 41–48; Aver’ianov 1912: 18 f.

24 Hovannisian 2002: 3.

25 Arkhiv vneshnei politiki Rossiiskoi imperii, Chirkov to the Chargé d’affaires in Tehran,

economic conditions of most Kurds were stagnant at best and with little prospect of change for the better.<sup>26</sup> Kurds saw the transformation that was taking place. They were acutely aware that the trends were working against them and indeed only accelerating. Kurds, intellectuals and tribesmen alike understood that their own abysmally low levels of formal education would condemn them to further immiseration and worse in the new century.<sup>27</sup>

Identifying the problem of Kurdish underdevelopment, alas, was not the challenge. The challenge was how to solve it, and on that score Kurdish intellectuals could have little hope for a solution in the short term. Abdülhamid II. understood the utility of education for integrating tribal leaders into his regime but mass education was not a priority for him or his regime.<sup>28</sup> The CUP was even less likely to favor education for Kurds, at least not in Kurmanji. Whereas the Unionists did favor progressive reform and understood the need to develop society and mobilize it in the defense of the state, they prioritized the strengthening of the central state apparatus and its control over the peripheries. They were hostile to initiatives that might strengthen local identities and facilitate separatism. Moreover, for the first two years following the Constitutional Revolution, the CUP backed crackdowns on Kurds who violated Armenian lives and property. Istanbul's new policy had an immediate effect, noticeably improving the security of the region's Armenians.<sup>29</sup> The CUP further recognized the need to resolve the "agrarian question," i.e. the dispute over lands expropriated by Kurds in the 1890s from Armenians.<sup>30</sup> The agrarian question was the single most important issue for the Dashnaksutiun.<sup>31</sup>

A fundamental obstacle to obtaining anything remotely resembling a consensus resolution of the conflicts in the region was the fact that Istanbul lacked the resources to placate one or more parties or to offer compelling incentives to them to cooperate. Thus, for example, when the government decided to resolve the agrarian question by buying up expropriated lands to return them to their former Armenian owners, the outbreak of the first Balkan War in 1912 killed off the project by depleting the state's already nearly empty coffers. Indeed, the institution of new taxes to pay for the war set off another round of protests and disturbances in Eastern Anatolia. Similarly, Ottoman-financed schools were out of the question. Despair at the idea that Istanbul would ever facilitate the education and development of the Kurds was one of the motives that spurred Abdürrezzak Bedirhan to collaborate with the Russians not just in fighting Istanbul's control but also in establishing schools, creating a new alphabet for Kurdish, and translating Russian works to Kurdish,

---

14.2.1913 [27.2.1913], f. 180, o. 517/2, d. 3573, l. 25.

26 Safrastian 1948: 72; Ahmad 1994: 60.

27 Dzhaliil 1997: 38.

28 Rogan 1996.

29 Kaligian 2009: 96; Somakian 1995: 38; *Heazell / Margoliouth* 1913: 204.

30 Klein 2011: 128–169.

31 Kaligian 2009: 53.

among other things, for the sake of raising a Kurdish elite educated to European standards.<sup>32</sup>

Resentment toward Istanbul for its centralizing policies, particularly conscription, and increased taxes as well as its disbandment of the tribal regiments, coupled with fears that the government was betraying the Kurds' interests and leaving them exposed to future domination by the Armenians, caused a number of prominent Kurds to go into open opposition toward the government. In their campaign against Istanbul, several prominent Kurds decided to turn to the strongest powerbroker in the region, Imperial Russia. These Kurds believed St. Petersburg would restore to them their traditional privileges under a scheme of classical imperial indirect rule along the same lines that the khanates of Khiva and Bukhara existed within the Russian Empire. For their part, the Russians were eager to project their influence into a volatile region that bordered on their Caucasus. Increasing German, British, and French activity in the Ottoman lands had St. Petersburg concerned. As the Russian state had considerable experience working with Kurdish tribes, Russian diplomats, military officers, and others began supporting the Kurdish rebels with money, weapons, and advice. The Russians hoped to see a more unified Kurdish movement coalesce.

Between 1910 and the spring of 1914, Russian-backed Kurdish opponents of the CUP and state centralization worked to rouse their fellow Kurds, spreading flyers denouncing the government and laying claim to the lands of Eastern Anatolia as "Kurdish lands". The logic of the emerging Paris System with its exclusionary claims to territory was manifesting itself in the Kurds' declarations and goals. These Kurds staged multiple rebellions across Eastern Anatolia. The uprisings, although chronic, remained limited in geographic scope and numbers of participants and were uncoordinated. As a result, they failed to unseat Ottoman power in the region. The resistance did, however, help to convince the CUP of the need to pay heed to Kurdish opinion, court influential notables, and appoint officials with open sympathies for the Kurds and open antagonism toward the Armenians, and Christians more generally.<sup>33</sup> Armenians and Assyrians found themselves trapped between two larger conflicts, indeed as a node linking those conflicts: the one between the Kurds and a centralizing government, and one between the great powers for influence over Eastern Anatolia.

## The Armenian Reform Plan

The Balkan Wars reverberated throughout Eastern Anatolia, their geographic distance notwithstanding. They did so because they signaled two things: that the end

32 Reynolds 2011b. For more on Imperial Russia's relations with the Kurds of Anatolia, see also Dzhalil 1997.

33 Reynolds 2011a: 60; Üngör 2012: 273; Kaiser 2014: 81, 417.

of the empire was imminent and that its end would have momentous consequences for all with potentially calamitous consequences for many. The Balkan Wars saw mass atrocities perpetrated by all combatants and precipitated the post-war expulsion of some 400,000 Balkan Muslims. The wars vividly illustrated the realities of the new population politics, confirming the worst fears of many Muslims. These Kurds, Turks, and others now looked at Armenians, and Christians more generally, not merely as affronts to Muslim dignity in their comparative prosperity but more importantly as existential threats to their lands and lives.

Anatolia's inhabitants were not alone in their anxiety. The Russians watched the rout of the Ottomans with alarm. The Black Sea Straits had been a major strategic concern of Russia since at least Catherine the Great's annexation of Crimea. Russia's defeat in the Crimean War only underscored importance of that route. Now, however, Russia was shipping roughly forty percent of its exports by value through the straits and its economy was highly sensitive to any disruption of its access to the Mediterranean Sea and the wider world, as had happened in the Tripolitanian War when Italian naval operations caused the Ottomans to shut down the straits for six months.

The possibility of the Germans, British, or even the French making a move to seize the Black Sea Straits or other part of the faltering Ottoman Empire was alarming enough but it had become clear that now even minor powers like Bulgaria or Greece had that capability. Seeking to move sooner rather than later to guide the impending dissolution of the Ottoman Empire, St. Petersburg revived the Armenian Question in its diplomacy in December 1912. Whereas in 1895 amidst the massacres of Armenians, St. Petersburg had quashed London's proposal to invoke the Treaty of Berlin to intervene so as to prevent British exploitation of the situation, it now found utility in the Armenian Question. Charging the Ottomans with an inability to maintain order in Eastern Anatolia and protect Armenian lives and property there, the Russians inveighed with threats of direct military intervention and demanded that the Ottomans hand over the administration of Eastern Anatolia to European officials. The fact that St. Petersburg was directly contributing to the regional disorder by inciting Kurdish rebels was not lost on the Ottomans.<sup>34</sup> But with backing against Russian pressure coming only from Germany, and then only temporarily, Istanbul eventually agreed to accept a modified reform plan. On 8 February 1914, the Unionist-led Ottoman government signed an agreement with Russia to place the six eastern provinces under the control of two inspector generals from Europe. Observers, inside as well as outside the Ottoman Empire, interpreted this Armenian Reform Plan as the final step before formal Russian annexation.<sup>35</sup>

---

34 Indeed, the Russian role was well known to observers of international affairs. See, for example, Price 1913: 512 f.; Guinness 1913: 800; Wigram / Wigram 1914: 36 f.; Buxton / Buxton, 1914: 153.

35 Roderic Davison's assessment that the final agreement had no losers is much too sanguine (Davison, 1948: 505). It is true only in so far as the agreement averted war and was a product of

The reform project aroused hope, anxiety, and intense debate throughout Eastern Anatolia and indeed the empire. It inflamed suspicions between the Unionists and the Dashnaktsutiun, straining their relations badly.<sup>36</sup> The two organizations had a substantial history of cooperation, but the Dashnaks' openness toward the plan clashed with the Unionists' categorical rejection of outside intervention or interference in any form. The process of negotiation pointed to the ultimate irreconcilability of the Unionist and Dashnak visions of the empire's future.

Although known as the "Armenian Reform Plan," all recognized that it was no less consequential for the future of the Kurds. As one Russian analyst had noted forthrightly, "The Armenian Question was always the Kurdish-Armenian [Question]."<sup>37</sup> Following as it did right on the heels of the Balkan Wars and expulsion of Muslims, many Kurds saw in the reform plan an ominous harbinger. In response, some clung closer to the Ottoman state, seeing solidarity with their fellow Muslims the best and only chance they had to preserve their place in Anatolia. Others drew a quite different conclusion and wrote off the CUP-led government as godless, inimical to the true interests of Muslims in general and Kurds in particular, and, most saliently, as ineffectual. These Kurds concluded that cooperation with Russia was their best hope to preserve their position. Their ranks included convinced Russophiles like Abdürrezzak as well as visitors to bazaars who longed simply for a predictable order. These Kurds saw Russian support as a hedge against Armenian nationalism. Finally there were those Kurds who tried to convince the Armenians that they were not rivals but allies in the struggle against Istanbul's heavy-handed rule.<sup>38</sup> In 1914, Kurdish opinion had significant divisions.

Similarly, one must be careful when gauging Armenian opinion in 1914. One might be tempted to assume that Armenians across the board must have seen the Russian-backed reform plan as, if not necessarily a godsend, then at least a welcome intervention to bring order to Eastern Anatolia and security to Armenians. Indeed, both the Armenian Patriarchate in Istanbul and the ARF supported the Russian plan. Yet it is worthwhile to note that among the ARF membership the plan was controversial. A quite substantial minority rejected the proposed plan, seeing it as yielding far too much influence to Russia. Unlike the Ottoman state, the Tsarist one had a police infrastructure that was capable of tracking and suppressing Armenian revolutionaries.<sup>39</sup> The tide of events in Eastern Anatolia was to no one's liking.

---

compromise in which no power, the Ottomans included, saw their worst fears realized. The agreement did not, however, represent a final settlement. Indeed, as noted above, many inside and outside the Ottoman Empire interpreted it as a step toward the empire's ultimate dismantlement.

36 Koptaş 2007: 70–73.

37 Reynolds 2011a: 78.

38 For two interpretations that attempt to argue that such cooperation was possible, see Hoffman / Koutcharian 1986; and Sasuni 1992.

39 Dillon 1914: 126–127.

## Bitlis: Window into a Conflict

The Russian-backed Kurdish resistance came closest to mounting a serious challenge to Ottoman rule in April 1914 when thousands of Kurdish tribesmen rallied to a call for revolt from a sheikh named Mullah Selim al-Hizani in the region of Bitlis. The mullah and his followers denounced the government for selling out the country to foreigners and called for the restoration of *şeriat*, Islamic law.<sup>40</sup> In turn, government officials denounced the rebels as religious fanatics of the sort who believed the earth was flat.<sup>41</sup> The call for Islamic law, however, reflected not so much a sincerely pious desire to live in accordance with God's law so much as a rejection of the idea of legal equality for Christians and the all too real social consequences that seemed to be following in its wake under CUP rule. Moreover, not only were the CUP's centralizing and secularizing policies distasteful in their own right, but the CUP was showing itself to be impotent to thwart outside intervention inside Anatolia. The threat of the latter had often prompted Anatolian Muslims to employ the idiom of Islam, such as in 1895 in Diyarbakır when locals framed condemnation of European machinations in and around the region within an Islamic perspective.<sup>42</sup>

Evaluating the attitude of the Bitlis rebels toward their Christian neighbors is, however, quite difficult. The rebels' pointedly Islamic rhetoric suggested hostility, and numerous sources attest to the Christians' fear of the rebels. Indeed, government officials, who were desperate both to suppress the burgeoning rebellion and to avoid a massacre or incident that would invite Great Power intervention, distributed arms to Christians in and around Bitlis, including the Dashnaks who requested them.<sup>43</sup> Yet others report that the rebels bore no animosity toward the Christians and assured the latter of their good intentions. Indeed, Mullah Selim wrote to the Armenian Patriarch in Istanbul, inviting the Armenians to joint action against the government.<sup>44</sup> These incongruent accounts are not necessarily contradictory. The rebels may have reassured the Christians of their benign intentions as a tactic to lessen resistance. Moreover, the act of reassuring underscores the existence of tension; hence the need for proclamations of benign intentions. But there is no way one can know for sure. The fact that the revolt collapsed without significant Christian casualties, though, does suggest that anti-Christian sentiment was not a primary motive. At a minimum, the Bitlis Revolt reveals the complexity of the con-

---

40 Lazarez 1972: 215.

41 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cipher from Van Governor Tahsin, 5.3.1330 [18.3.1914], DH. KMS, D. 16, 30, S.B. 4.

42 Verheij 2012: 124-126.

43 Account from the Armenian newspaper *Panper*, as cited in the English-language Istanbul newspaper, *The Orient*, 5, 14 (8 April 1914). On the Dashnak request, see Kaligian 2009: 216.

44 Lazarev 1972: 215. One Kurdish participant blamed its failure on the Armenians' betrayal of the Kurds, suggesting an earlier agreement to cooperate. Rossiiskii gosudarstvennyi voenno-istoricheskii arkhiv (RGVIA), Report of Kniaz Shakhovskoi, 31.1.1917 [13.2.1917], f. 2168, o. 1, d. 264, l. 4.

flicts in Eastern Anatolia and the limits of employing ethnic or sectarian identities as categories for analysis.

At the beginning of April, the rebels stormed the town of Bitlis. Just as they managed to seize half of the center, government reinforcements arrived and caused the revolt to collapse and the mutineers to flee. Four ringleaders took refuge in the Russian consulate. Other leading figures were caught trying to cross the border into Russian-controlled territory.<sup>45</sup>

## Toward Cataclysm

In the summer of 1914, Eastern Anatolia simmered with unease. The implementation of the Armenian Reform Plan was about to begin, and the two European inspectors, one from Norway and one from the Netherlands, were on their way to take up their posts. No one, however, believed that the inauguration of this new administration would mark the end of the conflict. On the contrary, the Russian-sponsored reform plan signaled the intensification of great power competition for influence, if not for possession, of Eastern Anatolia; nor did the tensions among those who lived in Eastern Anatolia abate. Anxious about the problem of self-defense, Assyrian representatives asked the Russians June for 35,000 rifles in June.<sup>46</sup> Armenians hoped that the reform plan might at last bring security and stability, but none could be certain. Others worried also that it might only facilitate Russian domination. Paradoxically perhaps, the CUP that now dominated the empire through a dictatorship shared this concern about the advance of Russian power. The process behind the reform scheme was dismayingly similar to those that had preceded the loss of Ottoman sovereignty in Bosnia and Macedonia. Now they were watching Eastern Anatolia, too, slip right out from under their control.

Kurds, too, were on edge in the summer of 1914. Their chronic conflict with Armenians was what had, after all, precipitated the reform plan.<sup>47</sup> The future of the region was uncertain, yet whatever direction it might take promised peril for the Kurds. They felt vulnerable before the small but steadily rising and increasingly assertive Armenians, an Ottoman state eager to push aside the tribal elites and consolidate its hold over Eastern Anatolia, and a Russian Empire that was coyly championing the Armenians at the interstate level while aiding and supplying Kurdish rebels on the ground level. Although an influential minority saw in St. Petersburg a potential ally, the majority found Russia and the reform program threatening.

The outbreak of war in the heart of Europe in August 1914 caused inter-communal tensions between Christians and Muslims in Eastern Anatolia to rise yet

45 Reynolds 2011a: 78–81.

46 Reynolds 2011a: 115.

47 As one contemporary Armenian observer noted: “The Armenian Question is largely the question of the regulation of Armeno-Kurdish relations.” Pavlovitch 1914: 474.

again. Russia was already a combatant and although the Ottomans were not, they were mobilizing and it seemed likely they would join the fight against Russia. Many sensed that a decisive struggle was at hand. Muslim tribesmen and Christian militias on both sides of the border took up arms, trading threats and sometimes engaging in pillaging and raids.<sup>48</sup>

By the end of October the Ottoman Empire was at war. The government formally renounced the Armenian Reform Program in December 1914. The following spring it undertook the forcible expulsion and decimation of the Christians of Eastern Anatolia. The region's Kurds filled a critical role in this process. There is no good evidence that the destruction of Anatolia's Christian Armenians and Assyrians had been planned or otherwise predetermined prior to spring 1915.<sup>49</sup> At the same time, the destruction of the Christians was in no way unforeseeable or unpredictable. Kurdish-Armenian tension had been a persistent, although by no means universal, characteristic of Eastern Anatolia for centuries, and it had become a source of open conflict toward the end of the nineteenth century. Armenians and Kurds were intertwined and dependent populations that bore not only different ethno-linguistic and religious identities but also filled contrasting albeit complementary economic niches. Yet although the sharply distinctive differences between the two communities may have facilitated violent conflict, they in no way had predetermined such.

More important are two other factors: the first is that the socio-economic structure of Eastern Anatolia was changing. Armenians by virtue of their higher rates of literacy and education as well as their ability to tap into European networks were beginning to find and create new economic opportunities and ascend, whereas the largely semi-nomadic and illiterate Kurds found their situation deteriorating. The second is that the Armenians were a node linking two conflicts – that between the Kurds and the Ottoman state and that between the Ottoman state and the great powers, Russia in particular. The ongoing shift in interstate diplomacy toward the Paris System meant that in both conflicts the questions of Armenian rights and the just place of Armenians inevitably became linked to the idea of Armenian territorial sovereignty and thus logically to the denial of Kurdish or Muslim sovereignty. This linkage came independent of whether or not the leaders of the Armenian community aspired to it. Both Ottoman officialdom and the great bulk of Kurds, heavily influenced by precedents in the Balkans, saw a direct and existential threat in Armenian activism. Ultimately, this shared perception formed the basis for their mutual cooperation and alliance during World War I and the succeeding Turkish War of Liberation. The effective elimination of the Armenian population nullified any real prospect for the establishment of an Armenian state in Eastern Anatolia.

This leads to the question of the Assyrian experience. Unlike the Armenians,

48 Reynolds: 117 ff.

49 For a forceful refutation of the premeditation argument, see Türkylmaz 2011.

the Assyrians were seen as being quite similar to the Kurds in their way of life. More importantly, they never presented a potential claim to territorial sovereignty that might be backed by the great powers in the way that the Armenians did. Yet their Christian identity did constitute a clear and nonnegotiable marker of difference from the Muslim majority and linked them to Armenians and to the Europeans. At a moment when populist sectarian hostility was gaining strength in Eastern Anatolia, stoked by government officials and insecure Kurdish notables alike, that was sufficient to seal the fate of such a small community.

## BIBLIOGRAPHY

- Akçam, Taner 2013: *The Young Turks Crime against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ahmad, Kamal Muzhar 1994: *Kurdistan During the First World War*. tr. Ali Masher Ibrahim. London: Saqi Books.
- Ancombe, Frederick F. 2014: *State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aver'ianov, P.I. 1912: *Etnograficheskie i voenno-politicheskie obzory aziatskikh vladanii Ottomanskoj imperii*. S. Peterburg: Voennaia tipografiia.
- Aver'ianov, P.I. 1900: *Kurdy v voynakh Possii s Persiei i Turtsiei v techenie XIX stoletia*. Tiflis: Tipografiia Shtaba Kavkazskogo voennogo okruga.
- Bekgulians, R. 1914: *Po Turetskoi Armenii*. Rostov on Don: Tipografiia Ia. M. Iskidarova.
- Bloxham, Donald 2008: *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press.
- Buxton, Noel / Buxton, Rev. Harold 1914: *Travel and Politics in Armenia*. New York: MacMillan.
- Davison, Roderic H. 1948: "The Armenian Crisis, 1912-1914." *The American Historical Review*, 53 (3), 481-505.
- Deringil, Selim 2009: "'The Armenian Question Is Finally Closed': Mass Conversions of Armenians in Anatolia During the Hamidian Massacres of 1895-1897." *Comparative Studies in Society and History* 51 (2), 344-371.
- Dillon, E. J. 1914: "Armenia and the Turk. Poetic Justice." *The Contemporary Review* 105, 126-128.
- Dündar, Fuat 2010: *Crime of Numbers: The Role of Statistics in the Armenian Question (1878-1918)*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Dündar, Fuat 2008: *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği*. İstanbul: İletişim.
- Dzhalil, Dzhalile 1997: *Iz istorii obshchestvenno-politicheskoi zhizni Kurdiv v kontse XIX nachaleXX vv*. St. Petersburg: Nauka.
- Emirî, Ali 1334 [1918]: *Osmanlı Vilâyet-i Şarkiyesi*. Dar ul-Hilafete al-Aliye: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası.
- Gaunt, David 2006: *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia during World War I*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

- Guinness, Walter 1913: "Impressions of Armenia and Kurdistan." *National Review* 62 (September 1913–February 1914).
- Hagopian, J. Michael 1942: "Hyphenated Nationalism: The Spirit of the Revolutionary Movement in Asia Minor and the Caucasus, 1896–1910." Ph.D. dissertation, Harvard University.
- Hanioglu, Mehmed Şükrü 2001: *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*. New York: Oxford University Press.
- Heazell, F.N. / Margoliouth, Mrs. (Eds.) 1913: *Kurds and Christians*. London: Wells Gardner, Darton and Co.
- Hoffman, Tessa / Koutcharian, Gerayer 1986: "The History of Armenian–Kurdish Relations in the Ottoman Empire." *Armenian Review* 30 (4), 1–44.
- Hovannisian, Richard G. 2002: "Armenian Tsopk/Kharpert." In: Hovannisian, Richard G. (Ed.): *Armenian Tsopk/Kharpert*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.
- Kaiser, Hilmar 2014: *The Extermination of Armenians in the Diarbekir Region*. Istanbul: Bilgi University.
- Kaligian, Dikran Mesrob 2009: *Armenian Organization and Ideology under Ottoman Rule, 1908–1914*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Kedourie, Elie 1993 [1966]: *Nationalism*. Oxford: Blackwell. 4th ed.
- Klein, Janet 2011: *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*. Stanford: Stanford University Press.
- Koptaş, Rober 2007: "Zohrab, Papazyan ve Pastırmacıyan'ın kalemlerinden 1914 Ermeni reformu ve İttihatçı-Taşnak müzakereleri." *Tarih ve Toplum – Yeni Yaklaşımlar* 5.
- Lazarev, M. S. 1972: *Kurdsii vopros (1881–1917)* Moscow: Nauka.
- Macleay, Arthur J. 1888: *Some Account of the Customs of the Eastern Syrian Christians: otherwise variously known as Assyrians, Chaldeans, or Nestorians* London: Office of the Archbishop's Mission to the Assyrian Christians.
- Matveev, K.P. 1979: *Assiriitsyi i assiriiskaia problema v novoe i noveishee vremia*. Moscow: Nauka.
- McDowall, David 2004 [1996]: *A Modern History of the Kurds*. New York: I.B. Tauris. 3rd edition.
- Minassian, Anaide Ter 1984: *Nationalism and Socialism in the Armenian Revolutionary Movement*. Cambridge, MA: Zoryan Institute.
- Nalbandian, Louise 1963: *The Armenian Revolutionary Movement: The Development of Armenian Political Parties Through the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Özoğlu, Hakan 2004: *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*. Albany: State University of New York Press.
- Pavlovitch, Michel 1914: "La Russie et les Arméniens." *La Revue Politique Internationale* 1.
- Perkins, Justin 1843: *A Residence of Eight Years in Persia, among the Nestorian Christians: with notices of the Myhammedans*. Andover, MA: Allen, Morrill, and Wardwell.
- Price, M. Philips 1913: "Some Aspects of the Persian Question." *Contemporary Review*.
- Reynolds, Michael A. 2011a: *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Reynolds, Michael A. 2011b: "Abdürrezzak Bedirhan: Ottoman Kurd and Russophile in the Twilight of Empire." *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 12 (2), 411–450.
- Rogan, Eugene 1996: "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892–1907)." *International Journal of Middle East Studies* 28 (1), 83–107.
- Safrastian, Arshak 1948: *Kurds and Kurdistan*. London: Harvill Press.
- Sâi [Talât Bey] 19 October 1907. In: "Osmanlı-İttihad ve Terakki Cemiyeti: Vesâik-i Tarihiyeden." *Haftalık Şûra-yı Ümmet*, no. 204, 2–3, 7 Kanun-i Sâni 1325.
- Sasuni, Garo 1992: *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. Yüzyıldan Günümüze Ermeni-Kürt İlişkileri*. Istanbul: Med Yayınevi.
- Somakian, Manoug Joseph 1995: *Empires in Conflict: Armenia and the Great Powers, 1895–1920*. London: I. B. Tauris.
- Suny, Ronald / Göçek, Fatma Müge / Naimark, Norman (Eds.) 2011: *A Question of Genocide*. Oxford: Oxford University Press.
- Türkyılmaz, Yektan 2011: "Rethinking Genocide: Violence and Victimhood in Eastern Anatolia, 1913–1915." PhD dissertation, Duke University.
- van Bruinessen, Martin 1992: *Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Books.
- Üngör, Uğur Ümit 2012: "Disastrous Decade: Armenians and Kurds in the Young Turk Era, 1915–25." In: Jongerden, Joost (Ed.): *Social Relations in Ottoman Diyarbakir, 1870–1915*. Leiden: Brill.
- Verheij, Jelle 2012: "Diyarbakir and the Armenian Crisis of 1895." In: Jongerden, Joost (Ed.): *Social Relations in Ottoman Diyarbakir, 1870–1915*. Leiden: Brill.
- Weitz, Eric 2008: "From the Vienna to the Paris System: International Politics and the Entangled Histories of Human Rights, Forced Deportations, and Civilizing Missions." *American Historical Review* 113 (5): 1313.
- Wigram, W. A. / Wigram, Edgar T. A. 1914: *The Cradle of Mankind: Life in Eastern Kurdistan*. London: Adam and Charles Black.
- Zürcher, Erik Jan 1999: "The Language of Muslim Nationalism." *International Journal of the Sociology of Language* 137, 81–92.

## ARCHIVAL SOURCES

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cipher from Van Governor Tahsin, 5.3.1330 [18.3.1914], DH. KMS, D. 16, 30, S.B. 4.
- Arkhiv vneshnei politiki Rossiiskoi imperii, Chirkov to the Chargé d'affaires in Tehran, 14.2.1913 [27.2.1913], f. 180, o. 517/2, d. 3573, l. 25.
- Rossiiskii gosudarstvennyi voenno-istoricheskii arkhiv (RGVIA), Report of Kniaz Shakhovskoi, 31.1.1917 [13.2.1917], f. 2168, o. 1, d. 264, l. 4.



# Too Close for Comfort: Relations between Kurds, Syriacs and Assyrians in late Ottoman Times

David Gaunt

---

## ABSTRACT

---

*Assyrians, Syriacs and Chaldeans lived together with Kurds for centuries. They had various symbiotic social and economic relations until the genocide of the Christians during World War I. In some places there was mutual assimilation, particularly linguistic, and even in the form of Christian participation in tribal warfare. Maintaining alliances with Kurdish tribes was an important survival strategy but it set the Christians at risk of being caught up in persistent violence that eventually became genocidal.*

This article addresses the unstable relations between Kurds and Christian communities, particularly Assyrians and Syriacs. There are many sources written in the late nineteenth and early twentieth centuries showing close relations between Christians and Kurds.<sup>1</sup> This relationship appears to have been unique and did not encompass other non-Muslim peoples. British intelligence officer Edward Noel recorded a Kurdish saying comparing the attitude to Armenians and Nestorian Assyrians as follows, “Between us and them there is but a hair’s breadth but between us and the Armenians a mountain.”<sup>2</sup> In the decades leading up to the fall of the Ottoman Empire, the various Christian groups in the provinces were becoming increasingly powerless and needed to strike vassal-like alliances for protection with willing Kurdish tribes. In the face of increased Kurdish warfare and government pressure, however, these alliances became unpredictable and the Christians could not reliably count on getting the promised support. Moreover, closeness to one Kurdish tribe could result in hostility of that tribe’s enemies.

Up until the genocide during World War I and subsequent deportations, these peoples lived south of the main Armenian settlements in eastern Anatolia and northern Mesopotamia. They were distinguished from Armenians by speaking Aramean, a Semitic language. The about 500,000 Assyrians, Syriacs and Chaldeans basically lived at the center of Kurdistan, mixed up and surrounded by a much

---

1 I use the terms Syriac, Chaldean and Assyrian to denote specific collectives made up of several Christian groups with a historic background as speakers of Aramaic dialects living in Mesopotamia and Anatolia. These terms cover members of the Syriac Orthodox Church who Europeans often called Jacobites and in Turkey were called *Süryâni*, or *Süryâni-i Kadîm*, or *Yakûbî*; the Syrian Catholic group that emerged in early modern times; the Assyrian Church of the East, or Nestorian, called *Nestûri* by the Turks; and the Chaldean Catholic Uniate Church or *Keldâni*. In Ottoman times, Americans termed all of them “Syrians”, the Armenians and Russian called them Aisori. They called themselves Suryoye.

2 Noel 1920.

larger Kurdish population with whom they had to reach some form of cooperation due to the unequal balance of power.

An example of the unstable situation of the Assyrians in relation to their Kurdish protectors is found in the following account from spring 1913:

“Nearly 9,000 sheep of Tkhuma [one of the largest Assyrian tribes] with over two hundred men, women and children were in the region south of Tkhuma along the Zab [river]... They were under the protection of the Sheikh of Barzani, one of the three or four most powerful of the religious leaders of the Kurds; and they felt secure under his protection, as only a few years ago they had protected this same Sheikh against the government at the risk of their own safety.<sup>3</sup> This confidence was misplaced and the followers of the Sheikh seized all the sheep and other property of the Christians, the intervention of friendly Kurds saving them from massacre... As it was, nine persons, six men and three women, were murdered, some women were violated, other women were stripped of their clothing, some being left without any clothing and their hair cut off as an insult.” According to the same source, similar but less deadly attacks and thefts occurred in other parts of the Hakkari Mountains. It seemed to observers that a general massacre of Christians was being prepared, the background being the Ottoman losses in the ongoing First Balkan War. “Fortunately the lack of cohesion among the Kurds prevented the plans from being carried out. Soon after the Tkhuma robbery the Sheikh of Barzani made overtures to the Christians, disclaiming any complicity in the robbery and murders. After negotiations 6,000 of the sheep were returned.”<sup>4</sup>

Compared to the Assyrian Christians’ relations to their other neighbors, the fact that Turks and Arabs lived in the region as well indicates that Assyrians preferred Kurds. After World War I, there was considerable support for a joint Assyrian-Kurdish independent state. One of the intellectuals behind this agitation was Jacques Gorek, originally from Kerboran in Tur Abdin, who often published in the Beirut journal *L’Action assyro-chaldéenne*. He became the general secretary of an organization called the Assyro-Chaldean National Committee which was in Paris during the peace conference in 1919. One of his typical statements was, “It is a new era that opens itself after bloody fraternal strife, an era of agreement, of harmony, close co-operation and unity between Kurds and Assyro-Chaldeans ... There is no ravine, however deep it is, no mountain peak so steep that we do not live side by side, where we almost live under the same roof.” All of this and similar arguments for Kurdish-Assyrian unity ended with an appeal to make a common

3 After the Young Turk revolution and the deposition of Sultan Abdulhamid in 1909, Sheikh Abdulsalam of Barzan came into conflict with the new government. He fled to the territory of the Tiarrî Assyrian tribe in disguise. Jwaideh 2006: 112.

4 Letter of William A. Shedd, Urmia June 1, 1913. Shedd 1913 cit. in Hellot-Bellier 2014.

political cause for a new nation.<sup>5</sup> Article 62 of the never ratified 1920 Peace Treaty of Sèvres planned for an independent state of Kurdistan with special status for the Assyro-Chaldeans inside the territory.

At the end of World War I, famine reigned along the borderlands and thousands of sick and starving Kurds sought relief in Iranian Urmia. Local Assyrians supported the Kurds, even those from hostile tribes, and appealed to foreign relief organizations to help the Kurds. “Assyrians shared their homes and small allotments of grain with starving, penitent Kurds, and all the Assyrian prelates from the Patriarch and Metropolitan down to the parish priest, have united in petitions to the Americans, asking that relief be sent to suffering Kurds, friendly and hostile alike.”<sup>6</sup>

Today Syriac and Assyrian memories of modern history are to a considerable degree intertwined with that of neighboring Kurds. Some foreign observers indicated a certain feeling of balance of power between the Christians and the Kurds before the late nineteenth century, but that this balance had decisively tilted to the disadvantage of Christians in the final years of the Ottoman Empire. However, the relationships – both the conflicts and the neighborliness – have been as yet inadequately researched. Many of these relations were cultural, economic and social, dealing with integration and coexistence. Some have to do with conflicts over land, property and local power. But as Martin van Bruinessen concludes, the “[Christian] relations with the Kurds are rather obscure in many cases... [Research] does not do justice to the complexity of the historical relations between both ethnic groups.”<sup>7</sup> It is the intention of this article to identify and describe the development of the almost kaleidoscopic relations between Kurds, Syrians and Assyrians in the late Ottoman Era. Each perspective and period in time forms its own temporary, easily shattered pattern. As it is based on Syriac and Assyrian sources, the present research can only illuminate one perspective on the history of these relationships.<sup>8</sup>

## Population and Settlement

The greatest concentrations of Syriac and Assyrian ethnic populations were found in the Anatolian provinces of Diyarbekir (district Mardin), Bitlis (district Siirt), Van (district Hakkari) as well as the province of Mosul, plus the province of Azerbaijan’s district Urmia in Iran. The word Assyrian was used by Armenian sources (in the form *Aisor* or *Asour* or *Asshur*) for all Aramaic-speaking Christians, before the Russians borrowed this word from them. It came into British use when the Archbishop of Canterbury established the Mission to the Assyrians in 1886, which con-

5 From his article in Gorek 1920.

6 Jwaideh 2006: 127.

7 Van Bruinessen 1992: 107.

8 For a short general survey see Kieser 2010.

centrated on the Nestorians in the borderlands of Turkey-Iran. Ottoman officials never used Assyrian at that time, though, but people were classified by their many religious denominations instead. Syriacs, Chaldeans and Assyrians were thus treated as separate groups, such as the predominant Syriac Orthodox Church (at that time also called Jacobite), the much smaller Chaldeans (a Uniate Church linked to Rome that had broken away from Nestorians in early modern times), Nestorians (who were well-established in areas that historically were part of the Persian Empire), Syriac Catholics, and Protestants. Nevertheless, it is not possible to give exact statistics on the number of Assyrians. One reason for this is the general eccentric quality of Ottoman statistical publications. Figures for religious denominations appear and disappear erratically between counts. There is a standing doubt about whether non-Muslim peoples were underestimated for political reasons.

In the final analysis, the problems of numbering the population originated in the illiterate and non-statistical nature of life in Kurdistan. No one actually made a census. Asked by Russian diplomats about the size of his church, Mar Shimun, leader of the Nestorians, gave a guesstimate of 150,000 for Turkey and Iran in 1912, which seems close to the mark.<sup>9</sup> When asked by the Archbishop of Canterbury in 1908, the patriarch of the Syriac Orthodox Church made the claim of 250,000 church-members living in Turkey, which seems a very large exaggeration.<sup>10</sup> The only church that actually surveyed and published a detailed census of its membership was the Chaldean Catholic, and even in this case figures for many villages had to be rounded off to the nearest hundred.<sup>11</sup> Church leaders had no exact idea of the size of their congregations. It is possible that the Roman Catholic tradition of keeping church registers influenced Chaldean leadership. Still, only the figures for the diocese of Siirt, headed by the famous scholar Addai Sher, give the impression of an exact count in a few of the congregations (for instance Siirt 824, Kutmiss 326, Till 59 etc.). Of the 200 Chaldean parishes listed, only 13 – and in three cases the rounded-off figure was followed by a question mark making it unsure if even the compiler believed in the count – appear to have been counted exactly.<sup>12</sup> The total population for the Chaldeans was placed at 101,000, the bulk of whom lived in the Arab provinces that would later become Iraq. Church registers might have existed for a few villages but obviously not for the majority. If the leaders who had most the interest and need in knowing the exact number had only a vague idea of the size of their following, how can one expect the Ottoman authorities, or occasional foreign observers, to have more accurate estimates? Combining estimates from several sources and taking into consideration the various denominations, it is possible to estimate the total Assyrian-Syriac-Chaldean population within the Ottoman and

---

9 Genis 2003: 339.

10 Cited in Taylor 2005: 99.

11 Tînkîdjî 1914.

12 This list is reprinted in Gaunt 2006: 429–432.

Persian Empires before World War I to be in the range of 500,000 to 600,000.

For many centuries, the various Christian communities of northern Mesopotamia had lived comparatively isolated from the western world. In the mid-nineteenth century, however, they were “rediscovered” by travelers, missionaries and diplomats. At the moment of their reemergence on the international scene, they were perceived as the last remnants of a more glorious historical past, now threatened by extinction due to both the neglect of the Ottoman government and the violence of surrounding nomad tribes. Observers who were influenced by “racial thinking” sometimes insisted that Assyrians and Kurds were from the same “racial group”. Mark Sykes, for instance, wrote that the Syriac Orthodox (he called Jacobites) “according to their own account are Kurds and are divided among the surrounding tribes... In appearance and language the Jacobites differ not in the slightest from the Kurds; indeed, at first glance it would seem probable that they are of the same race. I learned that one tribe in the vicinity numbered Christians, Yezidis and Moslems among its members.” In the Christian village of Midin (now officially Öğündük, situated half-way between Midyat and Cizre) he interviewed peasants who frankly told him “that they were really Kurds of Kurdish race” and he concluded by agreeing with them.<sup>13</sup> Similarly, Jacques Gorek also maintained that Kurds and Assyrians shared the same origin. Except for their hats, the clothing of adult males from Mountain Assyrian tribes was the same as that of their Kurdish neighbors – a short vest, wide pants, belt, always armed and with belts of cartridges across the chest. Sometimes when battling against Kurdish tribesmen, the warriors of the Assyrian tribes would take off their headgear, thus becoming indistinguishable from their foes.<sup>14</sup>

### Inter-ethnic relations

By late Ottoman times, tales were often told to European travelers of how inter-ethnic neighborliness had traditionally been good but had declined during living memory. Some local informants maintained that before, even in times of extreme conflict, certain codes of honor had been respected but that now women and children were seized and sold as slaves, houses pulled down, and growing crops burned. It appeared as if there was an underlying intention to displace the Mountain Nestorian tribes. “Ashiret clans carry arms, and have little to distinguish them from their wild Kurdish neighbours, with whom they are perpetually at war. They are fairly well able to take care of themselves, are just as wild and keen on raiding as the Kurds, have perpetual blood-feuds and inter-tribal warfare among themselves and the Kurds: it often happens that a Kurd and an Assyrian clan will ally themselves

---

13 Sykes 1915: 354 ff.

14 Hellot-Bellier 2014: 59.

against another Kurd tribe or against another Kurd and Assyrian combination.”<sup>15</sup> What applied to the tribes was also partially true for the farmers who had to be on watch at all times to defend themselves from physical attack. Syriac and Assyrian heroes were portrayed as fierce warriors.

As a strong sign of the high degree of cultural and social integration, we can name the formal existence of Syriac Orthodox sections inside large Kurdish tribal confederations in the Tur Abdin region of Diyarbekir province. Writing as a sociologist, pro-Turkish ideologue Ziya Gökalp noted that the following Kurdish tribal confederations in the Midyat district had non-Muslim subsections: two Syriac Christian clans to the government-loyal Dekşûrî confederation – the Arnas (with both Kurd and Syriac sections) and Şemikâ (Kurd, Syriac, and Yezidi sections). Three tribes belonging to the government-oppositional Heverkan confederation included Christians – the Alikân (Kurd and Syriac), the Mızızah (Kurds, Syriac and Yezidi), and the Dûmanan (Kurd and Syriac).<sup>16</sup> In addition, there is information that the Dekşuri confederation elected Midyat’s Syriac Orthodox headman Hanne Shafer (killed during the storming of Midyat in 1915) as its paramount chief in the 1890s. The Dekşûrî who had recently moved to the region with government encouragement dominated Midyat as well as the northern part of Midyat district up to the Tigris River, while the rival Heverkan had its base of power in the southern part of the district. There was some overlap, however, and in some villages the Christians were split by loyalty either to the Dekşûrî or to the Heverkan, considering each other foes.<sup>17</sup> It was not uncommon for some Syriac Orthodox warriors to turn up fighting in the serious Kurdish rebellions that marked the years of Young Turk rule and when captured, Kurds and Christians would be imprisoned together. Alike Batte, a famous warrior hero of the Heverkan confederation, ran a long-term guerrilla campaign against the government. Christians saw him as their protector, and in this guerrilla he was aided by his brother-in-arms, a legendary Syriac hero named Shemun Hanna.<sup>18</sup>

Like the Syriacs of Tur Abdin, the Assyrians of the Hakkari Mountains also allied themselves with Kurdish federations and fought alongside them. These alliances were known in Syriac language as *bazekké*. The Assyrian tribes of Tiarri and Tkhuma on the west bank of the Zab River traditionally allied with the Kurdish Artoshi tribe, known as the Bask-i-Chep (the Left Wing). The Assyrian tribes Diz, Baz, Berwer, Jilo to the east of the Zab River traditionally allied with the Kurdish Pinianich tribe, and were known as the Bask-i-Rast (the Right Wing). The two wings often fought against each other.<sup>19</sup>

15 Dickson 1910: 363.

16 Gökalp 1992: 87 ff.

17 Hinno 1998: 25.

18 Van Bruinessen 1992: 101 f., 129.

19 Hellot-Bellier 2014: 75–78; Jwaideh 2006: 33 f.

There was a definite division of labor between the permanently settled craftsmen and the nomads. Most of the Christians were permanently settled and formed the bulk of craftsmen, while Kurds could be either settled farmers or semi-nomadic herders. The tribes tended flocks of goats and sheep and seasonally migrated between pastures. Their major commercial product was raw wool. They hardly ever developed crafts. Thus, the nomads became dependent on the Christians for craft products. If they had imported goods, they had usually bought them from Christian merchants. Metal work, cooking ware, carpentry, ceramic pottery, saddle making and other leatherwork, the making and dyeing of cloth, and the tailoring of clothes and many other products were in the hands of Christians. This was true even of the clothing that was characteristically Kurdish. Much like feudal landowners, the basis of the economy of most Kurdish aghas came from taxing or extorting Christian peasants who lived in the villages under their control.

Another sign of the integration of the Christians was the adoption of the Kurdish language in specific locations. This was particularly noticeable among the villages that were located east of Diyarbekir and close to the flow of the Tigris River. Syriacs, Assyrians and Armenians living in the Beşiri district (around the Batman River) were reported to completely speak Kumancî. Also in the important handicraft center of Kerburan (now Dargeçit), Christians used Kurdish in every-day life. In Midyat, most Christians were multilingual and spoke Arabic, Kurdish, and a local Aramaic dialect known as Turoyo.

There was even a small amount of Syriac literature of the early eighteenth century that was written down in Kurdish at the monastery of Mor Gabriel (east of Midyat), using the ancient Syriac alphabet, though. These were primarily religious hymns but one of them was an epic poem about the complex relations of a Christian leader who succeeded in avoiding entrapment by plotting Kurdish chiefs.<sup>20</sup> In Mardin and the large village of Azakh, which is now İdil in Şırnak province, Christians spoke separate variants of Arabic. In fact, the only region where a variant of the old Aramaic language was in common use was the central part of Tur Abdin where the Turoyo variant has survived until today. Even some of the Kurds spoke Turoyo. A family chronicle from Midyat records that the aghas of the Mala Osman section of the Heverkan had become good friends, had “mixed with the Suriyani [Syriacs] and they learned our language and they began talking it even in their homes and with their sons and they assimilated the traditions of Tur Abdin.”<sup>21</sup> The “Mala Osman” was one of the two leading clans of the Heverkan tribal confederation. According to van Bruinessen, this section was rather new and not universally respected;<sup>22</sup> perhaps their origin was Yezidi and their memory of persecution might have contributed to their alliance with the Syriacs. At the start of World War I, the

---

20 Kreyenbroek 1995.

21 Safar 1970: 82 f. (Unpublished manuscript cited with the permission of the Safar family).

22 Van Bruinessen 1992: 101 ff.

leaders of the Mala Osman were Çelebi and the previously mentioned Alike Batte of Mizizah (now Doğançay), Haco who lived near Nusaybin, and Sarohan of Mor Bobo (now Günyurdu) in the Raite forest. Some of them actively protected their neighboring Christians during the World War I by hiding them in their villages or giving them armed escort to more defensible places.

Another group that assimilated into the Syriac and Assyrian communities was made up of Armenian refugees who fled from more northern parts during and after the Hamidian massacres of the mid-1890s. The large Syrian Orthodox village of Midin (Öğündük) contained a section named Sanhatkar, which was populated by assimilated Armenian craftsmen who had fled from Palu in Elaziğ province.<sup>23</sup> Assimilated Armenians could also be found in the craft center of Kerburan and the administrative town of Midyat.

The Syriacs and Assyrians did not just have close relations to certain Kurdish tribes; they had unusually positive contacts with some of the Yezidis as well. The Muslims did not consider them to be people of the book who should be protected. Therefore, they were under extreme pressure to convert. The Yezidis were subjected to the same sort of physical attacks and forced displacement as the Christians and came to form more or less personal inter-religious bonds. These were particularly important in 1915 and 1916, when the Yezidis of Sinjar granted asylum to hundreds of fleeing Christians and smuggled arms and food to some besieged villages in Tur Abdin. Another marginal ethnic group with Syriac contacts were the Muhallemi who lived in a block of villages northeast of Mardin and spoke a unique Arabic dialect.<sup>24</sup> Long-standing legend has it that these villages originally were Syrian Orthodox communities but that the people had converted to Islam after a conflict with their bishop. They maintained personal relations with their Christian relatives, and Muhallemi sheikh Fathullah played a crucial role as a mediator in solving conflicts between Kurds and Christians, as he was respected by both sides. In the autumn of 1915, Fathullah was instrumental in negotiating truces between Kurdish aggressors and Christian defenders at three besieged Syriac villages north of Midyat: Aynwardo (now Gülgöze), Hah (now Anıtlı), and Kfar-Gawze (now Gercüş).<sup>25</sup>

## A spiraling conflict

There is some difference of opinion as to the level of inter-ethnic warfare in eastern Anatolia. Anglican Minister W. A. Wigram who was close to the Nestorian mountaineer-tribal peoples reported a major breakdown in the balance of power during the reign of Abdul Hamid II. He co-authored a book on a journey through northern Mesopotamia just before World War I broke out. According to him, the

23 Tuncay 2007: 41–47.

24 Jastrow 2003.

25 Gaunt 2006: 204 ff., 215, 223, 234.

Kurds no longer observed the customary etiquette of tribal war and had become increasingly destructive. The Assyrian tribesmen told him that endemic inter-ethnic and inter-religious fighting had assumed more brutal proportions in recent times. He wrote that among the Muslim and Christian tribesmen the situation was “by no means intolerable a generation ago... arms were approximately equal; and the Christians, though outnumbered, had strong positions to defend, and were of good fighting stock, as men of Assyrian blood should be. So, until Abdul Hamid’s day, the parties were fairly matched on the whole; and generations of ‘cross-raiding’ had evolved an understanding in the matter, capable of summary statement as ‘Take all you like, but do not damage what you leave; and do not touch the women.’ Thus livestock were fair lot, and so were carpets and other house-furniture, and arms of course. But the house must not be burnt, and standing crops and irrigating channels not touched, while a gentlemanly brigand would leave the corn-store alone. Women were never molested when a village of *ashirets* was raided, until a few years ago. And this was so thoroughly understood that it was not necessary even to guard them.... Of late things have changed for the worse in this respect. Women are not always respected now; and the free distribution of rifles among the Kurds has done away with all the old equality. This was done, when the late Sultan raised the ‘*Hamidiye*’ battalions; partly for the defense of his throne, partly perhaps with the idea of keeping the Christians in subjection. Now when to odds in numbers you add the additional handicap implied in the difference between Mauser [rifles] and flintlock, the position becomes impossible; and the balance has since inclined steadily against the Christian tribes.”<sup>26</sup>

Throughout the nineteenth century and culminating in the genocide of World War I, the eastern Anatolian provinces were marked by increasingly brutal violence. Violence grew from simple, small-scale cattle stealing into full-blown battles with thousands of warriors ranged against contingents of regular Ottoman soldiers. The battles were no longer a matter of stealing or protecting flocks of sheep but rather aimed at bringing territory under control. Several factors were at play all at once: one was the ambition of certain local Kurdish chiefs to create enlarged emirates by conquering or coercing their neighbors; the other was the systematic attempt by Ottoman leadership to bring the previously autonomous emirates of Kurdistan under direct government control. The balance of power between Kurdish emirs and Ottoman authorities shifted over time, but the government eventually tightened its grip on the region, and ultimately succeeded in incorporating some of the tribes as Cossack-like cavalry units, the so-called *Hamidiye* regiments, into government rule.

Large-scale military violence dated back to the Egyptian revolt of Muhammad Ali Paşa, which resulted in the Egyptian invasion of Anatolia and the occupation

---

26 Wigram / Wigram 1914: 167 f.

of Syria (1831–1840). This debacle exposed the basic weakness of the Ottoman state and encouraged some Kurdish emirs and *dere beys* (valley lords) to begin expanding their territorial control, and one or two came out in full revolt. At this early stage, the most successful rebel was Mohammad Paşa, emir of Rowanduz. These events started a domino effect, with the violence that originated outside penetrating other provinces in the long run. To meet this challenge Reşid Paşa, a former Grand Vizier, was sent with a large army reinforced with troops from Mosul and Baghdad. His task proved to be the first step in a general policy of suppressing all of the semi-autonomous hereditary emirates in Kurdistan.<sup>27</sup>

The previously mentioned Muhammad Paşa of Rowanduz had inherited his emirate in 1814. Ambitious and aggressive, he removed or assassinated his closest rivals, including relatives. Once reliably in command, he began to attack and subdue the neighboring tribes from the Persian border up to the Tigris River in the 1820s. His vision had a religious aspect and his actions resulted in the extermination or “ethnic cleansing” of the Yezidis of Shaikhan in 1831 and 1832, while a fatwa by a local mufti declared his campaign to be a jihad. Although the Yezidis definitely suffered the most, even Christian villages located in the way were massacred and plundered. Afterwards, he moved against the weak emirate of Bahdinan (along today’s Iraq-Turkey border) which had a large Christian minority. The emir of Bahdinan called for help from the Nestorian tribes who sent several thousand warriors. After they had been warned by the governor, they abstained from battle, though. This caused bad feelings as the emir and the Nestorian chiefs had been on very good terms before. Bahdinan was easily taken, making Muhammad Paşa the master of a vast territory including the towns of Zakho and Dohuk; from there he marched west towards Jezire-ibn-Omar (now Cizre), which he also seized. His invasion then continued deep into Diyarbekir province with forays as far distant as Hasankeyf, Mardin and Nusaybin, and he besieged the large Christian village of Azakh. It was rumored that he was in contact with the invading Egyptian army to coordinate their operations. In 1834, however, Reşid Paşa led a superior Ottoman army and managed to force the emir to surrender. The emir’s campaigns spread the Kurdish-Ottoman conflict into Tur Abdin, introduced fatwas of jihad to motivate combating Yezidis and Christians, and displaced the survivors westwards due to the disproportional high level of destruction employed against the Yezidis.

The next major conflict of consequence for Christians came in the 1840s when the emir of Bohtan, Bedirhan, established a large territorial coalition centered on his main town Jezire-ibn-Omar (Cizre), which was a fortress on an island in the Tigris River. The historical Emirate of Bohtan was a mostly mountainous area, today located in the Şirnak province. The Ottomans continued to lose battles against the Egyptian occupiers of Syria, and Bedirhan took advantage of Turkish military

---

27 Jwaideh 2006.

weakness to expand his sphere of influence in all directions. Bedirhan rose quickly from insignificance, and at the height of his power, his state extended “from the Persian line on the east to far into Mesopotamia on the west, and from the gates of Diyarbekir to those of Mosul.”<sup>28</sup> To the east, the crushing of the emirs of Rowanduz, Bahdinan, and the Yezidis of Shaikhan left a vacuum of power. Even the neighboring emirate of Hakkari, just to the northeast, was in turmoil split over a disputed succession to leadership resulting in a breach between the Kurds and the head of the Nestorian tribes, the Mar Shimun.

Bedirhan used the problem of disputed succession to the emirate of Hakkari as a pretext for an invasion. Up until then, it was said that the so-titled Mar Shimun, as the combined secular and religious head of the Nestorian tribes, was also the second in command to the emir of Hakkari and ruled in his absence. During a first invasion in the summer of 1843, the Christian mountaineers were singled out for massacre and an estimated 7,000–10,000 were killed in what one missionary termed a “war of extermination.”<sup>29</sup> Hundreds of refugees were captured and held as slaves, while the Mar Shimun fled to Mosul where he resided in the British consulate. In the beginning, Bedirhan had the support of anti-Mar Shimun oppositional Nestorians in Tkhuma valley and the small town of Ashita, but in a second invasion in 1846, even these communities were massacred, giving evidence of near genocidal intent. It is a matter of speculation as to why Bedirhan targeted the Nestorians and also the Yezidis, but he was known for his Muslim piety and was under the influence of a local shaikh. Bedirhan’s operations were not confined to Hakkari but came to encompass much of Tur Abdin which was brought under his control through a large network of tribes. One of his victims was Bishop Gorgis of Azakh who was murdered along with a priest and eight members of the congregation in 1847.<sup>30</sup> The emir appeared to be preparing to form an independent state. He established a rifle and ammunition factory, formed a standing army, and minted his own coins. The Assyrians, however, had contact with Britain and put pressure on the Ottoman government to put a halt to Bedirhan’s expansion. An army sent to defeat him had considerable difficulty with several heavy battles in and around Jezire ibn Omar. After some time, he surrendered in 1847 and was exiled to Crete but his heirs continued to claim influence over much of Mardin sancak and Tur Abdin.<sup>31</sup>

After the fall of Bedirhan, other Kurdish chiefs took his place and temporarily rose in the vacuum of power. Among them, sources name a certain Êzdan Şêr as the emir of Jezire(t) ibn Omar, who invaded Tur Abdin in 1855 and “savagely

---

28 “Account of the visit of Dr. Wright and Mr. Breath to Badr Khan”, in *The Missionary Herald*, XLI, no. 11 (November 1846), 381.

29 “Letter of Dr. Grant July 5, 1843” printed in *The Missionary Herald*, XXXIX, no. 11 (November 1843), 434.

30 Aboona 2008: 257; *Al-Hikmat* 1930: 456.

31 Hakan 2007.

killed and enslaved the Syriac people, making them homeless and raped their property, destroyed their houses.” This invasion ultimately proved “successful” and the invaders burned the “green and dry” crops, pulled down houses, and kidnapped women and children. The Christians attempted to defend themselves but were defeated and the tribes associated with the Bohtan emirate continued to intervene in Tur Abdin for another thirty years.<sup>32</sup>

In 1877 and against the background of the on-going Russo-Turkish War, two of Bedirhan’s sons attempted to revive the emirate. Using Kurdish soldiers returning from the front, they rebelled and occupied a vast stretch of territory extending to Mardin, Midyat and Nusaybin, including Tur Abdin which they held for about eight months.<sup>33</sup> The “liberation” of Tur Abdin started after an appeal to the reigning sultan and resulted in the arrival of an Ottoman army under general Shevket Bey. The latter sought and received the support of the Christians of Midyat who supplied warriors, scouts and advisors, which proved crucial in combatting tribal opponents. The Ottomans brought canons and heavy armament. The neighbouring Kurdish tribes promised to stay neutral and refrain from helping the chiefs of Bohtan. After this successful defeat of the last influential emirate in Diyarbekir’s vicinity, the sultan rewarded the leading Syriac clan of Midyat, the Safars, with an honorary paşa title. As one of the few who knew Ottoman Turkish, a young son of the Safar family, Hanne, served as the advisor to the Ottoman general. Up until his death in the 1915 genocide, he was the formal contact between the Christians and the Ottoman authorities and reportedly had an office in the administrative building. He became a member of the ruling council of the Kurdish Dekşuri tribal confederation.

The increasing violence developed in connection with the Turkish-Russian war of 1877–78.<sup>34</sup> At this time, the government called on Kurdish tribes to fight at the front. If they volunteered, they were equipped with up-to-date Martini-Henry rifles (a breach-loading rifle standard in the British army since 1871). When the war was over, they were asked to return the rifles but this seldom happened. Thus, the strongest Kurdish tribes had effective weapons while those Assyrians with guns often had home-crafted flintlock rifles. By this time, the position of the hereditary princely houses had been shaken and the Kurdish sheikhs emerged in their place.<sup>35</sup> As the sheikhs were religious leaders, they could use their role as mediators in tribal conflicts to build up followings. This had the effect of increasing religious differences into tribal warfare between the Kurds and Assyrians as well as turning cooperation over religious boundaries more difficult. One of the most important sheikhs was Ubayd Allah [Ubaydullah] of Nihri, in Hakkari, who quite possibly started the

---

32 Safar 1970.

33 Van Bruinessen 1992: 181.

34 Armenian sources also point to these years as a turning-point. See Astourian 2011: 63 f.

35 McDowall 2003: 50–59; van Bruinessen 1992.

first Kurdish nationalist revolt in 1879. His operations exacerbated inter-ethnic tension, and began a behind-the-scenes collaboration between certain Kurdish leaders and the Ottoman government. Interestingly, Ubayd Allah portrayed himself as the protector of local Christians. His army which invaded Iran included a contingent of mountaineers headed by a bishop.<sup>36</sup> “Some of the Hakkari Nestorians, but not with the approval of the patriarch, were among his fighting men; he had succeeded in pressing about three hundred of them into his service. In spite of all his good intentions Ubaydullah was not always able to stop his hordes from molesting and plundering the Christian population.”<sup>37</sup>

One revolutionary step in the Ottoman policy of binding the loyalty of selected Kurdish tribes was the establishment of the irregular Kurdish cavalry detachments, after the model of the Russian Cossack regiments,<sup>38</sup> beginning in certain border regions in 1892. In return for their loyalty to the Sultan, the tribes received special privileges. They were termed Hamidiye regiments, as they were under the personal protection of Sultan Abdul Hamid II. Their chief was given a military officer’s grade, and the warriors were supplied with smart uniforms and military armament. These regiments proved a greatly disturbing factor for Muslims and non-Muslims alike. As military regiments, they were outside civil authority and courts of justice on the one hand, and as irregular troops, they were outside normal forms of military discipline on the other. In consequence, they could more or less act with impunity inside the territory where they were based.

Two powerful Hamidiye forces influenced the condition of the Christians in Diyarbekir: on one side was the Milli confederation, centered in the western town of Viranşehir, which had several regiments led by Ibrahim Paşa and his sons.<sup>39</sup> On the eastern side near Cizre were the Kocher and Miran confederations with two regiments led by Mustapha Paşa and his son. In addition, there were a few smaller tribes with a single regiment, such as the Karakechi, the Kiki-Kikan, and the Bucak. Although they all expressed loyalty to the sultan, this did not hinder them from continual tribal feuds with each other. When tribal wars broke out, the brunt of the aggression was directed at burning and plundering the Christian villages that were under the protection of the enemy tribe and supplied them with tax money. A French consular diplomat working in Diyarbekir attested to the destructive effect of the tribal warfare, “It is difficult for me to describe the deplorable situation in which the province’s Christian populations, especially those who live in the countryside, find themselves. Oppressed to no end, stripped of their belongings, they are forced, in order to gain some form of protection from the Kurdish aghas and beys of their region, to work for these people and to accept the harshest conditions

---

36 Jwaideh 2006: 235 f.

37 British Parliamentary Papers 100 (1881) Cmd. 2851 no. 56; Wilson 1896: 111 ff.

38 Klein 2011.

39 Jongerden 2012.

of slavery. Despite that, they pay a great deal for their protection and yet are still the most frequent victims of rivalries between Kurdish chieftains, who when wanting to inflict reprisals, find nothing better to do than to kill and pillage each other's felahs – meaning Christians – and vice versa.”<sup>40</sup>

As already mentioned, Christians fought together with Kurds. As the consul in Diyarbekir wrote in 1904, “Since the beginning of the present year, the Beshiri and Midyat kazas have been in a desperate situation because of the rivalries among the many Kurdish tribes living there.... The Christians and Yezidi that live there have been singled out and denounced to the Sublime Porte as disruptive elements who could cause the Government a great deal of embarrassment. I must not allow you to remain unaware that the situation of the Armenians and Jacobites, and of those Yezidi, is very different from that of other Christians scattered among that vilayet's Kurdish tribes: while the latter are reduced to the most brutal slavery, the ones from Beshiri and Midyat have the privilege of being equal to the Muslims.”<sup>41</sup> They were obliged to follow their aghas and to take up their causes and even to help them in tribal warfare.<sup>42</sup>

Before the Armenian and Assyrian genocide during World War I, anti-Christian feeling culminated in widespread massacres in eastern Anatolia in 1895–96. The near-epidemic spreading of pogroms and the participation of local officials in the agitation indicates a certain degree of organization but it is hard to prove that the central government initiated them. Nevertheless, the sultan's government did participate in a cover-up and was passive in pursuing the perpetrators, blaming the victims of having provoked their own punishment. A French consul stationed in Diyarbekir warned that the Ottoman's “Armenian Question” concealed a universal anti-Christian dimension. “This state of affairs affects all Christians regardless of race, be they Armenian, Chaldean, Syrian or Greek. It is the result of a religious hatred that is all the more implacable in that it is based on the strength of some and the weakness of others. We might even say that the ‘Armenian issue’ is foreign to this matter, for if the Armenians are indeed the worst treated, it is because they are the most numerous and because it is easy to portray the cruelty with which they are subjected as a form of repression necessary for public safety.”<sup>43</sup> In November 1895, deadly ethnic riots erupted with the torching of bazaars in Diyarbekir. Mobs struck mainly against the large Armenian community with a thousand deaths and two thousand shops destroyed. Moreover, 167 Christians of other denominations perished as well; 89 of their homes were plundered and 308 shops were both plundered and burned.<sup>44</sup> Observers listed massacres and the destruction of 85 Syriac

---

40 Diplomatic Dispatch from Diyarbekir, no 2, January 9, 1901. Cited in de Courtois 2004: 141.

41 French diplomatic dispatch no. 10, June 3, 1904 cited in de Courtois 2004: 144 f.

42 Joseph 2000: 111.

43 French vice-consul in Diyarbekir report no. 2, February 9, 1895 cited in de Courtois 2004: 101.

44 Meyrier 2000: 134 f.

or Assyrian villages and towns throughout Diyarbekir province. In two small districts, the losses amounted to 84 murdered, 10 of whose women were raped, 14 were taken captive; 100 people had been forced to convert, and 577 houses had been burned.<sup>45</sup> With a few exceptions such as Diyarbekir with over a thousand killed in a few days,<sup>46</sup> these riots gave the appearance of being equally focused on destroying property as outright killing, and thus were somewhat similar to contemporary anti-Jewish pogroms in the Russian Empire.

Christians and Kurds reacted differently to news of the Young Turk revolution of 1908. Like other non-Muslim peoples, Syrians, Chaldeans and Assyrians welcomed the secular ideological statements implying the offer of full Ottoman citizenship and the disappearance of discrimination in the near future. This contributed to the hope of the revolution and opened the door for non-Muslim political rights. The Kurds and especially those with Hamidiye regiments, however, found themselves without the patronage of the sultan and feared the loss of power and influence. The Kurdish sheikhs rejected the revolution due to its secular character as well and combined their defense of religion with a slight scent of Kurdish separatism.<sup>47</sup> Starting in 1908, a series of Kurdish revolts began with the Syrians and Assyrians trapped inside these events. The embryonic Assyrian press commented on the increase of violence since 1908. The fortnightly *Mürşid-i Âsûriyûn* (Guide of the Assyrians) published in Harput since 1909 attributed the conflicts to Kurdish chiefs who strove for autonomy under the belief that they could recreate a Kurdish empire “dating to the time of Adam”. A letter to the editor from a reader in Hasankeyf complaining of the plundering of Christian villages and monasteries said that the cause was “no government” and the aggressors could act with impunity. The paper also published a report on Tur Abdin in 1913, revealing that although Kurds led the raids, some Syriac Orthodox were united with them and actually took part in the attacks against their own co-religionists.<sup>48</sup>

### Kurdish Protectors of Assyrians

Mark Sykes had a conversation with Ibrahim Paşa, the legendary leader of the Milli confederation. The latter stated that when he took over headship of the clan from his father Mahmud, he reinstated the “traditional customs of the tribe” which were: robbing caravans, protecting Christians, plundering the merchants of Diyarbekir. He encouraged Christians (according to Sykes, mainly Catholic Armenians and Chaldeans) to take refuge in the vicinity of his city Viranşehir. “While other tribes

---

45 Manuscript in Alpheus N. Andrus papers, American Board of Commissioners of Foreign Missions, Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

46 See Verheij 2011.

47 Jwaideh 2006: 301–315.

48 Trigona-Harany 2009: 143 ff.

and chiefs plundered and massacred Armenians, Ibrahim protected and encouraged Christians of all denominations. It is estimated that during the great Armenian massacres [1894–1896] he saved some 10,000 Armenians from destruction.”<sup>49</sup>

In Tur Abdin, many Syrian Orthodox people were associated with the two major confederations in the region – the Dekşuri, loyal to the Ottoman government, and the Heverkan in standing opposition. It is possible that more Christians were aligned with the Dekşuri than the Heverkan. The head family of the important town of Midyat, the Safars, was also leading members of the Dekşuri confederation and participated in its tribal council meetings. A family chronicle relates that in about 1894, Hanne Safar was selected by the council to be the chief of the entire Dekşuri confederation for the coming four years. There was some opposition to electing a Christian to rule the tribes, and on his way to the council meeting in Gercüş, Hanne Safar and his escort were waylaid by a Kurdish Agha named Aliko who opposed Safar’s nomination. A combined force of Kurdish tribesmen and Christian warriors managed to free the hostages after a short while, though. During his short captivity, according to the chronicle, Safar asked Aliko why he was opposed. The latter replied, “according to the interpretation of our shaikhs it is not possible for a Christian to take responsibility for our matters and manage our issues and solve our problems.” Then Safar asked if he had any other reason than religion and the agha retorted, “Is there any greater than this?” Whether or not this conversation actually took place, the chronicle goes on to let Hanne Safar hold a monologue on the irrelevance of faith in tribal politics, “I personally do not see a good reason to withdraw my nomination because I am religiously different from you. Why do you mix religion and the affairs of the world? The Dekşuri party is a clan party, based on the principles of co-operation, solidarity and brotherhood. It is a party which was established to preserve the rights of its clans and keeping borders and limiting influence and preserving pastures and water and protecting their territory from invasion and to help those under attack. So what does religion have to do with this?”<sup>50</sup> This argument quite possibly corresponded to the sentiments of other Kurdish aghas who pressed for Safar’s candidacy. Still, it also shows a polarity in political thinking, thus choosing between selecting the most capable or influential leader, and a dogmatic rejection of any form of non-Muslim leadership.

Belonging to the Dekşuri or Heverkan confederations was a choice made by clan leaders. There were also formalized contractual relations. One example is that of the town of Midyat which reached a mercenary agreement with the Kurdish families of Mahmado and Nahrozo. After the uprising of Bedirhan 1839–42, they were allowed to settle in Midyat and were paid through a special town tax called the *khafirti*. In return, the Kurdish mercenaries would help in defending the town against external enemies. There was a similar agreement between the Milli confed-

49 Sykes 1915: 321–324.

50 Safar 1970: 136–146. Unpublished manuscript cited with the permission of the Safar family.

eration and the large village of Tell Armen (now Kiziltepe). The Milli promised to protect the village against attack for an annual tribute. A representative of the Milli would be given a house and would live inside the village.<sup>51</sup>

A similar type of formal agreement was probably in place in the sub-provincial capital Mardin. This was an important merchant town dominated by Armenian and Syriac/Assyrian families but also with considerable Muslim presence. The lingua franca was a dialect of Arabic. A few large Muslim clans (probably a mix of Kurd and Muhalleme) lived inside the town walls, among them the Mişkin, the Daşi, and the Mendilkani, all of which were traditional protectors of the Christians. During the Hamidian massacres, some Kurdish tribes planned an attack against Mardin in November 1895. They were even supported by some of the Muslims who lived in the town but tribes from outside would form the main body of aggressors. Ahmed Agha, the leader of the Mişkin is reported to have said to a group of conspirators that his clan was responsible for defending all Christian households from the gate in the town wall up to the minaret. “We cannot break that promise. If any one of you takes a step over that border, we will cut off his head.” The Mişkin, Daşi, and Mendilkani took up their weapons and fired on the attacking Kurdish tribes. They managed to hinder three separate attempts to storm the town during the period 5–16 November 1895.<sup>52</sup>

## Breakdown

Up to this point in the text, the picture of Kurdish-Christian relations has shown a high degree of integration between Kurds, Syriacs and Assyrians. But the picture needs to be qualified. Relations seem to have been best in the extreme southeast of Diyarbekir province. This was probably not typical for the entire province, and definitely not so for the city of Diyarbekir and its vicinity, where the Hamidiye massacres went on full-scale even in villages not tempered by any protecting clans. The anecdotal evidence names only the Christians in the districts of Midyat and Beşiri as being in some aspects equal to their Kurdish neighbors.

The complicated structures that intertwined Anatolian ethnicities broke down to great extent during World War I and resulted in both a genocidal catastrophe and a near permanent rift between Kurds and Christians. This breakdown can probably be attributed to a new factor in domestic Turkish politics, namely the radical policy of displacing Christians from their homelands by force, which actually turned into one of the first politically motivated genocides.<sup>53</sup> But even so, despite the weakened bonds of Kurdish-Christian loyalty, Syriacs and Assyrians had slightly better chances of survival than the Armenians. Jacques Rhétoré completed

51 Kaiser 2014: 30.

52 Makdisi Habib Jarwe 1919: 40 ff.

53 For more on the genocide see Gaunt 2006.

his statistical estimates for population loss of the entire Diyarbekir province up to 1916 and found that the losses for Gregorian Armenians were 97 per cent of the original population and for Armenian Catholics 92 per cent. Losses for the Syrian Orthodox were slightly less, amounting to 72 per cent. When he specified the Mardin sancak, which included Tur Abdin, he found that the Syriac Orthodox loss of population was 57 per cent.<sup>54</sup> These are very high figures but still indicate that the “eradication” of the Syriac and Assyrian people was horrific yet not total.

Local Kurdish tribes were to a great extent caught up in an anti-Christian policy initiated and orchestrated by the government. This made it almost impossible to stay neutral. Death squad militias – in Mardin called the *Al Khamsin* – were recruited among non-tribal urban Kurds in Diyarbekir, Cizre, Mardin, and Nusaybin. They were given uniforms, military weapons, and an officer to lead the unit. Often they could handle the massacring of a normal-sized village by themselves. However, if it was a large village, or if they expected resistance, they would call for warriors from nomadic tribes to meet at a certain date and place before attacking. It was hard to avoid such a summons. The vali of Diyarbekir, Reşid Bey, sought out and recruited two outlawed bandits of the Rama tribe – Mustafa and Omar. They were promised complete amnesty, if they became the governor’s personal assassins, and were subsequently responsible for hundreds of murders and dozens of attacks on villages, such as Hasankeyf and Kerburan (now Dargeçit) along or near the Tigris River. Once they had accomplished these tasks, they were liquidated by the vali’s orders.<sup>55</sup>

When plans for eliminating the Christian population came into existence, it was impossible for government-loyal Kurdish confederations to oppose the government. Thus, the *Milli* who were famous for their protection under Ibrahim Paşa’s leadership in 1895 participated in the 1915 massacres under his son’s chieftaincy. The same was true for the *Dekşuri* despite the fact that they had Assyrian subsections and close relations with the Christians of Midyat. The *Heverkan* leaders promised to shield their clients, though, and the sections headed by the families of Çelebi agha, Alike Bette, Sarokhano, and Sarohan helped Christians by escorting them to defensible villages, or took them into their own villages. One branch led by Hassan Haco in the district east of Nusaybin, however, turned on its initial promise of help. It appears that he was pressured by the authorities to participate or be punished. Other chiefs who protected Assyrians in Tur Abdin were Haco of the Kurtak clan and Musa Fatme of the Dayran clan. After World War I was over, it proved nearly impossible for survivors and refugees to return to their farms. The only major exception was the *Heverkan* leader, Çelebi agha, who had endured the war in prison and helped many Syriacs and Assyrians to return to their lands in the villages of Boqusyono, Mizizah and Zaz.<sup>56</sup>

54 Rhétoré 2005: 136 ff.; See Gaunt 2006: 301 ff. for more calculations.

55 Demirer 2008; see also Kaiser 2014: 185 ff.

56 Gaunt 2006: 211, 240, 271.

This article has shown the degrading of Kurdish-Christian relations. In the beginning, the balance of power was apparently rather equal. Both sides were prepared for attack or defense. In the nineteenth century, however, the scales tipped in favor of some Kurdish tribes. Turning points were the rise of powerful Kurdish emirates that managed to conquer large expanses of territory, the Ottoman response by sending well-equipped armies to suppress the emirates, and the arming of certain loyal tribes with modern weapons. All of these measures proved to be of disadvantage to Christian inhabitants. The latter became increasingly dependent on unreliable alliances either with government officials or with local Kurdish tribal confederations. This meant that Christians became trapped with no peaceful strategic options: they could participate in the struggles of the central government to repress the tribes, or join Kurdish tribal revolts that arose in the face of centralizing tendencies. In the end, Syrians, Chaldeans and Assyrians were hostage to steadily increasing local violence. A new twist came in World War I, when a surprising alliance emerged between the Young Turk central government with its policy of genocide and a majority of Kurdish tribes interested in Christian property. Only a fraction of the tribes that had made protection of Christians a point of honor just a generation before were willing to risk providing some type of protection. Even such a catastrophe as the genocide of 1915 could not entirely break all bonds between Diyarbakir's Christians and Kurds. Still, never again were the two groups on the same level of tension-free relations as in earlier Ottoman times.

#### BIBLIOGRAPHY

- Aboona, Hirmis 2008: *Assyrians, Kurds, and Ottomans. Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire*. Amherst, N. Y.: Cambria Press.
- "Account of the visit of Dr. Wright and Mr. Breath to Badr Khan." In: *The Missionary Herald* XLI (11) (November 1846).
- Al-Hikmat* (Jerusalem) 4 (8) (1930).
- Astourian, Stephan H. 2011: "The Silence of the Land: Relations, Ethnicity, and Power". In: Suny, Ronald Grigor / Göçek, Fatma Müge / Naimark, Norman (Eds.): *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- De Courtois, Sébastien 2004: *The Forgotten Genocide: Eastern Christians, The Last Arameans*. Piscataway, N. J.: Gorgias Press.
- Demirer, Hüseyin 2008: *Ha Wer Delal*. Istanbul: Avesta Yayınları.
- Dickson, Bertram 1910: "Journeys in Kurdistan." *The Geographical Journal* XXXV (4).
- Gaunt, David 2006: *Massacres, Resistance, Protectors. Muslim-Christian Relation in Eastern Anatolia during World War I*. Piscataway, N.J.: Gorgias Press.
- Genis, Vladimir 2003: *Vitse-konsul Vvedenskii sluzhba v Persii i Bukharskom khanstve (1906-1920 gg.) Rossiiskaya diplomatiya v syd'bakh*. Moscow: Izdatel'stvo Sotsialno-politicheskaya Mysl'.

- Gorek, Jacques 1920: *L'Action Assyro-Chaldéenne* 1 (10) (October 1920), 200–211.
- Gökalp, Ziya 1992: *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hakan, Sinan 2007: *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürtler ve Kürt Direnişleri (1817–1867)*. İstanbul: Doz Yayınları.
- Hellot-Bellier, Florence 2014: *Chroniques de massacres annoncés. Les Assyro-Chaldéens d'Iran et du Hakkari face aux ambitions des empires 1896–1920*. Paris: Paul Geuthner.
- Hinno, Süleyman 1998: *Massakern på syrianerna i Turabdin 1914–1915*. Örebro, Sweden: Syrianska riksförbundet.
- Jastrow, Otto 2003: *Arabische Texte aus Kinderib*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Joseph, John 2000: *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Powers*. Leiden: Brill.
- Jongerden, Joost 2012: “Elite Encounters of a Violent Kind: Milli Ibrahim Pasa, Ziya Gökalp and Political Struggle on Diyarbekir at the Turn of the 20<sup>th</sup> Century.” In: Jongerden, Joost / Verheij, Jelle (Eds.): *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870–1915*. Leiden: Brill, 55–84.
- Jwaideh, Wadie 2006: *The Kurdish National Movement its Origins and Development*. Syracuse University Press.
- Kaiser, Hilmar 2014: *The Extermination of Armenians in the Diyarbekir Region*. İstanbul: Bilgi University Press.
- Kieser, Hans-Lukas 2010: “Réformes ottomanes et cohabitation entre Chrétiens et Kurdes (1839–1915).” *Études rurales* 186, 43–60.
- Klein, Janet 2011: *The Margins of Empire. Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*. Stanford University Press.
- Kreyenbroek, Philip G. 1995: “The Lawîj of Môr Basîliôs Shimûn. A Kurdish Christian Text in Syriac Script.” *Journal of Kurdish Studies* 1, 29–53.
- “Letter of Dr. Grant July 5, 1843” In: *The Missionary Herald* XXXIX (11) (November 1843).
- Makdisi Habib Jarwe 1919: Written Deposition on the Massacres of 1895, printed in Armale, Ishak 1919: *Al-Qusara fi Nakabat al-Nasara*. Beirut.
- McDowall, David 2003: *A Modern History of the Kurds*. London: I. B. Tauris.
- Meyrier, Gustave 2000 : *Les Massacres de Diarbekir. Correspondance diplomatique du Vice-Consul de France 1894–1896*. Paris: L'Inventaire.
- Noel, Edward 1920: “The Character of the Kurds as Illustrated by their Proverbs and Popular Sayings.” *Bulletin of the School of Oriental Studies* 1 (4), 79–90.
- Rhétoré, Jacques 2005: “*Les Chrétiens aux bêtes*”. *Souvenirs de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les chrétiens en 1915*. Paris: Cerf.
- Safar, Safar 1970: *Sayfo Rabo: Majzarët Mëdyat wa Nakabat aţ ʿThor*. Unpublished manuscript. Mesopotamian Collection, Södertörn University.
- Shedd, William A. 1913: Letter, Urmia June 1, 1913 in Presbyterian Historical Society Archive, Philadelphia, Vol. RG 91–5, cited in: Hellot-Bellier, Florence 2014: *Chroniques de massacres annoncés. Les Assyro-Chaldéens d'Iran et du Hakkari face aux ambitions des empires 1896–1920*. Paris: Paul Geuthner, 347 f. and 593 f.

- Sykes, Mark 1915: *The Caliphs' Last Heritage. A Short History of the Turkish Empire*. London: Macmillan.
- Taylor, William Henry 2005: *Antioch and Canterbury. The Syrian Othodox Church and the Church of England 1874–1928*. Piscataway, N. J.: Gorgias Press.
- Tfinkdji, Joseph 1914: "L'Eglise chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui." *Annuaire pontifical catholique* XVII, 451–525.
- Trigona-Harany, Benjamin 2009: *The Ottoman Süryânî from 1908 to 1914*. Piscataway, N.J.: Georgias Press.
- Tuncay, Josef 2007: *Midin – en Kristen by i Turkiet*. Stockholm: author.
- Van Bruinessen, Martin 1992: *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed.
- Wigram, W. A. / Wigram, Edgar 1914: *The Cradle of Mankind Life in Eastern Kurdistan*. London: Adam and Charles Black.
- Wilson, Samuel G. 1896: *Persia: Western Mission*. Philadelphia.

#### ARCHIVAL SOURCES

- British Parliamentary Papers 100 (1881) Cmd. 2851 no. 56.
- Diplomatic Dispatch Consular correspondence Diyarbekir, 1900–1914, French Ambassador to Constantinople) Nr. 2, January 9, 1901. Cited in de Courtois 2004: 141.
- Diplomatic Dispatch Consular correspondence Diyarbakir, 1900–1914, French Ambassador to Constantinople) Nr. 10, June 3, 1904. Cited in de Courtois 2004: 144 ff.



# Von der Vertreibung bis zum Vertrag von Lausanne: Türken, KurdInnen und ArmenierInnen<sup>1</sup>

Hamit Bozarслан

## Vor 1915<sup>2</sup>

Aus der Sicht des osmanischen Reiches ist das 19. Jahrhundert eine Phase, in der Abspaltungstendenzen und zunehmend gewaltsame Konflikte kennzeichnend waren. Die Ursachen hierfür liegen größtenteils im Nichterreichen der Ziele der Reformbewegung. Auch wenn die Zentralisierungspolitik die Präsenz des Staates in den Provinzen nicht vollständig gewährleisten konnte, führte sie doch in vielen Gebieten zu teils bewaffnetem Widerstand gegen die Zentralisierung. So gewannen beispielsweise in Kurdistan und in einigen arabischen Provinzen die Stämme wieder massiv an Präsenz und Stärke. Andererseits gab es großen Widerstand gegen die von der Tanzimat-Regierung versprochene Gleichstellung von ChristInnen und Muslimen durch die Muslimische Glaubensgemeinschaft. Die Vernichtung der kurdischen Emirate – in Territorien, in welchen ArmenierInnen und KurdInnen gemeinsam lebten – durch massiven Armeeinsatz war einer der zündenden Faktoren zu ersten tätlichen Übergriffen gegen ArmenierInnen und teils auch gegen andere christliche Gemeinden.

Diese Gewaltakte erhielten nach der Beendigung des kurdischen Aufstands 1880 unter Scheich Ubeydullah Nehri († 1883) und der Gründung der Hamidiye-Regimenter 1891 durch Abdülhamid II. durch die „*Saray'dan icazetli* [Billigung des Palastes]“ eine neue Bedeutung. Auf diese Weise entstand die Verbindung zwischen dem Widerstand gegen die Zentralisierung und Gewaltakten an christlichen Minderheiten als einem auf Gewalt basierenden Pakt zwischen dem Staat und einigen kurdischen Akteuren.

Die Entthronung Abdülhamids 1909 zog daher vehemente Proteste der Führungseliten der Hamidiye-Regimenter nach sich, die sich zu einer Protestwelle im gesamten kurdischen Gebiet ausweitete. In den Beweggründen der kurdischen Führungseliten paarten sich hier ein aufkommendes nationales Bewusstsein mit der Angst vor dem Verlust des Beschützers in der Person von Abdülhamid. Ein weiterer wesentlicher Grund für die Aufstände ist in den Rückgabeforderungen der während der Massaker zwischen 1894 und 1896 besetzten armenischen Landflächen zu sehen. An den Kommissionen, die an dieser Forderung arbeiteten,

---

1 Dieser Text wurde uns dankenswerter Weise vom Autor zur Verfügung gestellt. Das türkische Original wurde von Ali Tas übersetzt und von Agnes Grond und Volkan Agar durchgesehen.

2 Für einen Überblick der armenisch-kurdischen Beziehungen siehe Ahmad 1986; Kalman 1994; Othman 1982; Hoffman / Koutcharian 1986; Libaridian 1988; Bozarслан 1997.

nahm unter anderem auch Said-i Kurdî/Nursî teil. Hauptakteure der Aufstände waren Führungspersonen des Hamidiye Regiments<sup>3</sup> wie Hacı Musa Bey, Kör Hüseyin Paşa, İbrahim Paşa Milli, Emin Paşa, Ali Paşa und Geistliche wie Seyid Taha. Die Organisation der Aufstände verlief nicht koordiniert. Sie wurden vielmehr durch islamische Hetzparolen der Führungspersonen in den Stadtvierteln<sup>4</sup> initiiert und durch stille Duldung durch das Militär fortgesetzt.<sup>5</sup>

Auf der anderen Seite startete die *Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti* [Kurdische Vereinigung des Zusammenhalts und der Unterstützung] Kampagnen zur Besänftigung der Stammesführer und aufständischen Scheichs.<sup>6</sup> Die *Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti* wurde von kurdischen Intellektuellen und geistlichen Führern wie Scheich Ubeydullahs Sohn Seyid Abdülkadir (1851–1925) und Emir Ali Bedirxan (1851–1926) 1908 in Istanbul gegründet. Seyyid Abdülkadir, der später zum Vorsitzenden des obersten Verwaltungsgerichts ernannt werden sollte, rief einen Kongress zusammen, um die Aufstände zu beenden.<sup>7</sup> Der zu dieser Zeit vom Kurdenthema relativ weit entfernte und mehr die liberale, osmanische Schiene vertretende Şerif Paşa (1865–1951) schenkte diesem Thema große Aufmerksamkeit. In der von ihm veröffentlichten Zeitschrift *Mecheroutiette* beschrieb Şerif die Sachlage als kurdisch-armenische Angelegenheit und suchte nach Möglichkeiten für ein Frieden zwischen den „iki güzel ırk [den beiden schönen Rassen]“.<sup>8</sup> Şerif Paşa erwähnt in weiterer Folge auch einen Artikel des russischen Diplomaten Zarsecki, in welchem behauptet wird, dass die „armenische Frage“ sich zu einer „armenisch-kurdischen Frage“ entwickelt hat und dass die „kurdische Frage“ dadurch stärker ins Bewusstsein trat.<sup>9</sup> Die Aufstände 1914 in Bitlîs, Barzan und Soran sollten Zarseckis Thesen bestätigen. Der durch Russland unterstützte Bitlîs Aufstand war nicht ausschließlich anti-armenisch ausgerichtet und die erste Bewegung, in der die kurdisch-nationalistischen Forderungen offen formuliert wurden. Die beiden anderen Aufstände hingegen waren nicht mit der armenischen Frage verbunden, sondern mit dem kurdisch-nationalistischen Aufschwung in der Provinz Mosul, in welcher im Gegensatz zu den anderen Provinzen im Kurdengebiet ein besonderes kurdisches Bewusstsein entwickelt war.

---

3 Siehe Sir G. Lowther à Sir E. Grey , Constantinople, Oct. 18/1911; Sir G. Lowther à Sir E. Grey 1910.

4 Siehe “Résultats des Elections législatives”, Vice-Consul de France à Van 1912: 187.

5 Siehe Boppe 1910: 159.

6 de la Money 1909: 103 f.

7 Srabian 1911.

8 Cherif 1913.

9 Zarsecki 1914a. Um die kritische Antwort durch einen armenischen Zeitungsbericht auf diesen Artikel zu lesen, siehe Zarsecki 1914b.

## Die Vertreibung und drei Strömungen

Nach Beginn des Ersten Weltkriegs wurden die kurdischen Aufstände binnen sehr kurzer Zeit beendet. Der Hauptgrund dafür war, dass die kurdischen Stammesführer nun die Gewissheit hatten, die geraubten armenischen Landflächen in Besitz halten zu können. Nach 1915 jedoch kann man vom „kurdischen Standpunkt“ drei Strömungen erkennen. Die erste dieser Strömungen war die autonome Bewegung der kurdischen Intellektuellen 1912–1913. Sie war geprägt von der Idee, kurdischen Schülern in ernsthafter und nachhaltiger Weise den kurdischen Nationalismus zu lehren.<sup>10</sup> Jedoch hatte diese Strömung außer in Istanbul's Schülersmilieus und einigen Familien wie der des Cemil Paşa oder die der Bedirxan kaum Einfluss.

Die zweite Strömung ist durch den Schutz von ArmenierInnen durch die kurdische Bevölkerung gekennzeichnet. Dieses Vorgehen wurde in Kâzım Karabekir's Schriften in verabscheuenswürdigter Weise festgehalten und findet sich in erster Linie im Dersim-Harput Gebiet, im kurdischen Alevitentum wieder. Karabekir warf dieser Gruppe Hochverrat vor, da sie die ArmenierInnen beschützt und versteckt hatte, z. B.: „*Ermeni kaçakçılığında büyük bir rol oynamıştır*“ [spielte eine große Rolle bei der Flucht der Armenier], „*Hamtar Boyacıyan namındaki Ermeni'yi 16.1.1934 tarihine kadar himaye {etmiştir}*“ [den Armenier namens Hamtar Boyacıyan bis zum Datum 16.01.1934 versteckt]; „*Ermenilerin Erzincan'a firar ettirilmesine {yardımda bulunmuştur}*“ [den Armeniern geholfen, bis Erzincan zu flüchten]; „*Ermenileri Rusya'ya firar ettiren hınzır*“ [den Armeniern die Flucht nach Russland ermöglichendes Schwein]; „*Ermeni dostu ve kaçakçısı*“ [Freund und Helfer (zur Flucht) des Armeniers]; „*mühim miktarda Ermenilerin kaçırılmasına sebep olmuştur*“ [der Grund zur Flucht einer bedeutenden Anzahl von Armeniern]; „*Ermenileri Dersim dahiline firar ettiren {şahıs}*“ [die Flucht der Armenier bis ins Innere von Dersim ermöglichende (Person)].<sup>11</sup> Nach Karabekir konnte „*mesela hiçbir Türk maruz-ı tecavüz olmaksızın aşiretler arasında geşt û güzâr edemediği halde, en adi Hıristiyan en adi aşiretler arasında dolaşır, ticaret ve icra-yı sanat eder de salif'in irk {adı geçen irk} muhalefet-i diniye dolayısıyla hiç bir tecaüvüz ve taarruza uğramaz. Bilâkis bunlardan himaye ve muhafaza görür.*“ [sich zum Beispiel kein Türke in den Ländern der Stämme aufhalten, ohne bedrängt und beleidigt zu werden, während der mieseste Christ im Gebiet der miesesten Stämmen spazieren gehen und Handel betreiben konnte und überhaupt keine Übergriffe oder Beleidigungen erfahren musste, ganz im Gegenteil erhält solch einer den Schutz dieser Stämme].<sup>12</sup> Weiters schrieb er: „*harb-i ahirede Erzincan'ı işgal eden Rusların parası bu doymak bilmeyen ve din-vatan namına hiç bir hisse malik olmayan Dersimleri*“ *şmartıp onları „düşmana iltihak“* [während des Weltkriegs trug das Geld der Russen, die Erzincan

10 Siehe Malmısaniy 2002; Bajalan 2010; Paşa 1989: 18 ff.

11 Karabekir 1994: 80–86.

12 Ibid.: 88.

besetzten, dazu bei, dass diese Nimmersatten, die weder zur Religion, noch zum Vaterland jegliche Zugehörigkeitsgefühle hatten, sich dem Feind anschlossen].<sup>13</sup> Eine der Führungspersönlichkeiten der Aufstände von Koçgiri (1921) und Dersim (1936–1938), Nuri Dersimî (1890–1973) erwähnt in seinen Memoiren, dass die Bevölkerung von Dersim das Leben von 36.000 ArmenierInnen gerettet hat.<sup>14</sup> Außerdem schrieb Nuri Dersimî, dass weder das viele Geld, noch die Versprechen des Çelebi Cemaleddin Efendi den Derwisch des Hacı Bektaş-ı Veli Gebetshauses und die Bevölkerung überzeugt hat, sich der osmanischen Armee anzuschließen.<sup>15</sup> Einige Unterkapitel der Memoiren Dersimîs zeigen, dass sich die Menschen aus Dersim nicht mit Neutralität zufrieden gaben: „*Dersimlilerin Rus ve Ermenilerle işbirliği ve neticeleri.*“ [Die Kooperation des Dersim Volkes mit den Russen und Armeniern und ihre Ergebnisse].<sup>16</sup> Diese Zusammenarbeit führte zum Schutz der ArmenierInnen vor Übergriffen. Weitere Zeugenaussagen und sowohl Tagebücher, als auch Berichte von Missionaren untermauern diese Fakten.<sup>17</sup> Außerdem belegen Recherchen von Fuat Dündar und Taner Akçam (und weitere Dokumente),<sup>18</sup> dass Talât Paşa sich ernsthafte Sorgen um eine mögliche Annäherung der KurdInnen und ArmenierInnen in und um Dersim gemacht hat.

Die dritte und wesentlichste Strömung unter KurdInnen war die rege Teilnahme an den Massakern. Wie Raymond Kevorkian und Hilmar Kaiser berichten, verlief diese Teilnahme stets unter Kontrolle und Billigung des Staates,<sup>19</sup> jedoch war die Teilnahme freiwillig. Das Mitwirken an den Massakern zeigt, dass in Kurdistan das System des Abdülhamid trotz – oder vielleicht gerade wegen – der Aufstände 1909–1914 immer noch existierte. In der Tat löste man weder die „*İttihad ve Terakkî*“ [Einheit und Unterstützung] noch die Hamidiye-Regimenter auf, sondern organisierte sie in den Aşiret Süvari Regimentern neu. Wie auch Major Noel berichtet, war die Hauptfunktion dieser Regimenter die Verhinderung einer kurdischen Vereinigung und die Kanalisierung des Gewaltpotentials gegen den Staat in die Stämme: „*Hamidiye alaylarına sadece küçük aşiretlerin girme şansı vardı. Bundan amaç, o küçük aşiretleri güçlendirip büyük aşiretlerin karşısına dikmek ve aralarındaki çelişkileri sürekli körüklemektir. Tabii, bunun sonucu olarak da birliğin asla sağlanmamasıdır.*“ [Nur kleine Stämme hatten die Möglichkeit, sich den Hamidiye-Regimentern anzuschließen. Das Ziel war die Vereinigung der kleinen Stämme, um sie gegen die großen Stämme zu hetzen und stets den Konflikt aufrecht zu erhalten. Das Resultat sollte natürlich sein, dass niemals eine Vereini-

---

13 Ibid.: 90.

14 Dersimî 1992a: 46.

15 Dersimî 1992b: 92.

16 Ibid.: 109.

17 Siehe Riggs 1977.

18 Akçam 2008; Dündar 2008; Akgündüz / Öztürk / Kara 2008: 274 f.

19 Kévorkian 2006: 297; Kaiser 2002: 129.

gung stattfindet.)<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang kann man die Regimenter ähnlich wie die Struktur des Königreichs Marokko als eine osmanische Struktur beschreiben. Wie der Assistent des französischen Konsuls in Bitlîs, F. Tayard, beobachtet hatte, vermischten sich die Regimenter, Stämme, Scheichs und Großgrundbesitzer so sehr, dass es unmöglich war, sie auseinander zu halten.<sup>21</sup> Aber wie die Massaker von 1894–1896 gezeigt hatten, war die zweite Funktion der Hamidiye-Regimenter, den Staat gegen die armenische Gemeinschaft in allen Vierteln und Gebieten zu bewaffnen. Wie am Beispiel von Hacı Musa Bey gezeigt wurde, sollten einige dieser Regimenter später während der Massaker eine bedeutende Rolle spielen, zumal es ohnehin nicht gereicht hatte, lediglich gegen die Hamidiye-Regimenter zu sein, um die ArmenierInnen zu beschützen. Beispielsweise entwickelte sich zwischen Ziya Gökalp und İbrahim Paşa Milli, welcher noch vor den Jahren zwischen dem Verfall des Osmanischen Reiches und der Machtübernahme der Jungtürken einer der wichtigsten Kommandanten war, ein nahezu persönlicher Krieg. Und es ist bekannt, dass nach der Machtübernahme der Jungtürken Ziya Gökalp genügend Macht besaß, um diesen Stamm erheblich zu schwächen.<sup>22</sup> Gökalp war aber nicht nur einer der führenden Persönlichkeiten der „İttihad ve Terakki“ [Einheit und Unterstützung]-Bewegung, er war gleichzeitig auch eine Führungsperson der Jungtürken, die noch vor 1908 – der Machtübernahme der Jungtürken – in Diyarbakır ganz offen armenierInnenfeindliche Propaganda machte.<sup>23</sup> Darüber hinaus hatte Gökalp wieder eine Führungsrolle bei den Pirinçizade, welche ein wichtiger Bestandteil der Milizregimenter von Dr. Mehmed Reşid waren. Dr. Mehmed Reşid spielte eine bedeutende Rolle beim Genozid.<sup>24</sup>

Die Teilnahme am Genozid war nicht auf die Stammesmitglieder und Honoratioren der Stadt begrenzt. Garo Sasuni sagte zurecht: „*hayret edilecek bir gerçek de, 1915 Nisan jenosidinde reaya [=yerleşik] Kürtlerin aşiretlerden daha kötü bir rol oynamalarıdır. Osmanlı idaresi aşiretlerden şüphe ettiği için, reaya Kürtleri sahneye çıkarıp kısa vadeli jandarma olarak görevlendirip silahlandırarak, kendilerine Ermenileri kırdırmalarına ve terkedilmiş olan mülkleriyle zenginleşmelerine izin vermiştir.*“ [eine erstaunenswerte Tatsache ist auch, dass die ansässigen KurdInnen bei dem Genozid im April 1915 eine größere Rolle spielten als die Stämme. Die Osmanische Verwaltung ließ die ansässigen KurdInnen bewaffnen und setzte sie als Gendarmerie ein, da sie den Stämmen misstraute. Die KurdInnen waren zu dieser Zeit befugt, ArmenierInnen zu massakrieren und sich durch die verlassenenen Länder und Eigentümer zu bereichern.]<sup>25</sup> Man kann nach einer Hypothese, welche

---

20 Noel 1999: 141.

21 Tayard 1903: 9.

22 Siehe Bozarslan 2013.

23 Siehe Jongerden 2012; Verheij 2012.

24 Siehe Kieser 2011.

25 Sasuni 1986: 62.

als Basis einer Studie betrachtet werden sollte, davon ausgehen, dass die Religion Einfluss auf die Teilnahme der unteren Bevölkerungsschicht an den Massakern hat. Der Ausruf des Jihad ermutigte zur Teilnahme am Massaker. Zumindest von einigen Orten wie Urfa und Erzurum ist bekannt, dass die Geistlichen eine auslösende Rolle spielten.

Nichtsdestotrotz bedeutet die rege Teilnahme an den Massakern nicht, dass der Staat in den Kriegsjahren die KurdInnen nicht unterdrückte oder dass die KurdInnen sich keine Sorgen über ihre eigene Zukunft machten. Wie in den oben angeführten Artikeln von Fuat Dündar und Taner Akçam zu lesen, begann nach dem Ende des ArmenierInnen-genozids die Vertreibung (innerhalb des Landes) und Zwangsumsiedlung hunderttausender KurdInnen. Kadri Cemil Paşazade (1891–1973) berichtet folgendes: *„bu imha siyaseti, Ermenilere uygulanan yöntemle değil, tüfek, kılıç kullanmadan, ‘Ruslar sizi katledecek’ perdesi arkasına gizlenerek, aç ve perişan bir halde 15–20 derece sıfırın altında bulunan bir hava soğukluğu içinde kendilerini göçe zorlamakla yapıyordu.“* [diese Vernichtungspolitik wurde im Gegensatz zur Armenierpolitik nicht mit Waffen und Schwertern betrieben, sie versteckte sich hinter dem Vorwand ‚die Russen werden euch abschlachten‘ und zwang die Menschen bei minus 15–20 Grad hungernd auszuwandern.]<sup>26</sup> Bereits 1916 berichteten Missionare, dass sich unter den KurdInnen der folgende Gedanke verbreitete: *„was sie den ArmenierInnen angetan hatten, werden sie uns ebenfalls antun“.* In der Tat sollte diese Angst später zu einer langfristigen Traumatisierung der KurdInnen führen. Beispielsweise steht im Archiv von Ekrem Cemil Paşazade (1891–1974) in einer Notiz in Kurdisch folgendes geschrieben: *„nasıl ki milyonlarca Ermeniye, ihtiyar-geç, kadın-erkek ve çocuk demeden imha ettilerse, aynı şekilde Kürtleri imha etmek istemektedirler“* [genau so wie sie Millionen von Armeniern, ob jung oder alt, Frau, Mann oder Kind, exekutiert haben, möchten sie die Kurden unter den gleichen Bedingungen vernichten].<sup>27</sup> Einer der treibenden Faktoren des Koçgiri Aufstandes 1921 war die Befürchtung, dass die Regierung in Ankara den KurdInnen das Schicksal der ArmenierInnen bescheren werde. Im Namen der „Dersim Aghas“ sandten Seyit Mehmed, Ali Şeref, Mehmed Dursun, Ali Haydar eine Nachricht nach Sivas mit folgendem Inhalt: *„hükümetin Ermeniler gibi Kürtleri de göçüreceği niyetinde olduğu belli olduğundan, Koçgirililerin savunmasının meşru olduğu“* [da es offensichtlich ist, dass die Regierung die Kurden – so wie sie es bei den Armeniern durchgeführt hatten – vertreiben möchte, ist die Verteidigung des Koçgiri Volkes legitim].<sup>28</sup> Auch Nuri Dersimî spricht in seinen Memoiren dieses Thema an: *„Türkiye’nin mukadderatına idare eden İttihad ve Terakki Partisi önderleri, Ermenilere yaptıkları gibi Kürtleri dahi yıkılmakta olan Osmanlı Devleti’nin enkazı altında görmek istiyorlar ve müstâkil bir Kürdistan yaratılmasına*

26 Paşa 1991: 47.

27 Malmısaniy 2004: 251.

28 Öz 1999: 137.

*mani olmak” için tedbir aldığı anlaşılıyordu”* [die Parteiführer der „Einheit und Unterstützung“ wollen – wie sie es bei den Armeniern taten – auch die Kurden unter den Trümmern des Osmanischen Reiches begraben. Und es war erkennbar, dass sie bereits Maßnahmen ergriffen, um die Gründung eines unabhängigen Kurdistan zu verhindern].<sup>29</sup> Für die Aussage *„Zo’ları bitirdik, sıra Lo’larda”* [die Zo (gemeint sind ArmenierInnen) haben wir erledigt, jetzt sind die Lo (gemeint sind KurdInnen) dran],<sup>30</sup> welche Nurettin Paşa (Konyar, 1873–1932) zugerechnet wird, gibt es ausschließlich kurdische Quellen. Der staatliche Inspektor und Nureddin Paşas Schwiegersohn Abdullah Alpdoğan (1878–1972) jedoch berichtete in der Versammlung der staatlichen Inspektoren, dass sich Gerüchte wie: „sie werden uns genau so wie die Armenier abschlachten“ sich verbreiteten.<sup>31</sup> Derartige Aussagen zeigen, dass unter den KurdInnen ein weit verbreitetes Wissen um das Schicksal der ArmenierInnen herrschte. Nichtsdestotrotz reichte dieses Wissen zumindest nach den uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht aus, dass die kurdischen Führungspersonen die Teilnahme am Genozid kritisch hinterfragt hätten.

## Das kurdische Umfeld und der Kemalismus nach dem Weltkrieg

Trotz des Argwohns, den diese Angst hervorrief, gingen die Mehrheit der kurdischen Stammeshäupter und geistlichen Führer mit den Kemalisten ein Bündnis ein. Einer der Gründe dafür war, dass sich die KurdInnen im Rahmen der Bevölkerungsgruppe *„millet-i hâkime”* [regierendes Volk] sahen. Dieser Begriff des *millet-i hâkime* reifte nicht erst mit der Entstehung der kemalistischen Bewegung heran. Um ein Beispiel anzuführen, war Kadri Cemil Paşazade (Zınar Silopi) aufgrund der Ernennung zum Offizier eines Hamidiye-Stammes froh, da er nun die Möglichkeit hatte, den Stammesmitgliedern ein nationalistisches Bewusstsein beizubringen. Jedoch war das Ergebnis eine große Enttäuschung: *„fakat ne yazık ki bu aşiret subayı arkadaşlar İslam halifesine büyük bir sadakatle bağlı olduklarından Kürtlerin milli meselelerine ait bir şey iştirmek istemiyorlardı”* [Diese Stammesoffiziere wollten nichts von einem kurdischen Nationalbewusstsein hören, da sie dem islamischen Kalifen mit einer großen Loyalität verbunden waren.]<sup>32</sup> Nach Ende des Ersten Weltkriegs kamen zwei weitere Faktoren hinzu, welche den KurdInnen das Gefühl gab, bei dem „regierenden Volk“ dabei zu sein. Der erste Faktor war das Gefühl, dass das Kalifat und somit der Islam als Religion in Gefahr war. Jene, die nicht am ArmenierInnengenozid teilnahmen, und sogar die, welche dagegen waren, klammerten sich fest an das Kalifat. Auch ist bekannt, dass Mustafa Kemal die Kalifat-Karte zumindest bis Ende 1921 mit großem Erfolg ausspielte. Die Parteitage

29 Dersimi 1992b: 104.

30 Maraşlı 2009: 79.

31 Koçak 2009: 254.

32 Paşa 1991: 45.

1919 in Erzurum und Sivas und der Schriftverkehr zwischen Mustafa Kemal und den kurdischen Führungspersonen hatten in diesem Zusammenhang eine große Wichtigkeit.<sup>33</sup> In einigen Ansprachen des Scheich Said im Jahre 1925, welche die Legitimation des Aufstandes als Ziel hatten, war eines der Themen die Auflösung des Kalifats, das eine große verbindende Rolle zwischen Türkentum und Kurdentum spielte.<sup>34</sup>

Der zweite Faktor ist, dass Kurdistan geteilt worden war und dass Provinzen wie Urfa und Antep, welche – wenn auch nur teilweise – durch KurdInnen bewohnt waren, unter Besatzung standen. Obgleich Mustafa Kemal aus praktischen Gesichtspunkten die Grenzen des Landes nicht nach Parlamentsbeschlüssen, sondern nach Erreichbarkeit durch die Armee bewertete,<sup>35</sup> war es offensichtlich, dass Mustafa Kemal keinen neuen Krieg wagen konnte, um die de facto und auch wenn nur teils de jure durch Großbritannien und Frankreich besetzten Gebiete zu befreien. In diesem Zusammenhang setzte sich die kemalistische Bewegung zumindest in den verbalen Behauptungen für die Wiedervereinigung Kurdistans ein und zeigte einige ernsthafte Aktivitäten in Süd- und Westkurdistan auf Basis von Mahmud Berzenci und İsmail Ağa Simko. Scheich Mahmuds Feindschaft gegen England und dass er in London als persona non grata gesehen wurde, war der Hintergrund dafür, dass der von ihm begonnene Aufstand sowohl kurdisch-nationalistisch, als auch osmanisch begründet war.<sup>36</sup> Der durch die Regierung in Ankara als Beschützer und Befreier der KurdInnen vorgestellte Özdemir Bey (Ali Şefik Özdemir, 1856–1951) sollte später in diesem Zusammenhang den irakischen KurdInnen die Autonomie versprechen.<sup>37</sup> Aufgrund dieser geheimen oder auch offen angekündigten Versprechen war die Enttäuschung der KurdInnen während der Verhandlungen von Lausanne 1923 umso größer. In den Diskussionen im Parlament sagte Yusuf Ziya Bey (1882–1925), der später nach dem Scheich Said Aufstand hingerichtet werden sollte, folgendes: „*Arkadaşlar, ben de biliyorum boştur, sözlerimin kıymeti yoktur. Kimse dinlemeyecektir, yol taayyün etmiştir. Gidecek yol muzlimdir, gidecek yol karanlıktır, tehlikelidir... ben de biliyorum. Fakat ben tarihe söylüyorum, ben Allah'a söylüyorum.*” [Freunde, es ist mir bewusst, meine Worte haben keinen Wert. Niemand wird zuhören, der Weg wurde bereits eingeschlagen, jedoch ist dieser Weg finster und gefährlich. Ich weiß, dass mir nicht zugehört wird, jedoch spreche ich nun für die Geschichtsbücher, ich spreche zu Allah.]<sup>38</sup> In einer anderen Rede erläuterte Yusuf Ziya Bey folgendes: „*Musul'un Kürd'ün tarihinde bir kıymeti, bir ehemmiyeti vardır. İhtimal bir mahalde olsa idi, bu kadar telaş etmezdim, ihtimal*

33 Kemal Atatürk 1972: 937–945.

34 Lindsay / Chamberlain 1925.

35 Borak 1977: 281 ff.

36 Lazarev 1989: 43.

37 Hilmi 1995: 113.

38 Gündoğan 1994: 77.

*başka bir yerde olsaydı, bu kadar telaş etmezdim. Musul'un Kürd'ün tarihinde bir sandalyası vardır. Arkadaşlar, {nasıl ki} bir insanı ikiye bölmek ve yahut herhangi bir parçasını ayırmak mümkün değil ise, Musul'u Türkiye'den ayırmak öylece mümkün değildir*" [Mosul hat einen Wert, ein Gewicht in der kurdischen Geschichte. Wenn es um einen anderen Ort ginge, hätte ich mir nicht solche Sorgen gemacht. Mosul hat in der kurdischen Geschichte eine große Bedeutung. Freunde, so wie man keinen Menschen durch zwei teilen kann, so kann man nicht Mosul von der Türkei trennen.]<sup>39</sup> In der Tat verstießen die Lausanner Abkommen gegen das Amasya Protokoll, welches von einem „arazi“ [Areal], in dem KurdInnen und TürkInnen leben, spricht.<sup>40</sup> Dass bei den Verhandlungen von Lausanne so gut wie gar nicht über KurdInnen innerhalb der türkischen Grenzen gesprochen wurde, jedoch die Tatsache, dass aufgrund der Mosul Thematik die kurdische Frage schwerwiegende Diskussionen mit sich brachte, war in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung.<sup>41</sup>

## Die Jahre des Waffenstillstandes und die kurdische Bewegung

Eine der wichtigsten Besonderheiten der Phase des Waffenstillstandes ist die Entstehung der Kurdischen Bewegung. Bereits vor dem Weltkrieg waren erste Anzeichen dieser Entwicklung zu sehen, die aber ab 1913 zum Schweigen verurteilt war. Auch wenn die Dimension dieser Bewegung nicht groß war, erstarkte sie soweit, dass an einer Versammlung in einem „Kürt tekkesi“ [kurdischen Zentrum] hunderte Menschen teilnahmen.<sup>42</sup> Die ermittelten 167 Teilnehmer<sup>43</sup> der in Istanbul gegründeten „Kürd Teali Cemiyeti“ (KTC) [Kurdische Gemeinschaft für Aufschwung] bildeten einen wichtigen Teil des kurdischen Bewusstseins in der Hauptstadt. Es ist auch erkennbar, dass diese Bewegung in Städten wie Diyarbakır einen gewissen Einfluss hatte.<sup>44</sup> Seyid Abdülkadir Efendi war Mitglied des Ayan Gremiums, welches als pro kurdisch galt. Einer der wichtigsten Namen dieses Kreises war der frühere Stockholmer Konsul Kürt Şerif Paşa, welcher während der zweiten Osmanischen Verfassungsperiode ein enger Vertrauter des Prinz Sabahaddin war. Şerif, der einer der Führungspersonen der osmanisch-liberalen Bewegung war, näherte sich dem Nationalismus genau so wie einige andere Intellektuelle an, unter anderem Sati al-Husri, der zuvor antinationalistisch war, sich jedoch nach dem Krieg als ein arabischer Nationalist präsentierte.

Jedoch ist es ebenso offensichtlich, dass diese Bewegung in Relation zur kurdi-

39 Göldaş 1999: 149.

40 Gündoğan 1994: 78 f.

41 Göldaş 1999: 97–130.

42 Paşa 1989: 30.

43 Göldaş 1991: 45.

44 Malmisanij 2004: 112.

schen Bewegung in Südkurdistan schwach war, beispielsweise konnte die KTC gegen die Schließung der kurdischen Clubs, welche als Büros in den Gemeinden und Stadtvierteln dienten, keinen Widerstand mobilisieren.<sup>45</sup> Der wichtigste Grund hierfür war, dass die Hauptantreiber dieser Bewegung die Eliteschicht, welche unter anderem aus Familien und Persönlichkeiten wie Seyid Abdülkadir, der Familie Cemilpaşazade oder der Familie Bedirxani bestand, bildete. Eine solche schmale Eliteschicht konnte sich möglicherweise in dieser regierungslosen Umgebung Ende 1918/Anfang 1919, in welcher verschiedene politische und verwaltungstechnisch relevante Formeln diskutiert wurden, sichtbar machen. Jedoch war es unmöglich, dass die kurdische Bewegung Kâzım Karabekirs Armee und den Kemalisten Widerstand leistete. Die einzige kurdische Front, welche die kemalistische Regierung ernsthaft bedrohen konnte, war Koçgiri. Der Dersim-Koçgiri Widerstand, welcher eine Dimension der Regierungsbildung beinhaltete, jedoch in kurzer Zeit unter Einsatz von massiver Gewalt unterdrückt wurde, drückte die rege Wut gegenüber den Kemalisten aus.<sup>46</sup> Dersim war kurdisch-alevitisch und gegenüber den ArmenierInnen freundlich gesinnt, daher war es in den Augen des Staates ein Feind. Dersim konnte jedoch nicht das gesamte kurdische Gebiet mobilisieren und nicht als erster Funke eines großen Aufstandes dienen, zumal der Kemalismus viele extrem sunnitische KurdInnen mit einer sunnitischen pro Kalifat-Propaganda erfolgreich für sich gewann.

Diese schwache kurdische Strömung beunruhigte unter den ungewissen Bedingungen des Waffenstillstandes sowohl die Istanbul Regierung, als auch die kemalistische Bewegung. Obgleich die KTC mit der kurzzeitig regierenden „*Hürriyet ve İtilaf Fırkası*“ [Gesetzesnovelle der Freiheit und Übereinkunft] ein Abkommen unterzeichnete, welches mit relativ ungenauen Definitionen den KurdInnen eine Art Autonomie gewährte.<sup>47</sup> In diesem Zusammenhang ist erkennbar, dass die Damad Ferid Regierung bezüglich der Kurdenfrage eine sehr ähnliche Linie wie später die Kemalisten verfolgen sollte.<sup>48</sup> Außer dem Misstrauen gegenüber der Istanbul Regierung, machte die KTC die Tatsache aus, dass sie ihre Abneigung gegenüber der „*Kuvay-ı Milliye*“ [Nationale Kräfte] nicht versteckten.<sup>49</sup> Dem zugrunde liegt der Unwille der kurdischen Bewegung gegenüber der „*İttihad ve Terakki*“ [Komitee für Einheit und Fortschritt]. In der Tat betrachtete die KTC und im allgemeinen die kurdische Bewegung die Kemalisten als Fortführung des İttihad, darüberhinaus sogar als „*Türk Teşkilat-ı Mahsusa*“ [türkische Spezialorganisation].<sup>50</sup> Hierbei spielte die Zwangsumsiedlung der KurdInnen durch das Komitee für Einheit

45 Für Details und Dokumente siehe Canlı / Uçak 2012: 184–200.

46 Dersimî 1992b: 101.

47 Für den Text siehe Bayrak 1993: 94.

48 Göldaş 1991: 101–107.

49 Für eine schriftliche Mitteilung siehe *ibid.*: 210.

50 Dersimî 1992a: 99.

und Fortschritt eine enorm wichtige Rolle. Ekrem Cemil Zadepaşa schreibt in seinen Memoiren in einer offensichtlich übertriebenen Art und Weise, dass das Komitee für Einheit und Fortschritt mit dem Zwangsumsiedelungsgesetz den KurdInnen in Kurdistan Schlimmeres antun würde als die ArmenierInnenmassaker.<sup>51</sup> Eine im Präsidentschaftsarchiv durch Baki Öz gefundene und ins Türkische übersetzte KTC Kundmachung bringt die Abneigung gegenüber den Kemalisten offen zu Wort: „*çünkü Mustafa Kemal ile savaşıyan Yunanlıların Kürtlere karşı hiç bir düşmanlıkları yoktur ve olamaz. Aksine Sultana karşı ayaklanmaya cüret eden Mustafa Kemal, Müslümanların halifesi hazretleri tarafından Kürtlere sözü verilen özerklik ve bağımsızlığı gasp etmektedir.*“ [weil die gegen Mustafa Kemal kämpfenden Griechen keinerlei Feindschaft gegen Kurden haben und haben könnten. Im Gegenteil stiehlt Mustafa Kemal, der es wagt, gegen den Sultan einen Aufstand zu organisieren, die vom Kalifen versprochene Autonomie und Unabhängigkeit für die Kurden.]<sup>52</sup>

Verschiedene Anzeichen, unter anderem einige unrealistische Verschwörungstheorien, welche Major Noel zugerechnet werden,<sup>53</sup> zeigten, dass das relativ schwache kurdische Bewusstsein für die kemalistische Bewegung trotzdem besorgniserregend war. In den Jahren 1919–1923 war an Mustafa Kemals KurdInnenpolitik nichts Eindeutiges zu erkennen, es handelte sich um eine sehr intransparente Politik. In diesem Zusammenhang fiel auf, dass sich die kemalistische Regierung zu ihrer Anfangszeit nach einer Allianz mit den KurdInnen sehnte und ihnen eine Menge Versprechen machte. Beispielsweise beschrieb das zweite Amasya Protokoll (20.–22. Oktober 1919), welches zwischen dem Osmanischen Verteidigungsminister Salih Paşa und den Mitgliedern des *Heyet-i Temsiliye* [Komitee der Vertreter] Mustafa Kemal, Rauf Bey und Bekir Sami Bey unterzeichnet wurde, „*Türk ve Kürtlerle meskun olunan arazi*“ [ein Areal, welches Kurden und Türken gehört]. Außerdem wird im Protokoll von einer Unzertrennbarkeit der beiden „Rassen“ (KurdInnen und TürkInnen) geschrieben.<sup>54</sup> Im gleichen Zeitabschnitt taten Mustafa Kemals Briefe an die kurdischen Führer diese sensible Meinung der Unzertrennbarkeit kund. Fernab von den bekannten Dokumenten bildeten viele mündliche (und einige schriftliche) Versprechungen der Kemalisten an kurdische Führungspersönlichkeiten die Basis der Beziehungen.<sup>55</sup> Auch während der Zeit, in der die kemalistische Regierung ihre Autorität stabilisierte und ausbaute, ist von keiner Verleumdung des Kurdentums die Rede. Beispielsweise brachte Mustafa Kemal in seinem Befehl mit dem Datum 27. Juni 1921 an Nihat Paşa zur Sprache, dass Nihat Paşa „als Kommandant von Cizre den politischen Angelegenheiten in Kurdistan

51 Paşa 1989: 35.

52 Öz 1999: 274 f.

53 Noel 1999.

54 Beşikçi 2009: 411.

55 Siehe İssi 2013; Saweys 2005.

nachgehen“ wird. In einem später, am 22. September 1922, geschriebenen Befehl an Nihat Paşa, sprach Mustafa Kemal erneut von einem Gebiet der KurdInnen, von Kurdistan.<sup>56</sup> Diese Beispiele zeigen, dass Mustafa Kemal die Rolle des ‚Vaters der KurdInnen‘, welche in der Vergangenheit durch Abdülhamid II. gerne bekleidet worden war, spielte.

## Die ArmenierInnenfrage und der Zerfall der kurdischen Bewegung nach dem Krieg

Die Politik der kemalistischen Strömung, welche über die Zeit keine Widersprüche zeigte und zugleich dynamisch war, war die größte Hürde vor der Entwicklung einer unabhängigen kurdischen Bewegung. Tatsächlich war es für kurdisch-nationalistische Kreise sehr schwierig, gegen die Strömung, welche sich als Retter der KurdInnen darstellte, eine unabhängige Bewegung ins Leben zu rufen. Einige Umstände wie die Schließung der kurdischen Zentren, die Verhaftung einiger ihrer Mitglieder<sup>57</sup> und die Vertreibung von kurdisch-nationalistischen Kreisen wie zum Beispiel die Bedirxans nach der „Mission Noel“, schwächte die unabhängige kurdische Bewegung enorm. Das Nichtvorhandensein einer regen sozialen Basis in der Bevölkerung und der Umstand, dass einige wichtige kurdische Persönlichkeiten und geistliche Anführer wie Said-i Nursi ihre Unterstützung Mustafa Kemal gaben, waren ebenfalls einige wichtige Faktoren zur Schwächung der KurdInnen. Ferner war es extrem schwierig, dass die verwestlichte kurdische Intelligenzia die politische Richtung in den Provinzen vorgab – die Gunter Behrendt als „ein aristokratisches Spiel“<sup>58</sup> beschrieb. Von dieser kurdischen Prominenz sollte der militärische Teil, welcher aus tausenden Offizieren bestand,<sup>59</sup> bis ins Jahr 1925 dem Staat treu bleiben. Der zivile Teil sollte ein von der kurdischen Bevölkerung komplett abgekoppeltes Leben führen. Aus diesem Grund konnte diese in Istanbul und Europa aufgewachsene Elite das „Zurück nach Kurdistan“ Projekt – Dersim ausgenommen – nicht verwirklichen. Um nur einige wenige Beispiele anzuführen: sogar eine der engsten pro kurdischen Familien in Diyarbakır, die Familie Cemilpaşalar konnte von den Kemalisten „betrogen“ werden;<sup>60</sup> in und um Hakkari gründeten die „Jungtürken“ eine anti-englische „Konföderation“;<sup>61</sup> in dem Telegramm von den kurdischen Führern an die Pariser Friedenskonferenz wurde in einer schonungslosen Weise geschrieben, dass die von Şerif Paşa geführte kurdische Delegation nicht die

56 Kürdoloji Çalışma Grubu (Arbeitsgruppe für Kurdologie) 2011: 43.

57 Siehe Mustafa Kemals Telegraf an den 15. Korps Kommandanten Karabekir, bereitgestellt von Beşikçi 1992: 297.

58 Behrendt 1993: 267.

59 Ibid.: 256.

60 Malmisanij 2004: 120, 148.

61 Lazarev 1989: 68.

KurdInnen vertrat.<sup>62</sup> Durch diese Ereignisse geriet die kurdische Bewegung in eine Krise, aus Sicht von London und Paris beschädigten sie das Image der KurdInnen.

Jedoch war ein anderer schwächerer Faktor für die kurdische Bewegung, dass ihre Gründung und Spaltung nahezu zeitgleich stattfand. Dieser Spaltung lag zugrunde, dass im Vergleich zu Şerif Paşa, der sich für die Unabhängigkeit Kurdistans einsetzte, Abdülkadir – ohne seine pro-kurdische Position zu verlassen – die Türkei nicht verlassen wollte, die Verteidigung des Kalifats priorisierte und vor allem eine abneigende Haltung gegenüber der Gründung von einem Kurdistan oder gar der Gründung Armeniens hatte. Wie Nuri Dersimî schrieb: „Seyit Abdülkadir stimmt auf keinen Fall für eine Kurdistan und Armenien Föderation, er verteidigte ausschließlich die Meinung, dass kein unabhängiges Kurdistan existieren darf, sondern höchstens kurdische Gemeinden in türkischen Provinzen gegründet werden können.“<sup>63</sup> Abdülkadir antwortete in einem Interview mit der Zeitung *İkdam* am 27. Februar 1920 auf die Frage bezüglich des kurdisch-armenischen Bündnisses folgendermaßen: „böyle bir birliğin hiçbir olası temeli yoktur ve kesin olarak mümkün değildir. {...} Türkler bizim sevgili kardeşlerimiz ve dindaşlarımızdır. Müslümanlar olarak aramızda düşmanlık mümkün değildir. Biz sadece özgür gelişme hakkının bize verilmesini arzuluyoruz.“ [ein solches Bündnis hat keinen Nährboden und ist absolut nicht möglich. [...] Die Türken sind unsere geliebten Brüder und auch Religionsbrüder. Unter uns Muslimen ist keine Feindschaft möglich. Wir verlangen lediglich die Freiheit auf Entwicklung.]<sup>64</sup> Diese „türkenfreundliche“ Haltung Abdülkadirs führte in der KTC zu einer weiteren Abspaltung. Unter dem Namen *Teşkilat-ı İctimaiye* wurde eine neue, radikalere Gemeinschaft mit unter anderem den Bedirxans und den Cemilpaşazade gegründet, diese Gemeinschaft hatte eine schmalere Anhängerschaft.

Zu dieser Zeit war unter den armenischen Politikern und Prominenten die Hauptströmung für ein Bündnis mit den KurdInnen und für einen gemeinsamen Staat mit den KurdInnen, welcher das Zusammenleben ermöglichen sollte.<sup>65</sup> Wie in dem Brief vom 30. August 1919 von Haçador Ağa an Hamid, Merze, Ahmed Hasan und Yusuf Bey ersichtlich ist, setzten sich die armenischen Führungspersönlichkeiten, die sich vor dem Genozid retten konnten, auch für diese Lösung ein.<sup>66</sup> Dass Şerif Paşa zuerst ein Memorandum erstellte, welches für ein Projekt Großkurdistan war,<sup>67</sup> und danach mit Bogos Nubar Paşa sich einig war, zwei unabhängige Staaten zu gründen,<sup>68</sup> entfachte unter KurdInnen intensive Diskussionen. Das Abkommen verstärkte die Angst unter KurdInnen, Kurdistan zu verlieren

62 Göldaş 1991: 212.

63 Dersimî 1992b: 117; siehe Paşa 1991: 60.

64 Göldaş 1991: 283.

65 Tzain 1920: 6.

66 Bereitgestellt von Karabekir 1960: 361 f.

67 Cherif 1919.

68 Lazarev 1989: 135.

und führte dazu, dass Seyid Abdülkadir eine noch radikalere, „pro osmanische“ Haltung einnahm. Die Kritiken gegen dieses Abkommen zeigten – auch wenn sie manchmal sanft ausgedrückt wurden – die armenierInnenfeindliche Haltung unter KurdInnen.<sup>69</sup> Wie Major Noel äußerte, herrschte bei den KurdInnen sowohl die Angst vor ArmenierInnen, als auch die Angst vor TürkInnen,<sup>70</sup> jedoch war es offensichtlich, dass die erst angeführte um einiges größer war. Die Kriegsjahre und der Genozid brachte den KurdInnen, die mit dem Komitee für Einheit und Fortschritt in einem Bündnis waren, in wirtschaftlicher, und noch wichtiger in demografischer Hinsicht die unumstrittene Machtposition. Wohl aus diesem Grund konnte Abdürrahim Rehmi (Abdülrahim Rahmi Zapsu, 1890–1958) in der *Jin* Zeitung, die der KTC gehörte, schreiben, dass der ArmenierInnen-Anteil an der gesamten Bevölkerung des Gebiets nicht einmal 5% ausmachte.<sup>71</sup> Dass unter den Gründungsmitgliedern der KTC jemand wie İlyas Sami (Muş, 1881–1936) war, der sich sogar in den Waffenstillstandsjahren für die Vernichtungspolitik einsetzte, zeigte, dass die sich kurdische Bewegung nicht nur aus armenierInnenfreundlichen Kreisen wie den Bedirxans oder Şerif Paşa zusammensetzte.<sup>72</sup> Die am ArmenierInnen-genozid beteiligten kurdischen Führungspersönlichkeiten zögerten – wie zu erwarten war – nicht, sich mit beiden Armen und Beinen an den Kemalismus zu klammern, welcher das Erbe des Komitees für Einheit und Fortschritt war. Wie Karabekir schrieb, sollte es ausreichen, das Wort „Armenien“ zu erwähnen und prompt schlossen sich die KurdInnen den Kemalisten an: „*Dikkat edeceğimiz mühim bir mesele de Kürdlük cereyanıdır. İstanbul'da bu hususta büyük bir faaliyet gördüm. Bu muntıkamızdaki aşiretleri düzene koyarak ve beylerini bizzat çağırarak onları tutabilirim. Kürdistan'ın Ermenistan olacağını anlatmakla mesele kolay hallolunur.*“ [Auch die wachsende kurdische Strömung ist eine Angelegenheit, der wir besondere Aufmerksamkeit schenken müssen. In Istanbul sah ich in dieser Hinsicht einige Aktivitäten. Indem ich die Stämme zurechtstutze und ihre Führer persönlich beordere, könnte ich diese Angelegenheit regeln. Ich brauche ihnen nur zu sagen, dass das Kurdistan zu Armenien wird, das sollte ausreichend sein, um sie zu überzeugen.]<sup>73</sup> Wie auch in den Memoiren von Cevat Dursunoğlu zu lesen, hatte der Kongress von Erzurum als Ziel, die kurdische Intention, unabhängig zu werden, mithilfe der scheinbaren Bedrohung durch ArmenierInnen aufzuheben.<sup>74</sup> Ein offener türkischer Nationalismus, sogar eine auf der türkischen „Rasse“ (sic) basierende Argumentation hielt die kurdischen Delegierten nicht davon ab, sich den Kemalisten anzuschließen.<sup>75</sup>

69 Z.B. Malmısaniş 2004: 118 ; Dersimî 1992a: 45.

70 Noel 1999: 32.

71 Für den Text siehe Bozarslan 1987–1989: 347 f.

72 Dadrian / Akçam 2010: 23 f.

73 Karabekir 1960: 23; außerdem siehe Karabekir 1997: 1–4.

74 Dursunoğlu 2000: 69.

75 Für eine schriftliche Kundgebung der Assoziation „Vilayât-ı Şarkiye Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye“

## Das Vermächtnis für die Zukunft

Großbritannien sollte nach einer kurzen Zeit die auch bis dahin kaum angewendete pro kurdische Strategie, welche von Major Noel vorgeschlagen wurde, zur Gänze streichen.<sup>76</sup> Der innerliche Zerfall der kurdischen Bewegung und die Tatsache, dass ein Teil der kurdischen Führungspersönlichkeiten sich den Kemalisten angeschlossen hatte, führte nicht nur zur Zerstörung der Beziehung zwischen KurdInnen und ArmenierInnen, sondern machte auch die Unabhängigkeit der KurdInnen unmöglich. Die beiden Mächte Frankreich und Großbritannien gingen aus dem Ersten Weltkrieg zwar siegreich, jedoch sehr ermüdet hervor. Beide Länder zogen sich aus Kleinasien und Kaukasien zurück, um sich auf die anderen ehemaligen Osmanischen Gebiete zu konzentrieren, ein Umstand, der dazu führte, dass sowohl das Kurdistan Projekt, als auch das Armenien Projekt starben. Dass Armenien mit Zustimmung der Kemalisten sowjetisiert wurde und dass die gerade entstehende bolschewikische Regierung entgegen ersten Versprechen nun Ankara unterstützte, verstärkte die kemalistische Bewegung und ließ die Armenienfrage zur Gänze in Vergessenheit geraten.<sup>77</sup> In dieser bis nach Lausanne führenden Phase sollte bald der Türkei ihre Würde zurückgegeben werden, auch die pro türkischen Lobbyisten in Europa spielten in diesem Prozess eine wichtige Rolle. Diese Lobby wurde durch Antisemiten wie Claude Farrère und Pierre Loti vertreten. Die ArmenierInnenfrage sollte bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts vergessen bleiben. Es sollte bis 1924–1925, eher bis 1926–1927 dauern, bis sich die kurdische Bewegung wieder erholte. Die Erholung der kurdischen Bewegung brachte eine erneute kurzfristige kurdisch-armenische Annäherung, jedoch wurde der Ağrı/Ararat Aufstand, der die Folge dieser Annäherung war, durch die Kooperation der Türkei, der UdSSR und teilweise des Iraks, der unter iranischer und britischer Besetzung war, niedergeschlagen.

Der Sieg der Kemalisten bedeutete nicht, dass die Kurdenfrage nun gelöst war, darüber hinaus war aus Sicht der Republik Türkei die ArmenierInnenfrage auch ungelöst. Ankaras Kurdenpolitik sollte bis 1925 einen Zickzackkurs darstellen, es sollten sogar Lösungsperspektiven wie eine kurdische Autonomie im „kurdisch-türkischen Kongress“ 1924 besprochen werden.<sup>78</sup> Jedoch, fernab der Zickzackpolitik in der Übergangsphase, agierte das Regime nun immer mehr in einer radikalen und nationalistischen Art und Weise. Bereits am 20. März 1923 gab Mustafa Kemal eine Vorabinformation über die nächste Phase bekannt: *„dış düşmanlar bizim için bir düşman olmaktan çıkmıştır. Tehlikeli olmaması için gerekli tedbirler alınmıştır. Fakat düşman yalnız dışarıda değildir. İçeride de bu milletin hayatıyla oynamak is-*

---

siehe Dursunoğlu 2000: 138–145.

76 Lazarev 1989: 85.

77 Für Dokumente siehe Kazancıyan 2000.

78 Siehe Olson 1989: 48, 166.

teyen düşman da var. Dış düşmana {karşı} gösterdiğimiz birliği ve aldığımız tedbirleri iç düşmana karşı daha şiddetle ve daha dikkatle göstermeliyiz.” [die Feinde im Ausland sind nun nicht mehr gefährlich, es wurden alle notwendigen Maßnahmen ergriffen, um diese Gefahren zu beseitigen. Jedoch befindet sich der Feind nicht nur im Ausland, auch im Inland sind einige Feinde. Wir müssen auch dem Feind im Inland mindestens die gleiche Aufmerksamkeit und Einigkeit zeigen.]<sup>79</sup> Somit wurde die ArmenierInnenfrage mit dem kurdischen Bewusstsein in Verbindung gebracht und als ein Ganzes gesehen. Die 1925 durch die kemalistische Regierung erstellten geheimen Berichte schrieben das Land jenseits des Euphrats den KurdInnen zu, jedoch empfahlen sie, jenes Gebiet durch türkische Bevölkerung vermehrt zu besiedeln und vor allem warnten sie davor, dass das zurückgelassene armenische Vermögen auf keinen Fall in kurdische Hände fallen darf.<sup>80</sup> Durch die rege Teilnahme der KurdInnen an dem Projekt zur Islamisierung Kurdistans und an der groß angelegten demographisch-volkswirtschaftlichen Umstrukturierung mit Versprechungen auf eine sozial-darwinistische Gesellschaft fielen die KurdInnen diesem Projekt zum Opfer.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Ahmad, Kemal Mazhar 1986: *Birinci Dünya Savaşı Yıllarında Kürdistan ve Ermeni Soykırımı*. Stockholm: Kurdistan Verlag.
- Akçam, Taner 2008: *‘Ermeni Meselesi Hallolunmuştur.’ Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*. İstanbul: İletişim.
- Akgündüz, Ahmet / Öztürk, Said / Kara, Recep 2008: *Sorularla Ermeni Meselesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Bajalan, Djene Thys 2010: *Jön-Kürtler. Birinci Dünya Savaşı’ndan Önce Kürt Hareketi (1908–1914)*. İstanbul: Avesta.
- Bayrak, Mehmet 1993: *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri. Gizli Belgeler-Araştırmalar-Notlar*. Ankara: Öz-Ge.
- Behrendt, Gunter 1993: *Nationalismus in Kurdistan*. Hamburg. Deutsches Orient-Institut.
- Beşikçi, İsmail 1992: *Kürdistan Üzerinde Emperyalist Bölüşüm Mücadelesi, 1915–1925*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Beşikçi, İsmail 2009: „Resmi Tarih: Kürt Sorununda Temel Sorunlar.” In: Beşikçi, İsmail (ed.): *Resmi Tarih Tartışmaları-6. Resmi Tarihte Kürtler*. Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.
- Borak, Sadi 1977: *Atatürk’ün Meclisin Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Bozarslan, Hamit 1997: „Histoire des relations kurdo-arméniennes.” In: Hans-Lukas (ed.): *Kurdistan und Europa. Einblicke in die Kurdische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Zürich: Chronos, 151–186.

79 Göldaş 1997: 32.

80 Für Dokumente siehe Bayrak 1993.

- Bozarıslan, Hamit 2013: „Parcours kurdes sous le règne hamidien.” In: Clayer, N. / Kaynar, E. (ed.): *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Etudes réunies pour François Georleon*. Paris-Louvain: Peeters, 15–29.
- Bozarıslan Mehmet Emin (ed.): *Jin*. Uppsala: Deng, 1987–1989.
- Canlı, Cemalettin / Uçak, Halil İbrahim 2012: *Hattın Dört Yanında Cemilpařazadeler*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Cherif [Pařa] 1913: „Les nationalit s musulmanes en Turquie.” *Mecheroutiette* 47, 41.
- Cherif [Pařa] 1919: *Revendications de la Nation Kurde*. Paris.
- Dadrian, Vahakn N. / Akçam, Taner 2010: ‘Tehcir ve Taktik’. *Divan-ı Harb-i  rfi Zabıtları. İttihat ve Terakkı'nın Yargılanması, 1919–1922*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dersim , M. Nuri 1992a: *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*. Ankara:  z-Ge.
- Dersim , M. Nuri 1992b: *Kürdistan Tarihinde Dersim*. İstanbul: Dilan Yayınları.
- Dündar, Fuat 2008: *Modern Türkiye'nin Őifresi. İttihat ve Terakkı'nın Etnisite Mühendislięi (1913–1918)*. İstanbul: İletişim.
- Dursunoęlu, Cevat 2000: *Milli Mücadelede Erzurum*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- G ldař, İsmail 1991: *Kürt Teali Cemiyeti*. İstanbul: Doz Yayınları.
- G ldař, İsmail 1997: *Takrir-i S k n Görüřmeleri, 1923 „Seçim”leri, İkinci Meclis ve Sonrası*. İstanbul: Belge.
- G ldař, İsmail 1999: *Lozan. „Biz Türkler ve Kürtler.”* İstanbul: Avesta.
- Gündoęan, Aktaran Cemil 1994: *1924 Beytüřşebap İsyanı ve Seyh Sait Ayaklanmasına Etkileri*. İstanbul: Komal Yayınları.
- Hilmi, Refik 1995: *Anular. Őeyh Mahmud Berzenci Hareketi*. İstanbul: Nuj n.
- Hoffman, Tessa / Koutcharian, Gerayer 1986: „The History of Armenian-Kurdish Relations in the Ottoman Empire.” *Armenian Review* 39 (4), 1–45.
- İssi, Murat 2013: „Kürt  zerkliği Sözü.” *Radikal*, 03.02.2013.
- Jongerden, Joost 2012: „Elite Encounters of a Violent Kind. Milli Ibrahim Pařa, Ziya Gökalp and Political Struggle in Diyarbekir at the turn of the 20th Century.” In: Jongerden, Joost / Velheij, Jelle (eds): *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870–1915*. Leiden & Boston: Brill, 55–84.
- Kaiser, Hilmar 2002: „A scene from inferno’. The Armenians of Erzerum and the genocide, 1915–1916.” In: Kieser, Hans-Lukas / Schaller, Dominik J. (Hrsg.): *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah*. Zürich: Chronos, 129–186.
- Kalman, M. 1994: *Batı-Ermenistan-Kürt İliřkileri ve Jenosit*. İstanbul: Zel Verlag.
- Karabekir, K zım 1960: *İstikl l Harbimiz*. İstanbul: Türkiye Yayınları.
- Karabekir, K zım 1994: *Kürt Meselesi*. İstanbul: Emre Verlag.
- Karabekir, K zım 1997: *Nutuk ve Karabekir'den Cevaplar*. İstanbul: Emre Yayınları.
- Kazancıyan, Rem 2000: *Bolřevik-Kemalist-İttihatçı İliřkileri Yeni Belgeler (1920–1922)*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kemal Atatürk 1972: *Nutuk*. İstanbul: Türk Devrim Enstütüsü.
- K vorkian, Raymond 2006: *Le g nocide des Arm niens*. Paris: Odile Jacob.

- Kieser, Hans-Lukas 2011: „From „Patriotism“ to Mass Murder: Dr. Mehmed Reşid (1873–1919)“. In: Suny, Ronald Grigor / Göçek, Fatma Müge / Naimark, Norman M (eds.): *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*. Oxford; New York: Oxford University Press, 126–148.
- Koçak, Cemil 2009: *Umûmi Müfettişlikler (1927–1952)*. İstanbul: İletişim.
- Kürdoloji Çalışma Grubu (Arbeitsgruppe für Kurdologie) 2011: *Kürt Tarihi Araştırmaları I, Osmanlı Kürdistanı*. İstanbul: BGST.
- Lazarev, Michail Sergeevič 1989: *Emperyalizm ve Kürt Sorunu (1917–1923)*. Ankara: Öz-Ge.
- Libaridian, Gérard 1988: „Etude des relations arméno-kurdes et leurs problèmes.“ *Studia Kurdi-ca* 1–5, 63–76.
- Malmisanij 2002: *Kürt Talebe – Hevi Cemiyeti*. İstanbul: Avesta
- Malmisanij 2004: *Diyarbakirli Cemil Paşazadeler ve Kürt Milliyetçiliği*. İstanbul: Avesta.
- Maraşlı, Recep 2009: „Resmi Tarih’te Kürtler, Ermeniler, Asuriler.“ In: Beşikçi, İsmail (ed.): *Resmi Tarih Tartışmaları-6. Resmi Tarihte Kürtler*. Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.
- Noel, Edward William Charles 1999: *Kürdistan 1919. Binbaşı Noel’in Günlüğü*. İstanbul: Avesta, 141.
- Olson, Robert 1989: *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880–1925*. Austin: University of Texas Press.
- Othman, Siyamend 1982: „Participation des Kurdes dans les massacres des Arméniens de 1915.“ *Critique socialiste* 44, 31–46.
- Öz, Baki 1999: *Belgelerle Koçgiri Olayı*. İstanbul: Cem Verlag.
- Paşa, Ekrem Cemil 1989: *Muhtasar Hayatım*. Brüksel: Brüksel Kürt Enstitüsü.
- Paşa, Kadri Cemil 1991: *Doza Kurdistan. Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları*. Ankara: Öz-Ge.
- Riggs, Henry H. 1977: *Days of Tragedy in Armenia. Personal Experiences in Harpoot 1915–1916*. Ann Arbor, Michigan: Gomidas.
- Sasuni, Garo 1986: *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni-Kürt İlişkileri (15. Yıdan Günümüze)*. Stockholm: Orfeus.
- Saweys, İsmail Heqi 2005: „Soreşa Koçgirîye.“ *Bîr* 1, 27–43.
- Tzain, Joguvort 23.3.1920, *Bulletin Périodique de la Presse Turque* 4, 20.3.–25.4.1920, 6.
- Verheij, Jelle 2012: „Diyarbakir and the Armenian Crisis of 1895.“ In: Jongerden, Joost / Verheij, Jelle (eds): *Social Relations in Ottoman Diyarbakir, 1870–1915*. Leiden & Boston: Brill, 85–145.
- Zarsecki M.S. 1914a: „La Question kurdo-arménienne.“ *Revue de Paris*, Mars-Avril, n°21.
- Zarsecki M.S. 1914b: „Essai de vengeance d’une propagande arménophobe menée par M. S. Zarsecki: Polonais d’origine. Son attitude troublante et arménophobe.“ *Azadmart*, 15/28.4.1914, cité in NS., v°XX, mars 1914-mai 1915, 52–55.

## ARCHIVARISCHE QUELLEN

AE, NS

Boppe, „Affaire Kurde“, le 31. 7.1910, n°277, *Thérapia, AE, NS, Turquie, Polit. Int. Arménie, Arabie, Cilicie*, v°14, 159.

de la Money, J. Desetti: „Essai d’Entente entre les Kurdes et les Arméniens“, Van, 8.11.1909, (n°17), *NS, v°XIII, Jan, 1908–Fév. 1910*, 103 f.

„Résultats des Elections législatives“, Vice-Consul de France à Van, Van, le 7 juin 1912, Nr. 13, *AE NS, Polit. Int. V. 15, Janvier 1911–Octobre 1912*, 187.

NS

Srabian, Erzeroum, 14.6.1911 (n°7), *NS, v°XV, Jan. 1911–Oct. 1912*.

F. Tayard, NS, Turquie, Polit. Inter. Anatolie, Cilicie, v°IX, 1903, 9.

FO

E. Lindsay / Chamberlain, İstanbul, 24 Şubat 1925, no. 154 (FO 424/262)

Sir G. Lowther à Sir E. Grey, Constantinople, Oct. 18/1911, in FO v°229, *Enclosure in E 41653*.

Sir G. Lowther à Sir E. Grey, „The Armenians and the Agrarian Question“, *FO E 29560* (Constantinople, 4.7.1910, n°552)



# Kurdo-Armenian Question. The Ottoman Eastern Provinces as a Factor and Place of Genocide (1895–1915)

Hans-Lukas Kieser

---

## ABSTRACT

---

*The Ottoman eastern provinces were not only a central place but also a central factor of genocide in 1915. The Kurdo-Armenian question combined with international demands for reforms in the eastern provinces transformed the originally Macedonia-centric Committee of Union and Progress (CUP) into a fanatically anti-Armenian organization. After the putsch of 1913, the CUP had come to dictatorial power and changed its focus to imperial power and sovereignty instead of a constitutional state. Therefore, it began embracing local forces in the eastern provinces that feared to lose material benefits, if certain reforms and rule of law were implemented. At the same time, the CUP established a resentful Islamism at odds with modern constitutional principles as well as Diyarbekirli Ziya Gökalp's anti-Armenian Turanism. Once total war including jihad was declared, these were major material and ideological factors for genocide, and thus for the irreversible end of the Ottoman system. In the long run, these developments impeded both a solid social build-up and the implementation of lasting reforms for a century.*

The late Ottoman eastern provinces are the place to historically engage in the destruction of the late Ottoman social fabric in 1915, the complete breakdown of public confidence in the Ottoman world, and the place of the Kurds in this context. In fact, the virtual end of the Ottoman system and its irrevocable delegitimization took place then and there.<sup>1</sup> The memory of applying and experiencing brute force, *çıplak şiddet*, and related matters of conscience were never laid to rest among Kurds. The encounter with and sometimes participation in both spoliation and mass violence against powerless neighbors resulted in a devastating mental, domestic, and political legacy.

At the end of the 20<sup>th</sup> century, this fact and other experiences inspired an emerging Kurdish society in Turkey to strive for a new way of dealing with and understanding history since late Ottoman times. In the same period, the Armenian question re-emerged as a major issue of international diplomacy, Holocaust and Genocide Studies, and a new historiography of Turkey. Going beyond traditional approaches, religious patterns and the ideologies of the Cold War, the emerging Kurdish society and its middle class began to uncover the roots of the lack of peace

---

1 This is a main thesis of the volume *World War I and the End of the Ottomans: From the Balkan Wars to the Armenian Genocide*, ed. Hans-Lukas Kieser, Kerem Öktem, and Maurus Reinkowski, London: I.B. Tauris, 2015.

entrenched in the Kurdish settlement area. My article is a scholarly contribution to this new process of understanding in which the failed peace with the Armenian neighbors a hundred years ago plays a central role. The article deals with the late Ottoman Kurdo-Armenian question in the eastern provinces. This unresolved question has taken center stage of the aporia due to which the Ottoman Empire collapsed.

### Squandered peace – missed equality in coexistence

According to recent oral history research, the devastating historical legacy of 1915 keeps emerging in what interviewees have to say with regard to the memory of their ancestors.<sup>2</sup> It also came up in a frank statement by Kurdish politician Ahmet Türk in mid-December 2015, when he asked forgiveness from Armenians, Syriac Christians, and Yazidi at a conference in Sweden.<sup>3</sup> For their own painful reasons, many of today's Kurds have probably learned to understand the complete dead-end to which unchecked violence may lead better than others in the post-Ottoman world. They have recognized the need not to hush up but to come to terms with the most massive instance of brute violence in Turkey's modern history.

How was it possible that a committee representing the 1908 constitutional revolution and cooperating with the Armenian Revolutionary Federation (ARF), the main Armenian party, ultimately sided with anti-constitutional forces to exterminate Armenians? I assert that the political dynamics in and from the eastern provinces had a game-changing impact upon the Committee of Union and Progress (CUP). From its origins, the CUP had been Balkan-, Aegean-, and Istanbul-centric. In 1915, the eastern provinces turned not only a main stage of extermination but also played a central role on the path to genocide after the Balkan Wars.

During the early *Tanzimat* in the 1830s and 1840s in eastern Asia Minor, the traditional Ottoman *modus vivendi* of Armenians and Kurds as well as, in general, Muslims and Christians had begun to crumble. The reformers in the capital endeavored to submit the whole empire and particularly its eastern parts to their centralized regime. Based on the principles of equality and the acceptance of diversity, the period of *Tanzimat* failed to achieve its ideal of maintaining recognized ethno-religious diversity, while establishing modern equality and rule of law.

This failure and its consequences in terms of security both for life and property led the Ottoman Armenians to look for diplomatic help during the Ottoman crisis of the 1870s. Articles 61 and 62 of the 1878 Berlin Treaty demanded Ottoman reforms that were based on equality and monitored by Europe in favor of the Armenians in the eastern provinces. This first modern diplomatic approach of a

2 Dinç / Çelik 2015.

3 Retrieved 22 January 2015 from <http://t24.com.tr/haber/ahmet-turk-kurt-asiretleri-soykirima-ortak-olduklari-icin-suryani-ermeni-ve-ezidilerden-ozur-dilerim,280664>.

Kurdo-Armenian question suffered from a sweepingly negative view of Kurds and Circassians as well as a far-reaching European prerogative of protection for Ottoman Christians. In turn, Armenian political parties later failed in their local efforts to persuade Kurds of their opinions.<sup>4</sup> Among several reasons beyond Armenian responsibility, this failure was also grounded in a cultural anti-Kurdish bias in Armenian nationalism.<sup>5</sup>

It took more than 35 years to sign a reform project for seven Ottoman eastern provinces on 8 February 1914. This project, signed by Ottoman Grand Vizier Said Halim and the Russian chargé d'affaires Konstantin Gulkevich, was based on Article 61 and an aborted project of 1895. This project was based on Article 61 and an aborted project of 1895. Though hardly known by western World War I historians, this agreement was a central yet fragile piece of future Ottoman egalitarian coexistence in Asia Minor at the eve of World War I. As a compromise, it was considerably different from the first Russian draft of the previous year.

Often called Armenian Reforms, it was also among the last ground-breaking and more or less consensual projects in European diplomacy before the breakdown of the 1914 July Crisis, and thus must not be easily dismissed as an “imperialist plot”.<sup>6</sup> At least for a short time, it opened up a peaceful perspective and brought postulates like regionalization and the use of regional languages to the table. As the agreement challenged Muslim sovereignty in Asia Minor, however, its obstruction played a crucial role in laying the foundation for the Ottoman participation in the World War I as well as genocide.

At the eve of World War I, important both Ottoman and non-Ottoman players, including Kurds, chose to take the course towards cataclysm instead of coexistence, reform and consensus. The World War I cataclysm of broader Europe results in various fundamental outcomes: one such main result was a Turkish nation-state in Asia Minor that excluded the Ottoman Christians and wrongly believed that it could assimilate non-Turkish Muslims into “Turkdom”. So why did most influential Kurds side with the CUP against an egalitarian coexistence monitored by inspectors from neutral countries in 1914, even if the outcome of their choice proved to be more than unfortunate for the Kurds themselves?

### Seminal dynamics since the mid-19<sup>th</sup> century

The centralizing Ottoman reform state had led various campaigns against the traditional Kurdish autonomies, eliminating them by the mid-19<sup>th</sup> century. In the late 1830s, German officer Helmut von Moltke's letters from Turkey reported acts of

---

4 In particular the Armenian Revolutionary Federation, as evidenced by Rupen Ter Minassian's memoirs: Rouben 1990.

5 Cf. Raffi 2000.

6 Cf. Kieser / Polatel / Schmutz 2015.

brutality and a lasting Kurdish resentment related to these campaigns. The Tanzimat state could not replace the pre-modern autonomies with an efficient administration. It left Kurdish society which had lost its supratribal *beyliks* (principalities) disoriented and frustrated. Lack of security and order became notorious and affected primarily the weak, thus peasants, including many unarmed Armenians.<sup>7</sup>

The Land Code of 1858 allowed individuals to register land in their names. Particularly in the eastern part of Asia Minor, it also opened the door to abuses by rural and urban leaders who managed to register land in their names that had belonged to peasants for generations. The possession or control of well-to-do villages was lucrative. It was also a means to gain power for Kurds who had lost power within the Tanzimat as a whole. This pertains also to other local Muslims as well as a group of newly rich urban notables. The “basis of the economy of most Kurdish *ağas* [lords] came from taxing or extorting Christian peasants who lived in the villages that they controlled,” David Gaunt states in a chapter on late Ottoman relations between Kurds and Syriac Christians (today often called Assyrians).<sup>8</sup> As of the late 19<sup>th</sup> century, such disputes over land possession would last for decades. Occasional robbery exacerbated the problem and the issue took on even more exceptional dimensions during the 1895 massacres. After 1895, the very concrete land or agrarian question stood at the center of the international Armenian question.

A narrative that is historically relevant regarding Kurds, Armenians and the state both at the provincial and national level leads from the massacres of 1895 as well as from 1905, when a putsch by notables took place in Diyarbekir, to the genocide of 1915, and finally to Diyarbekir’s political representation in Ankara in the interwar period. There is a personal and logical interconnection between those active in 1895 and the winners or political heirs in the early Republic of Turkey and still after 1950.<sup>9</sup> Moreover, this 1895 Diyarbekir circle has much to do with the CUP’s anti-Armenian turn at the eve of World War I. Diyarbekir, therefore, was not only a dramatic theatre, but also a factor of political violence far beyond the provincial boundaries, and a place where the long term consequences of a destructive social fabric became most manifest.

In late Ottoman Diyarbekir, a seminal group of activists included Ziya Gökalp (1876–1924), an ideologist of Turanist Turkism tinted by pan-Islamism. This spiritual father of Turkish nationalism became very influential to CUP circles and, despite his Islamism, also to Kemalists. We may call Gökalp the main ideological inspiration of Talat who was the networker, executive and primus of the CUP in

7 Cf. Kieser 2013; Kieser 2011.

8 Gaunt 2012: 248.

9 From this regional point of view, Uğur Üngör has analyzed the making of Turkey’s nation-state; see Üngör 2011. In a volume on late Ottoman Diyarbekir, edited with Joost Jongerden, Jelle Verheij has analyzed the emergence of the 1895 Armenian crisis in Diyarbekir. In the same volume, an instructive chapter by Joost Jongerden addresses the power struggle between Kurdish leader Ibrahim Pasha and a group including Ziya Gökalp; see Jongerden / Verheij 2012.

the 1910s. Gökalp entered the CUP Central Committee after the 1908 Revolution. In the early 1910s, he became a Turanist and supporter of a strong, centralist state. Before that, he had favored a federalist outlook for the Ottoman state and, at least partly an ethnic Kurd himself, was interested in Kurdish matters.

Ziya Gökalp owned five villages in the province of Diyarbekir and was therefore a member, if also a modest one, of the aforementioned post-1858 interest groups in the eastern provinces. In his youth, Gökalp had experienced a deep personal identity crisis. Still at high school, he wrote revolutionary patriotic poems, was involved in protests against Hamidian authorities and gave his schoolfellows a model of the readiness to “sacrifice oneself for the cause of the nation”, when on 5 January 1895 he shot himself in the head, but recovered.<sup>10</sup> Gökalp made extraordinary efforts to understand the time and society in which he lived. Ultimately a convert to Turanism (a cultural Pan Turkism that integrated Islamic heritage), a prominent CUP member, and at the same time belonging to an interest group in Diyarbekir deeply involved in anti-Armenian violence since 1895, Gökalp represents the CUP’s anti-Armenian turn at the eve of World War I.

This anti-Armenian turn was closely connected not only to the experience of the Balkan wars in 1912–1913 but also to new perceptions by hitherto Macedonia-centered, anti-Islamist Young Turk *komitacı* (who had crushed the Islamist counterrevolution of April 1909) of developments in the eastern provinces culminating at the eve of World War I. It led the CUP to cooperate with militant Islamism and, since the proclamation of jihad by CUP member and sheikhulislam Hayri Efendi on 14 November 1914, a jihadism that marked the persecution of Ottoman Christians in the eastern provinces and in Syria during World War I.

### Diyarbekir—Islamist right-wing revolutionarism since 1895

In the fall of 1895, numerous bloody massacres of about 100,000 Armenians in the central and eastern provinces of Asia Minor sent shock waves through the Belle Époque. The massacres were local reactions to a European-sponsored reform plan signed under international pressure in Istanbul on 17 October. This plan was the direct precursor of the 1914 Reform Agreement. Diyarbekir is essential among the roots of the CUP’s anti-Armenian turn, the anti-reform propaganda, and in the making of the anti-Armenian violence in the spring of 1915.

On 3 November 1895, Diyarbekir’s Armenian minority was attacked. It was, however, better prepared to defend itself than at other places. Around 1,000 Armenians and 200 attackers died.<sup>11</sup> On 4 November 1895, a local committee of urban notables co-responsible for the attacks sent a long telegram to the sultan, shedding light on local dynamics, arguments, and rhetoric.

10 Cf. Somel 2014.

11 Verheij 2012.

The committee was known as the Muslim Defense Committee, or *Jeune Turc*, even if links to the secret CUP and the Young Turks in opposition were not more than symbolic. Some committee members may have used a fashionable label they had heard, for instance, from CUP co-founder Abdullah Cevdet who, serving temporarily as a doctor in Diyarbekir, had enrolled Gökalp as a member of the fresh Young Turk underground organization CUP in late 1894.<sup>12</sup> Among this 1895 Diyarbekir committee was Gökalp's maternal uncle, Arif Pirinçizâde, later the town's mayor and a member of parliament. In late October 1895, the committee met at the Grand Mosque, close to where the Pirinçizâde dynasty lived.

The telegram to the sultan did not mention the violence of 3 November but threatened further bloodshed in the event that reforms were implemented in favor of the Armenians. Although speaking only of rumors, the telegram took for granted that the reforms would make the Armenians the rulers of the country. It expressed envy of their "much happier conditions" and disgust at Armenian "benefits," "contrary to Islamic Law." The claim stated that its signatories were true Muslims, by solemn assertions of loyalty towards the state and the "Grand Caliphate", and by reverence for Sultan Selim II "who is in heaven." Selim II had conquered the eastern provinces in the early 16<sup>th</sup> century.

This document from Diyarbekir of 4 November 1895 was imbued with a traditional habitus of superiority towards subjected non-Muslims and a pretense of century-old tolerance toward them – but one that could be revoked by acts of violence at any time. The historical references, the implicit claim that Muslim privileges had to be maintained against reforms, and the myth of tolerance stood at odds with any acceptance or understanding of modern equality. Nevertheless, equality in all relations with the state had been proclaimed in the Ottoman Reform Edict of 1856, and was a principle in any modern reform, particularly the reform plans of 17 October 1895 and 14 February 1914.

In Diyarbekir, the same circles that signed the 1895 telegram later organized riots and demonstrations linked to a rivalry with Ibrahim Pasha.<sup>13</sup> These dynamics culminated in the putsch of August 1905, when the governor, a successor of Eniş Paşa, was detained and anti-Christian massacres loomed again for a while. After the Young Turk Revolution of 1908, the same notables organized both a militia and a brutal campaign against Ibrahim Pasha's center in Viranşehir. Ibrahim Pasha, the Kurdish chief of the Milan tribal confederation, was in fact a declared and conservative adversary of the committee. Although a leader of the notorious *Hamidiye* cavalry, he was a protector of all rural Christians and Yazidis under his influence and a powerful player in regional commerce and politics. Alongside protective, hierarchical Kurdish relationships with Christians, there could also be partnership or even leadership, as in the case of the tribal confederation Dekşuri, led by

12 Hanioglu 1981: 29.

13 Kaiser 2014: 23–35.

a Syriac Christian in the 1890s.<sup>14</sup> Diyarbekir distinguished itself as a late Ottoman place where well-organized urban rioters, among them Kurds, were involved in long-term anti-Christian aggression. In 1895, they defied the sultan with regard to any concession he might make in matters of European-inspired reforms and equality between Muslims and non-Muslims. They adhered to an anti-European revolutionarism in the name of Islam and a glorious Ottoman past, thus making them pioneers of right-wing revolutionarism. In its ideological content, this revolutionarism was weak and hardly elaborated before the 1910s. It lacked the unifying pulse and power of the 1910s' new Turanism. This coalesced with anti-Western Islamism stemming from the late 19<sup>th</sup> century and a feeling of emergency after the Balkan Wars that only Asia Minor would offer a last refuge (a *Türk Yurdu*) to non-Arab Ottoman Muslims.

At the same time, Diyarbekir's revolutionarism coalesced with CUP *komitacılık* and the latter's strong reflexes against European-supported reforms in the eastern provinces. The CUP revolutionarism's mix of historical myth with rhetoric of class struggle, Islamic justice, Armenian betrayal, anti-imperialism, and ethno-religious resentments was to mark the ideological background of the 1915 genocide.

### The CUP's anti-Armenian turn

Both before and after 1908, the CUP was vexed by the Macedonian question. After 1913, it was obsessed by the Armenian question. This shift can be attributed to Armenian and international reform demands as well as the February 1914 Reform Agreement for seven eastern provinces. The first time that the so-called Armenian question had been addressed internationally was in the Berlin Treaty of 1878, which demanded Ottoman reform in terms of security and development for the Armenians in the eastern provinces in Article 61.

The reform factor alone, however, does not explain what came to happen in 1915. CUP vali Celâl Bey who governed Erzurum between 1909 and 1911 had closely cooperated with Armenian organizations in matters of security in accordance with post-1908 CUP policies. The CUP's anti-Armenian turn in the early 1910s coincided not only with a broad Turkist turn among its members and the educated youth but also with the CUP's increasing co-optation of the anti-reform and anti-Armenian notables and regional lords in the eastern provinces mentioned above. The latter's attitude was anti-constitutional, even if they began to throw their lot in with the CUP.

Still in 1913, however, CUP vali Tahsin (Uzer) who governed Van until fall 1914 had good working relations with the Armenians and western nongovernmental organizations (NGOs) in his province. The same is true for Vali Hamid in Diyarbekir

---

14 Gaunt 2012: 247.

in 1914 and early 1915, before Mehmed Reşid replaced him. In Tahsin's case, his openness towards Armenians changed when he became the governor of Erzurum in late 1914. He bowed to anti-Armenian instructions given by his superior, Minister of the Interior Talat Bey, CUP emissaries, and particularly Mahmud Kâmil Pasha, commander of the Third Army in Erzurum.

The coinciding developments of anti-Armenian co-optation in the eastern provinces and a Turkism tinted with Islamism erased important achievements, or at least goals: constitutionalism, the rule of law, and several years of political cooperation between Armenians and Young Turks. Moreover, it erased the projection of a future based on these principles. Contemporary observers including CUP members had previously agreed that an overproportional number of provincial Armenians were loyal supporters of a constitutional state.<sup>15</sup> Still, during the 1912/1913 Balkan Wars, hate related to both war and loss, propaganda and boycotts in CUP circles concerned first of all the *Rûm*, that is, non-Armenian Ottoman Christians. The notorious governor of Diyarbekir between 1915 and 1916, Reşid, is a case in point: his personal notes of 1913, while he was a *kaymakam* in southwest Anatolian Balıkesir, were strongly anti-*Rûm* with racial and social clichés, albeit that could rapidly be adapted to and radicalized against the Armenians.<sup>16</sup>

## 1915

After 1908, Arif Pirinççizâde and his son Feyzi played a leading role in Diyarbekir's newly founded CUP branch. In early 1913 during the turbulent First Balkan War, rumors of reform caused "much excitement and alarm among the Islamic population" of Diyarbekir just as in 1895, a report of the provincial governor suggests.<sup>17</sup> Once again, a reform plan for the eastern provinces was signed under international pressure on 8 February 1914. The same group in Diyarbekir, including Feyzi Pirinççizâde, proceeded to foment anti-Christian hatred, labeling Armenians as traitors because they relied on international support. The Christians were "in complete despair," according to a report of the governor.<sup>18</sup>

The first step from hatred to violence took place on 19 August 1914, when the city's main market was burned down and Armenian merchandise looted. The second was taken when CUP co-founder Mehmed Reşid arrived at the end of March 1915 to replace the moderate Hamid Kapancızâde who had dared to report flagrant corruption by officers in the city. Reşid brought with him a devoted Circassian squad and cooperated with the local CUP. Therefore, he could easily engage local notables and recruit a militia to apply brute force against the Christians. In the

15 Şerif 1910/1999: 186 f.; "A Turkish Correspondent's Views" In: *The Orient* 1 (27 April 1910): 2; Celâl Bey 1919; Kılıçdağı 2005.

16 See *Balıkesir Notları* in: Reşid 1997: 65–76.

17 Üngör 2012: 273 f.

18 Ibid.

weeks before Minister of the Interior Talat Bey's orders of 24 April, the proactive, provincial governor organized both a local, anti-Christian committee and militia at the central state's cost. He arrested Armenian notables and secured the support of tribes and other local Muslims through jihadist propaganda that included the promise of loot and Christian girls.<sup>19</sup>

Similar to the Holocaust of European Jews, the Armenian extermination was centrally planned only in part with regional initiatives playing a crucial role.<sup>20</sup> Kurdish-Christian solidarity, as far as it existed, suffered severely in 1915. Nevertheless, the help and shelter offered by the *Zazakî*-speaking Alevi of Dersim as well as the *Kurmanc*-speaking Yazidis of Sinjar to persecuted Armenian and – in the case of Sinjar – Syriac Christians was literally of vital importance.<sup>21</sup>

Diyarbakir's Abandoned Property Commission used the funds demanded from the Armenians for regional needs and did not transfer them to the central government's account. By late 1916, all Armenians – the few who remained because economically needed – “had lost all rights to private property” by order of the Ministry of the Interior. Other Christians, foremost Syriac who still lived in the province “could keep possession of their property.”<sup>22</sup> Diyarbakir took the country-wide robbery, including murdering Armenian citizens, far beyond central instructions because of both notables and locals who had sided with the governor for personal interest in line with what they had done since the late 19<sup>th</sup> century. This synergy of local and central forces turned Diyarbakir into a slaughterhouse *par excellence*.

Hilmar Kaiser has analyzed the retrospective pieces of justification for the 1915 anti-Armenian policy that Talat had asked from the provinces in August of that year. The main arguments were based on a lengthy report produced by Reşid's alleged Armenian conspiracy, the circulation of secret plans, secret mobilization, and American missionaries leading an Armenian revolt; they were, in Kaiser's words, “little more than nonsense.”<sup>23</sup>

Despite incriminating findings concerned with the Mazhar Commission, which Talat had ordered to be investigated for unlawful conduct in 1915, there was not one single officially filed case “for crimes committed against Armenians.” Talat stood behind Reşid – instead of Diyarbakir's district governors Hüseyin Nesimi and Ali Sabid, who had opposed Reşid's orders and were, therefore, killed by Reşid's death squad. Thus, Diyarbakir was left alone with its crimes against humanity for generations. Even after the World War II, Mithat Şükrü (Bleda), secretary general of the CUP in the 1910s, approved the 1915 extermination in Diyarbakir. In his memoirs,

---

19 Aktar / Kırmızı 2013: 304–308; Kaiser 2014: 163–169.

20 For detailed narratives of the genocide in Diyarbakir and the eastern provinces, see the recent scholarly publications quoted in the footnotes.

21 Ternon 2011.

22 Kaiser 2014: 287.

23 Ibid.: 217.

he wrote that Reşid had rightly “diagnosed the mental illness of the minorities” and decided to “destroy the illness and the ill” in Diyarbekir.<sup>24</sup> This sentence is certainly reminding of nothing but the worst national-socialist use of hate speech.

### Aborted reforms, unfinished revolutions, Turanist chimeras

The both modernizing and centralizing late Ottoman reign in the eastern provinces would never have worked without the co-optation of local lords – they may have been former *beyliks* or, as in Diyarbekir, part of the central administration since the 16th century. This was true also under CUP rule in the 1910s. Diyarbekir, a place in northern Mesopotamia with centuries of Ottoman state tradition, was hit by the convulsions of the Ottoman state in the early 19th century. It experienced years of traditional government and lived through bloody months of “Commune” in 1819 that rebelled against the forces of Behram Pasha, an emissary of Sultan Mahmud II.<sup>25</sup>

Based on central power and a seminal French model, the reformers of the 19th century, beginning with Mahmud II, never gave federalist developments a chance. In the eastern provinces, they remained unable to re-install their rule and implement their centralist administration without co-optation, nepotism and the denial of reform principles. This is also true for the Ottoman province governed from Diyarbekir (*Eyâlet-i Kurdistan*) by the mid-19th century, when the 1856 Reform Edict was proclaimed and the Land Code enacted. This big Province of Kurdistan comprised parts of northern Syria and northern Iraq to Mosul as well.

As an important center of Ottoman Mesopotamia since the 16th century, Diyarbekir mirrored the Empire’s condition probably more than any other eastern province, even in the Empire’s aggravated crisis since the 1870s. The senders of the defiant telegram of 4 November 1895 claimed the legacy of Sultan Selim, the conqueror of Asia Minor’s eastern parts. Ziya Gökalp, a high school student related to the senders, had been sort of a medium and prophetic mind since the 1890s. A member of the CUP’s central committee since 1909 and (even if false) prophet, he heralded that the new faith in a *mehdi* called Turan would be the cure for the Empire’s ailments. This was a powerful poetic abstraction, mixing ethnic Turkish nationalism, Islamism of the late 19th century, personal relations, devotion of a strong state, Ottoman myths, and contemporary discourses on modernity.

Even if affected by romantic nationalism and fin de siècle *zeitgeist*, late Ottoman Armenians preferred democratic, secular and socialist discourses. They expected a great deal from reforms, the Ottoman constitution and international monitoring, especially of conflicts over land in the eastern provinces. Moreover, they stood at odds with Gökalp’s projection of the future that implicitly excluded them and

24 Bleda 1979: 61 f.

25 Salzmann 2004: 191 ff.

hailed from a center of anti-Armenian resentment and violence. As Gökalp related himself to an influential Kurdish family, he represented one among several choices that late Ottoman Kurds could take. Belonging to circles around Pirinçizâde, İbrahim Pasha or any other group, most Kurdish leaders were against reform, equality and international monitoring. They claimed Islamic principles, even if largely motivated by material benefits.

When the CUP chose imperial power and sovereignty instead of a truly constitutional state as its top priority in the eastern provinces, it embraced local forces who stood at odds with the rule of law. At the same time, it integrated a resentful Islamism opposed to modern constitutional principles and Gökalp's Turanism which left little room for individual rights and egalitarian pluralism. In the short run during the first year of the Ottoman World War I, this was a major factor of genocide and, thus, the irreversible end of the Ottoman system. In the long run, it impeded any solid social build-up. The implementation of lasting reform or accomplished modern revolution remained adjourned for a remote post-Ottoman era.

#### BIBLIOGRAPHY

- “A Turkish Correspondent's Views.” In: *The Orient* 1 (27 April 1910): 2.
- Aktar, Ayhan / Kırmızı, Abdülhamit 2013: “Diyarbakır 1915” In: Aktar, Cengiz (ed.): *Diyarbakır Tebliğleri. – Diyarbakır ve çevresi toplumsal ve ekonomik tarihi konferansı*. İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 289–323.
- Bleda, Mithat Şükrü 1979: *İmparatorluğun Çöküşü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Celâl Bey 1919: “Ermeni vakayî'i, esbâb ve tesirâtı.” *Vakit* of 6., 8. ve 9. Rebiülevvel 1919, translation published in *Agos* of 30 July 2010.
- Diñç, Namık Kemal / Çelik, Adnan (eds.) 2015: *Yüz Yıllık Ah! Toplumsal Hafızanın İzinde 1915 Diyarbakır*. İstanbul: İsmail Beşikçi Vakfı Yay.
- Gaunt, David 2012: “Relations between Kurds and Syrians and Assyrians in Late Ottoman Diyarbakır.” In: Jongerden, Joost / Verheij, Jelle (eds.): *Social Relations in Ottoman Diyarbakır, 1870–1915*. Leiden: Brill, 241–266.
- Kaiser, Hilmar 2014: *The Extermination of Armenians in the Diyarbakır Region*. İstanbul: Bilgi University Press.
- Kieser, Hans-Lukas / Öktem, Kerem / Reinkowski, Maurus ed. 2015: *World War I and the End of the Ottomans: From the Balkan Wars to the Armenian Genocide*. London: I.B. Tauris.
- Kieser, Hans-Lukas / Polatel, Mehmed / Schmutz, Thomas 2015: “Reform or cataclysm? The agreement of 8 February 1914 regarding the Ottoman eastern provinces.” *Journal of Genocide Research* 17–3 (Sep 2015), 285–304.
- Kieser, Hans-Lukas 2013: *İskalanmış Barış. Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839–1938*. İstanbul: İletişim.
- Kieser, Hans-Lukas 2011: “Réformes ottomanes et cohabitation entre chrétiens et Kurdes (1839–1915).” In: *Ruralité, urbanité et violence au Kurdistan* (Études rurales 186), 43–60.

- Kılıçdağı, Ohannes 2005: *The Bourgeois Transformation and Ottomanism among Ottoman Armenians after the 1908 Revolution*. Bosphorus University: Master Thesis.
- Hanioğlu, Şükrü 1981: *Bir siyasal düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve dönemi*. İstanbul: Üçdal.
- Raffi 2000: *The Fool. Events from the Last Russo-Turkish War, 1877–78*. trans. Donald Abcarian. Princeton, N.J.: Gomidas.
- Reşid, Mehmed [Şahingiray] 1997: *Hayatı ve Hâtıraları*. Bilgi, N. (ed.). İzmir: Akademi Kitabevi, 65–76.
- Rouben 1990 : *Mémoires d'un partisan arménien*. La Tour d'Aigues: Édition de l'Aube.
- Şerif, Ahmet 1910: *Tanîn*; transliterated ed.: Şerif, Ahmet 1999: *Tanîn*. Börekçi, Mehmed Ç. (ed.). Ankara, Turkey: TTK, vol. 1.
- Salzmann, Ariel 2004: *Tocqueville in the Ottoman Empire*. Rival Paths to the Modern State. Leiden: Brill.
- Somel, Selçuk Akşın 2014: “Melekler, vatanperverler ve ajan provokatörler: mutlakiyet devri Diyarbakır okul gençliği, bürokrasi ve Ziya Gökalp’in idadi öğrenciliğine ilişkin soruşturma kayıtları (1894–1895). [Angels, demons, and agent provocateurs: school youth in Diyarbakır during the autocracy of Abdülhamid II, bureaucracy, and police reports concerning Ziya Gökalp’s high school political activities (1894–1895)].“ *Yakın Türkiye Tarihinden Sayfalar: Sina Akşın’e Armağan*, Alkan, Mehmet Ö. (ed.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları online on: [http://research.sabanciuniv.edu/24852/1/Genç\\_Ziya\\_Gökalp\\_makale\\_Yeni\\_Versiyon\\_Somel.pdf](http://research.sabanciuniv.edu/24852/1/Genç_Ziya_Gökalp_makale_Yeni_Versiyon_Somel.pdf) (retrieved on 2015-05-15).
- Ternon, Yves 2011: “The Impossible Rescue of the Armenians of Mardin: The Sinjar Safe haven.” In: Semelin, Jacques / Andrieu, Claire / Gensburger, Sarah (eds.): *Resisting Genocide. The Multiple Forms of Rescue*. London: Hurst, 383–393.
- Üngör, Uğur Ümit 2012: “Disastrous Decade: Armenians and Kurds in the Young Turk Era, 1915–25.” In: Jongerden, Joost / Verheij, Jelle (eds.): *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870–1915*. Leiden: Brill, 267–298.
- Üngör, Uğur Ümit 2011: *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913–50*. Oxford: Oxford University Press.
- Verheij, Jelle 2012: “Diyarbekir and the Armenian Crisis of 1895.” In: Jongerden, Joost / Verheij, Jelle (eds.): *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870–1915*. Leiden: Brill, 85–146.

# The role of the Kurds in the Armenian Genocide: were they perpetrators or an instrument?

Hussein Tahiri

---

## ABSTRACT

---

*It is claimed that from 1915 to 1923, the Armenian population of the Ottoman Empire was subjected to deportation, starvation and massacre, resulting in the death of an estimated 500,000 – 2,000,000 Armenians. In reading about the Armenian genocide, there are frequent references to Kurdish involvement in this genocide. The Kurds did not plan the Armenian genocide but they played a significant role in it. A number of factors, such as an overlap between Kurdish and Armenian claims to lands, apparent Western and Russian support for Armenians, exploitation of Armenians by Kurdish tribal leaders, and confiscation of their lands and assets as well as religious antagonism caused tension between Kurds and Armenians. The Turks succeeded in exploiting this tension to use the Kurds as an instrument to eliminate the Armenians. With the elimination of Armenians came the demise of Kurdish dreams for nationhood, and this continued to frustrate Kurdish national aspirations for a century to come.<sup>1</sup>*

## Introduction

The 100<sup>th</sup> anniversary of the Armenian genocide was commemorated on 24 April 2015. It is the anniversary of the date that is believed to be the start of all-encompassing massacres of the Armenians, when several hundred Armenian intellectuals and representatives were arrested (mainly in Constantinople) and subsequently killed. It is claimed that from 1915 to 1923, the Armenian population of the Ottoman Empire was subjected to deportation, starvation and massacre, resulting in the death of an estimated 500,000 – 2,000,000 Armenians. The affirmation of the United States Record on the Armenian Genocide Resolution states:

“The Armenian genocide was conceived and carried out by the Ottoman Empire from 1915 to 1923, resulting in the deportation of nearly 2,000,000 Armenians, of whom 1,500,000 men, women and children were killed, 500,000 survivors were expelled from their homes, and which succeeded in the elimination of the over 2,500 year presence of Armenians in their historic homeland.”<sup>2</sup>

---

1 Acknowledgement: I would like to thank Professor Michele Grossman from Victoria University for her constructive feedback on this paper.

2 Nefc 2003: 225.

The massacres have been the subject of much controversy and debate. Many scholars have labelled it as genocide because they believe it was a systematic plan administered by the Ottoman central government to exterminate Armenians. Countries such as France, Argentina, Greece and Russia have officially recognized the Armenian genocide.

Since its foundation in 1923, however, the modern Turkish state has vehemently denied such accusations. They claim that Armenian support for the Russians as well as their disloyalty forced the Ottoman government to deport them from the war zones. The official Turkish position has been that the Armenians declared war on Turkey and started massacring the Turks, leaving the government no choice but to relocate them. They also claim that many Armenians were killed not because of a deliberate plan by the government but due to illness, starvation, and being caught between the Russian and Ottoman armies. Moreover, they argue that as many Turks as Armenians died in these incidents.

In reading about the Armenian genocide, there are frequent references to Kurdish involvement in this genocide, which will be further discussed in this paper. It will analyze whether the Kurds were perpetrators of this genocide or whether they were used as an instrument by the Ottoman Empire. The paper will also discuss the impact of Kurdish involvement in the Armenian genocide on the Kurdish national struggle in subsequent years.

### **Centralization of the Ottoman Empire and the curbing of Kurdish and Armenian national aspirations**

The Ottoman Empire expanded rapidly beginning in the early 14th century, when Osman I, founder of the Ottoman Empire, successfully encroached on Byzantine territories in Anatolia until its defeat at the Battle of Vienna in 1683.

Between 1500 and 1850, Western Europe experienced a historically unprecedented period of sustained growth. Industrial and technological development enabled its rulers to seek trade and resources far away from their home countries. This paved the way for discovering new lands, such as the Americas, and spurred the process of colonization in other parts of the world. This in turn led to the development of strong naval forces and weapons to protect their interests. Rivalries between various European countries further contributed to arms races, technological development and expanding territories. The Ottoman Empire with its traditional, administrative and military structure suddenly found itself encroached upon by these strong European powers.<sup>3</sup> The Islamic civilization that had once outpaced Europe in its scientific and cultural achievements ceased to keep up with European scientific, political and industrial developments.

<sup>3</sup> Acemoğlu / Johnson / Robinson 2002: 1–6,  
<http://dspace.mit.edu/bitstream/handle/1721.1/1857/4269-02.pdf>.

These new technological developments opened the Atlantic trade route between Europe and America, Africa and Asia. The bulk of world trade shifted from the Mediterranean Sea to the Atlantic Ocean. Trade routes changed to bypass the Middle East in favor of water routes.<sup>4</sup> This deprived the Ottoman Empire of much of its trade income. In addition, the income of the Empire was further declined by the ineffective tax system and the abolition of *cizye*.<sup>5</sup> By the mid-1800s, Europeans called the Ottoman Empire the “Sick Man of Europe” and saw an opportunity to extend their influence and gain previously Ottoman-held territories.

In the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century, the Ottoman Empire initiated a number of reforms not only to catch up with the pace of developments set by rival European countries but also to retain its own territories. It introduced a Western-style army with state-of-the-art equipment and armaments. However, the Empire chose to purchase arms and equipment from existing suppliers rather than developing home-grown industries to produce what they needed themselves. It also introduced conscription, started building up state bureaucracy and invested in infrastructure. All these measures resulted in dramatic increases in state expenditure.<sup>6</sup>

The ongoing wars, particularly with Russia, required further expenses as well. For centuries, the Ottoman and Russian empires were each other’s single most important enemies. They engaged in endless wars between the 17<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries.<sup>7</sup> The Ottoman Empire had to borrow to continue paying for these wars and its main creditors turned out to be European powers. As the European powers saw great investment opportunities in the Ottoman Empire, they began investing in various sectors and granted further credits, thus significantly increasing Ottoman debt in the process.

The Ottoman Empire’s over-borrowing meant that it was not able to pay its debts. In 1875, the state defaulted on its external debt and could only restore its credit by handing over a number of important sources of income directly to its foreign creditors, e.g. custom duties and tolls. In 1882, the *Düyun-u Umumiye* administration was founded. It was a payment plan designed to reduce the Empire’s debt. Since the *Düyun-u Umumiye* commission was protecting rights of foreign creditors and ensured full back payment, the Ottoman Empire was able to raise funds through increased foreign debt more easily after 1882. All economic activities of the Ottoman Empire were organized and controlled by the *Düyun-u Umumiye*, including expenses and revenue.<sup>8</sup> The Empire became so dependent on European countries that its financial situation directly affected its financial, economic, political and military maneuvers and decisions. This included, in part as a result of the

---

4 Ibid: 22.

5 Cizye is a per capita tax that early Islamic rulers imposed on their non-Muslim subjects.

6 Saygılı 2009: 152.

7 Quataert 2000: 5.

8 Göçek / Özyüksel: 19.

pressure of such financial ties and connections, the Ottoman Empire's involvement in World War I.

The reforms the Ottoman Empire introduced, however, proved to be unsuccessful and further contributed to its decline. By the mid-19<sup>th</sup> century, the Ottoman Empire had lost its revenues, territories and status in Europe. In consequence, the Empire directed its focus on its eastern and Muslim territories to protect what still remained of the Empire. Kurdistan and Ottoman Armenia became important to the Ottomans as a source of revenue and military recruitment. Therefore, the Ottoman Empire tried to exert direct rule over Kurdistan and Ottoman Armenia.

Direct rule meant the subjugation of Kurdish and Armenian peoples and their direct control by the central government. The government of the Young Turks who came to power in 1908 adopted the policy of Pan-Turkism, hoping to save the remains of the weakened Ottoman Empire. Non-Turkish and non-Muslim Armenians were considered an obstacle in the way of the Pan-Turkish dream, which was used to justify their elimination.

The Kurds were also considered to be a hindrance to achieving a pan-Turkish empire. However, the Turks were to use them first against the Armenians, then as Muslims, either assimilate or, if they could not be assimilated, exterminate them like the Armenians.

### Kurdish and Armenian relations before 1915

The elimination of Kurdish emirates resulted in a power vacuum in Kurdistan. Kurdish political structures were broken down into smaller entities. This gave Kurdish tribal leaders an opportunity to exercise control over their own territories, which in some cases did not surpass a few villages. As Wadie Jwaideh states, the former emirates of Baban, Soran, Botan, Bahdinin, and Hakari were replaced by numerous petty tribal chieftains without a powerful arbitration mechanism to control them. As a result, tribal lawlessness, chaos and violence dominated many areas.<sup>9</sup>

Some of these tribal leaders used this opportunity to exploit the Armenians by pressuring them into paying taxes and confiscating their lands to increase their wealth and power. The same tribal leaders also exploited their tribesmen and other Kurdish peasants. According to Lazarev, Armenian grievances were focused not so much towards the Kurdish people as a whole but more towards the Kurdish tribal leaders who exploited them.<sup>10</sup> The Armenian newspaper *Another-Azad* wrote that the demands of the Kurdish and Armenian peasants were the same but it was Kurdish tribal leaders and landlords who were preying upon them. It particularly pointed to two Kurdish tribal leaders, Musa Bag and Nazim Bag, and accused them

9 Jwaideh 1960: 212 f.

10 Lazarev 1989: 62, 65.

of exploiting not only the Armenians but also their own tribesmen.<sup>11</sup> In general, Armenians and Kurds had a good relationship and lived together in peace and harmony for centuries. It is claimed that Sheikh Ubaidullah believed in Kurdish-Armenian friendship and tried to avoid any hostile engagement with them. When Sheikh Ubaidullah escaped detention in Istanbul, he was welcomed by Armenian religious leaders. As Armenians were the supporting foundation of Kurdish revolt, the Sheikh called upon the Kurds to consider Armenians as their friends.<sup>12</sup> In 1880, Russian and British commissioners and consuls were told by their governments to advise the Armenian leaders not to cooperate with Kurds. Therefore, the Armenian leaders did not support Kurdish revolts to avoid upsetting the European powers, upon which they relied to achieve their rights. Nevertheless, Armenian leaders did not oppose Kurdish movements and instead chose a friendly path.<sup>13</sup>

On many occasions the Armenians helped the Kurds in their resistance against subjugation by the Ottoman Empire. For instance, an Armenian named Simon Agha was considered by foreign observers to be Sheikh Ubaidullah's foreign minister.<sup>14</sup> Dersim Kurds fought along the Armenians against the Ottoman Empire and sometimes Armenians sought refuge and protection with Kurdish tribes.<sup>15</sup> In 1905, when the Dersim Kurds revolted, the Armenians around Dersim helped them and they resisted Turkish attacks together.<sup>16</sup> Several factors led to tensions between the Kurds and Armenians, though. Factors such as exploitation of Armenians by Kurdish tribal leaders, Armenian monopoly of economy, religious friction, apparent European support for Armenians (however without any real commitment) and exploitation of Kurdish religious sentiments by the Ottoman Empire contributed to tensions between the Kurds and Armenians.

First, as discussed above, some Kurdish tribal leaders oppressed the Armenians, which contributed to negative views of the Kurds by Armenians.<sup>17</sup>

Second, the Armenians controlled both agriculture and the economy in Kurdistan, a fact which the Ottoman Empire and Kurdish tribal leaders used to incite poor Muslims, and particularly the Kurds, against Armenians. It is claimed that Armenians, forming 35 percent of the Sivas population, owned 125 out of 166 exporting businesses. They also owned 32 out of 37 banks, 6,800 out of 9,800 small businesses, and 130 out of 153 industries. In Van province, Armenians owned 98 percent of all businesses. They formed 80 percent of agricultural workers and 20 percent of them were engaged in animal husbandry. All of the 20 money exchange

---

11 Ibid.

12 Baqi 2000: 106, 165.

13 Ibid: 106 ff.

14 Ibid.: 105.

15 Lazarev 1989: 99.

16 Ibid.: 180.

17 Lazarev 1989. The oppression of Armenians by Kurdish tribal leaders has been recounted throughout this book.

businesses were owned by Armenians, and they also controlled free trades businesses, such as medical centers and pharmacies.<sup>18</sup>

Therefore, the economic monopoly of Armenians was used as a tool to incite Kurdish hatred towards them. In fact, it has been claimed that the enmity between Kurds and Armenians was more economic and social than political.<sup>19</sup> Kurdish tribal leaders, blinded by greed, partly participated in the Armenian genocide to enrich and empower themselves. Moreover, religion was also used as a mobilizing tool to demonize Christian Armenians who were characterized as feeding on the Muslim poor to enrich themselves.

Third, some Muslim religious leaders and (from the early 19<sup>th</sup> century) Christian missionaries caused further friction between Kurds and Armenians.<sup>20</sup> In the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century, there was no Kurdish school throughout all of Kurdistan. As much as 95 percent of the Kurds in Iran, 90 percent in Turkey, 85 percent in Iraq, and 80 percent in Syria were illiterate.<sup>21</sup> There was no national consciousness among the Kurdish masses. They were mostly religious with piety considered to be their highest virtue, so they could only be mobilized by tribal and religious leaders to whom they were loyal. In collaboration with self-interested Kurdish tribal and religious leaders, the Ottoman Empire used Kurdish religious sentiments against the Armenians. It was not difficult for them to mobilize this illiterate population against Christians who were perceived to threaten their religion. The presence of Christian missionaries among the Armenians further convinced them that Christians wanted to spread Christianity at the expense of Muslims.<sup>22</sup>

Christian missionaries from various European countries were competing to spread their sectarian version of Christianity among the Armenians. This created a notion among Muslim Kurds that Christian missionaries were spreading Christianity at the expense of Islam and that the promotion of Christianity would threaten their faith. Thus, Armenians were considered not just a threat to Kurdish land but to Kurdish faith as well, and this was seen to be supported by the European powers.

Fourth, both European powers and Russians pretended to protect the Armenians by putting pressure on the Ottoman Empire to implement reforms. This apparent protection further increased Kurdish suspicions, though. The Kurds believed that the foreign powers were going to establish an Armenian state at the expense of the Kurds. It is claimed that when Sheikh Ubaidullah heard that the Western powers were putting pressure on the Ottoman Empire to grant Armenians

---

18 Ibid.: 64.

19 Ibid.

20 Baqi 2000: 84.

21 Lazarev 1989: 67.

22 It was forbidden for the missionaries to convert the Muslims to Christianity but the very presence of the missionaries among the Armenians was exploited by Muslim religious leaders and the Ottoman Empire to claim that the missionaries aimed to spread Christianity among the Muslim population.

autonomy, he became angry and said: “What is this I am hearing? It is said that the Armenians want to form a state in Van. I will never allow this even if I have to arm the women.”<sup>23</sup> Haji Ghader Koyi, a Kurdish nationalist, wrote a poem highlighting this sentiment: “The Jazira and Butan territories, meaning the Kurdish country; unfortunately and with a lot of regret will be turned into Armenistan... I swear hundred times on the Quran, there has remained no honour; if Armenistan is created there would be no Kurds left.”<sup>24</sup>

Fifth, in pre-World War I environment, European powers did not want the partition of the Ottoman Empire as this would threaten their economic interests.<sup>25</sup> It was in the interest of the imperial powers to blame the Kurds for the Armenian massacres. They used the Armenian card to put pressure on the Ottoman Empire and get concessions. At the same time, blaming Kurds allowed them to cast it as a case of Ottoman internal affairs, so they did not have to interfere because any interference could have led to war between the Ottoman Empire and the European powers. This is not what the European powers wished and they would not sacrifice their interests to defend the Armenians. Particularly Russia sought the stability of its borders and did not want the Armenian questions to become internationalized. It considered Kurdish-Armenian relations as an Ottoman internal issue.<sup>26</sup> In fact, in the late 19th to early 20th centuries, Russia and other European powers became the protectors of the Ottoman Empire to prevent each other from gaining greater influence in the Ottoman administration.<sup>27</sup>

Western imperial powers were particularly suspicious that Russia had territorial claims over Armenia. The German Ambassador to the Porte was convinced that Russia was trying to stir up Kurds and Armenians to promote a clash that would lead to military intervention.<sup>28</sup> Until 1905, Russian policy towards its own Armenian population in Transcaucasia was ruthless suppression. In the same year, the Russians provoked the Armeno-Tatar war and then confiscated all Armenian ecclesial property.<sup>29</sup>

Sixth, the Ottoman Empire used Kurdish religious sentiments against Armenians. In this way, it hoped to suppress Armenian national aspirations and prevent Kurdish national aspirations due to their engagement against Armenians. The Ottomans, therefore, mobilized Kurdish tribal leaders and instigated Kurdish hatred towards Armenians.

---

23 Baqi 2000: 103.

24 Ibid.: 96 ff.

25 Davison 1990: 186 f.

26 Lazarev 1989: 102 f.

27 Tension between the Kurds and Armenians goes back long before World War I. The Kurdish cavalry force of Hamidiye was accused of participating in the Armenian massacres of 1894–1896.

28 Davison 1990: 185.

29 Ibid.: 183 f.

This was done particularly through the establishment of a Kurdish force.<sup>30</sup> Sultan Abdul Hamid II formed the Kurdish cavalry force of Hamidiye based on the model of the Cossacks in late November 1890.<sup>31</sup> It was divided into Kurdish regiments led by tribal leaders. The formation of Hamidiye had many purposes: fighting the Russians, suppressing Armenians, making Kurdish chieftains loyal to the Sultan, maintaining the balance of power, and dividing the Kurds.<sup>32</sup>

The Hamidiye became an instrument of Armenian suppression in the hands of the Ottoman Empire. Ismet Alpaslan indicates that the first aim in creating the Hamidiye regiments was to use them against the Armenians.<sup>33</sup> It is estimated that 10,000 to 20,000 Armenians were massacred by the Hamidiye.<sup>34</sup> Lazarev states that while many Armenian nationalists keep accusing the Kurds for the Armenian massacres of 1894–1896, the Kurds are not responsible. The true blame for these massacres, according to Lazarev, lies with the Turkish military and the Hamidiye.<sup>35</sup>

The Hamidiye enjoyed impunity when it undertook the oppression of Armenians. Although Hamidiye forces confiscated Armenian lands with the assistance and consent of Ottoman officials, the victims could not lodge complaints against such acts as the Hamidiye were Ottoman forces named after Sultan Abdul Hamid II. Those who dared to complain risked being persecuted and considered guilty of criticizing the Hamidiye, and by extension, the Sultan himself.<sup>36</sup>

Eliminating Armenians using the Kurdish forces served the interests of the Ottoman Empire as the Ottoman government distanced itself from these incidents and blamed the Kurds for Armenian massacres. In 1880, when Sheikh Ubaidullah was advised to massacre the Christian population of Kurdistan, he explained that the Turks only wanted to use the Kurds as counterbalance against the Christians. When the Christians were finished off, they would turn against the Kurds.<sup>37</sup>

In contrast, the Hamidiye allowed itself to be used by the Ottoman Empire. Its involvement in the killing of the Armenians caused outrage, especially among the European powers, and damaged the Hamidiye's reputation internationally. The French Ambassador to Istanbul wrote that while it appeared to be the duty of the Hamidiye to protect the borders, it was actually to loot Christian Armenians.<sup>38</sup> In 1894, the Russian Assistant Consular to Erzurum claimed that when the Hamidiye Kurdish cavalry went to a village, they would ransack the local population, looting their animals, food and whatever they saw in the houses.<sup>39</sup>

---

30 Lazarev 1989: 85.

31 Kendal 1980: 33.

32 van Bruinessen 1992: 185 f.

33 Alpaslan 1984: 92.

34 Ramsaur 1965: 10.

35 Lazarev 1989: 98.

36 *Ibid.*:106 f.

37 Ghassemlou 1965: 40.

38 Lazarev 1989: 95.

39 *Ibid.*: 93 f.

The response of the European powers was half-hearted. French, British and Russian representatives asked the Ottoman government to punish those who were involved in the killings of the Armenians. They requested the Ottoman Empire to restrain the Hamidiye but, in practical terms, they did nothing to prevent it and the policy of Armenian suppression continued unabated.<sup>40</sup>

The Hamidiye was so useful that it survived even after Sultan Abdul Hamid II, the founder of the Hamidiye, was deposed. The Young Turks saw the Hamidiye as a potential force to be used in the future and left it intact. The number of Hamidiye regiments increased dramatically from forty regiments in 1892 to sixty-four in August 1910.<sup>41</sup> The Young Turks re-organized them under the name of the Tribal Cavalry Regiments and deployed them in World War I, particularly against the Armenians.

### The Armenian genocide and the Kurdish role

Like Kurds, the Armenians too aspired to form their own nation-state and sought foreign support to realize their dreams. Some Armenian nationalists looked particularly for Russian support to form an Armenian state; in turn, they had to support Russia in its war against the Ottoman Empire. In June 1877, the Russians attacked from the Balkans and eastern Anatolia. Russia initially made some progress in the Caucasus by capturing Ardahan on 18 May and Bayezid on 20 June, but it was soon grounded before it could capture Kars. The Turks had successfully withstood the initial Russian onslaught from both fronts but as the war continued, the Ottoman defense lines on both fronts began to crumble. By mid-November 1877, Kars was abandoned and the main eastern defense line was established at Erzurum, which left all of eastern Anatolia to the Russians.<sup>42</sup> Facing defeat, the Ottomans signed the Treaty of San Stefano on 3 March 1878 and lost much of their territory in the Balkans. According to this agreement, Russia was also to receive Kars, Ardahan, Batum, and Bayezid.<sup>43</sup> Some Armenian nationalists sided and collaborated with Russia in this war. The Armenian Patriarch, Nerses Varjabedian, made an appeal to the Russians to create an independent Armenian state as compensation for their support of Russia during the course of the war. Russia refused this request but instead inserted an article into the San Stefano treaty which effectively placed the Armenians under Russian protection and called for their protection from the Kurds and Circassians.<sup>44</sup>

The Ottomans considered the Armenians to be traitors for collaborating with their enemy. Subsequent demands by Armenians to gain independence or some

---

40 Ibid.: 102 ff.

41 van Bruinessen 1992: 86; also Olson 1989: 10.

42 Lazarev 1989: 63 f.

43 Jwaideh 1960: 212 f.

44 Ibid.: 168.

form of autonomy further alarmed the Ottomans. They were threatened by Armenian nationalism and their support for foreign powers, particularly the Russians. In addition, the Young Turks felt not only contempt at the hands of the Russians and other European powers but also unable to counter their hegemony in the region. In consequence, they saw sympathetic Armenian Christians as weak and powerless targets that could be eliminated once and for all.<sup>45</sup>

Therefore, the Ottoman government of Young Turks devised an extensive and elaborate plan to expel and kill the Armenians, so they could no longer pose any risks. Ottoman and Western archives have provided extensive evidence proving that the Young Turks deliberately executed a strategy of ethno-religious homogenization of Anatolia and planned to destroy the Armenians.<sup>46</sup> Hasan Fehmi Bey, referring to Armenian genocide in the secret session of Turkish parliament on 17 October 1920, stated that this was done to secure Turkish homelands, which they considered more sacred and dear than their own lives.<sup>47</sup>

The Young Turks' plan was to eliminate Christians through expulsion and massacres. Non-Turkish Muslim populations such as Kurds, Arabs and Balkan migrants were to be dislocated and settled among the Turkish majority population in such a manner that their numbers would not exceed 5 to 10 percent and thus could be more easily assimilated.<sup>48</sup>

Historical records point to a deliberate plan by the Ottoman government to eliminate Armenians, which was executed by the Special Organization, and the Kurds have often been implicated in this genocide. Üngör describes how in 1915, the governor of Diyarbekir, Doctor Mehmed Reshid, planned the systematic elimination of local Armenians. He often used Kurdish tribes in Armenian killings and then asked the government to reward them for their bravery, which the government did.<sup>49</sup> Ronald Grigor states that the Armenian genocide was organized by Ottoman civilian officials but the deportations and much of the actual killing were done by local Kurds, and the irregular forces organized by the Young Turks.<sup>50</sup>

Donald Earl Miller and Lorna Touryan Miller have documented the experience of Armenian survivors who were brutalized by the Kurds. Vahram, an Armenian survivor from the village of Darman in the district of Keghi in eastern Turkey, told his harrowing story of deportation and survival: the Armenians of the village were deported and escorted by Turkish soldiers who arranged for the Kurds to attack their caravan, killing and looting desperate and helpless people that included mostly women, children and the elderly.<sup>51</sup> As Vahram recounts:

45 Lazarev 1989: 85.

46 Akçam 2012: XXIII.

47 Ibid.: XI.

48 Ibid.: XV f.

49 Üngör 2012: 267–293.

50 Suny 2015: 283.

51 Miller / Miller 1999: 9–12.

“On the third day of the journey, Ibosh, the Turkish soldier who led this caravan, told the villagers that they were in danger of being attacked by Kurds and that they should leave all of their possessions behind as an appeasement. They followed his instructions, depositing many of their household articles, and then proceeded into a valley. Suddenly from behind, the Kurds—whom their gifts were to have pacified—attacked them... Vahram described what happened next: “Before I could catch my breath, a hefty Kurd appeared before me. He ordered me to take off my clothes and shoes and hand them over to him. I had no choice but to comply... I sat there dazed and shaken, but grateful that my life had been spared.” A few yards away, a group of Kurdish women was playing drums and chanting, apparently cheering on their husbands’ plundering of the Armenian caravan. While he sat there, Vahram witnessed a middle aged Armenian man appear from behind the rock where he had taken cover. Several Kurds rushed toward him, pinned him to the ground, and stabbed him repeatedly. Somehow this large and powerful man managed to break free and, bleeding heavily, started to run. But another Kurd noticed him, took aim with his rifle, and with a single shot, knocked him to the ground...”<sup>52</sup>

The story continues:

“Bewildered, Vahram looked around for someone he knew and spotted his classmate Armenag. This young boy told him that his whole family had been killed, including his grandfather, who had been protecting him... On a rock in the middle of a shallow river, he saw an abandoned infant crying. In retrospect, he wondered if the baby had been placed there in an act of mercy or left in a moment of desperation as the child’s mother fled the shots of the Kurds. Vahram finally found the remnants of his family: his mother, who was still clutching baby Kenell to her breast, and his older sister Siroun, who had been wounded in a struggle with two men. The two had attacked her and even though one had stabbed her in the back, she had managed to throw herself off a cliff and into the river below...”<sup>53</sup>

In fact, there are many other claims that implicate the Kurds in the Armenian genocide. Other sources also mention how the Kurds were involved in attacking Armenian convoys on their way to be deported, killing and raping them and looting their assets.<sup>54</sup>

While the role of the Hamidiye regiments and some Kurdish tribal leaders in the massacres of Armenians is very clear, the role of the Kurds as a collective is less clear. As Raymond Kévorkian explains:

---

52 Ibid.: 9–12.

53 Ibid.

54 Hovannisian 2007: 50.

“The major role played by “the” Kurds, which is stressed by Turkish historiography and also by many Western scholars, turns out, upon examination, to be much less clear-cut than has been affirmed. (...) There can be no doubt that Turkish historiography ultimately contaminated independent scholars who were not necessarily in a position to assess the accuracy of this dogma that had its practical uses for those seeking to shake off the burden of a violent past at the expense of a group that is itself stigmatized in our day.”<sup>55</sup>

Of course, the Kurdish role was not entirely consistent. There were also some cases of Kurds protecting Armenians. For instance, Haroutiun Kevorkian of Char-sanjak spoke affectionately of a prominent Kurdish family who protected him. According to him, his mother took him to a Kurdish agha with a bedroll and some lard when the massacres began. She pleaded with the wife of the agha to keep the lard for herself but to allow Haroutiun to stay with them and sleep in the bedroll. Haroutiun stated that the wife said that she did not need anything and did not take anything from them. She told the mother that Haroutiun was like her son and if she returned, he would be her son and if she did not return, she would take a good care of him. The family looked after Haroutiun and two other Armenian kids.<sup>56</sup>

Nevertheless, it is clear that some Kurdish sectors assisted the Turks in eliminating the Armenians, which resulted in the Kurds coming face to face with the Turks. In turn, this made it much easier for the Turks to suppress the Kurds. It is an irony that the Kurds helped the Turks to eliminate the Armenians only to become victims of pan-Turkish ideals themselves.

### The impact of Armenian genocide on Kurdish nationalism

Kurdish participation in the Armenian suppression and subsequent genocide had a very negative impact on the development of Kurdish nationalism. It deprived the Kurds of Western support for their national cause. Western powers, even before World War I, were less eager to support Kurds, fearing that their success could lead to the suppression of Armenians. A number of treaties, such as San Stefano on 3 March 1878 and Berlin on 13 July 1878, between Western powers and the Ottoman Empire asked for the Ottomans to restrain the Kurds to protect the Armenians.

In the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, Kurdish requests for British assistance against the Ottoman Empire were repeatedly rejected. The British even proposed the separation of the Kurds from the rest of the population of eastern provinces to protect Armenians. The British ambassador suggested that the reform proposed for the Armenians should not include the Kurds and they should be given a distinct

---

55 Kévorkian 2011: 810.

56 Hovannisian 1992: 187.

administration system which suits their warlike and primitive habits.<sup>57</sup>

In the early 20<sup>th</sup> century, dozens of revolts were conducted or planned by the Kurds and almost all of them tried to achieve Russian support, but to no avail.<sup>58</sup> The Assyrians and Armenians were Russia's gateways into eastern Anatolia and they supported Russia against the Ottomans. There were tensions between the Kurds and Christians at the time, and Russia was concerned that any support for the Kurds would strengthen them and worsen the situation of Christians.<sup>59</sup> Kurdish participation in the subsequent Armenian genocide further reduced the chance of the Kurds to get support from the European powers which subsequently left them at the mercy of the the modern Turkish Republic.

Furthermore, the elimination of Armenians brought the Kurds into direct contact with the Turks.<sup>60</sup> Robert Olson states, "The Sheikh Said rebellion demonstrated, territorially and politically, the increased vulnerability of the Kurds as a result of the displacement, deportation, and massacre of Armenians during World War I. The removal of the Armenians also removed the buffers of protection that their presence and nationalism offered the Kurds."<sup>61</sup> The Kurds were no longer needed to be used against the Armenian threat and it was time for the Kurdish threat to be eliminated as well.

Western and Russian acquiescence in the face of the Armenian genocide proved to the new Turkish Republic that the international community would remain silent about their suppression of the Kurds, so it proceeded to deport and assimilate the Kurds. Despite Kurdish support for the Ottoman Empire during World War I, the Turkish government sent confidential instructions to its commanders in Kurdistan, ordering the evacuation of the Kurds from their homes. The Kurds were to be exiled to Anatolia and settled among the Turks, so that they did not exceed five per cent of the Turkish population. Moreover, Kurdish tribal and religious leaders were to be exiled to Turkish populated areas and separated from their constituencies. They were not to be allowed to contact their people and families. In contrast, they were forced to speak Turkish and had to be Turkified.<sup>62</sup> At the time of World War I, about 700,000 Kurds were exiled, apparently to deny Russian forces shelter and food. On their way to exile, many of them died from hunger, diseases and exposure to cold weather.<sup>63</sup>

Even after World War I, the Turks were able to play the Armenian card to mobilize Kurdish support; this time not against the Armenians and foreign forces, however, but against each other. Mustafa Kemal used the Kurd's fear of Armenians

---

57 Salt 1993: 82.

58 Lazarev 1989: 315–350.

59 *Ibid.*: 363 f.

60 Olson 1989: 37.

61 *Ibid.*:156 f.

62 Salih 1992: 221.

63 *Ibid.*: 222.

to get Kurdish support for his national movement against the Ottoman Caliph. On 10 August 1919, Mustafa Kemal wrote a letter to Haji Musa Bag, the tribal leader of the Mutki, who was chosen as a member of the representative committee of the Erzurum congress. In this letter, Kemal thanked him for his and his family's service to the country and the nation. He told him that their enemies wanted to partition the land of their ancestors to give it to the Armenians. He elaborated that the weakness of the government was allowing this to happen.<sup>64</sup>

In a different letter of 13 August 1919, Mustafa Kemal wrote to Sheikh Ziyaettin Efendi and thanked him for his support in World War I and his loyalty to the Sultan and caliph. However, he reminded the Sheikh that the same caliph wanted to give the Armenians the eastern vilayets as a gift.<sup>65</sup>

Kurdish tribal leaders who had planned to confiscate Armenian lands and assets did not participate in the Kurdish national struggle. They instead supported Mustafa Kemal because they needed the support of the Ankara government to lay legal claim to the land and properties of the Armenians.<sup>66</sup> Lack of support by Kurdish tribal leaders resulted in weakened Kurdish national movements and so they were easily defeated. As Robert Olson states, "This is another example, perhaps ironic, of how the destruction of the Armenians, in which the Kurds so enthusiastically and viciously participated, contributed to the defeat of Kurdish nationalism in Anatolia."<sup>67</sup>

Thus, the elimination of Armenians went hand in hand with the demise of Kurdish dreams for nationhood, which continued to frustrate Kurdish national aspirations for a century to come. The decision by some Kurdish tribal and religious leaders to assist the Turks to massacre the Armenians might have seemed to them to be right at the time, but it was a strategic mistake that proved to be morally and politically wrong.

## Conclusion

Unable to compete with and fight against its emerging powerful European neighbors, The Ottoman Empire initiated a series of reforms. Part of its program was to build a modern military force with advanced weapons and a centralized administrative system. These reforms were expensive and could not be paid for through a traditional taxation system. Thus, the Ottoman Empire decided to establish direct rule over its population to recruit soldiers and collect taxes. Mahmud II tried to abolish all intermediate authorities and rule directly. In 1831, the Sultan ordered

---

64 Olson 1989: 37 f.

65 Ibid.: 37.

66 Ibid.

67 Ibid.

the conduct of a census and abolished the *timar*<sup>68</sup> system.<sup>69</sup> In Kurdistan, direct Ottoman rule meant the abolition of Kurdish emirates and the government had to subdue the Kurdish emirs by force, which resulted in numerous Kurdish revolts. The abolition of Kurdish emirates left a power vacuum in Kurdistan and led to the fragmentation of Kurdish political structures. This power vacuum gave the tribal leaders an opportunity to exercise control over their territories and subjects. Some opportunistic tribal leaders used this political space to exploit the Armenians, which resulted in tension among Kurds and Armenians.

A number of other factors, such as an overlap between Kurdish and Armenian claims to lands that they both needed for their future states, apparent Western and Russian support for Armenians, exploitation of Armenians by Kurdish tribal leaders, confiscation of their lands and assets, and religious antagonism caused additional tension between Kurds and Armenians who had been living side by side for centuries.

The Ottoman Empire further exploited Kurdish religious sentiments against Christian Armenians by claiming that the Armenians received support from foreign powers and were in the process of forming a state on Kurdish and Muslim lands. This caused moral outrage among poor and illiterate Kurds who could easily be persuaded and mobilized against the Armenian threat. The Turks managed to get Kurdish support to eliminate Armenians who were an obstacle to their pan-Turkish dreams. Indeed, the Turks managed to eliminate the Kurdish threat by eliminating Armenians, in which the Kurdish tribal and religious leaders and the Hamidiye regiments played a significant role.

The Kurds and Armenians could have collaborated against their common enemy and established their own nation-states. Alas, the Turks succeeded in exploiting Kurdish religious sentiments and instrumentalized them to massacre the Armenians instead. When the Turks eliminated the Armenians, they then turned against the Kurds, just as Sheikh Ubaidullah had predicted.

The Kurds had not planned the Armenian genocide but played a significant role in it. This fact cannot and should not be denied. In contrast, the future greater Kurdistan should formally recognize this genocide and apologize to Armenians. It should form a commission to investigate the Kurdish role in the Armenian geno-

---

68 In its indirect rule one method which the Ottomans employed was the *timar* system. According to this system the land belonged to the state and remained in its possession while tenants were allowed to cultivate and exploit the land. The administration of the land was given to the sipahi (a kul, slave, or a member of central army) as payment for their services. The timar administrative person derived his income from special taxes given by the tenants which was allocated to him by the state. For this privilege the sipahi had to provide men and supplies for the army, in case of war, according to the timar's size. The timar system was one of the efficient sources of revenue for the state. The Ottomans, by holding the land in their possession, could maintain control over both the sipahis and the peasants. (Karpas 1974: 88 f.).

69 Lewis 1965: 88 f.

cide and investigate the Kurdish confiscation of Armenian assets and lands. The Kurds overtook Armenians' lands and assets as they were massacred or driven out of Kurdistan. The future greater Kurdistan should, therefore, consider paying compensation to the descendants of those who survived the ordeal as well as to the descendants of those who were killed. This would require a very comprehensive study of the issue.

This paper is merely an introductory discussion of the role of the Kurds in the Armenian genocide. Kurdish and non-Kurdish historians need to objectively study the role of the Kurds in the Armenian genocide and use historical evidence, including that of the Ottoman and European archives, to study the degree and nature of Kurdish involvement in this genocide in a more rigorous manner.

#### BIBLIOGRAPHY & REFERENCES

- Acemoğlu, Daron / Johnson, Simon / Robinson, James 2002: *The Rise of Europe: Atlantic Trade, Institutional Change and Economic Growth*. Berkeley: University of California. CEPR, 25 November 2002, <http://dspace.mit.edu/bitstream/handle/1721.1/1857/4269-02.pdf>.
- Akçam, Taner 2012: *The Young Turks' Crime against Humanity: The Armenian genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Alpaslan, Ismet 1984: *Agri: The Gate to Anatolia (Agri: Anadolunun Giriş Kapısı)*. Ankara: The Institute for Turkish Culture and Research (Turk Kulturunu Arastirma Enstitüsü), (Turkish).
- Arfa, Hassan 1966: *The Kurds: An Historical and Political Study*. London: Oxford University Press.
- Baqi, M. H. 2000: *Shaikh Obaidulah's Revolution 1880 in Gajarian Documents (Shorishi Shaikh Obaidulah Nahri (1880) la Balganamayi Qajar da)*. Hawler: Mokriani Publication.
- Davison, Roderic H. 1990: *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923*. Austin: University of Texas Press.
- Ghassemilou, Abdul Rahman 1965: *Kurdistan and the Kurds*. Prague: The Czechoslovak Academy of Sciences.
- Goldas, Ismail 1991: *The Society for the Progress of Kurdistan (Kurdistan Teali Cemiyeti)*. Istanbul: Doz Yayinlari, (Turkish).
- Hovannisian, Richard G. 2007: *The Armenian genocide in Perspective*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Hovannisian, Richard G. 1992: "Intervention and Shades of Altruism During the Armenian genocide." In: Hovannisian, Richard G. (Ed.): *The Armenian genocide, History, Politics, Ethics*. New York: St. Martin's Press, 173-207.
- Itzkowitz, Norman 1972: *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jalil, Jalile 1987: *Kurdish Revolt in 1880 (Raparini Kurdakan Sali 1880)*. Baghdad: al Zaman Publisher, translated from Russian into Kurdish by Kavous Ghaftan.

- Jwaideh, Wadie 1960: *The Kurdish Nationalist Movements: Its Origins and Development*. PhD Dissertation, Syracuse University.
- Karpat, Kemal H. 1974: "The stages of Ottoman history: A structural comparative approach." In: Karpat, Kemal H. (ed.): *The Ottoman State and Its Place in World History*. Leiden: E.J. Brill.
- Kendal, Nezan 1980: "The Kurds under the Ottoman Empire." In: Chaliand, Gerard (Ed.): *People Without a Country: The Kurds and Kurdistan*. London: Zed Press.
- Kévorkian, Raymond H. 2011: *Armenian genocide: A Complete History*. London: I.B. Tauris. ProQuest ebrary, Web, 4 May 2015.
- Khalfin, N.A. 1971: *Struggle in the Name of Kurdistan (Khabat la Reyi Kurdistan)*. Suleimani: Raparin Publication, translated from Russian into Kurdish by Jalal Taqi.
- Kinnane, Derk 1964: *The Kurds and Kurdistan*. London: Oxford University Press.
- Lazarev, Michail Semënović 1989: *The Kurdish Question: 1896 – 1917 (Keshay Kurds: 1896–1917)*. Volume 1, Baghdad. translated from Russian to Kurdish by Kavous Ghaftan.
- Lewis, Bernard 1965: *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.
- McDowall, David 1996: *A Modern History of the Kurds*. London: I.B. Tauris.
- Miller, Donald Earl / Miller, Lorna Touryan 1999: *Survivors: An Oral History of the Armenian Genocide*. Los Angeles: University of California Press.
- Müge Göçek, Fatma / Özyüksel, Murat: *The Ottoman Empire's Negotiation of Western Liberal Imperialism*, accessed on 28 February 2013, <http://www-personal.umich.edu/~gocek/Work/ja/Gocek.Muge.ja.ozyuksel.article.pdf>.
- Necef, Mehmet 2003: "The Turkish Media Debate on the Armenian Massacre." In: Steven L.B. (Ed.): *Genocide: Cases, comparisons, and Contemporary Debates*. Jensen, Copenhagen: The Danish Centre for Holocaust and genocide Studies, 225–262.
- Olson, Robert 1989: *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880–1925*. Austin. University of Texas Press.
- Quataert, Donald 2000: *The Ottoman Empire, 1700 – 1922*. London: Cambridge University Press.
- Ramsaur, Ernest Edmondson Jr. 1965: *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*. Beirut: Khayats.
- Salih, Muhammad Amin 1992: *The Kurds and the Turks: A Political History of the Kurds in Iran (Kurd u Ejem: Mejoyi Siyasi Kurdekani Iran)*. Baghdad (Kurdish).
- Salt, Jeremy 1993: *Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians 1878-1896*. London: Frank Cass and Co. Ltd.
- Saygili, Arıkan Tarık 2009: "Impacts of wrong financial decisions on collapse of an empire: The Ottoman case." *African Journal of Business Management* 3 (4), 151–159.
- Sicker, Martin 2000: *Islamic World in Decline: From the Treaty of Karlowitz to the Disintegration of the Ottoman Empire*. Westport, CT, USA: Greenwood Press.
- Suny, Ronald Grigor 2015: *Human Rights and Crimes Against Humanity: They Can Live in the Desert but Nowhere Else: A History of the Armenian Genocide*. Princeton: Princeton University Press. ProQuest ebrary, Web, 4 May 2015.

- Üngör, Uğur Ümit 2012: "Armenians and Kurds in the Young Turk era, 1915–25." In: Jongerden, Joost (Ed.): *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870-1915*. Verheij, Jelle, 267–293.
- van Bruinessen, Martin 1992: *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structure of Kurdistan*. London and New Jersey: Zed Books.
- Zaki, Muhamed Amin 1996: "A Brief History of the Kurds and Kurdistan From the Advent of Islam to AD 1750." *International Journal of Kurdish Studies* 10 (1–2).

# Das lange Schweigen über die genozidalen Verfolgungen der ÊzîdInnen während des 1. Weltkrieges und das rezente Erinnern in Armenien

Maria Six-Hohenbalken

---

## KURZFASSUNG

---

*Die ÊzîdInnen, die in den östlichen Provinzen Anatoliens und in Nordmesopotamien lebten, waren ebenso von genozidalen Prozessen während des 1. Weltkrieges betroffen, wie ArmenierInnen und Angehörige demographisch kleinerer christlicher Religionsgemeinschaften. Bis heute erinnern sich die Nachfahren der geflüchteten ÊzîdInnen in Armenien daran, jedoch haben diese Verfolgungen nie eine internationale Beschäftigung und Anerkennung erfahren. Erst im letzten Jahrzehnt sind vereinzelte Initiativen festzustellen, die versuchen das jahrzehntelange Schweigen zu brechen. Da bereits alle Augenzeugen verstorben sind und die Quellenlage relativ dürftig scheint, ist eine Darstellung dieser Ereignisse vor allem über die Narrative der nachfolgenden Generationen ein möglicher Zugang. In diesen Erinnerungen werden KurdInnen als TäterInnen aber auch als RetterInnen genannt. In diesem Beitrag werden die Faktoren diskutiert, die das Verschweigen und die Nichtbeachtung dieser genozidalen Prozesse bewirkten.*

---

## ABSTRACT

---

*Living in northern Mesopotamia and the eastern provinces of Anatolia, Êzîdis as well as Armenians and demographically smaller Christian communities were affected by the genocidal processes of WWI. Although the descendants of Êzîdis who sought refuge in Armenia still remember the persecution, these events have not attracted any international attention or acknowledgement yet. Only in the last ten years have individual initiatives tried to break with decades of silencing. As the witnesses are deceased and archival sources sparse, the narratives of descendants offer an opportunity to access this issue and discuss the circumstances leading to its silencing and neglect. In these memories, Kurds are remembered both as persecutors and saviors.*

## Einleitung

Tereza Amryan<sup>1</sup> hat die Lebensgeschichten ihrer Urgroßmütter und deren Schicksal im Zuge der Verfolgungen der ÊzîdInnen während des 1. Weltkrieges aufge-

---

1 Amryan 2015.

zeichnet. Sie gibt die Erinnerung ihrer Vorfahren über die Flucht nach Armenien wieder. Ein Auszug aus diesen überlieferten Erfahrungen umreißt in wenigen Sätzen die Problematik des êzidisch-kurdischen Verhältnisses in dieser Zeit (sie wurden aus der Sicht des männlichen Vorfahren wiedergegeben):

„The Kurds, who were our neighbors, started buying knives and guns. Several days before we escaped a Kurdish guy, who was my childhood friend, came to me and told me that he wanted to buy a weapon. I had a broken gun, and I sold it to him. At the end I asked him joking: Why do you need a gun? Are you going hunting? The Kurdish guy interrupted me: Siabendo, tomorrow I'll come and kill you and your family with this gun.”

Erst in den letzten Jahren haben die Nachfahren kleinerer ethnischer Gruppen, die ebenso Opfer des Genozids während des 1. Weltkrieges geworden sind, das Schweigen durchbrochen und Initiativen gestartet, um international darauf aufmerksam zu machen – so auch die ÊzîdInnen in Armenien. Es sind dies die Nachkommen derer, die wegen der genozidalen Verfolgungen während des 1. Weltkrieges im Osten des Osmanischen Reiches flüchten mussten. In den Erinnerungen der nachfolgenden Generationen der ÊzîdInnen in Armenien sind diese traumatischen Erfahrungen bis heute fest verankert, allerdings haben diese Verfolgungen kaum die entsprechende wissenschaftliche Bearbeitung und nie die internationale Anerkennung erfahren. Die Aufschrift „I remember and demand“ ist der Leitspruch für das Gedenken zum 100. Jahrestag des Armeniergenozids, das in diesem Jahr in der Republik Armenien veranstaltet wurde. Êzîdische VertreterInnen aus Armenien und aus dem Irak haben an diesen Gedenkfeiern teilgenommen. Die Delegationen hatten offizielle Treffen mit armenischen Parlamentariern, um die Verfolgung der ÊzîdInnen während des 1. Weltkrieges im Osmanischen Reich als Genozid anzuerkennen. Diesbezüglich wurde die Einsetzung einer entsprechenden Arbeitsgruppe in der Nationalversammlung geplant.<sup>2</sup>

Es wird geschätzt, dass etwa 12.000 ÊzîdInnen die Flucht vor den genozidalen Verfolgungen nach Armenien gelungen ist. Nach Mkrtumyans<sup>3</sup> Darstellung der nationalen Minderheiten in Armenien wurden im Jahr 1830 in dem damaligen Gebiet von Armenien 324 ÊzîdInnen gezählt. Im Jahr 1926 waren 12.237 registriert. In der letzten Volkszählung in der Armenisch Sozialistischen Sowjetrepublik im Jahr 1989 waren nahezu 60.000 registriert und nach der Volkszählung von 2001 lebten 40.620 ÊzîdInnen in Armenien.<sup>4</sup> Nach dem Zerfall der Sowjetunion war die Emigration für viele armenischen StaatsbürgerInnen eine Möglichkeit den sozioöko-

2 <http://www.yerkirmedia.am/mobile/?page=news&lan=en&id=26027> [eingesehen am 21.5.2015].

3 Mkrtumyan 2000: 28–32.

4 <http://docs.armstat.am/census/pdfs/51.pdf> [eingesehen 20. 05. 2015].

nomischen Krisen zu entfliehen, so auch für die ÊzîdInnen. Viele emigrierten von Armenien nach Russland, in die Ukraine, nach Polen und in andere europäische Länder. In den oben erwähnten Statistiken wurden muslimische KurdInnen, die teilweise auch während des 1. Weltkrieges flüchteten, getrennt erfasst.

## Die Problematik historischer Quellen

Generell sind Quellen, die die genozidalen Prozesse gegen die ÊzîdInnen während des Ersten Weltkriegs bezeugen rar. Hauptsächlich russische Quellen werden erwähnt, in den letzten Jahren hat Amed Gökçen<sup>5</sup> auch osmanische Quellen bearbeitet. Für die Regionen südlich von Van haben John Guest<sup>6</sup>, Nelida Fuccaro<sup>7</sup> und Birgül Acıkyıldız<sup>8</sup> die Quellen für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, das heißt aus der britischen Kolonialzeit analysiert. Die genozidalen Prozesse erfolgten in manchen Regionen zeitgleich mit den Verfolgungen der ArmenierInnen, in manchen Regionen, wie Shingal dürften die ÊzîdInnen erst gegen Ende des 1. Weltkrieges Massengewalt erfahren haben. Ein Teil der êzîdischen Bevölkerung, die nördlich von Van lebte, konnte weiter nördlich in die Regionen des Kaukasus fliehen, während die Êzîdische Bevölkerung südlich von Van versuchte in der Region Shingal oder Lalish Zuflucht zu finden.

Wie Philipp Kreyenbroek ausführt, begann die Migration der ÊzîdInnen aus den Provinzen Van, Kars, Bayazid and Surlali in den Kaukasus bereits um 1830. In den nachfolgenden Jahrzehnten suchten GlaubensgenossInnen vor allem während der russisch-türkischen Kriege (1853–1856, 1877–1878) Zuflucht in den benachbarten kaukasischen Regionen, so in Armenien und zu einem kleineren Teil in Georgien.<sup>9</sup> In den Dörfern Sangyar und Mirak erinnern sich die DorfbewohnerInnen noch heute an die Erzählungen ihrer Vorfahren, die bereits um 1830 nach Armenien flüchteten.

Unter den bereits Ende des 19. Jahrhunderts und in den Jahren vor Beginn des 1. Weltkrieges ausgewanderten êzîdischen Stämmen waren beispielsweise der „Stamm des Tschoban Aga und der Stamm der Sipkan“<sup>10</sup>. Es waren vor allem die ÊzîdInnen aus dem Gebiet von Kars, Ardahan, Dogu Beyazit, Van, Bitlis, Siirt and Antep, die in Transkaukasien Zuflucht suchten.<sup>11</sup> Einzelpersonen wie auch ganze Stammeseinheiten (wie beispielsweise der Stamm der Zuquri<sup>12</sup>) schlossen sich den russischen Truppen an. Die êzîdische Bevölkerung von Karadağ und Rumka-

5 Gökçen 2010.

6 Guest 1987.

7 Fuccaro 1999: 16.

8 Acıkyıldız 2014.

9 Kreyenbroek 2009: 37f.

10 Pir Dima 2011: 193.

11 Acıkyıldız 2014: 56

12 Pir Dima 2011: 195.

le flüchtete bereits 1915 zu den Religionsgefährten in Nordmesopotamien. Nelida Fuccaro gibt an, dass vor allem hochrangige religiöse Funktionäre in Shingal Zuflucht suchten.<sup>13</sup>

Heute gibt es drei große Siedlungsgebiete rund um den Berg Aragats, in der Region von Aparan, von Talin und in der Araratebene (Armavir, Hoktemberian). Während die Dörfer in der Region Aparan bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden sind, ist die Region von Talin südöstlich des Berges Aragats von Flüchtlingen zwischen 1915 und 1916 besiedelt worden. Manche ÊzîdInnen wie auch ArmenierInnen stammten aus der Region von Sassoun und siedelte jenseits der Grenze, gegenüber den Dörfern, aus denen sie geflüchtet waren. Unter den Nachfahren der Geflüchteten besteht eine hochgehaltene Erinnerung an die Herkunftsregion, so bezeichnen sich ArmenierInnen aus Sassoun bis heute als Sassountsi.<sup>14</sup> In der Araratebene gibt es eine Reihe von gemischten armenisch-êzidischen Dörfern. Êzîdische Familien aus der Region von Kars, Van und İğdir flüchteten zwischen 1915 und 1918 gemeinsam mit ArmenierInnen vor den Verfolgungen. Sie waren mit denselben Schwierigkeiten in den ersten Jahren ihrer Flucht konfrontiert, viele blieben in den ersten Jahren in der Region von Leninakan (heute Gyumri) und siedelten dann sukzessive in den nachfolgenden Jahren in den Dörfern der drei erwähnten Regionen.<sup>15</sup>

Amed Gökçen<sup>16</sup> hat bezüglich der Quellenlage kritisch angemerkt, dass aufgrund des Zensusystems im Osmanischen Reich und während der ersten Bevölkerungserhebung in der türkischen Republik ÊzîdInnen in manche Statistiken nicht aufgenommen wurden. Daher ist es unmöglich, dass genauere demographische Angaben über die êzîdische Bevölkerung vor dem 20. Jahrhundert und auch nach den Wellen der Verfolgung und Vertreibung gemacht werden können, so Gökçen. Das bedeutet auch, dass es (anhand der bekannten und bearbeiteten Archivquellen) kaum möglich ist, genaue Opferzahlen zu nennen. Von einzelnen ForscherInnen und Interessensvereinigungen wird versucht, Angaben über die Anzahl der ermordeten ÊzîdInnen zu geben. Die ‚National Union of Yezidis of the World‘ hat 2008 Schätzungen über die Opfer der Verfolgung während des Ersten Weltkrieges bekannt gegeben. Es wird angenommen, dass etwa 200.000 ÊzîdInnen auf dem Territorium des nördlichen Irak ermordet wurden. In Anatolien, in den Regionen von Van, Muş, Kars and Sourmalu – in Bezugnahme auf den türkischen Historiographen Katib Tchelebi – wird geschätzt, dass zwischen 1915 und 1918 an die 300.000 ÊzîdInnen ermordet wurden. Insgesamt waren es, so die Schätzungen, an die 500.000 Opfer. Es wird argumentiert, dass vor dem Beginn des Ersten Weltkrieges etwa 750.000 ÊzîdInnen auf dem Gebiet des Osmanischen Reiches lebten.

13 Fuccaro 1999.

14 Petrosian / Underwood 2006: 6.

15 Amy de la Bretèque 2013: 30 ff.

16 Gökçen 2010.

Davon wurden 500.000 ermordet und 250.000 deportiert und/oder vertrieben, die dann Zuflucht in den Sinjar Bergen, in Batman und Diyarbakır, in Qamişlo in Syrien, in Armenien und Georgien fanden. Leider werden von der ‚National Union of Yezidis of the World‘ keine genaueren Archivquellen angegeben, um diese Zahlen nachvollziehen zu können.<sup>17</sup>

Von manchen, einzelnen Regionen sind etwas genauere Angaben vorhanden, wie beispielsweise vom Oblast<sup>18</sup> Kars, (das Grenzgebiet zwischen Russland und dem Osmanischen Reich/Türkei, dessen staatliche Zugehörigkeit im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer wieder umstritten war). „Even before the Kars oblast was created in 1878, however, Armenians made up the largest single element, especially in the counties of Kars and Kahisman/Kahzvan. After the area was made a part of the Russian Empire and witnessed an influx of Russians, Armenians, Greeks, Persian, Yezidis, Germans, Estonians, and others – in all about twenty ethnic groups – the Armenians still constituted a plurality, as new Armenian immigrants continued to cross the border from the Ottoman Empire.“<sup>19</sup>

Das Zusammenwirken dieser Faktoren, nämlich die mehrfachen Eroberungen beziehungsweise umkämpfte staatlichen Zugehörigkeiten einiger Regionen wie Kars, die multiethnische Zusammensetzung und die wenigen widersprüchlichen demographischen Quellen, lassen diesbezüglich kaum ‚harte Fakten‘ und Belege für die Opferzahlen formulieren. Aufgrund der wenigen greifbaren schriftlichen Dokumente und Aufzeichnungen, sind die Aufnahmen der *oral history* von großer Bedeutung.

## ‚Erinnern‘ in der êzîdischen Gemeinschaft in Armenien

In den êzîdischen Familien, die in Armenien ihre Existenzen aufgebaut haben und fast sieben Jahrzehnte von den Gemeinschaften in den anderen Teilen des Nahen Ostens isoliert waren, ist die Erinnerung heute an die Verfolgung vor 100 Jahren nach wie vor präsent. Diese Erinnerungen wurden vor allem durch die Familiengeschichten tradiert; im letzten Jahrzehnt wurde von den êzîdischen Vereinigungen vermehrt die Aufmerksamkeit darauf gelenkt und in jüngerer Zeit drang dies auch teilweise an die armenische Öffentlichkeit.<sup>20</sup>

In den Erinnerungen, die die nachfolgenden Generationen basierend auf den Erzählungen ihrer Eltern und Großeltern über die Verfolgungen im 1. Weltkrieg

17 Eine Darstellung von Aziz Tamoyan

<https://www.facebook.com/1915NeverAgain/posts/386442568094818>

18 Bedeutet so viel wie größerer Verwaltungsbezirk. Bei der Volkszählung von 1892 wurden 2.386 ÊzîdInnen im Oblast Kars gezählt (Mekonyan 2011: 231).

19 Mekonyan 2011: 230.

20 Diese Ausführungen basieren auf einer laufenden Feldforschung. Die Aufnahme von Oral histories wurde im Rahmen des Projekts „Memoriscapes in Multiple Modernities“ gemeinsam mit Tereza Amryan, finanziert vom FWF, durchgeführt.

wiedergeben, werden die Täter differenziert dargestellt: *acam* (die Bezeichnung für osmanischen Armeeeinheiten), *cet* (Banden) und einzelne benachbarte kurdische tribale Einheiten und muslimische Nachbarn werden genannt.

Aufgrund der Verfolgungen und Fluchtbewegungen hat sich auf dem Gebiet der heutigen Republik Armenien eine êzîdische Gemeinschaft formiert, deren Entstehung eben durch die genozidalen Verfolgungen begründet ist und die mit den westarmenischen Flüchtlingen dasselbe Schicksal teilten.<sup>21</sup> Bis heute erinnert man sich in den offiziellen armenischen Narrativen daran, dass in der entscheidenden Schlacht von Sardarabad (1918) mit 5.000 Kämpfern auch 700 êzîdische Kämpfer teilnahmen. Wie Christine Allison darstellt, haben diese Narrative einen Fokus auf die êzîdischen Kämpfer, die an Seite der armenischen und/oder russischen Truppen kämpften – an sie wird heute in (nationalen) Denkmälern<sup>22</sup> und in der armenischen Geschichtsschreibung gedacht. Über die genozidalen Prozesse gegen die êzîdische Bevölkerung, die in manchen Regionen zeitgleich (1915) mit den Verfolgungen der ArmenierInnen oder anderswo zeitversetzt bis 1918 erfolgten, konnte ein offizielles Gedenken erst nach dem Fall der Sowjetunion entstehen. Das erste Denkmal in der Stadt Yerevan wurde im letzten Jahr errichtet.

In den Narrativen und einzelnen Darstellungen der transgenerativ vermittelten Erinnerungen sind diese Erfahrungen der Vorfahren auch in der dritten und vierten Generation aufrecht. Es werden sowohl türkische und muslimisch kurdische Soldaten, aber auch die Zivilbevölkerung als die Verfolger genannt – ein Faktor der gerade für die rezenten konfliktbehafteten Identitätsdiskurse eine wesentliche Rolle spielt. Dieser Umstand und die Problematik einer ‚kurdischen‘ Historiographie generell hat auch dazu geführt, dass in den kurdischen nationalen Narrativen und Historiographien diesem Faktum, dass ÊzîdInnen die genozidalen Verfolgungen erfahren haben und dabei auch muslimische kurdische Einheiten gegen die êzîdische Zivilbevölkerung vorging, kaum Beachtung geschenkt wurde.

Das bedeutet, dass weder in den nationalen armenischen, in den nationalen kurdischen noch in den internationalen Debatten über den Genozid im Osten des Osmanischen Reiches das Schicksal dieser nicht-christlichen Religionsgemeinschaft Beachtung fand. Mehrfach wurde von Genozidforschern kritisch festgestellt, dass die historischen und politischen Auseinandersetzungen über den Genozid an den ArmenierInnen so dominant sind (u.a. auch aufgrund der einflussreichen Diaspora), sodass die Verfolgungen anderer Ethnien, wie beispielsweise der AssyrierInnen und GriechInnen und so auch der ÊzîdInnen, davon überschattet wurden.

---

21 Die Verfolgungen im Osmanischen Reich richteten sich gegen Westarmenien, während Ostarmenien unter russischer Herrschaft davon verschont wurde.

22 Allison 2013.

## „Vergessen und Verschweigen“ der by-stander nations – zwischen aktiver Strategie und Gleichgültigkeit

Hannibal Travis hat den ‚verschwiegenen‘ Genozid an den geschätzten 250.000 AssyryerInnen und ChaldäerInnen analysiert und hat gemeint, dass dieses ‚Vergessen‘ eine aktive Strategie war: „(...) genocides may become ‘hidden’ as a result of national security dogmas, historical amnesia, politized interpretations of the concept of genocide, and global power politics.“<sup>23</sup> Auch hat Travis das Interesse jener ausländischen Staaten genauer analysiert, die über die genozidalen Prozesse berichteten, sei es aus der Perspektive der Kriegsgegner (England, Frankreich, Russland) oder einer ‚by-stander‘ Nation (wie die Verbündeten Österreich-Ungarn oder das Deutsche Reich), deren Militärs zwar der Zensur unterlagen, deren Diplomaten jedoch sehr deutliche Darstellung über den Genozid verfassten. Uğur Ümit Üngör analysiert diesbezüglich die Mechanismen von Vergessen und Verleugnen nach genozidalen Prozessen.<sup>24</sup>

Im Vergleich zu Deutschland (mit über 70 Offizieren in der Osmanischen Armee und zahlreichen Einheiten) entsandte Österreich-Ungarn 2.500 Soldaten, die an drei der vier Frontlinien eingesetzt waren.<sup>25</sup> Die Verfasser der Kriegstagebücher, der halboffiziellen oder geheimen Akten der Militärs und die Diplomaten der österreichisch-ungarischen Monarchie berichten umfassend von den Verfolgungen der ArmenierInnen,<sup>26</sup> und ansatzweise über das Schicksal der kleineren christlichen Gruppen. Auch geht aus den Akten hervor, dass aufgrund des persönlichen Engagements mancher österreichisch-ungarischer und deutscher Vertretungen die Verfolgungen in einzelnen Städten zumindest teilweise abgewehrt werden konnten. Umso erstaunlicher ist es, warum in diesen umfassenden Quellen<sup>27</sup> dem Schicksal der ÊzîdInnen kaum Beachtung geschenkt wurde. Waren die Verfasser der militärischen und diplomatischen Berichte rein von Gleichgültigkeit geprägt, wie es auch Stoett als eine charakteristische Einstellung von Komplizenschaft beschrieben hat?<sup>28</sup> Oder war es ein Zusammenwirken von Unwissenheit, Gleichgültigkeit und politischem Kalkül? Die ÊzîdInnen waren für die verbündeten Nationen eine machtlose ethnische Gemeinschaft und eine Religionsgruppe mit der man im Sinne des Kultusprotektorats keine Politik machen konnte. Die christlichen Gruppen

23 Travis 2014: 170.

24 Üngör 2008b.

25 Jung 1992: 80.

26 Siehe Six-Hohenbalken 2011, 2012.

27 Ohandjanian 1995.

28 Es gibt keine klare Charakterisierung von Komplizenschaft. Stoett (2004) schlägt vor, dass man neben der direkten Teilnahme oder der Unterstützung mit technischer Ausstattung oder finanzieller Hilfe, auch die „resonant complicity [which] rises from historical abuses [that are] distant in time but [are] still present in implication“ beachten muss, wie auch „Indifference and selective intervention refer to ethical claims that, even when physical proximity to the acts existed, actors neglected their obligation to intervene and stop them“ (Stoett 2004: 34).

galten schon im 19. Jahrhundert als Brückenköpfe und Verbündete europäischer Staaten, die versuchten ihren politischen und ökonomischen Einfluss über die Protektoratsfrage der orientalischen ChristInnen zu vergrößern. In den diplomatischen Kreisen der verbündeten Nationen wurde zu Beginn der Verfolgungen hitzig darüber debattiert, ob sich ausländische Mächte beziehungsweise ihre Diplomaten in diese ‚inneren Angelegenheiten‘ einmischen könnten und sollten.<sup>29</sup>

Weiters stellt Üngör fest, dass der Begriff ‚Armenier‘ nahezu als ein Sammelbegriff für verfolgte ChristInnen verwendet wurde, d.h. ausländische Militärs differenzierten kaum in den Berichten über die beobachteten Verfolgungen, welcher Konfession diese Opfer angehörten.<sup>30</sup> In den österreichisch-ungarischen Quellen ist man nur fallweise genauer in den Angaben, so zum Beispiel hat der Konsul in Damaskus<sup>31</sup> seinen Berichten mehrfach kritisch angemerkt, dass es sich bei den angekommenen Flüchtlingen nicht alleine um ArmenierInnen handle, sondern sich auch Angehörige anderer Ethnien und Religionsgruppen darunter befinden. Innerhalb der akademisch gebildeten Beamten, die im Osmanischen Reich im Militär oder im Diplomatischen Dienst eingesetzt waren, war das Wissen um die unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen und um die Besonderheiten der êzîdischen Religion vorhanden. Auch in einigen wenigen Darstellungen werden die êzîdischen Gemeinschaften erwähnt, allerdings nur dann, wenn sie verfolgten ChristInnen Schutz boten. Die diplomatischen Berichte bezogen sich meist auf Informationen, die sie von Gewährspersonen erhielten oder wenn Vertreter der einzelnen Religionsgemeinschaften sich direkt an die Diplomaten in den Provinzhauptstädten wandten, beziehungsweise Bittschriften übermittelt haben.<sup>32</sup> Ausschlaggebend war der Gedanke des Kultusprotektorates über die christlichen Gemeinschaften<sup>33</sup> und dahingehend wurde das Schicksal der einzelnen christlichen Religionsgemeinschaften dargestellt und nach Wien übermittelt.<sup>34</sup> Nicht

---

29 HHSTA Politisches Archiv XII Türkei Berichte 1915, 29.4.1915. Der US- Botschafter Morgenthau hat beim österreichisch-ungarischen Botschafter Pallavicini urgiert – er solle sich beim Grossvezir für die Einstellung der Verfolgungen einsetzen. Pallavicini meinte, dass er dies nicht tun würde, weil es als Einmischung in innere Angelegenheiten betrachtet werden würde.

30 Üngör 2009.

31 HHSTA PA XII - Türkei Liase XLVII Karton 463; Konsulat Damaskus an den Außenminister 7.11.1915, „Der Religion nach sind sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl gregorianisch, doch finden sich auch Angehörige aller anderen christlichen Riten. Die genaue Feststellung der Confession ist übrigens kaum möglich, da der Aufenthalt in Damaskus gewöhnlich nur wenige Tage beträgt und die hiesige Geistlichkeit der verschiedenen Riten es nicht wagt, mit den Verschickten in Verbindung zu treten.“

32 HHSTA Politisches Archiv Liase Krieg 33 – 37, Karton 978. Bittschriften von assyrischen und georgischen Katholiken an Komitees in Wien. Hierin finden sich Angaben darüber, dass sie auch von KurdInnen bedroht wurden.

33 Siehe u.a. auch HHSTA Politisches Archiv XII Liase Türkei XLVII - LI 464, 2. Mappe; Unsere Maßnahmen zum Schutze der katholischen Armenier, Oktober 1915–18.

34 HHSTA Politisches Archiv XII Türkei Berichte 1915, Karton 209: 13.3.1915, Beginn der Ausweisung der Griechen; 8.9.1915 Der österreichisch-ungarische Botschafter Pallavicini berichtet

wesentlich genauer sind die französischen Berichte der Dominikanermission in Mossul.<sup>35</sup> 1915, als 600 ChristInnen nach Sindjar flüchteten, wurden sie von den ÊzîdInnen aufgenommen und geschützt.<sup>36</sup> Dabei dürfte es sich um Flüchtlinge aus der Region Mardin gehandelt haben.<sup>37</sup>

Berichte über ÊzîdInnen gab es auch dann, wenn militär-strategische Faktoren eine Rolle spielten, wie aus dem nachfolgenden Telegramm des österreichisch-ungarischen Konsuls in Mossul an den Botschafter in Konstantinopel am 7. April 1918 hervorgeht.

„Im Sindjar-Gebirge sind bereits ernste Unruhen ausgebrochen. Türkische Expedition und regierungsfreundliche Araber hatten gegen die Jeziden (Bewohner des Sindjar) bisher einige blutige Zusammenstöße, worauf mehrere Jeziden-Ortschaften dem Erdboden gleichgemacht, Einwohner niedergemetzelt worden sein sollen. Sollte – wie verlautet – Engländern, die jetzt auch Ana besetzt haben, gelungen sein, Agenten mit Waffen und Geld nach dem Sindjar zur Unterstützung [des] Aufstandes zu entsenden, würde nicht nur dieser gekräftigt, sondern auch wichtigste Etappenlinie 6. Armee bei Nisibin (dort hat bereits vor kurzem Ueberfall stattgefunden) ständig bedroht sein.“<sup>38</sup>

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Berichterstattung durch die verbündeten Nationen zwar für die Verfolgung der christlichen Gruppen wichtige Augenzeugenberichte und Dokumente liefern. Die genozidalen Prozesse gegen die ÊzîdInnen schienen aus der Sicht der ausländischen Mächte jedoch kaum erwähnenswert, da die ÊzîdInnen nie als deren Brückenköpfe oder Verbündete angesehen wurden.

## Genozidales ‚priming‘ – Zwangskonversion und sozioökonomische Maßnahmen

Bedeutsam für die Untersuchung genozidaler Prozesse sind Strategien von ‚priming‘, das heißt aufeinander folgende Maßnahmen die zur Exklusion, zum Aufheizen einer Situation und zur Unterdrückung führen. Gerade im Fall der ÊzîdInnen sind Unterdrückungsmaßnahmen, die in den Jahrzehnten davor erfolgten, und dabei vor allem gewaltvolle Kampagnen zur Konversion, miteinzubeziehen. Wie

---

von Armenierverfolgungen und dass auch die syrischen KatholikInnen in Mardin betroffen sind. HHSTA Politisches Archiv XII Türkei Berichte 1917 211. Die Konsuln befürchteten 1917, dass die GriechInnen im Schwarzmeergebiet ähnlich wie die ArmenierInnen verfolgt würden, es wird von Ausweisungen und Vertreibungen berichtet.

35 Bibliotheque / Archiv Saulchoir Paris (Mossul, 4).

36 Siehe auch Ahmed 1994: 173.

37 De Courtois 2004: 58 bezugnehmend auf Xavier de Planhol 1997: 180.

38 HHSTA Politisches Archiv Liasse Krieg 21 a 946.

Selim Deringil darstellt, gab es eine Standardphrase: „when it came to nomadic populations such as the Bedouin Arabs, or the Kurdish tribes, was that they ‘live in a state of nomadism and savagery’”<sup>39</sup> Die Strategien der osmanischen Verwaltung, wie mit diesen Gruppen umgegangen wurde, waren jedoch unterschiedlich. Eine Ansicht war, dass die êzîdische wie auch andere tribale, nomadisierende oder unorthodoxe Bevölkerungsschichten durch Bildung und durch behördliche Präsenz sukzessive ‚zivilisiert‘ werden sollte. *Üngör analysierte diese Methoden als ein social engineering* durch das Jungtürkische Regime.<sup>40</sup>

Gerade in den drei Jahrzehnten vor dem ersten Weltkrieg war der Konversionsdruck groß. In manchen Jahren ging man besonders gewalttätig gegen ÊzîdInnen vor, die sich gegen den Religionsübertritt wehrten und wonach die Konversion der einzige Ausweg war.<sup>41</sup> Es gibt mehrere Berichte aus der zweiten Hälfte des 19. und dem frühen 20. Jahrhundert, dass jene, die zwangsweise konvertiert waren, wieder als ÊzîdInnen in Erscheinung traten nachdem dieser Druck und die Kontrolle geringer wurden. Auch Üngör<sup>42</sup> verweist auf die kosmetischen Konversionen, die, nachdem der Druck nachließ, wieder revidiert wurden. „A typical example is that of the Habbabat tribe, many of whose tribesmen became Muslim after Hafiz Pasha’s attack in 1837, but who were already reported as having ‘reconverted’ to Yazidism by the 1850s.”<sup>43</sup> Fuccaro zeigt auch weiters, dass die religiösen Grenzziehungen in manchen Stämmen des Jabal Sindjar gar nicht so einfach nachzuvollziehen sind, da es in manchen Stammeseinheiten sehr wohl auch islamisierte Mitglieder gab.

Ein Argument das eng mit den Konversionsbestrebungen verknüpft war, war die Frage, wie die Êzîden zum Militärdienst verpflichtet werden konnten – bereits 1849 gab es die Überlegung sie diesbezüglich wie Muslime zu behandeln. Mittels eines *fermans* (Dekret) wurden sie von den Konskriptionen befreit. Bereits im Jahr 1872 wurde dieses Privileg annulliert und Sultan Abdulaziz wollte 15.000 Soldaten aus der êzîdischen Kommunität konskribieren. Die ÊzîdInnen schickten eine Petition an den Sultan, damit er diese Entscheidung revidiere. Ab 1885 waren Êzîden gemeinsam mit anderen nichtmuslimischen Minderheiten gezwungen, sich gegen eine Zahlung von 50 türkischen Lira vom Militärdienst befreien zu lassen. Sodann verlangte der Sultan zusätzlich zu dieser Zahlung die Ableistung eines dreimonatigen Militärdienstes.<sup>44</sup>

1890 wurde der berühmte osmanische General Omar Wahbi Pasha von Mosul nach Sheikhan geschickt um ausständige Steuern einzutreiben. Die ÊzîdInnen wie auch die AlevitInnen, DrusInnen oder IsmaelitInnen wurden als Abtrünnige vom Islam betrachtet und unterschiedliche Maßnahmen zur Islamisierung wurden um-

39 Deringil 2004: 41.

40 Üngör 2008a.

41 De Courtoise 2004: 58.

42 In diesem Sammelband.

43 Fuccaro 1999: 16.

44 Kızılhan 2014: 39 beziehend auf Guest 1993: 228.

gesetzt.<sup>45</sup> Omar Wahbi Pasha stellte ihnen ein Ultimatum: „the Yezidi faithful must choose between death and conversion to Islam. When ‘Ali Beg (mîr von Sheikhan) refused, Omar Wahbi Pasha invaded both Sheikhan and Sinjar and massacred the inhabitants. Many Yezidis converted to Islam to escape death, (...) The sanctuary of Sheikh ‘Adî, the centre of the Yezidi faith, was converted to an Islamic school.”<sup>46</sup> Als 1895 hochrangige ÊzîdInnen zur Konversion gezwungen wurden, mussten sie auch dem Islamunterricht in den Dörfern zustimmen und muslimische Derwische in Lalish zulassen. Erst ab dem Jahr 1904, als in Mosul der Gouverneur Mustafa Nuri Pascha eingesetzt wurde, wurde der Tempel von Lalish den ÊzîdInnen wieder übergeben und es begannen einige wenige friedvollere Jahre.<sup>47</sup>

Als die Hamidiye-Truppen geschaffen wurden, deren Oberst Ibrahim Pasha, Anführer der Milli, war, gab es anfangs kurzfristig Überlegungen ob die êzîdischen Stämme hierin integriert werden sollten – alsbald wurde dieser Plan fallengelassen. Ein Anführer Hussein Qinjo in der Tur Abdin Region konvertierte zum Islam und schloss sich den Hamidiye an.<sup>48</sup> Wie Janet Klein ausführt, gab es für die Inkorporation der Êzîden in die Hamidiye unterschiedliche Überlegungen. Sultan Abdülhamid II. vertrat die Version nur Angehörige der sunnitischen Orthodoxie zu integrieren, wohingegen der osmanische Gouverneur Zeki Pasha plante, Êzîden wie auch Aleviten aufzunehmen. „The plans never materialized for the incorporation of either Yezidis or Alevites, but the fact that these plans existed in the first place is nonetheless worth mentioning.”<sup>49</sup> Allerdings gab es in der Stammeskonföderation der Milli, die in die Hamidiye integriert waren, auch verbündete êzîdische Sektionen. Als in der Zeit der Rekonfiguration der Hamidiye unter den Jungtürken versucht wurde eine ‚Hamidiye Light‘ zu installieren, verhielten sich Teile der Milli mit ihren êzîdischen Verbündeten nicht mehr loyal und versuchten sogar zum Christentum zu konvertieren. Es kann dies als ein strategisches Kalkül gesehen werden, weil damit auch eine Mitgliedschaft in einem europäischen Staat impliziert war, im weitesten Sinne also eine Überlegung, um eine europäische Staatsbürgerschaft zu erhalten.<sup>50</sup>

Einen möglichen Ausweg, um der Islamisierung zu entkommen sahen manche ÊzîdInnen eben in der Konversion zum Christentum. Während der Kampagne 1892–93 versuchten Êzîdische Vertreter beim französischen Konsul in Mosul diesbezüglich zu verhandeln und erklärten, sie würden sich zum Christentum bekennen, wenn die französischen Vertreter sie gegen die osmanischen Übergriffe schützen könnten. Dies wiederum bestätigte die Furcht der osmanischen Autoritäten, dass die Präsenz europäischer Missionen zur steten Konversion der kleineren

45 Ibid.

46 Açıkıldız 2014: 56.

47 Kizilhan 2014: 43.

48 Açıkıldız 2014: 56 basierend auf Guest 1993: 140.

49 Klein 2011: 103f.

50 Ibid.: 122 und FN 131, S. 233 basierend auf Materialien des Foreign Office.

Religionsgruppen beitrage.<sup>51</sup> Es gibt mehrere historische Beispiele, dass, wenn ein Konversionsdruck auf kleinere religiöse Gemeinschaften in multi-religiösen Gesellschaften erfolgt, die Konversion zu den anerkannten, aber weniger mächtigen Religionsgemeinschaften ein möglicher Ausweg ist, um zwar nach außen geschützt zu sein, eventuell aber im Geheimen die eigenen religiösen Traditionen doch noch ansatzweise praktizieren zu können. ChristInnen waren im Islam ‚Leute des Buches‘ (*ahl al-kitab*), das heißt Angehörige einer Buchreligion und galten als Schutzbefohlene der Muslime. Weiters standen die mit Rom unierten Gemeinschaften unter dem Schutz europäischer Mächte.

Aus manchen dieser Entwicklungen und wie auch das Beispiel der Milli zeigt, kann geschlossen werden, dass fallweise die tribale Solidarität entscheidender war als die religiöse Zugehörigkeit. Die inter-ethnischen und inter-religiösen Beziehungen waren durch die Einsetzung der Hamidiye-Regimenter mit deren Machtposition extremen Transformationen unterworfen, wie Hans-Lukas Kieser feststellte.<sup>52</sup>

Durch die Intentionen AlevitInnen und ÊzîdInnen zur Konversion zum Sunnitentum (hanefitischer Richtung) und deren Eingliederung in die *ummah* zu zwingen und die dadurch evozierte Konversion zu einer christlichen Glaubensgemeinschaft, führten zu Befürchtungen von neuen Loyalitätsbeziehungen beispielsweise zwischen ArmenierInnen und AlevitInnen. „A Protestant-influenced, educated, and consolidated Alevi community would stand side by side with the Armenians and ultimately promote common political ideas such as social equality and regional autonomy.“<sup>53</sup>

1914 wurden die ÊzîdInnen im Sinjar als eigene Religionsgruppe anerkannt, jedoch begann einige Monate später der 1. Weltkrieg.<sup>54</sup> Mehrfach wird Sinjar als ein Fluchort für vertriebene ChristInnen verschiedener Zugehörigkeit erwähnt. „Hamu Shiru encouraged Christian settlement in the region and refused to surrender Christian refugees to the Ottoman authorities. This provoked the last Ottoman occupation of Sinjar in 1918.“<sup>55</sup> Nach den gewaltvollen Erfahrungen während des 1. Weltkrieges haben daher alle ÊzîdInnen von Mossul und Sinjar für das britische Mandat optiert<sup>56</sup> und britische Offiziere versuchten bereits während des Krieges mittels geheimer Gesandter Beziehungen mit den ÊzîdInnen in Nordmesopotamien aufzubauen.<sup>57</sup>

51 Deringil 2004: 120.

52 Kieser 2010: 56ff.

53 Ibid.: 78.

54 Kizilhan 2014: 45.

55 Açıkyıldız 2014: 57 basierend auf Guest 1993: 180.

56 „Après la guerre 1914–18, les territoires environants Mossoul restèrent en litige. Tous les Yézidis optèrent pour l’Irak parce qu’allors sous mandate Anglais. Seul Cheikh Daoud es Daoud, de la tribu Mihirka, opta pour les Turcs.“ (Notice du Lieutenant Loheac sur les Yezidis, Bibliothèque / Archiv Saulchoir Paris (Mossul, 4).

57 Ahmed 1994: 25.

Neben den religiösen und tribalen Faktoren müssen auch lokale und überregionale politische wie auch sozioökonomische Machtverhältnisse ausreichend berücksichtigt werden. In den Darstellungen von Pir Dima geht hervor, dass, als 1913 der Gouverneur von Van versuchte die ÊzîdInnen des Stammes Avdoyi dazu zu bringen, ihre Dörfer an iranische KurdInnen zu verkaufen und ihnen Gewalt androhte, die ÊzîdInnen sich an einen der mächtigen diplomatischen Vertreter vor Ort, den russischen Vize-Konsul von Van wandten, der versuchte für sie zu intervenieren. Treibende Kraft dieses Protestes war Jangir Agha, das Oberhaupt des Êzîdischen Stammes der Zuquriyan.<sup>58</sup> Er wollte sich aus dem Krieg zwischen den russischen und osmanischen Truppen heraushalten, aber um sich und andere Stämme zu schützen, schloss er sich gemeinsam mit anderen Stämmen dem russischen Militär an. Bereits 1914 gründete der Stamm Zuquri eine Freiwilligeneinheit, die in der russischen Armee kämpfte.<sup>59</sup> Bis heute wird an Jangir Agha in den Narrativen der ÊzîdInnen und in der armenischen Geschichtsschreibung erinnert.

Weiters müssen das allgemeine Kriegsgeschehen und unterschiedliche militärische Strategien beachtet werden. Österreichisch-ungarische Berichterstatter und Ausbildner wurden in das Gebiet entsandt.<sup>60</sup> Im Nordosten des Osmanischen Reiches, an der Grenze zu Russland, wandten Militärberater der Kriegsverbündeten bereits im November 1914 eine Kriegstaktik an, die man bald nicht mehr steuern konnte – vor allem deutsche Offiziere haben Bandenbildungen evoziert.<sup>61</sup> Das Gebiet aus dem die ÊzîdInnen in nördliche Gebiete flüchteten, war über längere Zeit hinweg direktes Kampfgebiet zwischen dem Osmanischen Reich und Russland. Über die Tausenden von Vertriebenen, die durch genozidale Verfolgungen wie auch direkte Kriegshandlungen geflüchtet sind, so auch 1916 im Nordosten<sup>62</sup> beim Fall von Erzurum, werden in den militärischen Berichten jedoch kaum genauere Angaben über ethnische und religiöse Zugehörigkeiten der Flüchtenden gemacht.

## Oral histories

Aufgrund der derzeitigen Quellenlage sind die oralen Überlieferungen, die verzelten Aufnahmen von Augenzeugen und die Erinnerungen der nachfolgenden Generationen eine wichtige Quelle für die Darstellung. Tereza Amryan<sup>63</sup> hat die Erinnerungen zweier AugenzeugInnen und die transgenerative Weitergabe der Geschichten in der Familie dokumentiert. Es waren die Urgroßmütter der Autorin,

58 Pir Dima 2011: 191.

59 Ibid.: 193.

60 HHSTA Politisches Archiv Liasse Krieg 21 a 942- v.a. Viktor Pietschmann war als Instruktor für die Ausbildung von Gebirgsjägereinheiten, die v.a. aus kurdischen Truppen bestanden. Er war auch als Berichterstatter eingesetzt.

61 HHSTA Politisches Archiv Liasse Krieg 21 a 942.

62 HHSTA Politisches Archiv Liasse Krieg 21 a 946, Samsun 17. Mai 1916.

63 Amryan 2015.

die aus İğdir und Surmalu stammten und 1915 über den Fluss Araks (Aras) nach Armenien flüchteten. In den Berichten werden die Täter identifiziert, sie sprachen von den osmanischen Einheiten die sie verfolgten, von Banden wie auch von den kurdischen Nachbarn, die sich an den Verfolgungen beteiligten.

In weiteren im Jahr 2015 aufgenommenen Erzählungen,<sup>64</sup> berichten die nachfolgenden Generationen immer wieder recht genau darüber, von wem die Flüchtenden verfolgt und von wem sie gerettet wurden. Kurdische tribale Einheiten oder einfach die kurdischen Nachbarn, mit denen manche über Patenschaften verbunden waren, waren Täter aber auch Helfer auf der Flucht. Bis heute trägt dies dazu bei, dass es ein sehr ambivalentes Bild über die Rolle der (muslimisch) kurdischen Bevölkerung gibt.

Auch in den von Lennox gesammelten Aufzeichnungen werden die Täter immer wieder eindeutig identifiziert, es wird angegeben ob es osmanische Einheiten waren oder vereinzelt kurdische/muslimische Personen oder Gruppen.<sup>65</sup> Die ältere Dorfbevölkerung erinnert sich heute noch an die Details von Vertreibung und Flucht, nämlich, dass Familien auseinander gerissen wurden und sich nie wieder getroffen haben, dass man der Rettung junger männlicher Mitglieder manchmal den Vorzug gab, oder dass allein Kinder die Flucht überlebten und als Waisen aufwachsen mussten. In manchen Dörfern zeigen die BewohnerInnen auf benachbarte Siedlungen, jenseits der Grenze und erklären, dass es sich um das Dorf der Vorfahren handelt, in dem seither muslimische KurdInnen oder TürkInnen leben. Auch wird oft darauf verwiesen, dass ArmenierInnen und ÊzîdInnen gemeinsam flüchteten, dasselbe Schicksal teilten und in Armenien eine neue Existenz aufbauten. Anderen wiederum scheint es bis heute schwer zu fallen darüber zu reden und sie ziehen es vor zu schweigen.

Jan İlhan Kızıllan stellt aufgrund dieser und nachfolgender historischer Verfolgungen und den Auswirkungen zum kurdisch/muslimischen und êzîdischen Verhältnis fest: „Diese Ereignisse bleiben im kollektiven Gedächtnis einer Gruppe haften und werden durch verschiedene Arten, wie zum Beispiel Erzählungen, Tabus, Rituale und neue Normen weitergegeben. Für die Zukunft wird es eine Herausforderung für die Yeziden wie auch für die moslemischen Kurden sein, das Thema der Unterdrückung der Yeziden auch von moslemischen Kurden behandeln zu lassen. Dieses Tabu wirkt wie ein Nebelschleier in der Beziehung zwischen den Individuen und Gruppen.“<sup>66</sup>

---

64 Aufnahme von Oral histories im Rahmen des Projekts „Memoryscapes in Multiple Modernities“ gemeinsam mit Tereza Amryan, finanziert vom FWF.

65 Lennox 2004: 405 und 424. Weiters eigene Feldforschung Mai 2015.

66 Kızıllan s.a.: 12.

## Conclusio

Bezugnehmend auf die Intention des Sammelbandes kann festgestellt werden, dass unsere wissenschaftlichen Analysewerkzeuge, wenn sie rein auf ethnische oder religiöse Zugehörigkeiten aufbauen, nicht ausreichend sind um die historischen Entwicklungen im Osten des Osmanischen Reiches zu erklären. Die genozidalen Prozesse gegen die ÊzîdInnen sind eng mit den Verfolgungen der ArmenierInnen und anderer christlicher Gruppen verbunden. In vielen Regionen teilten sie zeitgleich dasselbe Schicksal der Verfolgung, der Vertreibung und der Flucht, sie kämpften gemeinsam mit armenischen Truppen im Kaukasus oder boten in Shingal flüchtenden christlichen Gruppen Schutz.

Bereits am Vorabend des 1. Weltkrieges wurde versucht mit unterschiedlichen Maßnahmen die êzîdischen Gemeinschaften anzugreifen, sei es durch politische und militärische Mittel (Steuern, Heeresdienst, Konversion) oder durch ökonomische und ‚erzieherische‘ Maßnahmen. Die freiwillige, nach außen erfolgte Konversion zu einer christlichen Gemeinschaft war meist eine Strategie, um sich kurzfristig dem Konversionsdruck zu widersetzen. Diese religiöse Annäherung, beziehungsweise die Herstellung einer bestimmten Nähe zu den christlichen Gruppen und damit einer Distanz zur muslimisch kurdischen Gesellschaft, war ein weiterer Faktor für die Verfolgung der êzîdischen Gemeinschaften während des 1. Weltkrieges. Für die benachbarten muslimisch kurdischen Stämme, allen voran jene die in den Hamidiye integriert waren, war die *umma* die verbindende Klammer; durch die Ausrufung des *jihad* (geleitet von den politischen Interessen des Kriegsverbündeten Deutschland) wurde der religiöse Unterschied gestärkt und Argumente geschaffen, um gegen die ‚Anderen‘ in der Gesellschaft ungestraft vorgehen zu können. Als Reaktion darauf schlossen sich êzîdische aber auch vereinzelt muslimisch kurdische Stämme als aktiv Handelnde den russischen Truppen an, um in den umkämpften Ostprovinzen gegen die osmanische Herrschaft zu kämpfen. Die Beziehungen in der multi-ethnischen und multi-religiösen Gesellschaft im Osmanischen Reich, die unterschiedlichen Dynamiken in der Herstellung von Nähe und Distanz, von Kooperation, Loyalität wie auch von Feindschaft hervorbrachten, können nicht mit eindimensionalen Ansätzen untersucht werden.

Gerade die Verfolgungen der ÊzîdInnen während des 1. Weltkrieges zeigen, dass bis dato die Langzeitauswirkungen dieser genozidalen Prozesse, hierin unter anderem die Politik des Schweigens in den Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches und die Politik des aktiven Vergessens in der kurdischen Gesellschaft, noch lange nicht ausreichend untersucht worden sind. Die andauernden Verfolgungen in den Ländern des Nahen Ostens im 20. Jahrhundert und die relativ spät erfolgte Auseinandersetzung in Armenien – nämlich vermehrt erst seit dem Zerfall der Sowjetunion – sind ausschlaggebende Faktoren für das Erinnern und Vergessen in der êzîdischen Gemeinschaft wie auch in der kurdischen Gesellschaft.

Die ÊzîdInnen in den Ländern des Nahen Ostens und in der Diaspora sehen das Kontinuum der genozidalen Verfolgungen. Die Erzählungen historischer Ereignisse implizieren stets die Entwicklungen der Zeit in der sie erzählt werden. In den Geschichtsnarrativen werden gegenwärtige Erfahrungen und gesellschafts-politische Kontexte und Dynamiken reflektiert. So müssen natürlich auch in den heutigen Darstellungen der historischen Verfolgungen die gegenwärtigen Entwicklungen gesehen werden. In den in Armenien aufgenommenen Narrativen der ÊzîdInnen über die Verfolgung während des 1. Weltkrieges wird daher immer wieder eine Beziehungen zu den Verfolgungen und Vertreibungen der ÊzîdInnen aus Shingal im Jahr 2014 hergestellt.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Açıkyıldız, Birgül 2014: *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London: I.B. Tauris.
- Ahmad, Kamal Madhar 1994: *Kurdistan during the First World War*. London: Saqi Books.
- Allison, Christine 2013: „Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia.“ *History and Memory* 25 (1) (Spring/Summer 2013), 145–181.
- Amryan, Tereza 2015: „My Yezidi great-grandmothers: They witnessed Armenian Genocide.“ *Hayzinvor /The official newspaper of the Ministry of Defence of Republic of Armenia* 15 (1084), 23–29.
- de Courtois, Sebastien 2004: *The Forgotten Genocide: Eastern Christians, The Last Arameans*. New Jersey: Georgias Press.
- de la Bretèque, Estelle Amy 2013: *Paroles mélodisées. Récits épiques et lamentations chez les Yézidis d'Arménie. Littérature, histoire, politique*. 6. Paris: Classiques Garnier.
- Deringil, Selim 2004: *The well protected domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876 – 1909*. London, New York: Tauris.
- Fuccaro, Nelida 1999: „Communalism and the state in Iraq: the Yazidi Kurds, c.1869–1940.“ *Middle Eastern Studies* 35 (2), 1–26.
- Gökçen, Amed & translated by Caroline Tee 2010: „Notes from the Field: Yezidism: A New Voice and an Evolving Culture in Every Setting.“ *British Journal of Middle Eastern Studies* 37 (3), 405–427.
- Kieser, Hans-Lukas 2010: *Nearest East: American millennialism and mission to the Middle East*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press.
- Kızıllhan, Jan Ilhan 2014: *Verortete Erinnerungen in der Gegenwart. Das religiöse und kulturelle Gedächtnis der Yeziden in der Türkei*. Berlin: VWB.
- Kızıllhan, Jan Ilhan s.a.: „Oral History der Yeziden – Erinnern und Vergessen.“ [www.yeziden-colloquium.de](http://www.yeziden-colloquium.de).
- Klein, Janet 2011: *Margins of Empire. Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*. Stanford: Stanford University Press.

- Kreyenbroek, Philip G. 2009: *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*. In collaboration with Z. Kartal, Kh. Omarkhali, and Kh. Jindy Rashow.
- Lennox, Gina 2004: *Fire, Snow & Honey: Voices from Kurdistan*. Sydney, Australia: Halstead Press.
- Melkonyan, Ashot A. 2011: „The Kars Oblast, 1878 – 1918.“ In: Richard G. Hovannisian (ed.): *Armenia, Kars and Ani*. Costa Mesa, California: Mazda Publishers.
- Mkrtyumyan, Yu. (ed.) 2000: *National Minorities of Armenia Today*. Yerevan. Publishing House “Gitutyun”.
- Ohandjanian, Artem [Hrsg.] 1995: Österreich - Armenien 1872 - 1936: Faksimilesammlung diplomatischer Aktenstücke. 10. September - Dezember 1918. Wien: Ohandjanian; Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Petrosian, Irina / Underwood, David 2006: *Armenian Food: Fact, Fiction & Folklore*. Morrisville: Yerkir Publishing.
- Pir Dima 2011: „Janir Aga, und die Yeziden des Stammes Zuquriyan aus der Van- Region.“ In: *Yezidische Helden. Mêrxasên Êzîdiyan*. Hg. Yezidisches Vorum e.v. Mala Êzîdiyan Oldenburg.: Oldenburg, 182–198.
- Six-Hohenbalken, Maria 2012: „A moral witness within complicity” –Edmund Jaroljmeks Tagebuchaufzeichnungen aus Mosul 1916. Ein Beitrag zur Anthropologie von Gewalt“ *Anthropos* 107, 71–86.
- Six-Hohenbalken, Maria 2011: „Blurred Boundaries in World War I: Strategies of Censorship, Denial and the Role of Witness Accounts.“ In: Six-Hohenbalken, Maria / Weiss, Nerina (eds.): *Violence expressed. An anthropological approach*. Surrey: Ashgate, 223–246.
- Stoett, Peter 2004. „Shades of complicity: towards a typology of transnational crimes against humanity.” In: Jones, Adam (ed.): *Genocide, War Crimes and the West*. London, New York: Zed Books, 31–55.
- Travis, Hannibal 2006. „Native Christians Massacred”: The Ottoman Genocide of the Assyrians during World War I.” *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* 1 (3), 327–372.
- Üngör Ugur Ümit, Diyarbekir 2009: „(1915-1916): Young Turk Mass Killings at the Provincial Level.“ Online Encyclopedia of Mass Violence. Stable URL: [http://www.massviolence.org/Article?id\\_article=238](http://www.massviolence.org/Article?id_article=238).
- Üngör, Ugur Ümit 2008a: „Seeing like a Nation-State: Young Turk Social Engineering in Eastern Turkey, 1913-1950“ *Journal of Genocide Research* 10 (1), 15–39.
- Üngör, Ugur Ümit 2008b: „Organizing Oblivion in the Aftermath of Mass Violence“ *The Armenian Weekly* 74, 23–27.
- Abkürzung: HHSTA Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien.



# Westarmenien in Kurdistan: Überleben und Exil armenischer Gemeinden in Kurdistan hundert Jahre nach dem Genozid

Thomas Schmidinger

---

## KURZFASSUNG

*Dieser Beitrag stellt keine historische wissenschaftliche Arbeit über den Genozid an den ArmenierInnen vor hundert Jahren dar, sondern eine aktuelle Bestandsaufnahme und Fotodokumentation über das Leben und die religiöse Infrastruktur der verbliebenen Restgemeinden in Türkisch-Kurdistan und der Überlebenden der Deportationen in Irakisch- und Syrisch-Kurdistan. Dabei ist allein die Terminologie der beschriebenen Region problematisch. Viele Gebiete, die heute von KurdInnen als Teil Kurdistans betrachtet wurden, waren Teil jenes Gebietes, das historisch von ArmenierInnen als Westarmenien bezeichnet und beansprucht wurde. Kaum eine kurdische Stadt in der heutigen Türkei hat nicht auch einen armenischen Namen, manche hatten bis 1915 armenische Mehrheiten und nur kurdische Minderheiten. Aus Teilen Westarmeniens wurde erst durch den Genozid und die folgenden demographischen Veränderungen Kurdistan. Die größten armenischen Gemeinden in Kurdistan sind jedoch heute in jenen Regionen, in denen es vor 1915 kaum oder gar keine ArmenierInnen gab. Sie wurden von Überlebenden der Deportationen aufgebaut. Dieser Artikel zeigt das Überleben Westarmeniens innerhalb Kurdistans und gibt Einblicke in das gegenwärtige Verhältnis von KurdInnen und ArmenierInnen, das immer noch von der Geschichte überschattet ist.*

---

## ABSTRACT

*This article is not a historic scientific work about the genocide against the Armenians hundred years ago. It is a contemporary survey and photo-documentary about the live and the religious infrastructure of the remaining Armenian communities in Turkish-Kurdistan and the survivors of the deportations in Iraqi- and Syrian Kurdistan. Already the Terminology of the described region is problematic. Many regions that are now considered as a part of Kurdistan by Kurds, were part of the region that was and still is considered as Western Armenia by Armenians. Most of the towns in present Turkey have also Armenian names and some of them had Armenian majorities and Kurdish minorities until 1915. Many parts of Western Armenia only became Kurdistan due to the genocide of 1915. The biggest Armenian communities in Kurdistan are now in regions where no Armenians lived until 1915. They were built up by survivors of the deportations. This article shows the survival of Western Armenia within Kurdistan and explores the present relationship between Kurds and Armenians overshadowed by history.*

KurdInnen und ArmenierInnen lebten über Jahrhunderte in derselben Region zusammen. Große Teile der heute von KurdInnen bewohnten Regionen der Türkei wurden einst zumindest teilweise von ArmenierInnen bewohnt und von diesen als Westarmenien betrachtet. Eine Reihe wichtiger, heute kurdischer, Städte hatte bis 1915 bekanntlich entweder eine absolute armenische Mehrheit (wie z.B. Van) oder eine relative Mehrheit von ArmenierInnen in einer multiethnischen und multireligiösen Umgebung (z.B. Diyarbakır). Diyarbakır wird heute von ArmenierInnen in der Region mit seinem armenischen Namen Tigranakert bezeichnet.

Die Verwicklung von KurdInnen in die Massaker von 1895 und in den Genozid von 1915 und die ambivalente Haltung von KurdInnen als Retter und Täter, wirkt bis heute im armenisch-kurdischen Verhältnis nach. Dieses Thema ist jedoch nicht nur von historischem Interesse. In Kurdistan leben aber auch noch bis heute Überlebende des Genozids von 1915: Nachkommen jener armenischen Frauen und Mädchen, die von kurdischen Familien aufgenommen und oft als Zweit- oder Drittfrauen geheiratet wurden und deren Nachkommen heute teilweise wieder ihre armenische Identität entdecken, vor Allem in Syrisch- und Irakischem Kurdistan aber auch armenische Gemeinden, die in den Irak und nach Syrien deportiert wurden und in Syrien und im Irak überlebten. Dass die Situation in der Türkei hingegen auch nach dem Genozid prekär blieb, zeigt die Tatsache, dass die meisten überlebenden Gemeinden in Türkisch-Kurdistan im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verschwunden sind.

Dieser Beitrag erhebt nicht den Anspruch einer umfassenden Beantwortung wissenschaftlicher Fragestellungen, sondern stellt eine dokumentarische Bestandsaufnahme der unter KurdInnen verbliebenen armenischen Gemeinden dar.<sup>1</sup> Während es an den Rändern des kurdischen Siedlungsgebietes, im Tur Abdin, am Khabur Fluss um Hasaka und in der Ninive-Ebene noch große neuaramäischsprachige christliche Gemeinden gibt oder im Falle der Ninive-Ebene bis zur rezenten Vertreibung durch den so genannten ‚Islamischen Staat‘ gab, bildeten die verbliebenen ArmenierInnen seit hundert Jahren eine kleine Minderheit unter einer kurdischen Mehrheitsbevölkerung. Ein Jahrhundert nach dem Genozid von 1915 ist allerdings auch für diese armenischen Gemeinden erneut eine neue kritische Phase angebrochen. In Syrien und im Irak sind die existierenden armenischen Gemeinden derzeit akut durch Jihadismus und Krieg bedroht. In der Türkei entsteht kurz vor dem Verschwinden der letzten Restgemeinden ein neues Interesse an der armenischen Geschichte und Kultur, das nicht unwesentlich von der Kurdischen Bewegung mitgetragen wird. Eine Bestandsaufnahme der armenischen Gemeinden im heutigen

---

1 Die Feldforschungen für diese Bestandsaufnahme fanden im Februar 2014, im Jänner und März/April 2015 statt. Zusätzlich flossen frühere Erfahrungen bei Besuchen in Kurdistan mit ein. Danken möchte ich in diesem Zusammenhang Azad Ekkaş und Ani Değirmencioglu, die mich bei Teilen meiner Recherchen in Syrien und in der Türkei begleiteten und für mich teilweise übersetzten, sowie allen InterviewpartnerInnen und GastgeberInnen auf meinen Recherchereisen.

Kurdistan, eine Spurensuche nach Westarmenien in Kurdistan, ist damit allerdings möglicherweise auch eine Art archäologischer Notgrabung oder eine Flaschenpost für zukünftige Generationen an ForscherInnen, die vielleicht in politisch ruhigeren Zeiten auch wieder einmal die Möglichkeit haben könnten, sich länger in der Region aufzuhalten. Für diesen Beitrag wurden zwar die armenischen Gemeinden in Syrisch-, Irakisch- und Türkisch-Kurdistan besucht und deren Infrastruktur fotografiert, allerdings war aus Sicherheitsgründen v.a. in Syrien nur ein kurzer Aufenthalt mit Interviews möglich und keine umfassende teilnehmende Beobachtung. Angesichts der schwierigen Situation dieser Gemeinden und ihrer fragwürdigen Zukunft, ist es trotzdem angebracht die dabei gewonnenen Einblicke festzuhalten und die fotografische Dokumentation zugänglich zu machen. Hoffen wir, dass zukünftige Forschergenerationen die hier begonnene Arbeit fortsetzen können und hier nicht die letzte Phase dieser Gemeinde dargestellt wird.

Die Dokumentation umfasst nur die armenischen Gemeinden in den kurdischen Gebieten des ehemaligen Osmanischen Reiches. Auch im iranischen Teil Kurdistans gibt es einzelne armenische Gemeinden, die jedoch eine völlig andere Geschichte haben, mit dem Ostarmenischen auch eine andere Variante des Armenischen sprechen und nicht die Erfahrung des Genozids von 1915 teilen. Die ArmenierInnen waren immer ein fester Bestandteil des multiethnischen Iran gewesen und sind dies heute noch, was sich u.a. in zwei für Vertreter der armenischen Minderheit reservierten Mandaten im iranischen Parlament zeigt, die derzeit von Karen Khanlaryan und Robert Beglaryan besetzt werden. Die beiden armenischen Abgeordneten konnten zum hundertsten Jahrestag des Genozids von 1915 auch eine Resolution zur Verurteilung des Genozids durch das iranische Parlament einbringen.<sup>2</sup>

In dieser Arbeit geht es jedoch nur um eine Bestandsaufnahme der verbliebenen westarmenischen Gemeinden in den nunmehr kurdischen Teilen des ehemals osmanischen Reiches. Es geht also um den Rest Westarmeniens im heutigen Kurdistan,<sup>3</sup> der so gut wie möglich auch fotografisch dokumentiert wurde.

---

2 <http://www.pro-orient.at/?site=ne20150311173627&printSite=1>

3 Wie problematisch bzw. politisch aufgeladen hier allein schon die verwendeten Begriffe sind, zeigte mir eine Auseinandersetzung, die ich während einer gemeinsamen Reise mit meiner lieben Freundin Ani Değirmenciöglü in Mardin hatte. Ani Değirmenciöglü, der ich hier für ihre Einführung in die armenische Gemeinde von Mardin und ihre Übersetzung danken möchte, kritisierte mich sehr scharf für die Idee etwas über ArmenierInnen in Kurdistan zu schreiben, da aus ihrer Sicht damit im Nachhinein ein politischer Anspruch der KurdInnen auf jenes Territorium verbunden wäre, das sie immer noch als Westarmenien betrachtet. Dabei kritisierte sie auch, dass ich immer wieder kurdische Ortsnamen für ehemals mehrheitlich armenisch besiedelte Orte, wie Diyarbakır (Kurdisch: Amed) verwendete. Damit würde ich, so ihre Kritik, im Nachhinein die armenische Geschichte unsichtbar machen. Vielmehr müsste die Stadt mit dem armenischen Tigranakert bezeichnet werden oder aber zumindest mit dem offiziellen Diyarbakır. Wir wurden uns in dieser interessanten und sehr kontroversiell verlaufenden Diskussion nicht einig. Ich halte es weiterhin für legitim, dieses Gebiet heute als Kurdistan zu bezeichnen, wenn damit eben kein (potentieller) Nationalstaat, sondern

## Syrisch-Kurdistan: Überleben am Ziel der Deportationszüge

Das heutige Syrien bildete das Hauptziel der Deportationszüge von 1915. Hier starben hunderttausende ArmenierInnen, hier überlebten allerdings auch viele, die sich teilweise an jenen Orten wo sich Aufenthalts- und Vernichtungslager befanden eine neue Heimat aufbauten. Eine ganze Reihe von Städten im Norden Syriens gehen sogar auf diese armenischen Flüchtlinge zurück. So stellt etwa die größte Stadt Syrisch-Kurdistans, Qamişlo, eine Gründung armenischer und assyrischer ChristInnen, sowie JüdInnen dar, zu der erst später die bis dahin noch weitgehend nomadischen KurdInnen hinzukamen.<sup>4</sup>

In Syrisch-Kurdistan gibt es bis heute noch die größten armenischen Gemeinden; insbesondere im seit 2012 unter kurdischer Verwaltung stehenden Kanton Cizîrê, wo sich bis heute lebendige armenische Gemeinden in den Städten Qamişlo, Dêrik, Serê Kaniyê, al-Hasaka befinden. Einige Kirchengemeinden unterhalten eigene Schulen. Sowohl in den Grundschulen in Qamişlo, Dêrik, Serê Kaniyê und al-Hasaka, als auch im Gymnasium in Qamişlo wird in Arabisch und in Armenisch unterrichtet.

Thomas Thomassian vom Büro für Außenbeziehungen der armenisch-apostolischen Gemeinde in Qamişlo gibt die Gesamtzahl der armenischen Familien im Kanton Cizîrê mit 1.450 an. Allein in Qamişlo waren es 2014 noch 750 armenisch-apostolische Familien und knapp 200 armenisch-katholische Familien. Beide Gemeinden verfügen über eigene Kirchen und Schulen.<sup>5</sup>

Mittlerweile dürften allerdings größere Teile dieser armenischen Bevölkerung die Stadt verlassen haben. Insbesondere die jüngere Generation hat in den letzten beiden Jahren zu größeren Teilen ihrer Heimatstadt den Rücken gekehrt.<sup>6</sup> Auch wenn viele der jungen ArmenierInnen davon träumen nach Europa zu kommen, so bilden aufgrund der strikten Migrationsregime der EU Armenien und der Libanon heute die Hauptdestinationen dieser Flüchtlinge. Einige landen auf dem Weg nach Europa auch in jenen Regionen aus denen einst ihre Vorfahren kamen. Die armenisch-katholische Gemeinde von Qamişlo setzt sich überwiegend aus katholischen ArmenierInnen zusammen, deren Vorfahren einst aus Mardin und Diyarbakır deportiert wurden. Ihre Kirche ist, wie die dortigen armenisch-katholischen Kirchen dem heiligen Josef geweiht (Surp Hovsep).

Der Neubau der armenisch-apostolischen Kirche in Qamişlo, der schon vor

---

eine Region ausgedrückt werden soll, die heute mehrheitlich kurdisch ist, allerdings eben auch eine armenische und assyrische Vergangenheit hat und auf die auch verwiesen wird. Ich möchte hier allerdings offen auf das Problem verweisen und auf eine teilweise sehr hitzig verlaufene Diskussion mit einer armenischen Freundin, die bei meinem Besuch Mardins wesentlich zu den Recherchen für diesen Beitrag als Türöffnerin und Übersetzerin beigetragen hat.

4 Vgl. Schmidinger 2014: 55ff

5 Interview mit Thomas Tomassian, 21. Februar 2014.

6 Interview mit Fady Belbeleh, 29. März 2015.

dem Bürgerkrieg begonnen wurde, stockt derzeit kriegsbedingt. Politisch verhält sich sowohl die armenisch-apostolische als auch die armenisch-katholische Kirche loyal gegenüber dem Regime der Baath-Partei. Dies wird bereits mit entsprechender Symbolik unmissverständlich klar gemacht. Über dem Gemeindezentrum der armenisch-apostolischen Kirche erhebt sich bis heute eine überlebensgroße Plastikfigur von Hafez al-Assad, dem Vater des heutigen Präsidenten. Auch im Inneren des Zentrums finden sich Fotos armenischer Würdenträger mit dem Präsidenten. Der Leiter des Büros für Außenbeziehungen der armenisch-apostolischen Gemeinde, Thomas Thomassian erklärte in einem Interview im Februar 2014, dass für die ArmenierInnen „früher alles perfekt“ gewesen wäre und präzisierte auf Nachfrage:

„Wir Armenier haben in der Industrie gearbeitet, waren als Händler aktiv und hatten keine Probleme. Ab 2012 hat sich das geändert. Viele Armenier sind ausgewandert, die Preise sind gestiegen und im ganzen Land gibt es Sicherheitsprobleme. Wir unterhalten aber immer noch gute Beziehungen zu allen, zu den Arabern, zu den Kurden und zu den Assyryern.“<sup>7</sup>

Bei den Gedenkfeiern zum 99. und zum 100. Jahrestag des Genozids am 24. April 2014 und am 24. April 2015 wurden von den armenischen Gemeinden in Qamişlo jeweils neben der armenischen auch die syrische Fahne, wie sie vom Baath-Regime verwendet wird, gehisst. Auch der Eparch der armenisch-katholischen Kirche von Qamişlo, Antranik Ayvazian, gilt als ausgesprochen regimetreu, was möglicherweise auch der Hintergrund eines nicht aufgeklärten Anschlags gegen die armenisch-katholische Kirche 2014 darstellen könnte.

Diese regimetreue Position der Vertreter beider armenischen Kirchen in Qamişlo ist innerhalb der Gemeinden nicht unumstritten. Während des Baath-Regimes konnten allerdings nur regimetreue Personen in wichtige Positionen anerkannter Religionsgemeinschaften aufrücken. Zudem bildet die Angst vor einer jihadistischen Übernahme Syriens und einer möglichen Vertreibung der christlichen Minderheiten einen fruchtbaren Boden für die regimetreuen Fraktionen innerhalb der armenischen Kirchen.

Jüngere armenische Flüchtlinge aus Qamişlo kritisieren teilweise allerdings dieses Verhalten ihrer Kirchenoberen ebenso, wie die Wiederauferstehung der Armenischen Geheimen Armee zur Befreiung Armeniens (ASALA), die im syrischen Bürgerkrieg in Aleppo reaktiviert wurde und auf der Seite des Regimes kämpft. Armenier, die nicht willens sind auf der Seite des Regimes im syrischen Bürgerkrieg zu kämpfen, halten dies für eine Gefährdung der Zukunft der armenischen Gemeinden und würden es bevorzugen, wenn sich diese aus dem Konflikt heraushalten würden.<sup>8</sup> Das Regime spielt jedoch mit der Angst der christlichen Min-

7 Interview mit Thomas Tomassian, 21. Februar 2014.

8 Aus Sicherheitsgründen werden hier keine Personen genannt. Diese Einschätzung basiert aber

derheiten vor einer jihadistischen Machtübernahme und versucht damit teilweise erfolgreich die armenische Minderheit an sich zu binden.



Abb. 1: Neubau der armenisch-apostolischen Kirche in Qamişlo, 2014.

auf mehreren Gesprächen mit jungen armenischen Flüchtlingen aus Rojava in der Türkei, im Irak und in Europa.



Abb. 2: Gedenkstätte für die Opfer des Genozids von 1915 im Gemeindezentrum der armenisch-apostolischen Kirche in Qamişlo.



Abb. 3: Qamişlo 1999: Neben KurdInnen, AssyrerInnen und AraberInnen lebten 1999 auch noch einige Jüdinnen und Juden in Qamişli, die in dieser Straße in der Altstadt ihre Goldgeschäfte unterhielten und noch eine Synagoge in Betrieb hatten. Im Suq waren auch viele armenischen Händler präsent.



Abb. 4: Armenisch-katholische Surp Hovsep Kirche in Qamişlo, 1999.

POSTS TO PAGE >

...علامة حب ورجاء في هذا المشرق...يا سيدة السلام...امنحي بلدي السلام...

See Translation

**اصطهاد المسبيين في سوريا**  
May 6 at 12:59pm

يرجى الدعم : صفحة ( اصطياد المسيحيين في سوريا ) توثيق الجرائم الفوت... See More

Like Comment

**Zahra Ashraf**  
April 25 at 2:53pm

<http://lens.almasryalyoum.com/avideo/11252#>  
#البحري\_اليوم #التيوتيا

Like Comment

**Bekhit Fahim**  
April 23 at 11:07pm

<https://www.youtube.com/watch?v=IRV-BZbLfc> الفيديو الوطني الارمني مدرسة يوغاضيان الاسكندرية

Like Comment

English (US) · Privacy · Terms · Cookies · Advertising · [In Chinese](#) · [More](#)

Abb. 5: Facebook-Seite der armenisch-katholischen Gemeinde von Qamişlo mit Bildern zur Gedenkfeier zum 100. Jahrestag des Genozids.



Abb. 6: Armenisch-apostolische Surp Mariam Asdvadzadzin (Hl. Maria Muttergottes) Kirche in Dêrik.



Abb. 7: Surp Mariam Asdvadzadzin Kirche in Dêrik.



Abb.8: Der armenisch-apostolische Pfarrer Dajad Akobian von Dêrik mit seiner Tochter Talar und seiner Frau Sirvart Akobian.

Die armenische Gemeinde von Dêrik umfasst heute rund 400 Personen, die alle der armenisch-apostolischen Kirche angehören. Pfarrer Dajad Akobian betont sei gutes Verhältnis zu den KurdInnen und zu den assyrischen Christen in der Stadt und ist stolz auf die Infrastruktur der Gemeinde:

„Es gibt eine armenische Schule, in die die Kinder bis zur sechsten Klasse besuchen. Wir haben hier Lehrer für Armenisch, Arabisch und Englisch. Danach müssen sie nach Qamişlo oder nach Aleppo in die weiterführende Schule gehen. Einer meiner Söhne ist zum Beispiel immer noch in Aleppo wo er eine Ausbildung für Physiotherapie macht.“<sup>9</sup>

Im Gegensatz zu Qamişlo sind in Dêrik keine Anzeichen für eine demonstrative Loyalität mit dem Regime zu sehen. Pfarrer Dajad Akobian betont vielmehr das gute Verhältnis zu den neuen kurdischen Machthabern, denen die ArmenierInnen den Schutz vor den Jihadisten verdanken:

„Hier ist bisher alles ruhig geblieben und den Kurden ist es bisher gelungen den Bürgerkrieg aus dieser Gegend fern zu halten. Bis jetzt beschützen uns die Volksverteidigungseinheiten (YPG) vor den Jihadisten. Wir hoffen, dass das auch so bleibt. Unser Verhältnis zu den Sunniten hier ist wie gesagt sehr gut. Die sunnitischen Kurden hier sind aber auch keine Fanatiker. Wir wissen ja was mit den Christen unter der Herrschaft des ‚Islamischen Staates‘ geschieht. Hier in Dêrik gibt es aber niemanden, der mit denen sympathisieren würde und ich glaube nicht, dass wir jemals von hier weggehen müssen.“<sup>10</sup>

Der Unterschied in der Haltung zwischen den Repräsentanten der armenischen Gemeinden in Qamişlo und Dêrik dürfte nicht nur mit persönlichen Meinungsverschiedenheiten zu tun haben, sondern v.a. mit der unterschiedlichen politischen Situation in den beiden Städten. Während das Regime in Qamişlo teilweise immer noch präsent ist und neben dem arabischen Viertel und dem Flughafen auch noch andere strategisch wichtige Positionen in der Stadt besetzt hält, hat es sich aus Dêrik völlig zurückgezogen. Der Versuch sich gegenüber den jeweiligen Machthabern als loyale Staatsbürger zu zeigen, stellt ein klassisches Verhalten marginalisierter und gefährdeter Diaspora-Communities dar und kann etwa auch bei jüdischen Gemeinschaften in der arabischen Welt oder bei Kopten in Ägypten beobachtet werden. In schwierigen Situationen scheint diese eine mögliche Überlebensstrategie zu sein, die jedoch dann auf die Minderheiten zurückfallen kann, wenn sich die Machtverhältnisse ändern.

---

9 Interview mit Dajad Akobian, 19. Februar 2014.

10 Ibid.

Gemeinsam mit den Gemeinden in Serê Kaniyê und al-Hasaka gehören die Gemeinde von Dêrik und Qamişlo zur Diözese Jezire (= kurd. Cizîrê) mit Sitz in Qamişlo und unterstehen dem armenisch-apostolischen Katholikate von Kilikien, das nach der Auflösung seines Stammsitzes in Sis (Kozan) im Zuge des Genozids von 1915 über Umwege nach Antelias (Beirut) übersiedelt wurde. Bis in die späten 1960er-Jahre hinein gab es auch in Amûdê eine armenisch-apostolische Gemeinde mit einer eigenen Schule. Im Schuljahr 1958/59 unterrichteten dort vier Lehrer insgesamt 41 SchülerInnen.<sup>11</sup> Heute sind sowohl die Gemeinde als auch die Schule verschwunden. In der Stadt gibt es nur noch eine assyrische Familie, jedoch keine ArmenierInnen mehr. Im Gegensatz zu anderen Städten der Cizîrê ist Amûdê heute eine fast rein kurdische Stadt. Weiter östlich in Dirbêsi existierte eine noch wesentlich größere armenische Gemeinde mit insgesamt drei Schulen, die im Schuljahr 1958/59 von insgesamt 215 SchülerInnen besucht wurden.<sup>12</sup> Auch diese armenische Gemeinde ist heute völlig verschwunden.

Die armenisch-katholischen Gemeinden in der Cizîrê bilden im Rahmen des Erzbistums Aleppo eine eigene Eparchie mit Sitz in Qamişlo. Zu ihr gehören neben der Gemeinde von Qamişlo auch noch eigene Gemeinden in al-Hasaka mit einer der Heiligen Familie geweihten Pfarrkirche und – außerhalb des kurdischen Gebietes – die Gemeinde in Deir az-Zor. Wie weit die Gemeinde dort überhaupt noch existiert ist allerdings fraglich. Neben dem Eparchen, Antranik Ayvazian, der in der armenisch-apostolischen Kirche aufgewachsen und erst später zur armenisch-katholischen Kirche konvertiert ist, sind drei Gemeindepriester in der Eparchie aktiv: Haroutioun Arshinaguian, Nareg Naamoyan und Karnig Hovsepian.<sup>13</sup> Die arabische Stadt Deir az-Zor bildete eine der Hauptdestinationen der Deportationen von 1915. Hier befand sich bis vor kurzem auch ein großes Genozid-Museum und eine Gedenkstätte. Die vom so genannten ‚Islamischen Staat‘ (IS) belagerte und zwischen Regierungstruppen, der Jabhat al-Nusra und IS umkämpfte Stadt, ist mittlerweile weitgehend zerstört. Von armenischen Kirchen und Gedenkstätten liegen Fotos vor, die deren Zerstörung belegen.

In Kobanê existierten bis in die 1960er-Jahre drei armenische Kirchen. 1915 waren rund 15.000 ArmenierInnen aus Sivas in ein Lager in der Nähe der späteren Stadt deportiert worden. In den politisch unruhigen 1960er-Jahren mit der Hochphase des arabischen Nationalismus in Syrien wanderten die meisten davon in die Armenische Sowjetrepublik aus. In den 1950er-Jahren existierten zwei armenische Schulen. Insgesamt besuchten im Schuljahr 1958/59 253 SchülerInnen die beiden Schulen, in denen 15 Lehrer beschäftigt waren.<sup>14</sup> Die Avedis Sarafian Schule, als letzte armenische Schule der Stadt, schloss 1975 endgültig ihre Tore. Als 2012 der

11 Migliorino 2008: 120.

12 Ibid.

13 [http://www.armeniancatholic.org/inside.php?lang=en&page\\_id=314](http://www.armeniancatholic.org/inside.php?lang=en&page_id=314).

14 Migliorino 2008: 120.

syrische Bürgerkrieg begann und im September 2014 der so genannte ‚Islamische Staat‘ die kurdische Enklave überfiel, lebten nur noch ein Armenier in der Stadt, der in den Kämpfen gegen den ‚Islamischen Staat‘ ums Leben kam. In der Stadt erinnern heute keine materiellen Zeugnisse mehr an die einst so große armenische Gemeinde.

In Efrîn, im dritten der drei kurdischen Kantone Syriens, gab es bis in die 1960er-Jahre ebenfalls eine armenische Gemeinde. Die Stadt Efrîn selbst wurde, wie einige andere Städte in der Region, ursprünglich von armenischen Siedlern gegründet, die hier nach dem Genozid unter französischem Protektorat Schutz suchten. In der Stadt gab es von Armeniern betriebene Läden, eine armenische Schule<sup>15</sup> und eine kleine Kirche, die nach ihrem Verfall verkauft wurde und auf der mittlerweile Neubauten stehen. Heute lebt nur noch ein Armenier mit seinen Söhnen in der Stadt. Kamal Sido, ein aus der Region stammender Kurde, der heute für die Gesellschaft für bedrohte Völker immer wieder aus Rojava berichtet, traf sich im Februar 2015 mit dem 58 Jahre alten Aruth Kevork, der ihm davon berichtete, dass er keinerlei Diskriminierungen als Armenier in der Stadt erleben würde, obwohl jeder über seine armenische Identität Bescheid wisse. Der letzte Armenier von Efrîn kann sich noch an eine kleine Gemeinde mit etwa 100 ArmenierInnen erinnern, die allerdings alle in den 1960er-Jahren in die USA, nach Europa oder nach Aleppo abgewandert sind.<sup>16</sup>

Das Bewusstsein über diese armenische Vergangenheit von Efrîn, scheint unter KurdInnen allerdings nicht sehr ausgeprägt zu sein. Bei meiner Reise nach Efrîn, im Februar 2015, fragte ich bei unterschiedlichen VertreterInnen der kurdischen Kantonsverwaltung und auch bei einzelnen kurdischen Intellektuellen nach, die mir alle berichteten, dass sie sich an keine armenische Gemeinde erinnern könnten. Armenier gäbe es in Aleppo, aber Efrîn wäre eine kurdische Stadt. Aus dem kollektiven Gedächtnis der KurdInnen von Efrîn, scheint die frühere armenische Gemeinde mit der Kirchenruine verschwunden zu sein.

Der syrische Bürgerkrieg hat auch zu einem Exodus der ArmenierInnen aus Syrien geführt. Wie ihre muslimischen Landsleute, haben auch tausende ArmenierInnen die Flucht ergriffen. Über 7.000 sollen nach Armenien, etwa 5.000 in den Libanon geflohen sein. Darunter auch ArmenierInnen aus Rojava, die sich durch den heranrückenden „Islamischen Staat“ besonders bedroht fühlen. Eine eigene armenische Miliz gibt es im Gegensatz zu den aramäischsprachigen Christen in Rojava nicht. Es kämpfen aber ArmenierInnen in der syrischen Armee und in den Reihen der kurdischen YPG. Wie groß die wiederaufgetaute ASALA als armenische Miliz auf der Seite des Regimes in Aleppo ist, ist unklar. In Rojava existiert diese jedoch nicht.

---

15 Ibid.

16 Mailwechsel mit Kamal Sido vom 23. März 2015.

## Armenische Flüchtlinge aus Rojava in der Türkei

Armenische Flüchtlinge aus Syrisch-Kurdistan landen zunächst vielfach in der Türkei. Einige müssen aufgrund der europäischen Grenzregime über eine längere Zeit in jenen Regionen bleiben, aus denen einst ihre Vorfahren vertrieben wurden. Der Großvater des aus Qamişlo stammenden jungen armenisch-katholischen Studenten Fady Belbeleh, der vor einigen Jahren noch in Rom Theologie studiert hat, wurde einst aus Mardin nach Syrien vertrieben. Da Fady Belbeleh bisher keine Möglichkeit gefunden hat nach Europa weiterzureisen ist er vorerst in der Stadt seiner Vorfahren geblieben. Obwohl Mardin die einzige Stadt in Türkisch-Kurdistan ist, in der es noch eine armenisch-katholische Restgemeinde gibt, gelang ihm auch nach Monaten nicht der Anschluss an die kleine Gemeinde. Mit Bedauern stellt er fest, dass es unter ArmenierInnen weniger Solidarität gäbe als unter KurdInnen:

„Kurden helfen einander systematisch. Die haben große Familiennetzwerke und halten zusammen. Bei uns Armenier gibt es so etwas nicht und ich weiß nicht wie ich von hier weiter kommen soll.“<sup>17</sup>

Vorerst lebt er in einem Zimmer über der chaldäischen Kirche der Stadt und führt dafür TouristInnen mit seinen Sprachkenntnissen im Englischen, Italienischen und zunehmend auch im Türkischen durch die Kirche. Eine Zukunft am Herkunftsort seiner Vorfahren kann er sich nicht vorstellen. In Armenien sieht er keinerlei wirtschaftliche Zukunft. Viele armenisch-apostolische Flüchtlinge wären nach Armenien gegangen und hätten dann versucht mit den armenischen Papieren weiterzureisen. Armenisch-katholische Flüchtlinge hätten meist direkt versucht nach Schweden, Deutschland oder in die Niederlande zu kommen. Auch sein Ziel bildet weiterhin Europa. Der Situation in Mardin vertraut er nicht:

„Ich habe meinem ältesten Onkel in Kanada erzählt, dass ich nun in Mardin bin. Er hat mich gewarnt: Nun bist Du ein Zeuge eines modernen Genozids. Vor hundert Jahren hatten wir den ersten Genozid, jetzt gibt es einen zweiten. Und nun bist du zurückgegangen zu unserem Land, vor dem Dein Großvater von hier vertrieben worden. Sei vorsichtig!“<sup>18</sup>

Die Türkei wird auch hundert Jahre nach dem Genozid nicht als sicher betrachtet. Die Bedrohung der armenischen Gemeinden durch den ‚Islamischen Staat‘ und andere jihadistische Gruppen wird von vielen ArmenierInnen aus Rojava als Fortsetzung des Genozids von 1915 betrachtet. Je länger der Bürgerkrieg dauert und je stärker die jihadistischen Gruppen werden, desto stärker verbreitet sich un-

17 Interview mit Fady Belbeleh, 29. März 2015.

18 Interview mit Fady Belbeleh, 29. März 2015.

ter jungen ArmenierInnen der Wunsch die ganze Region zurückzulassen und in Europa oder in den USA ein neues Leben zu beginnen. Ob die schrumpfenden Gemeinden diesen Prozess überleben werden, wird davon abhängen, wie lange diese Situation noch andauert. Schon jetzt sind es immer mehr die Alten, die noch in Qamişlo, Dêrik, Serê Kaniyê und al-Hasaka zurückbleiben.

## Irakisch-Kurdistan: Doppeltes Exil

Der Irak besitzt zwar eine alte urbane armenische Minderheit in Bagdad. Die dortige armenische Gemeinschaft lässt sich bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen, als Shah Abbas einige armenische Handwerker in sein Reich bringen ließ. Viele von ihnen wurden Händler und einige ließen sich im damals iranischen Bagdad nieder.<sup>19</sup> Die Mehrheit der ArmenierInnen in Irakisch-Kurdistan setzt sich allerdings auch aus Nachkommen des Genozids von 1915 zusammen. Neben Syrien, wurden auch Gebiete des heutigen Nordirak zu Zielen der Deportationen der Jungtürken. In einem Bericht für das Schweizerische Hilfswerk vom Mai 1916 ist von 4.000 bis 5.000 ArmenierInnen die Rede, die nach Mosul, Kirkuk und Suleymania deportiert worden wären.<sup>20</sup> Andere Überlebende landeten in Basra und anderen Regionen des Südens. Zu den Nachkommen der Deportierten in Irakisch-Kurdistan kamen in den letzten Jahren auch Angehörige der alten armenischen Gemeinde in Bagdad, die vor dem konfessionalisierten Bürgerkrieg in das relativ sicherere Kurdistan geflohen ist. Armenische Gemeinden gibt es heute in Zaxo, Dohuk, Erbil und zwei armenische Dörfer in der Provinz Dohuk.

Die beiden Dörfer bilden geschlossen armenische Siedlungen westlich der Stadt Dohuk. Havsrek wurde 1928, Avzrog 1932 von armenischen Überlebenden des Genozids gegründet. Sie bilden die letzten beiden Dörfer von ursprünglich fünf armenischen Siedlungen in der Region, die nach dem Genozid hier errichtet wurden. 1975 wurden sie, weil sie sich mit dem kurdischen Aufstand solidarisiert hatten, zerstört. Das Regime Saddam Husseins siedelte stattdessen loyale AraberInnen in der Region an, die 1991 wieder flohen. Das Dorf Avzrog wurde daraufhin von den ursprünglichen BewohnerInnen wieder aufgebaut. Diese sprachen mittlerweile aber Arabisch und Kurdisch. Ein bei meinem Besuch des Dorfes anwesender Priester aus Armenien erzählte mir, dass er keine Verständigungsmöglichkeit mit der lokalen Bevölkerung habe und erst versuchen müsste Arabisch und Kurdisch zu lernen. Trotz der sprachlichen Assimilierung gehört die Bevölkerung allerdings immer noch der armenisch-apostolischen Kirche an und ist stolz auf ihre armenische Identität. Laut dem aus Bagdad stammenden Gemeindepfarrer Antun Halatian, lebten 2014 hundert Familien in Avzrog. Mit den KurdInnen gäbe es hier keine Probleme: „Wir kommen hier sehr gut mit unseren kurdischen Nachbarn

19 Rassam 2005: 179.

20 Kévorkian 2011: 653.

aus. Im Gegensatz zu anderen Teilen des Irak gibt es hier keine Probleme.“<sup>21</sup>

Das zweite Dorf Havsrek wurde nicht gleich nach der Befreiung 1991, sondern erst, nach 2003 als die Situation für die ArmenierInnen in Mosul unerträglich wurde, wieder errichtet. Für die BewohnerInnen des Dorfes war es bereits die dritte Flucht in einem Jahrhundert. 1915 hatten sie zunächst in Baquba überlebt, dann hier ein Dorf gegründet. Von den ursprünglich 400 Familien verließ ein Teil bereits 1945 nach einer mehrjährigen Dürreperiode wieder das Dorf. Viele gingen nach Mosul, Bagdad und Basra. Der Rest flüchtete nach der Zerstörung des Dorfes 1975 nach Mosul.<sup>22</sup> 2003 flüchteten diese wieder hierher. Bereits lange vor der so genannte ‚Islamische Staat‘ die zweitgrößte Stadt des Irak einnahm, herrschte hier ein Klima des Terrors gegen Christen und andere religiöse Minderheiten. Armenier und Assyrer aus Mosul berichteten schon lange vor 2014 immer wieder von Anschlägen und Schutzgelderpressungen durch die Jihadisten. Deshalb übersiedelte das Dorf im Jahr 2006 aus Mosul wieder an seinen ursprünglichen Ort. Seit die noch immer armenischsprachigen Armenier von Havsrek wieder in der Region sind, unterrichten diese ihre Nachbarn aus Avzrog in ihrer ursprünglichen Muttersprache, dem Westarmenischen. Bürgermeister Murad Vardanian ist Parteimitglied von Barzanis Demokratischer Partei Kurdistans und lässt nichts über den Präsidenten der Regionalregierung Kurdistans kommen. Die Regionalregierung war bei der Rückkehr in die Region und bei der Errichtung der Häuser behilflich, deren erste 2008 bezogen wurden. Bürgermeister Vardanian erinnert sich:

„Als wir den Vorschlag machten, wieder hierher zurückzukehren, mussten wir zunächst einige Probleme lösen. Einige Kurden hatten mittlerweile ihre Hand auf unserem Land und so musste das einmal gelöst werden. Die Regionalregierung Kurdistans hat uns aber unterstützt und so waren die meisten von uns sehr dankbar, dass wir wieder hierher zurückkehren konnten.“<sup>23</sup>

2014 lebten bereits 110 Familien im Dorf. Fünf Häuser waren noch nicht bezogen. Die neue Kirche wurde erst 2014 eingeweiht. Der neue Gemeindepriester Rostam Sarkissian fungiert auch als Armenischlehrer für Havsrek und das Nachbardorf Avzrog. Der Großvater des Pfarrers lebte in Havsrek. Der mit der Schwester des Bürgermeisters verheiratete Priester wuchs in Mosul auf und kam mit dem Bürgermeister und seiner Schwester ins Dorf.<sup>24</sup> Die meisten Gemeindebürger sind heute eng verwandt. Das neue Dorf gab den ArmenierInnen aus Mosul Hoffnung. Allerdings vertrauten nicht alle dem Frieden. Einige Familien sind in den letzten Jahren zur bereits vorhandenen Diaspora in Belgien, den Niederlanden, Schweden

21 Interview mit Artun Halatian, 23. Februar 2014.

22 Interview mit Bürgermeister Murad Vardanian, 23. Februar 2014.

23 Ibid.

24 Interview mit Rostam Sarkissian, 23. Februar 2014.

und Frankreich, gefolgt. Allein in Brüssel leben laut Bürgermeister etwa 50 Familien, die aus Havsrek stammen.

Auch in den Dörfern wird der der Genozidgedenktag am 24. April jedes Jahr als ein wichtiger Jahrestag begangen. Dass sich auch die KurdInnen an den damaligen Verbrechen beteiligt haben, ist aus Sicht des Bürgermeisters heute kein Problem mehr:

„Die Kurden haben sich an dem Genozid beteiligt, aber sie haben im Laufe der Zeit ihre Meinung geändert. Das ging nicht von heute auf morgen, aber langsam, langsam haben sie sich geändert. Einige wichtige Leute besuchen mich und sagen mir, dass sie sich schämen dafür, was uns die Kurden angetan haben.“<sup>25</sup>

Als Mitglied von Barzanis PDK stehen dem Bürgermeister alle politischen Netzwerke in der Autonomieregion zur Verfügung. Als der „Islamische Staat“ im Sommer 2014 Mosul eroberte und weiter nach Osten vordringen wollte, stellte er eine eigene armenische Miliz zur Selbstverteidigung der ArmenierInnen auf. Die beiden benachbarten armenischen Dörfer wurden bisher nicht vom IS eingenommen und funktionieren weiterhin als eigenständige armenische Siedlungen.



Abb. 9: Armenisch-apostolische Kirche in Xaxo.



Abb. 10: Das armenische Dorf Avzrog in der irakisch-kurdischen Provinz Dohuk.



Abb. 11: Das armenische Dorf Avzrog in der irakisch-kurdischen Provinz Dohuk.



Abb. 12: Die Kirche von Avroz.



Abb. 13: Gedenkstätte für die Opfer des Genozids von 1915 am Kirchplatz von Avroz.



Abb. 14: Die Gräber des Friedhofs von Avzrog als Zeugen des Sprachwandels: Alle Gräber sind auf Arabisch beschriftet.



Abb. 15: Das armenische Dorf Havsrek in der Nähe des derzeit in Bau befindlichen neuen Flughafens von Dohuk.



Abb. 16: In manchen der neuen Häuser von Havsrek wird erst der Garten angelegt.



Abb. 17: Havsreks Bürgermeister Murad Vardanian ist Bauer, Imker und Mitglied von Barzanis PDK.



Abb. 18: Bürgermeister Murad Vardanian ist stolz auf seinen Großvater, Arsen Manukian, der in den Reihen der Daschnaken gegen die Osmanen gekämpft hat.



Abb. 19: Kirche von Havsrek, u.a. errichtet mit Hilfgeldern aus Deutschland, die von der Organisation CAPNI (Christian Aid Program Northern Iraq) organisiert wurden.



Abb. 20: Kirche von Havsrek.

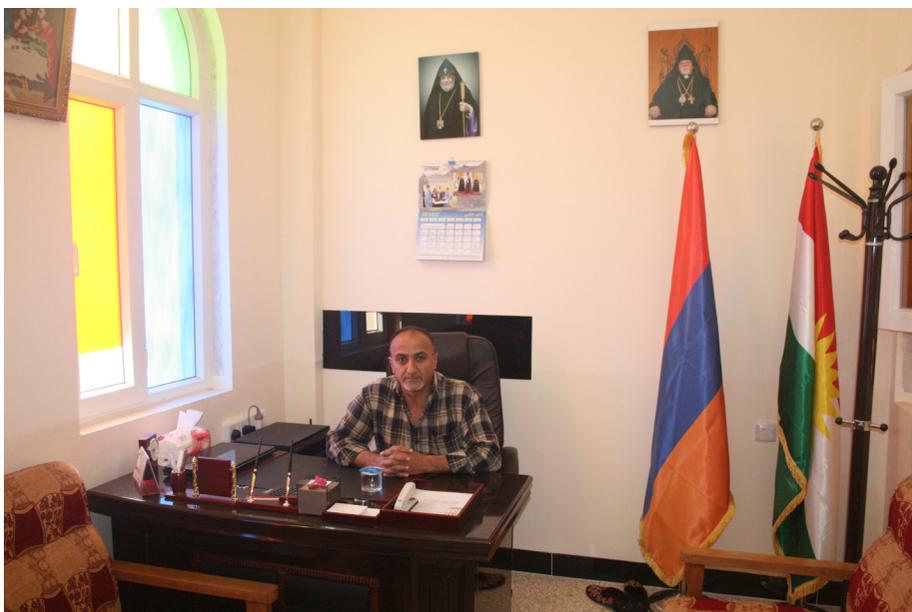


Abb. 21: Rostam Sarkissian: Gemeindepriester und Armenischlehrer in Havsrek.



Abb. 22: Am Friedhof von Havsrek finden sich viele zweisprachige Grabinschriften.



Abb. 23: Armenisch-apostolische Osterliturgie in Erbil: Mangels einer eigenen Kirche musste sich die armenische Gemeinde von Erbil noch in einer neuen assyrischen Kirche einmieten.



Abb. 24: Hagop Simonian im Büro des Armenischen Clubs von Erbil.



Abb. 25: Armenischer Club in Erbil.



Abb. 26: Männer im Armenischen Club in Erbil.



Abb. 27: Razmik Muradian: Vorsteher der armenischen Gemeinde in Erbil und Betreiber eines asyrischen Fernsehsenders.



Abb. 28: Armenisch-apostolische Surp Nerses Schnorhali Kirche in Dohuk.



Abb. 29: Ostergottesdienst 2015 in der Surp Nerses Schnorhali Kirche von Dohuk.



Abb. 30: Empfang im armenischen Gemeindezentrum in Dohuk zu Ostern 2015: V.l.n.r.: Yervand Armenian (Abgeordneter der armenischen Minderheit im Parlament der Regionalregierung Kurdistans), Pfarrer Massis Shahinian und der kurdische Abgeordnete Ali Halo aus Zaxo (PDK).



Abb. 31: Bedik Nersissian mit seiner Frau Susan Jano und seinen Kindern Silia, Avand und Sylvia bei einem Osteressen, wie es von den irakisch-kurdischen Armenierinnen traditionell zubereitet wird. Paja besteht aus mit Reis und Fleisch gefüllten Innereien, die mit einer Zitronensauce gegessen werden.

Die älteste urbane armenische Gemeinde in Irakisch-Kurdistan befindet sich in der Grenzstadt Zaxo. Die 180 armenischen Familien lebten hier traditionell von Handel und Handwerk. Auch die Alkoholgeschäfte der Stadt gehörten bis 2011 meist ArmenierInnen. Das friedliche Zusammenleben in der geschäftigen Grenzstadt erlitt allerdings am 2. Dezember 2011 empfindliche Risse, als nach einer Freitagspredigt eines salafitischen Predigers pogromartige Ausschreitungen gegen armenische und assyrische Geschäfte stattfanden, bei denen v.a. Alkoholgeschäfte geplündert und angezündet wurden. Der Pogrom weitete sich jedoch auch über bloße Alkoholgeschäfte hinaus und eine Reihe von Häusern und Geschäften von AssyrerInnen, ArmenierInnen und ÊzîdInnen wurden in den folgenden Tagen geplündert. Den kurdischen Behörden gelang es zwar bis zum 5. Dezember wieder weitgehend Ruhe herzustellen. Allerdings verursachte dieser plötzliche Gewaltausbruch eine nachhaltige Verunsicherung in der nichtmuslimischen Bevölkerung der Stadt. Bis heute sind in Zaxo keine Alkoholgeschäfte zu finden. Einige armenische Familien haben seit 2011 das Land verlassen oder sind in die Provinzhauptstadt Dohuk gezogen. Mit der Vertreibung der ChristInnen aus Mosul durch den IS im Juli 2014, floh auch der dortige armenische Priester. Zuerst ließ er sich mit seiner Gemeinde in Erbil nieder. Jetzt fungiert er als Gemeindepriester in Zaxo und der Priester von Zaxo ist mittlerweile zum Priester in Erbil berufen worden.

Die junge armenische Gemeinde von Dohuk setzt sich überwiegend aus ArmenierInnen aus Zaxo, Mosul und Bagdad zusammen. Bis vor wenigen Jahren gab es in der Stadt keine ArmenierInnen. Erst 2008 wurde die neue Nersess Shorhali Kirche in Dohuk eingeweiht. Seither gibt es hier eine armenisch-apostolische Gemeinde mit Priester, Kirche und Gemeindezentrum. Pfarrer Massis Shahinian bemüht sich um die wachsende Schaar seiner Gemeinde, deren neueste Mitglieder erst 2014 vom „Islamischen Staat“ aus Mosul vertrieben wurden.

Auch der armenische Abgeordnete des Parlaments der Autonomieregion Kurdistan, der Ingenieur Yervand Armenian, stammt aus der Gemeinde in Dohuk. Das Parlament der Autonomieregion Kurdistans hat insgesamt elf Mandate für nationale Minderheiten reserviert. Eines davon steht einem Vertreter der ArmenierInnen zu. Offiziell wurden dabei parteiunabhängige Kandidaten gewählt. De facto ist der aktuelle Vertreter weitgehend von der regierenden PDK abhängig. Ohne die finanzielle Unterstützung der Regionalregierung wäre die Errichtung einer Kirche in Dohuk ebenso unmöglich gewesen, wie der Unterhalt der armenischen Infrastruktur.

So sind denn auch die politischen Beziehungen zu kurdischen Abgeordneten der PDK von Bedeutung. Kurdische Abgeordnete nehmen an hohen Feiertagen an Gottesdiensten der ArmenierInnen teil. Der aus Zaxo stammende PDK-Abgeordnete Ali Halo unterhält eine besonders enge Beziehung zur armenischen Gemeinschaft und fuhr 2015 sogar gemeinsam mit Yervand Armenian auf eine Genozid-Konferenz nach Frankreich.

Wie die meisten armenischen Funktionäre in Irakisch-Kurdistan erweist sich Yervand Armenian als sehr loyal gegenüber der Regionalregierung Kurdistans. Zudem betont er, dass sich die KurdInnen geändert hätten:

„Ich arbeite für gute Beziehungen zwischen den Kurden und den Armeniern. Ich arbeite auch daran, den Genozidgedenktag hier zu verankern. Die Kurden haben vor hundert Jahren mit den Türken gemeinsame Sache gemacht. Aber damals hatten sie keine Wahl. Jetzt haben sie eine eigene Regierung und sie wissen auch was sie vor hundert Jahren gemacht haben. Das ist eine andere Situation.“<sup>26</sup>

Die engen Beziehungen mit der Regionalregierung Kurdistans scheinen sich vor allem in einer finanziellen Unterstützung der Gemeinden niederzuschlagen. Die politische Forderung nach einer öffentlichen Anerkennung des Genozids stellt sich allerdings als schwieriger heraus. Im Gegensatz zu Bagdad gab es am 24. April 2015 in Irakisch-Kurdistan keine öffentliche Demonstration. Die engen Beziehungen von Barzanis Demokratischer Partei Kurdistans zur Türkei scheint hier eine solche öffentliche Geste verhindert zu haben. Auch Yervand Armenian erklärt die Probleme bei einer öffentlichen Anerkennung mit der Nähe zur Türkei:

„Wissen Sie Zaxo ist so nahe bei der Türkei. In Bagdad ist das leichter. Dort ist die Türkei weit weg und der Iran, der die dortige Regierung unterstützt, hat kein Problem mit der Anerkennung des Genozids. Aber hier wäre es derzeit nicht klug die Türkei zu provozieren.“<sup>27</sup>

Wie in Dohuk ist die armenische Gemeinde in Erbil ein Resultat rezenter interner Migrationsbewegungen. Im Gegensatz zu Dohuk besitzt die junge Gemeinde in Erbil allerdings noch nicht einmal eine Kirche. Erst seit Ende 2014 verfügt sie mit dem ehemaligen Gemeindepriester von Zaxo über einen eigenen Pfarrer. Dieser liest die Sonntagsmesse allerdings noch in Untermiete bei einer assyrischen Kirche. Zwar wurde von der Regionalregierung Kurdistans bereits ein Grundstück im christlichen Viertel Ain Kawa zur Verfügung gestellt. Die Bauarbeiten für eine eigene Kirche wurden angesichts der massiven Wirtschafts- und Budgetkrise allerdings vorerst eingestellt.

Gemeindevorsteher der mittlerweile 250 Familien umfassenden Gemeinde ist der Fernsehunternehmer Razmik Muradian, der zugleich Eigentümer eines assyrischen Fernsehsenders (Ishtar TV) ist. Muradian, der neben Armenisch auch Arabisch, Englisch und Syro-Aramäisch spricht, verfügt über sehr gute Beziehungen in die verschiedenen neuarmenischen Gemeinschaften Kurdistans. Laut Razmik kommt der Großteil der ArmenierInnen in Erbil aus Mosul und Bagdad. Die meis-

26 Interview mit Yervand Armenian, 5. April 2015.

27 Ibid.

ten von ihnen haben sich in der assyrischen Stadt Ain Kawa niedergelassen, die mittlerweile zu einem Teil Erbils geworden ist und als dessen christliches Viertel gilt. Auch Razmik Muradian betont das gute Verhältnis mit den KurdInnen, das sich für ihn auch in den Beziehungen zwischen der Republik Armenien und der Regionalregierung Kurdistans ausdrückt:

„Wir haben nun ein armenisches Konsulat eröffnet und es gibt jede Woche Direktflüge nach Armenien. Wir sind froh, dass wir hier leben können und haben keine Probleme mit den Kurden. Im Gegenteil, wir werden von der Regionalregierung Kurdistans unterstützt.“<sup>28</sup>

Trotzdem würden viele ArmenierInnen auch in Erwägung ziehen, den Irak zu verlassen. Wer die Möglichkeit hat nach Europa zu gehen, würde derzeit auswandern, weil viele im Irak keine Zukunft mehr sehen würden.

Herzstück der Gemeinde in Erbil ist der Armenische Club, der 2011 seine Arbeit aufgenommen hat. Laut Vorstandsmitglied Hagop Simonian verfügt der Club 2015 über 120 Mitglieder und es gibt eigene Kultur- und Sozialorganisationen des Clubs. Es werden Gesangs- und Folkloreabende veranstaltet und es gibt eine Jugendgruppe und ein Fußball-Team. 30 Kinder und Jugendliche bilden eine eigene Pfadfindergruppe und einmal in der Woche findet ein Armenischkurs statt. Der Club hat sich 2014 den armenischen Flüchtlingen aus Mosul angenommen und dafür gesorgt, dass diese rasch die Flüchtlingscamps verlassen und sich eine Wohnung mieten konnten. Der Club liegt, wie die Baustelle der zukünftigen Kirche im assyrischen Ain Kawa. Überhaupt wäre das Verhältnis zu den AssyrerInnen insgesamt sehr eng. Hagop Simonian verweist darauf, dass rund ein Drittel der ArmenierInnen in Erbil mit AssyrerInnen verheiratet wären:

„Es gibt manchmal auch Assyrerinnen, die zu uns in den Armenischkurs kommen um die Sprache ihrer Ehemänner zu erlernen. Aber meistens ist die Sprache in diesen gemischten Familien dann Arabisch.“<sup>29</sup>

Auch für die entstehende Gemeinde in Erbil war der hunderste Jahrestag des Genozids von 1915 eine wichtige Gedenkzeit. Der Armenische Club organisierte am 24. April eine Gedenkveranstaltung. Hagop Simonian betont, dass die armenische Gedenkkultur auch auf die Assyrer in Ain Kawa ausstrahle, die nun auch verstärkt ihren eigenen Genozid zum Thema machen würden. Die Gedenkfeiern zum 100. Jahrestag des Genozids stellten aus seiner Sicht einen großen Erfolg für die junge Gemeinde dar.<sup>30</sup>

28 Interview mit Razmik Muradian, 3. März 2015.

29 Interview mit Hagop Simonian, 3. März 2015.

30 Ibid.

Obwohl die armenischen Gemeinden in Irakisch-Kurdistan derzeit aufgrund der unsicheren Lage in anderen Teilen des Irak wachsen, bleibt es fraglich ob diese Entwicklung von Dauer sein wird. Wer mit einfachen ArmenierInnen ohne offizielle politische Repräsentationsfunktion spricht, hört sehr oft den Wunsch nach Migration in den Westen. In die Republik Armenien will kaum jemand auswandern, manche kehrten sogar aus Armenien wegen Mangel an Perspektiven wieder in den Irak zurück. Der Wunsch nach Europa oder in die USA zu gelangen ist allerdings weit verbreitet.

Bedik Nersissian hatte 2000 in Deutschland einen Asylantrag gestellt und danach einige Jahre in Deutschland gelebt. Mit Frankfurt, Trier und Mainz verbindet er heute noch gute Erinnerungen. Nach einem negativen Asylverfahren und einer prekären Duldung kehrte er nach neuen Jahren 2009 als „freiwilliger Rückkehrer“ mit einem kleinen Startkapital in den Irak zurück:

„Ich hatte in Deutschland keine Perspektive. Mit dieser Duldung bekam ich keine vernünftige Arbeitsmöglichkeit, konnte nicht ausreisen und keine Familie gründen. Irgendwann wollte ich aber wieder meine Familie sehen und heiraten. Deshalb bin ich freiwillig zurückgekehrt.“<sup>31</sup>

Im Irak heiratete er 2010 seine aus Zaxo stammende Frau Susan und ließ sich mit ihr in Dohuk nieder. Mittlerweile ist sie mit ihrem vierten Kind schwanger und Bedik Nersissian sieht nach den Entwicklungen des letzten Jahres für sich und seine Familie heute keine Perspektive mehr im Irak. Sein einziger Wunsch wäre es, wieder nach Deutschland gehen zu können. Zu Hause sieht er deutsches Fernsehen, um die Sprache nicht zu verlernen. Wie er es mit seiner bald sechsköpfigen Familie wieder nach Deutschland schaffen soll, weiß er allerdings nicht. Sicher ist er sich nur, dass er seinen Kindern eine Zukunft schenken will und nicht mehr glauben kann, dass es eine solche für ChristInnen im Irak geben wird.

Auch der Arzt Hovsep Melkonian<sup>32</sup> ist nicht davon überzeugt, dass es für die ArmenierInnen im Irak eine Zukunft geben wird. Seine Familie kam 1915 nach Zaxo und zog in den frühen 1960er-Jahren nach Mosul. Erst 2010 kam er aus Mosul nach Dohuk, nachdem er zuvor schon monatelang von den Jihadisten bedroht und zu Schutzgeldzahlungen gezwungen worden war. Sein Vater blieb noch bis zu seiner Pensionierung 2012 in Mosul und kam dann auch nach Dohuk. Wie viele ArmenierInnen im Irak sieht er in den Angriffen des ‚Islamischen Staates‘ eine Fortsetzung des Genozids von 1915:

„Wir waren die Opfer des Genozids von 1915. Jetzt, hundert Jahre später, findet

31 Interview mit Bedik Nersissian, 5. April 2015.

32 Hovsep Melkonian ist ein Pseudonym. Der echte Name des Arztes ist dem Autor bekannt. Aus Sicherheitsgründen wollte er allerdings ein Pseudonym verwenden.

schon wieder ein Genozid gegen uns statt. Und der einzige Grund dafür ist, dass wir Christen sind.“<sup>33</sup>

Auch Hagop Simonian sieht eine Kontinuität der türkischen Politik. In einem Pressegespräch nach einer Konferenz für religiöse Minderheiten im Irak im EU-Parlament in Brüssel forderte er von der EU etwas gegen die Unterstützung des IS durch die Türkei zu unternehmen, die er als Drahtzieher hinter den Angriffen gegen ChristInnen und Angehörige anderer religiöser Minderheiten durch den IS sieht.<sup>34</sup>

### Türkisch-Kurdistan: Letzte Reste und eine mögliche Wiederauferstehung?

Während die armenischen Gemeinden in Irakisch-Kurdistan derzeit sogar wachsen, sind die ArmenierInnen in ihrer eigentlichen Herkunftsregion, dem heute zur Türkei gehörenden historischen Westarmenien, mittlerweile fast völlig verschwunden. Dabei hatten den Genozid von 1915 einige tausend ArmenierInnen in Türkisch-Kurdistan überlebt. Dass sie dann nach der Errichtung der türkischen Republik auswanderten, zeugt von der fortgesetzten Diskriminierung und Marginalisierung der Überlebenden. Viele wanderten ins Ausland ab. Andere fanden in den größeren armenischen Gemeinden in Istanbul eine neue Heimat. Heute existiert lediglich in Mardin noch eine kleine armenisch-katholische Gemeinde. Das dazugehörige Bistum wurde 1972 in ein Titularbistum umgewandelt.

Bei einer Volkszählung von 1960 wurden in Diyarbakır immerhin noch 279 ArmenierInnen gezählt. 1960 wurde der Gemeinde mit der aus dem 14. Jahrhundert stammenden Surp Giragos-Kathedrale ihre wichtigste Kirche zurückgegeben. Die schrumpfende Gemeinde hatte allerdings nicht genug Geld den Verfall des teilweise zerstörten Kirchengebäudes aufzuhalten. In den 1970er- und 1980er-Gemeinden verließen die meisten verbliebenen ArmenierInnen die Stadt. Bis in den 1980er-Jahren wurde hier allerdings noch Gottesdienst gefeiert. 1989 umfasste die verbliebene armenisch-apostolische Gemeinde um ihren Priester Warag Beylerian noch 35 Personen.<sup>35</sup>

Als am 22. Oktober 2011 die von einer armenischen Stiftung mit privaten Spenden der armenischen Gemeinde und Unterstützung der kurdischen Stadtverwaltung unter Bürgermeister Osman Baydemir wieder aufgebaute Surp Giragos-Kathedrale wieder neu konsekriert wurde, existierte schon keine Gemeinde mehr in

33 Interview mit Hovsep Melkonian, 5. April 2015.

34 Hagop Simonian im Rahmen eines Pressegesprächs nach der Konferenz „The Humanitarian Situation & Religious Minorities in Iraq“, 29. Juni bis 1. Juli 2015 im EU-Parlament, bei der sich VertreterInnen verschiedener Minderheiten auf Einladung der Abgeordneten Josef Weidenholzer, Marietje Schaake, Ana Gomes und Cornelia Ernst in Brüssel aufhielten.

35 vgl. Kunz 1994: 55.

der heimlichen Hauptstadt Türkisch-Kurdistans. Die Rückkehr der Sichtbarkeit der armenischen Geschichte in die Stadt ermöglichte jedoch einigen Nachkommen von KryptoarmenierInnen, die sich 1915 durch ihre Konversion zum Islam retten konnten, wieder zu ihrer Religion zurückzukehren. Während das letzte noch bekennende armenische Paar kurz vor dem Tod der Frau noch in der renovierten Kirche heiraten konnte, kehrte seither eine ganze Reihe von islamisierten ArmenierInnen zum Christentum zurück. Hundert Jahre nach Beginn des Genozids gibt es wieder 30 bekennende ArmenierInnen in der Stadt. Allein 2014 kehrten nach einiger religiösen und kulturellen Unterweisung in Armenien zehn ArmenierInnen durch ihre Taufe zur armenisch-apostolischen Kirche zurück. Laut einer im vor Ort bei der Kathedrale neu errichteten Buchladen tätigen Mitarbeiterin der Kirchenstiftung, soll das armenische Patriarchat in Istanbul sogar versprochen haben im Laufe des Jahres wieder einen Priester nach Diyarbakır zu senden.<sup>36</sup> Damit wäre die Stadt die erste wieder voll funktionsfähige armenische Gemeinde im historischen Westarmenien.

Weniger hoffnungsvoll ist es um die Zukunft der anderen armenischen Kirchenbauten in Diyarbakır bestellt. Die armenisch-katholische Surp Hovsep Kirche ist zwar in der Gebäudesubstanz gut erhalten, allerdings wurde sie bis 2014 von einer Frauenkooperative benutzt. 2015 steht sie leer. Eine armenisch-katholische Gemeinde gibt es schon seit dem Genozid nicht mehr in der Stadt. Auch das Gebäude der armenisch-protestantischen Kirche ist gut erhalten, wird jedoch weiterhin von einer Ausbildungsstätte für Frauen genutzt und nicht als sakrales Gebäude. Es gibt in der Stadt zwar eine neue protestantische Gemeinde, die allerdings von evangelikalen Missionaren aufgebaut wurde und keinerlei Bezug zur alten armenisch-protestantischen Kirchengemeinde hat.

Völlig dem Verfall preisgegeben ist die armenisch-apostolische Surp Sarkis Kirche, die in einem weitgehend vor sich hin verfallendem Teil der Altstadt steht. Heute leben in den Resten der alten armenischen Häuser überwiegend Flüchtlinge, die in den 1980er-Jahren aus den von der türkischen Armee zerstörten kurdischen Dörfern nach Diyarbakır gekommen sind. Viele der alten Häuser sind in einem kaum besseren Zustand als die Kirche selbst. Hier zeigen sich die Reste Westarmeniens im heutigen Kurdistan nicht besser gepflegt, als in den vielen anderen Städten und Dörfern im Osten der Türkei.

Die letzte durchgängig existierende armenische Gemeinde der Südosttürkei existiert heute noch in der mehrheitlich arabischsprachigen, aber von kurdischen Dörfern umgebenen Stadt Mardin. Hier harrt noch eine etwa 50 Gläubige umfassende armenisch-katholische Gemeinde aus. Priester gibt es hier schon lange keinen mehr, allerdings hält der junge Diakon Ohannes Uğurel, der sich selbst lieber bei seinem armenischen Namen Ohannes Saabyan nennt, ein minimales religiöses

---

36 Interview mit Güzide Diker, 16. Mai 2015.



Abb. 32: Die Surp Giragos-Kathedrale in Diyarbakir vor ihrer Renovierung. (Foto aus dem Jahr 2004).



Abb. 33: Die Surp Giragos-Kathedrale nach ihrer Renovierung (Foto aus dem Jahr 2015).



Abb. 34: Die armenisch-katholische Surp Hovsep Kirche in Amed ist in der Gebäudesubstanz gut erhalten, jedoch leer.



Abb. 35: Die armenisch-katholische Surp Hovsep Kirche in Amed.



Abb. 36: In der armenisch-protestantischen Kirche von Diyarbakir ist heute ein Frauenhandarbeitszentrum untergebracht.



Abb. 37: Die armenisch-apostolische Surp Sarkis Kirche in der Altstadt von Diyarbakir verfällt auch hundert Jahre nach dem Genozid weiter vor sich hin.



Abb. 38: Die Surp Giragos und Surp Sarkis Kirche sind auch in den neuen sozialen Medien vertreten: Facebook-Site mit historischen und aktuellen Bildern der armenisch-apostolischen Gemeinden von Diyarbakir (armenisch: Tigranakert).



Abb. 39: Armenisch-apostolische Surp Kevork Kirche von Dêrik.

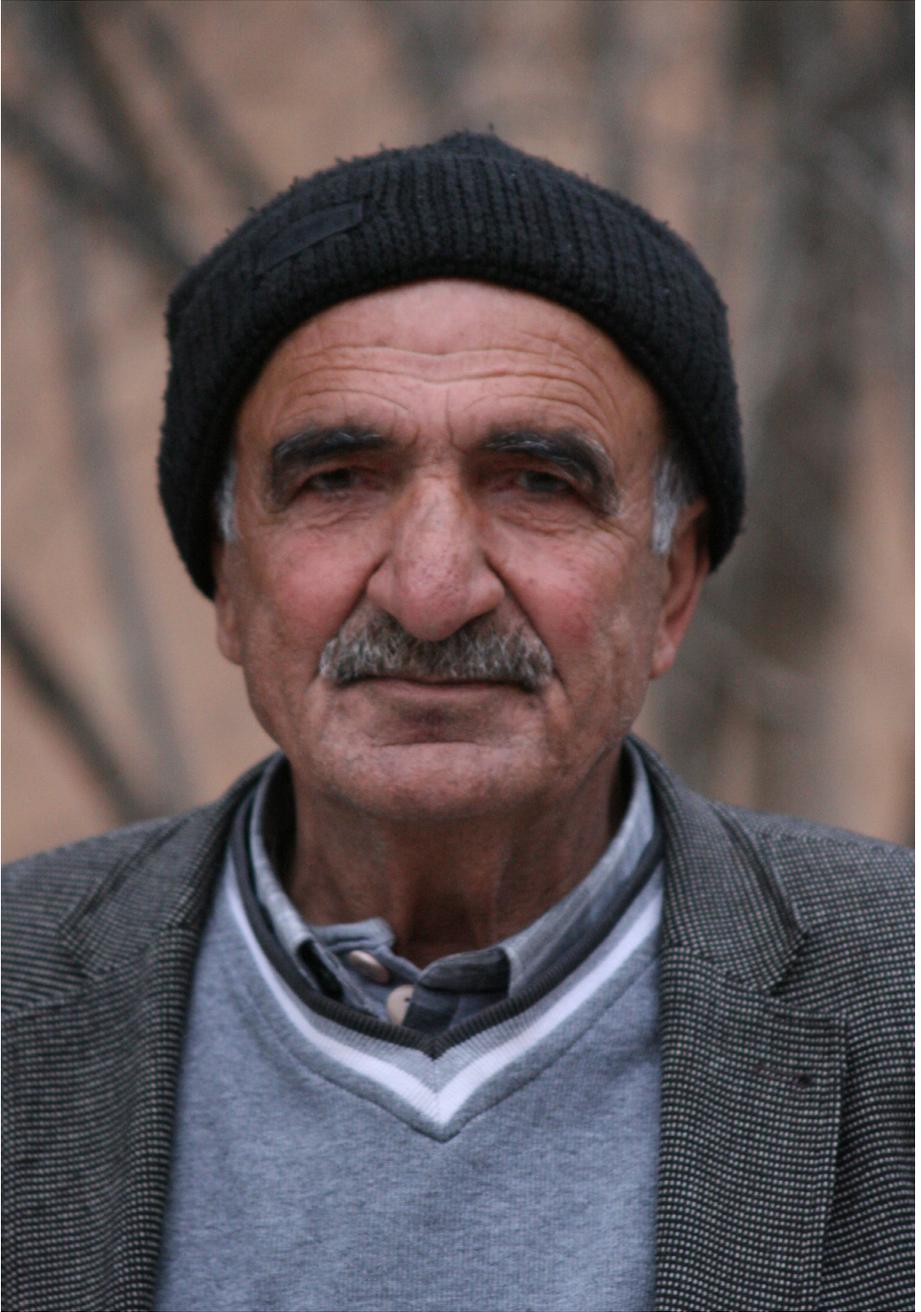


Abb. 40: Naif Demirci und seine Frau sind die letzten ArmenierInnen in Dêrik.



Abb. 41: Armenisch-apostolische Surp Kevork Kirche von Dêrik.



Abb. 42: Gemeinsames Mittagessen im Gemeindezentrum der armenisch-katholischen Gemeinde von Mardin mit dem syrisch-orthodoxen Pfarrer als Gast.



Abb. 43: Ohannes Uğürel (Saabyan), der junge Diakon der armenisch-katholischen Gemeinde in Mardin.



Abb. 44: Die armenisch-katholisch Surp Hovsep Kirche von Mardin, die von der verbliebenen armenisch-katholischen Gemeinde bis heute benutzt wird.



Abb. 45: Für die Renovierung der verfallenen Surp Kevork Klosterkirche in Mardin fehlt noch das Geld.

Leben aufrecht. Die Sonntagsmesse besuchen er und einige andere ArmenierInnen allerdings in der syrisch-orthodoxen Mor Behnam Kirche, auch Kırklar Kirche genannt. Die syrisch-orthodoxe Kirche ist die einzige der einst vielen christlichen Gemeinschaften, die in Mardin noch über einen regelmäßig anwesenden Priester verfügt. Der junge Diakon führt jedoch Gebete in der eigenen armenisch-katholisch Surp Hovsep Kirche durch. Oft ist er dabei allerdings völlig allein. Auf der anderen Seite des schattigen Kirchhofes der Surp Hovsep Kirche befindet sich ein kleines Gemeinschaftszentrum in dem fallweise gemeinsame Feiern der verbliebenen armenisch-katholischen Gemeinschaft stattfinden. Hier wird gelegentlich zum Gedenken an Verstorbene gemeinsam gegessen oder an hohen Festtagen gefeiert. Von einem wirklich aktiven Gemeindeleben ist allerdings wenig geblieben. Der armenische Friedhof der Stadt musste dem Fußballstadion weichen. Die Kicker von *Mardinspor* spielen heute über den Gräbern der ArmenierInnen. Erst vor Kurzem wurde außerhalb der Stadt privat eine neue Begräbnisstätte gekauft.

Obwohl in Mardin die einzige durchgängig präsente armenische Gemeinde in Türkisch-Kurdistan zu Hause ist, ist die armenische Gemeinde in der Öffentlichkeit wesentlich unsichtbarer als in Diyarbakır. Die von der kurdischen HDP regierte Stadt hat auf ihrem Rathaus zwar viersprachige Aufschriften in Türkisch, Kurdisch, Arabisch und Syro-Aramäisch, allerdings nicht in Armenisch. Schuld dafür gibt Ohannes Saabyan allerdings nicht nur den KurdInnen und AraberInnen in der Stadt. Auch die Syro-AramäerInnen würden versuchen die armenische Geschichte der Stadt zu verschweigen um einen alleinigen historischen Anspruch

auf die christliche Geschichte der Region erheben zu können. Dem lokalen Priester der syrisch-orthodoxen Gemeinde wirft er vor, die armenische Geschichte der Stadt zugunsten der eigenen Gemeinde zu unterschlagen.<sup>37</sup>

Der Diakon ist einer der wenigen Gemeindemitglieder, die heute noch Armenisch sprechen. Allerdings hat auch er die Sprache seiner Vorfahren erst als Erwachsener während seines Studiums im Libanon erlernt. Im Alltag sprechen die ArmenierInnen von Mardin mittlerweile Arabisch.

Das relativ neue erwachte Interesse der kurdischen Bewegung an den ArmenierInnen und die selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen Beteiligung am Genozid von 1915 sieht der Diakon verhalten positiv:

„Selbstverständlich freut mich das. Aber wir vertrauen den Muslimen trotzdem nicht. Da geht es ja nicht nur um den Genozid. Wir sind ja auch davor und danach diskriminiert und ausgegrenzt worden. Es ist gut, dass es diese Auseinandersetzung gibt, ich würde ihnen aber nie vertrauen!“<sup>38</sup>

An eine Zukunft seiner Gemeinde glaubt er nicht. Auf die Frage ob er denn für möglich erachte, dass es seine Gemeinde in 50 Jahren noch geben werde meint er:

„Nein, wir sind mittlerweile zu klein und in Mardin haben wir keine Zukunft. Sogar ich überlege manchmal zu gehen. Ich finde hier keine Frau und aus Istanbul will niemand nach Mardin ziehen. Wir sind hier isoliert und ich glaube nicht, dass es für uns Armenier hier eine Zukunft gibt.“<sup>39</sup>

Die desolote Klosterkirche Surp Kevork (Hl. Georg), einst Teil eines armenisch-apostolischen Klosters, das dann im 19. Jahrhundert von der armenisch-katholischen Kirche übernommen wurde, soll trotzdem renoviert werden. RestauratorInnen aus Istanbul sind bereits damit beschäftigt die Statik zu beurteilen und eine Bestandsaufnahme vorzunehmen. Bislang fehlen zwar noch die finanziellen Mittel, die auf den Erhalt ihres historischen Erbes bedachte Stadt, hat jedoch ein Interesse daran auch diese Kirche zu erhalten. Am Ende könnte es in Mardin zwei armenisch-katholische Kirchengebäude, aber keine Gemeinde mehr geben. Das armenische Mardin wäre damit endgültig Teil eines Museums der östlichen Christenheit geworden.

In der westlich von Mardin gelegenen Ortschaft Dêrik – nicht zu verwechseln mit der namensgleichen Stadt in Syrien – existiert heute bereits eine armenisch-apostolische Kirche ohne Gemeinde. Die Surp Kevork Kirche aus dem 17. Jahrhundert blieb hier erhalten, weil die Stadt bis in die 1970er-Jahre noch eine aktive

37 Interview mit Ohannes Uğurel, 29. März 2015.

38 Ibid.

39 Ibid.

armenische Gemeinde hatte. Heute lebt hier nur noch ein altes, kinderloses armenisches Ehepaar. Naif Demirci und seine Ehefrau sind sprachlich und kulturell weitgehend kurdisiert. Beide sprechen kein Armenisch, gehören jedoch immer noch der armenisch-apostolischen Kirche an.

Dêrik hatte noch sehr lange eine aktive armenische Gemeinde. Vor dem Genozid von 1915 soll es in der Kleinstadt 450 armenische Familien gegeben haben.<sup>40</sup> Unter den vier Kirchen der Stadt gab es zwei armenische Kirchen, eine davon armenisch-apostolisch und eine armenisch-katholisch. 1924 wurden diese verkauft. Die armenisch-katholische Kirche wurde in eine Moschee umgewandelt. Trotzdem gab es auch nach dem Genozid weiter armenische Familien im Ort, die der armenisch-apostolischen Kirche angehörten. 150 bis 200 Familien,<sup>41</sup> die teilweise auch aus anderen Orten in der Umgebung stammten, führten hier in der türkischen Republik ihr Gemeindeleben fort und bildeten eine letzte westarmenische Insel umgeben von muslimischen KurdInnen. Der Anteil der armenischen Bevölkerung an der Stadt ist schwer festzumachen. Der kurdische Lokalhistoriker, Schriftsteller und Intellektuelle Eyyüp Güven spricht von rund einem Viertel der Bevölkerung, das bis weit in die Republik hinein noch armenisch gewesen sein soll.<sup>42</sup> Erst die politischen Konflikte der 1970er-Jahre führten zur Abwanderung der ArmenierInnen aus der Stadt. Die Nachkommen der ArmenierInnen aus Dêrik haben sich allerdings in Istanbul in einem eigenen Verein organisiert. Zum Kirchweihfest kommen viele von ihnen mittlerweile wieder in ihre alte Heimatstadt. Dann gibt es auch den einzigen Gottesdienst in der Kirche. Im Gegensatz zu Mardin existiert hier noch der alte armenische Friedhof auf dem wohl auch das letzte armenische Ehepaar einmal seine Ruhestätte finden wird. „Es ist halt so, wir sind die letzten hier in Dêrik,<sup>43</sup> hat sich Naif Demirci längst mit seinem Schicksal abgefunden. Er fühlt sich gut in die kurdische Gesellschaft der Stadt integriert. Der einzige Unterschied zu den KurdInnen wäre die Religion.

Im Gegensatz zur historischen Kirche vom Heiligen Kreuz auf der Insel Akdamar im Van-See, ist die Kirche in Dêrik nur notdürftig renoviert. Die Kirche in Akdamar wurde vom Staat wieder restauriert und am 19. September 2010 fand darin nach fast 100 Jahren zum ersten Mal wieder ein christlicher Gottesdienst statt. Eine Gemeinde gibt es aber hier weit und breit keine mehr. So wichtig es ist historische Baudenkmäler zu erhalten, so scheint es doch so, als würde die Türkei solche Kirchen nur dann erhalten, wenn diese touristisch interessant und als Museum nutzbar sind.

Die Gemeinden der Überlebenden sind in Türkisch-Kurdistan heute fast alle verschwunden. Dies übertrifft noch den Gesamttrend der Türkei. Gaben bei der

---

40 Güven 2008: 70

41 Ibid.: 63

42 Interview mit Eyyüp Güven, 28. März 2015.

43 Interview mit Naif Demirci, 28. März 2015.

Volkszählung von 1927 noch 77.000 türkische Staatsbürger eine armenisch-apostolische Religionszugehörigkeit an, so verringerte? sich diese Zahl bis 2005 auf 50.000. Prozentual ist dieser Rückgang noch eindrücklicher. Machten die Armenier 1927 noch etwa 0,6 % der türkischen Bevölkerung aus, so sind es heute weniger als 0,1%. In Kurdistan dürften daher die Bedingungen für die Überlebenden noch schlechter gewesen sein.

Erst die PKK interessierte sich hier wieder für das armenische Erbe der Region und das zu einem Zeitpunkt als bereits fast alle armenischen Gemeinden verschwunden waren. Die kurdische Verfolgungsgeschichte wurde nun in einen gemeinsamen Kontext mit der türkischen Verfolgungspolitik gegen die Armenier gestellt. In den letzten Jahren kam dazu allerdings auch eine immer selbstkritischere Auseinandersetzung mit der eigenen kurdischen Rolle bei den Verfolgungen.

Diese Veränderung der Rezeption der armenischen Geschichte durch die kurdische Bewegung ermöglichte es in den letzten Jahren jedoch auch einigen KryptoarmenierInnen zu ihrer Religion zurückzukehren. Insbesondere unter den zazasprachigen AlevitInnen fanden 1915 relativ viele ArmenierInnen Zuflucht, die sich in den folgenden Jahrzehnten als AlevitInnen definierten. Die genaue Zahl der KryptoarmenierInnen in Dersim ist nicht bekannt. Mihran Prçiç Gültekin, der Obmann der Union der Armenier aus Dersim, behauptet, dass 75% der Bevölkerung von Dersim armenischer Abstammung sind.<sup>44</sup> Auch wenn diese Zahlen etwas hoch gegriffen scheinen, so steht außer Zweifel, dass im bis zu den Massakern von 1938 weitgehend isolierten und damit dem Zugriff der Regierung entzogenen Dersim mehr ArmenierInnen überlebten, als irgendwo sonst. Gegenüber der Außenwelt verbargen diese KryptoarmenierInnen ihre Identität. Die Deportationen der zazakisprachigen AlevitInnen von 1938 inkludierten schließlich auch die Nachkommen dieser geretteten ArmenierInnen und führten wohl zu einer weiteren Integration in die nun gemeinsam deportierte Schicksalsgemeinschaft. In den Dörfern wusste man allerdings sehr genau wer ArmenierIn war und wer nicht. Kamer Söylemez, der aus einer armenischen Familie aus einem Dorf in Dersim stammt und heute ein bekannter zazakisprachiger Intellektueller und Dichter ist, erinnert sich:

„Wir waren im Dorf sehr gut integriert. Aber sobald es einmal einen Konflikt gab, wurden wir als Armenier beschimpft. Im Konfliktfall stand unsere Familie gemeinsam mit einer anderen Familie armenischer Herkunft einfach am Ende der Hierarchie und deshalb war es ratsam sich nicht auf einen Konflikt mit den anderen einzulassen.“<sup>45</sup>

Wie viele der ArmenierInnen aus Dersim, hat die Familie des Dichters mehre-

44 <http://dersimermenileri.blogspot.com.at/2011/02/mihran-gultekin-dersim-koylerindeki.html>

45 Interview mit Kamer Söylemez, 25. April 2015.

re Sprachwechsel hinter sich. Während seine Großeltern vom Armenischen zum Zazakî wechselten, sprachen seine Eltern mit ihm nur noch Zazakî, während er in der Schule und mit Gleichaltrigen auf Türkisch sprach und manche seiner Neffen und Nichten nur noch Türkisch können. Kamer Söylemez arbeitete als Journalist bei verschiedenen kurdischen Fernsehsendern wie Med-TV, Medya-TV, Roj-TV, Stêrk-TV und setzte sich sehr für den Erhalt jener Sprache, die seine Großeltern übernommen hatten ein. Er ist nicht nur Verfasser von Gedichten auf Zazakî, sondern hat auch Lehrbücher für Kinder verfasst und unterrichtet sogar gelegentlich die Sprache. Für sein Buch über die deutsche Flüchtlingspolitik erhielt er 1994 den Musa Anter Preis. Die Familie stand immer zu ihrer armenischen Herkunft. Als linker Atheist kehrte er allerdings im Gegensatz zu manchen anderen KryptoarmenierInnen aus Dersim nicht zur christlichen Religion zurück.

Andere KryptoarmenierInnen aus Dersim sind in den letzten Jahren allerdings auch zur armenisch-apostolischen Kirche rekonvertiert und haben begonnen sich als ArmenierInnen zu organisieren. Nach der Ermordung des armenischen Journalisten Hrant Dink 2007 beschloss Selahettin Gültekin, der sich schon als Kind seiner armenischen Herkunft bewusst war, wieder zu seinem Armeniertum zurückzukehren. 2010 wurde er mit seinem neuen Namen Mihran Prçiç Gültekin getauft und begann ArmenierInnen aus Dersim in der Armenischen Union von Dersim (armen.: *Dersimi hayerou mioutioun*, türk.: *Dersim Ermenileri Derneği*) zu organisieren.<sup>46</sup> Die Union tritt heute öffentlich in Erscheinung und gibt eine Zeitschrift heraus. Weiters existiert heute eine Freundschaftsunion der ArmenierInnen und AlevitInnen von Dersim, die im März 2015 bekannt gab, eine der historischen armenischen Kirchen in Dersim renovieren zu wollen.<sup>47</sup>

Der Trend zur Rekonversion zum Christentum hält in Dersim an. Am 9. Mai 2015 wurden zwölf KryptoarmenierInnen aus Dersim nach einem sechs Monate dauernden Religionsunterricht in der Surp Istepanos Kirche in Yeşilköy (Istanbul) getauft.<sup>48</sup>

Für die armenisch-apostolische Kirche sind die Rekonvertiten allerdings durchaus eine Herausforderung. ArmenierInnen, die zum Christentum zurückkehren wollen, müssen vor ihrer Taufe einen intensiven Religionsunterricht besuchen, damit ihr Konversionswunsch von der Kirche erfüllt wird. Innerhalb der armenischen Gemeinden, werden die als AlevitInnen oder sunnitische Muslime sozialisierten ArmenierInnen keineswegs von allen mit Begeisterung aufgenommen.

Viele der KryptoarmenierInnen aus Dersim sind, wie viele AlevitInnen aus Dersim, in den letzten Jahrzehnten nach Deutschland und Österreich ausgewandert. Hier fiel es manchen von ihnen leichter sich wieder ihrer armenischen Identität

46 <http://armenianweekly.com/2013/09/09/dersim-a-facet-of-the-silent-revolution-in-turkey/>

47 <http://armenpress.am/eng/news/798987/armenian-church-in-dersim-to-be-renovated.html>

48 <http://www.agos.com.tr/en/article/11579/12-dersim-armenians-baptized-to-complete-return-to-their-identity>

zu besinnen. In Deutschland haben sich ArmenierInnen aus Dersim organisiert. In einem armenischen Internetforum schreibt der in Berlin lebende Dersimer Armenier Recep Rober Kayan, der gemeinsam mit Schahin Gültekin in Deutschland zum armenischen Christentum zurückgekehrt ist, dazu:

„Wir haben uns als Dersim-Armenier organisiert, da wir glauben, dass die heutigen Bedingungen hierzu günstig sind. Wir werden immer wieder mit der Frage konfrontiert, welches Ziel wir verfolgen. Wir möchten in dieser zivilisierten Welt wegen des Leids und der Massaker, die unsere Vorfahren in der Vergangenheit erlitten haben, nicht Rache und Feindschaft predigen, sondern ganz im Gegenteil, möchten wir Freundschaft, Brüderlichkeit und gutnachbarschaftliche Beziehungen entwickeln. Aus diesem Grund können wir unser Ziel ganz klar und deutlich benennen: Wir möchten einen vorbedingungslosen, vorurteilslosen und dem armenischen Volk angemessen und würdigen Dialog und Frieden. Es ist wichtig, dass unsere Freunde und Verwandten in der Türkei, die ihre Identität leugnen und verbergen, aber niemandem die vorderste Front überlassen wollen, wenn die Rede von Ehrlichkeit ist, Folgendes wissen sollten: Wenn sie nicht wollen, dass eines Tages ihre eigenen Kinder und Enkelkinder sie am Kragen packen, beschimpfen und zur Verantwortung ziehen, dann sollten sie sich offenbaren und sich ihres Glaubens, ihrer Kultur und Identität annehmen. Diese Praxis wäre die großartige Erbschaft, die sie ihnen hinterlassen würden.“<sup>49</sup>

Der hundertste Jahrestag des Genozids von 1915 und die selbstkritische Beschäftigung der kurdischen Bewegung mit ihrer eigenen Beteiligung daran, hat die armenische Frage in der Türkei wieder sichtbar gemacht. Erstmals seit den 1960er-Jahren zogen bei den türkischen Parlamentswahlen gleich drei armenische KandidatInnen in das türkische Abgeordnetenhaus ein. Nicht nur die HDP, sondern auch die CHP und sogar die AKP hatten ArmenierInnen auf wählbaren Plätzen gereiht. Allerdings sind sowohl Garo Paylan (HDP), als auch Selina Doğan (CHP) und Markar Esayan (AKP) VertreterInnen der urbanen Istanbuler armenischen Gemeinden und nicht der letzten ArmenierInnen im historischen Westarmenien. Ob diese Stärkung der ArmenierInnen in der türkischen Politik auch Auswirkungen auf die Restgemeinden in Türkisch-Kurdistan hat bleibt vorerst offen. Die verbliebenen Gemeinden sind zu klein um für zukünftige Generationen attraktiv zu sein. Auch wenn die kurdische Umgebung heute freundlicher ist, werden nur wenige die Rolle eines lebenden Museums spielen wollen. Allein die Partnerwahl stellt jüngere ArmenierInnen in den kleinen Restgemeinden schon vor kaum zu bewältigende Probleme. Es wird schwer werden einer Abwanderung der Jungen nach Istanbul etwas entgegenzusetzen.

49 <http://www.hay-society.de/haysociety/gesellschaft-a-politik/187-dersim-armenier-kaempfen-um-ihre-wuerde>

## Ungewisse Zukunft

Die Neupositionierung der kurdischen Nationalbewegung von einem kurdischen zu einem kurdistanischen Nationalismus gibt Hoffnung für die verbliebenen armenischen Gemeinden in Kurdistan. Die säkularen kurdischen Parteien stellen heute die Schutzmacht der armenischen Gemeinden in der Region dar. Angesichts der Bedrohung, die in Syrien und im Irak vom so genannten ‚Islamischen Staat‘ und anderen jihadistischen Gruppen ausgeht, bleibt den ArmenierInnen allerdings auch gar nichts anderes übrig, als sich mit den kurdischen Parteien zusammen zu tun.

Vertrauen gibt es allerdings nur sehr bedingt gegenüber „den Muslimen“. Die Bedrohung durch den Jihadismus in Syrien und im Irak wird von den verbliebenen ArmenierInnen in Kurdistan als Fortsetzung des Genozids von 1915 betrachtet. Nicht zuletzt, da die aktuellen Verfolgungen im Namen „des Islam“ begangen werden, werden auch die damals eigentlich von säkularen türkischen Nationalisten organisierten Verbrechen von 1915 von den in der Region verbliebenen ArmenierInnen zunehmend als „muslimische Verbrechen“ gesehen.

Die letzten Reste des historischen Westarmeniens drohen mit der ethnischen und religiösen Vielfalt des Nahen Ostens bald zu verschwinden. Einige historische Kirchengebäude könnten für den Tourismus in Türkisch-Kurdistan erhalten werden, während die lebendigen Gemeinden zu verschwinden drohen.

### BIBLIOGRAPHIE

- Güven, Eyyüp 2008: *Derik Tarihi 1*. Derik: Anadolu Baskı İşleri ve Gazetecilik A.Ş.
- Kévorkian, Raymond 2011: *The Armenian Genocide. A complete history*. London: I.B. Tauris.
- Kunz, Wolfgang 1994: „Spurensuche. Auf den Wegen der Armenier in Tod und Verbannung.“  
In: Hofmann, Tessa (Hg.): *Armenier und Armenien – Heimat und Exil*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 45–74.
- Migliorino, Nicola 2008: *(Re)Constructing Armenia in Lebanon and Syria. Ethno-Cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*. New York City: Berghahn.
- Rassam, Suha 2005: *Christianity in Iraq*. Leominster: Gracewing.
- Schmidinger, Thomas 2014: *Krieg und Revolution in Syrisch-Kurdistan. Analysen und Stimmen aus Rojava*. Wien: Mandelbaum.

# Das Glockenläuten von St. Giragos. Geschichte/n der armenischen St. Giragos Kirche in Diyarbakır und Erinnerungspolitik

Ezgi Erol und Simone Gaubinger

---

## ABSTRACT

*In der südostanatolischen und seit einigen Jahrzehnten als kurdischer „Hauptstadt“ der Türkei bekannten Stadt Diyarbakır steht die größte armenisch-apostolische Kirche des Mittleren Ostens – die St. Giragos Kirche (Surp Giragos Ermeni Kilisesi). Nachdem der Glockenturm im Zuge des Genozides an den ArmenierInnen, AssyrerInnen und AramäerInnen im Osmanischen Reich 1915 zerstört wurde, läuteten bei der Wiedereröffnung der Kirche am 22. Oktober 2011 zum ersten Mal wieder die Glocken. Gemeinsam mit der Beschreibung der historischen Entwicklung der Kirche wird in vorliegendem Artikel die Bedeutung der armenischen Bevölkerung in Diyarbakır zu Anfang des 20. Jahrhunderts sowie ihre Auslöschung durch den Genozid beschrieben. Schließlich konzentriert der Artikel sich auf den Prozess der Restaurierung und Wiedereröffnung der Kirche und trifft dabei auf ein Spannungsfeld zwischen der Nicht-Aufarbeitung des Genozides durch den türkischen Staat, lokalen Erinnerungspolitikern, den Befreiungs- und Selbstbestimmungskämpfen der kurdischen Bewegung sowie ökonomisch motivierten Vereinnahmung(-versuchen) und Gentrifizierung. Neben Literaturrecherche basiert diese kurze Fallstudie vor allem auf Interviews mit Mehmet Ali Altinkaynak, einem der stellvertretenden Bezirksvorsteher der Altstadt, Gafur Türkay, einem in Diyarbakır lebenden Vorstandsmitglied der Stiftung der St. Giragos Kirche sowie dem kurdischen Autor und (Stadt-)Forscher Şeyhmus Diken, welcher vor und während der Restauration der Kirche unter anderem als Berater der Stadtverwaltung von Diyarbakır tätig war.*

---

## KURZFASSUNG

*In the southeast Anatolian city of Diyarbakır, well-known as the Kurdish Capital of Turkey for decades, stands the largest Armenian apostolic church of the Middle East – the Saint Giragos Church (Surp Giragos Ermeni Kilisesi). After the bell tower was destroyed during the 1915 genocide of Armenians, Assyrians and Arameans in the Ottoman Empire, the bells rang again for the first time during the re-opening of the church on October 22, 2011. In the following article, both the historical development of the church and the significance of the Armenian population in Diyarbakır, as well as their obliteration through the genocide, will be outlined. Finally, the article will focus on the process of the church's restoration and reopening, thus encountering an area of tension between the Turkish state's non-handling*

*of the genocide, local memory politics, the Kurdish movement's struggles for liberation and self-determination as well as economically motivated (attempts at) appropriation and gentrification. Beside literary research, this short case study is based mainly on interviews with Mehmet Ali Altinkaynak, one of the deputy chairpersons from the historic city center, Gafur Türkay, a board member of the Saint Giragos church living in Diyarbakır, and the Kurdish author and (urban) researcher, Şeyhmus Diken, who worked as a consultant for the city council of Diyarbakır before and during the restoration of the church.*

## Einleitung

In der südostanatolischen und seit einigen Jahrzehnten als kurdische „Hauptstadt“ der Türkei bekannten Stadt Diyarbakır<sup>1</sup>/Dikranagerd<sup>2</sup>/Amed<sup>3</sup>, steht die größte armenisch-apostolische Kirche des Mittleren Ostens – die St. Giragos Kirche (*Surp Giragos Ermeni Kilisesi*). Ihre Erbauung wird mit dem Jahr 1376 datiert und sie gehört dem Patriarchat von Konstantinopel der Armenischen Apostolischen Kirche an. Nachdem der Glockenturm im Zuge des Genozides an ArmenierInnen, AssyrerInnen und AramäerInnen im Osmanischen Reich 1915 zerstört worden war, läuteten bei der Wiedereröffnung der Kirche am 22. Oktober 2011 nach einer umfassenden, drei Jahre andauernden Restauration zum ersten Mal wieder die Glocken. Seither entwickelt die Kirche sich zunehmend zu einem sozialen Zentrum und Anziehungspunkt nicht nur für ArmenierInnen. Am 11. Juni 2015 wurde der Kirche in Oslo der Länder-Preis für die Türkei des Europa Nostra Awards (Europäischer Kulturerbepreis) in der Kategorie „Conservation“ verliehen.<sup>4</sup>

In der hier vorliegenden kurzen Fallstudie geben wir einen Einblick in die historischen Entwicklungen der Kirche und legen dabei den Schwerpunkt auf das 20. und 21. Jahrhundert. Damit behandeln wir die jüngsten Entwicklungen in der armenischen Bevölkerung in Diyarbakır. Weiters konzentrieren wir uns auf den Prozess der Restaurierung und Wiedereröffnung der St. Giragos Kirche. An deren Beispiel wird die Erinnerungspolitik in mehrheitlich von KurdInnen bewohnten Gebieten der Türkei sowie der Umgang der kurdischen Freiheitsbewegung dort mit dem Genozid 1915 und dessen Aufarbeitung besprochen. Folgende Fragen werden dabei aufgegriffen: Wie kam es zu der Entscheidung für die Restaurierung und Wiederinstandsetzung der Kirche und wer waren und sind die AkteurInnen? Welche Bedeutung und Auswirkung hat das wieder zum Leben erweckte ehemalige armenische Zentrum für die in der Region mittlerweile kaum mehr vorhandene armenische Bevölkerung, für ArmenierInnen in der Türkei und für die internationale armenische Gemeinschaft? Wie trägt die Restauration und Aktivierung

1 Offizieller türkischer Name der Stadt seit 1937 (davor: Diyarbekir).

2 West-Armenische Bezeichnung für die Stadt.

3 Auf das Aramäische zurückgehende kurdische Bezeichnung der Stadt.

4 <http://www.europeanostara.org/awards/163/>

der Kirche zur Aufarbeitung der Ereignisse in der Region vor 100 Jahren bei? Und in welcher Beziehung stehen diese Entwicklungen zur offiziellen Position der Republik Türkei, die den Genozid nach wie vor nicht anerkennt?

Für diese Fallstudie haben wir Interviews geführt, wobei in der Wahl unserer InterviewpartnerInnen deren Expertise wie auch das regional-politische Engagement in Kurdistan für die Restauration der Kirche eine Rolle spielte. So haben wir uns 2013 mit Mehmet Ali Altinkaynak, einem der stellvertretenden Bezirksvorsteher des Stadtteils Sur (Altstadt), wo sich auch die St. Giragos Kirche befindet, getroffen. Des weiteren haben wir 2013 und 2014 jeweils zwei Interviews geführt: mit Gafur Türkay, einem in Diyarbakır lebenden Vorstandsmitglied der Stiftung der St. Giragos Kirche (*Surp Giragos Ermeni Kilisesi Vakfı*), der wie viele – als Muslim, aber mit dem Wissen um seine armenischen Vorfahren – aufgewachsen ist; sowie zwei Interviews mit dem kurdischen Autor und (Stadt-)Forscher Şeyhmus Diken, welcher vor und während der Restauration der Kirche unter anderem als Berater der Stadtverwaltung von Diyarbakır tätig war und sich aktiv für die Restaurierung eingesetzt hat.

## ArmenierInnen in Diyarbakır und die St. Giragos Kirche

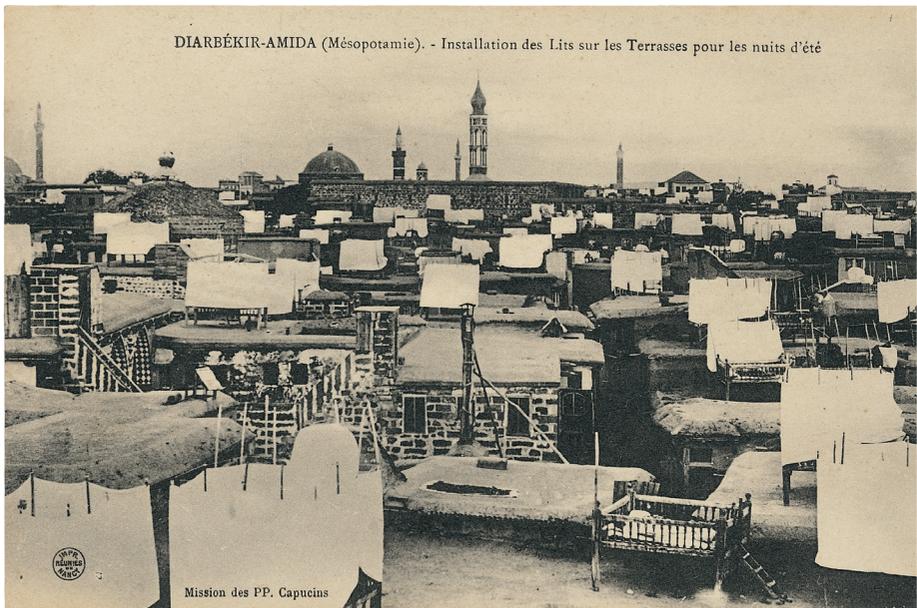


Bild 1: Eine Postkarte mit Blick auf die Dächer von Diyarbakır, vor 1914 aufgenommen. Der hohe Kirchturm in der Mitte des Bildes ist jener der St. Giragos Kirche.

Die St. Giragos Kirche in Diyarbakır ist mit 1500m<sup>2</sup> die größte armenische Kirchenanlage im Mittleren Osten und wird in Dokumenten der St. Giragos Kirchenstiftung auf das Jahr 1376 datiert und könnte laut Turkey auch noch älter sein.<sup>5</sup>

Vor der Darstellung einer kurzen Historie der Kirche in den letzten 150 Jahren, scheint es uns wichtig, davor noch auf die Bevölkerung von Diyarbakır zu Anfang des 20. Jahrhunderts einzugehen. Nur vor diesem Hintergrund ist es möglich, die Bedeutung dieser Kirche in der Vergangenheit nachzuvollziehen und daher die Bedeutung der Restauration für die Gegenwart, für Diyarbakır, die Region, die Türkei und die armenische Community in der Diaspora, darzustellen.

Laut Unterlagen der Volkszählung Anfang des 20. Jahrhunderts bestand die Bevölkerung Diyarbakırs damals zu 40 % aus MuslimInnen und zu 60 % aus Nicht-MuslimInnen.<sup>6</sup> Die nicht-muslimische Bevölkerung setzte sich zusammen aus christlichen AssyrerInnen, ChaldäerInnen und ArmenierInnen sowie Juden/Jüdinnen, wobei die ArmenierInnen die größte Gruppe darstellten. 10.000 der 35.000 EinwohnerInnen Diyarbakırs Anfang des 20. Jahrhunderts waren ArmenierInnen.<sup>7</sup> Erzählungen zufolge war die armenische Bevölkerung damals so zahlreich, dass die Menschen zu besonderen Feiertagen wie etwa Ostern Mitten in der Nacht begannen, sich für einen Platz in der Kirche anzustellen, um der Messe beiwohnen zu können.<sup>8</sup>

Handwerk und Handel in der Region und auch der Stadt Diyarbakır waren traditionell Tätigkeitsfelder von ArmenierInnen, die muslimische kurdische Bevölkerung war überwiegend auf Landwirtschaft spezialisiert. In der Ausgabe des *Annuaire Oriental* 1914 wird deutlich, dass alle zwölf Juweliere, zehn von elf Steinmetzen, alle neun Kupferhändler, alle Besitzer der zehn Fabriken für Seidenstoffe und 29 von 38 Händlern (Baumwolle, Gallnut, Seide, Getreide, Wolle usw.) ArmenierInnen waren. Auch das damals einzige Hotel der Stadt Diyarbakır trug den armenischen Name Mendildjian.<sup>9</sup>

Die sich auf einem Areal von 3.200 m<sup>2</sup> befindliche St. Giragos Kirche hatte vor ihrem Zerfall sieben Altäre (nach der Restauration sind es nur noch fünf) und wurde entsprechend der damaligen, in der Region verbreiteten Bauweise errichtet. Sie bestand aus vulkanischem Gestein des Karacadağ, eines erloschenen Vulkans in der Provinz Şanlıurfa. Die Besonderheit dieses Steines von schwarzer Farbe ist die kühlende Wirkung im Sommer und die isolierende im Winter. Mehrmals pro Jahr war es – so Turkey – nötig, mit einer speziellen Methode die Steine zu pflegen um sie vor Zerfall zu schützen. Das Dach der Kirche bestand – entsprechend den Dachbausystemen in der Region – aus Pappelholz, darüber befand sich Erde.<sup>10</sup>

5 Vgl. Turkey 2014.

6 Ibid.

7 Vgl. Köker 2011: 6.

8 Vgl. Turkey 2014.

9 Köker 2012.

10 Vgl. Haspolat 2015: 36; Turkey 2014.

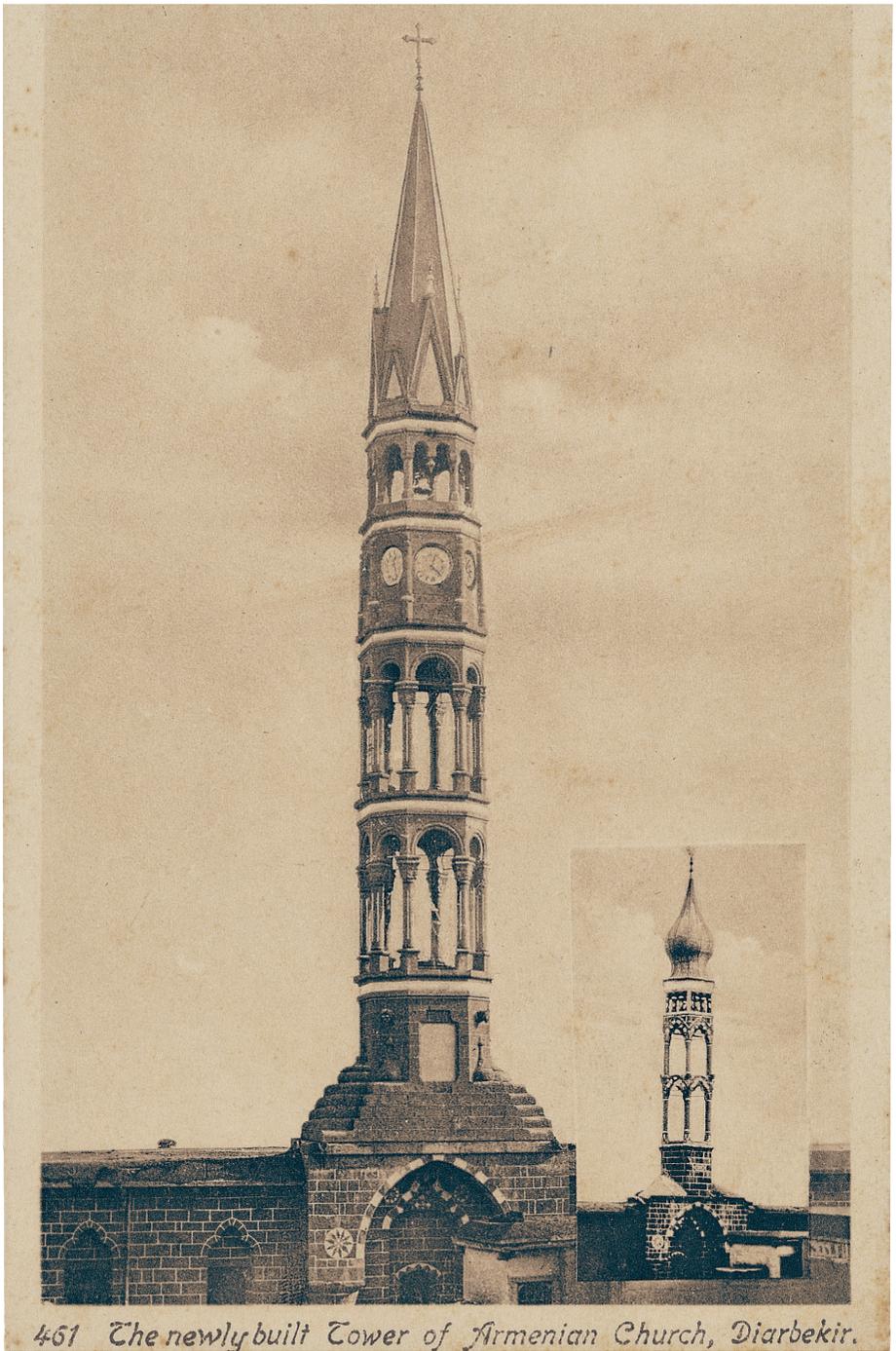


Bild 2: Eine Postkarte auf der der neu gebaute Glockenturm der St. Giragos Kirche abgebildet ist, daneben jener vor dem Blitzschlag.

Über die Kirche ist weiters bekannt, dass sie 1722 restauriert und 1729 von Seiten armenischer Architekten vergrößert wurde. Ein Brand am 10. Juni 1881 zerstörte all jene Teile der Kirche, die nicht aus Stein waren, beinahe vollständig.<sup>11</sup> 1883 jedoch wurde sie wieder aufgebaut.<sup>12</sup> 1913 schließlich wurde durch einen Blitzschlag der Glockenturm der Kirche zerstört und danach ein neuer, noch höherer Glockenturm in gotischem Stil gebaut.<sup>13</sup>

Die St. Giragos Kirche war vor 1915 eine der bedeutendsten in der armenischen Geschichte. Sie war oft in Geschichtswerken erwähnt und galt als eine viel besuchte Kirche im Mittleren Osten, nicht zuletzt deshalb, da die Anlage in ihren vielen Nebengebäuden mehrere Kapellen, eine Schule und Wohnraum für Priester beherbergte.

Am 7. November 1914, fünf Tage nach Eintritt des Osmanischen Reiches in den 1. Weltkrieg auf Seiten Deutschlands und Österreich-Ungarns wurde auf ausdrücklichen deutschen Befehl hin der „cihad gegen die Mächte der Entente“<sup>14</sup> durch den obersten islamischen Würdenträger zur Pflicht für alle Muslime erklärt. Das Deutsche Reich versuchte dadurch Stimmung gegen die Kriegsgegner Russland, England und Frankreich zu machen und Menschen zu mobilisieren. Die ohnehin schon feindliche Stimmung den christlichen Bevölkerungsgruppen gegenüber wurde dadurch noch verstärkt. ArmenierInnen waren – wie auch andere nicht-muslimische AnhängerInnen von Buchreligionen – im Osmanischen Reich ohne größeren Verfolgungen ausgesetzt zu sein immer geduldet. Sie waren jedoch sehr wohl Diskriminierungen, wie etwa der Pflicht zur Zahlung einer extra Steuer, der sogenannte Cizye (Kopfsteuer), ausgesetzt.<sup>15</sup> Die „Transformation des osmanischen Vielvölkerstaates zu einem türkischen Nationalstaat“ ging jedoch einher mit der Idee der „Homogenisierung durch Vernichtung des Differenten in einem neudefinierten nationaltürkischen Raum“ – der ein sunnitisch-türkischer sein sollte.<sup>16</sup> Im Zuge der Niederlage des Osmanischen Reiches an der Kaukasusfront im Frühjahr 1915 wurde den ArmenierInnen die Kollaboration mit dem Kriegsgegner Russland vorgeworfen und armenische Soldaten wurden entwaffnet. Wenngleich es auch schon in den Monaten davor zu Morden an ArmenierInnen kam, so gilt dennoch die Inhaftierung und Ermordung armenischer Intellektueller, Geistlicher und sonstiger einflussreicher Menschen in Istanbul am 24. Mai 1915 als Beginn der systematischen Deportationen und Ermordungen von etwa 1,5 Millionen ArmenierInnen und einigen hunderttausend christlichen AssyrerInnen aus dem Osmanischen Reich<sup>17</sup> – und damit als Beginn einer der ersten Genozide zu Beginn des

11 Vgl. Diken 2014b: 193.

12 Vgl. Mildanoğlu 2014.

13 Vgl. Diken 2014b: 194; Türkay 2014.

14 Demirdirek / Guttstadt 2013: 62.

15 Vgl. Akçam 2004: 19; Schaller 2004: 100.

16 Dabag 2013: 37.

17 Vgl. Schaller 2004: 104; Schmidinger 2005: 2.

20. Jahrhunderts.<sup>18</sup> Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass am 28. Mai 1915 schließlich der Glockenturm der St. Giragos Kirche mit der Begründung, er sei höher als die Minarette der Stadt, mithilfe von Geschützfeuer durch Soldaten zerstört wurde. Danach blieb die Kirche beinahe 100 Jahre lang – bis zum Jahre 2012 – ohne Glockenturm.<sup>19</sup>

Im Zuge des Genozids wurde beinahe die ganze armenische Bevölkerung Diyarbakirs deportiert, manchen gelang die Flucht. Die wenigen Überlebenden waren Mädchen und junge Frauen die von kurdischen (oder türkischen) Männern als Dritt- oder Viertfrauen oder Dienerinnen ausgewählt wurden, Handwerker wie etwa Hufschmiede oder Zinner, von denen in manchen Dörfern ein paar wenige am Leben gelassen wurden oder Menschen die durch ihren Übertritt zum Islam ihr Leben retten konnten. Jedoch auch für alle anderen galt, dass die Mehrzahl von ihnen unter – mehr oder weniger – Zwang zum Islam konvertiert sind und die armenische Sprache vergessen haben.<sup>20</sup>

Die hier beschriebenen systematischen Deportationen und Ermordungen von ArmenierInnen und AssyrerInnen fanden vor den Augen der politischen Eliten in Europa, so auch den Hauptverbündeten des Osmanischen Reiches im 1. Weltkrieg, der österreichisch-ungarischen Monarchie und dem deutschen Reich statt.<sup>21</sup> Ein interessantes Detail hierbei ist, dass die St. Giragos Kirche während des 1. Weltkrieges vom deutschen Heer als Hauptquartier in der Region benutzt wurde.<sup>22</sup> „Im Rahmen des deutsch-türkischen Militärbündnisses waren mehrere Hundert deutsche Offiziere direkt in die türkische Armee integriert und nahmen Posten im türkischen Generalstab ein. Während des Kriegs stieg die Zahl der deutschen Militärs im Osmanischen Reich auf 18–20.000 Mann.“<sup>23</sup> Sie bildeten unter anderem auch Truppen aus, die letztlich ArmenierInnen deportierten und ermordeten. Eine direkte deutsche Verantwortung am Genozid bestand auch darin, dass die deutsche Reichsregierung versuchte, über Pressezensuren Informationen über die Deportationen und Massaker zu verbieten.<sup>24</sup>

1920 wurde ein Gesetz verabschiedet, das die Rückgabe armenischen Eigentums veranlassen sollte. Jedoch bereits im September 1922 wurde dieses Gesetz wieder aufgehoben<sup>25</sup> und die Kirche war (vermutlich ab den 1930er Jahren und)

18 Über den Genozid an den ArmenierInnen im Osmanischen Reich wurde und wird – verstärkt im Gedenkjahr 2015 – als dem ersten Genozid des 20. Jahrhunderts gesprochen. Dabei wird jedoch der Völkermord Deutschlands an den Herero und Nama im heutigen Namibia zwischen 1904 und 1908 verschwiegen (vgl. Inou 2015; vgl. auch Shixwameni 2015 oder Kößler / Melber 2004: 37f).

19 Vgl. Türkay 2014; Diken 2014b: 194.

20 Vgl. Karaca 2013; Akçam 2014: 101ff; The Armenian Genocide Museum-Institute: Online Exhibition; Türkay 2013.

21 Vgl. Schmidinger 2005.

22 Vgl. Haspolat 2015: 34; Türkay 2014.

23 Demirdirek / Guttstadt 2013: 101.

24 Vgl. Hofmann 1985: 7.

25 Vgl. Demirdirek / Guttstadt 2013: 12.

bis 1959 als Warenlager der Fabrik Sümerbank in Verwendung. Sümerbank war eine 1933 gegründete türkische Staatsbank und Holding-Gesellschaft und auf die Textilproduktion spezialisiert.

1959 wurde von der den Genozid überlebenden armenischen Bevölkerung Diyarbakirs ein Ansuchen an den Staat gestellt, die Kirche als solche zurückzuerhalten. 1969 wurde die Kirche schließlich der armenischen Bevölkerung als Kirche zurückgegeben. Von diesem Zeitpunkt an bis in die 1990er Jahre war die Kirche als solche in Verwendung, es gab einen Priester und es wurden Gottesdienste abgehalten. Zu dieser Zeit gab es in Diyarbakır etwa 20-25 christlich-armenische Familien.<sup>26</sup> Diken spricht über die 1940er und 50er Jahre als Zeit, in der es ein mehr oder weniger friedliches Zusammenleben von ArmenierInnen und muslimischer Bevölkerung in Diyarbakır gab.<sup>27</sup> Auch wenn dies – obwohl ganz und gar nicht einzigartig in der Geschichte – schwer vorzustellen ist in einer Gesellschaft, die sich eines Teils ihrer Mitglieder durch systematische Deportationen und Mord entledigt hat, so beschreibt auch der 1938 in Diyarbakır geborene armenische Schriftsteller Mıgırdiç Margosyan in seinem Buch *Gâvur Mahallesi* ein zumindest tolerierendes Nebeneinander der Sprachen und Religionen.<sup>28</sup> Diken räumt jedoch auch ein, dass der Druck auf Nicht-MuslimInnen, zum Islam überzutreten, ein Grund war, warum Familien in den Jahrzehnten nach dem Genozid Diyarbakır beziehungsweise die Türkei verlassen haben.<sup>29</sup> Weiters wichtig zu betonen ist, dass tatsächlich sehr viele der Überlebenden des Genozides zum Islam (zwangs-)konvertiert sind/wurden und in die jeweils bestehenden Gesellschaften (zwangs-)assimiliert wurden.<sup>30</sup> So etwa beschreibt Türkay, dass jene ArmenierInnen, die nach dem Genozid im Westen der Türkei weiterlebten, dies zu großen Teilen als TürkInnen, jene in alevitischen Regionen als AlevitInnen und jene in kurdischen Gebieten als KurdInnen taten. Sprache, Religion und Tradition wurden an die Mehrheitsbevölkerung angepasst; was als „armenische Kultur“ bekannt war ging beinahe gänzlich verloren.<sup>31</sup>

Im Verlauf des Zypernkrieges, vor allem aber 1974 und der dadurch auch in der Türkei und in Diyarbakır zunehmenden feindlichen Stimmung gegenüber und Übergriffe auf die christlichen Minderheiten – vor allem auf türkische GriechInnen – verließen viele ArmenierInnen die Stadt und es blieben nur etwa 20-30 Familien übrig.<sup>32</sup> Nachdem sich in den 1990er Jahren die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen dem türkischen Staat und der kurdischen Arbeiterpartei PKK (kurdisch: *Partiya Karkerên Kurdistan*) intensivierten, migrierten jedoch auch die

26 Vgl. Türkay 2014.

27 Vgl. Diken 2013.

28 Vgl. Margosyan 1994.

29 Vgl. Diken 2013.

30 Vgl. Akçam 2014.

31 Vgl. Türkay 2013.

32 Ibid.

meisten von ihnen schließlich nach Istanbul oder Europa.<sup>33</sup> Da keine Religionsgemeinschaft mehr übrig blieb, verließ letztlich auch der Pfarrer die Stadt Richtung Istanbul.<sup>34</sup> Die Kirche war von da an sich selbst überlassen, die Basaltsteine wurden nicht mehr gepflegt und das Gebäude begann zu verfallen.

## Restauration der Kirche und Wiedereröffnung

Nachdem sich der Zustand der Kirche vor allem ab 1995 jährlich verschlechterte und das Dach nach und nach einzustürzen begann, stand meterhoch, die Hälfte der Kirchensäulen bedeckend, Schutt und Erde. So wurde 2001, als Feridun Çelik Bürgermeister der Stadt war, laut Diken eine Vorarbeit zur Restauration der St. Giragos Kirche durch die Stadtverwaltung von Diyarbakır vorgenommen. Im Zuge dieser ersten Restaurationsarbeiten wurden in 40 Tagen mehr als 700 Traktorfuhren Schutt und Erde aus der Kirche abtransportiert. Nachdem aber keine weiteren Finanzierungen gefunden werden konnten, blieben dies vorerst die einzigen Arbeiten an der Kirchenruine.<sup>35</sup> 2005/06 schließlich gab es auf Initiative des Obmannes der Kirchenstiftung Ergün Ayık, des Schriftstellers Mıgırdiç Margosyan sowie Şeyhmus Diken ein Treffen mit Osman Baydemir, dem von 2004 bis 2014 amtierenden BDP<sup>36</sup>-Bürgermeister Diyarbakırs. Baydemir sicherte der Restaurierung der Kirche eine

30-prozentige Förderung durch die Stadtregierung in Form von Baumaterialien zu. Konkret handelte es sich um Baumaterialien im Wert von etwa einer Million Türkischen Lira. Die restlichen etwa 3,5 Millionen, die für die Restauration nötig waren, wurden in Form von Spenden durch die armenische Bevölkerung in der Türkei und im Ausland, sowie dem Patriarchat von Konstantinopel beigesteuert. Die Kosten konnten jedoch bisher nicht zur Gänze gedeckt werden, weshalb die Stiftung nach wie vor Schulden im Ausmaß von etwa 20.000 Euro hat.<sup>37</sup> Innerhalb von drei Jahren wurde in der Folge die Kirche restauriert und erhielt nach beinahe 100 Jahren wieder einen Kirchturm mit einer Glocke.

An der Eröffnung der Kirche am 22. und 23. Oktober 2011 nahmen etwa 3.000 Menschen teil, die aus allen Teilen der Türkei, aus Europa, den USA und Armenien

33 Vgl. Türkay 2014.

34 Ibid.

35 Vgl. Diken 2014; Türkay 2014.

36 Die BDP war die kurdische „Partei des Friedens und der Demokratie“ – *Bariş ve Demokrasi Partisi*. Sie war Nachfolgepartei der im November 2009 verfassungsgerichtlich verbotenen „Partei der demokratischen Gesellschaft“ – *Demokratik Toplum Partisi (DTP)*. Die BDP hat ihren Namen im Juli 2014 in „Demokratische Partei der Regionen“ – *Demokratik Bölgeleer Partisi (DBP)* geändert. Anders als ihre Vorgängerinnen will die DBP vor allem auf lokaler Ebene arbeiten. Die „Schwesterpartei“ auf nationaler Ebene ist die „Demokratische Partei der Völker“ – *Halkların Demokratik Partisi (HDP)*, die bei den Parlamentswahlen im Juni diesen Jahres als erste pro-kurdische Partei die 10-Prozent-Hürde nahm und ins türkische Parlament einzog.

37 Vgl. Türkay 2014; Diken 2014.



Bild 3: Foto der Ruine der Kirche vor der Restauration.



Bild 4: Innenaufnahme der Kirche 2015.

angereist kamen. Die Eröffnung wird sowohl von den von uns interviewten Personen als auch in Zeitungsberichten als ein freudiges und hoffnungsvolles Fest der Begegnung zwischen den Nachkommen der Überlebenden des Genozides und der heutigen Bevölkerung Diyarbakirs und damit auch als eine wichtige Konfrontation mit der Geschichte von Diyarbakır beschrieben.<sup>38</sup>

## 100 Jahre nach dem Genozid – die Bedeutung der Kirche für die armenische Gemeinschaft

Nach beinahe 100 Jahren läutet seit der Eröffnung wieder – wie vor dem Genozid – zweimal täglich die Glocke der St. Giragos Kirche und es finden zu hohen Feiertagen, wie etwa zu Ostern, Messen in der Kirche statt. Da es in der Türkei seit 1971 keine Priesterschule mehr gibt, fehlt es jedoch an Priestern. Trotz anhaltender Forderungen durch den Stiftungsvorstand muss für die Messen in der St. Giragos Kirche jedesmal ein Geistlicher aus Istanbul eingeflogen werden.<sup>39</sup> Die Kirche ist jedoch täglich von morgens bis abends geöffnet und seit der Eröffnung ein Anziehungspunkt für viele Menschen geworden, sowohl aus anderen Städten der Türkei als auch aus dem Ausland. Täglich besuchen etwa 300–400 Menschen die Kirche. In den letzten Jahren hat sich die Kirchenanlage, in deren Hof es mittlerweile einen Teegarten gibt, auch zu einem kulturellen Zentrum entwickelt in dem Konzerte und Ausstellungen stattfinden.<sup>40</sup> Weiters entsteht in Diyarbakır derzeit ein dezentrales Stadtmuseum, das auch die armenische Geschichte der Stadt widerspiegeln soll. Ein Teil dieses Museums wird in den Nebengebäuden der St. Giragos Kirche ausgestellt werden. Bisher konnten jedoch – so Turkey – noch nicht ausreichend passende Exponate für eine solche Ausstellung zusammengetragen werden.<sup>41</sup>

Wer sind nun die Menschen die in die Kirche kommen, die vielleicht Interesse daran haben könnten, dass dort wieder Messen stattfinden und die Kirche als solche wieder zum Leben erwacht? In Verbindung mit diesen Fragen thematisiert Turkey das Problem, dass mittlerweile kaum mehr als zehn bis 15 christlich-armenische Familien in Diyarbakır übrig geblieben sind. Sehr wohl jedoch gibt es viele Nachfahren von ArmenierInnen, die den Genozid überlebt haben und zum Islam (zwangs-)konvertiert sind/wurden. Die vorherrschenden rassistischen Bilder über ArmenierInnen führten jedoch dazu, dass viele sich ihrer Herkunft schämten und diese aus Angst verschwiegen. Erst in den letzten 15–20 Jahren hat sich die Situation in der Türkei zu verändern begonnen, unter anderem bedingt durch die Bestrebungen der Türkei der EU beizutreten, wie Turkey meint.<sup>42</sup> So ist

---

38 Ibid.

39 Vgl. Turkey 2014.

40 Vgl. Turkey 2014.

41 Ibid.

42 Ibid.

es mittlerweile in der Türkei möglich zu sagen „Ich bin ArmenierIn“. ArmenierInnen bekennen sich offen zu ihrer Herkunft und muslimische ArmenierInnen und ihre Nachkommen beginnen sich mehr und mehr für ihre armenischen Vorfahren, ihre eigene Geschichte und damit auch für die St. Giragos Kirche zu interessieren. Turkey meint, dass es in der ganzen Türkei vier Millionen muslimische ArmenierInnen, die Nachkommen der Überlebenden des Genozids sind, gibt. Unter den täglichen BesucherInnen der Kirche sind viele dieser armenischen MuslimInnen, die nach und nach beginnen ihre Familiengeschichte zu hinterfragen und zu beforschen.<sup>43</sup> Die Kirche spielt also in der Aufarbeitung des Genozides insofern eine wichtige Rolle, als sie als physischer Raum die Vergangenheit ein Stück weit in die Gegenwart zu holen vermag und mit ihr auch verschüttete Erinnerungen.

Türkay sieht die wieder eröffnete St. Giragos Kirche als Chance einerseits für ArmenierInnen in der Diaspora, die selbst oder deren Kinder in der Kirche getauft wurden, die dort geheiratet haben oder andere wichtige Momente ihres Lebens dort erlebt haben, diese Stätten ihrer Vergangenheit oder der Vergangenheit ihrer Vorfahren zu besuchen. Andererseits betont er die Möglichkeit für die (zwangs-) islamisierten ArmenierInnen in der Türkei und im Besonderen der kurdischen Region, einen Ort zu haben um sich zu treffen. So findet etwa einmal im Monat ein gemeinsames Frühstück statt, wo sich die verbliebenen ArmenierInnen der Region treffen.

## Die Aufarbeitung des Genozids und kurdische Lokalpolitik

Wenngleich die offizielle Türkei die Deportationen und Ermordungen nach wie vor nicht als geplanten Völkermord anerkennt, gilt es als historisch belegt, dass auf die Ereignisse zwischen 1915 und 1917 die in die UN-Völkermordkonvention von 1948 aufgenommene Definition von „Genozid“ zutrifft.<sup>44</sup> Laut dieser bedeutet Genozid

„any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such:

- (a) Killing members of the group;
- (b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group;
- (c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part;
- (d) Imposing measures intended to prevent births within the group;
- (e) Forcibly transferring children of the group to another group.“<sup>45</sup>

43 Vgl. Türkay 2013.

44 Vgl. Schaller 2004: 123. Die Definition wurde 1944 vom polnisch-jüdischen Anwalt und Völkerrechtler Raphael Lemkin formuliert.

45 <http://www.hrweb.org/legal/genocide.html>.

Eine Reihe von Staaten sowie die UNO-Subkommission<sup>46</sup> für die Verhütung von Diskriminierung und den Schutz von Minderheiten ebenso wie das Europaparlament erkennen den Genozid an den ArmenierInnen im Osmanischen Reich als solchen an.<sup>47</sup> Im heurigen 100-jährigen Gedenkjahr haben sich schließlich auch das österreichische Parlament sowie der deutsche Bundespräsident diesen Erklärungen angeschlossen.

Wenn Türkay davon spricht, dass es in einer Vielzahl kurdischer Familien eine armenische Großmutter gibt, so spricht er auch eine große Verantwortung der KurdInnen an. Im Zuge des Genozides konnten sich Männer nach Belieben Mädchen und junge Frauen auswählen, die sie zu ihren 3. oder 4. Frauen oder zu Dienerinnen machten. Und er spricht auch davon, dass in der Form dieser Erzählungen über die „schönen Großmütter“ die Existenz von ArmenierInnen in der kurdischen Mehrheitsbevölkerung in Diyarbakır zur Sprache kommt.<sup>48</sup>

Die Anerkennung des Genozides an den ostanatolischen ArmenierInnen durch die kurdische Freiheitsbewegung bzw. ihres politischen Armes, der kurdischen BDP, die auch die aktive Rolle und Verantwortung der kurdischen Vorfahren am Völkermord klar artikuliert, stellt einen wichtigen Schritt in Richtung Aufarbeitung dieses Teiles der Geschichte der Türkei sowie Kurdistans dar. Altinkaynak drückt die Haltung der kurdischen Freiheitsbewegung dazu folgend aus:

„Wir KurdInnen waren damals aktiv am Genozid an den ArmenierInnen beteiligt. Das zu sagen ist eine Auseinandersetzung und ein vor Augen führen unserer eigenen Geschichte. Es ist eine Entschuldigung dafür, dass wir uns instrumentalisieren haben lassen. Eine Selbstkritik bezüglich der Geschichte. Denn wir wollen ein Land in dem wir gemeinsam eine Zukunft aufbauen können. Wie wissen, dass das Leugnen der Fehler unserer Vorfahren – so wie andere Völker es machen – uns nirgendwo hinbringen wird.“<sup>49</sup>

Die Position der BDP unterscheidet sich nicht nur an diesem Punkt grundsätzlich von jener der offiziellen Türkei. Diyarbakır – als nunmehr kurdische „Hauptstadt“ und somit politisches Zentrum der kurdischen Politik in der Türkei, aber auch als Stadt die ab 1915 Ausgangs- oder Durchgangsstadt vieler Deportationen in die syrische Wüste wurde – nimmt hier eine Sonderstellung ein. So spricht etwa Türkay darüber, dass er einerseits die kurdische Bevölkerung bzw. Politik (im Vergleich zur türkischen) für sensibler hält was den Genozid an ArmenierInnen angeht. Er führt dies zurück auf den lange andauernden kurdischen Befreiungskampf, im Rahmen dessen es auch eine intensive Beschäftigung mit der eigenen

46 Diese Subkommission wurde 2006 zusammen mit der UN Commission on Human Rights aufgelöst, ihr Mandat wurde vom neu gegründeten Human Rights Council übernommen.

47 Vgl. Schaller 2004: 107.

48 Vgl. Türkay 2013.

49 Vgl. Altinkaynak 2013.

Geschichte und auch den eigenen Fehlern in der Geschichte gab. Andererseits betont er auch, dass die Offenheit, was die Geschichte der ArmenierInnen in der Region und den Genozid 1915 angeht, in umliegenden (überwiegend) kurdischen Städten in der Region (wie etwa in Elaziğ, Gaziantep oder Urfa) nicht in gleichem Maße vorzufinden sei.<sup>50</sup>

In den von Ferda Balancar zusammengestellten Erzählungen von ArmenierInnen aus Diyarbakır betont eine Person, dass sie sich als ArmenierIn in Diyarbakır wohl und relativ sicher fühlt, das aber im Gegensatz zu anderen türkischen oder kurdischen Städten in der Türkei nicht annehmen kann. Es wird hier die respektvollere Atmosphäre in Diyarbakır, die mit einer hohen Politisierung durch die kurdische Freiheitsbewegung (dessen Zentrum in der Türkei Diyarbakır darstellt) und einem Bewusstsein für die eigene Unterdrückung zusammenhängt, aber auch die Rolle der eigenen Vorfahren am Genozid von 1915, erwähnt.<sup>51</sup>

Die von Altinkaynak thematisierte aktive Minderheitenpolitik der kurdischen Gemeindeverwaltung in Diyarbakır zeigt sich in der Intention, die Geschichte und damit die Ermöglichung des eigenen Selbstverständnisses vor allem der armenischen, aber auch der chaldäischen, assyrischen, alevitischen und jüdischen Bevölkerung Diyarbakırs sichtbar zu machen. Weiters gibt es eine starke Betonung der Vielsprachigkeit. So etwa sind die Beschriftungen von offiziellen Gebäuden der Stadtregierung, von Straßenschildern und der Internetseiten der Stadtregierung mehrsprachig (neben Türkisch und Kurmancî auch in Zazakî, Armenisch, Aramäisch, Englisch). Die Stadt Diyarbakır versucht außerdem im öffentlichen Raum die Geschichte der Stadt durch Namensgebungen von Straßen sichtbar zu machen. So waren etwa der kurdische Autor Ahmet Arif oder der armenische Autor Mıgırdiç Margosyan namensgebend für Straßen, in denen sie geboren und aufgewachsen waren.

Gleichzeitig wird in den Interviews von Balancar ein Spannungsfeld sichtbar, in dem sich die kurdische Politik befindet: einerseits gibt es den seit Jahrzehnten andauernden Kampf um Rechte (unter anderem Landrechte) mit dem türkischen Staat, andererseits gibt es die Anerkennung der historischen Verantwortung der KurdInnen am Genozid 1915 und (die Angst vor) daraus entstehende Forderungen nach Wiedergutmachung und Rückführung von Eigentum.<sup>52</sup> Vielleicht entspringt diesem Spannungsverhältnis auch das von der Stadtverwaltung von Sur (Innenstadt) 2012 errichtete Denkmal für ein gemeinsames Gewissen (*Ortak Vicdan Anıtı*), mit dem versucht wird, die Erfahrung einer Gemeinsamkeit von erlittenen Schmerzen von ArmenierInnen, AssyrerInnen, ChaldäerInnen, KurdInnen, TürkInnen, Jüdinnen und Juden und GriechInnen, also jenen Völkern die diese Region bewohnen/bewohnt haben, auszudrücken.<sup>53</sup>

50 Vgl. Türkay 2014.

51 Vgl. Balancar 2012: 14f.

52 Vgl. *ibid.*: 17.

53 Vgl. Altinkaynak 2013.

## Conclusio

Die Restaurierung der Kirche wurde nicht durch staatliche Mittel, sondern in Zusammenarbeit zwischen lokalen AkteurInnen wie eben der armenischen Bevölkerung der Türkei sowie jener in der Diaspora und kurdischen AkteurInnen (der Stadtverwaltung von Diyarbakır) organisiert. Dies wurde von Diken besonders betont, wie auch in der Erklärung zur Verleihung des Kulturerbe Preises an die St. Giragos Kirche:

„It was this demonstration of local support which particularly impressed the Jury. The efforts to restore the main church of the Armenians in this place, after the exile of its people, is an outstanding act of reconciliation for the city and its citizens. The project developed as a result of extensive research into old documents for the re-erection of the lost elements, mainly the roof, the bell tower and interior furnishings. The involvement of the Armenian community themselves in the restoration of the monument has contributed immensely to the improvement of peace and social integration of its people, attracting also visiting Armenians from all over the world.“<sup>54</sup>

Auch Türkay betont, dass die Unterstützung durch die Stadtregierung und vor allem der Altstadt-Bezirksvorsteher bei der Restauration der Kirche ein wichtiges Zeichen des Bewusstseins für die Geschichte der ArmenierInnen in der Region und den Genozid sei und man seinesgleichen eher vergeblich suche.<sup>55</sup>

Die Förderungszusage durch die Stadtregierung von Diyarbakır in dieser Größenordnung stellt tatsächlich nicht nur eine wichtige symbolische Geste der Wiedergutmachung dar, sondern war auch bedeutend für die konkrete Umsetzung der Restaurierung der Kirche. Die Kirchenstiftung hatte schon vor Entstehung der Zusammenarbeit mit der Stadtregierung von Diyarbakır beim türkischen Kulturministerium um Unterstützung angesucht, von dieser dann jedoch abgesehen, da das Kulturministerium nur unter der Bedingung fördert, dass die Kirche als Museum genutzt wird (wie es etwa auch bei der armenischen Kirche auf der Insel Akdamar im Vansee geschehen ist). Zieht man weiters den nach wie vor verbreiteten Umgang der Türkei mit Kirchen in Betracht (etwa deren Verwendung als Unterkünfte für LehrerInnen, Moscheen, Gefängnisse oder Stallungen für Tiere), so wird deutlich, dass die Restaurierung einer Kirche als Kirche aus Mitteln des Staates oder lokaler Regierungen alles andere als selbstverständlich ist.

Gleichzeitig spricht Türkay aber etwas naheliegendes aus, nämlich dass die Restauration der Kirche auch im Interesse der Stadt war. Schließlich fügt sie sich gut in die Gentrifizierungspläne der Stadtregierung: die Aufwertung der Altstadt durch die Restauration historischer Gebäude sowie des Abrisses anderer Gebäude.

54 <http://www.europanostra.org/awards/163>, eingesehen am 22. Mai 2015.

55 Vgl. Türkay 2014.

Damit einher gehen soll auch eine Veränderung der BewohnerInnen der Altstadt wie der stellvertretende Bezirksvorsteher des Stadtteils Sur (Altstadt) Mehmet Ali Altinkaynak (BDP)<sup>56</sup> auch gar nicht zu verschweigen versucht: die verarmte, aus den Dörfern (zwangs-)migrierte Bevölkerung soll – in neue Gebäude an den Stadtrand umgesiedelt werden, die Altstadt wird noch mehr auf Tourismus ausgerichtet. Als eine der zur Zeit wohl bekanntesten Kirchen der Welt wirkt die armenische St. Giragos Kirche wie ein Magnet, ihre Restauration hat also nachhaltige Auswirkungen auf die Bekanntheit, das Image der Stadt und damit auch auf den Tourismus.<sup>57</sup>

Schließlich möchten wir Dikens Aussage aufgreifen, dass es nämlich nicht reicht sich für Vergangenes zu entschuldigen, sondern dass es konkreter Handlungen der Aufarbeitung von Geschichte und Wiedergutmachung bedarf. Diese Aktivitäten dürfen – so meinen wir – auch nicht bei der Restaurierung einer Kirche enden. Die Geschichte unzähliger Dörfer der Türkei ist in Bezug auf die Geschichte des Genozides an den ArmenierInnen noch nicht aufgearbeitet, unzählige Kirchen in der Türkei werden nach wie vor als Moscheen, Lagerräume oder Futterscheunen verwendet. Auch in Diyarbakır gibt es armenische Kirchen die entweder dem Verfall überlassen (wie die St. Sarkis Kirche) oder für profane Zwecke verwendet werden, wie etwa eine staatliche Bildungseinrichtung für Frauen in der armenisch-protestantischen Kirche. Das Wissen um die Geschichte(n) dieser Gebäude und Orte wieder an die Oberfläche zu bringen, stellt einen wichtigen Schritt dar, Teile dieser Geschichte der Türkei in die offiziellen Geschichtsbücher aufzunehmen. Das Bemühen um Minderheitenrechte – vor allem auch der kurdischen Freiheitsbewegung – darf nicht in einen nostalgischen Multikulturalismus münden, der äußerlich versucht etwas wiederherzustellen, was unwiederbringbar zerstört wurde.

#### BIBLIOGRAFIE

- Akçam, Taner 2004: *Armenien und der Völkermord. Die Istanbul Prozesse und die türkische Nationalbewegung*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Akçam, Taner 2014: *Ermenilerin Zorla Müslümanlaştırılması. Sessizlik, İnkâr ve Asimilasyon*. Istanbul: İletişim Yayıncılık.
- Altinkaynak, Mehmet Ali 2013: nicht veröffentlichtes Interview, geführt von Ezgi Erol und Simone Gaubinger in Diyarbakır.
- Balancar, Ferda 2012: *Sessizliğin Sesi II. Diyarbakırlı Ermeniler Konuşuyor*. Istanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, Onlinedokument verfügbar unter: <http://www.hrweb.org/legal/genocide.html>, eingesehen am 25. Juni 2015.

56 Siehe Fußnote 34.

57 Vgl. Türkay 2014.

- Dabag, Mihran 2013: „*Nationale Vision und Gewaltpolitik: Der Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich 1915/16.*“ Geschichte für heute. Zeitschrift für historisch-politische Bildung, 6. Jg. 2013, 22–42.
- Demirdirek, Şeyda / Guttstadt, Corry 2013: *Die auf den Weg ohne Heimkehr getrieben wurden. Lebenswege und Todeswege von Armeniern in literarischen Quellen.* Hamburg.
- Haspolat, Yusuf Kenan (2015): Diyarbakır Kiliseleri. E-Book verfügbar unter: <http://www.diyarbakirkitaplari.com/kitaplar/53-diyarbakir-kiliseleri-1.html>, eingesehen am 25. Juni 2015.
- Hofmann, Tessa (Hg.) 1985: *Der Völkermord an den Armeniern vor Gericht: Der Prozess Talaat Pascha.* Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker.
- Inou, Simon 2015: *An Papst Franziskus: Der 1. Genozid des 20. Jahrhunderts fand in Afrika statt.* Onlinedokument verfügbar unter: <http://www.m-media.or.at/blog/an-papst-franziskus-der-1-genozid-des-20-jahrhunderts-fand-in-afrika-statt/>
- Karaca, Ekin 2013: *Soykırım Anadolu'ya Ne Kaybettirdi? Yayıncı Osman Köker'le soykırım öncesi Anadolu'da Ermenilerin sosyal, kültürel ve ekonomik hayattaki rollerini ve soykırım sonrası Anadolu'nun kaybettiklerini konuştuk.* Onlineartikel verfügbar unter: <http://bianet.org/bianet/azinliklar/146085-soykirim-anadolu-ya-ne-kaybettirdi>, eingesehen am 25. Juni 2015.
- Köker, Osman (Hg.) 2011: *Orlando Carlo Calumeno Koleksiyonu'ndan Kartpostallarla Diyarbakır Vilayetinde Ermeniler. Armenians in Diyarbakir Province with the Postcards from the Collection of Orlando Carlo Calumeno.* Istanbul: Birzamanlar Yayıncılık.
- Köker, Osman (Kurator) 2012: Ausstellung *Cultural Diversity in Old Diyarbakir.* zitiert von *Annuaire Oriental 1914 – Archiv von Bir Zamanlar Yayıncılık.*
- Köşler, Reinhart / Melber, Henning 2004: „Völkermord und Gedenken. Der Genozid an den Herero und Nama in Deutsch-Südwestafrika 1904–1908.“ In: Fritz Bauer Institut (Hg.): *Völkermord und Kriegsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.* Frankfurt/Main: Campus Verlag, 37–76.
- Mildanoğlu, Zakarya 2014: *Ortadoğu'nun en büyük Ermeni kilisesi.* Onlinedokument verfügbar unter: <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/6517/ortadogunun-en-buyuk-ermeni-kilisesi>, eingesehen am 22. Mai 2015.
- Margosyan, Migirdiç 1994: *Gavur Mahallesi.* Istanbul: Aras Yayıncılık.
- Schaller, Dominik J. 2004: „„La question arménienne n'existe plus“.“ Der Völkermord an den Armeniern während des Ersten Weltkriegs und seine Darstellung in der Historiographie.“ In: Fritz Bauer Institut (Hg.): *Völkermord und Kriegsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.* Frankfurt/Main: Campus Verlag, 99–128.
- Schmidinger, Thomas 2005: „*Der Armenier ist wie der Jude, außerhalb seiner Heimat ein Parasit*“: *Zum Genozid an der armenischen Bevölkerung des Osmanischen Reiches.* Context XXI. Onlinedokument verfügbar unter: <http://www.contextxxi.at/context/content/view/415/123/index.html>, eingesehen am 22. Mai 2015.
- Shixwameni, Ignatius 2015: *Deutscher Völkermord an Afrikanern.* „Das riecht nach Rassismus.“ Onlinedokument verfügbar unter: <http://www.n-tv.de/politik/Das-riecht-nach-Rassismus-article15018636.html>, eingesehen am 26. Mai 2015.

The Armenian Genocide Museum Insitute, Online exhibition: *Becoming someone else... Genocide and kidnapped Armenian women*. Onlineartikel verfügbar unter: [http://www.genocide-museum.am/eng/online\\_exhibition\\_2.php](http://www.genocide-museum.am/eng/online_exhibition_2.php), eingesehen am 25. Juni 2015.

Diken, Şeyhmus 2013: nicht veröffentlichtes Interview, geführt von Ezgi Erol und Simone Gaubinger in Diyarbakır.

Diken, Şeyhmus 2014: nicht veröffentlichtes Interview, geführt von Simone Gaubinger in Diyarbakır.

Diken, Şeyhmus 2014b: *ŞehrAmed*. Istanbul: Heyamola Yayınları.

Türkay, Gafur 2013: nicht veröffentlichtes Interview, geführt von Ezgi Erol und Simone Gaubinger in Diyarbakır.

Türkay, Gafur 2014: nicht veröffentlichtes Interview, geführt von Simone Gaubinger in Diyarbakır.

#### BILDNACHWEISE

Bilder 1 und 2: Köker, Osman (Hg.) 2011: *Orlando Carlo Calumeno Koleksiyonu'ndan Kartpostallarla Diyarbekir Vilayetinde Ermeniler. Armenians in Diyarbekir Province with the Postcards from the Collection of Orlando Carlo Calumeno*. Istanbul: Birzamanlar Yayincilik.

Bild 3: Fotografiert von den Tafeln ausgestellt in der St. Giragos Kirche.

Bild 4: Fotografiert von Thomas Schmidinger.

# The Khorasan Kurdish khanates' trade with Russia at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth century<sup>1</sup>

Olga Zhigalina

---

## ABSTRACT

*This paper is based on Russian archival resources and deals with trade relations of the Kurdish khanates of Khorasan, bordering the Transcaspian region of Russia, at the turn from the nineteenth to the twentieth century. The author shows that trade and political relations between Russia and Khorasan were influenced by Iranian-British relations. Investigating the state of the economy and domestic trade of Khorasan Kurdistan, the author concludes that Russia sought to create a favorable regime for Russian-Kurdish trade. Trade played an important role in establishing relations with the main Kurdish khans. However, Russian goods were not in popular demand among the Kurds because of their poor quality and sales methods. Nevertheless, the Kurds have benefited from their relationship with the Transcaspian region, as they were able to sell their agricultural products to Russia.*

---

## KURZFASSUNG

*Dieser Aufsatz basiert auf russischem Archivmaterial und handelt von den Handelsbeziehungen der kurdischen Khanate Khorasans an der Grenze zur Transkaspischen Region Russlands um die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert. Die Autorin zeigt, dass der Handel und die politischen Beziehungen zwischen Russland und Khorasan von iranisch-britischen Beziehungen beeinflusst waren. Sie untersucht die Wirtschaftslage und den Binnenhandel in Khorasan-Kurdistan und kommt zum Schluss, dass Russland versuchte, günstige Bedingungen für den russisch-kurdischen Handel zu etablieren. Der Handel spielte eine wichtige Rolle beim Aufbau der Beziehungen zu den wichtigsten der kurdischen Khane. Aufgrund ihrer schlechten Qualität und der unvorteilhaften Verkaufsmethoden waren russische Handelsgüter jedoch nicht sehr populär bei Kurden. Die Kurden haben dennoch von ihrer Beziehung zur Transkaspischen Region profitiert, da sie ihre Agrarprodukte nach Russland verkaufen konnten.*

---

1 The following text represents one of the latest articles written by Prof. Dr. Olga Zhigalina. It was sent to the publishers before her passing (in October 2013). It was initially planned to appear in *Kurdologie*, the journal of Europäisches Zentrum für Kurdische Studien in Berlin, and has been proofread by Dr. Khanna Omarkhali and Carsten Brock. Prof. Zhigalina passed away before she could make the last corrections, resulting in a few remaining discrepancies in the text, especially concerning archival references. As further corrections are impossible, it was decided to publish this version of the article. Where the data is inconsistent, another variant is given in brackets with a question mark, i.e. (...?). Translated from Russian to English by Khanna Omarkhali.

## Introduction

At the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, Russian interests in the Middle East, and particularly in Iran, increased in strategic importance for the future of the empire. One of the most promising directions of Russia's cooperation with Iran was trade, which allowed finding points of contact not only in commerce, but also in political relations. The enlargement of the economic ties with the East, especially with Iran, had become a part of a large program worked out by Russian statesmen for the purpose of strengthening Russia's commercial power, for the increase of the sale of industrial and agricultural products, and augmenting Russia's intermediary role between the West and the neighboring countries of Asia. These plans coincided with the period of the active opening up of the Central Asian regions annexed to Russia via Russian entrepreneurs.

These developments predetermined a number of new tendencies in the activity of the Russian commercial capital in the northern provinces of Iran. This applies especially to Khorasan, with its four Kurdish khanates of Quchan, Bojnurd, Deregez, and Kalat, conventionally called "Khorasan Kurdistan" in the literature. Iran's political relations with Great Britain influenced Russia's commercial and political relations with Khorasan more generally and its Kurdish khanates in particular. The British wanted to win the favor of the Khorasan Kurds, who had an active interaction with the bordering regions of Central Asia. As such, they distributed English weapons, famous for their quality, and other valuable goods among the Kurds. This area, as George Curzon has said, was "a good field for the development of commercial activity".<sup>2</sup> English goods were of higher quality than the Russian ones and the Kurds willingly bought them. But England did not aspire to master the market of the Kurdish khanates. First of all, it was interested in politically ousting Russia from that territory.<sup>3</sup>

In this article, I analyze the development of Russian-Kurdish trade in the border area of the Iranian province of Khorasan with Russia's Transcaspiian region on the basis of documents and materials in Russian archives. The materials of the Archive of Foreign Policy of the Russian Empire, the State Archive of the Russian Federation, and the Russian State Archive of Military History<sup>4</sup> have not as yet been used sufficiently in the work of Orientalists.

## Economy and internal trade in "Khorasan Kurdistan"

The Kurdish enclave in Khorasan had certain particulars worth mentioning. Each

2 Curzon 1892: 597.

3 GARF, f. 559, op. 1, d. 18, l. 6\ob.

4 Arhiv vnešnjej politiki Rossijskoj imperii (AVPRI), Gosudarsvennyj arhiv Rossijskoj Federacii (GARF), Rossijskij gosudarsvennyj voenno-istoričeskij arhiv (RGVIA).

khanate was a large tribal union without any distinct demarcation lines between the neighbors. At the same time, these khanates were not a single consolidated region. They existed separately under their tribal chiefs who independently carried out their policy inside Iran and, at the same time, had different tendencies in foreign policy. A wall of alienation existed between the Bojnurd and the Quchan khans. The territorial and social isolation of Khorasan Kurds from the other population of this region had encouraged the preservation of their ethnic and cultural specifics. All of the khanates had their own social structures, a system of administrative rules, and hereditary *ilkhanis* at the head. Their towns and villages were cemented by kinship and clan relations and had a communal character. From their ancestors, the tribal chiefs had inherited a tendency towards independence from central and local authorities, and in every way possible consolidated it. The absolute power over their fellow-tribesmen, great wealth, and political shrewdness ensured a stable influence for them on both the local and the empire's level.<sup>5</sup>

The geographic and climatic conditions of "Khorasan Kurdistan" allowed the Kurds to successfully develop agricultural production. Farming, which the Kurds practiced everywhere, was concentrated in valleys. In the Quchan and the Bojnurd khanates, they mainly sowed wheat and barley; in the Deregez and Kalat khanates, they sowed maize, clover, hemp, millet, and tobacco – all these for their own use. Nearly every Kurdish household had kitchen gardens. Outside gardening was also practiced, though severe winters limited the diversity of fruit trees. The first place belonged to grapes, which were dried to produce raisins. Apricots were made into *kuraga* (sun-dried, stoneless apricot halves). Good crops of peaches, apples, pears, plums, cherries, mulberries, quinces, etc. could be gathered here as well. On the whole, the khanates fully provided themselves with the products of agriculture, but grain and dried fruits were exported.<sup>6</sup>

The internal trade of the Quchan khanate was very limited. Only agricultural products were sold. Exchange trade was prevalent: Kurds exchanged their goods for imported manufactured articles both of local and foreign production. Exchange was carried out by merchants who traveled from one village to another with some small manufactured articles, which they exchanged for bread, wool, etc. The nomads carried their goods to towns themselves, but the sale was carried out through merchants who bought their products.<sup>7</sup>

On the whole, the Khorasan Kurds had been developing profitable agriculture and cottage industries that not only provided them with the products of farming and stockbreeding but also made it possible to export their products. At the same time, it can be noted that the economic and social development of the Khorasan Kurdish khanates was not an even process. Kalat, for instance, lagged behind other

---

5 Vlasov 1893: 36.

6 Vlasov 1893.

7 Vlasov 1894.

khanates because of its unfavorable climatic and other geographic factors, which served to delay the process of its participation in the development of the internal market. Similarly, the Quchan and Bojnurd khanates had a more developed economy owing to favorable conditions for agricultural production, contacts with Russia's Transcaspian region, as well as a more active trade and economic cooperation with the neighboring parts of Iran. The traditional economic and social relations of the Deregez khanate began to change in connection with the Russian "colonialist" attempts to open up its territory at the beginning of the twentieth century. Some industrial enterprises were built up, while both commercial and economic contacts with the borderlands increased.<sup>8</sup>

The favorable development of the Khorasan Kurds' economy allowed them to sell their surplus products to merchants and businessmen, including those who came to the Kurdish khanates from the Transcaspian region. After the territories of Central Asia bordering Iran had become part of Russia, the great potential for the Russian-Iranian interaction in the Khorasan market became absolutely clear. Geographical factors certainly contributed to more active trade relations: Quchan, Deregez and Kalat bordered directly on Russia's Central Asian lands. With a common frontier, Russian-Kurdish contacts included political, commercial, migratory, agrarian and many other questions. The lands of the Bojnurd ruler along the borderline included the areas from the village of Meshedi-Kuli Dag (to the West of the Sulynkli mountain pass) up to the village of Kheyradad. The lands of the Bojnurd and Quchan khanates nearest to the border were the poorest mountainous parts of the territory (with the exception of Firuza).<sup>9</sup>

### The influence of Russian positions in Transcaspian territories on the Russian-Kurdish trade in Khorasan

At the beginning of the twentieth century, all Russian-Iranian frontier problems had been solved and registered in corresponding diplomatic documents. As early as in 1857, Lieutenant General I. Blaramberg had called the Akhal-Tekin oasis "the first trade station through Khorasan" and suggested that a company of reliable merchants should be founded, which would have been able "to open a new trade road along the Astrabad bay towards Mashhad into Khorasan across Bojnurd and Quchan".<sup>10</sup> The capitals of the Bojnurd and Quchan khanates were to have an important function in international trade, which served as a stimulus for the development of their urban economy. At the end of the nineteenth century, "N. Kudrin and Co." carried out the Russian trade in Khorasan. In Quchan, six Russians were involved; in Bojnurd three. Russian trade was not that successful, though. Unlike

8 AVPRI, f. 194, op. 528\b, d. 52, l. 18–18\ob.

9 Kuz'min-Korovaev 1889: 77.

10 GARE, f. 730, op. 1, d. 1257, l. 4.

European ones, Russian goods were not sold on long-term credit and their quality was lower than that of Western goods.<sup>11</sup>

At the same time, rich merchants who bought cotton and carried out their operations in the Transcaspian region and Turkestan focused on Deregez, where the conditions for cultivating cotton were very good. The trustee of Moscow merchant Minder's Askhabad office, Meshedi Maasum Kasymov sent seeds to Deregez, where 1700 poods<sup>12</sup> of American cotton were sown. The ilkhani of Deregez and his son, who took 650 poods, were among those who had received the seeds. Later on, Kasymov began to give out seeds as an advance for the future crop on condition that the cotton would be given him according to the sale price established at the markets of Sabzivar and Nishapur. The 1894 cotton crops in Deregez were very good and its harvest began on 1 September. For this purpose, Minder's office hurried to send sacks, a weighing machine, and men with money for payment.<sup>13</sup>

In order to extend Russian trade in Khorasan, a decision was made in St. Petersburg to extend the railway to Khorasan, as it was very important for establishing and maintaining contact with the adjoining Iranian provinces. The ways between the Transcaspian region and Iranian territories were very short and connected Askhabad and the railway from Russia not only with the Quchan, Bojnurd and Deregez khanates nearest to the frontier line but also with Mashhad, the center of the province of Khorasan. The administration of the Transcaspian region, having obtained the support of big trade business, initiated the construction of a railway connecting the Mihajlov bay with Kysyl-Arvat and its further extension to Mashhad. In the opinion of the head of the Transcaspian region, Lieutenant General A.N. Kuropatkin, the Transcaspian Railway made it "easier for the products of our industry to reach Khorasan. In spite of this fact our trade in Khorasan has not until now become superior to that of England, as might seem natural, but in many respects is inferior to it."<sup>14</sup> The Russian envoy to Tehran, Privy Counselor I.A. Zinoviyev, insisted on activating the Russian trade in northeastern Iran by closing the Transcaucasian transit for foreign goods. In consequence, the movement of imported goods had shrunk considerably and strengthened the demand for Russian-made goods.<sup>15</sup>

Meanwhile the administration of the Transcaspian region had established good relations with the Kurdish khans and was allowed to buy goods for the army from the neighbors. The Kurdish khanates of Khorasan gradually became a kind of basis for the support of the Russian army stationed in the Transcaspian region. The small size of Khorasan Kurdistan's internal market made the local population sell their

11 RGVA, f. 400, op. 1, d. 1152, l. 50.

12 *Pud*, an obsolete Russian measure equalling 16.38 kilograms.

13 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3065, l. 206.

14 RGVA, f. 400, op. 1, d. 1501, l. 1.

15 GARF, f. 568, op. 1, d. 147, l. 15–18.

agricultural products on Transcaspien territory. It was a mutually beneficial trade. The Deregez khanate adjoined the Russian frontier by its rich, densely populated valley of the Durungyar River. "All the vegetables from the valley of the Durungyar", wrote then consul general of Russia in Mashhad, P.M. Vlasov, "are intended exclusively for exporting to the Transcaspien region, or, more exactly, to Askhabad."<sup>16</sup>

The merchant and business circles of Iran, with the Kurdish merchants included, were greatly interested in trading with Russia. They were, above all, attracted by the opportunity to sell their goods. Not only in the border areas had the territorial proximity of the Russian markets a positive influence on the economic development of the Kurdish khanates, including the increase of agricultural production and strengthening of the Kurdish merchants' position. At the same time, the opening of the Kurdish khanates' market by Russian businessmen was not that easy because they paid little attention to the cultural peculiarities of the region. Furthermore, they tried to sell goods of moderate quality in Iran that hardly could be sold in another country.<sup>17</sup>

The Russian trade was in the hands of Russia's Muslim citizens (natives of the Caucasus), Armenians, and also Persians, with Armenians prevailing. They brought textiles, sugar, and kerosene to the Khorasan Kurdish khanates. Selling goods on long-term credit, the Armenians subjected all the small merchants of not only the Kurdish khanates but even of Mashhad to their predominance. They were involved in remittance activity, and soon made small bankers and money-changers their clients, gradually holding a monopoly in the Khorasan market. The Armenians bought *kuraga* and raisins to be sent to Russia.<sup>18</sup>

In the 1890s, all the import trade of the Bojnurd khanate was concentrated in the hands of eleven local residents who annually went to Moscow, Nižnij Novgorod, Baku, or Askhabad to buy goods. They bought sugar, dishes, kerosene, candles, small goods as well as copper- and ironware. Russians appeared in Bojnurd only for a short time to buy local goods. In the raisin season, for example, Armenians used to come from Askhabad and went back after about three weeks. Textiles, wheat, barley, Gurchen rice, cattle, sheep and goats, cheese, butter, dried fruits, felt, cotton, and fox pelts were sent to Russia from Bojnurd.<sup>19</sup>

Some Russian goods came to Bojnurd from Quchan, which was an important center of transit trade. All the export from the Kurdish khanates was concentrated at Kheyderabad, the nearest point to which a pack-animal road led. However, the Kheyderabad Russian customs house was of low importance, and the transit goods were not let through. (In these times transit referred to those Russian goods that were excised when brought out, or a premium was placed on such goods, as tea,

16 Vlasov 1893: 239.

17 Kornilov 1905: 207 (?).

18 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3142, l. 72\ob.

19 AVPRI, f. 194, op. 528\ a (b?), d. 1677, l. 87–87\ob.

matches, tobacco, sugar, or cotton yarn.) Therefore, all these goods traveled in a roundabout way through Askhabad and Quchan, and the caravans returned empty from Kheyraabad. In this system, Kurdish towns were in a very unfavorable situation.<sup>20</sup>

The administration of the Transcaspiian region initiated the construction of communication roads on the Iranian territory bordering it. It was not accidental that different scientific expeditions were sent there. For example, when a question came up about building a wheel road to New Quchan, Russian officers were immediately sent there. In 1902, an exploration team of an engineer named Butuzov was working in Deregez to study the possibility of connecting Mashhad with the region by railway. In 1904, the Russian Quchan station was opened but only private persons and small merchants turned to transport companies. All the large trade companies organized caravans independently and transported their loads themselves.<sup>21</sup>

The market of the Khorasan Kurdish khanates was filled with Russian goods. However, the local population preferred to buy foreign goods only when there were not enough local ones from Kerman or Yazd. Russian as well as European calico was not bought eagerly enough. The imported cloth was more expensive than the locally produced, and the products with the colors most liked by the Kurds – violet, blue, and green – were poorly made. Wealthier people bought Russian broadcloth, but only for clothes used on festive occasions. Local sugar was preferred to Russian sugar; unrefined yellowish cane sugar from Yazd, sold in small loaves, was mostly bought; Russian sugar brought there in big loaves was very hard and less popular. Appeals of the local merchants to the main Russian companies to produce small-loaf, yellowish sugar matching the local population's taste was ignored for some reason. Among the imported products, the population of the Kurdish khanates preferred to buy British goods after all, which, although more expensive, were of higher quality.<sup>22</sup>

The behavior of Armenian tradesmen often caused discontent for Muslims. In Old Quchan, for instance, Armenian merchants went on a drinking spree. Their mediation particularly in the vine trade evoked the hostility of the local clergy and provoked a protest, given that this behavior went against Muslim etiquette. Gradually, Muslim traders, both Persians and Caucasians, ousted the Armenians. From 1903 onwards, Kurdish merchants more actively traveled to the Caucasus, to the Nižnij Novgorod fair, to Moscow, and also to Europe.<sup>23</sup>

Trade relations changed to some extent after a customs reform was carried out and the administration of Persian customs houses passed over to the Belgians from 9 March 1900 onwards. The redemption system used earlier was convenient

---

20 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3123, l. 92.

21 Ibid.

22 Kornilov 1905: 205 (?).

23 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3113, l. 93.

for abuse. Big traders and the rulers of the Kurdish khanates – often one and the same – received additional sizeable income from it. Thus, the duties on agricultural products collected at the gates of Kurdish towns went into the personal purse of the rulers. The new law prohibited this practice. With the introduction of the reform, an end was put to deals of the lease holders with merchants who carried out wholesale foreign trade. These traders secured themselves the right to import an unlimited number of goods by lending money to lease holders for paying the rent to the government. At the same time, duty was paid far below the established five per cent, actually it made up only half the percentage or even less.<sup>24</sup>

The strongest resistance to the reforms was in Quchan. Once a crowd of three hundred men provoked by the ruler, for example, besieged the customs house and attacked its employees. In time, however, the merchants changed their minds about the reform. In 1901, the new customs order was established in all the adjacent khanates except for Deregez. The summary of Russian consul general in Mashhad, P.M. Vlasov, contained a fairly shrewd estimate of the reform movement. He thought that it was necessary to “destroy the existing order not immediately, but to adhere to a system of gradual and consecutive reforms allowing compromises and taking into account that the customs matter must consider the conveniences of trade.”<sup>25</sup>

A smuggling trade developed on the border between the Transcaspian region and the Bojnurd, Quchan, Deregez, and Kalat khanates. Green and black tea as well as opium were the most important items smuggled. In the main town of the Deregez khanate, Mamedabad, four merchants supplied smugglers with tea and opium. Every month, they went to the Transcaspian region to collect debts from the Turkmen with whom they dealt. Also rock candy (*nabat*) was secretly brought out from the Quchan and Bojnurd region, but not in great quantities. Silver coins (*kran*s) were sold from the Deregez and Kalat region.<sup>26</sup>

The contraband export of *kran*s to the Transcaspian region was a very lucrative business. The Iranian authorities had banned their export and, in consequence, traders raised their exchange rate in the region. Thus, the business became very profitable for the Mashhad money changers. One of the centers of the silver coin trade was Deregez. The Mamedabad markets were full of Turkmen from Russian territory who struck bargains openly. Money changers bought *kran*s at a low rate and sent them as contraband through Dushak, Kaakhka, and Sarakhs to their agents in the Transcaspian region, who exchanged them for Russian money, bought *kran*s with it again, and so it went on.<sup>27</sup>

The Khorasan khanates played an important role in Iranian-Russian trade. Lo-

24 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3117 (1901), l. 19\ob.–24 (87–87\ob.?).

25 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3117 (1901), l. 22\ob.

26 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3116, l. 172–175.

27 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3123, l. 55\ob.

cal merchants began to widely exploit the fact that foreign transit parcels were allowed to pass duty-free through Russia from 1905 onwards. This allowed merchants to order foreign goods which were sold in the market; and in Mashhad, a special shop was opened for selling foreign goods. These imported goods represented a serious rivalry for the Russian goods both in quantity and quality.<sup>28</sup>

Owing to the colonization of Central Asia, where the cultivation and processing of cotton began to develop, the Russian government took a number of practical measures to boost the frontier trade. It also aimed to make Russia the dominant player in the markets of the Khorasan Kurdish khanates adjacent to its borders. The construction of the Transcaspian Railway made the transport of Russian goods to Iran considerably cheaper and somewhat raised their competitiveness. This circumstance alone caused the British consul general in Mashhad, Major General C.S. Maclean, to state that British goods “may disappear completely from the market of northern Khorasan unless our own road goes in this direction.”<sup>29</sup> The Russian trade regime and the peculiarities of its customs policy were decisive factors in the development of the cross-border trade as well, though. The neighboring regions of Iran, where the Kurdish khanates were located, were declared the most favored areas for the expansion of Russian-Iranian trade. However, these privileges did not include the re-export of Western industrial goods to Central Asia from Iran. Aside from the protection of the Central Asian market, this was to stimulate the import to Russia of precisely those products considered useful by the Empire.<sup>30</sup>

In the period analyzed in this paper, the Russian-Kurdish trade was not a lucrative business for Russian merchants, mainly because the goods Russia exported were limited, the products sold by Russian merchants were of low quality, and the imperfection of the customs system. Therefore, Russia's frontier trade with the Kurdish khanates should not solely be considered from an economic perspective but also from a political one. Because of the British-Russian rivalry in Iran, Russia was trying to consolidate its position in the Kurdish khanates immediately adjacent to Russia's southern borders, and in every possible way tried to hamper the strengthening of the British influence in the region. However, it was not easy to establish stable ties with the Khorasan merchants. This was prevented by the internecine conflicts between the Kurdish khans and power struggles inside each khanate. Members of the Transcaspian region's administration often took part in the pacification of quarrels between Kurds and Turkmen living in the Russian-Iranian border area.<sup>31</sup>

---

28 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3117, l. 87–87\ob.

29 RGVIA, f. 400, op. 1, d. 1501, “Ob ustrojstve snošenij Zakaspijskikh vlastej s Persiej i o preobrazovanii agentstv v Khorasane, 17 janvarja 1892”.

30 Ibid.

31 AVPRI, f. 147, op. 485, d. 3114, l. 347.

The small size of the Kurdish khanates' internal market made the local population sell their agricultural products on Transcaspian territory. It was a mutually profitable trade. The Kurds and the Transcaspian administration also succeeded in coming to an agreement about the water allocation of the border's rivers. In the case of the khanates with a common border with Russia (Quchan, Deregez, and Kalat), Kurdish-Russian contacts included not only commercial, but also political, migratory, and agrarian issues.<sup>32</sup>

## Conclusion

In the period under study, the Kurdish khanates were isolated from the Iranian interior given the poor development of transportation roads. Lacking an alternative, the importance of Russia in their trade relations was great. Iran allotted certain advantages to European merchants because of an immense demand for both luxury articles and everyday goods. There were many forms of border trade that contributed to the development of market relations, and the Russian merchants established their contacts with the Kurds through mediators, mainly Iranian Armenians.

It was in Russia's best interest to create the most favorable regime for the development of Kurdish-Russian trade by supporting the customs reform as well as the improvement of access roads. Russia built roads, customs houses, and telegraph lines. Trade played an important role in establishing political relations with the Kurdish khans. It has to be noted that these relations were not that simple. Both trade and political relations between Russia and Khorasan, including the Kurdish khanates, were influenced by Iranian-British relations. The Kurds were reluctant to buy Russian goods because of their low quality and the methods in which they were sold, although the assortment was fairly high. All bazaars of the Kurdish khanates were full of Russian goods, yet the Kurds preferred English goods due to their better quality. At the same time, the Kurds could sell their agricultural products in the Transcaspian region. In spite of the practical character of the frontier trade, the Kurdish khanates maintained their semi-independent status. From the constitutional period onwards, however, the modernization of the commercial interaction between Russia and the Kurdish areas of Iranian Khorasan began.

### ARCHIVAL SOURCES

AVPRI (Arhiv vnešnej politiki Rossijskoj imperii), Archive of Foreign Policy of the Russian Empire, Moscow, Russia

f. 147, op. 485, d. 3065, Reports of General Consulate of Mashad, 1892, l. 206.

f. 147, op. 485, d. 3113, Reports from Mashad, 1897, l. 93.

---

32 GARE, f. 568, op. 1, d. 61, l. 64.

- f. 147, op. 485, d. 3114, Reports from Mashad, 1898, l. 347.
- f. 147, op. 485, d. 3116, Reports from Mashad, 1900, l. 172–175.
- f. 147, op. 485, d. 3117, Reports from Mashad, 1901, l. 19\ob.–24; l. 87–87\ob.
- f. 147, op. 485, d. 3123, Reports from Mashad, 1902, l. 55\ob; l. 92.
- f. 147, op. 485, d. 3142, Reports from Mashad, 1906, l. 72\ob.
- f. 194, op. 528\b, d. 52, File: Correspondence with Mashad, Deregez and Kuchan, 1908–1909, l. 18–18\ob.
- f. 194, op. 528\b, d. 1677, About the political situation in Khorasan, 1892, l. 87–87\ob.
- GARF (Gosudarsvennyi arhiv Rossijskoj Federacii), State Archive of the Russian Federation, Moscow, Russia.
- f. 559, A.P. Izvolsky, op. 1, d. 18, l. 6\ob.
- f. 568, V.N. Lamsdorf, op. 1, d. 61, l. 64.
- f. 568, V.N. Lamsdorf, op. 1, d. 147, l. 15–18.
- f. 730, N.P. Ignatjev, op. 1, d. 1257, l. 4.
- RGVIA (Rossijskij gosudarstvennyj voenno-istoričeskij arhiv), Russian State Archive of Military History, Moscow, Russia
- f. 400, General Staff, Asian Department, op. 1, d. 1152, l. 50.
- f. 400, op. 1, d. 1501, “Ob ustrojstve snošenij Zakaspijskich vlastej s Persiej i o preobrazovanii agentstv v Horasane; 17 janvarja, 1892” [On the establishment of relations between the Transcaspian authorities and Persia and on the transformation of the agencies in Khorasan; 17 January 1892], l. 1.

## BIBLIOGRAPHY

- Curzon, George N. 1892: *Persia and the Persian question*. Vol. 2. London: Longmans, Green, and Co.
- Kornilov, Lavr Georgievič 1905: “Istoričeskaja spravka o granicah Horasana s vladenijami Rossii i Afganistana, General'nogo štaba podpolkovnika Kornilova” [Historical information on the border issues of Khorasan with the possessions of Russia and Afghanistan, by Lieutenant Colonel Kornilov of the General Staff]. *Sbornik geografičeskikh, topografičeskikh i statističeskikh materialov po Azii* [Collection of geographical, topographical, and statistical materials on Asia] 78, 1–24.
- Kuz'min-Korovaev, Aleksandr Nikolaevič 1889: “Russko-persidskaja granica meždu Zakaspijskoj oblast'ju i Horasanom General'nogo štaba polkovnika Kuz'mina-Korovaeva” [The Russian-Persian border between the Transcaspian region and Khorasan, by Colonel Kuz'min-Korovaev of the General Staff]. *Sbornik geografičeskikh, topografičeskikh i statističeskikh materialov po Azii* [Collection of geographical, topographical, and statistical materials on Asia] 40, 1–134.
- Vlasov, Pëtr Mihajlovič 1893: “Izvlačenie iz otčeta P.M. Vlasova o poezdke v 1892 g. po severnym okrugam Horasana s priloženiem” [An extract from P.M. Vlasov's report on a trip in 1892 to the northern districts of Khorasan, with appendix]. *Sbornik geografičeskikh,*

*topografičeskih i statističeskih materialov po Azii* [Collection of geographical, topographical, and statistical materials on Asia] 52, 1–46, 229–250.

Vlasov, Pëtr Mihajlovič 1894: “Statističeskije svedenija o Deregezskom, Kučanskom, Budžnurdskom i Kelatskom okrugah i kratkij otčet Horasana” [Statistical data on the districts of Deregez, Quchan, Bojnurd, and Kalat as well as a brief report on Khorasan]. *Sbornik geografičeskih, topografičeskih i statističeskih materialov po Azii* [Collection of geographical, topographical, and statistical materials on Asia] 56, 126–190.

# Dawn in Salar Majeed's 12 m<sup>2</sup> Atelier: Memory of Loss and Future in the City of Sulaimânî

Fazil Moradi

---

## ABSTRACT

---

*Based on a research trajectory lasting from 2012 to 2015, I particularly focus on the persisting memory of the Iraqi Ba'ṯhi Party, and on memory formation in the post-Ba'ṯhi city of Sulaimânî in the Kurdistan Region of Iraq. In order to do so, I discuss how the Museum of Amn-e Sûrekeh, a past Ba'ṯhi prison, is transformed into a visual home of memory, remembering rather the al-Anfâl and the chemical bombardment of Halabja. It is argued that the Museum forces the Kurdish nation to introduce itself, as memory in graphical terms, which is an intervention suggesting that human beings should have to form visual memory as a way of witnessing extermination, pain, suffering and visual memory of genocide. In a first step, I allude to memory writing in the respective constitutions of the post-Ba'ṯhi Iraq and the Kurdistan Regional Government, to the traces of ancient Iraq, and then travel through the shared memory of the inhabitants in the post-Ba'ṯhi Caffé 11 and in the pre-Ba'ṯhi Public Teahouse, covered by photographic imagery, trying to bridge generations. In doing so I discuss the erasure of memory in the city of Sulaimânî. I conclude with how Sâlâr Majeed, a painter and once an inmate in Amn-e Sûrekeh, speaks about the impossibility of rendering public memory of the violence under the Ba'ṯhi order that does not leave him, and how he insists on the importance of graphic display to prevent memory loss, and to stand for responsibility and justice in an abstract and ever-evolving future.*

## Introduction

The Preamble to the Iraqi Constitution of 2005<sup>1</sup> does not only introduce the “Iraqis” to a different history and memory but also evolves as another memory. It opens with the sacred formula, which as an act of *memory declaration* demands reiteration, “In the name of God, the Merciful, the Compassionate”, followed by “We have honored the children of Adam.” It is then stitched as follows: “We, the people of Mesopotamia, the homeland of the apostles and prophets, resting place of the virtuous imams, cradle of civilization, crafters of writing, and home of numeration.” In the Preamble, ancient Mesopotamia becomes the original homeland of religious figures, which precedes the “cradle of civilization.” In fact, knowing that this constitution is a modern and effective form of state-nation(-state) writing, the country’s Islamic religious figures desperately used the Islamist members of the drafting

---

1 Available at: <http://ar.parliament.iq/LiveWebsites/Arabic/IraqiConstitution.aspx>, (accessed, August 10, 2015). This is the link to the Arabic, Kurdish and English version.

committee to turn the Republic of Iraq, into the “Islamic State of Iraq.” The act of naming is also an act of memory/nation control that is at the heart of the modern state-nation(-state) identity and its political appeal.

Although the Preamble of the Constitution<sup>2</sup> of Kurdistan Region opens with the same Islamic sacred formula, it proceeds differently, “We, the people of Iraqi Kurdistan have been oppressed for decades by a dictatorial regime which monopolized all kinds of power. A regime that deprived us of freedom and all those natural rights God bestowed upon humans.” In this Preamble, Iraq emerges as a contested world between colonial powers that have successively denied the historical injustice against the Kurds, and their God-given rights, freedoms, and right to self-determination. The reference to Islam as the official religion is made prominent in both of these constitutions, though. However, the point is that the history of countless acts of violence in Iraq brought along countless memories, but the Islamic and the Ba’thist still remain as the most dominant memories in the country.

As a post-British/colonial promise of liberty, progress, and well-being of the “Iraqi nation”, Ba’thism did not only introduce a different collective and individual memory but also became another layer in the history and memory of violence in Iraq. The “Cradle of Civilization” is the name that still reverberates in memory of those with a sense of knowledge about the ancient history of contemporary Iraq. Moreover, the history of violence in Iraq also underlay a history of grand cultural achievements, which remains invisible in today’s everyday life in the country. All of ancient Mesopotamia remains as a selection of artifacts contained within the walls of the Iraqi National Museum. Walter Benjamin’s<sup>3</sup> statement that suffering is inevitably linked to cultural achievements is applicable to the ways in which Iraq as peoples and a modern “nation” and state has evolved. Since the rise of the Sumerian civilization around the fifth millennium B.C.E., the country has been subjected to consecutive acts of violence, wars and conquests. As Edwin Black puts it, “The quality of mercilessness in Iraq’s history is limitless in all its dimensions.”<sup>4</sup> The Sumerian civilization and culture came under the reign of the sixth Babylonian King, Hammurabi, who allegedly protected all that remained from numerous acts of violence against Sumerian civilization. In addition, he was able to introduce another memory, separating “free man” from “slave”, carved into an index-finger-like, tall stele with cuneiform script, known as the Code of Hammurabi<sup>5</sup> in around the second millennium B.C.E. The original Law Code is located in the Louvre Museum

---

2 The Kurdistan Regional Constitution is undergoing another revision and is, therefore, removed from the Kurdistan Regional Parliament website. The region’s Islamic political parties and religious leaders are struggling to inscribe the Sharī’ah as *the* essential form of legislation into the coming Constitution. The saying goes as follows: “Qur’an is Our Constitution.” The citation of the Preamble is from the 2006 draft.

3 Benjamin 1968: 257 f.

4 Black 2004: xx.

5 See King 2014.

in Paris, France, and a replica is preserved in the Pergamon Museum in Berlin, Germany, and one in the Iraqi National Museum, which survived the 2003 American and British invasion that shuttered its collection. The National “Museum has remained open since February [2009] for VIP tours and school groups.”<sup>6</sup> The restriction is imposed as a form of protecting the remnants of ancient Mesopotamia or the Museum from the annihilating advance of the Islamic State of Iraq and the Levant (ISIS) that has *visually* cleared the area under its control from the history and memory of ancient Mesopotamia.

After Hammurabi's death, Babylonia gradually came to fall under Assyrian rule where Nebuchadnezzar II made Babylon a renowned city of the ancient world.<sup>7</sup> Assyrians, in turn, were not immune to various conquests from Iranian Emperor Cyrus the Great in 539 B.C.E., Macedonian Emperor Alexander the Great in 331 B.C.E., the Sassanid Empire,<sup>8</sup> the conquest of the Arab Muslims, and the Islamic expansion. The Muslims radically transformed it into “Abode of Islam,” as they subjected its peoples to forced conversion, thus introducing a new and lasting memory that has gradually rendered obsolete both history and memory of *pre-Islamic* Iraq. Nonetheless, contemporary “Iraq” and “Iraqis” have also experienced the exterminatory violence of the Mongolians, Ottomans, British, and the United States, which have, in principle, contributed to memory eradication and memory writing.<sup>9</sup> Another exterminatory wave of violence against memory in Iraq emerges as the trace of the colonization of Iraq in 2003,<sup>10</sup> which manifests itself in what has come to be known as “Islamic State.” It has introduced many Iraqis, and above all Êzîdîs, to a comprehensive Islamic memory that clearly draws the line between the abode of Islam and that of the non-Islamic, i.e. “abode of war.” The so-called “Islamic State” does not censor its *cleansing violence*, whether it is the burning of libraries, the destruction of the museum in Mûsel, the eradication of ancient sites, or the extermination of Êzîdîs.<sup>11</sup> It has, therefore, come to give birth to a new visual memory of Islam and Muslims, which modern archiving media have spread worldwide. The ancient and evolving history of Iraq exudes an inseparable connection between violence and memory, i.e. memory is either imposed through violence or is an outcome of violence. In what follows, I return to the city of Sulaimânî and discuss how this connection of memory-violence-memory is manifested, and how post-violence memory is formed and produced.

---

6 Available at: <http://www.iraqmuseum.org/pages/about-the-museum/> (accessed, July 2015).

7 Rogers 2015.

8 Foster / Foster 2009.

9 Baker / Ismael / Ismael 2010; Otterman / Hil 2010.

10 Gregory 2004.

11 Moradi / Anderson (work in progress).

## Memory in “Post”-Ba’th Sulaimânî

It was in early July 2012 that I sat together with Gorân Bâbâ ‘Ali at “Caffé 11” in Sulaimânî. He is a Kurdish novelist who had just returned from Amsterdam to revisit the post-Ba’th Kurdistan Region, but also to talk about his latest novel titled “*The Man Who Was a Tree*.” Caffé 11 had a remarkable reputation and just emerged as an enclave of autonomy for certain people, e.g. musicians, painters, novelists, photographers, journalists, political activists, public intellectuals, and college students. People, male and female, were attracted by the simple complexity of the place, as it represented a world beyond Islamic conservatism that has come to engulf the entire region since 2004. Also, it was a space of great interest for those who visited the region from other countries. Caffé 11 belonged to a young but prominent photographer, Jamâl Penjweny, who had covered the inside walls with paintings, photographs, including some of his own photographs. The place was not meant to be a site of refuge but also a challenging photographic gallery, visually narrating the violent history and the ongoing violence in Iraq. Among Jamâl’s best known photographic works is “Saddam is Here.” It displays Iraqis, female, male, shepherd, soldier, physician etc., each holding a life-size image of Saddâm Hussein’s face, which transforms their ordinary faces as it covers them and turns Saddâm’s facial image into a hunting memory of violence in Iraq. Another way that people at Caffé 11 narrated “Saddam is Here” was that every Iraqi desired the return of Saddâm Hussein and his reign of oppression and fear due to the ongoing destruction of culture, intellectual life, economic, political and social infrastructures, the visible geographical demarcation of Iraq, (south/Shī’ites, central/Sunni and north/Kurds), and the everyday violence experienced by women, children, men, and minorities. Those I met spoke of how the post-Ba’th Kurdistan Region, which has come to stand as an island in the memory of the majority of the Kurdish population, and as a historical dream of self-determination because of historical violence, is turned into a neoliberal dream of money-making and a world of rampant consumerism. Discussions normally ended up in statement such as, “It is the age or reign of money in Kurdistan.”

Unlike Culture Café, which was located in the same street, Caffé 11 had become a rare “public” forum in the city, which in turn had transformed into a world with an unanticipated political, economic, religious, and cultural shift. Although the Kurdistan Region differs as one moves from one city to another or from one village to another, every city, district or sub-district, and every village is entrenched in memory of pain, loss, suffering, resistance, and a world of hospitality. The seminal poem, “The unknown soldier”,<sup>12</sup> of Abdûllâ Pashew was a recurrent memory at Caffé 11 as the discussion touched on memory of the Kurds under the Ba’thi order:

12 Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=utCTkidbueQ>. The English translation, which I have accepted, is available at: <http://www.kurdishacademy.org/?q=node/704>, (accessed, September 2015).

[...]

If someday a delegate comes to my land,

Asks me:

“Where is the grave of the unknown soldier here?”

I will answer:

“Sir.”

On the bank of any streams

On the bench of any Mosque

In the shade of any home,

On the threshold of any Church,

At the mouth of any cave,

In the mountains,

on any rock

In the gardens,

on any tree

In my country

On span of land,

Under the cloud in the sky,

Don't worry,

Make a slight bow,

And place your wreath of flowers.

Narrating the entire Kurdistan Region as evidence and/or a monumental testimony of violence and death, the poem commands and translates transmission: the narrator embodies memory of suffering, and as first-hand witness narrates/testifies to her/his own victimhood and, at the same time, that of the homeland, Kurdistan. The city of Sulaimânî, however, has come to be called by different names. The Prime Minister Nechirvân Bârzânî announced the city as the “Capital of Culture” of the Kurdistan Region in June 2013. But there is another name, *shâry halmatou qûrbâny*, “the city of struggle and sacrifice”, narrating another memory of the city, which leans on a distinctive landscape, where luminous hills connect it to other districts and villages. The names insist on two memory trajectories, one related to the cultural and intellectual life, and the other on memory of collective violence and resistance, which is also made the city's memory. The naming of the city as a repository of culture, suffering, and resistance embedded in historical violence stands at the heart of the post-Ba'ath memory formation in Sulaimânî.

The focus on Sulaimânî is particularly significant in relation to debates surrounding the question of memory in post-Ba'ath Iraq, which is the city's most intense period of transformation. Like other cities in the region, e.g. Êrbîl/Hawler and Dohûk, also Sulaimânî has been subjected to a master plan, which is the political promise of designing and constructing a highly “developed” city with a “mod-

ernist” vision. The master plan directed from above stands almost in complete contrast to the memories of the inhabitants. Intellectuals and artists who experienced the formation of the new city to be coupled with the loss of memory constantly criticized the imposed plan, but only among themselves. For many residents the city is just experiencing an increasing construction of hotels, supermarkets, shopping malls, cafés, restaurants, and mosques. The construction of the two biggest malls, Majdi Mall and Family Mall, is underway. The former is already established in Êrbîl, and the latter in both Êrbîl and Dohûk. What can be found in these malls are exclusive clothing brands, restaurants, cafés, and supermarkets. There is neither a bookstore nor liquor store. The owner of *Endeshe*<sup>13</sup> bookstore, perhaps the biggest bookstore in the region located in Mawlawi – name of a Kurdish poet- street in Sulaimânî, told me, “unfortunately our people is not as interested in reading as they are in other things.” Translated books into Sûranî Kurdish from Plato to Hanna Arendt and from Fyodor Dostoyevsky to Gabriel G. Márquez, and Iranian novelists and poets such as Forough Farokhzâd, Sohrâb Sepehri and Ahmad Shâmlou could be purchased in the bookstore, where a separate room was dedicated to novelists, poets, activists, and others to give talks and discuss different topics. I spent time with a group of students who would meet regularly at another bookstore, *Ghazal Nous*, discussing different novels, and in particular Kurdish literature. In fact, these students knew more about world literature than about Islam, which has engulfed the entire Iraq. Bakhtyâr ‘Ali as an evolving Kurdish novelist and poet was popular among these students and had gained a prominent reputation in the city. Yet, for many young people it is rather the shopping malls that represent redemption from non-modernity. Mainstream media, politicians as well as intellectuals constantly repeated the modernization of the city as a Kurdish “civilizing mission.” In doing so, they have come to claim a memory as opposed to that of the Ba’thi order, which lingers on in the region. Furthermore, social, economic, political, and historical shift in both the region and the rest of the country are configured without any reference to pre-Islamic history and memory. What is manifest is a translation of Ba’thi state practices that proved successful, at least for a while, coupled with loss and denial of Sumerian/Babylonian/Assyrian aestheticism, art, and architectural concept. Ancient Mesopotamia is poorly contained within the walls of the Sulaimânî Museum, which is rendered almost invisible by the surrounding construction of new hotels, cafés, and restaurants. Art, too, remains outside of the public realm, i.e. what can be encountered are statues of male poets, politicians, and writers placed in different parks. In other words, art is reduced to the preservation of a memory of names of Kurdish poets and politicians. When I asked artists in *Nâdy Mâmoustâyân*, “Teacher’s Club”, where teachers go to drink, eat, smoke water pipe, and talk, whether they could imagine a naked male or female statue or sculpture

---

13 See, <http://www.endeshe.org>, (accessed, September 2015).

anywhere in the city, or elsewhere in the region, they laughed at me. The clubs, including that of the engineer's club, are sites of memory for the generation that is fading away. The number of millionaires is not clear but I could hear that there are more than two thousand, e.g. Fâruq-i Mallâ Mesafâ was a recurring name. Fâruq/Faruk had already secured a place in the public memory and memory of the city. He has completed his "Faruk Medical City", and some people would speak of him as the owner of a newly constructed shopping mall, "City Center." No one could tell with certainty how the millionaires have come into being, and how much of the city do they own. It was not uncommon to hear that high-ranked politicians of the Patriotic Union of Kurdistan (PUK) constituted the ruling elite in the city, as the party commands oil revenues and all foreign investment in the city: they buy land and build hotels, private clinics, hospitals, restaurants, and cafés and then register them under other names, just to make sure that the population does not suspect them to be corrupted politicians. There are also obvious cases, e.g. the American University of Iraq-Sulaimani is openly discussed as Dr. Barham Sâlih's property, a high ranked member of the PUK and former prime minister of the KRG.

The erection of skyscrapers, shopping malls, hotels and gated communities, e.g. *German Village* and *Pak City*, amongst others, are imposed as the paradigmatic signs of modernization/civilization in the new city. This move forward goes hand in hand with the number of mosques that has reached more than fifty by now. From being less than half a million in the 1990s, the population is now moving towards two million. It has the atmospheric effects of tens of thousands of cars that have come to colonize every aspect of life in the city, which looks like silhouettes of a spider net. People, not only those who escaped the pervasive terror of the previous Iraqi state's Ba'ṯhi order but researchers, university lecturers, archaeologists, primary and secondary teachers, political advisers, journalists, NGOs, and oil and infrastructure companies from other corners of the world, were coming to make a fortune in the region. To be fair, this was considered an unprecedented historical encounter/memory. Those who could and were *eligible*, wrote in independent newspapers such as *Âweneh* and *Hâwelaty*, and discussed racism, gender inequality, corruption, art, and the need for new social policies. The city has undergone profound shifts. From being a Ba'ṯhi-controlled town, it had expanded into a city with two public and three private universities and a population that encompassed people from Southeast Asia to North America. Due to the ongoing political and economic paralysis in other parts of Iraq, the Arab population of the city has further increased. Wealthy Arab Iraqis easily purchased apartments and many had founded private businesses. The city was confronted with, amongst other things, how to adjust the education system to demographic changes. This remained a concern for the Arabic-speaking population that refused to send their children to Kurdish-speaking schools. Furthermore, the city was furnished with local NGOs and individual activists, from those dealing with the rights of children to those ad-

dressing (equal) rights of women and those dedicated to the understanding of the history and memory of the Kurds in general.

Some people expressed their dissatisfaction with how some places were turned into leisure parks, which they conceived of as places of memory and, at once, of forgetting. They meant that the places that are now turned into parks should have been kept as they were: “Why would you turn a historical site into a park. Only a crazy person would do that”, a frequent visitor decried in Mother’s Park, which he wanted me to see. The park had previously been a Ba’thi prison. Forgetting and memory writing were inevitable parts of the master plan.

The city suffers from extreme climatic conditions: summer and winter are the longest seasons of the year. For this particular reason, air-conditioning has become the technique of resisting and surviving the summer heat. People usually get two to three hours of rest in the afternoon and then descend into the city in the evening. Winter is cherished by some who like the white snow that covers the mountains surrounding the city, and hated by others who dislike the cold and rain that disrupts their small businesses, e.g. female and male vendors just on the same street as *Endeshe* bookstore. There is also what can be called small mobile currency exchange, where one can exchange e.g. USD, Euro, Swedish krona, and Iranian tomân. This currency exchange businesses, including those who live on polishing shoes, are operated by men between 15 and 45, and are all affected by winter. In fact, none of the women and men living on street business considered post-Ba’th Kurdistan to have offered them a radically different life. A woman selling vegetables told me, “The only good thing now is that we do not need to fear Saddâm’s police (*Shûrteh*).” Seen from their micro and macro analysis, the transition where they could experience respect for their human and economic rights had no end in sight. How the so-called “ordinary” people make a living, talk about their memory of the Iraqi Ba’th party, or what they have to say about love, which appears to be the topic of the today’s young generation engrossed in the age of virtuality,<sup>14</sup> speaks of a marginalized or almost entirely invisible world. Like anywhere else, death remains the property of God or medical science. Yet, the numbers of those who die and kill others in traffic are just unbelievable. This has partly to do with lack of proper roads, and with drivers who refuse to accept any morality of driving. Corruption and the construction of new roads are inseparable. Whenever people hear the governorate of the city announcing new construction projects, they repeat two different phrases, “It is like the Kirkûk railroad” and “It is like the Halabja train.” This memory is based on the promise of constructing a railroad connecting Sulaimânî to Kirkûk, which never materialized, and the still unfinished plan of a railroad connecting Halabja and Sulaimânî. In fact, almost everyone is occupied with putting up with the new political shift in the new city. A persistent theme during discus-

---

14 See, Castells 2007.

sions I was involved in was the dominant interest in money and the dominant aim in urban life of how to make as much money as possible and as quickly as possible. Of course the possibility of traveling to and experiencing other worlds is reserved for the rich or those who have returned from other parts of the world and are accustomed to traveling, and the pleasure of talking about what is best for the city is reserved for self-announced painters, scientists, university lecturers and, above all, politicians and their journalists. People fuse politicians with journalists, as major satellite TV stations belong to different political parties. These figures do not enter the public realm physically, and feel safer in their own newly erected spaces. The city is divided along lines of wealthy/poor, intellectual/non-intellectual, educated/uneducated, old/young, man/woman and so forth. As a result, respected painters, singers, and novelists remain indoors or only interact and move in certain elite spaces. They do not want to hang around in public spaces of the new city either. The moderate rich and the elite spend their evenings in the increasing number of cafés, newly built restaurants, and bars dominated by men. Among the current generation the passion of engaging in aesthetic and critical thinking and acting accordingly is replaced by the transient pleasure of consumption and a love that plays out within the field of materializing affection. Those engaged in studying social sciences, the arts, education, Kurdish language, literary studies, philosophy, archaeology and history have to rely on their social and political networks to find a job. The experience is rather different for those studying engineering, petroleum and energy, economics, journalism, and political science: as for employment, they rely on the KRG, political parties, and political networks. The city still needs to adapt to what is taught at its universities, which has resulted in politics of dependency and frustration and, in consequence, many young people leave the region. This trend continues as hundreds of young people joined recent waves of migration that have overwhelmed many countries in Europe.

Things are different for the old generation, as they are faced with two opposing worlds, the hunting memory of past violent experiences and the alienating shock of the new city, thus representing their loss of a once familiar world. They rather stick to common games, such as playing cards and domino at the remaining teahouses. As Ngūgī Wa Thiong'ò puts it, "When a bird in flight gets tired, it will land on any tree."<sup>15</sup> For this generation, the most famous teahouse in the city is *Châixâney Sha'b*, "Public Teahouse", that was constructed in early 1950s, where seeing a woman is a "miracle." People can be found standing before photographs that mobilize memory and remember irreplaceable and singular historical moments. Unlike Caffé 11 and the hall of the Kurdish Heritage Institute, where an image of Adela Khan occupies a specific space, the walls of the public teahouse are predominantly covered by male photographic images. Adela was a ruler of Halabja during the early twentieth

---

15 Ngūgī Wa Thiong'ò 1987: 32.

century, and was a respected person among the British colonial officials.<sup>16</sup> The Heritage Institute, with offices in Diyarbakir, Dohûk, and Sulaimânî, amongst other, archives old Kurdish songs and music, which it then produces anew and disseminates in the region and other parts of greater Kurdistan. It is respected as an archive to prevent the loss of cultural memory.

The framed photographs in the teahouse almost entirely consisted of male activists, respected figures, artist, singers, novelists, poets, politicians, a Dutch female journalist who upon her own testimony is buried in the city, including a photograph of Danielle Mitterrand with crossed arms and a smile, and with the caption “Mother of the Kurd.” This is where captions can be solely symbolic and deceptive.<sup>17</sup> Each photograph is a trace that bears witness to and stands in for a name, a person, a biography, a history, a political ideology, resistance to suppression, music, poetry, the arts, morality, national identity, Kurdish political history, national identity, and a memory. It remains as a rare graphic journey through death, memory and history of the place itself, the city and the Kurds and their struggle for a sovereign political system and an independent Kurdistan.

I asked the friendly middle-aged owner whether he thought the exhibition contributed to a specifically gendered memory. He responded, “It really does. Together with other females, we tried but obviously women do not feel comfortable here. You need to understand that we have not really been free to think freely and our history is a history of killing and outright repression. Therefore, those who have visited and even defended us, and have engaged in preserving our culture and language have been mostly men. That is why we remember them here.” The teahouse and its name stand at the heart of the history and memory of the city, i.e. without the teahouse and its name, the inhabitants and especially the frequent visitors would feel as if they were strangers. Like other places or locations that are now about to be erased as they are endangered by the realization of the master plan, or those that have already been destroyed and replaced by new buildings, it is the capsule of memory and history of the city.

Life has changed in the city, and changed very radically, people would repeat in *Châixâney Sha‘b*, a name consisting of a Kurdish word, *Châixâne*, “teahouse”, and an Arabic word, *Sha‘b*, “people/public. The name is preserved, as it is how people remember the place. The master plan of building the city anew but also local interest in turning old brick houses into concrete block buildings with a temporary façade have come to render most of the frequent visitors of the teahouse as Arendian *Heimatlosen*.<sup>18</sup> The city they once knew is disappearing. My frequent visit to the place and the people and images helped me to have some close conversations

16 See Minorsky 1945: 78.

17 See Butler’s critique of Susan Sontag’s insistence on captions and the partiality of photographs: Butler 2009: chapt. 2.

18 Cited in Derrida 2001: 6.

with the elderly. In fact, the frequent visitors easily engage in discussions about genocide, international and Kurdish politics, poetry, art, films, philosophy, and the future of the city. What captured me most was the thought that elderly visitors of the teahouse were living through their last days in the city. Their relationship with or rather attachment to the place and the images that had converted the inside walls was striking as through their narration the city they knew appeared to me as completely virtual or dead and remained as images in their memory. Their narration did not display any interest in the city that was in the making, as it revolved around and was encapsulated by the memory of how the Ba'ṯhi institutions controlled their mobility and forced them into either adhering to the party or live a life in surveillance. This, they told me, forced many people to leave the city and join the Kurdish resistance, and thus stood on an opposing political plane than those who stayed. They memorized that the teahouse also functioned as a discreet space of Kurdish political activity, starting in the 1950s. Adjacent to the teahouse and facing a traffic square, a huge photo of sheikh Mahmoud Barzinji with a Kurdish turban at the center of another old photo of the square was installed on the rooftop of a bakery store. He stands for the colonial memory, and is remembered for his resistance against British colonial rule, and the claim to an independent Kurdistan under his rule.<sup>19</sup> Instead of satisfying British colonial expectations as their governor in 1918, he mobilized resistance against them and was, therefore, captured and exiled to India.<sup>20</sup> While discussing this part of the history of the city with Gorân in his apartment in London in October 2015, he told me that the British took his great-grandfather too, sheikh Máref, never to be seen again. Gorân said, "I remember that whenever my grandmother mentioned his name she would cry." This has motivated him to visit the National Archives in UK and search for a trace of his great-grandfather. He also remembered Arthur Harries and his epithet, "Bomber,"<sup>21</sup> who had carried out indiscriminate bombing in Kurdish populated areas. Furthermore, the resistance against the British colonial order had reached a level where Winston Churchill declared, "I am strongly in favor of using poisoned gas against uncivilised tribes [to] spread a lively fear."<sup>22</sup> This preceded the use of chemical bombs during the Second World War, the *Shoah*, the bombing of Hiroshima and Nagasaki and that of al-Anfâl chemical bombings in Balisân Valley, Güptapa, Askar, Jaffâyetî Valley, Sewsînân, and Halabja. At the east of Takiya, where after his return from exile Barzinji fought his last battle against the British, a monument with a statue of him surrounded by a garden with British colonial cannons is assembled in his memory. All these abovementioned villages and the Barzinji's monument have now become sites that guard and remember acts of violence as an unfinished past.<sup>23</sup>

19 McDowall 2007: 119 f.

20 Lawrence 2008: 14 f.

21 See also McDowall 2007: 180.

22 Ibid. p. 14.

23 Cf. Weber 2001: 218.

Whether the current master plan moves toward an anticipated future or liberates anyone depends on where one is and whom one asks in the city. Sulaimânî, however, represents a world where everyone is required to embrace a new memory/mode of existence, which some defend, some resist, some deny, and others just leave for a better life, which they try to find in other parts of the planet earth, e.g. Europe, Asia, the Middle East and North America; Africa and South America are not on the list. The attraction, if not obsession, for things to rely on such as cars, preferably land cruisers, a concrete block house, a job, which people struggle to accomplish through family members and social networks (*wâsteh*) or political affiliations, and fashion cloths, have become the way for men and women to settle down and give birth to the coming generation. At best, the city is encouraging a material habitus<sup>24</sup> that forms the memory of the new inhabitants, meaning the current and coming generation(s). If the Kurdish struggle in the early 1900s-1990s specifically targeted self-determination as its ultimate goal, the KRG is generally divided between those who enjoy the new economy and those who suffer displacement as they are turned into clients, depending on their monthly salary of \$400-500. The expansion and threat of the Islamic State has led to more problematic economic dependency in the region. Political parties and the Kurdistan Democratic Party (KDP) in particular, have translated the KRG into a victim, claiming to be fighting on behalf of the Kurds against destructive political economy in Baghdad and the threat of the Islamic State against the Kurds. By withholding the power of economic life of almost the entire Kurdish population in the region, the Kurds are claimed to remain in danger without the KRG, as most of them are employed in the public sector.<sup>25</sup> The statements such as “we do not have money” and “we all need to help the KRG and the *Pêshmerga*, “Before Death”, to fight the enemy have delayed and, at once, postponed the payment of salaries of hundreds of thousands of people in the public sector. This started in 2014 and was extended into 2015.

In Sulaimânî, a cup of coffee costs between \$4.36 and \$5. It does not matter anymore whether one is a Kurd or not; what matters today is political affiliation. The memory politics of party membership during the Ba’thi state are repeated and stand at the heart of the new political and economic dispensation in the entire region. The division along colored memories, mainly green representing the PUK and yellow representing the KDP, has left the entire region and its population with a divided memory. This division along color is furthered and sustained by different satellite TV channels, newspapers, radios, Facebook, Twitter, online websites of the two respective political parties, and marked by telephone companies, e.g. Asia Cell belonging to the *green* territory, and Korek Telecom to the *yellow* territory. The border between yellow and green is also marked by checkpoints that are inherited from the Ba’thi order. From 1992 until 2006, the region was divided between

24 Bourdieu 1977: 76.

25 Cf. Callon / Latour 1981.

these two political parties, with different political dispensations, military forces, and educational systems. Due to recent political disagreement regarding the presidency of the KRG, this division is once again under discussion. Mas'oud Bârzânî has been president since 2005, and has been continuously asking for extension, which the Change List states to be unconstitutional and representative of "dictatorial order." The KDP suspended the KRG Parliament as it had deployed a military force that prevented the President of the Parliament, a member of the Change List, to cross the former KDP-PUK border and forced him and his entourage to return to Sulaimânî. The act was as much exercise of KDP political and military power as declaration of the Parliament and Êrbîl, the Capital, as KDP territory. The prime minister of the KRG, in turn, took upon himself the right to force some ministers of the KRG, member of the Change List, to leave the capital to Sulaimânî. This political shift that has once again elevated past memory of party politics, is emblematic of an ever-evolving political transition in the region.

### Memory of the Ba'thi Order

During the reign of Ba'thism, the city, its history, and its infrastructure were transformed into a Ba'thi order with a Stasi-style bureaucracy of control. The inhabitants had to forget their pre-Islamic and colonial memory, about being a legal subject, and about human dignity. They had the choice of being either a party member and working for the preservation of the Ba'thi order or living in a state of denial of rights and subjugation. The Iraqi Ba'th Party, as an iteration of the Nazi order and the bureaucratic practices of the German Democratic Republic<sup>26</sup>, configured a state that aimed at controlling the entire history of Iraq by forcing its "members" (the Iraqi population) to embody a Ba'thist memory. People I talked to at Culture Café, Caffé 11, and the public teahouse, would recall their memory of a name, Malâzem (Second Lieutenant) Mohsen, who would arrest, torture and kill anyone he would suspect fighting the Ba'thi order in the city. I was told that people at the time used the word *Qelyshâyewe* (possible translation, earthquake) to refer to the arrival of the Second Lieutenant at a specific part of the city. The name, *Qelyshâyewe*, according to Gorân Bâbâ 'Ali, dates back to 1970s, describing catastrophic acts of the Iraqi state. It is now remembered as a name that had invoked the omnipresent and spectral<sup>27</sup> fear of the Iraqi state and police, and been turned into an immediate evacuation alarm of life/death. The Ba'thist police and other institutions of control had become independent ruling authorities of imposing and enforcing the established political order as *the law* in the country.<sup>28</sup>

At this stage of the city's history, representing the Ba'thi order was characterized

26 Moradi forthcoming.

27 Cf. Derrida 2001: 14.

28 Cf. Arendt cited in Derrida 2001: 15.

by a general atmosphere of everyday violence, fear, humiliation, and control. It had been subjected to a “sociocidal” plan of the Ba’thist state, which – borrowing from Keith Doubt – entailed a “coordinated plan of different actions aiming at the destruction of the essential foundations of society.”<sup>29</sup> Its inevitable effects incorporate destruction and control of the social, e.g. “solidarity, identity, family, social institutions, self-consciousness” where “distrust and bad faith become the dominant orientations of human beings living together.” In the city of Sulaimânî, the Ba’thi order did neither imply developing the city into a complex and cohesive urban setting, nor establishing infrastructure and institutions conducive to the well-being and self-realization of the population, nor erecting aesthetic public buildings and art schools, nor independent universities or departments of history and archaeology. Instead it established a sophisticated bureaucratic control of social, cultural, political, and economic life of the entire population, and their transformation into Ba’thists or opponents that should be eliminated.

People would speak of the sacrifice of the city and the destruction of all that had historical meaning to the city and its inhabitant. The entire city had been left at the whim of the Iraqi national police, *Mûkhâbarât* (Intelligence Service), ‘*Amn*, (Secret Security), and *Estikhbârât* (Military Intelligence). *Amn-e Sûrekeh*, “Red Security,”<sup>30</sup> prison, parts of which still carry a façade ripped by bullets from 1991 Kurdish uprising, has been turned into a museum testifying to the Ba’thi state’s crimes of genocide and practices of extreme punishment of the Kurds. It stands as a graphic and visual translation of the Ba’thi carceral institutions, extreme surveillance, and irremediable punishment, as the prisoners’ public and private life was forged and mashed, and where torture onto death, murder, and rape was carried out with total impunity. Those deemed to be a threat to the Ba’thi order had to be transferred to other prisons, e.g. Abû Ghraib where as “condemned bodies”<sup>31</sup> they were either killed or subjected to lasting torture, rape, and everyday degradation. To transpose a single line of Aimé Césaire’s *Return To My Native Land*, the prison compound tells of those “who know the humblest corners of the country of suffering.”<sup>32</sup> *Amn-e Sûrekeh* was composed of six buildings including isolation and torture chambers, administration offices, secret interrogation rooms, isolation and collective cells for men, women, and children, and torture chambers, all marked by a wall that separated and protected it from the rest of the city, and served as a northern panoptical compound for the Iraqi Secret Security.

Embedded in the Ba’thi political apparatus, these efficient institutions practiced an “art of punishment” that rendered destruction of the condemned body fundamental to defend the Ba’thi order, which expected the Iraqi nation to memorize and

29 Doubt 2007: 126 f.

30 The word, red, was used to refer to the color of the prison building.

31 Foucault 1996.

32 Césaire 2014: 72.

speak the new Ba'ṯhi language. The Intelligence Service multiplied its informants and was unceasingly working to convert as many Iraqis as possible into Ba'ṯhists. At the same time, the Secret Service made sure that non-Ba'ṯhists were controlled, e.g. through calculated destructive punishment such as forcing the detained person to sit on an empty Pepsi/wine/whisky/arak bottle, public rape of men and women inside the prisons, hanging by wrists, flogging the soles of feet with lengths of electric cable, and interrogation at night as a way of preventing the detainee from sleeping. Some prisoners had rather been subjected to multiple forms of torture to extract information, i.e. the person had to sit on a bottle – anally penetrated – coupled with unexpected slaps in the face, and electric shock. The Ba'ṯhi order was violently inscribed onto the body of the condemned person so that it could be remembered infinitely.

A middle-aged man who guided me through Amn-e Sûrekeh prison, which he called “Museum of Amn-e Sûrekeh”, told me that thousands of Kurds were imprisoned, tortured, killed, died and disappeared. The transformation from prison to museum represents a radical shift: the museum is now a resting place of audio/visual and photographic exhibitions covering other events rather than that of the prison. In fact, the term museum does not appeal to the inhabitants of Sulaimânî, as the name Amn-e Sûrekeh is solidified in their memory. The shifting of the name also represents a certain shifting of memory. This visualized memory, however, renders irrelevant the memory of the (pre-)Babylonian era that remains inscribed on clay tablets, artifacts, sculptures, and a replica of Hammurabi's Code of Law preserved in the Sulaimânî Museum. Amn-e Sûrekeh lays out the Ba'ṯhi order as perpetrators and the Kurds as victims both audio/visually and photographically. The first building<sup>33</sup> is a photographic installation that remembers the victims of the chemical bombardment in Halabja, where enlarged photographic images of the unordinary deaths of children, women and men illuminated with red lights are exhibited. They are found in the former isolation cells and torture chambers. In this context, photographs are expected to preserve memory and provide an unequivocal graphic evidence/testimony to the history of Kurds subjected to chemical bombardments of the Ba'ṯhi state. Moreover, Halabja became internationally renowned through photographs that insist on being unforgiving and unforgetting as well as unambiguously testifying to the exterminating effect of modern advanced science, i.e. chemical weapons.<sup>34</sup> In fact, photographs are acknowledged as clear evidence/testimony, persevering past violence in the region, e.g. the photographic museum that preserves only portraits of the victims of the chemical bombardment in Bâlîsân Valley in Sheixwasân; the permanent photographic exhibition at the Anfâl Center in Dohûk; and the horrifying photographic exhibition of the

33 The numbering of buildings is based on my visit and does not mean that the museum is numerically divided.

34 Kelly 2013.

fallen victims of the chemical bombardment in Halabja Museum. The guide told me that the photographs in the Museum of Amn-e Sûrekeh were “the truth about what had happened to the Kurds in Halabja.” The second building, “Hall of Mirrors” is another artistic and cultural remembrance consisting of a narrow hallway covered by “182,000” pieces of mirrored glass. Each piece is taken to memorialize a fallen victim of al-Anfâl operations, and the ceiling of the hall is dotted with “4,500” glimmering lights, each reminding visitors of a destroyed Kurdish village. The small pieces of mirror reflect gazing viewers before they end up in the interrogation room, which has been turned into an (ethno-)museum illustrating, as the guide told me, “the interior belongings of a rural Anfâl family”, including a Kurdish wedding dress commemorating a woman who had lost her husband during al-Anfâl after just one day of marriage. The third building, “Anfâl Hall”, is yet another combination of names and portraits of women, men, and children who have been killed or still remain without a trace as well as a photograph of the infamous fort of Nûgra Salmân with textual narratives and maps of al-Anfâl operations. Moreover, an exhibition on exhumed and disintegrated clothes, shoes and other personal belongings of those massacred and then buried in mass graves is placed at the heart of the wall. They appear to be hanging graves and are covered by glass illuminated by red lights. The photographs of Saddâm Hussein and his associates, who were tried in the course of al-Anfâl trials at the Iraq High Tribunal in Baghdad between 2006 and 2007, are placed at the wall just next to the entrance.<sup>35</sup>

Although there are detailed photographs and audiovisual recordings of the Kurdish collaborators (referred to as *Jâhsh*, donkey’s foal) in the region, none can be observed at the Anfâl Hall, a name that disregards the meaning of Anfâl which literally means “spoils.” In fact, the repetition of “Anfâl” has come to embody the preservation of remembering the Ba’thi order as well as the representation of genocidal acts. Nevertheless, the building also includes a room filled with photographs to commemorate the mass exodus after the Kurdish uprising in 1991, where also a BBC report from the time is continuously rescreened. The fourth building portrays the Kurdish weaving culture with an exhibition of different carpets, dresses for males and females, ornaments, and photographs. It also has a weapons room with an information sign saying: “We neither manufactured these weapons, nor feel proud exhibiting them. In fact, those who threatened our existence used these [weapons]. We also admit that these very weapons helped us achieve our freedom.” The fifth building is the cellblock that remembers the everyday brutality in Amn-e

---

35 On the opposite side of the entrance, visitors can see an amateur painting on al-Anfâl made by Ako Ghareb, the director of the museum. Right next to it, a note points out that the Financial Bureau of the PUK, Ako Ghareb, Parween Babakr Hama Agha, and Shwan Gadr Ma’aruf are the founders of the “Museum of the Anfâl.” The same note shows that constructions began on August 26, 2013 and were completed on November 8, 2014. Ako Ghareb is inscribed on a separate note as the “designer of the museum.” The notes are written in Kurdish, Arabic and English.

Sûrekeh. Traces of handwritten names and comments are found on the walls of a collective cell. In order to make them readable, the comments are rewritten, translated into English and Arabic, and placed under the original handwriting. One of them reads as follows: "My name is Muhsin, in a corner of this prison cell. I was captured at home, only fifteen years old. They changed my age into eighteen to be executed. Thus I said to my mother and father that the Ba'athist are going to execute me. We will never meet again." The writing in these three languages is meant to convey the memory of Kurdish suffering. It is worth noting that during my short meeting with Fâek Rasûl in 2014, who is based in Vienna, where he also runs the *Kleine galerie*, I found how through his artworks he has returned to exploring the life of political prisoners in the Ba'athi prisons in Kirkûk and in the city of Abû Ghraib. While in prison with charges of political activities against the Iraqi Ba'athist order, Fâek gradually evolved into the prisoner who turned the prison walls into tombstones, on which he inscribed the names of the prisoners. He had done so with bones that he would collect from the occasional meals of cooked meat they were given for lunch or dinner. Fâek continues his existentially meaningful relationship to his memory of unimaginable Ba'athi violence through art. Art, indeed, has become his way to resist violence in general; this was marked by his exhibition "*Kunst gegen Gewalt*", "Art against violence", in the gallery in June 2014. Together with his partner, Tâniâ Raschied, who is also photographer, he had returned to Kirkûk in 2007, searching for the prisons where he had been detained and tortured. They manage to find one of the prisons, which had been turned into a residence. Tâniâ would explain to me how they found Fâek's inscription of his own name on one of the walls of the now residence. She said, "People were living there where Fâek and many others had been tortured. We did not feel good about asking them to remove everything from the walls. They had also painted over and renovated the walls. On one of the walls Fâek's name was waiting for us." Being engaged in a project of "*spuren aus Kurdistan*", "traces from Kurdistan," Tâniâ photographs what they had found, the name, to also document *traces* of Fâek Rasûl photographically.<sup>36</sup>

Nonetheless, in Amn-e Sûrekeh some renovated collective and isolation cells as well as torture chambers surprise visitors with life-size sculptures of Kurdish male prisoners; one is hanging by his wrists from the ceiling, while another one has his right hand cuffed to the wall, which forces him to stand on his feet; a third one has his feet fastened to a thick piece of wood and held up by two prison guards, while another guard beats the soles of his feet with an electric cable; yet in another cell, there is a sculpture of two terrified children, and another one of a woman standing with a child as if electrified for life. The sculptures incorporate both a generational and gendered memory, displaying men as agents of resistance, victims, and those the state had feared and thus punished. In contrast, women and children are

36 See [www.faeckrasul.com](http://www.faeckrasul.com) and [www.taniaschied.at](http://www.taniaschied.at) (accessed October 2015).



Fig. 1. Amn-e Sûrekeh: photo by the author, 2012.

excluded and treated as a separate group of victims. The image of men as resistance fighters combined with that of women as mothers and caretakers has come to dominate cultural and memorial iconography, e.g. the statue of a woman holding a child in her arms at Mother's Park, the statue of a woman looking into the sky with her bare hands placed on her chest at the symbolic cemetery in Halabja, or that of a woman holding a child at the Anfâl Monument in Chamchamâl.<sup>37</sup>

The museum guide explained to me that women and children were treated badly, but that they were mostly used as sources of information on their suspected husbands, fathers, and brothers: "If Secret Security would suspect me as someone working with any opposition political group then they hunt me down, and if they would not find me they take my wife and children and hold them as hostage until I deliver myself." In doing so, state institutions transformed hunted husbands, fathers, and brothers into persons accountable for the imprisonment and torture of women and children. Between the first and fourth building, a range of archived weapons that the Iraqi Ba'thi state possessed, such as Russian tanks, artilleries, East German military trucks, American military Jeeps, and mortars, amongst others, are on display in the courtyard. A photographic exhibition, arranged by the German NGO Haukari,<sup>38</sup> Association of International Cooperation in 2012, portraying

37 Judith Tydor Baumel's astute findings on Israeli and international Holocaust memorial culture render maternal imagery memorials a global question and thus irreducible to a Kurdish phenomenon. See Baumel 1998.

38 See <http://www.anfalmemorialforum.de> (accessed July, 2015).

survivors and relatives of the victims of al-Anfâl holding photographs of family member(s) killed and disappeared during al-Anfâl cut through the exhibited military armament (Fig. I).

The Museum also includes a building, which previously functioned as a kitchen and resting place for prison guards and officials. It is now turned into a restaurant and café as well as a hall where workshops are organized or people are invited to give a talk. In front of the building a British horse-drawn carriage used for military transport in 1917 in Iraq is on display. The museum is made to serve as a monumental visual evidence/archive/testimony to the horrific Kurdish experience and memory under the Ba'ṯhi order. It relegates memory in terms of graphic display to a domain of visibility. Thus, as a site of visual memory, the museum is an affirmation of loss that recalls insistence on remembering, resistance against genocidal political systems, and consequently rewriting the memory of extreme violence. As such Amn-e Sûrekeh is geared towards the future. A future that remains to come, in which rights, the well-being, self-realization, and integrity of street vendors and other inhabitants are moved beyond violence, fear of death, and humiliation. Amn-e Sûrekeh writes/preserves/produces a selective memory that is less about the past than it is about the future, i.e. it visually opens up a certain memory of the already committed Ba'ṯhi violence as a condition of a future that is always evolving yet never complete. In other words, Amn-e Sûrekeh insists that there can be no future without photographic imagery to remember, preserve, write, and produce memory/history visually. Therefore, their display cannot be explained away as mere "photographs and artwork" because they carry a memory/history and, at the same time, a future anterior, "Acts of extreme violence and genocide will have been committed."

As "truth" and "evidence" of the horrific memories of Kurds, however, the memory on display also stresses the post-Ba'ṯh political translation of memory in the Kurdistan Region in general. Today, both the KDP and the PUK have become a safe haven for Kurdish collaborators whose photographs are not on display and whose names are not inscribed on the entrance wall just like that of Saddâm Hussein and his associates. In consequence, they are offered total impunity, which denies al-Anfâl survivors persistent demand for legal justice, i.e. the trial of Kurdish collaborators. The articulation of "what is past", as Walter Benjamin puts it, "does not mean to recognize 'how it really was.' It means to take control of a memory, as it flashes in a moment of danger."<sup>39</sup> In this light, the displayed memory or photographic installation does not just reduce and manifest but homogenize a selective visual repetition of the memory of loss because it both produces and visualizes the memory of loss of historically constituted social organizations as well as meanings of family life, culture, identity, place, civic security, cities, towns, villages, and ag-

---

39 Benjamin 1968: 255.

riculture. To repeat, although integrated into the political domain, the bedrock of visual inscription of memory remains irreducible and insists on how visualization itself acts in absence of the Kurdish political parties, and beyond political control.

### Amn-e Sûrekeh, a “Stonehearted Beauty”

While in the middle of a conversation with Gorân about his book, which narrates the metamorphosis of a tree into a naked male hunted by a young photographer, who claims to have seen a mobile tree, a man, Sâlâr Majeed, dressed in a white shirt and grey Kurdish pants with long hair behind his neck in a redemptive and unruly manner entered the Caffé Il. Gorân’s novel is remarkable in that it deals with various aspects of the city of Sulaimânî. By visiting different parts of the city at night, the traveling tree stores in its memory and at once renders public the various social and political acts it witnesses. What it testifies to ranges from the Kurdish political configuration in the aftermath of the Ba’thi order to the falsification of votes during regional elections as a sign of overrated democracy. It travels through the political dispensation in the region to the streets and neighborhoods that are foreign to trees. During the day, the tree transforms into a naked man who has to hide because the social and religious moors reject nakedness. Before being seen, the tree has entered into the memory of inhabitants, religious leaders, politicians, Kurdish Secret Security, and police. The Secret Security and police also hunt the young and poor photographer, who in turn is hunting the tree and wants to prove that such a rootless and traveling tree exists in the city. His only way to do so is to photograph the tree. They accuse him for spreading harmful rumor. At the end the police capture the naked man, and transfer him to the police station, where he transforms into the tree. Although no one claims to know why, people outside of the station insist on killing the naked man. They overwhelm the policemen and enter the station and hack apart the entire tree. No one knows why the other is engrossed in cutting and keeping a piece of the tree, which is imagined to be “holy” as some cut pieces for conservation while others just aim at the total eradication of the tree. More importantly, the tree and its elimination becomes a site where collective memory is being redefined. Those who act on the basis of an imaginary threat are neither the police, nor the young photographer or the involved physician. They all try to protect the tree/human, but “ordinary” people who embody and demonstrate an uncompromisingly retaliatory memory, which leans on violence rather than hospitality. Therefore, what is imagined as a threat to *memory order* can exist only as a “secret.” An old gardener who arrives at the scene quite late manages to take a branch of the tree, which he then plants in a public park. This becomes his and the photographer’s secret. The novel ends with the young photographer, who no longer practices photography, sitting together with his beloved before of the tree that has

grown. He informs her about the tree and asks her to promise to keep it as a secret. Before leaving the elite space, Sâlâr returned and offered us cigarettes, "You will need these in this place", he expressed with a smile. We asked him to join us. He did not resist. The discussion shifted as he asked me about my stay in Kurdistan and the research that had brought me to the region. This was a difficult question but, at the same time, it was impossible to deliver an immediate response. I found myself as the photographer in Gorân's novel and had to testify to prove my stay in the region. I already carried within me the memories that survivors of al-Anfâl had shared with me, which I then attached to other memories I had collected from "genocide" studies. "I am dealing with the complexity and multiplicity of the ultimate declaration of Iraqi Ba'þhi order, al-Anfâl operations. I mean al-Anfâl was embedded in the political power and the capacity to declare the order of the Ba'þhi state and at once the future existence of the Kurds", I responded. I went on explaining that in mobilizing her/his resources for reversal, the researcher tries to forestall a possible translation or articulation of "acts of genocide" as merely stable and tangible, and produces an *ethnographic* snapshot, a *monograph*. The understanding of the Ba'þhi order as unwavering authority over mortality figured throughout Gorân and Sâlâr's respective narrations. Sâlâr listened very carefully and intervened by saying that he was interested in hearing someone's point of view that had not experienced what s/he is researching. He added that he cared about what I did, that he carried the "scars of the Ba'þ party", and that his memory of pain and suffering manifested itself in his abstract paintings.

I became more interested in Sâlâr's memories and thoughts on visual repetition of al-Anfâl, chemical bombardment of Halabja, and in particular his own memories of Amn-e Sûrekeh, where he had been jailed for almost a month in 1989. As a painter, he is respected for working out the connections between his own individual, family and social life, artworks, aesthetic commitments, and the unparalleled shifts in the region. I started visiting him and staying at his respective *homes* in Sulaimânî as well as in Hâwâr, where his parents had lived. Located outside of Halabja and bordering Iran, Hâwâr is a holy village for the Kâkêes, a non-Muslim religious minority in the Kurdistan Region. Sâlâr has turned his parents' home into a small photographic museum of the village and a gallery for his own earlier artworks. In Sulaimânî, Sâlâr would sleep late and wake up at dawn. He shares his sleeping room with his artworks. Dawn was an ever evolving future, and thus never complete. It was, therefore, a moment for Sâlâr to set forth to face a wholly unpredictable future as an "abstract world", as he put it. Dawn as the future/an abstract world would usually start before he had had a cup of his specific tea of incredible taste, freshly made warm bread, and organic Kurdish yoghurt. Dawn would always start at his approximately 12 square meter atelier. It was in his atelier that he sought comfort and distance from his own memories and that of the world he inhabited (Fig. II).

Some people, who have expressed the feeling of being disarmed by Sâlâr's



Fig. II. Early evening, Sâlâr Majeed showing me (an) un/finished piece of art inside his 12 sq.m. atelier, in the city of Sulaimânî. Photo by the author, May 20, 2015.

abstract painting and aesthetic sympathy, have confined and fixed Sâlâr as “*the abstract, the crazy man, the feminine painter without a university certificate, the homosexual, and the womanizer.*” Startling in its abstractionist and unforeseeable effects, his artwork relies on a highly sophisticated intervention in the always-evolving future: “The instant of starting and finishing an artwork is hard to identify. I assume the viewers do not care much about this either. The composition of brush, the colors, the canvas, embodied memory of different techniques, and me in this tiny place speak of my history, memory, and an intervention in the world in general and in this city in particular”, he conveyed in Sûrânî Kurdish. In most of his artworks, one cannot help but to find it highly difficult to relate to, as they refuse to relate to the world in which we are socialized and continue to lead a constantly evolving life, i.e. a memory that guides and at time commands us: “I cannot identify them either but I can tell that every line and color in my artworks carry memory of pain and suffering.” Unlike the enlarged photographs inside the first building of the museum, his lines and choice of colors refuse to make pain and suffering visible to the viewer. In emphasizing painting itself as a process that creates a world of its own, Sâlâr is determined that it is not his task to embed memory of loss in painting: “Whatever I tell you is inadequate and essentially something else than what I am working on. I paint and you do not and that is a great thing [he laughed]. What I do is not discursive.” He preferred to remain committed to non-discursive art, which for him is to complicate memory of loss and suffering by rendering it impossible:

“Art cannot be planned, structured, or shaped according to certain philosophical ideas or historical or social events.” He would tell me that at that particular instant of painting, he could neither observe any emotional intensity nor memory of suffering, torture, and injustice in Amn-e Sûrekeh, and that those who have seen his artworks are of different opinion. As he remembered, “Once a Swedish journalist published an article about my artworks and me. She wrote that the lines in Sâlâr’s painting represent the iron bars of the prison that enclosed him in Iraq. And she was really right in what she had written. This was how she saw the works I showed her. When I revisited the works I showed her during the interview and saw, lines after lines, faces behind lines, people behind lines and so on. I started to look at them through her eyes.”

Sâlâr was captured at his home at 2a.m. and imprisoned for “9 months, and 4 days” in 1989. He remembered the place, the time and the date. He had been detained in Amn-e Sûrekeh for almost a month, transferred to the Secret Security prison in Tikrît, and then to the General Secret Security Directorate in Baghdad. He narrated what he remembered:

I remember that there were about 100 men contained within two rooms, facing each other. To me, they were actually cages made of iron bars: the two walls facing each other were made of iron bars. This was all I could see during the time I was detained there. At the moment they needed me for interrogation or anything else, they made sure that I was blindfolded. I remember, too, those early mornings when I would wake up and look around at those confined within these cages. People appeared as if they were all dead corpses. It really scared me. In fact, the most terrifying was the fear, the fear of what will happen next. At night, you could just not escape the helpless screams of those who were ruthlessly tortured. We all heard those screams of pain and suffering. This was how they tortured us. Those people’s screaming and helplessly begging not to be tortured in the torture cell still remains as voices in my memory. I never saw them but I carry their screaming voices. They disturb me. As if it was me who was responsible for what they went through. You know, there were many cells. Children and women had separate cells. You could not see them. You were always blindfolded outside of your cell.

I did not experience much torture in Amn-e Sûrekeh, as my case was not clear. I was accused of having supported the Kurdish opposition and of having transported guns to the Pêshmerga. They were right, but they could not prove it. I had read and heard much about the Ba’th prison system and modes of interrogation and, therefore, knew how to defend myself. At prison it became almost like practicing what I already knew. The prison in Baghdad was different. They would not care much about what I was accused of. They subjected my body to everything destructive they had practiced for years. You know, it was common sense in Sulaimânî that,

‘There is no return from Amn-e Sûrekeh.’ At the moment they transferred me to Tikrît and then to Baghdad, I lost hope of return.

In fact, Sâlâr would narrate his memory of those days as though he was describing a photograph that contained the entire Ba’thi order. Sâlâr’s insistence on aesthetics as a calling for the future i.e. a way to resist what hunts him and the Kurdistan Region, made him to resort to performance art. He insisted that it is the only possible way for him to share his memory of fear and inexplicable pain: “Every time I see the outside wall and certain parts of the building [Amn-e Sûrekeh], I can smell the sweat of torture, and of death, and hear helpless people screaming under torture. I also remember how after the uprising of 1991, almost all those who worked at the prison were killed and their dead corpses were piled up on top of each other and left in the sun for days. To me, it is a place of stonehearted beauty, and a place of absolute fear.” He said that the beauty laid in how they became each other’s only soul in the entire universe, which helped them to survive the stonehearted acts of the torturers. Sâlâr also carried the pain of seeing how the torturers were turned into victims. Therefore in his narration and memory of violence he moved beyond the perpetrator/victims narrative, as he had observed how the victim is also a potential perpetrator. It was only through performance art that he attempted to share his memory, which to him resists closure as well as transmission. Therefore, an artistic intervention was imperative. The viewers, he said, were the participants, and had to fill in a prison form, obliging all information about occupation, residence, political affiliation, marital status, how many children and so forth, and leave all personal belongings such as money, watch, marriage ring, cigarettes etc. They were then blindfolded and dragged by a person through the prison for twelve minutes. “I was the first person in the city to jail both the Director of the Secret Security in the city of Sulaimânî, and Judge Qâder, but only through art. Some participants were confused; they did not know whether this was real or fictional. It became clear to me that people still carry the fear of the Ba’thi prison. The aim was to show how beautiful freedom is, and how beautiful it is to see with your own eyes, to be free from torture, death, smell of death, and indefinite confinement. I wanted to show how beautiful it is not to be deprived of the fresh air that every human needs to live.” The performance art is rather an intervention in the future where human body, from eyes to toes, is seen as an aesthetic configuration and thus appreciated. He repeated many times that aesthetic should not be used to “duplicate suffering but to resist it.”

To him artwork is capable of offering a shelter or transforming life as something not in need of violence. He contended that artwork is “like a massive mountain that stands still, with no concern for the viewer or the artist who has created it. And in employing language one creates one’s own mountain with words. I do not interpret with words; that is why I paint.” For an exhibition arranged in *memory* of the Kurdish renowned poet Sherkou Bikas, he had also produced two pieces of art. He nar-

rated while in the exhibition, “some people told me strange things about my works, and I am glad that they did, otherwise it would have been a catastrophe” (Fig. III). He told to me how he came to produce the nameless artworks, which deal with the aesthetic nature of writing and producing poetic works: “I knew that Sherkou always used pencils for writing his poems. Thus, I had the idea of using the pencils and did spend time writing with the many pencils I had bought. The thought was born as I was sharpening a pencil. I found out how beautiful its worn surface is. You can see that they resemble butterflies. I love butterflies. They are not harmful like humans or scorpions.” In one of Sâlâr’s exhibitions, August 24, 1992, Sherkou leaves a note for him, which he has preserved. Sherkou writes (in Sûrânî Kurdish), “Art speaks with its own language, which is closer to that of magic, literature, imagination and the worldview of various stories [...]. In this exhibition the past returns only to enlighten our future.”

With his taste of color and artworks Sâlâr continues to allow the past to reoccur only to the extent that the future is not compromised. Yet, he cannot and refuses to control interpretation. Among many others present at the exhibition in 2013, a person asks him to “explain” what he means by these two artworks: “she told me, are you referring to the current journalistic chaos in Kurdistan, where people are writing whatever they like? I told her, trust me these are no longer my artworks.” It is clear that Sâlâr deliberately uses the backside of the framed canvases, where the pencils and the worn surfaces reside and lead separate lives. In fact, the artworks allow for a range of interpretations, each of which can make a separate intervention in the world of art and the evolving future. I had learned and remembered that Sâlâr’s interventions are connected to universal themes, and my own reading of these works was interrupted by such memory. Sherkou Bikas was obviously neither the only poet to write poetry, nor the only person who wrote with pencils. Therefore, these works simultaneously mark the history and importance of writing and aesthetic conceptualization; if poets use pencils to write, then the artist explores its sovereign beauty. I asked Sâlâr whether he himself saw something different in the artworks, and if he had made them in the memory of a poet, why then did he deny them captions? He responded:

Does a flower need a caption to tell us what it is about? Is it possible to have a caption for a painted red rose? Can the red rose bear witness to beauty, as the word “flower” might bear witness to the existence of language? I say that beauty as well as suffering has nothing to do with words. You can ask, whether it is the intention of the red rose to stand for beauty and spread a singular and untranslatable smell? Is it the intention of a lover who is writing a letter to her/his own beloved to teach the world how to love? No, at that particular moment of writing, the lover is so entangled in her/his own situation that the world does not even exist. It is like when the poet Sohârb Sephri says, ‘maybe it is not my task to understand the magic of the red rose, but

rather to swim in its beauty.' He also has another line, narrating how the sudden landing of two men on moon disturbs the loneliness of the moon. I do not want to know anything about the moon, I just love to look at from a distance and wonder about its incomprehensible beauty.

It is just as a "painted red rose", that the photograph/light-writing<sup>40</sup> remains open and available for continuous translation or suspension. This enforces the argument that the photographer's intention as well as caption<sup>41</sup> should not function as the main supplement for reading/interpreting photographs, as reading/seeing a photograph is an instant of both witnessing and repeating what the photograph bears witness to and represents, i.e. stands-in for. In the same vein, Sâlâr defended the visual exhibitions at Amn-e Sûrekeh. "I remember that some journalists from a Dutch TV station were making a report about Amn-e Sûrekeh. I helped to make things easier for them. They asked a girl, really a child, about why she is visiting the museum, and she said, 'because it is important to know what happened to my grandparents.' I turned around as I could not hold my tears." He considered aesthetic and visual conceptualization to already be a future intervention, facilitating the process of recognition and remembrance of the horrific suffering and, at the same time, the universality of the right to live. In this formulation, photography and art are thought to constitute a process of displacement, rendering visible and audible the violence visited upon the Kurds so that they anticipate future as they continue to produce memory: "because it is important to know what happened to my grandparents." They are rendered as fragmented instants of dissemination of memory of a nation and a nation of memory.

By referring to two different artistic interventions, Pablo Picasso's *Guernica* and Francisco Goya's *The Disasters of War* and *The Third of May 1808*, Sâlâr said that these works testify to how the desire to live, resistance to war and its inevitable consequences, and memory, which is not that of the victims, are embedded in painting: "these are incredible paintings and have nothing to do with the events. Therefore, they demand imagination, which makes them imaginary. How can you otherwise feel pain? The best work of art or photograph is a betrayal. Violence is an abstract human reality and cannot be simplified." The interaction between Sâlâr and some of the photographs of the victims of the Halabja chemical bombardment had made him produce some portraits, which then changed his position. "I came to realize that I am simplifying the extremity of the attacks. I also realized how these photographs fastened in my memory and refused to leave. They have become my responsibility toward violence, and appreciation of the beauty that life is." The

40 Derrida: 15.

41 I endorse Butler's critique that Susan Sontag's claim, made repeatedly throughout her writings, that the photograph without captions and written analysis couldn't offer an interpretation. See, Butler 2009: 66.

photographs of untranslatable killings that had been imprinted in his memory and transformed into responsibility also insist on the independent claim and openness of photographs. Sâlâr is now teaching at the College of Fine Arts in the city, where he had studied and taught during the Ba'ṯhi order without being a member of the party: "It was impossible to teach there without being a member of the Ba'ṯh party, but I did it." Lately, he has also returned to the memory of village life and works on lamp oil, architecture, vegetables, and the everyday life in the Kurdish villages, which he remembers in watercolor. It is to "let people know how we lived before."

## Conclusion

Writing and producing memory in visual form by attempting to develop a memory of seeing/reading the graphic display of national memory in the population and all visitors means evolving both in the city of Sulaimânî as well as in the rest of the region. Training in memory seeing/reading at the museum of Amn-e Sûrekeh that renders memory of the Kurds as a memory of pain and suffering, also means learning from the visual or an evolving virtual memory. What is important to *remember* is that the PUK and within it Hero Ibrâhîm, partner of the former Iraqi President and the standing leader of the PUK, Jalâl Tâlabânî, claim Amn-e Sûrekeh as a political and personal property. Yet, neither PUK nor Hero exhibits equal interest in Caffé 11, the Public Teahouse, and the Sulaimânî Museum as they are assumed to narrate other memories. Since Amn-e Sûrekeh is commonly known as a site of repression and liberation, i.e. the Kurdish uprising in 1991, and a museum of al-Anfâl and Halabja and thus deals with the violence of the Iraqi Ba'ṯhi state violence it is staged as a necessary site of "collective memory." Herein memory is the memory of a recent and a selective violence.

The point is that the politics at the core of Amn-e Sûrekeh cannot totally control its "photographic performativity",<sup>42</sup> and what it remembers. The political dimension, i.e. the ways in which the museum has evolved, cannot silence microlevel histories and memories, i.e. the ways in which the cry for, "remember me, do not forget me" plays out in the photographs and portraits of killed and disappeared people or in the hanging graves on the walls at Anfâl Hall, or in the ones held with care and love by survived relatives who are also archived as photographs. Neither can the political dimension silence the macrohistories that are clearly played out in the non-soothing photographs of the victims of the Halabja chemical bombardment in the first building. The Halabja photographs assert a sensation of remembrance and resistance to chemical warfare, as they conserve the inanimate bodies of women, children, and men from *passage of time* and, therefore, decomposition. By translating the photographs, past/present/future fuse and transform memory

---

42 Derrida 2010: 5.

into a Sâlârian responsibility toward justice as an evolving and abstract future. It is therefore important to note that neither politics can be assigned as *the* cause and in charge of *the* interpretation of visualized memory, nor captions should be given the position to stand in for or represent or supplement photographs or artworks. The museum testifies to how “past” exterminating violence and its memory are converted into and become a visual memory of loss, which in turn translates the violence into an unfinished past and the Kurdish nation into a deferred future.

#### BIBLIOGRAPHY

- Baker, Raymond W. / Ismael, Shereen T. / Ismael, Tareq Y. 2010: *Cultural cleansing in Iraq: Why museums were looted, libraries burned and academics murdered*. London; New York: Pluto Press.
- Baumel, Judith Tydor 1998: *Double Jeopardy: Gender and the Holocaust*. London: Valentine Mitchell.
- Benjamin, Walter 1968: “Theses on the philosophy of history.” In: Arendt, Hannah (ed.): *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Black, Edwin 2004: *Banking on Baghdad: inside Iraq’s 7,000-year history of war, profit, and conflict*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Bourdieu, Pierre 1977: *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, Judith 2009: *Frames of war: when is life grievable?* London and New York: Verso.
- Callon, Michel / Latour, Bruno 1981: “Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macrostructure Reality and How Sociologists Help Them to Do So.” In: Knorr-Cetina, K. / Cicourel, A.V. (eds.): *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*. Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 277–303.
- Césaire, Aimé 2014: *Return To My Native Land*. New York: Archipelago Books.
- Castells, Manuel. 2007. *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. I: *The Rise of the Network Society*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Derrida, Jacques 2010: *Copy, archive, signature: A conversation on photography*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques 2001: *On cosmopolitanism and forgiveness*. Routledge: London and New York.
- Doubt, Keith 2007: *Understanding evil: Lessons from Bosnia*. Fordham University Press.
- Foster, Benjamin R. / Foster, Karen Polinger 2009: *Civilizations of ancient Iraq*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Foucault, Michel 1996: *Discipline and punish: The birth of prison*. New York: Vintage Books. Part 1.
- Gregory, Derek 2004: *The colonial present*. Malden, MA and Oxford: Blackwell Publishing.
- Kelly, Michael J. 2013: ““Never Again”? German Chemical Corporation Complicity in the Kurdish Genocide.” *Berkeley Journal of International Law* 31 (2), 348–384.
- King, Leonard W. 2014: *The Code of Hammurabi*. CreateSpace Independent Publishing.
- Lawrence, Quil 2008: *Invisible nation: How the Kurds quest for statehood is shaping Iraq and the Middle East*. New York: Walker & Company.

- Minorsky, Vladimir 1945: "The tribes of western Iran." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 75 (1/2), 73–80.
- Moradi, Fazil (forthcoming): "The Force of writing in genocide: On sexual violence in the al-Anfâl operations and beyond." In: Sanford, Victoria / Stefatos, Katerina / Salvi, Cecilia (eds.): *Gender Violence, Conflict and the State*. Rutgers University Press.
- Moradi, Fazil / Anderson, Kjell: *Êzîdîs at the edge of the universe: The Êzîdî genocide in Iraq*. (work in progress).
- Ngũgĩ Wa Thiong'o 1987: *Devil on the cross*. Johannesburg: Heinmann.
- Otterman, Michael / Hil, Richard / Wilson, Paul / Jamail, Dahr 2010: *Erasing Iraq: The Human Costs of Carnage*. London and New York: Pluto Press.
- Rogers, Robert William: *A history of Babylonia and Assyria*. Vol. I (Assyrian International News Agency). Available at: <http://www.aina.org/books/ahba/ahba1.htm>, (accessed, August 2015).
- Weber, Elisabeth 2001: "Elijah's future." In: Rand, Richard (ed.): *Futures of Jacques Derrida*. Stanford, California: Stanford University Press, 201–218.



## Zwischen Türkei und IS – Militärische Erfolge der Kurden gegen den so genannten „Islamischen Staat“ in Rojava

Hatte es bei Redaktionsschluß des Jahrbuches 2014 noch so ausgesehen, als stünde der von den Jihadisten des so genannten „Islamischen Staates“ bedrohte kurdische Kanton Kobanê vor dem Fall, so entwickelte sich die militärische Lage für die De-facto-Autonomie von Rojava seither sehr zum Vorteil der KurdInnen. Im Dezember 2014 gelang es nach dem Eintreffen von Peshmerga aus dem Irak und Einheiten der Freien Syrischen Armee, die noch von KämpferInnen der Volks- und Frauenverteidigungseinheiten YPG und YPJ gehaltenen Gebiete der Stadt zu stabilisieren und die Angriffe der Jihadisten zurückzuschlagen. Im Jänner 2015 konnte die Schlacht von Kobanê schließlich zu Gunsten der Verteidiger entschieden werden. Seit Anfang Februar weht nicht mehr die schwarze Fahne des IS, sondern jene von Rojava über der Stadt. Es folgte eine relativ rasche Rückeroberung des Kantons, die bis Anfang März 2015 im Wesentlichen abgeschlossen war.

Entscheidend für diese militärischen Erfolge war einerseits der Kampfgeist der Einheiten der Volks- und Frauenverteidigungseinheiten YPG und YPJ vor Ort, allerdings auch die internationale Aufmerksamkeit, die der Kampf um Kobanê erreichte und die erst den Druck auf die Türkei erzeugte, militärische Hilfe in die Stadt zu lassen. Die Möglichkeit die Kämpfe in der Stadt von einem Hügel hinter der türkischen Grenze aus praktisch live in alle Welt zu übertragen und die Proteste kurdischer AktivistInnen in Europa trugen wesentlich zu dieser Entwicklung bei.

Erst auf massiven internationalen Druck hin, erlaubte die Türkei am 20. Oktober 2014 kurdischen Peshmerga aus dem Irak und Einheiten der FSA den eingeschlossenen kurdischen KämpferInnen zu Hilfe zu eilen. Am 29. Oktober erreichten diese über türkisches Staatsgebiet die eingeschlossenen KämpferInnen der YPG und YPJ. Neben 160 Kämpfern der irakisch-kurdischen Peshmerga kämpften noch über 300 Kämpfer von Brigaden der Freien Syrischen Armee auf Seite der KurdInnen in der Stadt. Angehörige der Revolutionsbrigade von Raqqa, der aus Deir az-Zor stammenden al-Qassas-Armee und der Jarablus-Brigade, die alle drei der FSA in Nordsyrien zuzurechnen sind, kämpften gemeinsam mit Peshmerga, YPG und YPJ gegen den Ansturm des IS auf Kobanê. Unter den jihadistischen Angreifern befanden sich auch eine Reihe von internationalen Jihadisten, darunter auch der aus Österreich stammende Firas Houdi, der es in austro-jihadistischen Kreisen zu einer gewissen Bekanntheit gebracht hatte und der im Jänner im Kampf um Kobanê starb. Allerdings kämpften nicht nur auf Seiten der Jihadisten internationale Kämpfer. Auch den VerteidigerInnen von Kobanê schlossen sich durch die

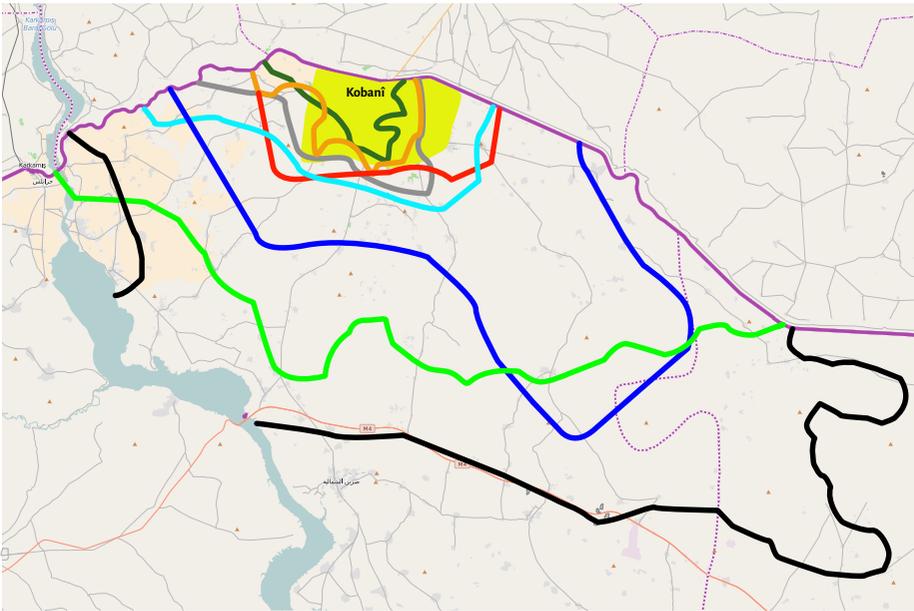


Abb. 1: Die Schlacht um Kobanê (Map used: ©OpenStreetMap CC BY-SA):  
 Violette Linie: Staatsgrenze zwischen Türkei und Syrien.  
 Schwarze Linie: Frontverlauf zwischen YPG und IS am 16. September 2014.  
 Blaue Linie: Frontverlauf zwischen YPG und IS am 21. September.  
 Rote Linie: Frontverlauf zwischen YPG und IS am 24. September.  
 Gelb hinterlegte Fläche: Stadtgebiet das am 29. September noch von der YPG gehalten wurde.  
 Dunkelgrüne Linie: Frontverlauf am 20. Oktober 2014, kurz bevor die Türkei Peshmerga und Einheiten der FSA in die Stadt ließ.  
 Orange Linie: Frontverlauf am 1. Dezember 2014, nachdem erste militärische Erfolge der YPG, Peshmerga und FSA sichtbar wurden.  
 Graue Linie: Frontverlauf am 20. Jänner 2015, bevor die Stadt endgültig zurückerobert wurde.  
 Aquamarinblaue Linie: Frontverlauf am 3. Februar 2015 nach der Rückeroberung der Stadt.  
 Hellgrüne Linie: Frontverlauf am 8. Februar 2015, nach der Rückeroberung von etwa der Hälfte der kurdischen Dörfer um Kobanê.

internationale Aufmerksamkeit der Kämpfe eine Reihe europäischer und amerikanischer Freiwilliger an.

Militärisch entscheidend dürften allerdings weniger die Peshmerga, die FSA und die internationalen Freiwilligen, sondern v.a. die Luftschläge der USA gewesen sein, die im letzten Moment den Sieg des IS verhinderten. Nach anfänglichen Koordinationsproblemen gelang es ab Anfang November sehr zielgerechte Luftschläge auf IS-Stellungen zu fliegen und sich gut zwischen der YPG am Boden und der US-Luftwaffe zu koordinieren. Die kurdischen KämpferInnen konnten genaue Koordinaten von IS-Stellungen durchgeben, die dann von Flugzeugen der US-Luftwaffe angegriffen wurden. Zudem konnten durch den Abwurf von Nachschub Engpässe an Munition und Waffen für die Verteidiger gemildert werden.

Mit der Schlacht um Sarrin vom 18. Juni bis 27. Juli wurde schließlich der IS



Abb. 2: Kobanê im Februar 2015: Frei aber zerstört.

vollständig aus dem Gebiet des Kantons Kobanê vertrieben. Der Preis für die Rückeroberung von Stadt und Kanton war allerdings hoch: Die Stadt ist zerstört und da die Türkei ihre Grenze nach Kobanê weiterhin überwiegend geschlossen hält, läuft der Wiederaufbau sehr schleppend voran. Viele der Dörfer sind zwar weniger zerstört. Allerdings konnte 2015 in den meisten Fällen keine Ernte eingebracht werden und es wurde die Infrastruktur auch hier teilweise zerstört. So lautet denn auch eine der wichtigsten Forderungen der Kantonsverwaltung weiterhin, dass die Türkei die Grenze zu Kobanê öffnen solle.

### **Kobanê im Februar 2015: Frei aber zerstört.**

Angesichts der prekären Versorgungs- und Sicherheitslage in der Stadt konnten auch nicht alle Flüchtlinge aus der Türkei nach Kobanê zurückkehren. Dass trotzdem bereits einige zehntausend Flüchtlinge nach Kobanê zurückgekehrt sind, ist wohl primär deren hoher politischer Kampfmoral zu verdanken, die sich bei Gesprächen mit Flüchtlingen in der türkischen Grenzstadt Suruç überall zeigt.

In der Stadt selbst gelang es der Kantonsverwaltung zwei Notspitäler, eine Mühle und eine Bäckerei wieder zu eröffnen. Nach wie vor existieren allerdings große Probleme mit der Versorgung mit Wasser, Strom, Medikamenten und Baumaterial. Bis heute ist nicht entschieden ob die Stadt in der ursprünglichen Form wieder aufgebaut werden soll. In der PYD wurden Stimmen laut, die Stadt als Mahnmal im zerstörten Zustand zu belassen und stattdessen eine völlig neue Stadt nebenan

zu errichten. Viele BewohnerInnen, die in der Stadt ausgeharrt haben und ein Teil der RückkehrerInnen wollen von solchen Plänen allerdings nichts wissen, sondern versuchen ihre Häuser notdürftig wieder instandzusetzen. Der Gesundheitsminister des Kantons Kobanê, Nassan Ahmad, der selbst Mediziner ist, befürchtet den Ausbruch von Krankheiten und Seuchen wie Cholera, da nur stark mit Keimen durchsetztes Grundwasser zur Verfügung steht.

Trotz dieser Schwierigkeiten gelang es der YPG/YPJ und den mit ihnen verbündeten Einheiten der FSA auch nach dem Abzug der Peshmerga weitere militärische Erfolge zu feiern. YPG/YPJ und FSA drangen von Kobanê aus weiter nach Osten und vom Kanton Cizîrê weiter nach Osten in Richtung der vom IS gehaltenen Grenzstadt Tal Abyad vor. Diese mehrheitlich von AraberInnen bewohnte Region, in der es aber durchaus noch eine kurdische Minderheit gibt und die bis zur Eroberung Tal Abyads durch den IS auch noch eine armenische Gemeinde beherbergte, stellte eine der wichtigsten Nachschublinien des IS aus der Türkei dar. Die Grenze in der seit dem Vertrag von Lausanne 1923 zweigeteilten Stadt Akçakale / Tal Abyad war zwar offiziell geschlossen, allerdings herrschte hier eine friedliche Koexistenz zwischen Türkei und IS, die es erlaubte Nachschub an Kämpfern, Waffen, Munition u.ä. in den IS zu bringen. Auch ein Großteil der JihadistInnen aus Europa kam von Urfa über Akçakale und Tal Abyad in den IS.

Hier gelang es YPG/YPJ und FSA am 15. Juni 2015 eine Verbindung zwischen den beiden Kantonen Cizîrê und Kobanê herzustellen und den IS von der Grenze zur Türkei zu vertreiben. Wie prekär die Sicherheitslage in der Region weiterhin ist, zeigt jedoch die Tatsache, dass zwischen dem 25. und 28. Juni ein Kommando des IS bis in die Stadt Kobanê vordringen und über 200 ZivilistInnen in Kobanê und einem der Dörfer in der Umgebung töten konnte. Diese Gegenoffensive des IS wurde zwar zurückgeschlagen, dürfte allerdings die Rückkehr weiterer Flüchtlinge und den Wiederaufbau der Stadt verzögern.

Nach der Eroberung von Tal Abyad verfügt der IS nur noch über einen direkten Grenzübergang zur Türkei, nämlich westlich von Kobanê bei Jarablus. Für den Nachschub aus der Türkei dürfte dies einen empfindlichen Schlag darstellen. Dies nährt Spekulationen, wonach die Angriffe der Türkei auf Stellungen der YPG/YPJ im Juli 2015 auch einen Angriff auf Jarablus verhindern sollten und den letzten Grenzübergang zwischen IS und der Türkei sichern helfen sollten.

Selbst diese Angriffe der türkischen Armee auf kurdische Einheiten in Syrien konnten an den militärischen Erfolgen der YPG/YPJ bislang allerdings wenig ändern. YPG/YPJ befinden sich weiterhin in der Offensive. Am 4. August gelang es YPG und YPJ den IS aus der Provinzhauptstadt Hasaka zu vertreiben, nachdem dieser in einer Offensive Ende Juni Teile der vom Regime gehaltenen Stadtviertel eingenommen hatte. Die Stadt ist seither nur noch zwischen der syrischen Regierung und ihrer Armee und den Kurden geteilt. Bereits zuvor war es gelungen christlich-assyrische Dörfer in der Region wieder zurückzuerobern.

Politisch war das vergangene Jahr für die KurdInnen in Syrien weniger erfolgreich. Hier scheint sich der Gegensatz zwischen der regierenden PYD und ihren Verbündeten und den Oppositionsparteien, allen voran der von der Regionalregierung Kurdistans im Irak unterstützten PDK-S weiter zementiert zu haben. Ein am 21. Oktober 2014 in Dohuk erreichtes Übereinkommen zwischen der PYD und dem Kurdischen Nationalrat (KNC), das seither als Dohuk-Agreement bezeichnet wird, wurde nie umgesetzt. Es sah die Errichtung einer Neuaufteilung der Macht in Rojava vor. Ein 30-köpfiger Rat, mit 12 VertreterInnen der PYD und 12 VertreterInnen der Parteien mit einem Naheverhältnis zur Regionalregierung Kurdistans im Irak, sowie weiteren 6 VertreterInnen anderer Parteien, hätte demnach die oberste Regierungsgewalt in Rojava übernehmen sollen. Zudem wären gemeinsame Streitkräfte vorgesehen gewesen. Allerdings konnten sich zunächst nicht einmal die Mitglieder des Kurdischen Nationalrates auf die interne Verteilung ihrer Sitze einigen. Später scheiterte die Umsetzung an einer Einigung zwischen KNC und PYD.

Als einer der wichtigsten Konfliktpunkte stellten sich die Streitkräfte heraus. Während PYD und YPG/YPJ die Einigung so verstanden, dass sich KämpferInnen der Parteien des KNC der YPG bzw. YPJ anschließen könnten, verlangten die meisten Parteien des KNC, insbesondere die von Barzanis PDK unterstützte PDK-S die Auflösung der YPG/YPJ und die Bildung einer völlig neuen gemeinsamen Armee, in der auch die von den PDK-Peshmerga im Irak ausgebildeten syrischen Peshmerga wichtige Führungspositionen erhalten sollten.

Die Unterstützung Barzanis für die PDK-S führte allerdings auch innerhalb des KNC zu einer Marginalisierung anderer Parteien und zu Konflikten mit den beiden Yekîti-Parteien, die beide ihre Eigenständigkeit betonen und sich zwischen dem PDK- und dem PKK/PYD-Parteienblock zunehmend marginalisiert fühlen. Der KNC droht durch die Dominanz der im Frühling 2014 gegründeten PDK-S zunehmend zu einer Vorfeldorganisation der PDK zu werden, was ihn als Dachorganisation disfunktional werden lässt. Die Pattstellung zwischen der regierenden PYD und ihren Verbündeten einerseits und einer von der Unterstützung der Regionalregierung Kurdistans im Irak abhängigen Opposition andererseits, scheint sich damit auf absehbare Zeit nicht aufzulösen.

Auch ökonomisch bleibt die Lage in Rojava angespannt. Die Mehrfachblockade durch die Türkei, den IS und teilweise auch durch die Regionalregierung Kurdistans im Irak, erschwert Importe und Exporte. Viele Nahrungsmittel werden in den drei Kantonen mittlerweile für den Eigenverbrauch hergestellt. Andere Güter müssen über teils komplexe Umwege über andere syrische Grenzübergänge oder Schmuggler Routen importiert werden. Bisher herrschen nur wenige Engpässe in Bezug auf Grundnahrungsmittel. Die Versorgung mit Medizin ist jedoch seit Beginn des Bürgerkrieges in Syrien sehr schwierig. Da viele hochqualifizierte Arbeitskräfte als Flüchtlinge das Land verlassen haben, leidet die medizinische Versorgung auch an einem Ärztemangel.

Viele Familien sind weiterhin von Beamten- oder Lehrergehältern aus Damaskus abhängig, was dem Regime nach wie vor zusätzliche Einflussmöglichkeiten in den drei Kantonen Efrîn, Kobanê und Cizîrê ermöglicht.

Das Regime zeigt im Kanton Cizîrê allerdings auch weiterhin militärische Präsenz. Nicht nur in Hasaka, sondern auch in Qamişlo, sowie in einigen Dörfern südlich von Qamişlo sind weiterhin syrische Truppen stationiert. Strategisch wichtige Punkte, wie der Militärflughafen, der Bahnhof oder das Grenztor zur Türkei sind auch drei Jahre nach dem Abzug der syrischen Truppen aus dem Großteil von Rojava, weiterhin unter Kontrolle des Regimes. Dazu kommen noch einige Amtsgebäude im Stadtzentrum, das arabische Viertel und ein Militärcamp südlich der Stadt. Präsent ist das Regime außerdem in einigen arabischen Dörfern südlich der Stadt Qamişlo. Lediglich Efrîn und Kobanê, die schon 2012 von den Regierungstruppen völlig verlassen wurden, stehen völlig unter Kontrolle der YPG bzw. YPJ.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

## Bedrohung von Außen, interne Spannungen und Parteilivalitäten in Kurdistan – Irak

Die aktuelle Lage Irakisch-Kurdistan ist gekennzeichnet vom Kampf gegen den sogenannten „Islamischen Staat“ (IS), dem Kontrollverlust des irakischen Zentralstaates über sein Territorium, der zunehmenden Eskalation innerkurdischer Konflikte und der katastrophalen Lage religiöser Minderheiten wie den ChristInnen, ÊzîdInnen, Schabak, Kakai und schiitischen TurkmenInnen. Gleichzeitig ist die Region Südkurdistan wirtschaftlich und politisch hochgradig abhängig von den Nachbarstaaten Türkei und Iran.

In seinen Kerngebieten hat sich der IS stabilisiert und übt dort effektive Kontrolle aus. Die Stadt Mosul ist seit über einem Jahr unter der Kontrolle des IS, die Stadt Raqqa in Syrien seit mehr als 2 Jahren. In den nördlichen und südlichen Randgebieten gibt es hingegen viel Bewegung. Im Norden Syriens hat der IS im Frühling 2015 viele Gebiete an kurdische Truppen verloren, wodurch auch wichtige Nachschubrouten zur Türkei verloren gegangen sind. Im Süden konnten allerdings Gebietsgewinne verzeichnet werden, vor allem in Syrien mit der Eroberung Tadmurs (Palmyra). Im Zentralirak gab es diesen Sommer verstärkt Gegenoffensiven durch irakische Einheiten, die vor allem aus schiitischen Milizionären bestanden und mit massiver Unterstützung durch iranische Einheiten die Stadt Ramadi zurückerobern konnten. Dennoch bleibt die wichtige Stadt Mosul weiterhin in den Händen des IS, was es ihm ermöglicht über den Schwarzmarkt enorme Summen durch Ölverkäufe zu lukrieren.

Im Nordirak ist es im Zuge dieser Entwicklungen jedoch auch zu einer weiteren Konsolidierung der kurdischen Kontrolle gekommen. Einerseits konnte die direkte Bedrohung der kurdischen Gebiete durch den IS mit iranischer und US-amerikanischer Unterstützung abgewendet werden, gleichzeitig ist mit dem Rückzug der irakischen Armee ein Machtvakuum entstanden, das die Peşmergê füllen und so Kirkuk unter ihre Kontrolle bringen konnten.

Der Kampf gegen den IS hat aber auch die innerkurdischen Konflikte wieder aufleben lassen und bestehende Bruchlinien sichtbar gemacht. So zeichnet sich ein zunehmender Machtkampf zwischen der PDK (Partiya Demokrata Kurdistanê / Demokratische Partei Kurdistan) und der PYD (Partiya Yekitiya Demokrat / Partei der Demokratischen Union) bzw. PKK (Partiya Karkerên Kurdistan / Arbeiterpartei Kurdistan) ab.

Die Befreiung des Jebel Sinjar (Kurdisch: Çiyayê Şingal) durch PYD/PKK-Truppen und das Versagen der Peşmergê hat deren Ansehen in der Region stark in

Mitleidenschaft gezogen. De facto kämpfen bis heute in der Sinjar-Region primär Einheiten der PKK bzw. PYD und der beiden êzîdischen Selbstverteidigungseinheiten, den ursprünglich eher der PDK nahestehenden Selbstverteidigungseinheiten von Şingal, Hêza Parastina Şingal (HPŞ) und den PKK-nahen Widerstandseinheiten von Şingal, Yekîneyên Berxwedana Şingal (YBŞ). Die schwache Beteiligung der Peşmergê und die Konflikte zwischen den Einheiten tragen bis heute mit dazu bei, dass der Großteil der Stadt Sinjar weiterhin vom IS kontrolliert wird und an eine Rückkehr der ZivilistInnen nicht zu denken ist.

Gleichzeitig steigt von Seiten der türkischen Regierung der Druck auf die Regionalregierung Kurdistans (Kurdistan Regional Government, KRG), gegen die Basislager der PKK auf der irakischen Seite vorzugehen. Der Konflikt zwischen Barzanis PDK und dem PKK-Parteienblock, hat auch die Spannungen zwischen der PDK und der rivalisierenden PUK (Ekêtiy Nîştîmanîy Kurdistan / Patriotic Union Kurdistan) wieder verschärft. Parallel zur Annäherung von Barzanis PDK an die Türkei, hat sich Jalal Talabani PUK der PKK angenähert. Auch wenn die PUK nicht zum PKK-Parteienblock zählt und in der Vergangenheit auch schwere Konflikte mit der PKK hatte, so haben die Entwicklungen in den vergangenen Jahren zu einer Annäherung beider Gruppierungen geführt. Peşmergê der PUK kämpfen an manchen Frontabschnitten auch gemeinsam mit Einheiten der PKK bzw. der YPG und HPG gegen den IS, während jene der PDK wesentlich zurückhaltender agieren.

Zusätzlich befinden sich im Gebiet der kurdischen Autonomieregion (mit einer Bevölkerung von ca. 5,5 Millionen) etwa 1,5 Millionen Flüchtlinge, deren Versorgung die Region vor große Herausforderungen stellt. Dies betrifft zu einem großen Teil die ÊzîdInnen, die sich nach wie vor in einer katastrophalen Lage befinden. Diejenigen, die vor der genozidalen Verfolgung durch den IS fliehen konnten, befinden sich zum Großteil in Flüchtlingslagern der KRG. Doch auch dort ist ihre Lage prekär. So kommt es immer wieder zu anti-êzîdischen Übergriffen von Seiten der lokalen Bevölkerung, wie der Angriff auf ein Flüchtlingslager durch kurdische Bewohner Ende September zeigt.<sup>1</sup>

Weiters kam es zu Protesten der êzîdischen Flüchtlinge gegen die Bedingungen in den Lagern. Die KRG ging gegen diese Proteste jedoch gewaltsam vor und verhaftete in der Folge Heydar Şeşo, den Anführer der êzîdischen Verteidigungskräfte (HPŞ). Dieser wurde unter der Voraussetzung wieder freigelassen, die HPŞ aufzulösen. An diesem Vorgehen lässt sich ablesen, dass die KRG-Führung wenig Interesse an den Êzîden hat, offenen Widerspruch nicht zulässt und das eigene militärische Versagen im Kampf gegen IS möglichst vertuschen will.

Die politische, wirtschaftliche und militärische Lage Südkurdistans ist weiters aufs engste verknüpft mit den innenpolitischen Entwicklungen in der Türkei. Die

1 <http://ezidipress.com/en/we-do-the-same-to-you-as-the-is-ezidis-leave-akre-refugee-camp/>, Zugriff: 27.09.2015.

türkische (Interims-)Regierung hat diesen Sommer offiziell einen Kurswechsel gegenüber dem IS eingeleitet und die Luftwaffe hat begonnen Stellungen der IS zu bombardieren. Tatsächlich wurden jedoch vor allem Stellungen der PKK im Nordirak bombardiert. Diese hatte wenige Tage zuvor als Antwort auf den Anschlag in Suruç zwei Polizisten ermordet. In Bezug auf den Friedensprozess mit der PKK bedeuten diese Entwicklungen einen drastischen Rückschlag.<sup>2</sup>

Die KRG protestierte zwar gegen die Angriffe auf ihrem Territorium, sie werden aber höchstwahrscheinlich dazu führen, dass sich die Spannungen zwischen KRG und PKK weiter verschärfen.

Tatsächlich massiv verschärft haben sich diesen Herbst allerdings die internen Spannungen zwischen den kurdischen Parteien im Irak, PDK, PUK und der kleineren Partei Gorran (Bewegung für den Wandel).

Die kurdischen Autonomieregion hat seit dem Krieg gegen den IS mit einer schlechten Wirtschaftslage zu kämpfen. Es kam aber – trotz bis dahin guter wirtschaftlicher Lage – auch in den vergangenen Jahren immer wieder vor, dass monatelang keine öffentlichen Gehälter ausgezahlt wurden. Gleichzeitig ist es offensichtlich, dass sich die Eliten massiv bereichern und die Korruption grassiert, während Menschenrechte wie die Meinungs- und Pressefreiheit regelmäßig verletzt, kritische Journalisten bedroht, verprügelt und sogar ermordet werden. Zusätzlich ist die hohe Zahl an Flüchtlingen eine große Belastung (siehe oben).

All das hat in den vergangenen Wochen zu teilweise gewaltsamen Protesten gegen die KRG und vor allem die PDK geführt. Vor allem im Süden des Landes, der von der PUK dominiert wird, kam es zu Protesten vor PDK-Büros, bei denen mehrere Menschen von Sicherheitskräften erschossen wurden.

Im Zuge dessen sind alte Konfliktlinien zwischen den Parteien wieder aufgebrochen. Die PDK warf der PUK und Gorran (die ebenfalls ihre Basis im Süden hat) vor, ihre Einrichtungen nicht ausreichend geschützt, ja die Proteste instrumentalisiert zu haben.

Zusätzlich kam es auch zur Vertreibung von JournalistInnen aus der Hauptstadt Hewler (Erbil). So wurden MitarbeiterInnen der PUK-nahen Fernsehstation NRT TV und des Gorran-nahen KNN TV aus der Stadt verwiesen.<sup>3</sup>

Tags darauf wurde das Zusammentreten des Parlaments verhindert und dem Parlamentssprecher Yousif Mohammed von PDK-Milizionären der Zutritt zur Stadt Hewler verwehrt, in der sich das Parlament befindet.<sup>4</sup>

Dieses Vorgehen kann durchaus als Putsch der PDK gesehen werden, die die Macht im – noch zu errichtenden Staat – nicht abgeben oder teilen will. Denn

---

2 Siehe dazu den Beitrag von Alev Cakır in diesem Band.

3 <http://pasewan.com/blog/2015/kurdistan-region-erupts-in-anti-government-protests/>, Zugriff: 12.10.2015.

4 <http://www.dailymail.co.uk/wires/reuters/article-3269045/Speaker-Iraqi-Kurdish-parliament-denied-entry-capital--assistant.html>, Zugriff: 12.10.2015.

die Amtszeit von Massoud Barzani als Präsident der KRG läuft heuer aus und die anderen Parteien, PUK und Gorran, sind nicht gewillt diese weiter zu verlängern. Der Beginn eines neuen Bürgerkrieges kann angesichts dieser dramatischen Entwicklungen nicht ausgeschlossen werden.

Die politische Spaltung hat auch direkte Auswirkungen auf die militärische Situation nach Außen. Ein neuerlicher Zerfall zentraler Befehlsstrukturen kurdischer Verbände – die de jure existiert, auch wenn die verschiedenen Peşmergê-Einheiten de facto Parteimilizen sind – wird diese militärisch schwächen, vor allem auch im Kampf gegen den IS. Sollte es abermals auch zu einem machtpolitischen und geostrategischen Zerfall von PDK im Norden und PUK/Gorran im Süden kommen, würde dies zunächst sicherlich PDK-Stellungen Richtung Mosul schwächen und damit für IS-Angriffe verwundbarer machen. Sollte es zu einem internen Kampf um Kirkuk kommen, würde dies die Fähigkeit kurdischer Verbände zur Verteidigung von Kirkuk vor neuen IS-Angriffen schwächen. Im Hinblick auf die Bündnispolitik Barzanis in der Vergangenheit ist auch ein Bündnis zwischen PDK und IS eine denkbare, wenn auch erschreckende, Variante.

Die aktuellen internen Konflikte könnten die KurdInnen im Nordirak alles in allem die Autonomie kosten. Es ist auch angesichts der Spannungen nicht auszuschließen, dass KurdInnen den Nordirak verlassen werden und Europa letztlich auch wieder mit kurdischen Flüchtlingen aus dieser Region rechnen muss.

Die Region Irakisch-Kurdistan ist gegenwärtig also von verschiedenen Seiten unter Druck geraten. Sie stellt für viele Menschen in der Region einerseits eine Rettungsinsel dar, steht aber auch vor der Herausforderung, wie mit internen Spannungen und Widerspruch aus der Bevölkerung auf demokratische Weise umgegangen werden kann. Von echten demokratischen Strukturen ist die KRG jedenfalls sehr weit weg.

✎ CHRISTOPH OSZTOVICS

#### QUELLEN

- o. A. 2015: „We do the same to you as the IS“: Ezidis leave Akre refugee camp“. *Ezidi Press*.
- o. A. 2015: „Speaker of Iraqi Kurdish parliament denied entry to capital“. *Mail Online*. Abgerufen am 18.10.2015 von <http://www.dailymail.co.uk/wires/reuters/article-3269045/Speaker-Iraqi-Kurdish-parliament-denied-entry-capital--assistant.html>.
- Mustafah, Ruwayda 2015: „Kurdistan Region Erupts In Anti-Government Protests“. *The Pasewan*. <http://pasewan.com/blog/2015/kurdistan-region-erupts-in-anti-government-protests/>.
- Schneider, Wieland 2015: „Irak: Gefährlicher Machtkampf in Kurdistan“. *DiePresse.com*. Abgerufen am 13.10.2015 von [http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/4841749/Irak\\_Gefahrlicher-Machtkampf-in-Kurdistan](http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/4841749/Irak_Gefahrlicher-Machtkampf-in-Kurdistan).

## Die Eskalation des „KurdInnenkonfliktes“ in der Türkei vor dem Hintergrund der Parlamentswahlen 2015

Das Ziel des türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan seine Macht durch ein starkes Präsidialsystem mit ihm an oberster Spitze der Republik Türkei auszuweiten, ist nach den Wahlen im Juni 2015 vorerst gescheitert. Neben dem Verlust der absoluten Mehrheit der Wahlstimmen der AKP, ist insbesondere durch den erstmaligen Einzug der pro-kurdischen Partei Demokratischen Partei der Völker (*Hal-kların Demokratik Partisi*, HDP) in das Parlament eine Alleinregierung der Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) unmöglich geworden. Somit ist auch das Vorhaben eine Verfassungsänderung vornehmen zu können, um ein Präsidialsystem mit erweiterten Kompetenzen des Staatspräsidenten zu errichten, gescheitert. Dieses umstrittene Präsidialsystem wurde im Wahlkampf der HDP immer wieder scharf angegriffen. Die HDP setzte sich die Verhinderung eines solchen Systems zum Ziel, verurteilte die starke Personalisierung der Politik unter Erdoğan und warnte vor einer „Ein-Mann-Diktatur“.

Während die islamisch-konservative AKP ihre absolute Mehrheit im Parlament verlor und auf 40,66 Prozent und 258 Abgeordnete abrutschte, erhielt die HDP 12,96 Prozent, überwand somit die hohe Zehn-Prozent-Sperrklausel und entsandte 80 Abgeordnete ins Parlament. Die säkulare Republikanische Volkspartei (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) wurde mit 25,13 Prozent und 132 Abgeordneten im Parlament zweitstärkste Partei und die rechtsextreme Partei der Nationalistischen Bewegung (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) kam knapp auf 16,45 Prozent und somit auf 80 Sitze im Parlament. Die Wahlbeteiligung lag bei 86 Prozent.<sup>1</sup>

Neben der HDP konnte keine der anderen kurdischen Parteien bei den Wahlen reüssieren. Die von ehemaligen AnhängerInnen der Sozialistischen Partei Kurdistans (*Partiya Sosyalist a Kurdistan*, PSK) gegründete Partei für Recht und Freiheiten (*Hak ve Özgürlükler Partisi*, *Partiya Maf û Azadiyan*, HAK-PAR) erreichte mit 58,716 Stimmen nur 0,13 Prozent.

Die islamistische Partei der Freien Sache (*Hür Dava Partisi*, *Partiya Doza Azadî*, HÜDA PAR), die sich bei den Kommunalwahlen 2014 in Diyarbakır und Batman mit fast 5% und 7,8% der Stimmen als islamisch-kurdische Alternative zu HDP und AKP etablieren konnte,<sup>2</sup> konnte 2015 nur EinzelkandidatInnen aufstellen, die für die Parlamentswahlen chancenlos blieben.

Der HDP war es hingegen im Vorfeld gelungen ein überraschend breites Spek-

1 Radikal 2015.

2 Albayrak 2. May 2015.

trum an KandidatInnen zu gewinnen, die von LGBT-AktivistInnen über VertreterInnen christlicher Minderheiten bis hin zu islamisch-konservativen Gruppierungen reichten. So unterstützte etwa die islamisch-konservative Azadî-Bewegung von *Sıdkı Zilan* die Liste der HDP. Die islamisch-konservative Partei hatte in der Vergangenheit immer wieder bei bewaffneten Konflikten zwischen PKK und Huda Par in Diyarbakır vermittelt und will auch weiter als eigenständige Bewegung aktiv bleiben, kandidierte aber im Rahmen der Wahlallianz der HDP.<sup>3</sup>

Die Drei-Viertel-Mehrheit im Parlament, die die AKP für die Installierung der starken Präsidentialmacht brauchte, da sie so im Alleingang die dafür notwendige Verfassungsänderung vornehmen hätte können, war somit verloren. Daher kam der HDP, die die kurdische Bevölkerung vertritt, aber auch politische Kraft und Sammelbecken für jene geworden ist, die unzufrieden mit der AKP-Politik sind, eine zentrale Schlüsselrolle bei der Wahl zu. Die ursprüngliche kurdische Partei entwickelte sich zu einer landesweiten und über die türkischen Grenzen übergreifenden linken politischen Kraft und Opposition zur AKP-Politik, die sich für den Friedensprozess zwischen PKK und der türkischen Regierung als Partei der Versöhnung einsetzte.

Nach mehr als 12-Jahren Alleinregierung war nun die AKP auf einen Koalitionspartner angewiesen. Doch die Koalitionsgespräche scheiterten und weder der amtierende Premierminister Ahmet Davutoğlu, den Erdoğan mit der Bildung einer neuen Regierung beauftragt hat, noch die Parlamentsparteien konnten eine neue Regierung bilden. Erdoğan, der laut Verfassung als Staatspräsident neue Wahlen anordnen kann, wenn keine Regierung zustande kommt, hat Neuwahlen für den 1. November 2015 angekündigt. Ende August 2015 wurde eine Übergangsregierung, an der alle Parlamentsparteien teilhaben konnten, mit Davutoğlu als Premierminister und zwei nicht ethnisch-kurdischen HDP-Ministern gebildet. Müslüm Doğan und Ali Haydar Konca zogen für die HDP ins Kabinett ein, während die CHP und MHP diese Interimsregierung boykottierten und ihre Teilhabe an der Regierung ablehnten.<sup>4</sup> Bereits Mitte September 2015, traten die beiden HDP-Minister allerdings angesichts der „Kriegslogik“ der AKP-Politik zurück.<sup>5</sup>

Vor und nach den Wahlen hatte sich die Lage zwischen kurdischen sowie linken HDP-AnhängerInnen auf der einen und AKP-AnhängerInnen sowie türkischen NationalistInnen auf der anderen Seite extrem zugespitzt. Mehrere Anschläge auf Veranstaltungen, Wahlkampfbusse und AnhängerInnen sowie Parteizentralen und -büros der HDP während des Wahlkampfes, aber auch Anschläge und Gewaltakte von türkischen Nationalisten gegen KurdInnen quer durch die Türkei standen bzw. stehen nach der Wahl auf der Tagesordnung.

Am 20. Juli 2015 wurde in der südosttürkischen Stadt Suruç ein blutiger Selbst-

3 Özcelik 4 May 2015.

4 Babacan/Yilmaz/Özel 2015.

5 Hürriyet 23. September 2015.

mordanschlag von Seiten des so genannten *Islamischen Staates* (IS) verübt, der auf die Versammlung sozialistischer Jugendorganisationen gerichtet war, die beim Wiederaufbau der zerstörten Stadt Kobanê helfen wollten. Dabei starben 34 hauptsächlich junge Menschen. Im Folge dieses Anschlages tötete die *Arbeiterpartei Kurdistans* (*Partiya Karkerên Kurdistan*, PKK) zwei Soldaten als Vergeltungsschlag, da sie und ein großer Teil der kurdischen Bevölkerung der türkischen Regierung vorwirft, dass sie heimlich die IS-Miliz unterstützen würde.<sup>6</sup> Die türkische Regierung startete daraufhin mit ihrer Doppeloffensive gegen IS- sowie PKK-Stellungen im Nordirak und Syrien. Somit haben die kurdischen Volksverteidigungskräfte (*Hêzên Parastina Gel*, HPG) der PKK den seit 2012 bestehenden – zwar brüchigen – Waffenstillstand als von Seiten der türkischen Regierung für „einseitig beendet“ erklärt und begannen mit Vergeltungsschlägen. Angesichts des verschärften Konflikts und wieder entflammten Gefechten zwischen der türkischen Armee sowie Polizei und der PKK wurde der Friedensprozess zwischen der Regierung und PKK im Juli von Erdoğan für beendet erklärt, was auf „starke Solidarität“ der NATO stieß.<sup>7</sup> Die PKK ignoriert und kritisiert den Aufruf zu einem erneuten Waffenstillstand der pro-kurdischen HDP, die sich explizit als Partei für Versöhnung und den Friedensprozess einsetzt. Darüber hinaus forderte Erdoğan die Aufhebung der Immunität jener HDP-Abgeordneten, die angeblich in einem Naheverhältnis zur PKK stünden, und leitete unter anderem Ermittlungen gegen den Ko-Vorsitzenden Selahattin Demirtaş ein.

Tausend PKK-KämpferInnen und 70 Polizisten sowie Soldaten sollen bei diesen Anschlägen und Gefechten ums Leben gekommen sein. Diese wieder entfachte Gewaltwelle verschärft das innenpolitische Klima in der Türkei und BeobachterInnen sprechen sogar von Bürgerkriegsähnlichen Szenarien. Im Juli sind türkische Sicherheitskräfte gegen mutmaßliche AnhängerInnen der PKK und der PKK-Jugendorganisation (*Yurtsever Devrimci Gençlik Hareketi*, YDG-H) als auch gegen AnhängerInnen der marxistisch-leninistischen *Revolutionären Volksbefreiungsfront* (*Devrimci Halk Kurtuluş Partisi- Cephesi*, DHKP-C) sowie des IS vorgegangen und haben dabei 600 Menschen festgenommen.<sup>8</sup> Verschiedenste Übergriffe von Militäroperationen im Südosten der Türkei bis hin zu progromähnlichen landesweiten Angriffen und Anschlägen auf HDP-AnhängerInnen und KurdInnen und auf Verlagsgebäuden wie jenes der Zeitung „Hürriyet“ sowie Razzien gegen Journalisten und Oppositionelle stehen an der Tagesordnung in der Türkei. Nationalisten sind im September 2015 mit Parolen wie „Nieder mit der PKK“ in hundert Orten und Städten der Türkei aufmarschiert, haben KurdInnen und deren Geschäfte angegriffen und zu weiteren Gewalttaten aufgerufen, woraufhin die PKK weiter zu Vergeltungsschlägen aufrief.<sup>9</sup>

6 Ronahi 2015.

7 Die Welt 28. Juli 2015.

8 Die Presse 25. Juli 2015.

9 Güsten 9. September 2015.

Im September 2015 wurde eine acht Tage lange Ausgangssperre in der abgeriegelten mehrheitlich kurdischen Stadt Cizre (*Cizîra Botan*) im Südosten der Türkei mit circa 120.000 EinwohnerInnen verhängt sowie von Seiten der Armee angegriffen, da dies vermeintlich als wichtiger Stützpunkt der YDG-H gilt. Dabei sollen nach unterschiedlichen Angaben bis zu 54 Menschen getötet worden sein.<sup>10</sup>

Im Oktober 2015 sorgte ein Foto für Entsetzen und Provokation, das zeigte wie ein Polizeiauto einen Leichnam eines kurdischen Mannes durch die Straßen einer Stadt im Südosten schleifte. Bei dem toten Mann handelte es sich um Hacı Lokman Birlik, den 24-Jährigen Schwager der HDP-Abgeordneten Leyla Birlik.<sup>11</sup>

Kritische Stimmen sind davon überzeugt, dass die AKP realisiert hätte, dass der Friedensprozess zwischen der PKK und der Regierung eher für die HDP Stimmenzuwächse geliefert hat, als für die AKP, die dadurch Stimmen von türkischen Nationalisten eher verloren hätte. Dies sei der Grund, warum auch die AKP den Friedensprozess beendet hätte. Viele BeobachterInnen und Oppositionelle sind der Ansicht, dass Erdoğan absichtlich die Neuwahlen herbeiführen möchte, um die Regierungsmehrheit der AKP zurückzugewinnen und auch bewusst den „KurdInnenkonflikt“ angeheizt hat, sodass nationalistische WählerInnen der AKP zutreiben, oder sogar im schlimmsten Fall den Notstand ausrufen könnte.<sup>12</sup> Doch nach den Umfragen für die Neuwahlen liegt die AKP in einem Umfragetief aufgrund des verschärften Konfliktes zwischen PKK und der Regierung und sie würde ein zweites Mal auf keine Regierungsmehrheit kommen. Somit würde sich, laut den Umfragen und Wahlprognosen, die politische Landschaft in der Türkei nach den Neuwahlen kaum verändern.<sup>13</sup> Doch geringe Verschiebungen der Wählerstimmen können größere politische Veränderungen bewirken. So ergeben Umfragen der Metropoll, dass die MHP hinter die HDP als viertstärkste Partei abrutschen könnte.<sup>14</sup> Dies kann weitere dramatische Folgen haben, in dem sich die Gewaltspirale weiter verstärken könnte.

Interessante Entwicklungen könnte die aktuelle Eskalation auch für die innerkurdische Dynamik bedeuten. Bereits jetzt zeichnet sich ab, dass die militante Jugendorganisation YDG-H zunehmend den militärischen Kampf in die Städte zu tragen gewillt ist. Einige der militärischen Aktionen aus der kurdischen Bewegung stammen nicht mehr aus der klassischen Guerilla, also der HPG, sondern aus dieser Jugendbewegung, die sich vielfach aus den Kindern der in den 1980er-Jahren vertriebenen Dorfbevölkerung zusammensetzt. Es deutet manches darauf hin, dass die einzelnen Gruppen der YDG-H nicht mehr auf ein zentrales Kommando hören und keine hierarchische Kommandostruktur wie die HPG besitzen. Darin

10 Die Presse 10. September 2015.

11 Emen 5. Oktober 2015.

12 Bernath 1. September 2015/derStandard 23. August 2015.

13 Taraf, 15. September 2015.

14 Taraf, 21. October 2015.

liegt einerseits das Potential zur Verselbstständigung einzelner militanter AkteuerInnen, etwa auch der Möglichkeit von neuen Gruppierungen, die – ähnlich wie die Freiheitsfalken Kurdistans (*Teyrêbazên Azadiya Kurdistan*, TAK) 2005 bis 2006 – eigenmächtig Anschläge in türkischen Städten durchführen könnten. Andererseits würde das Scheitern der Strategie der HDP, das politische System der Türkei durch Wahlen zu verändern, auch für die „alte“ PKK selbst die militärische Option wieder attraktiver machen.

Vieles wird dabei davon abhängen wie frei und fair die Wahlen am 1. November 2015 verlaufen werden und ob sich daraus eine Rückkehr zum Friedensprozess ergeben kann oder nicht. An der Wahlurne ist die HDP derzeit möglicherweise beliebter denn je.

Derzeit deutet vieles darauf hin, dass Erdoğan nicht zuletzt aufgrund seiner persönlichen Verstrickung in große Korruptionsskandale, mit aller Gewalt an der Macht bleiben will und keine Abwahl seiner AKP akzeptieren würde. In diesem Falle wäre eine Eskalation der Gewalt in Richtung eines offenen Bürgerkriegs ein beängstigendes aber leider durchaus realistisches Szenario.

☞ ALEV ÇAKIR

#### QUELLENVERZEICHNIS

- Albayrak, Aydin 2015: "Hüda-Par to hinder ruling party's chances of success in elections" Today's Zaman, 2. May 2015.
- Babacan, Nuray/Yilmaz, Turan/Özel, Riza 2015: „Başbakan Ahmet Davutoğlu kabineyi açıkladı.“ Hürriyet 29. August 2015.
- Bernath, Markus 2015: „Türkei vor den Wahlen: Kurs auf den Notstand.“ derStandard, 1. September 2015.
- Die Welt 2015: „Türkei erklärt Friedensprozess mit Pkk für beendet“ 27. Juli 2015.
- DerStandard 2015: „Türkische Opposition wirft Erdogan „Staatsstreich“ vor“ 23. August 2015.
- Die Presse 2015: „PKK kündigt Waffenstillstand mit Türkei auf“ 25. Juli 2015.
- Die Presse 2015: „Regierung gegen Kurden: Dutzende Tote in Cizre“ 10. September 2015.
- Emen, Idris 2015: „Zırhlı aracın arkasında sürüklenen Hacı Birlik'e 28 kurşun sıkılmış" Radikal, 5. Oktober 2015.
- Güsten, Susanne 2015: „Die türkische Nacht des Schreckens“ Die Presse, 9. September 2015.
- Hürriyet 2015: „HDP'li bakanlar Müslüm Doğan ve Ali Haydar Konca istifa etti... İşte gerekçesi...“ 23. September 2015.
- Özcelik, Burcu 2015: „Turkey's Other Kurds. Between the Islamists and the Hard Place.“ Foreign Affairs, 4 May 2015.
- Radikal 2015: „2015 milletvekili kesin seçim sonuçları açıklandı.“
- Ronahi, Cuma 2015: „Devekuşu akp!“  
<http://www.pkkonline.com/tr/index.php?sys=article&artID=2288>,  
 retrieved on 23 October 2015.

Taraf 2015: „Canlı yayında açıkladı..Metropolün son seçim anketi..HDP'ye kötü haber..Tek kazanan ...“ 15. September 2015.

Taraf 2015: „Anket yasağına bir gün kala..İşte son durum...MHP'ye büyük şok..CHP ise...“  
21. Oktober 2015.

## Spontane Proteste und Parteirivalitäten in Rojhelat

In den letzten Jahren hatte es so ausgesehen als wäre der iranische Teil Kurdistans der ruhigste mit der am stärksten geschwächten kurdischen Bewegung. Während im Irak und in Syrien Autonomiegebiete entstanden und in der Türkei die Kurdische Bewegung heute stärker partizipiert denn je, herrschte im Iran weitgehend Friedhofsruhe. Kurdische Parteien befanden sich im Exil oder waren in innere Kämpfe verwickelt und selbst die Partei für ein Freies Leben in Kurdistan (*Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê*, PJAK), die Schwesterpartei der PKK, hatte am 4. November 2011 einen einseitigen Waffenstillstand verkündet an den sie sich seither hielt. Zwar ging das Regime in Kurdistan weiterhin härter gegen Oppositionelle vor, als im Zentraliran, dies änderte allerdings nichts daran, dass die Situation bis zum Mai 2015 relativ stabil schien.

Dies änderte sich, nachdem am 4. Mai die 25-jährige Kurdin Farinaz Khosrewani aus dem 4. Stock des Hotels Tara in Mahabad in den Tod sprang. Farinaz Khosrewani war in dem Hotel angestellt und sprang angeblich in die Tiefe um einer Vergewaltigung zu entgehen. Rasch verbreitete sich das (bisher nicht bestätigte) Gerücht, dass sie vor einer Vergewaltigung durch Mitarbeiter des iranischen Geheimdienstes geflohen wäre und der Hotelinhaber dafür Geld von den Geheimdienstmitarbeitern erhalten habe.

Die Gerüchte um die Beteiligung des Geheimdienstes lösten sofort Massenproteste im ohnehin für seine starke kurdische Bewegung bekannten Mahabad aus. Vor dem Hotel Tara, aus dem sich die junge Kurdin in den Tod gestürzt hatte, versammelten sich spontan tausende Menschen. Die repressive Reaktion der Sicherheitskräfte führte zu einer Eskalation bei der u.a. das Hotel in Brand geriet.

In den folgenden Tagen griffen die Proteste auch auf andere kurdische Städte im Iran über. Bis zum 9. Mai kam es zu Protesten in Sardašt, Sine (Persisch: Sanandaj) und Kirmaşan (Persisch: Kermanshah), wobei der Schwerpunkt der Proteste in Mahabad und Sardašt lag. Nach kurdischen Berichten wurden dabei durch das brutale Vorgehen der Sicherheitskräfte mehrere Personen in Sardašt und Mahabad getötet. In der Folge wurde zu einem Generalstreik aufgerufen und es kam erstmals seit 2011 wieder zu Kämpfen zwischen iranischen Einheiten und der Guerilla der PJAK, den Verteidigungseinheiten von Ostkurdistan (*Yekîneyên Parastina Rojhelatê Kurdistan*, YRK). Bei Sardašt wurden acht Soldaten, darunter ein Oberst der Revolutionsgarden getötet. Auch im Hawraman kam es zu Operationen der YRK.

Die Beteiligung der kurdischen Parteien an den ursprünglich spontanen Protesten der Bevölkerung machte allerdings auch einmal mehr die Spaltungen der

organisierten kurdischen Bewegungen in Iranisch-Kurdistan deutlich. Am 24. Mai kam es in den Kelashin Bergen an der irakisch-iranischen Grenze zu Auseinandersetzungen zwischen Peshmerga der Demokratischen Partei Kurdistans Iran (*Partiya Demokratîk a Kurdistana Îranê*, PDK-I) und Guerilla der YRK, wobei die Peshmerga der PDK-I offenbar einige Kämpfer der YRK festnahmen, die über das von ihnen kontrollierte Grenzgebiet in den Iran eindringen wollten.

So kraftvoll das Lebenszeichen der spontanen Proteste in den kurdischen Städten Iranisch-Kurdistans war, so schnell brach die Protestbewegung Ende Mai wieder zusammen. Die zerstrittenen kurdischen Parteien im Iran waren nicht in der Lage die spontanen Aufstände wirkungsvoll zu organisieren und zu unterstützen. Die Rivalität zwischen dem PKK-Parteienblock und dem PDK-Parteienblock hat sich auch hier als starkes Hindernis erwiesen. Dazu kommen auch noch die bestehenden Rivalitäten zwischen den beiden Flügeln der PDK-I um Mustafa Hijri und Khaled Azizi und der ebenfalls gespaltenen Komala, der traditionell linken iranisch-kurdischen Guerilla und deren Rivalitäten mit der sunnitisch-islamisch orientierten Khabat-Organisation und anderen kleineren kurdischen Organisationen.

Trotz dieser Fragmentierung der organisierten kurdischen Opposition zeigten die Proteste wie stark der Wunsch nach Veränderung auch im iranischen Teil Kurdistans ausgeprägt ist.

---

ŽIGALINA, OL'GA I. (RED.): LAZAREVSKIE ČTENIJA

*Vypusk 1. Moscow: Institut vostokovedenija RAN, 2012. 255 pages, unsalable*

*Lázarevskie Čténija* (lit. 'Readings in the name of Lazarev') is an academic edition devoted to the 80<sup>th</sup> birthday of the well-known Kurdologist Professor, Doctor of History Michail Sergeevič Lazarev (1930 – 07.03.2010). *Lázarevskie Čténija* contains the results of an annual conference held in honor of Lazarev that was first organised under the initiative of Prof. Ol'ga Ivanovna Žigalina (1946 – 23.10.2013) in May 2010 at the Cabinet of Kurdish Studies and Regional Problems in the Centre of Research of Near and Middle East Countries at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (*Institút vostokovédenija Rossijskoj akademii nauk*) in Moscow, where Lazarev was director until 2004.

In 1984, the Group of Kurdologists was transformed into the Cabinet of Kurdish Studies and Regional Problems, under the leadership of Prof. Manvel Arsenovič Gasratjan (1924 – 2007). It was part of the Department of the Near and Middle East in the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR. Lazarev, who had previously worked in another department, joined the newly established department, where Bašir Sabri, Lejla Adžoeva, Ol'ga Žigalina and some colleagues who were officially members of other departments were already working. In 1990 Lazarev replaced Gasratjan, and he remained director of the Department of Kurdish Studies until 2004. In 2004 Žigalina took over Lazarev as the director, and from then until her death in 2013 the department operated under her direction. The academic edition of the collection of articles *Lázarevskie Čténija* was prepared by Žigalina.

Lazarev, who has worked in Oriental Studies for approximately 60 years, has written more than 200 works. Among them are six monographs and a number of collective works on Kurdish topics. The list of publications by Lazarev found in the book (pp. 17–25) contains the titles of more than 130 works.

The collection is particularly valuable thanks to the three essays from an unfinished monograph by Lazarev (pp. 26–112) that are dedicated to the theory and methodology of Kurdish nationalism, questions that he worked on up to his final days. These essays represent comprehensive research on the key aspects of the Kurdish question from local and international perspectives.

The collection also contains contributions from the members of the Cabinet of Kurdish Studies at the Institute of Oriental Studies, from Lazarev's disciples, and from other colleagues. These articles reflect various directions of scientific activity taken by the scholar: theory of nationalism, history of the Kurds and Kurdistan, the

contemporary situation of ethnic Kurdistan, regional international aspects of the Kurdish problem, the social and economic situation of Iraqi Kurdistan, the history of the Kurdish press and the religion of the Kurds.

The article by K. V. Vertjaev (pp. 113–137) is dedicated to the historical and theoretical preconditions of the rise of the Kurdish national movement in the Ottoman Empire in the 19<sup>th</sup> century. T. Abak (pp. 138–149) wrote an article on the Bidlis revolt on the eve of World War I. The contribution from O. I. Žigalina (pp. 150–158) investigates the Kurdish life of Iranian Khorasan at the end of the 19th and beginning of the 20th century. The contribution from Kh. Omarkhali (pp. 159–184) reflects the role of written tradition among the Yezidis. N. Z. Mossaki wrote about the politics of the USA concerning the Kurds in Turkey (pp. 185–200). I. A. Svistunova conducted research on Turkey's political contacts with Iraqi Kurdistan after the war in Iraq (pp. 201–213). S. M. Ivanow's contribution (pp. 214–218) is dedicated to the autonomy of Iraqi Kurds as the main factor in regional geopolitics. The work of G. I. Starčenkov (pp. 219–231) is dedicated to the oil and gas in the economics and politics of the autonomous region of Kurdistan in Iraq. I. A. Kuznecova wrote about foreign investments in the oil-gas industries of Iraqi Kurdistan (pp. 232–246). The last contribution is from E. Ekrem, who wrote about Kurdish journalism from the historical and modern perspectives (pp. 247–252).

For future volumes we would suggest adding an English summary of each article, which seems to be not standard practice for these kinds of works published in Russian. The collection of articles comprising *Lazarevskie Čtenija* is a wonderful initiative from a number of Russian scholars and it is highly recommended to all specialists of Kurdish Studies and the history of the Modern Middle East.

✉ KHANNA OMARKHALI

---

ISABELLA BÊRÎVAN: KURDISCH GRUNDWORTSCHATZ

Wiesbaden: Reichert Verlag, 2014. 140 Seiten, € 20,50

Sie habe dieses Buch eigentlich für ihre jüngeren Geschwister geschrieben, eröffnete mir Isabella Bêrîvan vor einigen Monaten am Rande eines Vortrags, den ich in ihrer Heimatstadt Innsbruck hielt. Die tiroler Kurdin hat mit ihrem Kurdisch Grundwortschatz tatsächlich eine kompakte und für EinsteigerInnen gut geeignete Einführung ins Kurmancî vorgelegt, die sicher nicht nur für ihre Geschwister den Zugang zur Sprache erleichtert. Tatsächlich stellt das knappe Buch einen niederschweligen Zugang zur Sprache dar, der auch ganz ohne linguistische Kenntnisse erste Gehversuche im Kurmancî erlaubt.

Die thematisch gesammelten Vokabel werden um kleine Infoboxen mit Hintergrundinfos zur kurdischen Geschichte, Gesellschaft und Kultur ergänzt. Dazu

kommen einige Verbtabelle und ein alphabetisches Register in Deutsch und Kurdisch, das notfalls den Mangel deutsch-kurdischer Wörterbücher etwas beheben kann, ein solches aber nicht ersetzt.

Die grammatikalischen Angaben sind spärlich und das Buch ist sicher kein Ersatz für ein umfangreicheres Lehrbuch. Allerdings lässt sich das handliche Büchlein umso leichter auf Reisen mitnehmen und unterstützt so jeden, der sein Kurmancî praktisch auf Reisen anwenden will.

Das Buch bietet einen Wortschatz mit insgesamt 1.600 Vokabeln, die sehr praxisrelevant sind und eine wirklich sinnvolle Reisebegleitung darstellen. Im Gegensatz zum im selben Verlag erschienenen Lehrbuch von Abdullah Incekan („Kurdisch Kompakt“) ist das Buch auch bereits in der ersten Auflage relativ fehlerarm. Es bietet also einen wirklich brauchbaren einfachen Einstieg in die Sprache mit einem nützlichen Grundwortschatz, wie er auch wirklich in der Region verstanden wird. Mehr ist auf knappen 140 Seiten wirklich nicht zu erwarten.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

MLODOCH, KARIN: THE LIMITS OF TRAUMA DISCOURSE. WOMEN ANFAL SURVIVORS IN KURDISTAN-IRAQ

---

*Zentrum Moderner Orient. Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V. Reihe: ZMO-STUDIEN 34. 2014. 541 Seiten. €39,-*

Das Werk von Karin Mlodoch ist in mehrfacher Weise außergewöhnlich. Das Buch behandelt die Situation von kurdischen Frauen, die die genozidalen Prozesse des Saddam Hussein Regimes überlebt haben. Es ist dies das Ergebnis einer mehr als zwei Jahrzehnte dauernden Arbeit der Autorin mit und für Überlebende von Anfal. Das Schriftwerk basiert auf der Dissertation von Karin Mlodoch an der Universität Klagenfurt (Institut für Sozialpsychologie, Ethnopschoanalyse und Psychotraumatologie), aber es als eine publizierte Dissertation zu bezeichnen, würde der Studie bei weitem nicht gerecht werden. Außergewöhnlich ist das Werk deshalb, weil es mehrere Zugangsweisen miteinander vereint: die Autorin ist Sozialpsychologin, sie ist seit den frühen 1990er Jahren Mitarbeiterin bei verschiedenen NGOs, die in den Anfal Gebieten in Kurdistan-Irak Aufbauarbeit betrieben haben, sie ist Mitbegründerin der NGO Haukari, die verschiedene Projekte für die Frauen in Kurdistan betreiben und so auch ihre Lobbyistin. Karin Mlodoch spricht fließend Sorani und bezieht daher auch zahlreiche Quellen, die auf Kurdisch (Sorani) publiziert wurden, mit ein.

Die Studie fokussiert auf die Region Germyan, eine der acht Anfal Regionen und auf die Frauen die in der früheren ‚collectiv town‘ Sumud (heute Rizgari) überlebt haben. Dies sind Frauen, die ihre Männer und mehrere Familienmitglieder

durch die Anfalprozesse verloren haben, die den Tod ihrer eigenen Kinder erfahren mussten, Armut und soziale Ausgrenzung erlebt haben und bis heute für die Anerkennung ihres Schicksals aktiv sind.

Die Quellen für diese qualitative Studie sind zahlreiche narrative und biographische Interviews die Mlodoch in den letzten zwei Jahrzehnten geführt hatte, Protokolle aus ihrer Tätigkeit in Hilfsprojekten, teilnehmende Beobachtung bei verschiedenen Veranstaltungen und vieles mehr. Karin Mlodoch hat viele Frauen über zwei Jahrzehnte begleitet, mit ihnen in Aufbau- und Erinnerungsprojekten gearbeitet und kann dadurch auf die Entwicklung der Bewältigungsstrategien, der Erinnerungsarbeit und der ‚Agency‘ nach dem Erleiden extremer Gewalt genau eingehen. Über 20 Personen sind ihre HauptinformantInnen, deren Leidenswege sie in einem eigenen Kapitel eingangs vorstellt. In einem Unterkapitel informiert die Autorin über ihre persönlichen Zugänge.

Eingangs finden die LeserInnen eine sehr umfassende und kritische Diskussion der Konzepte von Trauma, indem sich die Autorin bereits zu Beginn klar positioniert, nämlich, dass der Trauma-Ansatz zwar eine sinnvolle analytische Kategorie ist, dass ForscherInnen dabei jedoch keine Defizitperspektive vertreten dürfen, sondern auf die Ressourcen, die Stärken und Handlungsfähigkeiten der Personen Bezug nehmen müssen. In der Studie werden die individualpsychologischen Ansätze diskutiert und es wird auch kritisch auf die Erklärungsansätze der soziopolitischen Auswirkungen von Gewalterfahrungen und deren langfristigen Bewältigung eingegangen. Hierbei wird kritisch auf ‚boomende‘ Ansätze wie ‚reconciliation‘ und ‚transitional justice‘ Bezug genommen und die Perspektive der/für die Überlebenden kritisch eingebracht.

Karin Mlodoch bietet eingangs ein sehr umfangreiches Kapitel über die Transformationsprozesse in den letzten 25 Jahren im Irak und in Kurdistan – sie stellt die soziopolitischen Kontexte und historischen Entwicklungen genau dar. Dabei wird nicht allein auf die Fakten der genozidalen Prozessen von Anfal eingegangen, sondern die Verfolgungen der KurdInnen davor und die politisch instabilen Jahre (1991 – 2003) danach analysiert.

Nach diesem (notwendig) langen und ausführlichen Einführungsteil, wird der Hauptteil der Arbeit in zehn Kapitel gegliedert. Beginnend mit der Darstellung der Narrationen der Frauen, der Analyse der ‚subjective truth‘ (nach dem Ansatz von Dori Laub 1992) zeigt sie, wie sehr die Narrationen der Anfal-Frauen omnipräsent waren und immer noch sind. Mit detailreichen und akkuraten, aber gleichzeitig fragmentarischen und unstrukturierten Erzählungen wurde die Forscherin im Zuge ihrer zahlreichen Tätigkeiten konfrontiert, die nicht alleine als Form von Zeugenschaft interpretiert werden, sondern, wie Karin Mlodoch darstellt, eine Schutzfunktion haben. Sehr lange Auszüge aus Interviewpassagen geben Einblick in das Leiden und die Schrecken der Verfolgung, das Leben in den Lagern von Dibs oder Nugra Salman, wo die Frauen unvorstellbares Leid erlitten haben und

das Leben ihrer Kinder nicht beschützen konnten. Mlodoch analysiert Narrative wie „‘Our children were eaten by black dogs’. (...) The phrase has become and epitome of the savagery of the Anfal Campaign.” (S. 233) und zeigt die zeitliche Veränderung dieser auf. So war es erst ab 2003 möglich, die Frage der kurdischen Kollaborateure in diesen Narrationen aufzugreifen.

Die weiteren Kapitel sind chronologisch angeordnet und zeigen anhand der Interviews die Entwicklungen in den drei Jahren nach der Operation Anfal (1988 – 1991) bis hin zur großen Fluchtbewegung von mehr als der Hälfte der kurdischen Bevölkerung in den Iran, den Irak bzw. in den Grenzraum. Drei Kapitel sind der Unsicherheit in den Jahren bis zum Sturz des Baath Regimes gewidmet (1991 – 2003), dabei analysiert die Autorin die Auswirkungen der politischen Unsicherheit wie auch die Unsicherheit bezüglich des Schicksals der verschwundenen Familienangehörigen. Dabei zeigt sie die Auswirkungen dieser Unsicherheiten auf die psychische Verfassung der Überlebenden (ständige Trauer, Leben zwischen Hoffnung und Angst, Unmöglichkeit neue Perspektiven zu entwickeln). Weiters wird dargestellt, welche Auswirkungen die sozio-ökonomischen und sozio-politischen Entwicklungen auf die Bewältigungsstrategien der Opfer hatten und welche Herausforderungen die Frauen bewältigen mussten, um in den patriarchalen Kontexten als alleinstehende Frauen sich und ihre Kinder zu ernähren. Das Buch zeigt so die Strategien, die Handlungsoptionen und die unglaublichen Stärken der Frauen auf, diese Schicksale zu bewältigen.

Ein weiterer Abschnitt ist dem Zeitraum seit 2003 gewidmet. Dabei geht die Autorin auf die politischen Forderungen der Überlebenden (u.a. Auffindung der Massengräber), auf deren ‚agency‘ während der Gerichtsprozesse gegen die Täter und Instrumentalisierungen der Opfer in nationalen Diskursen ein. Neben präzisen Beobachtungen und Beschreibungen von Gedenkfeiern und Erinnerungsarbeiten kann Mlodoch für all diese Themen die jeweiligen Positionen der Frauen darstellen. Abschließend werden das von der Autorin mitinitiierte Erinnerungsprojekt präsentiert, die Diskussionen und Vorbereitungsprozesse analysiert und das Projekt mit Abbildungen illustriert.

Mlodoch zeigt in dieser Studie das Zusammenwirken von sozioökonomischen, bzw. politischen Entwicklungen mit Erinnerungsarbeit auf individueller, kollektiver und nationaler Ebene. Hierbei nimmt sie Bezug auf die besonderen Herausforderungen und Bewältigungsstrategien in den unterschiedlichen Kontexten und zeigt eindrucklich wie Personen mit traumatischen Erfahrungen über die Jahre hinweg ‚agency‘ entwickeln können. Eine Liste mit der Chronologie der Erhebungen und ein ausführlicher Index machen das Buch zu einem Nachschlagewerk für WissenschaftlerInnen unterschiedlicher Disziplinen. Die Verbindung dieser wissenschaftlichen Zugänge, das empirische Material, die Erfahrungen als Aktivistin und Lobbyistin und dazu die Zeitperspektive von über zwei Jahrzehnten machen dieses Werk in wissenschaftlicher aber auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht so

außergewöhnlich. Der Umstand, dass es bis dato kein zentrales Archiv gibt, das die Zeugnisse der Überlebenden von Anfal gezielt sammelt und dokumentiert, machen auch in dieser Hinsicht dieses Werk zu einem außerordentlich bedeutenden Beitrag. Diesbezüglich ist zu hoffen, dass das umfassende Werk (541 Seiten! in ‚thick description‘) auch auf Kurdisch übersetzt wird, damit die Rezeption in der irakisch-kurdischen Gesellschaft neue Diskurse und hoffentlich einen empathischeren Umgang mit und eine neue Positionierung der Anfal Frauen evozieren kann.

Jeweils für die Sozialpsychologie, die Erinnerungsforschung und für die Kurdischen Studien ist das Werk ein immanent wichtiger Beitrag, der auch das umfassende sozialanthropologische Wissen der Autorin widerspiegelt. Auch bezüglich der Wissenschaftssprache und der Art der Vermittlung dieser sehr sensiblen Themen ist das Buch sehr überzeugend. Es geht weit über die Publikation einer Dissertation hinaus – es ist ein Opus Magnum.

✎ MARIA SIX-HOHNENBALKEN

---

WHITE, PAUL: THE PKK. COMING DOWN FROM THE MOUNTAINS.

*London: Zed Books, 2015. 200 Seiten, € 17,-*

Diese Geschichte der PKK ist eine sehr brauchbare neue Einführung in die Geschichte und Ideologie der von Abdullah Öcalan geführten Arbeiterpartei Kurdistans. Das Buch ist leicht lesbar und versucht sich aus einer linken Perspektive kritisch, aber durchaus auch solidarisch, mit der Geschichte der wichtigsten kurdischen Guerillabewegung in der Türkei auseinanderzusetzen. Dabei werden keine neuen Forschungsergebnisse präsentiert, allerdings fasst das Buch wissenschaftliche Publikationen zum Thema in einer kompakten und leicht verständlichen Einführung zusammen, die auch für ein breiteres interessiertes Publikum verständlich ist.

Das Buch geht chronologisch von der Entstehung der Apocular in den 1970er-Jahren über die Parteigründung und den Beginn des bewaffneten Kampfes, die Verhaftung Öcalans bis zum Friedensprozess der letzten Jahre voran. Etwas zu kurz kommen dabei die Schwesterparteien der PKK in Syrien, im Iran und – wo sie allerdings wesentlich weniger Einfluss hatten – im Irak. Das Buch konzentriert sich hier auf den Kernbereich der PKK selbst in der Türkei und endet mit einem optimistischen Ausblick auf den Friedensprozess. Obwohl das Buch erst am 14. August 2015 erschienen ist, finden der historische Wahlerfolg der HDP im Juni 2015, die erneute militärische Eskalation zwischen der Türkei und der PKK im Juli 2015 und das damit verbundene Ende des laufenden Friedensprozesses keinen Eingang mehr in das Buch. Offenbar gelang es hier nicht, das Buch bis zum Schluss zu ak-

tualisieren. Inhaltlich scheint das Buch im Sommer 2014 abgeschlossen und seither nicht mehr weiter aktualisiert worden zu sein. Dies erklärt auch den heute fast schon anachronistisch anmutenden optimistischen Untertitel. Davon aus den Bergen herunterzukommen, also den bewaffneten Kampf aufzugeben, ist die PKK bei Erscheinen des Buches schließlich weiter entfernt denn jemals seit der Verhaftung Öcalans 1999. Schließlich widmet sich ein Kapitel den ideologischen Veränderungen der PKK von einer marxistisch-leninistischen nationalen Befreiungsbewegung zur Idee des Demokratischen Konföderalismus. Dabei wird ausführlich auf die Bezugnahmen Öcalans auch auf die Theorien des amerikanischen anarchistischen Kommunalisten Murray Bookchin sowie auf die Entwicklung des Feminismus in der PKK eingegangen.

Interessant und tatsächlich neu ist in diesem Zusammenhang Whites Gedanke, dass sich das Konzept des Demokratischen Konföderalismus auf austromarxistische Positionen beziehen könnte. White argumentiert mit Ähnlichkeiten des Konzeptes mit Ideen einer national-kulturellen Autonomie, die in der österreichischen Sozialdemokratie begonnen habe, wobei er Otto Bauer und Karl Renner als die prominentesten Exponenten des Austromarxismus ausmacht (S. 128).

So interessant dieser Gedanke ist, so zeigt diese Vermischung der Positionen Renners und Bauers doch eine weitgehende Unkenntnis der ideologischen Debatten innerhalb der österreichischen Sozialdemokratie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Während Otto Bauer tatsächlich gemeinsam mit Max Adler, Friedrich Adler, Rudolf Hilferding, Tatjana Grigorovici und Gustav Eckstein zu den wichtigsten Theoretikern des Austromarxismus zählte, wird Karl Renner aus guten Gründen manchmal nicht zum Austromarxismus gezählt. Die Nationskonzepte Renners in den letzten Jahren der Monarchie, waren im Wesentlichen auf einen Umbau ausgerichtet und hatten auf einen sozialdemokratischen Rettungsversuch der Habsburgermonarchie abgezielt. Renner befand sich damit in einem scharfen Widerspruch zum Republikanismus der Austromarxisten die teilweise sogar gewisse deutschnationale Positionen übernommen hatten, während Renner noch vom Umbau der Monarchie in eine Föderation unterschiedlicher autonomer Nationalitäten träumte. Hier verrennt sich White leider in allzu oberflächliche Spekulationen. Abgesehen von seiner mangelnden Kenntnis über die Debatten innerhalb der österreichischen Sozialdemokratie in der späten Habsburgermonarchie und der ersten Republik, gibt es auch keinerlei Indizien dafür, dass sich Öcalan jemals mit austromarxistischer Theorie oder den Schriften Renners zur Nationalitätenfrage auseinandergesetzt hätte. Zumindest in Öcalans Schriften finden sich dafür keinerlei Evidenzen.

Abgesehen von solchen eher spekulativen Überlegungen bleibt das Buch im Wesentlichen allerdings eine gute Einführung in die Geschichte der PKK von ihren Anfängen als Apocular 1974 bis zum Sommer 2014.

HANDAN CAĞLAYAN: SAME HOME, DIFFERENT LANGUAGES. INTERGENERATIONAL LANGUAGE SHIFT. TENDENCIES, LIMITATIONS, OPPORTUNITIES. THE CASE OF DIYARBAKIR. (ENGLISH TRANSLATION BY AGATA FORTUNA).

---

*DISA Publications: Diyarbakır, 2014. 158 Seiten, TRY 15 / \$ 7.*

Die Studie der Soziologin Handan Çağlayan untersucht die Rolle des Kurdischen als Alltagssprache und Tendenzen in der intergenerationalen Sprachweitergabe. Die Wahl von Diyarbakır als Forschungsstätte begründet Çağlayan mit der multilingualen Geschichte der Stadt, aber auch mit der Bedeutung Diyarbakırs als Schauplatz sprachpolitischer Maßnahmen und des Widerstands gegen dieselben. Diyarbakır ist diejenige Stadt in der Türkei, in der das Kurdische – unterstützt durch Maßnahmen der pro-kurdischen Stadtverwaltung – einen vergleichsweise hohen Grad an öffentlicher Sichtbarkeit in Form von türkisch-kurdischen Veranstaltungsankündigungen erreicht hat. Auch werden hier Fragen nach Sprachenrechten und muttersprachlichem Unterricht breiter und öffentlicher diskutiert, als es in der nach wie vor monolingual (türkisch) orientierten Türkei üblich ist.<sup>1</sup> Diese neue Offenheit lässt erwarten, dass sich Auswirkungen im Bereich der Sprachverwendung der Bevölkerung zeigen.

Vorgehende Studien im Bereich Mehrsprachigkeit in der Türkei haben zwei Schwerpunkte: einerseits werden die Sprachpolitik der Republik Türkei, die ideologischen Grundlagen sowie die juristischen Rahmenbedingungen mehr und mehr zum Thema kritischer Reflexion<sup>2</sup>, andererseits wird fokussiert auf Erstsprache im Zusammenhang mit Bildung und mehrsprachige Unterrichtsmodelle sowie deren Implementierung ins Schulsystem.<sup>3</sup> Allerdings existieren wenig bis kaum Daten über den tatsächlichen Sprachgebrauch im Alltagsleben und die Verwendung des Kurdischen in verschiedenen Domänen sowie den Sprachgebrauch zwischen den Generationen. Ebendiese intergenerationale Transmission stellt jedoch das wesentlichste Kriterium bei der Bewertung der Vitalität einer Sprache dar.<sup>4</sup> Die Studie von Handan Çağlayan greift somit ein großes Forschungsdesiderat auf.

Die Datenerhebung erfolgte durch halbstrukturierte Interviews mit SprecherInnen des Kurmancî und Zazakî, Feldforschung in Schulen und Familien sowie Treffen mit Organisationen, die direkt oder indirekt mit Kindern arbeiten. Interviews wurden immer mit Personen aus mindestens zwei Generationen einer

---

1 Sprachenrechte existieren in der Türkei bis heute nur „de facto“ aber nicht „de jure“, formuliert Sezin Öney (2015: 12). Haig (2004) fasst diese Form des Inexplizit-Lassens sprachrechtlicher Zusammenhänge als *invisibilisation*.

2 Vgl. z.B. Skutnabb-Kangas and Bucak 1995; Haig 2004; Coşkun, Derince and Uçarlar 2011; Öney 2015.

3 Vgl. Derince 2012 a und b; Ayan Ceyhan (im Druck).

4 Vgl. UNESCO-Expert group 2003; Lewis / Simons 2010.

Familie geführt, um den Prozess der Sprachweitergabe in den Blick zu bekommen. Weiters wurden Interviews nicht nur in der Stadt selbst, sondern auch in den umliegenden Dörfern und in den Sommerweiden (*yayla*) von Karacadağ geführt, um rural-urbane und sozioökonomische Differenzen im Sprachgebrauch zu dokumentieren. Das Sample umfasste 101 Personen, von denen etwa 70 in der Stadt, 20 in umliegenden Dörfern und auf der *yayla* ansässig waren. Weitere 10 interviewte Personen sind infolge von Vertreibungen aus den Dörfern migriert: nach Adana, nach Çorlu und in die Schweiz.

In Kapitel 1 geht die Autorin nach einem Überblick über Forschung zu Mehrsprachigkeit und mehrsprachigem Unterricht, der in erster Linie auf den Arbeiten von Jim Cummins basiert, auf die Sprachenpolitik der Türkei und deren einsprachige Ausrichtung ein.

In Kapitel 2, Teil A wird Diyarbakır als vielsprachige Stadt eingeführt und mit Beschreibungen von mehrsprachigen Alltagsszenen (S. 60–62) illustriert. Teil B greift die zentrale Fragestellung auf und stellt die Ergebnisse der Interviews zur intergenerationalen Transmission dar. Hier wird die große Diskrepanz zwischen der positiven öffentlichen Atmosphäre in Bezug auf Minderheitensprachen und der tatsächlichen Sprachverwendung im Alltag ersichtlich. Obwohl sich leichte Abweichungen auf Grund von Faktoren wie Bildung, Arbeitsplatz, sozioökonomischer Lage sowie Stadt-Land-Unterschiede ergeben, ist ein Muster im Sprachgebrauch eindeutig ersichtlich: Çağlayan findet kurdischsprachige Großeltern, kurdisch-türkischsprachige Eltern und türkischsprachige Kinder vor. Die Kurdischkompetenz dieser dritten Generation ist im besten Falle rezeptiv, das heißt, die Kinder verstehen, können kurdisch aber nicht mehr aktiv sprechen. Eine wesentliche Rolle in diesem Prozess scheint das allgegenwärtige Fernsehen zu spielen, das die im Spracherwerbsprozess wesentlichen Erzählungen und Märchen ersetzt und das die befragten Kinder als sprachliches Vorbild für ihr Türkisch nennen (welches sich von der lokaltürkischen Varietät der zweiten Generation stark abhebt und keine dialektalen Färbungen aufweist). Die gesamtfamiliäre sprachliche Entwicklung bedingt, dass Großeltern und Enkel keine gemeinsame Sprache mehr haben. In einer Gesellschaft, in der das Zusammenleben der Generationen bei weitem üblicher ist als in europäischen Gesellschaften, bedeutet eine derartige kommunikative Situation einen tiefgreifenden Einschnitt in der Weitergabe nicht nur von Sprache, sondern auch von kulturellem Gedächtnis.

Teil C befasst sich mit der sprachlichen Entwicklung im Falle von Migration, die sich einerseits innerhalb der Türkei abspielen kann, andererseits auch nach Europa stattfindet. Während in Diyarbakır das Kurmancı im außerhäuslichen Alltag noch etwas präsenter zu sein scheint, wird es für kurdische Jugendliche in türkischen Städten (Çağlayan befragte Familienangehörige in Adana und Çorlu) zur „unnötigen“ (S. 93) Sprache, die zwar noch Emotionen auslöst, ansonsten aber nicht

mehr gesprochen wird. In der Schweiz hingegen wird das Kurmancî hingegen von allen Familienmitgliedern – auch von den Jüngeren – gesprochen.

Im Weiteren wird der Zusammenhang zwischen Unterricht in einer anderen als der Muttersprache (Teil D) sowie Sprache, Identität und Trauma (Teil E) besprochen. Die Autorin dokumentiert ihre Befunde mit eindringlichen Passagen aus den Interviews, sodass sich für den Leser ein lebendiges Bild der Kommunikationspraktiken ergibt. Insbesondere durch die Berichte, die sich auf Erfahrungen mit Stigmatisierung aufgrund des Kurdischsprachens beziehen, wird deutlich, dass hier die Ursachen für die Aufgabe des Kurmancî festzumachen sind. Die Statusdiskrepanz zwischen der Staatssprache Türkisch und Kurmancî (Teil F und G), die mit dem Türkischsprechen wirtschaftlichen Erfolg und sozialen Aufstieg assoziiert, wird besonders deutlich an den beiden Wörtern „shame“ und „silencing“, die im Zusammenhang mit dem Kurmancî überaus häufig in den Interviews Verwendung finden.

Interessant sind auch die Befunde im Bereich Gender und Muttersprache (Teil H). Überraschenderweise sind es hier die Frauen, die einen überproportionalen Anteil am Sprachwechsel zum Türkischen haben. Von Frauen wird angenommen, dass sie als diejenigen, die in der geschlechtersegregierenden Gesellschaft im häuslichen Bereich leben, wenig bis kaum Zugang zur Staatssprache haben. Die Autorin erklärt die Hinwendung zum Türkischen damit, dass patriarchale Verhältnisse am ehesten durch ökonomische Unabhängigkeit überwunden werden können, und dass diese über Bildung und somit die Staatssprache erreichbar ist.<sup>5</sup>

Die Autorin dieser Studie ist Soziologin, was ihren Zugang zum Thema determiniert. Aus linguistischer Sicht würde man sich eine differenziertere Darstellung der sprachlichen Verhältnisse wünschen – was übrigens für viele soziologisch oder politisch orientierte Beiträge in diesem Bereich gilt.<sup>6</sup> Die Entwicklung sprachlicher Kompetenzen (alltagssprachlicher und schriftgebundener, die die Voraussetzung für gesellschaftliche Partizipation darstellen) und deren Zusammenspiel ist komplex und das sollte sich in der theoretischen Modellierung deutlicher niederschlagen. Auch eine Übersicht über die gewonnenen Daten aus Interviews und teilnehmender Beobachtung fehlt relativ schmerzlich.

Dies ändert jedoch nichts daran, dass es sich bei der Studie um eine Pionierleistung handelt, in einem Feld, in dem so gut wie keine empirischen Studien existieren. Dieses Fehlen empirischer Arbeiten bedingt auch, dass es so gut wie keine Vorbilder für die Studie gab. Der Fragenkomplex *Minderheitensprachen in der*

---

5 Cağayan findet sich hier in Übereinstimmung mit Studien über den Übergang vom Sardischen zum Italienischen in Sardinien der 1980er Jahre (Wodak / Rindler-Schervje 1985), sowie den Übergang vom Italienischen zum Deutschen bei italienischen ImmigrantInnen in der Schweiz (Müller 1997). In beiden Fällen sind es die Frauen, die für den Übergang zur Staatssprache optieren, da sie sich daraus eine Verbesserung ihrer sozioökonomischen Lage erhoffen.

6 z.B.: Ayan Ceyhan (im Druck) und Derince 2012 a und b.

*Türkei* ist ein Bereich, der trotz des Mangels an abgesichertem empirischem Wissen intensiv diskutiert wird. Die Studie von Handan Çağlayan bietet einen facettenreichen Einblick in diesen Bereich.

AGNES GROND

#### LITERATUR

- Ayan Ceyhan, Müge (im Druck): "Co-creating transnational spaces for multilingual practices in Turkey's state-run monolingual educational system: Sabiha Necipoğlu School ethnography." In: Küppers, Almut / Pusch, Barbara / Uyan Semerci, Pinar (eds.): *Bildung in transnationalen Räumen*. Heidelberg: Springer.
- Coşkun Vahap / Derince, Mehmet Şerif / Uçarlar Nesrin 2011: *Dil Yarası*. Diyarbakır: DİSA.
- Derince, Mehmet Şerif 2012a: *Anadilli temelli çokdilli ve çokdialektli eğitim. Kürt öğrencilerin eğitiminde kullanılabilecek modeller*. Diyarbakır: DİSA Publications.
- Derince, Mehmet Şerif 2012b: *Toplumsal Cinsiyet, Eğitim ve Anadili*. Diyarbakır: DİSA Publications.
- Lewis, Paul M. / Simons, Gary F. 2010: "Assessing Endangerment: Maximizing Fishman's GIDS." In: *Revue roumaine de linguistique* Nr. 2. Online document, available: <http://www.lingv.ro/RRL-2010.html>, 15.06.2015.
- Müller, Romano 1997: *Sozialpsychologische Grundlagen des Zweitspracherwerbs bei MigrantenschülerInnen*. Aarau, Salzburg: Sauerländer.
- Öney, Sezin 2015: "'De facto rights': Language rights in Turkey – from active repression to passive denial." In: *Dominated Languages in the 21<sup>st</sup> Century. Papers from the International Conference on Minority Languages XIV*. Graz: Grazer Linguistische Monographien, 12–37.
- Skutnabb-Kangas, Tove / Bucak, Sertaç 1995: "'Killing a mother tongue: how the Kurds are deprived of linguistic human rights.'" In: Skutnabb-Kangas, Tove / Phillipson, Robert (eds.): *Linguistic Human rights: Overcoming Linguistic Discrimination*. Berlin: Mouton de Gruyter, 347–370.
- Wodak, Ruth / Rindler-Schervje, Rosita 1985: *Funktionen der Mutter beim Sprachwechsel: Konsequenz für die Primärsozialisation und Identitätsentwicklung*. Wiesbaden: Vieweg.

KOLIVAND, MOJTABA (HG.): PERSISCHE UND KURDISCHE REISEBERICHTE. DIE BRIEFE DES BERLINER ORIENTALISTEN OSKAR MANN WÄHREND SEINER BEIDEN EXPEDITIONEN IN DEN VORDEREN ORIENT 1901–1907.

Wiesbaden: Harrassowitz, 2014. 687 Seiten, € 86,40

Mojtaba Kolivand hat erstmals die offiziellen Berichte des deutschen Orientalisten und Philologen Oskar Mann an die Berliner Akademie der Wissenschaften mit persönlichen Briefen des am 5. Dezember 1917 verstorbenen Forschers zusammen

editiert. Daraus ergibt sich ein umfassendes Bild der Beobachtungen und Überlegungen dieses bedeutenden deutschen Forschungsreisenden, dessen Arbeiten größtenteils erst nach seinem Tod von seinem Nachlassverwalter Karl Hadank publiziert wurden.

Oskar Mann ist mit seinen linguistischen Arbeiten über das Lorī, das Gûranī, den zum Soranī zählenden Dialekt der Mukrī-Kurden, das Zazaki, sowie einem Exkurs über die kurdische Sprachinsel Kalûn Abdû, zu einem der wichtigsten Pioniere der deutschsprachigen Kurdologie geworden.

Seine beiden Forschungsreisen führten ihn in den Iran und das damalige Osmanische Reich. Die erste Reise von 1901 bis 1903 führte ihn vom Oman über die südiranische Hafenstadt Bandar Abbas und Bandar Busher nach Schiraz, Isfahan und Kermanshah. Von Kermanshah aus erforschte er den südkurdischen und gûranīsprachigen Teil Kurdistans. Dabei verbringt er im August 1902 auch vier Wochen bei den östlich von Kermanshah lebenden Nomaden: „Der vierwöchige Ausflug hat eine Unmenge neues Material geliefert. Er hat die Existenz einer kurdischen Literatur mit eigener, ich möchte fast sagen künstlich zusammen geschweisster Sprache gezeigt; hat mir über die merkwürdigen, halb kurdischen Dialekte mitten im persischen Sprachgebiet, besonders über den Dialekt von Siwând in der Fars, Aufschluss gegeben, und mein kurdisches Wörterbuch um einige hundert, bisher gänzlich unbekannte Wörter bereichert.“ (S. 224)

Mann besucht Teheran und Kaschan und kehrt erneut nach Kurdistan zurück, wobei er dann von Kermanshah weiter nördlich bis nach Sanandaj und Urmia reiste, ehe er über Täbriz, Eriwan und Tiflis über das Schwarze Meer wieder nach Europa zurückkehrte. Aus der Kombination aus offiziellen Reiseberichten und persönlichen Briefen an die Familienangehörigen, Freunde und Kollegen, ergibt sich ein sehr detailreiches und persönliches Bild dieser Reise. Er schildert detailliert seine Beobachtungen, das Essen, kulturelle Details, die sich in den späteren sprachwissenschaftlichen Arbeiten nicht mehr finden.

Seine zweite Reise führte ihn von 1906 bis 1907 zunächst nach Ägypten, wo er allerdings nur die Hafenstädte Alexandria und Port Said besuchte. Aber selbst über diese erfährt man interessante Details, etwa, dass es in Alexandria damals eine „Deutsche Bierkneipe“ gegeben hat, in der der Forscher einen Brief an seine Schwester Martha verfasst hatte (S. 470). Entlang der syrischen Küste führte die Reise über Jaffa, Haifa, Beirut und Tripolis nach Latakiya und Iskenderun. Von dort aus bezeugen die Briefe und Reiseberichte die Weiterreise nach Aleppo, Urfa und Diyarbakir, die Region der Zaza nach Bitlis und schließlich in die alte Hauptstadt des Fürstentums Botan, ins heutige Cizre, das er in einem Brief an seine Schwester als „scheusslich“ bezeichnet: „So etwas von Dreck habe ich bislang in meinem ganzen Leben nicht gesehen, nicht einmal für möglich gehalten.“ (S. 561)

Über Zakho ging die Reise weiter nach Mosul, von wo ihn im Oktober 1906 eine Reise in den Jebel Sinjar führt, wo Mann noch die ursprüngliche êzidische

Bergbauern- und Hirtenkultur kennen lernen konnte, die 70 Jahre später unter Saddam Husseins Baath-Regime zerstört werden sollte. Wie an anderen Stellen des Buches finden sich auch hier einige Originalfotos von Mann, die einige êzîdîsche Männer sowie den Ort Sinjar zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigen. Den schlechten Ruf der Êzîdî bei der muslimischen Bevölkerung übernimmt Mann weitgehend unkritisch, wenn er davon schreibt, dass die Bevölkerung hier „den Ruf besonders rauer Sitten und räuberischer Manieren“ (S. 567) genieße. Auch von „Teufelsanbetern“ ist dabei völlig unkritisch die Rede. Von Mosul aus besuchte er schließlich auch Laliş mit dem wichtigsten Heiligtum der Êzîdî. Auch hier findet sich ein Foto des wichtigsten Wallfahrtsortes der Êzîdî, wie ihn Oskar Mann im November 1906 vorgefunden hatte. Von Laliş ging die Reise weiter nach Dohuk und wieder nach Mosul zurück.

Hier verlässt Mann wieder die kurdischen Gebiete und reist über Bagdad und Basra weiter in den Iran, wo er schließlich über Schiraz, Isfahan und Teheran wieder in den Transkaukasus und das Schwarze Meer zurück nach Europa reist.

Für die Kurdologie sind beide Reisen von großer Bedeutung. Immerhin reiste hier zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein linguistisch und ethnographisch gebildeter Gelehrter durch fast das gesamte kurdische Siedlungsgebiet, beschreibt religiöse Minderheiten, Armenier, Assyrer, und Êzîdî. Lediglich Dersim und damit das alevitisch-zazakische Kernland wurde von ihm nicht bereist.

In seiner Mischung aus persönlichen Briefen und offiziellen Berichten, ergänzt mit Originalfotos, ist Mojtaba Kolivand hier wirklich eine meisterhafte Edition gelungen, die sowohl Quelle für weitere Arbeiten darstellen kann, als auch ein wunderschönes Lesebuch für FreundInnen Kurdistans und des Iran.

♣ THOMAS SCHMIDINGER

---

ANJA FLACH, ERCAN AYBOĀA, MICHAEL KNAPP: REVOLUTION IN ROJAVA. FRAUENBEWEGUNG UND KOMMUNALISMUS ZWISCHEN KRIEG UND EMBARGO.

*Hamburg: VSA Verlag, 2015. 350 Seiten, € 19,80*

Drei AutorInnen legen ein recht umfangreiches Buch über Rojava aus der Perspektive der PKK/PYD vor und singen darin ein Loblied der Revolution. Als Selbstdarstellung und Anspruch der Partei, ist dieses Buch durchaus lesenswert. Wer seriöse Wissenschaft oder auch nur ein halbwegs solides Sachbuch erwartet, wird allerdings enttäuscht.

Bereits mit dem Einleitungstext des de-facto PKK-Parteivorsitzenden Cemil Bayik macht das Buch klar, dass hier kein wissenschaftlicher Band mit einem Minimum an Distanz zu seinem Forschungsobjekt vorliegt, sondern eine Propagandaschrift aus der PKK. Bayik setzt denn auch gleich

„die Kurd\_innen“ mit der Ideologie seiner Partei gleich, wenn er festhält: „Die Kurd\_innen haben aufgrund ihrer historischen Erfahrungen verstanden, dass die Gründung eines Staates nicht zur Lösung gesellschaftlicher Probleme führt und haben sich deswegen von dieser Idee befreit. Die Bevölkerung ist nicht an Machtstreben und Etatismus, an Plünderung und Ausbeutung interessiert, sondern auf ein gleichberechtigtes Leben ausgerichtet.“ (S. 15). Solche Passagen geben die Parteilinie der PKK, nicht jedoch die Stimmung „der Kurd\_innen“ wieder, von denen selbst innerhalb der PKK-nahen politischen Bewegungen noch immer viele von einem kurdischen Staat träumen. Auch bezüglich der ökonomischen Basis Rojavas ist hier zwar ein bemerkenswerter Anspruch nachzulesen, allerdings nichts über das reale Funktionieren der Ökonomie. Bayık: „Unsere Revolution beruht auf der Überwindung des auf Profit beruhenden Wirtschaftsverständnisses der kapitalistischen Moderne und der Entwicklung einer Wirtschaft für die Gemeinschaft. Entgegen der durch den Kapitalismus verursachten immensen globalen Schwierigkeiten ist es diese gesellschaftliche Wirtschaftsform, die wir in Rojava zu verwirklichen versuchen.“ (S. 18)

„Nun gut, dies sind die Worte des großen Vorsitzenden,“ könnte die geneigte Leserin oder der geneigte Leser hier denken, vielleicht erfahren wir ja von den drei AutorInnen im Laufe des Buches etwas mehr über die Funktionsweise dieser Alternative. Schließlich gibt es ein ganzes Kapitel, das sich dem „Aufbau einer alternativen Ökonomie in Rojava“ widmet. Zwischen den Seiten 245 und 274 erfährt man allerdings nur wenig mehr über die realen ökonomischen Verhältnisse. Hier lesen wir zwar Plattitüden wie, dass sich der Kapitalismus „in Kurdistan und insbesondere in Rojava bisher wesentlich weniger im Denken der Menschen festsetzen können“ habe, wie „in ökonomisch stärker entwickelten Regionen“ (S. 252) und dass es generell verboten worden wäre „Zinsen zu erheben“ (S. 256), es fehlen aber Zahlen, Daten und Fakten. Der Türkei und Südkurdistan (Irakisch-Kurdistan) wird – großteils zu Recht – vorgeworfen ein ökonomisches Embargo gegen Rojava verhängt zu haben, allerdings erfahren wir weder konkrete Angaben über dessen Auswirkungen, noch etwas über die Hintergründe der Grenzsicherungen der Regionalregierung Kurdistans im Irak, die auch etwas mit der Weigerung der PKK-Schwesterpartei PYD zu tun haben, die Barzani-freundlichen Parteien an der Macht und damit auch an den Grenzeinnahmen zu beteiligen. Überhaupt ist eigentlich im gesamten Buch kein kritisches Wort über die PYD und ihre Selbstverwaltungsstrukturen zu lesen. Alle Unbill der Revolution stammen von den Jihadisten, der Türkei oder Barzani. Interessensgegensätze innerhalb der PYD und ihrer Verbündeten, die Tatsache, dass einer der reichsten Unternehmer und Landbesitzer Syriens von der PYD zum Premierminister des Kantons Cizîrê ernannt wurde, oder dass bisher keinerlei Privatbesitz an Produktionsmitteln angetastet wurde, wird in diesem Bild der Revolution einfach verschwiegen. Stattdessen schildert Anja Flach einige Beispiele von Frauenkooperativen, die zwar sehr interessant

sind, jedoch nicht das ökonomische Rückgrat Rojawas bilden. Eine kritische Lektüre dieses Kapitels kann nicht umhin hier zu vermuten, dass eine verständlicherweise einer militärischen Logik folgende ökonomische Notverwaltung verschleiert und durch Frauenkooperativen schöngeredet wird.

Trotz dieses Propagandacharakters und dem Mangel an Wissenschaftlichkeit – was schon allein das Fehlen aller relevanten wissenschaftlichen Werke der letzten Jahre zu Rojava in der Bibliographie ersichtlich macht – ist das Buch von Flach, Ayboğa und Knapp nicht uninteressant. Man darf sich nur nicht von der Tatsache in die Irre führen lassen, dass der VSA-Verlag ansonsten für gute, linke wissenschaftliche Literatur bekannt ist. Wenn man das Buch nicht als wissenschaftliche Arbeit, sondern als Selbstdarstellung aus der PKK selbst liest, kann diesem durchaus ein entsprechender Mehrwert abgewonnen werden. Die Darstellung der Geschichte aus PKK-Sicht blendet vieles aus – von der engen Kooperation der PKK mit dem syrischen Baath-Regime in den 1980er- und frühen 1990er-Jahren bis zur Kritik von Menschenrechtsorganisationen wie Human Rights Watch an den Selbstverwaltungsstrukturen in Rojava – sie ermöglicht aber das Narrativ der PKK nachzuvollziehen mit dem die Entwicklung zur heutigen Situation dargestellt wird. Details dieser Geschichtsschreibung, wie die Darstellungen über die Entwicklung in Aleppo oder die Organisationsgeschichte verschiedenster Vorfeldorganisationen der PKK/PYD sind als Selbstdarstellung sehr interessant und ausführlicher geschildert als irgendwo sonst. Auch die knappen Überlegungen zu den ökologischen Herausforderungen der Region sind wichtig und interessant.

Zugleich ist das Buch auch ein Dokument für die unkritische Haltung von Teilen der Solidaritätsbewegung in Deutschland. Die Grundhaltung des Buches unterscheidet sich nicht von ähnlichen Werken aus den 1970er-Jahren, die wahlweise in Kuba, in Nicaragua oder in Vietnam das antiimperialistische Arbeiter- und Bauernparadies verortet hatten. Dass die PKK heute für Teile der Linken eine ähnliche Funktion hat, wie die Sandinisten oder die Viet cong für ihre Eltern- oder Großelterngeneration, wird durch dieses Buch auch für die Nachwelt erneut dokumentiert.

Als Einführung in das Thema ist das Buch allerdings denkbar ungeeignet. Nur wer sich in Rojava auskennt, weiß, dass etwa die sechs Koalitionsparteien der PYD im Volksrat Westkurdistans jeweils aus einer Handvoll Personen, meist aus einem kleinen Segment einer Familie, bestehen und keine der auch nur annähernd relevanten anderen Parteien gewonnen werden konnte, der Volksrat also de facto eine Vorfeldorganisation der PYD darstellt. Liest man die Ausführungen der drei AutorInnen, erhält man hingegen den Eindruck, dass außer den Barzani-Anhängern eigentlich ohnehin alle mitmachen würden. Solche Parteiperspektiven mögen bei uninformatierten LeserInnen Sympathien für die Perspektive der PYD wecken, bei KennerInnen der Geschichte und Gegenwart Syrisch-Kurdistans jedoch nur Kopfschütteln auslösen.

Für eine wissenschaftliche Einführung zum Thema seien vielmehr jene Klassiker von Harriet Allsopp, Jordi Tejel, Ismet Chérif Vanly, Kerim Yildiz oder meiner Wenigkeit angeraten, die offenbar den AutorInnen dieses Buches allesamt unbekannt sind oder es zumindest nicht in die Bibliographie geschafft haben. Stattdessen finden sich dort Sympathisanten des Baath-Regimes wie Fritz Edlinger, eine Reihe von linken Klassikern von Foucault über Negri/Hardt bis Bookchin, sechs verschiedene Schriften von Abdullah Öcalan und das Parteiprogramm der PKK.

✂ THOMAS SCHMIDINGER

FINK, SEBASTIAN / ROLLINGER, ROBERT / EISTERER, KLAUS / RUPNOW, DIRK (Hg.): CARL FRIEDRICH LEHMANN-HAUPT: EIN FORSCHERLEBEN ZWISCHEN ORIENT UND OKZIDENT.

---

*Wiesbaden: Harrassowitz, 2015. 217 Seiten, 48,00 Eur[D] / 49,40 Eur[A] / 63,90 CHF*

Wer sich mit der Alten Geschichte Ostanatoliens und des Südkaukasus und der Forschungsgeschichte dessen beschäftigt, stößt immer wieder auf den Namen Carl Friedrich Lehmann-Haupt. In den unterschiedlichen biographischen Lexika sind jedoch kaum ausführlichere Informationen zu finden. Die Herausgeber dieses Sammelbandes versuchen nach Jahrzehnten der verwehrteten Anerkennung diesem Wissenschaftler die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen und auch die politischen Umstände und Hintergründe der Nichtanerkennung kritisch zu beleuchten.

Carl Friedrich Lehmann (1861 – 1938) studierte Rechtswissenschaften, aber bereits vor seiner Promotion widmete er sich einem weiteren Studium, nämlich der Alten Geschichte und Orientalistik, in dem er sich auch habilitierte. Nach seiner Eheschließung mit Therese Haupt, führten beide den Doppelnamen Lehmann-Haupt. Er war an Universitäten in Berlin, Liverpool, Greifswald und Istanbul tätig, bevor er schließlich an der Universität Innsbruck 1918 eine Professur antrat und bis zu seiner Emeritierung 1932 Inhaber des Lehrstuhls für Alte Geschichte war. Lehmann-Haupt widmete sich neben der klassischen Alten Geschichte, der Assyriologie, der Urartu Forschung und Philologie, der Metrologie und Fragen des Kulturvergleiches.

Die Institute für Zeitgeschichte und für Alte Geschichte und Altorientalistik in Innsbruck haben in den Jahren 2013/2014 mit Unterstützung der Orient-Gesellschaft Hammer-Purgstall eine Vortragsreihe organisiert, um die verschiedenen Stationen im akademischen Leben von Carl Friedrich Lehmann-Haupt zu beleuchten.

Der Sammelband wird mit einem Beitrag vom Enkel des Wissenschaftlers Christopher Lehmann-Haupt eröffnet, der derzeit an einer Familienbiographie arbeitet. In dem Artikel wird das Spannungsverhältnis zwischen der wissenschaftlichen Orientierung, des biographischen Hintergrundes und der politischen Ein-

stellung von Lehmann-Haupt dargestellt. Eine kritische Reflexion auf die Metrologie und deren Versuche verschiedenste kulturelle Formen auf metrische Systeme zurückzuführen, die eng mit alten semitischen Kulturen verbunden schienen im Kontext des aufkeimenden Antisemitismus sind nur ein Teil des Spannungsverhältnis. Die biographischen Hintergründe, nämlich die Herkunft aus einer jüdischen Familie, in der bereits die Elterngeneration zum Protestantismus konvertierte und die Germanophilie von Lehmann-Haupt ziehen sich durch fast alle Beiträge des Sammelbandes. Angelika Keller stellt einen biographischen Abriss zusammen und zeigt die Schwierigkeiten auf, damals in der akademischen Welt Fuß zu fassen. Ein Leben im Prekariat, mit unbezahlten akademischen Tätigkeiten machten die ersten Jahre der wissenschaftlichen Laufbahn aus. Stefan Rebenich widmet sich in seinem Artikel seinem wichtigsten Lehrer, nämlich Theodor Mommsen der ihn für die Alte Geschichte begeistern konnte. Bereits im ersten Beitrag wird auf die große Forschungsreise zwischen 1898 und 1900 eingegangen, die Lehmann-Haupt zusammen mit Waldemar Belck, einem Chemiker, in den Südkaukasus, nach Ostanatolien, Nordiran und nach Mesopotamien führte. Noch Jahrzehnte danach arbeitete Lehmann-Haupt an den Ergebnissen dieser erfolgreichen Forschung, die seine weitere berufliche Laufbahn geprägt hatte. Stephan Kroll bearbeitete in seinem Artikel diese Reise und die ersten archäologischen Forschungen in Urtu, die durch die Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, insbesondere durch den Vorsitzenden Rudolf Virchow gefördert wurden. Mirjo Salvini schließlich, zeigt anhand seiner Reisebriefe die Beschäftigung mit der Chaldäischen Sprache, indem er auf die Berichte über das Auffinden von Keilschrifttexten und Inschriften genauer eingeht. Stephan Scharinger geht näher auf die historischen und ideologischen Kontexte der metrologischen Forschungen ein. Neben der sehr überzeugenden fachlichen Darstellung der interdisziplinären Forschungen machen die Beiträge über die sozio-historischen Hintergründe und die politische Einstellungen des Ehepaar Lehmann-Haupt diesen Sammelband zu einem sehr umfassenden und spannenden Werk und erklären somit auch die jahrzehntelange verwehrte Anerkennung. Bereits in dem Artikel von Martina Pesditschek über das Spannungsverhältnis zwischen Lehmann-Haupt und seinem Schüler Fritz Schachermeyr (1895 – 1987), ein überzeugter Nationalsozialist, wird dies sehr deutlich, wie auch in dem Beitrag von Nikolaus Hagen Carl Lehmann-Haupt. Ein Fallbeispiel für verwehrte Assimilation?

Das Ehepaar Lehmann-Haupt lebte von 1915 bis 1918 in Konstantinopel, wo Carl Friedrich eine Professorenstelle innehatte, ein Entschluss den er und seine Gattin später bereuten. Therese Lehmann-Haupt war Schriftstellerin und Christine Riccabona geht in ihrem Beitrag den Spuren dieser (ebenso vergessenen) Autorin nach. Therese Lehmann-Haupt verfasste dramatisierte Märchen und Theaterstücke für Kinder, verfasste Reisebriefe und eine heitere Science-Fiction Erzählung. In allen Beiträgen, so Riccabona, spiegelt sich das bürgerliche Weltbild der Autorin wi-

der. Mit einer Veröffentlichung jedoch durchbricht sie das übliche Genre, nämlich mit dem Text „Erlebnisse eines zwölfjährigen Knaben während der armenischen Deportation“, der 1926 veröffentlicht wurde. Der Text könnte ein Gemeinschaftswerk des Ehepaares gewesen sein (S. 88) – aufgrund seines Professorenvertrags in Konstantinopel war Carl Friedrich der türkischen Zensur unterworfen und musste Passagen aus seinem umfassenden Werk *Armenien einst und jetzt*, die die Verfolgung der Armenier in den 1890er Jahren behandelten, streichen. Der Artikel von Hans-Lukas Kieser *Armeniermord, Shoah und das Ehepaar Lehmann-Haupt* ist nicht allein eine Kontextualisierung, sondern es ist das Kernstück des Sammelbandes. Er zeigt, dass das Ehepaar mit jenen Personen in Kontakt war, die sich für die Bekanntmachung der Verfolgung der Armenier in der deutschsprachigen und englischsprachigen Welt einsetzten, nämlich Johann Lepsius und dem amerikanischen Pastor George Reynolds. Kieser analysierte, dass Lehmann-Haupt seinen Aufenthalt in Istanbul bereute, und er versuchte sich der auferlegten Zensur zu entziehen. Dabei kommt der Veröffentlichung von Therese Lehmann-Haupt über die Augenzeugenberichte eines jungen Armeniers über die Verfolgungen eine Schlüsselrolle zu. Im Unterschied zu einer Reihe anderer deutscher Orientalisten übernahm Lehmann-Haupt weder deren sozialdarwinistischen Darstellungen oder Stereotypisierungen und war in der Zwischenkriegszeit bereit, sich auch öffentlich zu einer historisch-kritischen Auseinandersetzung und Aufklärung des Genozids zu äußern (S. 103), diesbezüglich war er keiner „der schwieg oder lavierte“ (S. 104). Kieser resümiert schließlich, dass, so sehr er sich in der historischen Auffassung kritisch äußerte, so wenig kritisch und desorientiert war er gegenüber seiner Zeit. Aus der Verblendung gegenüber den politischen Entwicklungen, der Ausblendung des Antisemitismus wie auch aufgrund der Begeisterung für den großdeutschen Diskurs und seine unkritische Haltung Hitler gegenüber, folgert Kieser, dass Lehmann-Haupt nicht in der Lage war, „sich kritisch mit der realen Perspektive auseinanderzusetzen“ (S. 104).

Lehmann-Haupts beruflichem Umfeld dürften seine jüdischen Wurzeln bekannt gewesen sein (S. 39f.), da für den im Juli 1938 Verstorbenen keine Nachrufe und Würdigungen verfasst wurden. Darin liegt auch der Grund für das lange Schweigen und die verweigerte Anerkennung von Lehmann-Haupts wissenschaftlichen Leistungen, die Jahrzehnte nach dem Ende des Nationalsozialismus andauerten.

Wie eingangs erwähnt, basiert dieser Sammelband auf einer Vortragsreihe – daher sind auch einige biographische Informationen doppelt und dreifach erwähnt und teilweise mit demselben Quellenmaterial belegt. Eine gemeinsame Konferenz hätte da vielleicht eine bessere Abstimmung ermöglicht. Auffallend ist, dass alle AutorInnen ausschließlich auf Lehmann-Haupts Verbindungen zur akademischen Kollegenschaft in Deutschland fokussieren. Ein wissenschaftlicher Austausch mit den Orientalisten in Österreich, insbesondere mit den Wiener Institutionen wird

kaum erwähnt, somit auch nicht deren Forschungen in den von Lehmann-Haupt beforschten Regionen und Epochen (beispielsweise Wilhelm Tomascheks (1841–1901), Josef Wünsch (1842–1907) oder David Heinrich Müller (1846–1912)).

Es ist dies eine Publikation, die längst überfällig war, die äußerst informativ und interdisziplinär ist sowie einen historisch-kritischen Ansatz verfolgt. Damit ist nicht nur eine späte Würdigung erreicht, sondern auch ein Grundlagenwerk vorgelegt, das weitere wissenschaftshistorische Beiträge ermöglicht.

✎ MARIA SIX-HOHNBALKEN

---

ALINIA, MINOO: HONOR & VIOLENCE AGAINST WOMEN IN IRAQI KURDISTAN.

---

*New York: Palgrave Macmillan, 2013. 190 Seiten, € 90,-*

In der Gesellschaft der Autonomieregion Kurdistans im Irak wurde die Problematik der so genannten „Ehrenmorde“ in den letzten Jahren verstärkt debattiert. Den Hintergrund dieser Debatten bildet einerseits der Versuch der Behörden solche Morde nunmehr nicht mehr straffrei durchgehen zu lassen, sondern strafrechtlich zu verfolgen, andererseits aber auch die Tatsache, dass solche Morde keineswegs abnehmen, sondern in manchen Bereichen der Gesellschaft sogar häufiger werden. Gerade weil sich immer mehr junge Frauen den traditionellen patriarchalen Regeln partiell zu verweigern versuchen, nehmen Morde durch männliche Verwandte zu.

Minoo Alinia hat nun erstmals in englischer Sprache eine umfassende Studie zu diesem Thema vorgelegt, für die sie auch Täter und Familienangehörige, sowie Frauen, die sich in Frauenhäuser flüchten konnten, interviewt hat. Das Resultat ist eine beeindruckende qualitative Arbeit, die auch auf die Intersections zwischen Geschlecht, Klasse und dem Status als Opfer staatlicher Gewalt eingeht. Alinia legt darin dar, dass es sich bei den „Ehremorden“ in Irakisch-Kurdistan nicht nur um Gewalt gegen Frauen in einer traditionell patriarchalen Gesellschaft handelt, sondern der Kontext einer Gesellschaft mitzudenken ist, die in den 1980er-Jahren massive Gewalt durch den Staat erlebt hat und in der die Funktion der Männer als Beschützer der Familie und der Ehre durch diese Gewalt noch einmal verändert wurde. Männer, so argumentiert die Autorin hätten generell in patriarchalen Gesellschaften die Aufgabe die nationale bzw. ethnische Gruppe zu schützen und ihr Territorium und ihre Ehre genauso gegen Feinde und Außenseiter zu beschützen, wie ihre Frauen und Kinder. Im Falle unterdrückter Minderheiten kommt hier allerdings noch eine weitere Komponente hinzu: „[...] men from subordinated minorities and from competing collectivities feel threatened by a loss of control over women, and this can make them more anxious and more determined to police the behaviour of women.“ (S. 35)

Alinia zeichnet in ihrem Buch deutlich nach, wie die Gewaltgeschichte des

Baath-Regimes gegen die KurdInnen auch Spuren in den Familien hinterlassen hat und wie sehr die Marginalisierung von Männern bestimmter Gruppen in der Gesellschaft zu dieser Gewalt beiträgt. So sind es fast ausschließlich arme Männer aus ungebildeten und sozial marginalisierten Familien, die hier zu Tätern werden, viele davon mit einem langjährigen Hintergrund als Peshmerga, also als bewaffneter Kämpfer zuerst gegen das Regime, später für eine der kurdischen Parteien. Dabei verstehen viele dieser Männer nicht einmal was sie denn falsch gemacht haben und empfinden die Gefängnisstrafe, die sie verbüßen als ungerecht. Die Autorin spricht Tacheles: „In Iraqi Kurdistan, killing has long been the easiest and most accessible, as well as a totally legal and legitimate, way to maintain or ‚clean‘ honor.“ (S. 58)

Gewalt wird dabei als Ressource für die Schaffung von Maskulinität begriffen. Sie ist permanent als Ressource vorhanden, findet aber nur dann tödliche Anwendung, wenn eine Frau in der Gesellschaft sich als dysfunktional und widerspenstig erweist: „When the ongoing normalized violence inherent in the structure of society and the family is questioned and challenged by individual women, and when they are no longer afraid of threats and beatings, murder becomes the only way to protect the system.“ (S. 72)

Gerade weil die Frauen nun durch eine Gesetzesreform einen gewissen Schutz und eine gewisse Unterstützung durch den Gesetzgeber hätten, strukturelle Gewalt nun also nicht mehr so ohne weiteres ausreiche, wäre nun offene Gewalt noch häufiger geworden.

Die Autorin schildert über weite Strecken des Buches ausführlich konkrete Fälle, die sie im Laufe ihrer umfangreichen Recherchen in Irakisch-Kurdistan kennen gelernt hatte. Dabei besteht sie darauf, dass nicht nur Frauen Opfer solcher Ehrenmorde werden können. In einem Fall schildert sie etwa die Ermordung eines männlichen Freundes einer jungen Frau, den diese gegen den Willen ihres Vaters heiraten wollte. Die überlebende Geliebte schildert ihr Leben in einem Frauenhaus ohne jede Perspektive. Die Autorin hat unter vielen der hier vorerst geretteten Frauen psychische Probleme vorgefunden: „All the women I met in the shelters were more or less depressed because they were like prisoners, had no hope and did not see any future for themselves.“ (S. 113)

In den Jahren 2005 bis 2010 hatte ich auch mehrmals Gelegenheit einige der Frauenhäuser, die die Autorin für ihre Recherchen besucht hatte, aufzusuchen. Dabei hatte ich durchaus einen ähnlichen Eindruck. Obwohl die Frauen dort vorerst vor der Gewalt ihrer Männer, Väter oder Brüder gerettet waren, gab es keinerlei Perspektiven für eine Rückkehr in die Gesellschaft. De facto konnten sie sich lediglich in den von westlichen NGOs finanzierten Frauenhäusern aufhalten. Eine Perspektive sahen sie nur außerhalb Kurdistans bzw. des Irak. Für eine Migration nach Europa fehlten jedoch Mittel und Möglichkeiten. Um solchen Frauen wirklich eine Perspektive innerhalb Kurdistans zu ermöglichen, müsste sich die kurdische Gesellschaft grundlegend ändern und die Möglichkeit schaffen auch allein

lebenden Frauen eine eigenständige Perspektive zu ermöglichen. Davon dürfte Irakisch-Kurdistan durch die jüngsten politischen Ereignisse allerdings noch weiter entfernt sein denn je.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

SCHALLER, DOMINIK J. / ZIMMERER, JÜRGEN (EDS.): LATE OTTOMAN GENOCIDES. THE DISSOLUTION OF THE OTTOMAN EMPIRE AND YOUNG TURKISH POPULATION AND EXTERMINATION POLICIES.

---

*Oxon, New York: Routledge, 2009 (2010). 116 Seiten, 30 £ / €46, 26*

Im Geiste Jakob Künzlers, so könnte man die Intention der Herausgeber und Beitragenden für diesen Sammelband, der als eine special issue des Journal of Genocide Resarch entstand kurz bezeichnen. Jakob Künzler war ein Schweizer der in Urfa ein Missionsspital betrieb, er war Zeuge der Vernichtungspolitik und hat seine Erfahrungen bereits 1921 in dem Buch „Im Land des Blutes und der Tränen. Erlebnisse in Mesopotamien während des Weltkrieges (1914–1918)“ dargelegt. Künzler sprach bereits damals von einer Politik der Vernichtung (und nicht von einer Umsiedlungspolitik) und er wies in mehreren Beispielen darauf hin, dass eine Reihe von Ethnien und Religionsgemeinschaften im Osmanischen Reich davon betroffen waren.

Die Herausgeber haben es sich zur Aufgabe gemacht, die jeweiligen nationalen Historiographien zu durchbrechen, die in den postgenozidalen Gesellschaften (mit und ohne staatliche Strukturen) entstanden waren und die den jeweiligen Fokus auf das Schicksal und die Verfolgung der ‚eigenen‘ Gesellschaft lenken, und die Longue durée dieser Vernichtungspolitik zu untersuchen. Sie zeigen mit diesem Sammelband einen neuen methodologischen Zugang auf, der wesentlich von den rezenten Genozidstudien geprägt ist. Eine komparative Arbeitsweise und die Mit-einbeziehung der ideologischen Entwicklungen, die sowohl Jahrzehnte davor und danach ihre Wirksamkeit haben, machen das Besondere dieses Buches aus, das wegweisend für weitere Studien ist.

In der Einleitung zeigen die Herausgeber, dass es hinderlich ist, von einer reinen Opfer-Täter Perspektive, die zu lange in alleinigen ethnischen Kategorien geführt wurde, auszugehen. In der Auswahl der Beiträge zeigen sie, wie durch die Überwindung der rein ethno-nationalen Zugangsweise Quellen neu bearbeitet (zum Beispiel der Beitrag von Georgelian) und somit die Dynamiken der Vernichtungspolitik in einem breiteren Licht gesehen werden können und der Fokus auch auf jene demographisch kleineren ethnischen und religiösen Gruppen gelenkt werden kann, deren Schicksal bis heute nahezu vergessen ist. Uğur Ümit Üngör zeigt in seinem Beitrag die Kontinuität und die Interdependenzen der jungtürkischen ‚Be-

völkerungspolitik' und mit diesem weiteren interpretativen Rahmen, so Üngör ist der Armeniergenozid „the major stage of homogenization in a broader palette of nationalist social engineering in the Young Turk era“ (S. 27).

Matthias Bjornlund widmet sich in seinem Beitrag dem Schicksal der griechischen Bevölkerung der Ägais und Thrakiens, er zeigt die Mechanismen der gewaltsamen Türkisierung und hierbei vor allem die Ansiedlung von muslimischen Muhadjirs in jenen Regionen auf, aus denen die griechische Bevölkerung vertrieben wurde.

Herve Georgelin geht in seinem Artikel auf das Verhältnis zwischen Armeniern und orthodoxen Griechen ein und zeigt, dass dies oft ein Nebeneinander war und Zwischenheiraten regional unterschiedlich möglich waren. Er geht darauf ein wie Mechanismen der Abgrenzung zueinander, aber auch Dynamiken der Zusammengehörigkeit wirksam waren. Das Quellmaterial für seinen Analysen sind zum Teil Augenzeugenberichte der vertriebenen griechischen Bevölkerung, die im Centre for Aisa Minor Studies in Athen aufliegen. Dikran M. Kaligian analysiert in seinem Beitrag die ‚Bevölkerungspolitik‘ in Bezug auf die allgemeine Sicherheitslage in den Jahren vor der Verfolgungen und der Vernichtung. Daniel Marc Segesser schließlich analysiert die juristischen Debatten während des 1. Weltkrieges und in den Nachkriegsjahren, in der es noch keine Termini wie ‚Kriegsverbrechen‘, ‚Verbrechen gegen die Menschheit‘ oder ‚Genozid‘ gab und zeigt die internationale politische Handhabung, vor allem britische, französische und amerikanische Debatten auf.

Die Beiträge des Sammelbandes zeigen, wie mit einem sehr differenzierten Blick und den theoretischen Grundlagen der rezenten Genozidforschung eine neue Arbeitsweise verfolgt werden kann, die es ermöglicht das Schicksal aller Bevölkerungsgruppen in dem multi-ethnischen und multi-religiösen setting des Osmanischen Reiches zu berücksichtigen, Interdependenzen und langfristige Wirksamkeiten aufzuzeigen.

Die Autoren zeigen wie differenziert das armenisch-kurdische Verhältnis war, und dass neben der Täterschaft kurdischer tribaler Einheiten (die Hamidiye) auch eine Vielzahl von vertriebenen, verfolgten tribalen Einheiten gab von denen die Opferzahlen bis heute kaum eruierbar sind. Leider wird in dem Sammelband nicht auf das besondere Schicksal der YezidInnen Bezug genommen, die 1917/1918 besonderer Verfolgung ausgesetzt waren und es wenigen gelang nach Russland (in das Gebiet des heutigen Armenien) zu flüchten. In einigen Passagen wird auf das Schicksal der Kinder, die als Waisenkinder, als entführte oder adoptierte Kinder türkisiert wurden, Bezug genommen – hierbei wäre es natürlich auch von besonderem Interesse, einen geschlechtsspezifischeren Fokus in den aufgezeigten Bevölkerungspolitiken herauszuarbeiten.

BAHRAMI, BAHMAN: KURDISCH (SORANĪ) FUER ANFÄNGER: KURDISCH (SORANĪ)  
EINFACH LERNEN.

---

*North Charleston: Create Space Independent Publishing Plattform, 2015.*  
174 Seiten, € 8,40

Der an der Iranistik in Göttingen lehrende Kurdologe Bahman Bahrami hat nun aus der Print-on-demand-Publikationsplattform von Amazon das erste deutschsprachige Lehrbuch für Soranî herausgebracht. Das Buch beginnt mit einer Einführung in das im Soranî verwendete auf dem Arabischen basierenden Alphabet und seiner Aussprache. Weiter geht es mit Basiswörtern, Begrüßungsformen und Zahlen. Übungstexte sind auf Soranî und Deutsch nebeneinander aufgeführt. Ziel ist es durch Konversationen über das Alltagsleben, Studium, kurdische Traditionen und Feiern, etc. alltagstauglich zu werden. Dazu gibt es jeweils verschiedene Übungen. Das Buch ist für AnfängerInnen gedacht und bietet einen einfachen Einstieg in diese wichtige Varietät des Kurdischen. Immerhin ist das Soranî in den letzten 20 Jahren zur De-facto-Amtssprache Irakisch-Kurdistans geworden und wird auch in Iranisch-Kurdistan als häufigste Variante verwendet.

Trotzdem ist es erstaunlich, dass ein Lehrender der Iranistik in Göttingen in seiner Einführung behauptet, dass das Soranî „seit etwa drei Jahrhunderten als verbreitetste Form des Kurdischen, die in allen sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Ebenen gesprochen wird“ (S. 10) verwendet werde. Das Kurmançî ist schließlich in der Türkei, in Syrien und der ehemaligen Sowjetunion, sowie im Norden Irakisch- und Iranisch-Kurdistans dominant und übertrifft bei Weitem die SprecherInnenzahlen des Soranî. Mit der Entkriminalisierung des Kurmançî in der Türkei und der Entstehung einer De-facto-Autonomie in Rojava, hat das Kurmançî auch wieder massiv an Status gewonnen und wird heute, wie das Soranî, für Bücher, Zeitschriften, Tageszeitungen und in Fernsehstationen verwendet. Dem Soranî im gesamtkurdischen Kontext eine Dominanz zuzugestehen mag zur Vermarktung des Lehrbuches sinnvoll sein, wissenschaftlich haltbar ist diese Behauptung nicht. Auch die Zuordnung der unterschiedlichen westiranischen Varianten zum Kurdischen, scheint in der Einleitung eher willkürlich zu sein. Während das Zazakî vom Autor offenbar nicht zum Kurdischen gerechnet wird (was ein Teil der Zazakî-Sprachigen und der LinguistInnen definitiv auch so sehen), werden Guranî, Laki und Kalhorî sehr wohl zum Kurdischen gerechnet. Dabei ist z.B. Guranî teilweise näher mit dem Zazakî verwandt, als mit dem Soranî. All dies mag für die Qualität des Buches als Lehrwerk irrelevant sein, allerdings ist es schade, wenn in einem Buch, das als Lehrwerk für die Studierenden an der Universität Göttingen verfasst wurde, so unsauber gearbeitet wird. Die Definition was denn „Kurdisch“ ist und was nicht, ist sprachwissenschaftlich nicht so eindeutig zu beantworten und sehr stark zu einem Politikum geworden. Genau diese Problematik hätte der Autor

allerdings ja auch schildern können, anstatt vermeintliche Gewissheiten zu verbreiten, die so nicht existieren.

Als Lehrbuch ist das Buch zwar besser als alles was bisher auf Deutsch zum Soranî erschienen ist, allerdings weit davon entfernt ein vollwertiges Lehrbuch zu sein. Die Dialoge des Buches sind nachvollziehbar und durchaus alltagstauglich. Erklärungen der Grammatik fehlen völlig und das Buch hinkt damit den bisher publizierten Kurmancî-Lehrbüchern hinterher. Zum Selbststudium ist das Buch aufgrund der fehlenden Grammatik selbst für talentierte Sprachstudierende nicht geeignet. Zudem – dies hat das Buch nun allerdings wieder mit einigen Kurmancî-Lehrbüchern gemeinsam – hätte dem Buch ein besseres Lektorat gut getan. So heißt etwa auch im Soranî „Buch“ nicht Ktîb sondern Kitab. Wieder ein Punkt, der gegen das Selbststudium mit dem Lehrbuch spricht. Allerdings ist das Buch wesentlich mehr als ein bloßer Sprachführer und mangels anderer Einführungen ins Soranî durchaus eine empfehlenswerte Alternative für alle, die nicht ausreichend Französisch können um das Standardwerk von Joyce Blau zu verwenden. Schließlich sind auch die englischsprachigen Einführungen ins Soranî, die in den letzten Jahren erschienen sind, nicht wesentlich besser als diese Einführung. Für einen Anfänger-Unterricht mit LehrerIn wäre das Buch durchaus als Einstieg geeignet. Das Buch genügt für einfache Konversationen für AnfängerInnen und wäre sicher auch ein guter Reisebegleiter. Für das Selbststudium fehlen allerdings Erklärungen der Grammatik.

§ THOMAS SCHMIDINGER

HUMANITARIAN SITUATION & RELIGIOUS MINORITIES IN IRAQ

---

29. – 30. Juni 2015, Europäisches Parlament, Brüssel

Vom 29. bis 30. Juni fand im Europäischen Parlament in Brüssel eine Konferenz unter dem Titel „Humanitarian Situation & Religious Minorities in Iraq“ statt. Organisiert wurde die Konferenz vom Büro des österreichischen EU-Abgeordneten Josef Weidenholzer (SPÖ) gemeinsam mit Marietje Schaake (Liberale, Niederlande), Ana Gomes (S&D, Portugal) und Cornelia Ernst (Linke, Deutschland) mit inhaltlicher Beratung des Autors dieser Zeilen, Thomas Schmidinger.

Ziel der Konferenz war es, VertreterInnen verschiedener religiöser Minderheiten und verschiedener politischer Strömungen dieser religiösen Minderheiten aus dem Irak in die europäische Hauptstadt zu bringen um ihnen hier Raum zu geben auf ihre Situation angesichts der genozidalen Verfolgungen durch den so genannten „Islamischen Staat“ aber auch durch andere Milizen aufmerksam zu machen und konkrete Vorschläge und Forderungen an Europa zu formulieren. Dazu wurden mehrere sehr vielfältige Podien zusammengestellt, die bewusst auch sehr kontroversiellen politischen Positionen Raum gaben. Nicht immer zur Freude der ebenfalls eingeladenen offiziellen Vertreter der Regionalregierung Kurdistans und des Irak, kamen auch Positionen zu Wort, die sowohl gegenüber der Regionalregierung Kurdistans als auch gegenüber der Regierung des Irak sehr kritisch sind. Trotz der Diversität der VertreterInnen wurden allerdings einige gemeinsame Eckpunkte gerade in Bezug auf das europäische Engagement im Irak sichtbar.

Obwohl die Konferenz damit stärker einen politischen als einen wissenschaftlichen Charakter hatte, nahmen eine Reihe von Intellektuellen an der Konferenz teil und wurde diese nach Eröffnungsworten von Josef Weidenholzer, dem irakischen Botschafter Jawad Al-Chlaihawi, Breen Tahseen, dem Răpresentanten der Familie des Mir der Êzîdî und dem Vertreter der Regionalregierung Kurdistans, Delavar Ajeiy, mit einem Keynote-Vortrag zur Situation der Minderheiten von Michiel Leezenberg von der Universität Amsterdam eingeleitet. Leezenberg, der einer der wichtigsten Spezialisten für die Minderheiten in der Ninive-Ebene, insbesondere für die Shabak ist, fokussierte dabei v.a. auf die schwierige geographische und politische Situation der Minderheiten zwischen den mehrheitlich kurdischen und den mehrheitlich arabischen Regionen des Irak und stellte diese kurz vor. Zusätzlich gab Alessia Corsini von der Europäischen Kommission einen Überblick über die humanitäre Situation im Irak.

Das erste Panel diskutierte unter der Moderation von Mirza Dinnayi, der im Sommer 2014 viele der Hubschrauberflüge in die von Jihadisten umzingelten Berge

von Shingal organisiert hatte, über die Situation der Êzîdî im Irak. Mato Naif, der Bürgermeister des Ortes Kojo, schilderte eindrücklich das Massaker, das der IS in seinem Ort verübt hatte. Weiter sprachen Hayder Shesho von den êzîdîschen Selbstverteidigungseinheiten HPS, Mamou Farhan Othman von der Universität Dohuk, Jamil Suleiman Haydar, ein êzîdîscher Vertreter der kurdischen Regierungspartei PDK und Leyla Ferman von einem PKK-nahen Dachverband der Êzîdî. Besonders beeindruckend war schließlich die Präsentation von Hasan Nagham, die als Gynäkologin mit Frauen und Mädchen arbeitet, die von Kämpfern des IS vergewaltigt wurden.

Das zweite Panel zur Situation der assyrischen Minderheit wurde von Michèle Alliot-Marie, einer ehemaligen französischen Ministerin und EU-Abgeordneten der Europäischen Volkspartei moderiert, die eine Arbeitsgruppe „Christians in the Middle East“ ins Leben gerufen hat. Hier schilderten der irakische Abgeordnete Yonadam Yawsep Kanna von der Assyrischen Demokratischen Bewegung ZOWAA, Diya Butrus Sulaywa, der Vorsitzende der Independent Commission for Human Rights in Irakisch-Kurdistan, Emanuel Youkhana, Archimandrite von der christlichen NGO CAPNI (Christian Aid Program Northern Iraq) und Naher Arslan vom Assyrian Institute of Belgium, die Situation der bedrohten aramäischsprachigen Christen im Irak, deren Hauptsiedlungsgebiet in der Ninive-Ebene im August 2014 vom „Islamischen Staat“ erobert wurde und die heute wie die Êzîdî als Intern Vertriebene in der Region Kurdistan Zuflucht gefunden haben.

Michiel Leezenberg moderierte das dritte Panel, auf dem ursprünglich neben Hassan Aydinli von der Iraqi Turkmen Front und den beiden Shabak-Vertretern Lokman Khalil und Yousuf Muharam vom Shabak Democratic Gathering in Europe und Iraqi Minorities Council auch Goran Alkakay vertreten hätte sein sollen. Letzterer kam allerdings zu spät in Brüssel an und wurde deshalb auf das vierte Panel zu den kleineren religiösen Minderheiten verschoben. Im Panel zu den Turkmenen und Shabak wurden die unterschiedlichen Positionen der pro-türkischen Iraqi Turkmen Front und den VertreterInnen der meisten anderen Minderheiten besonders deutlich. Aydinli wollte auch nicht über die besondere Situation der schiitischen Turkmenen sprechen, sondern ausschließlich aus einer nationalen Perspektive der Turkmenen das Wort ergreifen und wehrte sich schließlich gegen die Lesart wonach viele sunnitische Turkmenen auch mit dem IS gegen schiitische Turkmenen vorgegangen wären. Im Gegensatz zu den anderen MinderheitenvertreterInnen, die zwar unterschiedliche Formen gemeinsamer Autonomiegebiete für die Minderheiten forderten, bestand Aydinlis Forderung primär in einer Autonomie für die Turkmenen in Kirkuk und Tal Afar, die der Region Kurdistan gleichgestellt sein sollte.

Im letzten Panel, das von Thomas Schmidinger moderiert wurde, sollten dann die kleineren religiösen Minderheiten zu Wort kommen. Salam Farhan, der Direktor der Mandaean Human Rights Group und Shuhaib G. Nashi von der Mandaen

Association Union in den USA berichteten über die Situation der Mandäer, die seit 2003 bis auf wenige Reste den Irak verlassen hatten und zu einer zerstreuten Diaspora zwischen Europa, den USA und Australien wurden. Die beiden Mandäer schilderten die Verfolgungen der Mandäer im ethnisierten Konflikt des Irak als Vorspiel für spätere Repressalien gegen andere Minderheiten und erinnerten daran, dass das Problem keineswegs nur der IS wäre, sondern ihre eigene Minderheit schon früher durch sunnitische, aber auch schiitische Milizen bedroht worden war. Die verbliebenen Mandäer im Irak litten unter der grundsätzlichen Problematik, dass die irakische Verfassung den Staat bereits als islamisch definiere und die Mandäer von vielen muslimischen Geistlichen nicht einmal als Buchreligion anerkannt würden. Für die Diaspora wünschen sich die Vertreter eine Zusammenführung der Diaspora in einem Staat um ein Überleben der kleinen Gemeinschaft sichern zu können.

Hagop Simonian von der Armenischen Gemeinde in Erbil schilderte schließlich die Geschichte der ArmenierInnen im Irak und ihre Bedrohung durch den jihadistischen Terror. Gerade seine Gemeinde in Erbil basiere ausschließlich auf ArmenierInnen, die aus Bagdad, Mosul und anderen Städten des Irak in die Autonomieregion Kurdistan geflohen wären. Goran Alkay sprach schließlich nach seinem Eintreffen auch noch auf dem letzten Panel. Der Rechtswissenschaftler lebt und lehrt zwar in Erbil, stammt aber aus einem der Dörfer der Kakai in der Ninive-Ebene, die ebenso vom so genannten „Islamischen Staat“ überrannt wurden, wie jene der Shabak und der assyrischen Christen. Auch die BewohnerInnen dieser Dörfer fristen seit August 2014 ihr Dasein in Flüchtlingslagern in der Autonomieregion Kurdistan. Goran Alkay schilderte eindrücklich die Situation der Angehörigen dieser heterodoxen Gruppe, deren Einordnung innerhalb der Schia durch den Referenten zu lebhaften Diskussionen führte. Aus dem Publikum wurde er gefragt was er denn zu jenen Kakai sagen würde, die sich als Zarathustrier definieren würden. Die sich hier am Rande entwickelnde Debatte über die Zugehörigkeit heterodoxer Gruppen zu größeren „Orthodoxien“ zeigte, wie schwierig die Lage für uneindeutige Gruppen wie die Shabak oder eben die Kakai durch die ethnisierten und konfessionalisierten Konflikte im Irak geworden ist. Letztlich, so wies Mirza Dinnayi aus dem Publikum darauf hin, wären die meisten dieser Neo-Zarathustrier keine Kakai, sondern nationalistische Kurden, die sich aus nationalen Gründen vom Islam abwenden würden.

Ein geplantes Videostatement von Aseel Salam Nimah von der Bahai Gemeinschaft des Irak konnte leider aus technischen Gründen nicht eingespielt werden. Von Seiten der Moderation wurde noch auf zwei weitere religiöse Minderheiten hingewiesen, die historisch für den Irak eine wichtige Rolle spielten, jedoch bereits als erste vertrieben wurden: Die Jüdinnen und Juden, die überwiegend schon 1950/51 den Irak verließen oder verlassen mussten und von denen heute noch einige wenige hochbetagte Menschen in Bagdad zurückgeblieben sind und die Karäer

aus Hit über deren Existenz viele der Minderheitenvertreter schon gar nichts mehr wussten, die aber 1950/51 mit den rabbinischen Juden gemeinsam aus dem Irak nach Israel geflogen wurden.

Es folgten schließlich noch kurze Vorträge des Vertreters der Regionalregierung Kurdistans und von Kati Piri (MEP S&D), der Türkei-Berichterstatterin des Europäischen Parlaments, über die Situation der irakischen Flüchtlinge in der Türkei.

Schließlich trafen sich drei möglichst diverse Arbeitsgruppen unter der Leitung von den EU-Abgeordneten Josef Weidenholzer, Cornelia Ernst und Michel Reimon und versuchten konkrete Vorschläge und Forderungen an die Europäische Union zu formulieren, die nun an die ParlamentarierInnen herangetragen werden. Auch wenn die dabei zur Sprache gekommenen Forderungen oft nicht sehr konkret waren und in vielen Fragen auch innerhalb der Minderheiten deutliche Differenzen sichtbar wurden, kristallisierten sich in allen drei Arbeitsgruppen doch einzelne gemeinsame Punkte heraus. Einig waren sich alle,

- dass die EU sich stärker humanitär und politisch einbringen soll.
- dass es irgendeine Form des internationalen Schutzes für die
- Minderheiten im Irak braucht (z.B. ein Minorities Council, der von der EU
- unterstützt wird).
- dass es für spezielle vulnerable Gruppe wie die vergewaltigten Frauen
- ein Resettlement in der EU geben sollte.
- dass die EU ihre Möglichkeiten nutzen sollte den Nachschub und die
- Unterstützung des IS (durch die Türkei) zu unterbinden.
- Letzteres wurde lediglich von Hassan Aydinli von der Iraqi Turkmen Front anders gesehen, die eine traditionelle Nähe zur Türkei besitzt.
- dass die Ninive-Ebene, Tal Afar und Shingal von der Provinz Ninive (Mosul) abgetrennt werden müssen.

Im Detail unterschieden sich die Vorstellungen über die politische Zukunft dieser Region allerdings. Von einer gemeinsamen Provinz der Minderheiten über mehrere Provinzen bis hin zu einem Anschluss an die Autonomieregion Kurdistans mit einer Autonomie innerhalb Kurdistans reichten die Vorschläge. Hassan Aydinli von der Iraqi Turkmen Front forderte v.a. ein eigenes Autonomiegebiet für die Turkmenen. Letztlich sind die Möglichkeiten der EU hier tätig zu werden allerdings ohnehin sehr begrenzt. Mehrfach wurde die Souveränität des Irak betont und festgehalten, dass derzeit ohnehin nur in Einklang mit der irakischen Verfassung gehandelt werden könnte. Europa könnte v.a. im humanitären Bereich und als Vermittler tätig werden.

---

CONFERENCE ON INTERNATIONAL MOBILISATION TO REBUILD KOBANÊ

---

*1. Juli 2015, Europäisches Parlament, Brüssel*

Dem Wiederaufbau von Kobanê widmete sich eine Konferenz der Fraktion der Linken (GUE/NGL) und der Grünen im Europäischen Parlament am 1. Juli 2015. Ziel der Konferenz war die Mobilisierung europäischer Hilfe für die vom Angriff des so genannten „Islamischen Staates“ völlig zerstörte Stadt und Region in Rojava. Nach einer Begrüßung durch Jean Lambert (Grüne) und Gabriele Zimmer (GUE/NGL) traten als Keynote Speakers die Abgeordneten Marie-Christine Vergiat (GUE/NGL), Eleni Theocharous (EPP), Dimitrios Papadimoulis (GUE/NGL), Josef Weidenholzer (S&D) und Izaskus Bilbao Barandica (ALDE) auf. Danach präsentierten unter der Moderation von Michelle Alisson Ramazan Akkoc und Herdem Dogrul von der Türkischen Ingenieurs- und Architektenkammer, sowie Mustafa Ebdi und Shifen Mahmoud vom Reconstruction Board von Kobanê Pläne zum Wiederaufbau der Stadt. Es folgten kurze Präsentationen unterschiedlichster internationaler NGOs über ihre Arbeit in der Region und die Möglichkeiten diese zu erweitern. In einem Dritten Panel diskutierten schließlich Abdulkarim Omar und Hussien Azzam vom Kanton Cizîrê, Bassam Ishak vom Syriac National Council, sowie Said Hassan vom Êzîdî Council von Sinjar unter dem Vorsitz von Branislav Škripek (European Conservatives and Reformists) über die verbliebene Gewalt in den befreiten Gebieten. In einem vierten Panel diskutierte Marie-Christine Vergiat (GUE/NGL) mit einigen Mitgliedern des Reconstruction Boards von Kobanê über die Konsequenzen und eine Resolution der Konferenz.

Die kurzen Selbstdarstellungen der NGOs und der Mangel an einem inhaltlichen Roten Faden machten es teilweise mühsam der Konferenz zu folgen und so blieb das inhaltlich konkreteste wohl der auf der Konferenz präsentierte ‚Kobanê Canton Damage Report‘, der sehr detailliert die Probleme im Bereich der Gesundheits- und Energieversorgung, die Zerstörung der Landwirtschaft oder die Notwendigkeiten im Wiederaufbau der Bildungsinstitutionen beschreibt. Auch wenn die Konferenz eine relativ oberflächliche Selbstdarstellung der NGOs und der Wiederaufbaubemühungen darstellte, so gelang es damit mit Sicherheit Aufmerksamkeit für die Probleme des Kantons zu schaffen und hoffentlich auch eine Ausgangsbasis für die zukünftige Einwerbung von Finanzmitteln zu schaffen.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

## MESA ANNUAL MEETING 2014

22. – 25. November 2014, Washington DC

Die zunehmende Bedeutung Kurdischer Studien in den USA ist wohl kaum irgendwo deutlicher zu sehen als in der wachsenden Zahl kurdischer Themen, die beim jährlichen Treffen der traditionsreichen Middle East Studies Association präsentiert werden. Waren vor wenigen Jahren nur einzelne Vorträge zu kurdischen Themen zu finden, können heute sich interessierte BesucherInnen vier Tage durchgehend mit kurdischen Themen befassen. Auch in der an die Konferenz angeschlossene Buchmesse werden mittlerweile jährlich neue Bücher zu kurdischen Themen präsentiert.

Im Herbst 2014 wurden in Washington DC folgende Vorträge zu kurdischen Themen präsentiert: *A Feminist Account of Kurdishness: Everyday Lives of Young Kurdish Women in Istanbul* von Elif Ege-Tatar, *An Armenian Past in a Kurdish Present: the Politics of Remembering and Forgetting* von Anoush Suni, *Between Radical Islam and Kurdishness: An Ethnography of Kurdish Hizbullah in Turkey* von Mehmet Kurt, *Conflict and Ethnic-Religious Diversity: the case of the Syrian Jezireh* von Elise Alexander, *Disobedient Mountains and Rivers of Revolt: Insurgency and Counter-insurgency by the other means in Turkish Kurdistan* von Dilan Yildirim, *Imagining the non-state: Historical Production in Turkey's "Fourth most-Kurdish City"* von Susan Benson-Sokmen, *In pursuit of permanent traces: Constituting authorship through inscription* von Marlene Schafers, *Infusing Media Rhythms into the Diasporic Space: Kurds and Media Production in the US* von Christian Sinclair, *Inter-ethnic Tolerance in Turkey: Turks vs. Kurds* von Zeki Sarigil, *Kurdish Identity and Diaspora Politics: Re-Positioning Dissent* von Vera Eccarius-Kelly, *Kurdishness at Peace with Islam: Indigenization and the Kurdistani Approach to Post-Conflict Articulations of Kurdish Identity in Turkey* von Mucahit Bilici, *Navigating Empire(s) through Religion and Culture: Muslim Kurdish American Women and Challenging Power(s)* von Stanley Thangaraj, *Negotiating Kurdishness through Language: The Case of Internally Displaced Kurdish Youngsters within the Education System in Turkey* von Yesim Mutlu, *The Syrian Kurds & the Changing Middle East Political Map* von Michael M. Gunter, *United in Religion, Divided by Ethnicity: The Failure of Islam as A Supranational Identity in the Kurdish-Turkish Conflict in Turkey* von Gulay Turkmen, *Language, Identity and Conflict in Turkey: Language rights and activism as a catalyst of democratization, political negotiation and resistance* von Birgül Yilmaz, *"Here we live our culture": Claiming Kurdishness in Urban Turkey* von Lydia Roll, *Disputed territories in KRG: a national identity issue* von Daniel Meier, *(Dis) Placing Bodies: Syrian Kurdish Refugees in Iraqi Kurdistan* von Kawa Morad und *Rojava (Syrian-Kurdistan) as a borderland in civil war* von Thomas Schmidinger.

Nicht nur in der Vielzahl dieser Themen, sondern auch in den Sonderveranstaltungen von der Kurdish Studies Association und der – teilweise rivalisierenden – Ahmed Foundation for Kurdish Studies machten deutlich, dass die Rückkehr der Kurden in die Weltpolitik auch in den USA zu einem erhöhten Interesse an Kurdischen Fragen geführt hat.

§ THOMAS SCHMIDINGER

---

INTERNATIONAL CONFERENCE ON ÊZÎDÎS' VIOLENT HISTORY AND CURRENT PERSECUTION

*22–23 June 2015, Vienna*

“What brings us together is our commitment to Êzîdîs' Genocide”

The conference was organized by Maria Six-Hohenbalken and Fazil Moradi as well as the Institute for Social Anthropology at the Austrian Academy of Sciences.

## Day 1

### *Opening Addresses*

The session on “Global Politics, International Law, and the Êzîdî Experience” was chaired by Fazil Moradi (PhD candidate at Max Planck Institute for Social Anthropology in Halle, Germany). Opening remarks were given by representatives of the institutions involved and the intention of the conference were outlined by Maria Six-Hohenbalken, a scholar at the Institute for Social Anthropology at the Austrian Academy of Sciences. In her welcome remarks she pointed at an episode of persecution of and violence against Êzîdîs during WWI, which after many decades of its occurrence has yet to become a topic for any scholarly investigation. The violence against Êzîdîs by ISIS or ISIL (the Islamic State of Iraq and the Levant) is a reference to the genocidal campaign against the Êzîdî community in 2014, in Iraq. The ISIL campaign resulted in the enslavement of women and children and the mass exodus of the Êzîdî community from Northern Iraq or Iraqi Kurdistan.

The keynote speech was on the International Law that was delivered by Prof. Hannibal Travis (Florida International University, USA). Dr. Travis compared the reaction of the international actors to their operation for saving the people of Benghazi/Libya with their aloofness to what happened to Sinjar. He remarked that the Sinjar case manifests the international failure to prevent genocide. He emphasized that there are many tools available under international law by which the genocide of Êzîdîs could be prevented. His speech mainly focused on the reasons for the international community's failure. He made the case that even the report provided

by the UN agencies are indicative of their failure to understand the nature of the dangers to which Êzîdîs, as main targets of ISIL's genocidal campaign, were exposed.

## Day 2

The topic of the first panel on the second day of the conference was "Forced Conversion, Victimhood, and Memory". It was chaired by Daniel Mahoney (Researcher at the Institute for Social Anthropology, Austria).

The first panelist, Zeynep Turkyilmaz (an Assistant Professor at Dartmouth College, USA) presented on the history of the forced Islamization of Êzîdîs in the late Ottoman period. She drew attention to the State's anxiety over the conversion of the religiously non-compliant communities. She discussed the history of those communities situated at the margins of the idealized *millet* Model, a Model that constituted the State's technologies of statecraft to transform undesirable religious identities in the late Ottoman Empire.

Christine Allison (Professor at the University of Exeter, UK) shed lights on the growing number of Iraqi Êzîdîs to have misgivings about their Kurdish identity. She talked about the contextual nature of identity and how socio-historical factors could affect formation of new identities and lead to the abandonment of the older ones. According to Allison, we can point to many instances in which for Êzîdîs wider categories of identity such as ethnicity are fluid by comparison with their more rigid intra-Êzîdî ones. She claimed that the recent violence unleashed on the Êzîdî community has resulted in new forms of Êzîdî self-perception and self-affirmation.

The second panel was titled "Silencing, Remembrance and Resistance" and was chaired by Odile Kommer (a researcher at the Institute for Social Anthropology, Austria).

The Êzîdîs' fate during WWI, violence and persecution against them after a century must receive due scholarly attention – this constituted the main theme of Maria Six-Hohenbalken's presentation. She stated that for decades the Ottoman Empire's persecution of Êzîdîs has been overshadowed by the attention given to other cases of genocide in the Empire. The central place that has been given to the Armenians by political activist has, in a sense, blindsided scholars to see the great scales of violence that have been unleashed against other vulnerable and less vocal communities such as the Êzîdîs. The centennial of the Armenian genocide and the current persecution seems to encourage activists to raise this historical topic and to bring it to an international public, and in the second part of her talk, she reported from Austrian diplomats and military units provide important evidence for the persecution of the Christian denominations.

In his talk on the Êzîdî struggles inside and outside in Syrian-Kurdistan, Thomas Schmidinger (political scientist and lecturer at the University of Vienna) discussed

the Êzîdîs' situation in Syrian Kurdistan. Schmidinger's presentation was generally based on his personal interviews with Êzîdîs and field work in the cantons of Efrîn and Cizîrê. In his presentation Schmidinger drew attention to the Êzîdîs' internal struggles, issues of resettlement, and their strategies for survival in Rojava. He pointed to the fact that the Êzîdîs' political orientation and newer alliance seem to have influenced some aspects of their ritual and their religious symbols.

The afternoon session "Arts as / and Testimony" was chaired by Sabine Bauer (a PhD candidate at the Institute for Social Anthropology, Austria).

Hawar Moradi (Northern Alvsborg Country Hospital, NAL, and Sweden) screened his documentary film that, in some ways, summated his eyewitness account of the Êzîdîs' genocide.

Dr. Osman Q. Ahmad (a member of the Kurdology Center in the Kurdistan Region of Iraq) introduced his drawings and paintings as representation of memories of the Kurdish victims/survivors of both Anfal and the Êzîdîs' genocide. He emphasized that his art reflected eyewitness reports of those cases of genocide that took place in Iraqi Kurdistan's recent history.

"Genocide Convention and the Êzîdîs' Experience in the 21. Century" was the topic of analysis offered by Fazil Moradi and Kjell Anderson (at the Institute for War, Holocaust, and Genocide Studies, the Netherlands). They both attended to Êzîdîs' history of suffering as well as to the ISIL's systematic policy aiming at the destruction of the entire community. While Moradi mostly concentrated religiously motivated violence against Êzîdîs, Anderson attempted to shed light on the events from the perspective of the International Law.

Kamal Soleimani (Assistant Prof. at Mardin Artuklu University, Turkey) delivered the concluding remarks. Soleimani made some remarks on the Muslim world's reaction to Êzîdîs' genocide. He specifically highlighted the Arab world's salience on these events. Soleimani concluded the fact that modern interpretations of Islam are greatly influenced by nationalism and national interest might in a way explain the general silence on violence against the Kurds in general and Êzîdîs in particular in the Arab world.



## Yaşar Kemal (1923 – 2015)

Einer der berühmtesten zeitgenössischen Dichter der türkischen Sprache war Kurde und zugleich ein ausgesprochener Advokat der kurdischen Bewegung. Als Yaşar Kemal im Februar 2015 in seinem 92. Lebensjahr in Istanbul verstarb, trauerten allerdings nicht nur türkische und kurdische LeserInnen seines Werkes um den großen alten Mann der türkischen Literatur, sondern auch europäische und amerikanische LeserInnen um jemanden, dessen Bücher u.a. ins Deutsche, Englische und eine Reihe anderer europäischer Sprachen übersetzt worden waren. Bis Orhan Pamuk den Literaturnobelpreis erhalten hatte, galt der Kurde Yaşar Kemal als der mit Abstand international bekannteste Dichter der türkischen Sprache.

Am 6. Oktober 1923 als Kemal Sadık Gökçeli in Hemite (heute Gökçedam) am Fluss Ceyhan am Nordostrand der Çukurova-Ebene geboren, schuf Yaşar Kemal genau in dieser Region seinen berühmtesten Romanhelden İnce Memed (Mehmed mein Falke). Ursprünglich als Serie in der kemalistischen Zeitung Cumhuriyet von 1953–1954 erschienen, wurde sein Buch in 30 Sprachen übersetzt und 1984 von Peter Ustinov verfilmt. Es schildert die Geschichte eines armen Bauernbuben, der gegen den ausbeuterischen Großgrundbesitzer Abdi Ağa rebelliert und zu einem berühmten Räuber und Rebellen wird. Damit hatte der Dichter einen romantischen, aber auch politischen Helden und dessen Abenteuer geschaffen, der in der Türkei begann ein Eigenleben zu führen, zu einem Mythos zu werden. 1969 setzte er mit dem Roman „Die Disteln brennen“ die Memed-Geschichte fort. Mit dem 1984 erschienenen „Das Reich der Vierzig Augen“ und dem 2003 publizierten „Der letzte Flug des Falken“ entstand ein vierteiliger Romanzyklus, der seither Generationen an begeisterten LeserInnen international bei Atem hält.

Yaşar Kemal kannte die Welt über die er schrieb aus seinem eigenen Leben. Schon als Kind sammelte er auf seinem Schulweg Klage- und Trauerlieder der dortigen Bevölkerung. Während seiner Mittelschule musste er in Adana seinen Lebensunterhalt in einer Baumwollfabrik bestreiten. Auch danach arbeitete er als Baumwollarbeiter und Hilfslehrer. Bereits mit siebzehn wurde er erstmals wegen eines Gedichtes inhaftiert, es sollte nicht die letzte Verhaftung bleiben. Nach seinem Militärdienst und einer Haftstrafe ging er 1951 nach Istanbul, wo er seine spätere Frau Tilda kennenlernte. Tilda Serrero stammte aus einer angesehenen und gebildeten sephardischen Familie. Ihr Großvater Jak Pasha fungierte als Leibarzt von Sultan Abdülhamid II. Als mehrsprachige Frau übersetzte sie eigenhändig siebzehn Romane von Yaşar Kemal ins Englische. Die auch als Verlegerin tätige politische Intellektuelle blieb bis zu ihrem Tod 2001 die wichtigste Stütze für ihren

Mann. Yaşar Kemal war auch als Journalist tätig, wobei er dabei den Namen Yaşar Kemal als Pseudonym zu benutzen begann. Als politisch wacher Beobachter trat er 1962 der Türkiye İşçi Partisi (Arbeiterpartei der Türkei) (TİP) bei, in der damals v.a. kurdische Intellektuelle und ArbeiterInnen organisiert waren.

Insbesondere nach dem rechtsgerichteten Militärputsch von 1980 führe sein politisches Engagement erneut zur politischen Ausgrenzung. Während er bereits internationale Ehrungen, wie 1984 den französischen Orden der Ehrenlegion oder 1997 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhielt, galt der den Machthabern in der Türkei immer noch als linker Außenseiter und kurdischer Separatist. Erst im Dezember 2008 wurde er in hohem Alter von Abdullah Gül mit dem Kulturpreis des türkischen Staatspräsidenten ausgezeichnet. In seiner Dankesrede erklärte Yaşar Kemal damals: „Dass mir dieser Preis zugesprochen wird, möchte ich als Zeichen dafür sehen, dass politische Standfestigkeit und der Kampf für Frieden und Menschenrechte nicht länger ein Grund zur Ausgrenzung sind und dass sich allmählich ein Weg zum Frieden in unserer Gesellschaft öffnet.“

In deutscher Übersetzung liegen von Yaşar Kemal neben dem Mehmet-Zyklus noch die Anatolische Trilogie (Der Wind aus der Ebene; Eisenerde, Kupferhimmel; Das Unsterblichkeitskraut), die Inselromane, sowie eine ganze Reihe von einzelnen Romanen und Erzählungen vor, die überwiegend im Unionsverlag erschienen sind.

So sehr Yaşar Kemal sich in seinen Romanen sozialen und kurdischen Themen angenommen hatte, so sehr war er ein Meister der türkischen Sprache. Das Wiederaufleben der kurdischen Literatur in der Türkei beobachtete er zwar mit Wohlwollen. Seine eigenen Schriften hatte er allerdings alle in Türkisch verfasst.

Am 28. Februar 2015 verstarb der Autor an multiplem Organversagen in Istanbul, wo er seit den 1950er-Jahren gelebt hatte.

§ THOMAS SCHMIDINGER

# Berichte der Gesellschaft

## Neuer Vorstand

Bei der Generalversammlung 2015 wurde statutengemäß ein neuer Vorstand der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien gewählt. Unser Gründungspräsident Ferdinand Henerbichler kandidierte aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr als Präsident und wurde einstimmig zum Ehrenpräsident auf Lebenszeit ernannt.

Zur neuen Präsidentin wurde Marianne Six-Hohenbalken, die seit Beginn des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien 2013 als Mitherausgeberin des Jahrbuches fungiert und als Kultur- und Sozialanthropologin an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften forscht, gewählt. Ihre Stellvertreterin wurde die Linguistin Katharina Brizić, die im Frühling 2015 eine Professur für Mehrsprachigkeitsforschung an der Universität Freiburg antrat, von dort aus aber weiterhin in unserer Gesellschaft tätig bleiben wird. Generalsekretär blieb Thomas Schmidinger und Kassier Christoph Osztovcics. Als Schriftführerin wurde Soma Ahmad in den Vorstand gewählt. Als Beiräte ohne spezifische Funktionen wurden Aygül Berivan Aslan, Abdul Musawir Barzani, Gelas Khanakah und Agnes Grond gewählt. Der neue Vorstand ist damit fachlich noch breiter positioniert und in mehr Universitäten verankert als der bisherige Vorstand. Mit Agnes Grond ist erstmals die Universität Graz vertreten. Mit ihr und Katharina Brizić ziehen die Sprachwissenschaften in unseren Vorstand ein. Als Rechnungsprüferinnen wurden Mary Kreutzer und Katherine Ranharter bestellt.

Wir bedanken uns bei unserem bisherigen Präsidenten für seine wichtige Aufbauarbeit und hoffen, dass er uns als Ehrenpräsident noch lange zur Seite stehen wird. Unser herzlicher Dank gilt auch Kamer Söylemez, der von 2012 bis 2015 als Beirat im Vorstand vertreten war.

## Mazlum Bagok-Preis für Thomas Schmidinger

Der Generalsekretär unserer Gesellschaft, Thomas Schmidinger, hat am 22. April 2015 in Qamishli den Mazlum Bagok-Preis für sein Buch „Krieg und Revolution in Syrisch-Kurdistan“ erhalten. Neben Schmidinger wurden auch der Fotograf und Journalist Kheyri Kizler aus Shingal und das Team von Ronahi TV aus Kobanê geehrt. Schmidinger, dessen Buch zeitgleich in einer türkischen Übersetzung vorgelegt wurde, erklärte in seinen Dankesworten, dass er sich besonders darüber freue, von jenen geehrt zu werden, über die er sein Buch verfasst habe:

„Das ist auch ein Zeichen für die politische Öffnung der kurdischen Parteien selbst. Mein Buch ist kein Propagandabuch, sondern eine differenzierte Annäherung an das Thema aus unterschiedlichen Perspektiven. Dass ich dafür diesen Preis erhalte, ist auch ein hoffnungsvolles Zeichen für den Willen eine pluralistische Gesellschaft aufzubauen.“

Benannt ist der Preis nach einem kurdischen Journalisten, der am 22. September 2014 in Rabia in der irakischen Provinz Mosul vom so genannten „Islamischen Staat“ getötet wurde. Der 22. April wird in verschiedenen Teilen Kurdistans als Tag des kurdischen Journalismus begangen, an dem sich kurdische Schriftsteller, Publizisten, Wissenschaftler und Journalisten für die bis heute in allen Teilen Kurdistans gefährdete Presse- und Meinungsfreiheit zu Wort melden.

### **Aktiv bei der Unterstützung von Flüchtlingen**

Im August 2015 spitzte sich die Situation syrischer Flüchtlinge in Ungarn zu, deren Weiterreise nach Westeuropa von den ungarischen Behörden blockiert wurde. Schließlich kamen am Montag, 31. August rund 3.000 Flüchtlinge mit ÖBB-Zügen über Österreich nach Deutschland, von denen über 1.000 in der Nacht mangels Anschlussverbindungen am Westbahnhof strandeten. Nach tagelanger Blockade kamen am Wochenende darauf dann noch einmal ungefähr 13.000 Flüchtlinge aus Syrien – teilweise aber auch aus Afghanistan und Pakistan – über die Grenze, von denen die meisten nach Deutschland weiterreisten. Thomas Schmidinger, der Generalsekretär unserer Gesellschaft, organisierte bereits am Montag, 31. August Kurdisch- und Arabischdolmetscher für den Westbahnhof und organisierte vor Ort die Spendenausgabe. Gemeinsam mit unterschiedlichsten Akteuren der Zivilgesellschaft blieb er die gesamte Woche in Ungarn, an den Grenzübergängen und an den Bahnhöfen aktiv. Die engen Verbindungen unserer Gesellschaft mit der kurdischen Diaspora in Wien waren dabei sehr hilfreich für die Vermittlung von Dolmetschern aus Syrien, die sowohl Kurdisch als auch Arabisch konnten. Dabei wurde auch konkrete Fluchthilfe, sowie Unterstützung bei der Weiterreise nach Westeuropa geleistet.

### **Jour fixe der Gesellschaft**

Auch im Wintersemester 2014/15 fanden monatliche Jours fixes der Gesellschaft statt. Allerdings beschlossen wir auf einer Vorstandssitzung im Februar 2015 diese monatlichen Jour fixe in Zukunft aufgrund des geringen Interesses einzustellen. Es gelang im Wintersemester 2014/15 kaum jemanden außerhalb des Vorstands unserer Gesellschaft zum Jour fixe zu bewegen, was angesichts der vielfach sehr hohen Qualität und interessanten Themen sehr schade ist. Deshalb hat der Vorstand nun

beschlossen in Zukunft statt der Jours fixes weniger größere Veranstaltungen zu organisieren. Angedacht ist für 2016 eine Jahreskonferenz durchzuführen, bei der an 1–2 Tagen mehrere Vorträge in Form einer kleinen Konferenz präsentiert werden, zu der dann auch Mitglieder, die nicht regelmäßig in Wien sind, anreisen können. Im Wintersemester 2014/15 fanden noch folgende Jour fixe statt, mit denen die Reihe ihren Abschluss fand:

14. OKTOBER 2014

---

*Ferdinand Hennerbichler: Rückgabe digitalisierter Geheimdienst-Folter-Akte des Saddam-Hussein-Regimes an Kurden im Irak*

11. NOVEMBER 2014

---

*Leonardo Schiocchet: Existing is Resisting: Cause and Resistance Among Palestinian Refugees in Lebanon as Effort Toward a Palestinian-Kurdish Dialogue*

9. DEZEMBER 2014

---

*Mücahit Yildiz: Queer Kurds: Die kurdische LGBTIQ-Bewegung*

13. JÄNNER 2015

---

*Katharina Hochfellner: Transnationales politisches Engagement von irakischen Kurd\*innen in Wien*



BOZARSLAN, HAMIT

---

*geb. 1958, Doktor der Geschichte und der Politikwissenschaft, ist Wissenschaftler unter anderem an der EHESS in Paris und forscht zu Sozialgeschichte und Politik des Mittleren Ostens sowie zu Genozid, Massengewalt und Minderheiten.*

ÇAKIR, ALEV

---

*geb. 1987, studierte Politikwissenschaft an der Universität Wien und Friedens- und Konfliktforschung an der Universität Innsbruck und ist zurzeit Universitätsassistentin (praedoc) an der Forschungsplattform „Mobile Kulturen und Gesellschaften. Interdisziplinäre Studien zu transnationalen Formationen“ der Universität Wien sowie PhD-Studentin am Institut für Politikwissenschaft und arbeitet als Lehrbeauftragte am Institut für Politikwissenschaft an der Universität Wien.*

EROL, EZGI

---

*geb. 1985, hat Soziologie und post-konzeptuelle Kunst studiert.*

GAUBINGER, SIMONE

---

*geb. 1983, hat Politikwissenschaft studiert.*

GAUNT, DAVID

---

*geb. 1944, ist Professor Emeritus der Geschichte am Center for Baltic and East European Studies der Södertörn University, Stockholm, Schweden.*

GROND, AGNES

---

*geb. 1972, Studium der Musik- und Sprachwissenschaft an der Karl-Franzens-Universität Graz. Sie ist Doktorandin am Institut für Germanistik der Universität Graz und wurde 2010 von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für ihr Dissertationsprojekt ausgezeichnet.*

---

 HENNERBICHLER, FERDINAND
 

---

geb. 1946, Historiker, Philologe, Philosoph, ehemaliger Nahost-Assistent von Bundeskanzler Kreisky und ORF-Journalist. Ehrenpräsident der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien und Gastdozent an der Universität von Suleymania.

---

 HOSSEINI, SEYEDEH
 

---

geb. 1983, ist PhD-Studentin an der Universität Wien und arbeitet zu Yärsän und religiösen Minderheiten im Mittleren Osten.

---

 KIESER, HANS-LUKAS
 

---

geb. 1957, ist Historiker und forscht über das moderne und besonders späte osmanische Reich sowie die post-osmanische Welt. Er ist Titularprofessor der Modernen Geschichte an der Universität Zürich und Fellow des Australian Research Council am Centre for the History of Violence in Newcastle, NSW.

---

 MORADI, FAZIL
 

---

geb. 1978, studierte Soziologie, Philosophie, Geschichte, Middle Eastern Studies und Englische Literatur an der Uppsala University und Gothenburg University in Schweden sowie der University of Stellenbosch in Südafrika. Er ist Mitglied der International Max Planck Research School on Retaliation, Mediation and Punishment, and Law, Organization, Science and Technology Research Group in Halle. Moradi arbeitet an einer Dissertation am Max Planck Institut für Sozial-Anthropologie in Halle.

---

 OMARKHALI, KHANNA
 

---

geb. 1981, hat Iranistik, Kurdologie und Religionswissenschaften studiert, ist Assistenz-Professorin und verantwortlich für das Kurdologie-Programm am Iranistik-Institut der Georg-August Universität Göttingen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind u.a. religiöse Minderheiten in Kurdistan mit Schwerpunkt auf ÊzîdInnen und Kurdische Dialektologie.

---

 OSZTOVICS, CHRISTOPH
 

---

geb. 1985, hat Politikwissenschaft und Internationale Entwicklung an der Universität Wien studiert, ist Studienassistent am Institut für Internationale Entwicklung/Wien und Vorstandsmitglied der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien.

---

 SCHMIDINGER, THOMAS
 

---

geb. 1974, Politikwissenschaftler und Sozial- und Kulturanthropologe, Lektor an der Universität Wien und der Fachhochschule Vorarlberg, Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien, Vorstandsmitglied der Hilfsorganisation LeEZA, im Editorial Review Board des internationalen peer-reviewed Journal *Kurdish Studies* und Mitbegründer des in der Jihadismusprävention und Deradikalisierung aktiven Netzwerks Sozialer Zusammenhalt.

---

 SIX-HOHENBALKEN, MARIA
 

---

geb. 1965, Kultur- und Sozialanthropologin, Lektorin an der Universität Wien, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Präsidentin der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für kurdische Studien.

---

 REYNOLDS, MICHAEL A.
 

---

ist Associate Professor of Near Eastern Studies an der Princeton University. Sein Forschungsbereich umfasst unter anderem osmanische und moderne Geschichte des Mittleren Ostens, Internationale Beziehungen, Nationalismus und türkische Außenpolitik.

---

 TAHIRI, HUSSEIN
 

---

PhD der Politikwissenschaften an der University of Melbourne, Australien. Lektor zu *Middle Eastern Politics*. Gegenwärtig Adjunct Associate Professor am Centre for Cultural Diversity and Wellbeing, Victoria University, Australien.

---

 ÜNGÖR, UĞUR ÜMIT
 

---

geb. 1980, ist Associate Professor am Institut für Geschichte an der Utrecht University und lehrt Soziologie am NIOD (Institute for War, Holocaust, and Genocide Studies) in Amsterdam.

---

 ZHIGALINA, OLGA [OL'GA IVANOVNA ŽIGALINA]
 

---

1946–2013, war Philologin und Direktorin der Abteilung für Kurdologie und Regionalstudien zum Mittleren Osten am Orientalistik-Institut der Russischen Akademie der Wissenschaften, Moskau.



## Jahrbuch für Kurdische Studien 2016

Der nächste Band des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien hat den Schwerpunkt: *Şingal 2014: Angriff und Genozid des „Islamischen Staates“ auf die Êzîdî und die Folgen.*

Neben einer umfassenden Dokumentation der Verfolgungen und Vertreibungen aus Şingal soll die gegenwärtige Lage der Flüchtlinge in den Camps in Kurdistan-Irak und in der Türkei dargestellt werden. Weiters soll auf die Situation von êzîdischen Flüchtlingen in europäischen Staaten Bezug genommen werden.

ÊzîdInnen bezeichnen die Verfolgungen in Şingal als einen weiteren ferman (einen genozidalen Prozess) in der langen Geschichte der Verfolgungen der êzîdischen Glaubensgemeinschaft. Diesbezüglich soll auch auf das êzîdisch-kurdische Verhältnis in ihren historischen Bezügen eingegangen werden. Die Intention der HerausgeberInnen ist, dass in diesem Sammelband sowohl die rezente Situation wie auch die historischen Entwicklungen der êzîdischen Glaubensgemeinschaft in allen Nationalstaaten Westasiens und in der Diaspora behandelt werden. Die Beiträge können auf Deutsch oder Englisch eingereicht werden.

Die Einreichfrist für *Abstracts* ist der 30. Jänner 2016 und die Abgabefrist für die *vollständigen Beiträge* ist der 30. April 2016. Darüber hinaus können Artikel über rezente Entwicklungen, Rezensionen und Kongressberichte eingereicht werden. Der 4. Band des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien soll Ende 2016 erscheinen.

Verantwortliche Herausgeberin und Ansprechpartnerin für diesen Band ist:

DR. MARIA SIX-HOHENBALKEN  
MARIA.SIX-HOHENBALKEN@OEAW.AC.AT

