

# Identitätsverständnis und familiäre Erziehung von jugendlichen Migranten aus der Türkei unter besonderen Berücksichtigung von Migranten aus Dersim

## Diplomarbeit

angefertigt an der Fachhochschule Köln  
Fachbereich Sozialpädagogik

Vorgelegt  
im WS 2006/2007  
von  
Yasar Kaya

Fachhochschule Köln  
bei

Prof. Dr. phil. habil. Winfred Kaminski  
Prof. Dr. rer. pol. Wolf Rainer Leenen

Inhaltsverzeichnis	2
<b>1. Einleitung</b>	<b>4</b>
1.1. Fragestellung und Beweggründe der Themenwahl	5
<b>2. Theoretischer Rahmen: Identitätsentwicklung unter dem Einfluss mehrerer Kulturen</b>	<b>7</b>
2.1. Zum Terminus Kultur	7
2.2. Die Kulturkonfliktthese	8
2.3. Patchworkidentität	10
2.4. Fazit	11
<b>3. Geschichte und Gründe für die Migration aus Dersim und der Türkei</b>	
3.1. Klärung zentraler Begriffe	11
3.2. Geschichte und Motive der Migration	12
<b>4. Geschichte, Kultur, Sprachen, Glaube und Ethnie von Dersim und seinen Bewohnern</b>	
4.1. Geschichte und Geographie	13
4.2. Sprachen in der Region Dersim	16
4.3. Regionale Ethnonyme: Kirmanc, Zaza und Dimli	19
4.3.1. Zaza	21
4.3.2. Kirmanc	21
4.3.2. Dimli	23
4.4. Religion in Dersim: Die Kizilbasch – Aleviten	23
4.4.1. Gebets- und Versammlungshäuser (Cemevi) der Aleviten	24
4.4.2. Die 12-tägige Fastenzeit der Aleviten	25
4.4.3. Xeylas (Xizir - Elias)	26
4.4.4. Heilige Orte, Berge und Wasserquellen der Aleviten	26
4.4.5. Gağan	27
4.4.6. Rituelle Ähnlichkeiten zwischen Dersim-Aleviten und Christen	27
4.4.7. Fazit	28
<b>5. Familienstruktur der Migranten aus Dersim und der Türkei</b>	<b>29</b>
5.1. Familienmodelle in der Türkei	29
5.1.1. Familie auf dem Land	30
5.1.2. Familie in der Stadt	31

5. 2.	„Türkische“ Familientypen in der Bundesrepublik	32
5.2.1.	Die traditionell-religiös orientierten Familien	32
5.2.2.	Die Familien zwischen Tradition und Moderne	34
5.2.3.	Moderne Familien	35
5.2.4.	Fazit	35
5.3.	Familien aus Dersim	36
<b>6.</b>	<b>Die Erziehungsziele der türkischen Familien</b>	<b>38</b>
6.1.	Erziehung zu Respekt und Gehorsam	38
6.2.	Erziehung zur Religiösität	39
6.3.	Geschlechtsspezifische Erziehung	40
6.4.	Erziehung zum Lernen und zur Leistung	40
6.5.	Erziehung zum Nationalstolz	41
6.6.	Fazit	42
<b>7.</b>	<b>Empirische Untersuchung</b>	<b>43</b>
7.1.	Zentrale Aspekte der qualitativen Forschung	43
7.1.1.	Das problemzentrierte Interview	44
7.2.	Methode der Auswertung	46
7.3.	Vorgehensweise	47
7.4.	Vorstellung der Probanden	47
<b>8.</b>	<b>Ergebnisse der Interviewanalyse</b>	<b>48</b>
8.1.	Beziehung zur Familie	48
8.1.1.	Bedeutung der Familie und die Wahrnehmung der elterlichen Erziehung	48
8.1.1.1.	Fazit	50
8.1.2.	Wertorientierung der Befragten	51
8.1.2.1.	Fazit	52
8.2.	Sprachkenntnisse und Sprachgebrauch	52
8.2.1.	Fazit	54
8.3.	Vergleich zwischen den Erziehungszielen von Familien aus Dersim und der übrigen Türkei	54
8.4.	Soziale Identität	57
8.4.1.	Türke, alevitischer Kurde und Dersim-Identität	57
8.4.2.	Deutschland und dersimstämmige Identität	59
8.4.3.	Dersimstämmige Identität	60
8.4.4.	Fazit	61
<b>9.</b>	<b>Schlussbetrachtung</b>	<b>61</b>

**1. Einleitung**

Im Jahre 1955 schloss die noch junge Bundesrepublik einen Arbeitnehmer-Anwerbevertrag mit einem anderen Staat ab. Infolgedessen kamen erstmals so genannte Gastarbeiter in die BRD. Für diese Menschen war es in der Regel die erste Konfrontation mit der Fremde. Vor dem Hintergrund des sich verstärkenden Wirtschaftswachstums der Nachkriegszeit und des offenbaren Mangels an Arbeitskräften schloss die deutsche Regierung 1955 mit Italien, später dann mit Griechenland und Spanien (1960), mit der Türkei (1961), mit Marokko (1963), mit Tunesien (1964) und schließlich auch mit Jugoslawien (1968) Anwerbeverträge ab. (Vgl. Herbert 2001, S.201)

Infolge des Anwerbevertrags zwischen Deutschland und der Türkei kamen seit Anfang der sechziger Jahre viele junge Männer und Frauen aus der Türkei – und damit auch aus Dersim – in die Bundesrepublik. In der Türkei herrschte damals Massenarbeitslosigkeit, weshalb der individuelle Entschluß, nach Deutschland zu gehen, vielen Menschen leicht fiel. Gastarbeiter arbeiteten vor allem in der Metall-, Auto- und Baubranche. Meistens wohnten sie in Arbeiterheimen und blieben unter sich. Der Aufbau von Kontakten zur Mehrheitsgesellschaft war unter diesen Umständen schwierig. Die angeworbenen Arbeitskräfte kamen mit dem Ziel nach Deutschland, hier einige Jahre hart zu arbeiten, um dann mit den Ersparnissen in die Heimat zurückzukehren und sich dort eine Existenz aufzubauen. Trotz harter Arbeit und sparsamer Lebensweise reichte der Verdienst selten aus, das erhoffte Startkapital zusammen zu bringen. Die meisten Einwanderer blieben in Deutschland, holten ihre Familien nach und wurden in der BRD seßhaft.

Im Zuge der Zuwanderung von Gastarbeitern aus der Türkei in die europäischen Länder Anfang der 60er Jahre kamen auch viele Personen aus Dersim aus ökonomischen Gründen nach Europa.

Eine zweite große Migrationswelle von Menschen aus Dersim nach Europa erfolgte aufgrund starker Repressalien, fortdauernder Unterdrückung und anhaltender Menschenrechtsverletzungen durch das türkische Militär in der Region Dersim.

Mittlerweile wird die Zahl der Migranten aus Dersim, die sich in Europa aufhalten, auf 200 bis 300 Tausend Personen geschätzt. Überwiegend leben sie in Deutschland, in den Niederlanden, Frankreich, Österreich, der Schweiz, Belgien, Dänemark, Schweden und England. (Föderation der Dersim Gemeinden in Europa (FDG), Brief an die Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV). <http://www.dersimsite.org/brief.html>)

Seit Beginn der 70er Jahre sind zahlreiche Veröffentlichungen zur Situation der zweiten Migrantengeneration erschienen. Aufgrund des andersartigen soziokulturellen Hintergrundes wurde Migranten ein besonders großes Problempotential zugeschrieben. Ab Mitte der 70er Jahre wurden erste Ansätze entwickelt, die den Sozialisationsprozess von Migrantenkindern theoretisch einzuordnen versuchten. Schrader (1979) bewertet beispielsweise den Sozialisationsverlauf von Migranten dann als erfolgreich, wenn eine Assimilation an die deutsche Kultur erfolgt.

Ein anderer theoretischer Standpunkt, der vor allem in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung innerhalb der Migrationsforschung gewinnt und auf den sich auch die vorliegende Arbeit bezieht, betrachtet die Persönlichkeitsentwicklung von Migrantenkindern aus interaktionistischer Sicht. Hierbei spielt der Identitätsbegriff eine wesentliche Rolle. Eine „erfolgreiche“ Sozialisation wird nicht in der Anpassung des Migrantenkindes an die deutsche Kultur gesehen, sondern in einer auf beide Kulturen bezogene Handlungsfähigkeit des Kindes (vgl. Boos-Nünning 1976 / Neumann 1981).

In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass Migrantenkinder der zweiten und dritten Generation im oben beschriebenen Sinne handlungsfähig sind. Diesbezügliche verschiedene wissenschaftliche Standpunkte innerhalb der Migrationsforschung werden in dieser Arbeit dargestellt, im Rahmen von Interviews mit Migrantenjugendlichen Dersimer Herkunft überprüft und bewertet.

### **1.1. Fragestellung und Beweggründe der Themenwahl**

Zentrales Anliegen dieser Untersuchung ist die Fragestellung, welche Art von Lebensentwürfen und Selbstbildern junge erwachsene Migranten Dersimer Herkunft der zweiten und dritten Generation entwickeln.

Methodisch soll durch Interviews festgestellt werden, welche Erfahrungen Dersimer Migranten der zweiten und dritten Generation in der Bundesrepublik gemacht haben und welche Perspektiven sie für sich daraus ableiten. Im Vordergrund der Interviews steht, was die Betroffenen aus ihrer subjektiven Perspektive heraus als anders empfinden, vor allem in Hinblick auf das Bild, das in der Gesellschaft über Migranten verbreitet ist.

Die Beschäftigung mit diesem Thema ist mir aufgrund meines Migrationshintergrundes als Sohn dersimstämmiger Eltern ein besonderes Anliegen. Ich teile die Gefühle von Kahraman Gündüzkanat:

*„Ich betrachte mich als ein Opfer des Muttersprachenverbots in den [türkischen] Schulen, die ich durchlaufen habe. Meine schulische Bildung fand in einer mit fremder Sprache statt, deren Begriffe und Inhalte von einer fremden höheren Macht bestimmt schienen. Sowohl meine Grundschul- wie auch meine Gymnasialausbildung habe ich in einer staatlich verordneten Sprache abschließen müssen. Die Reflexion dieser Zusammenhänge hat mich u. a. dazu veranlasst, über die Geschichte und das Schicksal meiner ethnischen Gruppe zu schreiben – in einer weiteren für mich fremden, aber von mir freiwillig gewählten und erlernten Sprache.“ (Gündüzkanat 1995, S. 47)*

Es mag eingewendet werden, dass diese Untersuchung aufgrund persönlicher Betroffenheit nicht objektiv durchgeführt werden könne. Doch der Autor ist sich der Schwierigkeiten bewußt, die eine allzu große Nähe zum Untersuchungsgegenstand mit sich bringt. Andererseits birgt diese Nähe auch Chancen in sich: Denn gerade diejenigen, die mit dem Thema aufwachsen, erkennen die Notwendigkeit, bislang unberücksichtigte Aspekte zu erforschen oder aus einem ganz anderen Blickwinkel zu bearbeiten. Genau das ist mein Anliegen.

Die generelle Schwierigkeit, etwas objektiv darzustellen, besteht nicht nur für denjenigen, der mit dem Thema persönlich verbunden ist. Deshalb sollten

Sozialwissenschaftler immer danach streben, einen kritischen Blickwinkel beizubehalten und subjektive Elemente zu erkennen.

Obwohl reichlich Literatur über Migration, vor allem über Migranten und ihre Probleme existiert, haben sich Sozialwissenschaftler bislang noch nicht mit der Gruppe junger erwachsener Migranten der zweiten und dritten Generation beschäftigt, deren Familien aus Dersim stammen. Mit dieser Arbeit soll nun erstmals auf sozialwissenschaftlicher Ebene ein Beitrag zur Erkundung der Situation von dersimstämmiger Migranten im Aufnahmeland geleistet werden.

## **2. Theoretischer Rahmen: Identitätsentwicklung unter dem Einfluss mehrerer Kulturen**

Der Mensch erwirbt seine Identität im Wesentlichen innerhalb der Gesellschaft, in der er lebt. Beim Herausbilden der Identität spielt ein ganzes Bündel verschiedenster Faktoren eine Rolle. Bei Migranten wird allgemein von einem Konflikt in ihrer Sozialisation ausgegangen. Dieser resultiert aus den Anforderungen zweier unterschiedlicher Kulturen. Verschiedene Forscher sehen in diesem Konflikt ein zentrales Sozialisationsmerkmal von Migranten.

Geschichte, Kultur und gesellschaftliche Strukturen der Migranten aus Dersim lassen eine triftige Betrachtung der Personen aus Dersim - sowohl in Dersim als auch in der Diaspora - aus der Sicht der Patchworkidentität geraten erscheinen.

Für eine grundlegende Analyse des sozialen Wandels bei den Migranten aus Dersim werden in dieser Arbeit zuerst die Begriffe „Identität“ und „Kultur“ im Migrationsprozess näher erläutert und daraufhin auf die Ansätze „Patchworkidentität“ und „Kulturkonflikttheorie“ bezogen.

### **2.1. Zum Terminus Kultur**

Kultur ist kein eindeutiger Begriff, und gerade in der Soziologie finden unterschiedliche Definitionen. Im alltäglichen Sprachgebrauch dominieren zwei voneinander differierende Bedeutungen: zum einen Kultur als Hochkultur, die zum Beispiel Theater, Literatur und Kunst beinhaltet. Des Weiteren wird unter Kultur die

Gesamtheit der Lebensäußerungen einer Gruppe verstanden (vgl. Ethnische Minderheiten Lexikon 1995 , S. 306).

G. Auernheimer entwickelte Ende der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts eine stark materialistisch orientierte Definition, der zufolge

*„Kultur (...) das System von symbolischen Bedeutungen (ist), das eine Gruppe in der Auseinandersetzung mit ihren materiellen Lebensbedingungen unter historisch bestimmten Produktionsverhältnissen, in ihren Lebenstätigkeiten also produziert und das sie gemeinsam teilt. Eine konkrete Lebensweise entsteht dadurch, dass eine Gruppe von Menschen ihren materiell bestimmten Lebensprozess mit bestimmten kulturellen Bedeutungen versieht.“* (Auernheimer 1988, S. 120 )

Nach A. Kalpaka sind die Funktionen von Kultur Sinnkonstituierung und Identitätsbildung, sowohl für die Gruppe als auch für den Einzelnen. Sie weist darauf hin, dass Kultur als ein prozesshaftes und nicht als ein für alle Gruppen der Gesellschaft das Leben verbindlich regelndes System verstanden werden soll. Deshalb ist auch die Identitätsbildung als lebenslanger Prozess aufzufassen.

*„Unterschiedliche soziale Gruppen bzw. Individuen setzen sich miteinander auseinander, definieren sich selbst und andere immer wieder neu, erarbeiten sich auf diese Weise ihre Identität, indem sie ihre Landkarte der Bedeutung und das mitgebrachte kulturelle Material den aktuellen Lebensbedingungen entsprechend transformieren.“* (Kalpaka 1986, S. 24)

In dieser Hinsicht erweist sich die Auffassung, dass Migrantenkinder ihre kulturelle Identität bewahren müssen, ebenso wie die Erwartung, dass die mitgebrachte Identität aus dem Herkunftsland ganz aufgegeben werden muss, als nicht realitätsnah.

Im Gegensatz zu Kalpaka definiert Schrader (1979) „Kultur“ als etwas Statisches und spricht damit dem Menschen die Lernfähigkeit ab.

## **2.2. Die Kulturkonfliktthese**

Den Migranten werden aufgrund der Verschiedenheit ihres soziokulturellen Hintergrundes besonders große Probleme attestiert.

Das Hin- und Hergerissen-Sein zwischen der Kultur des Heimatlandes, die meist als traditionell bezeichnet wird, und der Kultur des Aufnahmelandes kennzeichnet die Identität der Migranten. In diesem Zusammenhang wurde und wird oft von Identitätsstörungen gesprochen.

*„Die „stark umstrittene Kulturkonfliktthese geht davon aus, dass inkompatible Kulturen und unterschiedliche Wertsysteme und Lebenswelten bestehen, die - wenn sie über Migrationsprozesse in Kontakt kommen bzw. miteinander in Konflikt geraten oder zueinander in Konkurrenz stehen - sich reiben und bei den Immigranten Spannungen erzeugen, Konflikte generieren, Probleme produzieren.“* (Hämmig 2000, S. 74)

In Bezug auf die zweite Generation spielt vor allem der Loyalitätskonflikt eine große Rolle. Die Migranten müssen sich nach dem Kulturkonfliktkonzept stets mit unterschiedlichen, widersprüchlichen „soziokulturellen“ Erwartungen der Aufnahmegesellschaft und des Herkunftslandes auseinandersetzen. Für sie besteht der Zwang, beiden Erwartungen gerecht werden zu müssen und zwischen den beiden Sozialisationsfeldern (d. h. der Gesellschaft und der Familie) vermitteln zu können. Gelingt den Migranten diese Vermittlung nicht, können sie versagen und eine zweifache, doppelte Identität aufbauen. Dieser Loyalitätskonflikt wird häufig verinnerlicht und kann sich in einem Identitätskonflikt äußern (vgl. Hämmig 2000, S. 75).

Das Konzept des Kulturkonflikts wird in der Migrantenforschung häufig rezipiert und als Erklärungsmodell für das Verhalten von Migranten der zweiten Generation genutzt. Doch äußerten verschiedene Autoren, die sich mit migrationsspezifischen Themen befassen, auch Kritik an diesem Konzept. Insbesondere wurde darauf hingewiesen, dass die kulturalistische Deutung dieses Konzepts einen statischen Kulturbegriff impliziert. Kulturen werden als starre, unanfechtbare Systeme dargestellt, deren Aufeinandertreffen nicht etwa gemeinsame Aspekte aufscheinen lässt, sondern viel mehr Differenzen offenkundig werden lässt.

Auernheimer kritisiert die Folgen der Kulturkonfliktthese folgendermaßen:

*„Die Rede von kultureller Identität begünstigt pädagogische Bequemlichkeit, dient allzu leicht der Rechtfertigung mangelhafter Bildungsprogramme und bestärkt die Tendenz zur Problemparzellierung und zu einer problematischen Arbeitsteilung.“* (Auernheimer 1988, S. 9)

Sicherlich sind einige der auftretenden Probleme migrationsbedingt. Aber es ist davor zu warnen, vorschnell allein auf die Kulturkonfliktthese zurück zu greifen und alle Verhaltensweisen der Migranten, besonders der Jugendlichen, damit zu begründen, dass ihr Verhalten „kulturbedingt“ sei. Dadurch würde die Verantwortung für die Migrationssituation allein beim Migrantenkind gesucht, was wiederum ein zu kurz greifender Erklärungsansatz ist.

*„Das Problem ist eher in den Bedingungen zu suchen, unter denen dies geschieht und nicht in der Tatsache selbst, dass man mit mehreren Kulturen konfrontiert wird.“ (Kalpaka 1986, S. 24)*

Abschließend sei auf einen der gewichtigsten Kritikpunkte an der Kulturkonfliktthese hingewiesen: die Vertreter dieses Modells vernachlässigen in ihrer Argumentation meistens sozialstrukturelle und wirtschaftliche Ursachen.

### **2.3. Patchworkidentität**

Die Struktur einer Gesellschaft bleibt nie gleich, sie ist veränderbar. Die Migration brachte seit Beginn der Anwerbezeit der Gastarbeiter auch Veränderungen in der Aufnahmegesellschaft hervor. Dabei wird der Vorgang der Migration wiederum von gesellschaftlichen Prozessen mit beeinflusst.

Keupp sieht in diesen grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungsprozessen eine neue Konstellation von Chancen und Risiken zugleich. Keupp versucht, die „Identität“ des heutigen Subjekts mit einem „Patchworkmodell“ zu beschreiben. Er wählte die Metapher eines Fleckerl-Teppichs, um ein Identitätsmodell darzustellen, das in dem gesellschaftlichen Wandel und der Vielfalt der Gegenwart eine schöpferische Qualität sieht.

*„Ein Patchwork ist ein `Fleckerl-Teppich`. Die klassischen Patchworkmuster entsprechen dem klassischen Identitätsverständnis. Da sind geometrische Muster in einer sich wiederholenden Gleichförmigkeit geschaffen worden. Im Unterschied zu diesen traditionellen Patchworkprodukten leben die zeitgenössischen „crazy quilts“ von ihrer überraschenden, oft wilden Verknüpfung von Formen und Farben und greifen selten auf bekannte Symbole und Gegenstände zurück. Gerade in dem Entwurf und der Durchführung eines solchen „Fleckerlteppichs“ kann sich eine beeindruckende schöpferische Potenz ausdrücken. Beide Patchwork-Richtungen*

*erfordern hohe handwerkliche und kreative Fähigkeiten. Die klassische Tradition besitzt einen festen Bestand von Mustern, die immer wieder aufgenommen und individuell gestaltet wurden. Die zeitgenössischen Quilts haben den Rahmen vorgegebener Konfigurationen gesprengt, und erlaubt ist alles, was gefällt“.* (Keupp 1990)

Diese Patchworkphänomene kann man auch bei der sich ständig wandelnden Gesellschaftstruktur von Migrantenfamilien beobachten. Sie sind auch als Ressourcen vorhanden und prägen das Leben von Migranten der zweiten und dritten Generation im Aufnahmeland aktiv mit. Gerade diese Phänomene sind bestimmende Faktoren für den sozialen Wandel in der zweiten und dritten Generation der Migranten.

## **2.4. Fazit**

Anhand des „Patchworkmodells“ wird in dieser Arbeit versucht aufzuzeigen, dass es wenig befriedigend ist, die Kulturkonflikttheorie auf die Migrantenkinder zu beziehen. Dagegen ermöglicht es das Patchworkmodell, die jugendlichen Migranten als handlungsfähige Subjekte zu sehen, die mit Eigenständigkeit und Kreativität ihr Leben meistern.

Der Wert des „Patchworkmodells“ liegt u. a. darin, dass es in der Vielfältigkeit der Menschen nicht nur Risiken, sondern auch Chancen sieht.

## **3. Geschichte und Gründe für die Migration aus Dersim und der Türkei**

### **3.1. Klärung zentraler Begriffe**

Die aus Dersim stammenden Personen werden in aller Regel den türkischen Migranten zugeordnet. Bisher stellen sie kaum einen eigenen Untersuchungsgegenstand dar, obwohl sie innerhalb der Gruppe der Migranten aus der Türkei eine besondere Gruppe formen. Auch in der reichlich vorhandenen Literatur über türkische Migranten wird ihre Situation nicht berücksichtigt, siehe etwa Heitmeyer 1997, Hämmig 2000, Polat 1997 oder Süzen 2003. Im juristischen Sinne besitzen sie die türkische Staatsangehörigkeit, doch viele von ihnen begreifen sich aufgrund ihrer Religion und Sprache als Angehörige einer eigenständigen

Ethnie. In den wissenschaftlichen Arbeiten werden sie oberflächlich als Türken, teilweise auch als Kurden bezeichnet.

Migranten aus Dersim unterliegen in Deutschland speziellen Bedingungen, die sie von anderen Migranten unterscheiden. Die Ursachen hierfür werden im folgenden näher beschrieben.

### **3.2. Geschichte und Gründe der Migration**

Das Verhältnis der Einwohner Dersims zum türkischen Staat war seit Gründung der modernen Türkei zwiespältig und schwankte zwischen offener Rebellion und erzwungener Assimilierung. Bedeutsam waren die Vorgänge in den Jahren 1937/1938. Die türkischen Machthaber ersetzten damals die Bezeichnung Dersim durch türkisch Tunceli (= eiserne Faust). Durch das gewaltsame Vorgehen des türkischen Militärs sollen bis zu 70.000 Menschen getötet worden sein. Offizielle Zahlen sprechen dagegen nur von 12.500 Verschwundenen. Von 1938-1946 war der größte Teil von Dersim Sperrgebiet. Reisen dorthin und erst recht die Ansiedlung waren strikt verboten.

Der Militärputsch im Jahr 1980 brachte für die Menschen in Dersim erneut eine Wende zum Schlechteren. Dersim symbolisiert für die Türkei die 3 K's, d. h. Kizilbasch („Rotschöpfe“ = Aleviten), Kurden und Kommunisten. Die Einwohner der Region Dersim waren seinerzeit sehr politisiert. Linke Orientierungen herrschten vor. Die Eltern hatten Angst, dass ihre politisch aktiven Kinder von den Sicherheitskräften festgenommen, gefoltert und anschließend ins Gefängnis geworfen würden. Nach dem Militärputsch stieg die Zahl der Menschenrechtverletzungen enorm an. Die Militärs herrschten mit harter Repression.

Diese unerträgliche Situation wurde zu einem wichtigen Grund für den Entschluß, die Heimat zu verlassen. Viele Personen aus Dersim zog es nun zu ihren Familieangehörigen in die BRD, vorrangig um für sich und die Kinder Sicherheit zu erlangen. Zudem wurden viele politisch aktive junge Leute aus Dersim von den Sicherheitskräften gesucht. Sie flüchteten nach Europa, u. a. in die BRD, um hier politisches Asyl zu beantragen. Die meisten beabsichtigten eine Rückkehr in ihre Heimat, sobald wieder Normalität im Alltag herrschte.

Die Geschichte von Dersim und seinen Bewohnern war im 20. Jahrhundert wiederholt von starker Unterdrückung geprägt. Zu den Maßnahmen, die von den türkischen Machthabern 1938 ergriffen wurden, gehörten u. a. Zwangsumsiedlungen. Die Überlebenden von Vergeltungsmaßnahmen wurden in den Westen der Türkei zwangsdeportiert, und zwar jeweils eine einzelne Familien in ein türkisches Dorf. Nach einer Amnestie im Jahr 1947 durften sie wieder in ihre Heimat zurückkehren und in den Ruinen der zerstörten Dörfer ein neues Leben aufbauen. Das Phänomen des „Pendelns zwischen Heimat und Diaspora“ bestimmt bis in die Gegenwart das Leben von Menschen aus Dersim. Bis heute ist in Dersim leider keine Rede von Normalität und Frieden.

Von 1979 bis 2003 war über Dersim der Ausnahmezustand verhängt. Dersim wurde zum Militärgebiet erklärt, in dem über 50.000 Soldaten stationiert waren. Infolge des Bürgerkriegs zwischen Kurden und Türken entwickelte sich auf beiden Seiten ein militanter kurdischer bzw. türkischer Nationalismus. Die Bevölkerung von Dersim geriet zwischen die Fronten. Sie war gezwungen, für die eine oder andere Seite Partei zu ergreifen. In der Region Dersim wurden besonders in den 80er und 90er Jahren große militärische Operationen durchgeführt. Auch hier wurden planmäßig Dörfer zerstört und deren Einwohner zum Verlassen des Region aufgefordert.

*„Einerseits durch den Schatten der Waffengewalt, der Militäroperationen, andererseits durch Bau von Staudämmen, durch Waldbrände bei Operationen des Militärs, durch die Zerstörung von Natur und Kultur, durch die Räumung der Dörfer und damit verbunden Abwanderung, parallel dazu durch den Rückgang der Wirtschaft verliert Dersim allmählich die Kraft, als Lebensraum zu existieren.“*  
(FDG-Presseerklärung vom 27. Juni 2005, dokumentiert in der Zeitung Munzur)

Die soziopolitischen und kulturellen Phänomene prägen die Sozialisation der Migranten aus Dersim auch im Aufnahmeland. „Dersimer“ sind als eine eigenständige Ethnie in Europa nicht bekannt und werden als solche auch in der Türkei nicht anerkannt. Es gibt kaum wissenschaftliche Literatur über ihre vom Aussterben bedrohte Sprache und Kultur. Aus diesem Grund wird hier die gesellschaftliche, kulturelle, ethnische und soziopolitische Entwicklung Dersims differenziert und detailliert dargestellt.

Bei dieser Darstellung werden viele kulturethnische Begriffe verwendet. Auf Grund des fachlichen Schwerpunkts und des Umfangs der Arbeit werden diese Begriffe je nach thematischem Bedarf erklärt.

## **4. Geschichte, Kultur, Sprache, Glauben und Ethnie von Dersim und seinen Bewohnern**

### **4.1. Geschichte und Geographie**

Dersim erstreckt sich über ein Gebiet von etwa 7.774 km<sup>2</sup> und liegt zwischen den beiden Oberläufen des Euphrat. Im Osten bildet der Peri-Fluss, im Norden die Munzur-Bergkette (bis 3.250 m hoch) naturgegebene Grenzen von Dersim. Insgesamt ist Dersim relativ bergig: viele Gipfel erreichen Durchschnittshöhe zwischen 2.500 und 3.600 m. Viele dieser Berge, vor allem aber die Flußtäler, sind waldbedeckt.

Der Name Dersim ist Kurdisch. Es existieren zwei Erklärungsvarianten: der einen These zufolge bedeutet der Begriff „Silberne Tür“ (derî-sim), möglicherweise leitet sich der Begriff aber auch von dem Gewässernamen „derê-sim“, Bach von Silber, ab.

*„Bei der Bezeichnung Dersim handelt es sich um eine sehr alte ethnische und geographische Bezeichnung. Zum ersten Mal wird der Name Dersim in dem Werk „Anabasis“ von Xenophon im Jahre 401/402 v. Chr., der mit seinen griechischen Soldaten von Babylon nach Trapezunt (das heutige Trabzon) am Schwarzen Meer zog, genannt.“* (<http://www.dersimweb.de/index.htm>)

Die heutige Stadt Tunceli umfasst nicht das gesamte Gebiet der historischen Region Dersim, sondern nur einen Teil davon.

*„Die historische Region Dersim erstreckt sich im mittleren Osten der heutigen Türkei, im Norden von Erzingan (Erzincan) bis in den Osten nach Erzurum, im Süden bis Gimgim (Varto) und Malatya, im Westen bis Kocgiri / Sewas ( Sivas).“* (FDG-Brief an die GfbV, a.a.O.)

Schon in der Vorgeschichte siedelten hier Menschen. Dersim war in seiner langen Geschichte fast immer unabhängig. Bis Anfang des 19. Jahrhunderts lebten hier Kirmancen, Kurden und Armenier friedlich zusammen. Die Bewohner Dersims sind im schwer zugänglichen Bergland Anatoliens beheimatet und lebten von Ackerbau und Viehzucht.

Die Angaben über die Bevölkerungszahl in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts schwanken. Während N. Dersimi sie auf 250.000 schätzt (Kürdistan Tarihiinde Dersim), sprechen die türkischen Behörden von etwa 130.000 Bewohnern. Nach Angaben der Volkszählung lebten im Jahr 1927 in der Türkei 13.648.270 Menschen, im Jahr 2000 dagegen 67.803.927 Personen. Die Bevölkerungszahl der Türkei hat sich innerhalb eines dreiviertel Jahrhunderts demnach verfünffacht. Überträgt man diesen Faktor auf die Zahlen aus Dersim, dann sollten in Dersim etwa zwischen 650.000 und 1.250.000 Menschen leben. Zahlen, die allein für die Provinzmetropole Dersim (Tunceli) vorliegen, deuten jedoch auf einen anderen Trend in der Bevölkerungsentwicklung hin. Nach Angaben der türkischen Presse vom 19. Juli 2005 sank die Einwohnerzahl der Stadt Tunceli in den letzten fünf Jahren von 93.584 auf 79.176, d. h. um 15,4 %. Damit führt die Stadt Dersim (Tunceli) die Liste der Städte mit dem prozentual höchsten Bevölkerungsverlust in letzten fünf Jahren an. Dersim (Tunceli) ist mittlerweile die Provinzhauptstadt mit der geringsten Einwohnerzahl in der Türkei.



*Landkarte der Türkei mit der heutige Provinz Tunceli*

In der Amtssprache der Türkei werden die Bewohner Dersims – wie des gesamten Südostens - nur Bergtürken genannt, die mit Zwang assimiliert oder eben ausgelöscht werden sollen. In der Verfassung von 1924 heißt es:

*„Wer sich selber als Türke bezeichnet, ist Türke. Welcher Abstammung er auch immer sei, wer sich ganz aufrichtig als Türke betrachtet, ist Türke. Es genügt, sich mit Herzen und Verstand glücklich zu fühlen, Türke zu sein.“ (Ferber/Gräßlin 1988 S. 9)*

Nachdem die Kemalisten in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts ihre Macht konsolidiert hatten, verstärkten sie die Unterdrückung und Vereinnahmung der Minderheiten. Das wiederum rief Gegenreaktionen bis hin zu Aufständen hervor.

Als der kurdische Widerstand in der Region Zilan niedergeschlagen wurde, sagte der damalige türkische Premierminister İnönü:

*In diesem Land hat nur das türkische Volk Ansprüche auf ethnisch – rassische Rechte. Niemand sonst hat dieses Recht.* (Milliyet 31 August 1930, Übersetzung Verfasser)

Drei Wochen nach Premierminister İnönü sagte Justizminister Mahmut Esat Bozkurt folgendes:

*„Der Türke ist der einzige Herrscher und Besitzer dieses Landes. Jene, die nicht der reinen türkischen Abstammung angehören, haben nur das Recht zu dienen, Sklave zu sein. Freund und Feind, sogar die Berge sollten diese Realität so erfassen.“* (Milliyet, 19 September 1930, Übersetzung Verfasser)

Außer dem aggressiven türkischen Nationalismus spielt noch ein weiterer Faktor eine wichtige Rolle. Er betrifft die konfessionelle Ausrichtung der Region.

Das osmanische Reich war ein rein sunnitischer Staat. Als die Türkei gegründet wurde, haben die Kemalisten zwei Prinzipien entwickelt:

1. Minderheiten in der Türkei sind nur Nichtmoslems, d. h. Armenier, Juden und Griechen. Außer diese Gruppen gehören alle anderen den Türken an.
2. Alle in der Türkei lebenden Muslime sind Sunniten.

Die offizielle türkische Statistik weist über 98 Prozent der Bevölkerung als sunnitische Muslime aus. Die Kemalisten haben die Glaubensrechte von Minderheiten, die im Vertrag von Lausanne nicht ausdrücklich genannt sind, nie wirklich anerkannt und immer wieder versucht, sie zu assimilieren. Menschen aus Dersim waren von dieser Politik sehr stark betroffen, weil sie weder ethnische Türken noch Sunniten sind. Die Kurden z. B. sind zwar ein anderes Volk, haben aber mehrheitlich den selben sunnitisch-muslimischen Glauben, welchen der türkische Staat auch anerkennt und staatlich fördert. Sie gehen mit sunnitischen Türken zusammen in die Moschee. Die eigenständige Geschichte, Kultur und Identität von Dersim wurde weder in der Vergangenheit akzeptiert noch wird sie heute anerkannt. Sie ist gegenwärtig vom Aussterben bedroht.

#### **4.2. Sprachen in der Region Dersim**

Die Sprache ist nicht nur ein Ausdruck einer Kultur und Heimat, sie ist überaus bedeutend für die Definition der eigenen Identität. Denn die Sprache kann jeder mitnehmen, zum Beispiel auch in ein anderes Land. Die Sprache ist „der wichtigste Teil der individuellen, regionalen, ethnischen und nationalen Identität und als solche maßgeblich für das Überleben eines Volkes“ (vgl. Navend Handbuch 1999, S. 287).

*„In Dersim werden gegenwärtig mehrere Sprachen gesprochen. Die Sprachen der einheimischen Dersimer sind Kirmancki (wird von der Mehrheit der Einheimischen gesprochen und ist wegen Verbot als Bildungssprache vom Aussterben bedroht, ist international als Zaza-Sprache bekannt), und Kirdaški/ (international als Kurdisch bekannt).“* (FDG-Brief an die GfbV: <http://www.dersimsite.org/brief.html>)

Es gibt drei Bezeichnungen für Kirmancki. Während alevitische Dersimer ihre Sprache als ‚Kirmancki‘ definieren, nennen Sunniten die Sprache ‚Zazaki‘; Kirmancki wurde von Kurden ‚Dimli‘ und von Türken ‚Zaza‘ genannt.

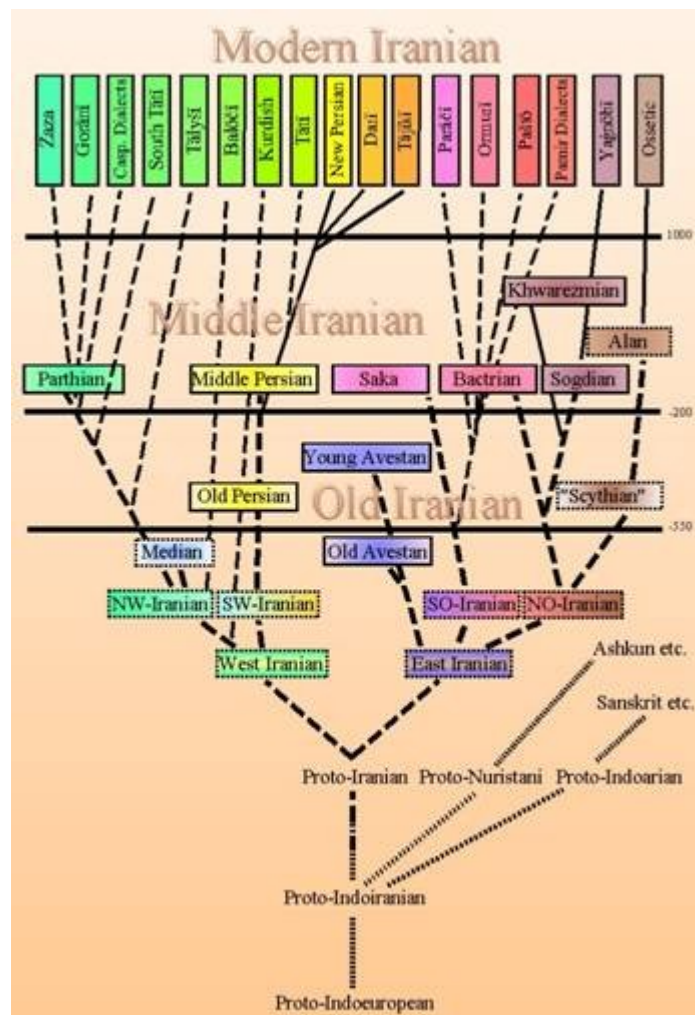
Der Sprachwissenschaftler Oskar Mann hat im Jahre 1906 Sprachaufnahmen in Siverek und in Elazig erstellt. Nach seinem Tod wurde seine Arbeit „Mundart der Zaza“ 1932 von Karl Hadank publiziert. Nach ihm waren noch andere Sprachwissenschaftler wie z. B. Ludwig Paul in Hani und Siverek. In diesen Gebieten leben nur Sunniten, die sich als Zaza oder Dimili bezeichnen. Dadurch ist der Name Zazaki international bekannt geworden; es ist heutzutage die meistbenutzte Bezeichnung.

Demgegenüber stand Dersim in ständiger Spannung und in Auseinandersetzungen mit dem Osmanischen Staat, und Reisen von Wissenschaftlern in die Region Dersim wurden von den Gouverneuren nicht genehmigt. Deswegen gibt es kaum wissenschaftliche Literatur über Dersim.

Der Sprachname ‚Kirmancki‘ wird mit dem Suffix-ki aus dem Volksnamen gebildet, z. B. Kirmanc → Kirmanc-ki, Zaza → Zaza-ki, sowie Alaman → Alaman-ki (Deutsch) usw.

*„Das Zazaki gehört zur indogermanischen Sprachfamilie. Es ist eine nordwestiranische Sprache, die mit den Kaspischen Dialekten (so werden die im heutigen Nordiran gesprochenen Sprachen genannt) enger verwandt ist als mit der kurdischen Sprache, welche sich in die südwestiranische Sprachgruppe einordnen lässt.“* (Paul 1998: xii)

Der im folgenden dargestellte *Stammbaum der iranischen Sprachen mit geradliniger Entwicklung* gibt eine Übersicht über die Verwandtschaftsbeziehungen des Kurdischen und des Zazaki im Zusammenhang mit weiteren iranischen Sprachen. Dieser Stammbaum wurde von Professor Jost Gippert erstellt, der vergleichende Sprachwissenschaft an der Universität Frankfurt lehrt.



Stammbaum der iranischen Sprachen - geradlinige Entwicklung (©Jost Gippert, Frankfurt/M)

Der Sprachwissenschaftler Selcan, der das Werk „Grammatik der Zaza-Sprache (Dersim Dialekt)“ verfasst hat, gibt folgende Informationen über die Verbreitung des Kirmancki (Zazaki):

*„Der (traditionelle) Sprachraum des Zaza befindet sich in Ostanatolien, im oberen Euphratgebiet und bildet ein geschlossenes Territorium zwischen den Breitengraden 37,8°-42° und den Parallelen 37,8°-40°. Das Verbreitungsgebiet umfasst im Nordwesten den Kreis Zara (Sivas), im Westen Çemisgezege (Dersim/Tunceli), im Süden Siverege (Urfa), im Südosten Mutki und Tatvan (Bitlis), im Osten Varto/Gimgim (Mus) und Xinis (Erzurum) und im Norden Tercan und Çayirliye (Erzincan). In den Kerngebieten Dersim und Bingöl (Çewlig), sowie in manchen*

*Kreisen des Randgebiets, z. B. Zara, Siverege und Varto ist Zaza die dominierende Sprache. Im Sprachraum des Zaza wird auch Kurmandji und Türkisch gesprochen. Sprechern des einst hier gesprochenen Armenischen begegnet man heutzutage kaum.“ (Selcan 1998, S. 5)*



Das Vorbereitungsbiet des Kirmancki ( Zazaki) in der heutigen Türkei

Bislang gibt es keine eindeutigen wissenschaftlichen Studien zu den Namensquellen dieser Sprache. Meistens wird von den Volkserzählungen ausgegangen.

#### **4.3. Regionale Ethnonyme: Kirmanc, Zaza und Dimli**

Politische, ethnische, religiöse und historische Gründe führen dazu, dass die Benutzer dieser Sprache mehrere Volksnamen haben. Knapp die Hälfte der Kirmancki (Zazaki)-Sprechenden sind Aleviten, während der südliche Teil des Sprachraums sunnitisch ist.

Die Entwicklung im Sprachraum wurde durch den sogenannten Caldiran-Krieg im Jahre 1514 maßgeblich beeinflusst:

*„Im Caldiran Krieg 1514 unterstützten die Kurden die Osmanen, Teile der autonomen Gebiete der Dimli (Dersim) wurden trotz massiver Widerstände vereinnahmt und von den Osmanen kolonisiert. Die Dimli wurden in die Bergregionen zurückgedrängt. Dank seiner geographischen und strategischen Lage blieb das Kernland Dersims als einziges Gebiet uneinnehmbar, den Osmanen und Kurden gelang die Einnahme nicht. (Gündüzkanat 1995, S. 46-47)*

Es handelte sich um einen Religionskrieg zwischen den sunnitischen Osmanen, die auch von kurdischen Stämmen unterstützt wurden, und den alevitischen Sefavi (Dersim), wobei letztere besiegt wurden. Von den Siegern geschont wurden nur die Aleviten, die sich zum sunnitischen Islam bekannten. Ein Teil der Aleviten konnte sich jedoch in die Berge von Dersim zurückziehen. Bis zum Chaldiran Krieg 1514 waren alle Kirmancki (Dimli oder Zazaki)-Sprechenden Aleviten.

Ein wichtiges historisches Dokument ist auch die Ahnentafel des Kures (Secere Kures). Hier werden 12 Stämme genannt, u. a. auch ein Stamm namens Zaza. Die Bezeichnung *Talib Molla Bani min qabila Zaza* (Selcan 1998, S.119) zeigt zudem, dass der heute sunnitische Teil früher auch alevitisch war.

Die Frage, ob Kirmancki sprechende Sunniten und Aleviten ein Volk bildeten, kann nicht genau beantwortet werden. Zu diesem Thema nimmt Gündüzkanaat folgendermaßen Stellung:

*„Es handelt sich um das Volk, welches zum allergrößten Teil in Dersim lebt, einer schwer zugänglichen Gebirgslandschaft, die zwischen den Quellflüssen von Euphrat und Tigris liegt. Dieses Volk wird bezeichnet als „Dimli“, „Zaza“, „Kirmanc“ wobei alle drei Wörter in unterschiedlichster Schreibweise in den Quellen und Nachweisen genannt werden. (Gündüzkanaat 1995, S. 58)*

Während Gündüzkanaat diese Gruppe als ein Volk bezeichnet, äußert sich Ludwig Paul zurückhaltender:

*„Im Zusammenhang damit ist die Frage, ob die Zaza ein gemeinsames Volk oder sogar eine Nation bilden, schwierig zu beantworten und nicht gleichzusetzen mit der (zu bejagenden) Frage, ob das Zazaki eine eigene Sprache ist.“ (Paul 1998, S. XIII)*

Die ursprüngliche Herkunft der Menschen aus Dersim liegt auch jetzt noch weitgehend im Dunkeln. Noch heute gelten hierzu die Bemerkungen, die der armenische Reisende Adranig 1901 machte:

*„Die Feststellung der Herkunft der Dersimer ist außerordentlich schwierig und kann nicht eindeutig getroffen werden. Allein in Dersim sind 35 und mehr Stämme bekannt, und es sind keine Perser, keine Kurden, keine Osmanen, keine Armenier, keine Parther, keine Meder. Man weiß bis heute nicht, was sie eigentlich sind.“ (Adranig 1901, S. 161-162).*

Ähnlich äußert sich ein anderer Forscher:

*„Während die Sprache der Zaza relativ gut erforscht ist, liegt die Geschichte der sie sprechenden Bevölkerung noch im Dunkeln. Aussagen über ihren historischen Ursprung und ihre Einwanderung nach Anatolien können lediglich als vorläufige Hypothesen betrachtet werden.“ (Kehl-Bodrogi 1998, S. 114)*

Die regionale mündliche Tradition behauptet, dass die Einwohner von Dersim ursprünglich aus Xorasan stammen. Der Historiker Seyfi Cengiz, selbst aus Dersim stammend, meint diese Behauptung bestätigen zu können und fügt hinzu, dass die Menschen in Dersim von Dailemiten abstammen. Dieser These zufolge sollen die Dersimer ursprünglich in den Gebieten Daylam und Mazendaran an der

Südwestküste des Kaspischen Meeres beheimatet gewesen sein. Das Gebiet entspricht dem Norden des heutigen Iran. Seit dem späten 11. Jahrhundert führten Angriffe von außen, vor allem von Arabern, dazu, dass die Dailemiten islamisiert wurden und sich später in Ostanatolien ansiedelten.

Wie oben erwähnt, hat die gleiche Sprache drei verschiedene Namen. Eine genauere Betrachtung der soziokulturellen und historischen Merkmale zeigt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede dieser drei Bezeichnungen.

#### **4.3.1. Zaza**

Es herrscht keine Klarheit, woher die Bezeichnung Zaza stammt. Während Selcan darin die Selbstbezeichnung eines Stammes sieht, stellte Ludwig Paul die These auf, dass es sich um einen Spitznamen handelt. Tatsache ist, dass Zaza heute in den südlichen Provinzen Bingöl, Hani, Piran, (Diyarbakir), Palu (Elazig) als Selbstbezeichnung benutzt wird.

Selcan zufolge ist ‚Zaza‘ ein eigener Volksname, wobei er auf die ‚Ahnentafel des Kurês‘ (Secerê Kurêsi) aus dem Jahre 1329/30 (730 h.) verweist (Selcan 1998, 119). Der Sprachwissenschaftler Ludwig Paul äußert sich zu dem Problem folgendermaßen:

*„Der Name Zazaki geht vermutlich auf eine pejorative Feldberechnung (Zaza-„Blabla“) zurück und ist keineswegs die Eigenbezeichnung der Mehrheit seiner Sprecher.“* (Paul 1998, S. XIV)

Bewohner Dersims vor allem der älteren Generationen lehnen für sich die Bezeichnung ‚Zaza‘ ab, da sie Sunniten bezeichne. Unter der jungen Generation befinden sich jedoch einige Wenige, die sich aufgrund der jüngsten politischen Entwicklungen als Zaza bezeichnen.

#### **4.3.2. Kirmanc**

Kirmanc ist die Selbstbezeichnung der Dersimer Aleviten. Dieser Name wird in Dersim (Tunceli), Erzincan und unter älteren Generationen in Kocgiri Gimjim (Varto), Hınıs und Tekman als Selbstbezeichnung benutzt. Der Schriftsteller Mustafa Düzgün schreibt über das Dersim-Volk folgendes:

*„Das Dersim-Volk bezeichnet sich als ethnische Gruppe mit dem Begriff Kirmanc. Sie nennen ihr eigenes Land, das Dersim und Kirmanciye heißt.“ (Gündüzkanat 1995, S. 61)*

Die Soziologin Gülsün Fırat ist im Rahmen ihrer Studie zu dem Ergebnis gekommen, dass alevitische Kurdisch und Kirmancki sprechende Dersimer trotz ihrer voneinander sehr stark divergierenden Sprachen eine soziale und kulturelle Volkseinheit bilden.

*„...Dennoch sind alevitische Kurmandschi und Zazasprachige fest davon überzeugt, die gleiche ethnische Abstammung zu haben. Das ethnische Selbstverständnis ist hier also nicht unbedingt an die eigene Sprache gebunden, sondern macht sich vielmehr an den gemeinsamen sozialen und kulturellen Komponenten fest. Denn beide Volksgruppen unterscheiden sich untereinander weder sozial noch kulturell noch religiös, so dass sie aufgrund dieser Gleichartigkeit annehmen, Bestandteil derselben Volksgruppe zu sein.“ (Fırat 1997, S.144)*

Der Begriff Kirmanc kommt auch in zahlreichen Volksliedern und Erzählungen vor, wie das folgende Beispiel veranschaulicht:

#### Hava Çuxurê

*...Ax, bego, bego, bego, begê mine welati*

*Çiki paniso, biveso, begê mi; qanune hukmati*

*Ondera Kirmanciye daria we, ništo ro qanunê cumureti...*

#### Das Lied von Çuxurê

*...Ach, Herr, Herr, Herr, Herr meiner Heimat*

*Funken sprühen, verbrennen, mein Herr, sollen die Gesetze der Regierung,*

*hoffnungslose Kirmanciye, verschwunden von der Erde, nun gelten die*

*republikanischen Gesetze ... (Anonym Volkslied aus Dersim)*

Über den Begriff wurde genauso wenig geschrieben wie über die Herkunft der Dersimer. In der wissenschaftlichen Literatur finden sich zu dem Begriff kaum Informationen. Wenn überhaupt, dann meist im Rahmen von Volkserzählungen. Eine der wenigen Wissenschaftler, die sich damit befasst haben, ist Gülsüm Fırat. Sie verfasste eine Dissertation über die ethnische Identität von Menschen in Dersim.

*„Die Mehrzahl der Befragten unter der älteren, noch nicht alphabetisierten Generation, identifizierte sich, abgesehen von ihrer Stammesidentität, nur als Kirmanc. Der Begriff Kirmanc, der in Dersim besonders betont wird, beinhaltet sowohl die Herkunft dieser Menschen als Kurden wie auch zugleich die religiöse Richtung als Alevit.“ (Firat 1997, S.143)*

Festzuhalten bleibt, dass sich die Bewohner Dersims als Kirmanc bezeichnen und darauf bestehen, auch international unter den Namen „Kirmanc“ bekannt zu werden.

#### **4.3.3. Dimli**

Der Name „Dimili“ wird heute hauptsächlich in Siverek und in Cermik zur Selbstbezeichnung der Volksgruppe benutzt. Über die Bezeichnung „Dimili“ gibt es mehrere wissenschaftliche Untersuchungen. Selcan z. B. schreibt in einem Forschungsabriss:

*„Nachdem O. Mann dieses Ethnonym im Juni 1906 in Siverege gehört hatte, indizierte der Iranist F. C. Andreas Dimli mit dem Volk Deylemi, welches um die südliche Küste des Kaspischen Meeres und das westliche Chorasán oder Guran lebte. Ihre Heimat wurde Deylemistan genannt. Die Hypothese von Friedrig Carl Andreas über Dimli-Délemi wurde später von Karl Hadank (1930, 1932) und Vlademir Minorsky u.a. verteidigt.“ (Selcan 1998, S. 121-122)*

Es besteht weitgehend Einigkeit, dass das Ethnonym ‚Dimili‘ von dem historischen Namen ‚Dailam‘ abgeleitet wurde. In Dersim wurde die Bezeichnung Dimli vor allem von den älteren Generationen benutzt. Bei den Menschen in Dersim hat sich oral die Überlieferung bewahrt, dass sie aus Khorasan stammen. Die beiden Argumente bekräftigen auch die oben genannte Hypothese.

#### **4.4. Religion in Dersim: Die Kizilbasch - Aleviten**

Über 90 % aller Einwohner Dersims sind alevitischen Glaubens. Sie werden auch Kizilbasch (Rotköpfig) genannt. Die Aleviten unterscheiden sich von den Sunniten u. a. dadurch:

- Sie lehnen die fünf Säulen des Islam ab.
- Sie fasten nicht einen Monat während des Ramadan, sondern 12 Tage im Monat Muharrem.
- Aleviten gehen nicht in die Moscheen. Sie beten in eigenen Gebetshäusern ( Cemevi).

- Bei Aleviten beten Frauen und Männer zusammen. Generell herrscht größere Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern.
- Sie beten nicht fünfmal am Tag, sondern an Ort und Stelle, wenn sie das Bedürfnis danach verspüren.
- Sie glauben an die Wiedergeburt. Man soll seine Seele deshalb gut behandeln und sauber halten, sodass Kontakt zu den Heiligen hergestellt werden kann. Wenn man stirbt, geht die Seele zu einem Gutem.
- An die Wallfahrt nach Mekka glauben die Aleviten nicht.

Der christliche Missionar Henry Riggs, der im September 1911 nach Dersim reiste, berichtet folgendes:

*„Wenn ihr die Dersimer oder die in der Nachbarregion Lebenden nach ihrem Glauben fragt, werden die Antworten vielfältig sein. Dennoch kann man diese Antworten in ein paar Punkte zusammenfassen. Sie sind Moslems, aber beten nicht fünf mal am Tag, sie fasten beim Ramadan nicht, sie ehren die Sonne und des Feuer sehr. Sie glauben, dass ihr Geist nach dem Tod in ein anderes Lebewesen wandert. Sie praktizieren ihre religiöse Rituale auf jeden Fall versteckt.“* (Riggs 1911)

Riggs berichtet auch über Frauenrechte in Dersim: Die Beziehung zwischen Mann und Frau widerspricht zweifellos den muslimischen Ideen. Sie sind sogar fortschrittlicher als bei Christen, die in der Region von islamischen Gebräuchen beeinflusst sind. Die kurdischen Frauen bedecken ihren Kopf nicht mit einem Tuch, und sie leben auch nicht fern von den Männern an einem anderen Ort. Sie teilen Verantwortung und Rechte. Zuhause mit den Männern im gleichen Maße. Sie beteiligen sich am religiösen Leben zusammen mit den Männern. Im gesellschaftlichen Leben herrschen gegenseitige Achtung und Freiheit.

Über Mann und Frau schreibt Hacı Bektaşî Veli in einem seiner Gedichte folgendes:

*"In der Gemeinschaftsrunde wird nicht nach Frau und Mann gefragt;  
Alles, was Gott geschaffen hat, ist vollkommen;  
Wir sehen nicht auf den Unterschied von Frau und Mann;  
Das Unvollkommene, das Unvollständige ist in deinen Gedanken. "*  
(<http://www.alevitem.de/Alevitem/11/21/21.html>)

Grundlehre des alevitischen Glaubens ist es, Liebe, Gerechtigkeit und Frieden in der Familie und in der Gemeinschaft zu verbreiten und zu stärken. Das heißt wiederum, Konflikte zu schlichten, die Menschen aneinander näher zu bringen und sie zu

versöhnen, sie nicht auszugrenzen, sie nicht zu benachteiligen. Nach der alevitischen Religion sind alle Menschen gleich und gleichwertig.

#### **4.4.1. Gebets- und Versammlungshäuser (Cemevi) der Aleviten**

Aleviten gehen nicht in die Moschee, sie beten vielmehr im Dergah, einem Gebetshaus. Die Aleviten glauben, dass Gott sich im Herzen des ehrlichen Menschen verbirgt und dieser Mensch überall, wo er sich befindet, beten kann. Er braucht dafür keine formale Ordnung, auch nicht fünf mal am Tag.

Große alevitische Gebetsversammlungen heißen Cem. Diese Versammlungen werden vom alevitischen Pir und Rayver geleitet. Beides sind alevitische Priester. Pir und Rayver spielen Saz (eine Langhalslaute) und singen auf Kirmancki (Gottesbote), während Männer und Frauen im Kreis zusammen Sema tanzen. An den alevitischen Versammlungen (Cem) nehmen alle Familienangehörigen, Vater, Mutter und Kinder, teil. Jede Familie bringt Niyaz mit, ein heiliges Brot, oder verschiedenes Obst. Die Versammlung wird mit Reden und Predigt, Musik und Gesang gestaltet.

*„... Jeden Freitag abend versammeln sich die Gläubigen Menschen (Ehl-i îman), Männer, Frauen und Kinder im Gebetshaus. Dort beten sie zu Gott, fordern sich gegenseitig zu einem ehrwürdigen, sauberen und toleranten Leben auf. Danach wird das Mahlbrot verteilt, es ist ein einfaches Brot. Die ganze Woche lang wird dieses Brot gegessen und steht für ein vor Gott gegenseitig ausgesprochener Eid für ein ehrliches Leben. Nicht die, die das Brot vor der Versammlung essen, sondern die Ehrlichen sind sich sicher, den Eid zu halten. (Riggs 1911)*

Die Türkei erkennt bis heute die Rechte der Aleviten nicht an. Alevitische Gebetshäuser werden nicht als Gebetshäuser anerkannt und staatlich unterstützt. Dagegen baut der Staat in alevitischen Gebieten immer neue Moscheen. In Dersim sind über 90 % der Einwohner Aleviten. Der türkische Staat hat dort ca. 230 Moscheen erbauen lassen, während nur drei Cemevi von den Einwohnern errichtet werden durften. Die Türkei ist laut Verfassung ein laizistisches Land. Sie hat aber ein hohes Amt für die Religion eingerichtet (Dinayet Isleri Bakanligi), das nur dem sunnitischen Glauben dient. Dieses Amt verfügt über ein jährliches Budget in Höhe

von 1,5 Milliarden Dollar. Es wird aber alles nur für den sunnitischen Islam ausgegeben.

In der Schule der Türkei gibt es immer noch Pflichtreligionsunterricht für alle Schüler, wo nur sunnitischer Islam gelehrt wird. Sunnitischer Glaube wird mit staatlicher Gewalt durchgesetzt und alle anderen Glaubensminderheiten werden zwangsassimiliert.

#### **4.4.2. Die 12-tägige Fastenzeit der Aleviten im Muharrem**

Die Aleviten fasten nicht 30 Tage im Ramadan. Sie fasten dagegen 12 Tage im Muharrem. Während der Fastenzeit darf kein Fleisch gegessen werden. Sie dürfen auch keine Tiere schlachten. In dieser Zeit ist es streng verboten, Blut zu vergießen. Ziel des Fastens ist es, sich von Sünden und schlechten Gewohnheiten zu reinigen und zu trennen, körperliche und seelische Ausdauer zu erlangen, lernen, mit den Menschen sanft umzugehen, mit sich und anderen in Frieden zu leben. Dies zu erlernen und sich daran zu halten ist das Ziel des Fastens. Dieser Fastenzeit liegt folgende Geschichte zugrunde: Am 10. November 680 wurde der alevitische Gelehrte Imam Hüseyin, der Sohn von Hz. Ali, in Kerbela (Irak) ermordet. 12 Tage Fasten ist eine Zeit der Trauer für die 12 Imame und eine Zeit der Besinnung. Die Aleviten essen während ihrer Fastenzeit nur einmal am Abend. Am 13. Tag wird nur bis Mittag gefastet, bis die heilige Suppe, "Germa Imamu" oder "Auschure", zubereitet wird.

Alle anderen religiösen Feiertage der Bewohner Dersims sind nach dem römischen Kalender geordnet, nur die Fastenzeit der „12 Imame“ wird nach arabischer Zeitmessung begangen.

#### **4.4.3. Xeylas (Xızır - Elias)**

Im Alevitentum gibt es eine zweite wichtige Fastenzeit: Xeylas. Dieser Ausdruck ist entstanden aus den Personennamen Xızır und Eylas (Elias). In Xızır und Elyas personifizierte sich eine göttliche Kraft. Sie werden als Heilige verehrt.

Xızır ist ein Heiliger, der in Not geratenen Menschen an Ort und Stelle zur Hilfe kommt. Mal tritt Xızır als Bettler (Parsocu) auf, meistens aber erscheint er in Form eines alten Mannes mit langem weißem Bart. Xızır ist höchstwahrscheinlich ein sehr alter und bedeutender alevitischer Propheten.

Xeylas erstreckt sich über einen Zeitraum von vier Wochen; jeweils dienstags, mittwochs und donnerstags wird gefastet. In den dritten Januarwoche fängt das Xeylas-Fasten an. Die eigentlichen Fastentage im Xeylas werden auch "Roze Xızırı" (Fastenzeit für Xızır) genannt. Die Mädchen trinken an diesen drei Tagen auch kein Wasser, denn sie glauben, den zukünftigen Ehegatten in ihren Träumen sehen zu können.

#### **4.4.4. Heilige Orte, Berge und Wasserquellen der Aleviten**

Die Aleviten aus Dersim pilgern nicht nach Mekka. Sie besuchen häufig ihre heiligen Orte (Ziyaret), ihre heiligen Berge und heiligen Wasserquellen. Sie können hier ihre Wünsche äußern und um Vergebung ihrer Fehler und Sünden bitten. Sie müssen deshalb nicht nach Mekka pilgern. Sie haben also ihre eigenen heiligen Orte wie z. B. den Koye Duzgin Bavay (heiliger Berg von Vater Duzgin) oder die Çıme Munzur Bavay (die heiligen Wasserquellen von Vater Munzur).

Einer der größten alevitischen Gelehrten, Pir Hacı Bektas Veli, schreibt in einem Gedicht:

*„Was du suchst, suche in dir,  
die schöpferische Kraft ist weder in Mekka noch in Jerusalem,  
mein „Kabe“ ist der Mensch“.*

(Übersetzung Verfasser)

#### **4.4.5. Gağan**

Im alevitischen Festkalender gibt es einen weiteren wichtigen Zeitraum, Gağan. Dieser fängt im Dezember an und dauert vier Wochen. Am ersten Samstag des Januars gehen die Kinder von Tür zu Tür, um Geschenke zu sammeln. Das Gağan-Fest beginnt mit einer Andacht, in der man der Verstorbenen gedenkt, und es wird für sie Niyaz, ein heiliges Brot, verteilt. Es ist eine Zeit der Besinnlichkeit, der guten Nachbarschaft und der gegenseitigen Bescherung. Ein Mitglied der Familie, meist ein Bruder, besucht die Familie seiner verheirateten und fortgezogenen Schwestern, die in der Kirmancki >Zeyi< heißen. Er bringt ihnen Geschenke aus dem Elternhaus. Kulturell und religiös herrscht die Vorstellung, dass sowohl die weggezogenen als auch die verstorbenen Familienmitglieder weiterhin ein Anrecht auf das familiäre Hab und Gut haben.

Am Abend des Gağan-Tags sind die Jugendlichen Herr des Dorfes. Sie dürfen machen, was sie wollen. Meistens besuchen sie mit ihren gesammelten Sachen eine Familie und feiern dort bis zum Morgen. Dort wird u. a. traditionelles Theater namens „Khalo Gağan“ gespielt. Eine der Hauptfiguren ist dabei ‚Khalo Sipe‘, ein alter Mann, der den Menschen Geschenke bringt. Man kann ihn mit dem Weihnachtsman vergleichen.

Einige behaupten, dass das Gağan-Fest von Armeniern nach Dersim gebracht worden sei. Doch viele Bewohner Dersims lehnen das ab und glauben, dass es eine alte regionale Tradition sei.

#### **4.4.6 Rituelle Ähnlichkeiten zwischen Dersim-Aleviten und Christen**

Abschließend sei auf das Phänomen ritueller Ähnlichkeiten in der religiösen Praxis von Aleviten aus Dersim und Christen aufmerksam gemacht. Eine intensivere Diskussion der Thematik ist hier nicht möglich, da sie den Rahmen der Arbeit sprengen würde.

- Die göttliche Dreiheit (Vater, Sohn, Heiliger Geist) ist auch im Alevitentum anzutreffen (Haq, Pir, Rayver, oder später: Haq, Mihemed und Ali).
- Musik in den religiösen Versammlungen / in der Messe.
- An den Gottesdiensten können alle gemeinsam teilnehmen, Frauen, Kinder und Männer.
- Die Messen, religiösen Zeremonien, Rituale in der Kirche und Besuche auf dem Friedhof etc. werden mit leuchtenden Kerzen begleitet.
- Vor dem Gebet zünden die Aleviten auch Kerzen (Çıla) an und wünschen sich dabei etwas.
- Am Ende des Gebets wird gemeinsam heiliges Brot (Niyaz) gegessen.

#### **4.4.7 Fazit**

Der Begriff Dersim ist überwiegend als geographische Bezeichnung bekannt. Geschichte, Kultur, Sprache und Glauben der Bevölkerung aus Dersim sind kaum erforscht. Bedeutsam ist, dass es sich hier nicht lediglich um regionale Ausprägungen innerhalb der Türkei oder in den kurdischen Gebiet handelt, sondern dass die Bevölkerung von Dersim mit ihrem Glauben, ihrer Sprache und Geschichte

eine eigenständige Kultur und Identität besitzt und sie somit eine eigenständige Minderheit in der heutigen Türkei darstellt.

Im ersten Teil wurde versucht, den komplizierten ethnisch-kulturellen und sprachlichen Unterschied von Dersim und Dersimern zu ihren Nachbarn zu erklären und ihre Kultur und ihren Glauben in Grundzügen bekannt zu machen.

Die soziale Werte und Normen der Menschen aus Dersim, die in den vorigen Kapiteln thematisiert wurden, sind mit der europäischen Kultur integrativ. Das ist auch ein wichtiger Grund dafür; warum Personen aus Dersim in Europa gut integriert sind und weniger „Kulturkonflikte“ erleben als angenommen. Um dieses Phänomen richtig beurteilen zu können, wurde in dieser Untersuchung auf die Glaubenskultur und die Werte der dersimstämmigen Menschen ausführlicher eingegangen.

## **5. Familienstruktur der Migranten aus Dersim und der Türkei**

In dieser Arbeit sollte eigentlich die Struktur der Dersimer Familie ausführlich dargestellt werden. Allerdings besteht das Manko, dass es weder in der türkischen noch deutschen wissenschaftlichen Literatur entsprechende Einzeluntersuchungen gibt. Vielmehr finden sich i.d.R. recht summarische Bemerkungen in Darstellungen über türkische Familienmodelle oder zum Teil auch über kurdische Familien. Aus diesem Grund werden hier auch türkische Familienmodelle in die Betrachtung mit einbezogen. Im Anschluss daran werden dersimstämmige Familien gesondert betrachtet.

### **5.1. Familienmodelle in der Türkei**

*„Die Gefahr einer Schematisierung komplexer Zusammenhänge scheint uns so groß, dass wir an dieser Stelle erneut darauf hinweisen, dass wir nur typische Muster schreiben. Das Beschriebene selbst ist unendlich vielgestaltig. Man kann von „der“ türkischen Familie ebenso wenig reden, wie man von „der“ deutschen Familie sprechen kann. In Anatolien beispielweise sind im Laufe der Geschichte verschiedene Kulturen miteinander verschmolzen. Auch heute sind in der Türkei regional unterschiedliche Lebensweisen zu unterscheiden. (Özkara 1988, S. 17)*

Die klassische Familie in der Türkei umfasst in der Regel drei Generationen: das Ehepaar, ihren verheirateten Sohn mit seiner Frau und seinen Kindern. Diese Familienform ist überwiegend auf dem Land anzutreffen. In Deutschland lebende Migranten, vor allem die erste Generation, stammen aus der Provinz.

Die Kernfamilie stellen in der Türkei Vater, Mutter und mindestens ein Kind dar. Hat ein Ehepaar keine Kinder, wird es im engeren Sinne nicht als eine vollständige Familie betrachtet. Eine solche Ehe kann geschieden werden, wenn die Frau keine Kinder auf die Welt bringt. In dieser Familienvorstellung wird es sehr geschätzt, einen Sohn zu haben. Söhne können Familiennamen weiterführen, den Haushalt stärken und die Familie finanziell unterstützen. Die Familien gehen davon aus, dass verheiratete Töchter den Haushalt verlassen und Jungen nicht; die Söhne sollen die Eltern im Alter finanziell unterstützen, die Töchter werden in eine „fremde“ Familie einheiraten und deshalb wird eine finanzielle Unterstützung in der Regel nicht erwartet. (Vgl. Toprak 2002, S. 31)

In diesem Kapitel sollen Familienmodelle in der Türkei vorgestellt werden. Es soll veranschaulicht werden, welche Familienformen unter den Migranten aus der Türkei präsent sind. Die Familientypen sind vom Lebensort, der Religion, der Schicht, der Bildung usw. abhängig. In den folgenden Kapiteln wird versucht, den Unterschied zwischen „typisch“ türkischer und Familien aus Dersim darzustellen.

### **5.1.1. Familie auf dem Land**

Wie oben erwähnt, umfasst die Familie auf dem Land drei Generationen: Vater und Mutter, ihre Kinder und Enkelkinder.

*„Die Rangfolge in der Familie mit Kindern reicht vom Großvater, wenn er in der Familie lebt, zum Vater über die Mutter zu den Kindern, wobei ein erwachsener Sohn die Mutter von ihrer Position in der Hierarchie verdrängen kann. Am Ende dieser Hierarchie ist die Ehefrau des Sohnes, wenn sie nach der Ehe bei der Familie ihres Ehemannes lebt, zu finden. (Toprak 2002, S. 30)*

Der älteste Mann in der Familie ist meistens das Familienoberhaupt. Er trägt die Verantwortung für die ganze Familie und muss seinen Verpflichtungen als Ernährer, Beschützer, Aufpasser und Planer nachkommen. Die Frau ist nicht nur für die

Erziehung der Kinder und für den Haushalt zuständig, sondern arbeitet auch auf dem Feld mit den Männern zusammen. Sie ist meistens Ansprechpartnerin für die Kinder. Wenn Widersprüche und Konfliktsituationen zwischen den Kindern und dem Vater entstehen, versuchen die Kinder durch die Einschaltung der Mutter zu verhandeln.

Die Erziehung ist geschlechtsspezifisch und beginnt nach der Geburt. Gerade im Dorf werden die Mädchen von Kindheit an auf ihre zukünftige Rolle hin erzogen, auch die Jungen üben ihre zukünftige Rolle ein. Es ist ein Tabu, in der Erziehung über Sexualität zu sprechen. Enorm wichtig ist auch, dass Mädchen ihre Jungfräulichkeit bewahren, deshalb werden sie streng kontrolliert. Während Mädchen streng kontrolliert werden, können Jungen ihre Freiheit genießen.

In der Erziehung spielen die Werte „saygi“ (Achtung) und „sevgi“ (Liebe) eine wichtige Rolle. Diese Werte regeln die Beziehungen zwischen Personen, die sich aufgrund ihres Alters voneinander unterscheiden. So gilt in der Regel, dass die ältere Personen Anspruch auf saygi (Achtung) und die Jüngeren auf sevgi (Liebe) haben

Dass in der Türkei immer weniger Leute auf dem Land leben, hat seine Gründe:

*„Die ökonomischen und sozialen Veränderungen im letzten Jahrzehnt haben zu einem starken Trend von der Großfamilie zur Kernfamilie geführt. Weil vor allem auf dem Lande die Kleinbauern nicht mehr in der Lage waren, ihre vielköpfigen Familien zu ernähren, verließen insbesondere junge Menschen die Familienverbände und suchten in den Industriestädten Arbeit und eine neue Existenz. (Akpınar 1981, S. 46)*

Neben ökonomischen Gründen sind auch politische Aspekte anzuführen. Seit den 80er Jahren werden Dorfbewohner und ganze Dorfgemeinschaften in den kurdischen Regionen der Türkei von den türkischen Sicherheitskräften unter Druck gesetzt. Seit den 90er Jahre sind Dörfer der Region systematisch geräumt und zerstört worden. Nach Angaben von amnesty international haben etwa infolgedessen rund drei Millionen Menschen ihre Dörfer verlassen. Auch in Dersim ist die Lage sehr dramatisch:

*„Von rund 400 Dörfern in Dersim sind in den letzten 15 Jahren 235 Dörfer geräumt und zerstört worden“.*

(FDG Brief an die GfbV <http://www.dersimsite.org/brief.html> )

Armut, Zerstörung von Dörfern und gezielte Vertreibung haben auch innerhalb der Türkei zu einer großen Migration geführt.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Familienstruktur in den ländlichen Gebieten durch verschiedene Faktoren einer starken Wandlung unterworfen ist.

### **5.1.2. Familie in der Stadt**

Wie oben erwähnt wurde, ziehen viele Familien wegen des ständig kleiner werdenden Bodenbesitzes (Erbteilung), der Armut auf dem Lande und wegen der Zerstörung ihrer Dörfer in die Stadt.

Die armen Familien leben meistens in den Gecekondus (wörtlich übersetzt: über Nacht errichtete Häuser) genannten Elendsvierteln. Dies wird auch als „Übergangssituation“ bezeichnet.

Aufgrund der veränderten sozioökonomischen Situation verliert die traditionelle Hierarchie innerhalb der Familie an Bedeutung. Durch die Beschäftigung der Familienmitglieder bestimmen in der Stadt nicht nur das Alter und die Männer die Stellung des Kindes innerhalb der Familie, sondern auch dessen Erfolg in der Schule und im Beruf.

Jugendliche aus armen Familien haben in der Stadt mehr Probleme als die Jugendlichen in den Dörfern. Vor allem haben sie Probleme mit ihrer sozialen Identität. In der Stadt haben Jugendliche mehr Ausbildungschancen, wodurch ihnen ein sozialer Aufstieg möglich ist. Trotz achtjähriger Schulpflicht ist es für Jugendliche aus armen Familien sehr schwierig, ein Hochschulstudium durchzuführen, weil die finanziellen Belastungen des Schulbesuchs und der Vorbereitungen für die zentrale Universitätsaufnahmepflicht von armen Familien kaum getragen werden können. Dennoch werden die Kinder in der Stadt liberaler erzogen als auf dem Land.

## **5. 2. „Türkische“ Familientypen in der Bundesrepublik**

Mittlerweile erstreckt sich die Migrations- und Aufenthaltsdauer der aus der Türkei kommenden Familien auf mehr als 40 Jahre. In der Bundesrepublik leben rund 7,34 Millionen Migranten. Sie machen ca. 9 % der Gesamtbevölkerung aus. Unter den Migranten in Deutschland sind die Personen türkischer Staatsangehörigkeit mit ca. zwei Millionen die größte Gruppe. Differenzierte Zahlen hinsichtlich der Zusammensetzung dieser Gruppe (ethnische Türken, Kurden, Menschen aus Dersim und Zazas) existieren weder in der Türkei noch in Deutschland.

Die Familienstruktur der Migranten zeigt unterschiedliche soziokulturelle Merkmale. İlhami Atabay beschreibt in seinem Buch „Zwischen Tradition und Assimilation“ drei Familientypen: die religiös-traditionell orientierte Familie, die Familie zwischen Tradition und Moderne und die moderne Familie. (Atabay 1998, S. 35) Diese Differenzierung wird im folgenden übernommen.

### **5.2.1. Die traditionell-religiös orientierten Familien**

Dieser Familientyp ist sehr stark an türkisch-islamische, traditionelle Normen und Werte gebunden. Der Koran dient als Hauptorientierung. Unter Berücksichtigung der Tradition (sunna) werden alle Belange des menschlichen Lebens auf ihn zurückgeführt. Die Tradition, der vorbildliche Weg des Propheten, findet sich in den Berichten und Erzählungen verschiedener Gewährsleute. Sie enthalten die Aussprüche Muhammads, seine Anweisungen, seine Wertungen und seine Handlungsweise in bestimmten Situationen. Für traditionell-religiöse Familien sind die fünf Säulen des Islams sehr wichtig: das Glaubensbekenntnis Schahadat, das Gebet, die Almosensteuer Zakat, die Pilgerfahrt Haddsch und das Fasten im Ramadan. Die islamischen Pflichten werden von den Älteren genau eingehalten und an ihre Kinder weitergegeben.

Innerhalb dieser Familien sind die Rollenverteilungen der Geschlechter klar definiert. Die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen ist sehr stark ausgeprägt. Frauen und Mädchen sind für den inneren Bereich der Familie verantwortlich, d. h. für die Erziehung und den Haushalt. Über die Rollenverteilung innerhalb der Familien schreibt Atabay:

*„... dass bei den religiös- traditionell orientierten Familien den Frauen eine traditionelle Rolle zugewiesen wird: Kinder, Küche, Kirche. Sie haben weder ein Entscheidungs- und Mitspracherecht noch erheben sie selber den Anspruch darauf. Die Frauen werden verheiratet, weil die Eltern und die Tradition es so wollen, und zwar mit Männern, die sie vorher nicht kannten.“ (Atabay 1998, S. 104)*

Die Männer und Jungen sind Ernährer und Beschützer der Familie. Der Mann hat das Sagen in der Familie. Ihm haben die Frau und die Kinder zu gehorchen.

*„Die Männer leben gerne in Anlehnung an die traditionellen türkisch-islamischen Vorstellungen, weil ihnen das Leben dadurch um einiges leichter gemacht wird.“ (Atabay 1998, S. 105)*

Die Familienstruktur ist geprägt durch Beachtung von Regeln der islamischen Lebensart wie z.B. Koptuch tragen, Fasten, Verzicht auf Schweinefleisch, Besuch von Moscheen und Koranschulen. Geschlechtsspezifische Erziehung dominiert in den Familien. Es kann davon ausgegangen werden, dass diese Familien über den Prozess der Akkomodation nicht hinausgehen, d.h. dass sie nicht mehr erlernen können oder wollen, was über die Grundvoraussetzungen zum Leben in der Aufnahmegesellschaft notwendig ist. Diese beschränken sich insbesondere auf das Erlernen der Sprache und das Zurechtfinden in den verschiedenen Regelungen (Behörden, öffentliche Verkehrsmittel, Arztbesuche, Arbeitsplatz etc.). (BMFSFJ 2000, S. 10)

### **5.2.2. Die Familien zwischen Tradition und Moderne**

Der Begriff der „Modernität“ wird von Atabay benutzt und scheint mir nicht unproblematisch zu sein. Atabay zufolge ist es wesentliches Merkmal der „modernen Familie“, dass sie westliche Modelle übernimmt. Unter „Moderne“ soll die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung verstanden werden.

*„Diese Familienstruktur unterscheidet sich vor allem von den religiös-traditionell orientierten Familien durch eine Balance zwischen traditioneller Kultur und modernen Ansichten. „Einerseits werden traditionelle Werte und Normen (Seref, Namus und Saygi) gepflegt, andererseits werden sie dort, wo sie nicht mehr zum Lebenskonzept passen, verworfen.“ (Atabay 1998, S. 39.)*

Die klassische Rollenverteilung der Geschlechter - der Mann als Ernährer und Beschützer der Familie, die Frau als mit der Erziehung der Kinder und der Führung

des Haushaltes beauftragte - gilt bei dieser Familienstruktur nicht mehr. Die Frauen besitzen Autonomie, sie können sich modern kleiden und auch erwerbstätig sein. Sie können ihre Freiheit genießen, ohne die Normen und Werte zu verletzen.

Diese Familie kann man nicht als religiös bezeichnen. Sie glauben zwar an den Islam und rechtfertigen ihn, richten ihr Leben aber nicht nach den islamischen Vorschriften aus. Bei diesem Familienmodell werden traditionelle Werte und Normen umdefiniert, so dass sie sich nicht an die Werte und Normen anpassen, sondern diese den eigenen Lebensverhältnissen anpassen.

*„Ein weiteres Merkmal der Familie zwischen Tradition und Moderne ist, dass sie sich zwar den traditionellen Vorstellungen und Überlieferungen beugen sowie ihre Werte und Normen akzeptieren, aber im Alltagsleben zwischen den „traditionellen“ und „modernen“ Wertvorstellungen schwanken. Nach außen zeigen sie sich als modern lebende Familien. Besonders ausschlaggebend hierbei ist die Berufstätigkeit der Frau. Nicht selten haben die Frauen zudem eine bessere berufliche Qualifikation erlangt als ihre Männer. Die Berufstätigkeit der Frau hat zum anderen dazu geführt, dass sich auch der Ehemann - wenn auch begrenzt - an der Hausarbeit beteiligt. Trotzdem denken und handeln innerhalb der Familie in der Regel vor allem die Männer so weit wie möglich traditionsgebunden.“ (Atabay 1998, S.39)*

Charakteristisch für die Familie „zwischen Tradition und Moderne“ ist, dass sie sowohl die traditionellen Werte- und Normenvorstellungen des Herkunftslandes als auch die Kultur des Aufnahmelandes ausbalanciert.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich die Familie zwischen Tradition und Moderne im Lern- und Anpassungsprozess der Akkulturation befindet, auch wenn innerhalb der Familie traditionelle Überzeugungen der Herkunftsgesellschaft immer noch vorhanden sind.

### **5.2.3. Die modernen Familien**

Die moderne Familien zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihr Leben nicht nach religiösen Regeln leben oder sich ihnen nicht vollständig unterordnen. Sie setzen sich mit den alten traditionellen Normen und Werten auseinander.

*„Die Frauen nehmen nicht alles so hin, wie sie es bei den Eltern gesehen haben und wie die Tradition es vorgibt, sondern sie setzen sich in ihrer Beziehung verstärkt damit auseinander. Auch die Männer wollen nicht wie ihre Väter sein, deshalb wird*

*für diese Paare einiges einfacher und es kann eine gleichberechtigte, partnerschaftliche Beziehung entstehen“ (Atabay 1998, S. 166)*

Bei den modernen Familien findet die geschlechtsspezifische Aufgabenteilung weder in der Familie noch ausserhalb der Familie statt. Ähnlich wie in einigen deutschen Familien werden rollenspezifische Zuschreibungen, wer welche Arbeit zu verrichten hat, gemacht. Wenn Probleme auftauchen, werden sie nicht durch die Großeltern geregelt, sondern es wird versucht, eine Lösung innerhalb der Familie zu finden.

*„Die gegenseitigen Erwartungen bei diesen Paaren sind sehr unterschiedlich. Ein Schwerpunkt liegt auf der Individualität, denn bei ihnen steht nicht wie bei den traditionellen Familien die Gesamtheit des familiären Verbands im Vordergrund, sondern die Verwirklichung der Persönlichkeit und die Bewertung der eigenen Interessen.“ (Atabay 1998, S. 177)*

Zum Schluss kann man sagen, dass diese Familienform sich im Prozess der Akkomodation befindet,

*„d.h. die vollständige Identifikation mit der Mehrheitsgesellschaft unter gleichzeitiger Aufgabe aller Eigenheiten, die mit der Herkunftsgesellschaft in Verbindung stehen, bis hin zur vollständigen Ununterscheidbarkeit von Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft und des Verschwindens aller zuvor existierenden ethnischen Identitäten.“ (BMFSFJ 2000, S. 10)*

#### **5.2.4. Fazit**

In Deutschland sind alle drei genannten Familientypen anzutreffen. Sie erstrecken sich über eine patriarchale Struktur bis hin zu modernen Familienmodellen.

Es kann beobachtet werden, dass die Migration die Lebensführung der zugewanderten Personen in Deutschland wesentlich verändert hat, auch wenn einige traditionelle Orientierungen von der Gastarbeitergeneration bewahrt werden. Die zweite Generation wiederum steht den heimatlichen Wertvorstellungen kritisch gegenüber. (vgl. Süzen 2003, S.61)

Langsam müsste von dem Klischee, dass die Frauen der ersten und zweiten Generation sich nur mit häuslichen Pflichten wie Kochen, Putzen und Kinder Betreuen beschäftigen, Abschied genommen werden. Es haben innerhalb der Familie wesentliche Veränderungen stattgefunden, die das gesamte

Familienzusammenleben beeinflusst haben. In den Migrationsfamilien werden Entscheidungsmacht und Pflichten zunehmend geteilt.

Auch die Rolle der Kinder hat sich geändert. Die Kinder begleiten die Eltern bei Behördengängen als Dolmetscher, sie wissen manches besser als ihre Eltern. Faktisch findet hier in gewisser Weise eine Umkehrung der traditionellen Rollen statt. Sie werden von ihrem Vater geachtet und ernst genommen.

Wenn über die türkische Familie in Deutschland geschrieben wird, muss angemerkt werden, dass es „die Türken“ gar nicht gibt und der Migrationsprozess vielfältige Facetten aufweist. Die Heterogenität unter „Türken“ ist größer als angenommen. Neben den genannten Familientypen wie „traditionell-religiöse Familie, halbmoderne Familie und moderne Familie“ spielt auch die Volkszugehörigkeit, die Religionszugehörigkeit und nicht zuletzt auch der Herkunftsort (z. B. Ägäis, Marmaragebiet oder Mittelanatolien) eine wichtige Rolle.

Diese Facetten müssen detailliert dargestellt werden, damit die Erziehungsziele der Eltern und die Probleme zwischen Eltern und Kinder begreifbar werden. Die Ursachen und Motive sind verschieden, deswegen müssen auch Präventionsmethoden kulturell sensibel eingesetzt werden.

### **5.3. Familien aus Dersim**

Ich möchte an dieser Stelle meine persönlichen Beobachtungen über die Gesellschaft in Dersim hinzufügen. Grundlage hierzu bilden die Erfahrungen, die ich während der Feldarbeit in Zusammenhang mit meiner Diplomarbeit und während der langjährigen ehrenamtlichen Arbeit bei der Dersim Gemeinde Köln e.V. gesammelt habe. Schließlich

Unter „Dersimer Familien“ müssen i.d.R. Grossfamilien auf dem Land verstanden werden. Unter Grossfamilie sind meist nicht drei, sondern sogar mehr als drei Generationen zu verstehen. Die Familienmitglieder sind untereinander verpflichtet, sich gegenseitig zu helfen. Das betrifft auch die Erziehung sowie die Versorgung der Kinder, wenn ein Elternteil fehlt.

In diesen Grossfamilien liegt das letzte Wort bzw. die Entscheidungsbefugnis nicht unbedingt beim Ältesten. Auch diejenigen Jüngerer, die die Familieninteressen besser vertreten, bestimmen die familiären Entscheidungsprozesse mit. Je nach Bereich, z. B. Erziehung und Eheschließung der Kinder, beteiligten sich auch die Frauen an familiären Entscheidungen.

Bis 1970 existierten in Dersim kaum städtische Familienformen. In dieser Zeit hatten die in der Stadt lebenden Familien enge Verbindung zu ihren Dörfern und sie versorgten sich zum Teil mit Nahrungsmitteln aus den Dörfern. Ihre Wochenenden, Ferien und Sommerferien verbrachten sie in ihren Dörfern.

Die starke Auswanderung aus Dersim hat auch die Familien- und Gesellschaftsstruktur der Dersimer verändert. In ihrer Heimat haben die Familien aus Dersim ihren Kindern eine ‚normale‘ Erziehung vermitteln können, die ethnosoziale Werte und die eigene Kultur beinhaltete. Mit der Auswanderung veränderte sich die Realität der Familien. Die Großfamilie war nicht mehr selbstverständlich. Schon allein dadurch veränderte sich die Erziehung der Kinder. Viele Familien waren auf diese neue Situation nicht vorbereitet, was dazu führte, dass die Familien bzw. Kinder mit mehreren Kulturen konfrontiert wurden. Häufig verloren die Eltern die erzieherische Kontrolle über ihre Kinder. Aufgrund fehlender Grundlagen in den Städten bzw. in der Migration verloren die Familien aus Dersim allmählich die Möglichkeit, ihren Kindern die eigene Kultur und Identität zu vermitteln. Dies führte zu einer fast unüberbrückbaren Kluft zwischen den Generationen.

Innerhalb der Gesellschaft Dersims ist die Familienform der „religiös-traditionellen“ Familie fast nicht anzutreffen. Diese Feststellung gilt für Dersim wie für Deutschland. Familien aus Dersim können in zwei Gruppen unterteilt werden, und zwar in Familien „zwischen Tradition und Moderne“ und „moderne“ Familien.

Bei Dersimern der ersten Generation ist überwiegend der Familientyp „zwischen Tradition und Moderne“ anzutreffen. Werte und Normen aus Dersim sind lebendig. Sie werden von der ersten Generation zwar gewahrt, jedoch nur ansatzweise an die Kinder weitergegeben.

Während bei den sunnitischen Familien „zwischen Tradition und Moderne“ der Religion eine große Bedeutung zugesprochen wird, spielt sie bei den Dersimer Familien nur eine sehr untergeordnete Rolle.

Bei der zweiten Generation sind gleichermaßen „moderne“ Familien anzutreffen als auch jene, die zwischen Moderne und Tradition stehen. Frauen tragen kein Kopftuch, haben Entscheidungsrecht und sie dürfen arbeiten gehen, ohne um die Erlaubnis des Mannes zu bitten. Die Kinder werden liberal erzogen.

Bei der dritten Generation ist meistens die moderne Familienform anzutreffen. Die Familien leben nach den Normen und den Werten des Westens. Sie sprechen untereinander hauptsächlich Deutsch und haben von der eigenen Kultur fast nichts mehr bewahrt. Auch bei der Rollenverteilung in der Familie der dritten Generation sind Änderungen festzustellen. So beteiligt sich der Mann an Haushalt und Erziehung der Kinder.

## **6. Die Erziehungsziele der türkischen Familien**

In der Fachliteratur gibt es teilweise übereinstimmende Beschreibungen der Erziehungsvorstellungen der Migranten. Viele Autoren (z. B. Holtbrügge 1975, Neumann 1981, Özkara 1988) sind der Auffassung, dass die Erziehungsziele, Erziehungsvorstellungen und Praktiken durch die im folgenden näher besprochenen Merkmale bestimmt sind.

### **6.1. Erziehung zu Respekt und Gehorsam**

Özkara (1988) zählt Respekt und Gehorsam zu den wichtigsten Erziehungszielen einer türkischen Familie.

*„Von klein an werden die Kinder zu gutem Benehmen, Respekt, Gehorsam und Höflichkeit erzogen; insbesondere gegenüber ihren Eltern und den Älteren der Familie bzw. dem Familienverband Angehörigen.“ (Özkara 1988, S. 52)*

Toprak zählt neben den Angehörigen der Familie und des Familienverbands auch Lehrer und alte Personen als Respektpersonen dazu:

*„Da der Lehrer als Erziehungs- und Respektsperson betrachtet wird, wird er niemals mit dem Familiennamen, sondern „hocam“ bzw. „öğretmenim“ - mein Lehrer - angesprochen.“*

*„In den Dorfkaffees oder in den Städten, wo die Menschen sich näher kennen, erheben sich die jungen Leute und bieten einer älteren Person ihren Platz an, auch wenn genügend frei Plätze im Raum vorhanden sind.“ (Toprak 2005, S.37)*

Die Untersuchungen von Kagıtcıbası belegen, dass die Erziehung zu Respekt und Gehorsam in der Werteskala türkischer Eltern in der Türkei oft an erster Stelle liegt: 59 % der befragten Mütter geben an, dass das die wichtigste Erziehung die zu Respekt und Gehorsam sei. Bei Vätern ist dieser Prozentsatz leicht höher, er beträgt 61 %. Im Gegensatz dazu rangieren die Zahlenwerte des Erziehungsziels „Selbstständigkeit“ relativ weit hinten: 19 % der Mütter und nur 17 % der Väter bezeichnen dieses Erziehungsziel als wichtig. (Kagıtcıbası 1996, S. 102; Toprak 2005)

Die Erziehung zu Respekt und Gehorsam soll die familiären Bindungen festigen. Erziehungsziele sind traditionsbedingt. Bei diesen Erziehungswerten wird von den Kindern und Jugendlichen erwartet, dass sie aus Respekt und Gehorsam vor den Erwachsenen nicht rauchen oder Alkohol zu sich nehmen. Zeigen Kinder und Jugendliche nicht die erwünschten Verhaltensweisen, gilt das als Schande und wird auf erzieherische Unfähigkeit zurückgeführt.

Im Aufnahmeland hat dieses Erziehungsziel weiterhin große Bedeutung.

*„Die türkischen Eltern vergleichen das Verhalten ihrer Kinder mit der deutschen Peer-group und versuchen, betonter Respekt vor Autoritäten einzufordern, damit die Kinder nicht „eingedeutscht“ werden. Die meisten türkischen Eltern teilen die Meinung, dass die deutschen Jugendlichen mit Älteren unhöflich, unfreundlich und ohne Respekt umgehen.“ (Toprak 2005, S. 35)*

## **6.2. Erziehung zur Religiosität**

Allgemein herrscht die Meinung, dass die Erziehungsvorstellungen der türkischen Migranten durch den Islam geprägt sind und die Kinder somit zu gläubigen Moslems erzogen würden. Verschiedene Studien belegen, dass der Islam ein wichtiger Orientierungsmaßstab für die türkischen Familien ist.

*„Das Erhalten der religiösen Identität in Deutschland ist besonders wichtig, weil auch hier die Schule als Erziehungsinstanz wegfällt und die Angst, dass die Kinder ihrer Religion entfremdet würden, wie bei der türkischen Identität hinzukommt.“*  
(Toprak 2005, S. 41)

Hier sei nur noch einmal kurz darauf hingewiesen, dass die Aleviten im Unterschied zu den Sunniten die Regeln des Islam anders interpretieren.

### **6.3. Geschlechtsspezifische Erziehung**

In vielen türkischen Familien beginnt die Sozialisation in Geschlechterrollen mit der Geburt des Kindes: denn für einen Jungen wird blaue, für Mädchen rosa Kleidung gekauft.

Jungen genießen mehr Freiheiten als Mädchen. Wenn Jungen gegen die Regeln verstoßen oder sich aggressiv verhalten, werden sie toleriert. Sie dürfen ausgehen, spät nach Hause kommen und eine Freundin haben. Im Gegensatz dazu werden die Töchter entsprechend den heimatlichen Norm- und Wertvorstellungen auf die Hausfrau-Mutterrolle hin erzogen. Die Aufgaben, auf deren Übernahme hin sie erzogen wird, reduzieren sich vorwiegend auf den Innenbereich der Familie. Einhergehend mit der Erziehung zur Hausfrauen- und Mutterrolle und als Voraussetzung für eine Heirat gilt die Bewahrung der „Ehre“ des jungen Mädchens. Diese ist gebunden an die Jungfräulichkeit. Die Tochter wird von der Familie streng überwacht. Sie darf keinen Freund haben, bei ihren Freunden darf sie nicht übernachten.

Die Freizeitaktivitäten von Mädchen aus der Türkei mit Migrationshintergrund sind im Gegensatz zu dem Bewegungsspielraum der Jungen weitaus eingeschränkter.

*„Die großen geschlechtsspezifischen Unterschiede sind insbesondere in der Freizeitgestaltung und in den Beziehungen zum anderen Geschlecht zu beobachten.“*  
(Özkara 1988, S. 51)

### **6.4. Erziehung zum Lernen und zur Leistung**

Aus den Untersuchungen von Neumann geht hervor, dass der schulische Erfolg nach Meinung der türkischen Eltern vom Fleiß des Kindes abhängt und somit ihrer Erziehung unterliegt. 50 % der befragten Väter gaben an, ihre Kinder bei schlechten

Noten oder wenn sie keine Hausaufgabe machen, zu bestrafen (Neumann 1981, S. 132). Lernen und Leistungsstreben stehen in der Untersuchung von Holtbrügge (1975, S.110) neben Gehorsam an vorderster Stelle.

Worin die hohe Erwartung der Eltern begründet ist, versucht Toprak zu erklären:

*„ Als einzige ‚gute‘ und hoch angesehene Ausbildung gilt das Universitätsstudium. (...) Aus diesem Grund gewinnt das Erziehungsziel Lernen und Leistungsstreben an Bedeutung. Eltern nehmen hohe Kosten auf sich, damit ihre Kinder ein Universitätsstudium aufnehmen können, um in Zukunft bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt zu haben. Mit einem Universitätsstudium verbinden türkische Eltern eine Berufsständigkeit, die nicht mit schwer körperlicher Arbeit, Schmutz, Lärm, Kälte sowie unangenehmen Arbeitszeiten verbunden ist.“ (Toprak 2002, S. 44)*

### **6.5. Die Erziehung zum Nationalstolz**

Der Nationalstolz wird direkt vom türkischen Staat während Schulausbildung und Militärdienst vermittelt. Unterstützend wirken ferner die Massenmedien und die Bürokratie. Neben Parolen wie „Ne Mutlu Türküm Diyene“ (Glücklich ist, wer sagt, ich bin Türke), „Bir Türk Dünyaya Bedeldir“ (ein Türke ist so wertvoll wie die Welt), „Türk, Ögün Calis Güven“ (Türke, lobe dich selbst, arbeite und vertraue) wird in den Schulen allmorgendlich der „Eid“ durch alle Schüler laut aufgesagt:

*Ich bin ein Türke, ich bin ehrlich, ich bin fleißig.  
Mein Pflicht ist es, Jüngere zu schützen, Ältere zu ehren, mein Land und meine Nation mehr zu lieben als mich selbst.  
Mein Ideal ist aufzusteigen und voranzukommen.  
Meine Existenz sei der Existenz des Türkentums geschenkt.  
Hey, der unsere heutige Zeit geschichtert hat, großer Atatürk;  
Ich schwöre, dass ich auf deinem Wege, in dem Land welches du erschaffen hast, mit dem Sinn, den du gezeigt hast, ohne anzuhalten vorwärtsgehen werde.  
„Welch ein Glück für jene, die sagen, ich bin Türke.“ (Toprak 2002, S. 42)*

Neben diesem Eid muss in allen Grund- und weiterführenden Schulen an jedem Montag vor der ersten Stunde und an jedem Freitag nach der letzten Stunden die türkische Nationalhymne gesungen werden.

Seit 1923 zielt die türkische Schulpolitik auch auf die Assimilation der Minderheiten ab. Es war strafbar, in der Schule eine andere Sprache zu sprechen. In den Fächern Türkisch, Geschichte und Nationalsicherheit werden extreme Ideen zur Türkisierung unterrichtet. Nach türkischem Erziehungsziel müssen alle Schüler darauf stolz sein,

Türke zu sein. Natürlich fühlen sich die jugendlichen Angehörigen der Minderheiten dadurch diskriminiert und herabgesetzt. Die türkische Assimilationspolitik wird teilweise auch in Deutschland unter dem Mantel des Faches Ergänzungsunterricht Türkisch weiter geführt.

Ab den 80er Jahren kämpfen Kurden in der Türkei für ihre kulturellen Rechte. Dagegen mobilisiert der türkische Staat den türkischen Patriotismus. In der Türkei steht auf jedem öffentlichen Platz ein Denkmal von Atatürk.

Die türkische Patriotismus wird durch türkische Zeitungen und Fernsehen vermittelt und von einigen türkischen Vereinen nach Deutschland getragen.

*„Seit den 90er-Jahren ist deutlich beobachtbar, dass die türkischen Jugendlichen, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, ihre türkische Identität selbstbewusster und selbstverständlicher nach außen präsentieren.“* (Toprak 2005, S. 39).

Mittlerweile hat auch der türkische Patriotismus unter den türkischen Jugendlichen in Deutschland Fuß gefaßt. (Kölner Stadtanzeiger, 30. März 2006, Seite 33: „Graue Wölfe agitieren an Kölner Schulen“)

## **6.6. Fazit**

Es ist sehr wichtig, die Sozialisation der Migrantenfamilien im Heimatland kennenzulernen, damit die Sozialisation im Aufnahmeland näher und besser beschrieben werden kann.

*„Die wichtigsten Erziehungsziele, die die türkischen Migranten in der zweiten Generation auf ihre Kinder übertragen, sind von zwei elementaren Motiven gekennzeichnet: Der Zusammenhalt der Familie in der „Fremde“ und die persönlichen Erfolge der Kinder stehen im Mittelpunkt. Da die Erziehung zur türkischen und religiösen Identität dem persönlichen Fortkommen untergeordnet werden, haben diese Werte, entgegen einiger Studien, „nur“ einen sekundären Charakter.“* (Toprak 2005, S 49)

Aus der wissenschaftlichen Literatur über Migranten der 70er Jahre bis zur heutigen Zeit geht zum Teil hervor, dass deren Erziehungsvorstellungen und -praktiken durch Tradition und Werte geprägt sind. Es wird davon ausgegangen, dass die familiäre Sozialisation der Kinder fast ausschließlich durch die Erziehungsvorstellungen der

Eltern bestimmt ist, welche die Migranten der ersten Generation überwiegend im Heimatland erworben haben. Die Ergebnisse von einigen Autoren können belegen, dass sich die familiäre Rollenstruktur der Migranten und die Erziehungsziele weiter entwickelt und verändert haben. Bei den Erziehungszielen der Migranten sind Wohnort, Schicht, Bildung und Religion sehr bedeutend. Im nächsten Teil werde ich genauer beschreiben, inwieweit die Familien aus Dersim die genannten Erziehungsziele verfolgen.

## **7. Empirische Untersuchung**

Ein Schwerpunkt dieser Arbeit liegt in der Untersuchung der Frage, wie das Selbstbild junger Migranten Dersimer Herkunft aussieht. Ich möchte herausfinden, welche Lebensentwürfe sie entwickelt haben und welche Empfindungen und Einstellungen bei den Migranten angesichts des Aufwachsens unter divergierenden gesellschaftlichen Einflüssen vorliegen.

### **7.1. Zentrale Aspekte der qualitativen Forschung**

Bei der Untersuchung der Selbstwahrnehmung der Jungen Dersimer Herkunft habe ich mich für die qualitative Forschungsmethode entschieden. Für die soziale Arbeit sind insbesondere Forschungsmethoden wichtig, die das Individuum und die soziale Struktur, in die es eingebunden ist, erfassen. (vgl. Schmidt-Grunert 1999, S. 21)

Im Unterschied zur quantitativen Sozialforschung, die zur Datenerhebung vorrangig standardisierte Massenbefragungen mit Hilfe von Fragebögen durchführt, werden bei der qualitativen Sozialforschung Daten mit Hilfe von halb oder nicht standardisierten Interviews erhoben.

*„Qualitative Forschung ist von anderen Leitgedanken als quantitative Forschung bestimmt. Wesentliche Kennzeichen sind dabei die Gegenstandsangemessenheit von Methoden und Theorien, die Berücksichtigung und Analyse unterschiedlicher Perspektiven, sowie die Reflexion des Forschers über die Forschung als Teil der Erkenntnis.“* (Flick 1999, S. 13)

Die Vorteile der qualitativen Forschung liegen zum einen darin, dass die Befragten ihre subjektive Perspektive und Deutung im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand darlegen können. Dies wird auch in dieser Arbeit

versucht. Zum anderen ist es dem Verfasser möglich zu überprüfen, ob die Befragten ihn als Interviewer auch verstanden haben.

Bei quantitativen Untersuchungen kann weder die befragte Person noch der Interviewer unverständliche Fragen oder Antworten klären, was ein höheres Maß an Datensicherheit darstellt. Dagegen ist die Offenheit ein wichtiges Merkmal bei qualitativen Erhebungsverfahren.

Die Qualitative Sozialforschung arbeitet nicht wie die Quantitative Sozialforschung mit einem Fragekatalog, bei der die mögliche Antwort entweder in der Fragestellung oder im Antwortenkatalog vorgegeben ist. Die Antworten der befragten Personen werden so wie sie gegeben wurden, aufgezeichnet.

*„Der/Die Interviewte soll frei antworten können, ohne vorgegebene Antwortalternativen. Das hat entscheidende Vorteile:*

- *Man kann überprüfen, ob man vom Befragten überhaupt verstanden wurde.*
- *Die Befragten können selbst Zusammenhänge, größere kognitive Strukturen im Interview entwickeln.*
- *Die konkreten Bedingungen der Interviewsituation können thematisiert werden.*

*All das läuft auch darauf hinaus, eine stärkere Vertrauensbeziehung zwischen Interviewer und Befragten zu begründen. Der Interviewte soll sich ernstgenommen und nicht ausgehorcht fühlen.“ (Mayring 1999, S. 51)*

Qualitative Forschung verdeutlicht die Unterschiedlichkeit der Perspektiven, in diesem Falle der Sichtweise der Migranten und der empirischen Sichtweise in der Migrantenforschung „auf den Gegenstand und setzt an den subjektiven und sozialen Bedeutungen, die mit ihm verknüpft sind, an. Sie untersucht Wissen und Handeln der Beteiligten.“ (vgl. Flick 1999, S. 15)

Qualitative Forschung dagegen arbeitet mit Texten, diese Texte sind durch Interviews produzierte Daten, die durch Aufzeichnung mit einem Aufnahmegerät und der Transkription erarbeitet werden. (vgl. Flick 1999, S. 22)

*„Ganz knapp lässt sich der qualitative Forschungsprozess als Weg von der Theorie zum Text und als Weg vom Text zur Theorie skizzieren, deren Schnittpunkt in einem spezifischen Forschungsdesign die Erhebung verbaler oder visueller Daten und ihre Interpretation sind.“ (Flick 1999, S. 22)*

Im Falle dieser Arbeit liegt das Textdesign zugrunde, dass ich im Folgenden beschreibe.

### 7.1.1. Das problemzentrierte Interview

Ich habe für die Datengewinnung als Methode das qualitative Interview in der Form des problemzentrierten Interviews gewählt. Das problemzentrierte Interview wurde von Andreas Witzel (1982) entwickelt. Im Zusammenhang des doppelten Bezuges von Subjekt und Gesellschaft eignet sich diese Forschungsmethode besonders für sozialpädagogische Forschungen. In einer problemzentrierten Fragestellung können verschiedene soziale Probleme in der pädagogischen Arbeit auf das Wesentliche hin gezielt betrachtet und eingegrenzt werden.

*„Es eignet sich hervorragend für eine theoriegeleitete Forschung, da es keinen rein explorativen Charakter hat, sondern die Aspekte der vorrangigen Problemanalyse in das Interview Eingang finden.“ ( Schmidt-Grunert 1999, S. 40 )*

Beim problemzentrierten Interview lässt der Interviewer den Befragten möglichst offene Fragen zu einer bestimmten Problemstellung beantworten, die vom Interviewer eingeführt werden und auf die er immer wieder zurückkommt.

*„... im deutschen Sprachraum stehen offene Interviews im Vordergrund. Insbesondere Leitfaden-Interviews haben größere Aufmerksamkeit erfahren und werden in breitem Maße angewendet. Diese Aufmerksamkeit ist von der Erwartung bestimmt, dass in der relativ offenen Gestaltung der Interviewsituation die Sichtweisen des befragten Subjekts eher zur Geltung kommen als in standardisierten Interviews oder Fragebögen.“ (Flick 1999, S. 94)*

Aufgrund der Fragestellung der Untersuchung kam für die Datenerhebung ausschließlich eine Methode in Frage, die den Befragten die Möglichkeit geben würde, dem Interviewer ihre Selbstwahrnehmung zu erläutern. Im Mittelpunkt des problemzentrierten Interviews steht das vom Interviewer bereits im Vorfeld analysierte Problem. Beim problemzentrierten Interview geht es darum, gesellschaftliche Problemstellungen zum Ausgangspunkt zu nehmen, ihre wesentlichen objektiven Aspekte zu erarbeiten und dann die Interviews durchzuführen, um auf diese Weise die Perspektive der Betroffenen, also die subjektiven Aspekte zu erfahren.

Unter dem Begriff problemzentriertes Interview sollen nach Mayring:

*„... alle Formen der offenen, halbstrukturierten Befragung zusammengefasst werden. Das Interview lässt den Befragten die Möglichkeit, frei zu Wort zu kommen, um einem offenen Gespräch nahe zu kommen. Es ist aber zentriert auf eine bestimmte Problemstellung, die der Interviewer bereits vorher analysiert; er hat bestimmte Aspekte erarbeitet, die in einem Interviewleitfaden zusammengestellt sind und im Gesprächsverlauf von ihm angesprochen werden.“* (Mayring 1999, S. 51)

Mit der Entscheidung für das problemzentrierte Interview als Erhebungsmethode wurde die Interviewtechnik festgelegt.

Dem problemzentrierten Interview liegt ein Leitfaden vor, der aus Fragen und Erzählanreizen besteht; vor allem biographische Daten, die in Verbindung mit einem bestimmten Problem stehen. (vgl. Flick 1999, S. 105).

## **7.2. Methode der Auswertung**

Im Bereich der qualitativen Forschung wurden in den letzten Jahren verschiedene mehr oder weniger stark strukturierte Auswertungsverfahren entwickelt. Eine dieser Methoden ist die qualitative Inhaltsanalyse. Die Inhaltsanalyse bearbeitet das Material schrittweise und streng methodisch kontrolliert.

*„Sie zerlegt ihr Material in Einheiten, die sie nacheinander bearbeitet. Im Zentrum steht dabei ein theoriegeleitetes, am Material entwickeltes Kategoriensystem; durch dieses Kategoriensystem werden diejenigen Aspekte festgelegt, die aus dem Material herausgefiltert werden sollen.“* (Mayring 1999, S. 91)

Dazu werden drei unterschiedliche Formen der qualitativen Inhaltsanalyse verwendet:

1. Bei der inhaltsanalytischen Zusammenfassung wird das Material so reduziert, dass die wesentlichen Inhalte bestehen bleiben. Durch Abstraktion wird ein überschaubarer Korpus geschaffen, der noch immer das Grundmaterial widerspiegelt.
2. Das Ziel der Explikation ist es, einzelne Textteile durch zusätzliches Material zu ergänzen. Das Vorverständnis wird dadurch erweitert und die entsprechenden Textstellen erläutert.
3. Anhand der Strukturierung sollen bestimmte Aspekte aus dem Material herausgefiltert werden, damit unter vorher bestimmten Ordnungskriterien ein

Querschnitt durch das Material gelegt werden kann. (vgl. Mayring 1999, S. 92)

Die qualitative Inhaltsanalyse ist vor allem für eine mehr theoriegeleitete Textanalyse geeignet (ebd., S. 98). Bei der vorliegenden Untersuchung bietet sich daher die inhaltsanalytische Zusammenfassung an, da der Untersuchungsschwerpunkt in der Auswertung der Inhalte liegt. Die Ergebnisse sollen jedoch in Hinblick auf die Theorie zum Thema diskutiert und eingeordnet werden, daher wird in diesem Zusammenhang auch die Methode der Explikation verwendet.

In Anlehnung an Mayring erfolgte die Auswertung nach einem Categoriesystem, welches teilweise aus dem Interviewleitfaden entwickelt wurde.

### **7.3. Vorgehensweise**

Vor Beginn der Interviews erläuterte ich meinen Interviewpartnern das Thema meiner Arbeit. Die Interviews wurden als Einzelinterviews teils in meiner Wohnung, teils in den Wohnungen der Personen, die mir die Probanden vermittelten, geführt. Die Interviewdauer lag zwischen 20 und 30 Minuten. Die Interviews wurden alle mit Hilfe eines Kassettenrecorders aufgenommen. Die Gesprächsatmosphäre während der Interviews kann als emotional sehr positiv und vertrauensvoll geschildert werden, da die Interviewpartner mit großer Offenheit von ihren Erfahrungen erzählten.

Aufgrund der geringen Anzahl der Interviews kann ich keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben, vielmehr soll der Versuch gemacht werden, die Situation der zu untersuchenden Gruppe anhand konkreter Fälle zu analysieren.

### **7.4. Vorstellung der Probanden**

Der vorliegenden Untersuchung liegen vier Interviews zugrunde. Dafür wurden zwei weibliche und zwei männliche Jugendliche im Alter von 17 bis 19 Jahren befragt. Alle vier Befragten sind alevitischen Glaubens und haben die deutsche Staatsangehörigkeit. Interviewpartnerin Lizge ist 18 Jahre alt und lebt seit ihrer Geburt in Deutschland. Sie befindet sich in der Ausbildung zur Frisöse. Ihre Eltern

sind vor mehr als 21 Jahren als Gastarbeiter nach Deutschland gezogen. Sie hat einen älteren Bruder. Sie lebt mit ihren Eltern zusammen.

Interviewpartnerin Helen ist in Kiel geboren und 17 Jahre alt. Sie besucht das Gymnasium und wohnt in Köln mit ihrer Mutter und drei Geschwistern zusammen. Helen ist zweitältestes Kind. Ihre Eltern haben sich getrennt. Zu Ihrem Vater hat sie kein Kontakt.

Interviewpartner Munzur ist 17 Jahre alt und lebt seit seiner Geburt in Wiesbaden. Seine Eltern leben seit 24 Jahren in Deutschland und haben insgesamt zwei Kinder. Munzur geht noch auf die Hauptschule und wohnt mit seinen Eltern und seinem älteren Bruder zusammen.

Interviewpartner Dijar ist in Stuttgart geboren und 19 Jahre alt. Er besucht das Gymnasium und macht(e) in diesem Jahr Abitur. Dersim hat einen älteren Bruder und wohnt mit seinen Eltern zusammen.

## **8. Ergebnisse der Interviewanalyse**

### **8.1. Beziehung zur Familie**

In diesem Kapitel wird das Verhältnis der jungen dersimstämmigen Migranten zu ihrer Familie dargestellt. Wie bereits in dem vorangegangenen Kapitel beschrieben, gehen die Kulturkonfliktbefürworter davon aus, dass die familiäre Sozialisation und Einflüsse des Aufnahmelandes widersprüchlich sind, ferner dass Migranten aufgrund derartiger ambivalenter Einflüsse größeren Problemen gegenüberstehen. Dieser Sichtweise soll die vorliegende Untersuchung gegenübergestellt werden.

#### **8.1.1. Bedeutung der Familie und Wahrnehmung der elterlichen Erziehung**

Die Aussagen der beiden weiblichen Interviewpartnerinnen zeigen deutlich, welchen großen Stellenwert die Familie für sie besitzt:

**Lizge:** „Also ich finde es einfach klasse, denn in meinen Augen ist eine Familie was ganz Besonderes; wenn man sich in schlechten Zeiten befindet, dann ist die Familie

*immer da. Also ich will nicht sagen, dass Freunde schlecht sind, aber die Familie, ich weiß nicht, die Eltern oder die Geschwister sind immer für einen da.“*

Auch für Helen ist die Familie wichtiger als ihre Freunde.

**Helen:** *„Also bei mir spielt die Familie eine sehr große Rolle, neben Freunden, also ich finde, Familie geht vor.“*

**Dijar:** *„Familie ist sehr wichtig. Man hat ja Rückhalt. Wenn man Hilfe braucht, sind sie immer da“*

Die starke Familienorientierung vieler Migranten erklärt Talibe Sützen damit, dass sich Migranten innerhalb der Familie sicher fühlen, im Gegensatz zu dem, was ihnen fremd und bedrohlich erscheint (vgl. Sützen 2003, S. 64). Die Familie gibt den Familienmitgliedern „Geborgenheit“ und „Rückhalt“, was auch in den Aussagen der Befragten deutlich wird. Ob sie die Gesellschaft als bedrohlich empfinden, lässt sich nicht erkennen.

Bei den Konflikten mit den Eltern sind die älteren Geschwister oft als Vermittler in der Familie tätig. Wenn es sich um einen Konflikt zwischen dem Vater und seinen Kindern handelt, übernimmt meistens auch die Mutter die Vermittlerrolle.

So hat Helen eine ältere Schwester, die für sie immer da ist. Munzur, Lizge und Dijar haben hingegen einen älteren Bruder.

**Helen:** *„Ich habe eine ältere Schwester, mit der kann ich über alles reden. ... sie ist wie eine Freundin für mich, also das finde ich ganz gut ...“*

**Munzur:** *„Also wenn meine Eltern mir etwas nicht erlauben, ne, dann gehe ich zu meinem Bruder. Vielleicht kann er ihnen sagen, dass ich kein Kind mehr bin.“*

Hierbei wird das starke emotionale Verhältnis unter den Geschwistern erkennbar. Die älteren Geschwister sind für die jüngeren Geschwister eine große Hilfe, um mit den teilweise strengen Erziehungsstilen der Eltern zurecht zu kommen.

Ein wichtiges Merkmal der Erziehung von dersimstämmigen Eltern der ersten Generation ist der Einfluss der Gesellschaft auf den elterlichen Erziehungsstil, was durch Helens Aussage bestätigt wird:

**Helen:** „Also, die Freunde sollten immer zu einem kommen, weil es dann hieße so, oh die Tochter von ihr ist ja viel länger draußen und oh Gott, und das war eben halt das, wovor meine Eltern immer Angst hatten. Nicht das ich was Böses tue, sondern eben halt wegen der Gesellschaft, damit keiner irgendwie was sagt, damit sie irgendwie, sozusagen in Anführungsstrichen, im Reinen sind, also dass niemand über die Familie redet.“

Helen und Lizge bezeichnen den Erziehungsstil ihrer Eltern als „altmodisch“ und „traditionell“. Sie zeigen jedoch ein gewisses Verständnis gegenüber den Erziehungsmethoden ihrer Eltern.

**Helen:** „...aber ihnen blieb nichts anderes übrig, die mussten halt die Kinder auf eine Art und Weise einschränken. Sie haben es so gelernt, also nicht anders.“

**Lizge:** „Also wenn es jetzt um Erziehung geht mit den Eltern, da versuche ich mit denen zu reden. Aber es gibt Situationen, da muss man halt die Meinung der Eltern anerkennen, weil sie haben, sie sind nicht hier aufgewachsen. Die sind in der Türkei aufgewachsen, hatten eine viel strengere Erziehung, ein viel härteres Leben.“

Lizge und Helen sind mit dem Wertesystem ihres Herkunftslandes konfrontiert. Eine Auseinandersetzung mit diesem Thema ist bei ihnen erkennbar. Sie können die strengen Erziehungsmethoden ihrer Eltern nachvollziehen. Helen weist darauf hin, dass von ihren Eltern, die als Gastarbeiter nach Deutschland kamen, nicht erwartet werden kann, dass sie ihre Kultur und Traditionen aufgeben und sich den Deutschen anpassen.

Sie hat gelernt mit den Verhaltensweisen ihrer Eltern umzugehen, auch wenn sie nicht immer ihrer Meinung ist:

**Helen:** „Ich versuche dann halt mit meinen Eltern darüber zu reden, wenn ich sehe, dass sie ihre Meinung auf keinen Fall ändern wollen, dann akzeptier' ich diese Meinung. Dann gehe ich halt so vor, wie es meine Eltern wollen.“

Dijar äußert sich zu der strengen Erziehung seines Vaters folgendermaßen:

**Dijar:** „Also über einige Sachen kann man mit meinem Vater nicht diskutieren. Mein Vater ist eher streng, aber mit meiner Mutter kann man diskutieren.“

Munzur äußert sich dagegen folgendermaßen:

**Munzur:** „Wenn ich ausgehen will und sie mir es nicht erlauben, dann gehe ich trotzdem. Ich mache was ich will.“

Auch Helen führt an, dass die Erziehung ihrer Eltern sie davon abgehalten hat, vom „Weg abzukommen“. Sie ist der Ansicht, dass sie ihre schulische Laufbahn bis zum Gymnasium nicht verfolgt hätte, wenn sie nicht auf ihre Eltern gehört hätte.

#### **8.1.1.1. Fazit**

Es wird deutlich, dass auch Konflikte aufgrund des unterschiedlichen Werteverständnisses der Eltern einerseits und der Gesellschaft des Aufnahmelandes andererseits bestehen; die dersinstämmigen Jugendlichen haben jedoch gelernt damit umzugehen.. Auch wenn Lizge bei Meinungsverschiedenheiten manchmal nachgeben muss, begreift sie das nicht als absoluten Affront. Alle drei „streng“ erzogenen Befragten haben die Fähigkeit zur Reflexion in Konfliktsituationen entwickelt. Das bedeutet, dass sie sich gedanklich mit dem Erziehungsverhalten ihrer Eltern auseinander gesetzt haben und sich dementsprechend verhalten können. Auernheimer sagt dazu folgendes:

*„Das Erlebnis der Diskrepanz von Werten, Normen etc. mag sogar unter günstigen sozialen Bedingungen - dies ist wohl wichtig - der Persönlichkeitsentwicklung förderlich sein, weil es zur Reflexion anregt und zur Stellungnahme herausfordert.“*  
( Auernheimer 1988, S. 124)

Die Erziehungsstile der Eltern haben sich verändert, bezeichnend dafür ist das positive Verhältnis, welches die Probanden zu ihren Eltern haben.

Es ist davon auszugehen, dass die jungen Migranten zu diesen Veränderungen sehr viel beigetragen haben.

#### **8.1.2 Wertorientierungen der Befragten**

Bis jetzt wurden die Erziehungsvorstellungen der Eltern der Jugendlichen dargestellt. Daraus wird ersichtlich, dass die Interviewpartner gelernt haben, sich mit der Wertorientierung ihrer Eltern zu arrangieren, indem sie versuchen ihre eigenen Interessensansprüche dazu in Einklang zu bringen.

Nun ist es interessant zu erfahren, wie die Probanden ihre Kinder einmal selbst erziehen wollen und inwieweit sie bzw. ob sie einige Erziehungsmethoden ihrer Eltern übernehmen würden.

**Dijar:** „Ich werde strenger sein, als ich erzogen worden bin. Also ich werde mein Kind nicht viel machen lassen, was ich heute machen darf, weil ich über 11 bis 12 Jahre lange draußen war, bis 24 Uhr. Ich werde ihm nicht zu viel erlauben, weil ich weiß, was für welche Konsequenzen es haben kann.“

In der einschlägigen Literatur wird das Erziehungsziel „Respekt und Gehorsam“ als wichtiges und zugleich auch defizitäres Attribut des Erziehungsstils der Migranten illustriert. Es gelingt somit vielen Autoren immer wieder, das Gedankengut der ersten Generation negativ zu bewerten. Ohne etwas beschönigen zu wollen, möchte ich nur auf die Realität aufmerksam machen, dass Migrantenkinder auch positive Wertorientierungen durch ihre Eltern vermittelt bekommen und nicht, wie angenommen, nur durch die Mehrheitsgesellschaft. Die oben aufgeführte Aussage von Dijar belegt dies.

Munzur würde seine Kinder genauso erziehen, wie es seine Eltern vorgelebt haben.

**Munzur:** „Also ich würde meine Kinder genauso erziehen, wie mein Eltern mich, nur vielleicht halt etwas lockerer. Z. B. Rausgehen und so, und ich würde nicht zu viel diskutieren“.

Lizge und Helen würden bei der Erziehung ihrer Kinder nur einige Erziehungsmethoden ihrer Eltern übernehmen. Den strengen Erziehungsstil ihrer Eltern würden sie nicht anwenden. Nach Helens Aussage ist es die Aufgabe der Eltern, ihren Kindern auf einer liberalen Ebene aufzuzeigen, was „in Ordnung“ ist und was nicht und was veränderbar erscheint.

Auch Lizge möchte ihre Kinder später einmal weniger streng erziehen, wie sie dies von ihren Eltern kennt:

**Lizge:** „Ich möchte auf meine Kinder aufpassen und Regeln aufstellen, damit die auch danach leben, damit auch sie wissen, was Sache ist. Ich will sie Erfahrung leben lassen. Ich möchte nicht wie meine Eltern sein. Also ich will etwas anders sein. Mein Kind soll das machen können, was ich heute nicht machen darf, vielleicht halt leben lassen. Aber sonst wie meine Eltern auf mich aufpassen, dass finde ich ganz gut ...“

Besonders erwähnenswert ist, dass keiner der Befragten abgrenzend von kulturellen Wertmaßstäben spricht. Dies ist darauf zurückzuführen, dass sie die Herkunftskultur und die damit verbundenen Lebenseinstellungen ihrer Eltern akzeptieren.

### **8.1.2.1. Fazit**

Die teilweise konkreten Vorstellungen, welche Werte und Normen sie später ihren eigenen Kindern vermitteln wollen, untermauern meine These, dass die befragten Jugendlichen die eigenen Erziehungserlebnisse reflektieren und aus Distanz betrachten, um neue bzw. veränderte Wertorientierungen entwickeln zu können.

Talibe Süzen (2003) fand in ihrer Untersuchung heraus, dass die Migranten der zweiten Generation stärker an einer modernen Erziehung orientiert sind, während ihre Eltern mehr zu traditionellen Haltungen neigen.

*„Während die erste Generation mehr Wert auf die heimatlichen Werte und Normen legt, distanzieren sich die zweite Generation und inzwischen die herangewachsene dritte Generation weitgehend davon.“ (Süzen 2003, S. 61)*

Die Distanzierung von Werten und Normen des Herkunftslandes bedeutet nicht, dass die Jugendlichen die Wertorientierungen ihrer Eltern grundlegend ablehnen und die des Aufnahmelandes annehmen. Aus den Interviews ist abzuleiten, dass grundlegende Elemente der Kulturen mittels kritischer Abwegung übernommen werden bzw. aus beiden Kulturen etwas Neues herauskristallisiert wird.

## **8.2. Sprachkenntnisse und Sprachgebrauch**

Drei von vier Befragten sprechen mit ihren Eltern fast nur Türkisch. Obwohl alle Probanden aus Dersim stammen, beherrscht keiner von ihnen seine Muttersprache. Nur Lizge spricht ihre Muttersprache rudimentär. Dem Umstand, dass die Eltern ihre Sprache nicht weitergegeben haben, liegen verschiedene Ursachen zugrunde, auf die im Rahmen dieser Arbeit nicht detailliert eingegangen werden kann. Es ist anzunehmen, dass die Eltern das Sprachverbot in der Türkei weitgehend verinnerlicht haben und dieser Zustand auf die Nachwirkungen der türkischen Assimilationspolitik zurück zu führen ist. So wünschten sich die Eltern, dass ihre Kinder so gut Türkisch sprechen wie Türken, damit sie in den Großstädten nicht auffallen und sich dadurch schützen können. Firat bestätigt diese Annahme:

*„Mit der scheinbaren Verleugnung der eigenen Identität erhoffen sich diese Menschen, den Mißhandlungen des türkischen Staates zu entgehen...“*

(Firat 1997, S. 143)

Die Eltern von vier Befragten haben die türkische Sprache in der Grundschule gelernt.

**Helen:** *„Früher haben meine Eltern zum Beispiel zu Hause Kurdisch [gemeint ist Kirmancki] gesprochen, und dann habe ich sie natürlich gefragt, aus Neugier, was das für eine Sprache ist. Sie haben beantwortet: Du brauchst das nicht zu wissen ...“*

Die Frage, ob sie ihre Muttersprache lernen möchten, beantworteten alle mit Ja.

In meiner Untersuchung habe ich festgestellt, dass alle vier Befragten die deutsche Sprache besser beherrschen als ihre Herkunftssprache. Unter den Geschwistern der Befragten wird fast nur Deutsch gesprochen. Über den Alltagssprachgebrauch äußerten sich Lizge und Dijar folgendermaßen:

**Lizge:** *„Mit Deutsch kann ich mich am besten verständigen und ausdrücken und fühle ich mich wohl dabei. Türkisch kann ich auch. Zaza spreche ich nicht, aber wenn meine Eltern sich unterhalten, verstehe ich sie. Ich kann auch einige Wörter und weiss auch was sie bedeuten, wann man sie benutzt... Ich rede mit meiner Mutter hauptsächlich nur Türkisch, mit meinem Vater ab und zu mal Deutsch, aber auch meistens Türkisch und mit meinem Bruder rede ich eigentlich fast nur Deutsch.“*

**Dijar:** *„Deutsch ist meine Muttersprache, Türkisch kann ich auch halt so. Kurdisch [gemeint ist Kirmancki] kann ich gar nicht. Mit meinen Eltern und meiner Tante rede ich nur Türkisch, mit meinem Bruder nur Deutsch.“*

Auf die Frage hin, „ob sie Türkisch lesen“ können, antwortet Munzur, er könne gar nicht lesen; Lizge und Dijar würden nach eigener Auskunft manchmal in einer Zeitung blättern; Helen hätte hingegen in der Schule rudimentäre Grundkenntnisse erworben. Alle vier Jugendlichen sagten jedoch einstimmig, dass sie bisher kein einziges türkischsprachiges Buch gelesen hätten. Türkisch haben sie durch die Kommunikation in der Familie und im Freundeskreis und durch das Fernsehen erlernt.

### 8.2.1 Fazit

Die dersimstämmigen Jugendlichen haben keine Schwierigkeiten mit der deutschen Sprache. Alle vier Befragten sprechen perfekt Deutsch. Zwei von den vier Befragten bringen deutlich zur Sprache, dass sie gern die Kultur aus Dersim mehr verinnerlichen wollen.

In der Aufnahmegesellschaft existiert ein ambivalentes Verhältnis zur Mehrsprachigkeit. Einerseits werden im Sinne der europäischen Einheit der Erwerb von Sprachkenntnissen in mehreren Sprachen gefördert, andererseits wird die Sprachkompetenz der Migranten nicht als Bereicherung angesehen.

Die Kommunikation zwischen Kindern und deren Eltern findet fast immer in der schwächer ausgebildeten Sprache, hier in der türkischen Sprache, statt. Dies führt dazu, dass sie sich möglicherweise nicht richtig verständigen können. Die dersimstämmigen Eltern erscheinen einerseits als „Täter“, die die eigene Muttersprache ihren Kindern teilweise absichtlich nicht weitergegeben haben, andererseits als „Opfer“, weil dadurch Gemeinsamkeiten zwischen den Kindern und ihren Eltern immer abnehmen und sie keine gleich ausgeprägte gemeinsame Sprache besitzen.

Kirmancki wird in deutschen Schulen nicht als Ergänzungsunterricht anerkannt. Das hat zur Folge, dass Menschen aus Dersim ihre Kinder anstatt zum muttersprachlichen Ergänzungsunterricht zum Türkischunterricht schicken müssen.

### **8.3. Vergleich zwischen den Erziehungszielen der Familien aus Dersim und aus der übrigen Türkei**

In Abschnitt 6 wurden die Erziehungsziele der türkischen Eltern ausführlich vorgetragen; in diesem Abschnitt wird hingegen der Vergleich zu den Erziehungszielen der Eltern aus Dersim gezogen. Vor allem werden hierbei die geschlechtsspezifischen, religiösen und nationalistischen Inhalte der Erziehungsziele dargestellt.

Zu der Frage, ob Mädchen und Jungen unterschiedlich erzogen werden, antworten Lizge und Helen folgendermaßen:

**Lizge:** „... So wie bei uns, z. B. mein Bruder durfte schon ganz früh machen, was er wollte und rausgehen, übernachten bei wem er will und schon so sein Leben leben. Von mir erwartet man andere Sachen. Ich bin ja halt ein Mädchen, da gehört sich das schon eher, dass ein Mädchen nicht abends weggeht und schon anständiger ist. Sie erwarten schon von einem Mädchen was anders als von einem Jungen ...“

**Helen:** „Also man muss ja das aus der Perspektive sehen, wenn ein Mädchen Nachts um Eins nach Hause kommt, das ist was anders als wenn ein Junge um ein oder zwei Uhr nach Hause kommt. Ein Mädchen kann in der Nacht ja auch vergewaltigt werden, ne, Jungen passiert das nicht so.“

Die Eltern aus Dersim sind streng und „traditionell“ und erziehen ihre Töchter geschlechtspezifisch, wenn es sich um das Ausgehen oder dem Alkoholgenuss handelt. Dies wird nur erlaubt, solange ein Mädchen die „Familienehre“ nicht verletzt. Ansonsten können Mädchen studieren, einen Beruf erlernen, ihre Entscheidungen selber treffen und sich ihren zukünftigen Ehemann selbst aussuchen. Sie können sich auch nach eigenen Wunschvorstellungen kleiden. Lizge und Helen äußern sich zu diesem Thema folgendermaßen:

**Lizge:** „Bei mir ist das unterschiedlich, es kommt darauf an, wenn es um Party machen geht, sind sie strenger und wenn es um andere Dinge geht wie z.B. Anziehen, Arbeiten oder einen Beruf erlernen sind sie eher europäisch halt ...“

**Helen:** „Meine Mutter ist nicht streng, wenn ich einen Freund habe, will sie ihn kennen lernen. Ich kann darüber mit ihr reden. Also ich darf bei meiner Freundin A. übernachten, wenn ich es vorher meiner Mutter sage und sie kann bei mir übernachten. Zu einer Party gehen, bis spät draußen bleiben mag ich sowieso nicht.“

Der Unterschied zwischen Aleviten und Sunniten wurde im Abschnitte 4 und 6 erläutert. Aus diesem Grund werden hier nur die Aussagen der Befragten dargestellt. Auf die Nachfrage, ob sie von ihren Eltern religiös erzogen worden sind, antworteten sie folgendermaßen:

**Lizge:** „Nee, sie machen selber so was nicht. Ich erinnere mich jetzt gar nicht, dass meine Mutter oder mein Vater gefastet hat. Ich weiß noch nicht mal, wann diese Fastenzeit anfängt, es kommt einer und gratuliert mir und dann weiß ich erst grade, dass wir fasten oder so Zuckerfest haben oder sonst was. Also mit Religiösem habe ich nichst zu tun ... meine Eltern sind nicht religiös ... Meine Mutter hat das bestimmt früher gemacht, aber heute macht sie es nicht. Ich war ein paar Mal dort [gemeint ist Dersim]. Da war ich im Cemevi oder ich war am Munzur, am Fluss, der ist auch berühmt. Da geht man auch hin, um dort heiliges Wasser zu trinken oder man geht zu einem heiligen Berg oder so. Man glaubt, dass da früher ein heiliger Mann gelebt hat, also ich weiß selber nicht so genau.“

**Dijar:** „Ich wurde gar nicht religiös erzogen. Ich kenne nur Asure zu Ehren des 12. Imam, die gibt es, glaube ich, zum Kurban bayrami (zum Opferfest ) oder zum Ramadan. Keine Ahnung, ich weiß nicht, was das ist. Ich weiß nur, wenn man dort ist, dass man bestimmte Stellen besucht wie den Düzgün Baba oder, weiß nicht, dass man dorthin geht und ein Kurban (Opfer) schlachtet. Mehr weiß ich nicht.“

Auffallend ist, dass die Eltern aus Dersim ihren Kindern kaum religiöse Werte vermitteln. Außer den religiösen Werten, die im öffentlichen Raum vorherrschen, erfahren sie keine religiöse Erziehung. Dies trifft bei Familien aus Dersim nicht nur auf die Religion, sondern auch auf die Muttersprache zu, weshalb die Kinder auch nicht ihre Muttersprache erlernen. Hinzu kommt, dass Kinder aus dersimstämmigen Familien kaum traditionelle Feste und Anlässe erleben, die ihnen ein Gemeinschaftsgefühl vermitteln oder das Gefühl der Zugehörigkeit fördern könnten.

Wie die Aussagen der Befragten belegen, bezeichnen sich die Jugendlichen unterschiedlich als Türke, Kurde, aus Dersim stammend oder als alevitischer Kurde. Aus den Aussagen der Jugendlichen lässt sich entnehmen, dass die Menschen aus Dersim ihren Kindern keine eindeutige Identität vermitteln und dass ihre Kinder weniger oder kaum nationalistisch geprägt sind.

Von den in Abschnitt 6 erwähnten fünf Erziehungszielen (Respekt und Gehorsam, religiöse Erziehung, geschlechtsspezifische Erziehung, Erziehung zum Lernen und zur Leistung, Erziehung zum Nationalstolz) werden Respekt und Gehorsam, Erziehung zum Lernen und zur Leistung auch von den Familien aus Dersim verfolgt. Für die ältere Generation hat Respekt und Gehorsam eine große Bedeutung. Hidir Kaya (85 J.) erzählte in einem Interview aus dem Jahr 1996 in Dersim:

*„...na azo peen ne qız zoneno, ne pil. Ne pil pilenia xo, ne ki qız qızenia xo zoneno“*  
(...bei der neuen Generation sind sich weder die Großen ihrer Verantwortung bewusst, noch haben die Kleinen Respekt vor den Älteren).  
(Interview im Archiv von Yasar Kaya von 1996)

Bei der geschlechtsspezifischen Erziehung bestehen, wie oben erwähnt, Unterschiede zwischen Familien aus Dersim und den türkischen Familien. Ziele einer religiösen und nationalen Erziehung sind bei den Familien aus Dersim kaum vorhanden.

## 8.4. Soziale Identität

Die soziale Identität der Jugendlichen entsteht durch ihre Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe. Die befragten jungen Migranten sind in Deutschland geboren und aufgewachsen; alle vier Jugendlichen besitzen die deutsche Staatsangehörigkeit. Sie unterliegen mehreren erzieherischen Einflüssen; nicht nur denen ihrer Familie, sondern auch denen des Kindergarten, der Schule, dem Arbeitsplatz, der Freunde etc. Bei den Interviews wurden auch Fragen zu Themen wie Selbstbild, Zugehörigkeitsgefühl zu einer Ethnie und zur Aufnahmegesellschaft gestellt.

In diesem Kontext muss beachtet werden, dass die Antworten nur eine Momentaufnahme darstellen, d. h. dass die Migranten in einigen Jahren oder vielleicht in einem viel kürzeren Zeitraum ihre soziale Zugehörigkeit anders definieren könnten. Die persönliche Identitätsfindung ist nie ganz abgeschlossen und kann sich immer wieder verändern oder weiterentwickeln.

In dieser Untersuchung werden die gegenwärtigen Gefühle der Befragten benannt, die sie gegenüber einer sozialen Gruppe hegen. Somit kann nur von der momentanen Lebensführung ausgegangen werden. Auf die Frage hin, woher sie stammen und als was sie sich bezeichnen würden, ordneten sie sich gemäß ihrer Selbstwahrnehmung den jeweiligen sozialen Identitäten zu.

### 8.4.1. Türkei, alevitische Kurden und dersimstämmige Identität

Wie sich die Befragten selbst bezeichnen hängt davon ab, wo sie sich befinden, mit wem sie reden und wie sie sich fühlen. Die Jugendlichen dersimstämmiger Herkunft haben kein starkes Identitätsgefühl, wie ich in Kapitel 8.3. darzustellen versucht habe. Sie haben auf eigene Weise eine Lösung gefunden, sich selbst zu definieren. Dies wird durch die Antworten der Befragten deutlich.

Besonders augenfällig erscheinen hierbei die Aussagen von Lizge und Dijar:

**Lizge:** *„Wenn man mich fragt und ich bin in der Familie, würde ich schon sagen, ich bin Alevitin und Kurdin. Je nachdem. Aber wenn ich mit anderen zusammen bin,*

*dann sage ich schon eher, ich bin Türkin oder Alevitin. Denn sie wissen ja nicht was das ist und ich ja irgendwie auch nicht wirklich. Selber kann ich nicht erzählen, wer ich bin und ich sage einfach nur das, was ich höre.“*

**Dijar:** *„Also wenn mich nur jemand fragt, dann sage ich „ich komme aus der Türkei“, ich bin „Türke“. Wenn ich das dann näher erklären muss, dann sag' ich, dass ich Alevite und Kurde bin.“*

Die Jugendlichen kennen Dersim fast nur aus Erzählungen der Eltern oder von Urlaubsaufenthalten. Dersim ist die Heimat ihrer Eltern, die sie einige Male im Urlaub besucht haben. Dennoch fühlen sie sich dieser Herkunft verbunden. Der Ursprung ist ein wichtiges Kriterium für die Verbundenheit der Befragten zu Dersim.

Auf die Nachfrage, als was sie sich bezeichnen würden, antworteten die Befragten folgendermaßen:

**Munzur:** *„Ich fühle mich wie ein stolzer Kurde ... ja in unseren Adern fließt kurdisches Blut. Die Eltern kommen von da. Das ist die Heimat, es ist egal ob man 50 Generationen in Amerika lebt. Ganz am Anfang sind wir da, da werden wir auch immer bleiben und daran ändert sich nichts. Wir werden immer Kurden bleiben.“*

**Dijar:** *„Ja, bei uns sieht man das ja auch im Gesicht, dass man Kurde ist. Man kann nicht verstecken, woher man kommt. Das ist ja, meine Eltern stehen auch dafür, dass sie von dort sind. Sie gehen jedes Jahr dort Urlaub machen. Wieso soll man sagen, dass man Deutscher ist, wenn man weiß, dass man Kurde oder Türke ist.“*

**Lizge:** *„...Denke ich an die Heimat meiner Eltern, sie kommen aus Dersim, ich denke ja dran ... Ich kann nur sagen, meine Eltern kommen aus Dersim und dann sehe ich mich auch direkt so... Meine Wurzeln kommen von dort ...“*

**Helen:** *„Als sie mich früher gefragt haben, was ich bin, habe ich gesagt, ich bin Türkin. Aber jetzt, wenn jemand mich fragen würde, was ich bin, dann sage ich alevitische Kurdin.“*

Aus diesen Aussagen wird ersichtlich, dass es den Jugendlichen aus Dersim schwerer fällt, sich einer sozialen Gruppe zuzuordnen; vor allem dann, wenn fünf soziale Gruppen zu Verfügung stehen, wie die der Kirmanc aus Dersim, der Türken, der Aleviten, der Kurden und der Deutschen.

Aufgrund fehlender Kenntnisse werden in Deutschland die Migranten aus der Türkei in Fragen der Religion gleich eingestuft. Auch die alevitischen Jugendlichen aus Dersim werden mit Fragen wie nach dem Beginn des Ramadans usw. konfrontiert.

Wenn die alevitischen Jugendlichen von ihren Familien in Glaubensfragen nicht aufgeklärt werden, was des öfteren der Fall ist, geraten sie oftmals in Situationen, in denen sie irritiert und unsicher werden.

Die Vielfalt der Äußerungen der Befragten hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit stellen meines Erachtens keinen Widerspruch dar, sondern spiegeln vielmehr die gegenwärtige Realität wieder.

#### **8.4.2. Deutschland und dersimstämmige Identität**

Zunächst wird untersucht, was die Probanden mit dem Begriff Heimat assoziieren.

**Lizge:** „...Denke ich an die Heimat meiner Eltern, sie kommen aus Dersim, ich denke ja dran. Aber ich bin nicht da geboren, deshalb weiß ich nicht, wie das da ist. Ich kann nur sagen, dass meine Eltern aus Dersim kommen und dann sehe ich mich auch direkt so, ne. Meine Wurzeln kommen von dort, aber ich bin hier geboren. Deutschland ist meine zweite Heimat, die zähle ich auch dazu.“

**Helen:** „...Also meine Heimat ist Dersim, Tunceli-Dersim. Meine Mutter kommt, meine Familie kommt aus Dersim, ne. Da ich auch ein Teil meiner Familie bin, komme ich auch aus Dersim ... Deutschland ernährt uns halt. Von der Bildung her bin ich halt sehr froh. Also Deutschland ist sozusagen meine Ersatzheimat. Man kann hier in die Schule gehen und man muss nicht zahlen. Ich bin sehr froh darüber, dass ich hier bin. Also ich denke mal, in der Türkei hätte ich diese Möglichkeit nicht.“

Die Begründung hierfür klingt recht plausibel und wertet nicht das Aufnahmeland ab. Sie verbinden den Begriff Heimat mit ihren Ursprüngen, mit dem Land, aus dem ihre Eltern stammen.

Im Gegensatz zu den anderen drei Interviewpartnern fällt Dijars Antwort auf meine Frage aus den Rahmen:

**Dijar:** „Für mich ist Deutschland die Heimat, denn ich bin in der Türkei nur im Urlaub, nur zwei Wochen. Also ich denke Deutschland ist meine Heimat. Stuttgart ist meine Heimat, wenn ich sage, ich will nach Hause, dann muss ich nach Stuttgart, nicht in die Türkei. Weil alle meine Freunde hier sind, Schule und so, ne.“

Für Dijar ist es ganz klar, dass seine Heimat dort ist, wo er geboren wurde und seine Freunde leben. Er verbindet Heimat nicht mit dem Begriff von Wurzeln oder

Ursprung. Auch wenn Dersim für ihn keine Heimat darstellt, geht er gerne nach Dersim, um Familienangehörige zu besuchen und die schöne Natur zu genießen.

### 8.4.3 Dersimstämmige Identität

Die dersimstämmige Identität spiegelt sich im Alltag in unterschiedlichen Formen wieder. Zum einen in einer multikulturellen Gruppe, die ihre Herkunft aus einer Stadt bzw. einem Gebiet betont, zum anderen in den Gruppen, die ihre Herkunft als ethnische Zugehörigkeit verstehen.

**Dijar:** *„Also wenn ich in einer „Dernegin gecesi“ (eine Veranstaltung der Gemeinde aus Dersim) bin, da natürlich sagen wir, dass wir Menschen aus Dersim sind...“*

Eine ähnliche Aussage trifft Munzur:

**Munzur:** *„Beim „Rhein-Main Munzur Festival“, ne, da sind alle Menschen aus Dersim, ne. Man fühlt sich wie zu Hause und muss nicht erklären, was Dersim ist, denn alle sind aus Dersim ...“*

**Helen:** *„Also ich bin mehr ein Mensch aus Dersim geworden, seit ich in Köln bin. Ich treffe mich hier mit meinen Freunden, die auch aus Dersim kommen. Man redet über Dersim, über frühere Zeiten. Wir hören Mikail Aslan, Ahmet Aslan oder andere. Ich fühle mich besser, weil wir sind als Menschen aus Dersim untereinander, ne ...“*

Hinsichtlich der Frage, warum die Jugendlichen nur unter Ihresgleichen sich als dersimstämmig bezeichnen und den Begriff Dersim als ethnische Zugehörigkeit begreifen, ist die Antwort von Lizge aufschlussreich:

*„...sie wissen ja nicht, was das ist, und ich ja irgendwie, ich auch nicht wirklich. Selber kann ich nichts darüber erzählen, wer ich bin, und ich sage einfach nur das, was ich höre.“*

Dersim ist in Europa wenig bekannt, und die Jugendlichen verfügen nicht über das diesbezügliche spezifische Wissen. Auch wenn sie darüber verfügen, verspüren sie wenig Lust, jedesmal das Gleiche zu erklären. Es fällt ihnen leichter, sich als Türke zu bezeichnen, womit sie sich weitere Erklärungen ersparen. Aus diesem Grund widersprechen sie nicht, wenn sie als Türke bezeichnet werden.

Nur wenn sie sich näher bekannt machen wollen, bezeichnen sie sich sowohl als Alevit und als auch als Kurde, da diese Bezeichnungen in Deutschland weitgehend bekannt sind. Mit diesen Bezeichnungen distanzieren sie sich sowohl von den Türken als auch von den Sunniten. Die Bezeichnung „Kurde“ wird von den befragten Jugendlichen anstelle der Bezeichnung „Dersim“ gebraucht. Es gibt auch ein Teil der Bevölkerung aus Dersim, die sich als Kurden bezeichnen.

Auffallend ist, dass die befragten Jugendlichen sich als „alevitische Kurden“ bezeichnen, um sich von den sunnitischen Kurden zu unterscheiden. Wenn sie die Bezeichnung „Dersim“ verwenden, benötigen sie diese Differenzierung nicht, da diese Bezeichnung sowohl die ethnische als auch die konfessionelle Zugehörigkeit umschreibt.

#### **8.4.4. Fazit**

Wo verorten die befragten Jugendlichen ihre Heimat? Etwa dort, wo sie geboren sind oder dort, woher die Eltern stammen? Für Munzur ist seine Heimat dort, wohin seine Wurzeln reichen. Lizge bestätigt dies, fügt aber hinzu, dass sie Deutschland auch als Heimat sehe. Ähnlich wie Lizge betrachtet Helen Deutschland als „Ersatzheimat“. Dijar hingegen betrachtet Stuttgart als seine Heimat, die Stadt, wo er geboren wurde und wo seine Freunde leben. Dersim wird von den Befragten nicht als Stadt oder Region betrachtet, sondern vielmehr wie eine Nation bzw. als eigenes Land begriffen. Dem Interviews ist zu entnehmen, dass sich die Befragten manchmal auch als „Türken“ bezeichnen; aber keiner der Befragten schließt die Türkei in den eigenen Heimatbegriff mit ein. Die Befragten besitzen keine eindeutige Identitätsdefinition. Vielmehr wechselt diese zwischen der Einordnung als Alevit, Mensch aus Dersim, Kurde oder Deutscher. Manchmal fallen zwei dieser Definitionen zusammen, etwa wenn sich die Jugendlichen sowohl als dersimstämmig als auch als deutsch bezeichnen. Ist dies der Fall, sehen das die Jugendlichen nicht als Widerspruch, sondern betrachten dies vielmehr als Bereicherung.

Auch wenn die Jugendlichen oft auf ihre ethnischen Wurzeln verweisen, kann dies nicht als grundsätzliche Abgrenzung oder gar als Ablehnung gegenüber Deutschland

verstanden werden. Die Ergebnisse in dieser Kategorie veranschaulichen, dass die Jugendlichen überwiegend gerne in dem Land leben, in dem sie geboren wurden.

## **9. Schlussbetrachtung**

Ziel dieser Arbeit ist es, Dersim und dersimstämmige Personen ethnisch, kulturell und sprachlich darzustellen, um das für den Ausbau von interkultureller Kompetenz von Fachkräften notwendige spezifische Verständnis zu fördern, damit diesen, im Rahmen ihrer erzieherischen und sozialpädagogischen Interventionen, der Zugang zu dersimstämmigen Migranten erleichtert wird.

Die Menschen aus Dersim sind in der Öffentlichkeit wenig bekannt; weshalb sie in wissenschaftlichen Untersuchungen pauschalierend den türkischen Migranten zugeordnet werden. In anderen wissenschaftlichen Arbeiten werden sie teilweise auch als Kurden bezeichnet. Personen aus Dersim werden sowohl von den staatlichen Stellen der Türkei als auch von denen des Imigrationslandes als Türken bezeichnet.

Die wissenschaftlichen Untersuchungen zeigen, dass jugendliche Migranten dersimstämmiger Herkunft zweierlei Entwicklungstendenzen zeigen. Zum einen vermitteln dersimstämmige Familien ihren Kindern kaum die eigene Kultur und den eigenen Glauben. Zum anderen konnten sich dersimstämmige Jugendliche weitgehend in ihrer Aufnahmegesellschaft erfolgreich integrieren.

Dass dersimstämmige Familien ihren Kindern weder eine nationale Identität vermitteln noch diese religiös erziehen und somit kaum die eigene Kultur und eigenen Werte vermitteln, wurde in dieser Arbeit ausführlich behandelt. All dies führt dazu, dass zwischen den Kindern und ihren Eltern bzw. ihrer Familie eine gewisse Entfremdung entsteht. Wenn die Kinder die Denkweise, Sprache und Verhaltenswerte der Eltern nicht verstehen oder nicht einordnen können, (gleiches gilt auch für die Eltern), ist es schwieriger, gegenseitig Empathie zu entwickeln.

Als „Empathie“ wird die Fähigkeit eines Individuums bezeichnet, die Erwartungen seiner Interaktionspartnern zu antizipieren. Die Kommunikation zwischen den Eltern und den Kindern findet meist in der weniger ausgeprägten Sprache, hier im

allgemeinen dem Türkischen, statt. Dies führt oft dazu, dass es zu gegenseitigen Mißverständnissen kommt. Auch wird dadurch eine gewisse Diskommunikation begünstigt. Dersimstämmige Jugendliche und ihre Eltern begehen kaum gemeinsame Feier- und Trauertage, welche im gewissen Maße auch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft stärken, was wiederum zu kultureller und sozialer Entfremdung führen kann.

*„Dass mit der kulturellen Entfremdung häufig eine soziale Entfremdung gegenüber Eltern, Verwandten und eventuell gegenüber der ganzen Migrantenkolonie einhergeht, sei nochmals hervorgehoben. In der öffentlichen Diskussion und der wissenschaftlichen Literatur wird unter Kulturkonflikt oftmals beides verstanden, ohne dass die beiden Dimensionen klar getrennt werden. Der doppelte Konflikt kann sich unter anderem auch sprachlich äußern.“ (Auernheimer 1988, S. 142)*

Zwar war bei den Befragten nicht wirklich eine vergleichbare Entwicklung zu beobachten wie oben von Auernheimer beschrieben. In meiner langjährigen ehrenamtlichen Arbeit in der Dersim Gemeinde Köln e.V. habe ich jedoch oft eine vergleichbare Entwicklung feststellen können.

In der öffentlichen Meinung existiert auch weiterhin das Bild von Migranten der zweiten Generation, welche „hin- und hergerissen“ zwischen zwei Kulturen sind. Im Rahmen meiner Arbeit stelle ich die zentrale Frage, in welcher Weise die befragten Jugendlichen mit ihren dabei gemachten Erfahrungen umgehen.

Bei den Jugendlichen aus Dersim der zweiten Generation zeichnen sich neue Biografiemuster ab, die sich in klassische Migrationshintergrundbilder nicht mehr einfügen lassen. Keiner der vier Probanden hat einen vergleichbaren Lebensweg zurückgelegt, obwohl sie allesamt einen Migrationshintergrund besitzen. Wie bereits in Kapitel 2.3. aufgeführt, spricht Keupp dem Individuum eine große Handlungsfähigkeit bei der Gestaltung des eigenen Lebens zu. Somit hat jeder meiner Interviewpartner sein bzw. ihr Leben aktiv mitgestaltet.

Keiner der Befragten gab an, in zwei Welten zu leben. Das zeigt, dass die Kulturkonflikthypothese weitgehend überholt ist, da sich Migranten mit den unterschiedlichen Einflüssen arrangieren können.

Die Werte und Normen der dersimstämmigen Eltern werden von den Befragten teilweise übernommen bzw. akzeptiert. Die Jugendlichen können diese weitgehend nachvollziehen. Die Jugendlichen stehen den Werten und Normen der Herkunftsgesellschaft kritisch gegenüber und verfügen über eigene Erziehungsvorstellungen, die sie aus verschiedenen Einflüssen schöpfen. Die Jugendlichen haben einen individuellen Weg gefunden, in einer Weise, die auch von Krappmann beschrieben wird (vgl. Kapitel 2.3.). Es gelingt ihnen, die unterschiedlichen Anforderungen zu berücksichtigen und zwischen diesen zu balancieren.

Die Befragten verorten sich selber als dersimstämmig oder definieren sich als alevitische Kurden, obwohl ihre Lebensform, ihre Lebenseinstellung und Zukunftseinstellung eher eine bikulturelle Identität aufzeigt.

Sie zeigen größere Merkmale einer Integration auf als die Gastarbeitergeneration.

Im Gegensatz zur ersten Generation bewegen sich die jungen Erwachsenen viel sicherer und selbstbewusster in der hiesigen Gesellschaft.

Die jungen Migranten haben sich, wie von ihnen auch selbst beschrieben, in die hiesige Gesellschaft eingelebt; sie sind im Aufnahmeland geboren, aufgewachsen und haben teilweise schon bestimmte Zukunftsvorstellungen in einem Land, das sie auch als ihre Heimat begreifen.

Abschließend lässt sich sagen, dass in dieser Untersuchung keine Anhaltspunkte gesammelt werden konnten, dass die vier jungen Migranten dersimstämmiger Herkunft zwischen zwei Welten wandeln oder zwischen „zwei Stühlen sitzen“. Trotz schwieriger Lebensverhältnisse haben sie ihren eigenen Lebensentwurf entwickelt.

## **10. Literaturverzeichnis:**

Akpinar, I. (1986): Familienstruktur und familiäre Sozialisation in der Türkei. Saarbrücken: Die Brücken e.V.

Andranig, (1901) Däsim. Tiflis.

Atabay, I. (1998): Zwischen Tradition und Assimilation. Die zweite Generation türkischer Migranten in der Bundesrepublik. Freiburg im Breisgau: Lambertus.

Auernheimer, Georg (1988): Der sogenannte Kulturkonflikt. Orientierungsprobleme ausländischer Jugendlicher. Frankfurt / Main.

Boos-Nünning, Ursula (1976): Problemfelder des Unterrichts mit ausländischen Kindern. In: Boos-Nünning, U. / Reich, H.H.: Integration ausländischer Arbeitnehmer. Schulbildung ausländischer Kinder. Bonn. S. 65-123.

Boos-Nünning, Ursula (1976b): Determinanten der Scholorientierung und des Schulerfolgs ausländischer Kinder. In: M. / Reich, H.H.: Integration ausländischer Arbeitnehmer. Schulbildung ausländischer Kinder, Bonn, S.18-65.

Boos-Nünning, Ursula (1981): Kulturelle Identität und Organisation des muttersprachlichen Unterrichts für Kinder ausländischer Arbeitnehmer, in: Deutsch lernen, 4 / 1983, S. 3-24.

Boos-Nünning, Ursula (1994): Die Definition von Mädchen türkischer Herkunft als Außenseiterinnen. In: Nestvogel, Renate (Hrsg.): „Trends“ oder „Eigenes“? Rassismus, Antisemitismus, Kolonialismus, Rechtsextremismus aus Frauensicht. Frankfurt, S. 165-185.

Boos-Nünning, Ursula / Nieke, Wolfgang (1982): Orientierungs- und Handlungsmuster türkischer Jugendlicher zur Bewältigung der Lebenssituation in der Bundesrepublik Deutschland. In: Psychosozial 16 / 82. In deutscher Fremde. Zur Lage unserer Gastarbeiter. Frankfurt/Main. Rowohlt, S. 52-90.

Ferber / Gräßlin (1988): Die Herrenlosen. Leben in einem kurdischen Dorf. Bremen.

Gülsün, Firat (1997): Sozioökonomischer Wandel und ethnische Identität in der kurdisch-alevitischen Region Dersim. Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken GmbH. Saarbrücken.

Flick, Uwe (1999): Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung. In: Psychologie und Sozialwissenschaften. Reinbek bei Hamburg.

Föderation der Dersim Gemeinden in Europa (FDG): Presseerklärung vom 27. Juni 2005. In: Munzur (Zeitung)

Föderation der Dersim Gemeinden in Europa (FDG): Brief an die Gesellschaft für bedrohte Völker. März 2006.

Gündüzkanat, Kahraman (1995): Die Rolle des Bildungswesens beim Demokratisierungsprozeß in der Türkei unter besonderer Berücksichtigung der Dimli (Kirmanc-, Zaza-) Ethnizität. Münster: Lid Verlag.

Hämmig, Oliver (2000): Zwischen zwei Kulturen. Spannungen, Konflikte und ihre Bewältigung bei der zweiten Ausländergeneration. Opladen.

Herbert, Ulrich: Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland: Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge. C.H. Beck. München 2001.

Kagıtcıbası, C. (1996): İnsan, Aile, Kültür (Mensch-Familie-Kultur, 3. Auflage). Istanbul.

Kalpaka, Annita (1986): Handlungsfähigkeit statt „Integration“ - Schulische und außerschulische Lebensbedingungen und Entwicklungsmöglichkeiten griechischer Jugendlicher. München.

Keupp, Heiner (1990): Riskante Chancen. Wie lebt man in der Postmoderne? In: Süddeutsche Zeitung, 21./ 22. Juli 1990.

Keupp, Heiner (1999): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbeck bei Hamburg.

Krappmann, Lothar (1993): Soziologische Dimensionen der Identität. Soziologische Dimensionen der Identität. 8. Auflage, Stuttgart.

Özkara, S. (1988): „Zwischen Lernen und Anständigkeit“. Bonn: Psychiatrie-Verlag.

Paul, Ludwig (1998): „Zazaki“. Grammatik und Versuch einer Dialektologie. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Polat, Ülger (1997): Soziale und kulturelle Identität türkischer Migranten der zweiten Generation in Deutschland. Hamburg.

Rev. Henry H. Riggs (1911): The Religion of The Dersim Kurds. Missionary Review of the World, Volume 24, July-Dec. 1911.

Schmidt-Grunert, Marianne (1999): Sozialarbeitsforschung konkret: Problemzentrierte Interviews als qualitative Erhebungsmethode. Freiburg im Breisgau.

Schrader, Achim / Nikles, Bruno / Griese, Hartmut M. (1979): Die zweite Generation - Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik. Königstein.

Selcan, Z. (1998): Grammatik der Zaza-Sprache, Nord-Dialekt (Dersim-Dialekt). Berlin: Wissenschaft und Technik Verlag Dr. Jürgen Groß.

Sen, Faruk (1994): Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen. München.

Süzen, Talibe (2003): Das Scheidungsverhalten türkischer Migranten der zweiten Generation in der Bundesrepublik. Die subjektiven Ursachen und Folgen der Scheidung. Kulturpendlerinnen. Frankfurt/ Main.

Toprak, A. (2002): „Ich bin eigentlich nicht aggressiv“. Theorie und Praxis eines Anti-Aggressions-Kurses mit türkischstämmigen Jugendlichen. Freiburg im Breisgau: Lambertus.

Toprak, A. (2005): „Jugend und Gewalt“. Die Anwendung der konfrontativen Pädagogik in der Beratungssituation mit türkischen Jugendlichen. Herbolzheim: Centraurus Verlags-GmbH.

### **Quellen aus dem Internet**

<http://f28.parsimony.net/forum68141/messages/968.htm>

<http://www.dersimweb.de/index.htm>

<http://www.alevitentum.de/Alevitentum/11/21/21.html>

## Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere hiermit, dass ich die vorstehende Diplomarbeit selbständig angefertigt, keine anderen als angegebenen Hilfsmittel benutzt und wörtlich entlehnte Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Köln, den 20.10.2006

---

Yasar Kaya