

WIENER JAHRBUCH FÜR KURDISCHE STUDIEN 2016 · BAND 4

# Şingal 2014: Der Angriff des „Islamischen Staates“, der Genozid an den Êzîdî und die Folgen

HERAUSGEGEBEN VON

---

*Katharina Brizić, Agnes Grond, Christoph Osztovcics, Thomas Schmidinger,  
Maria Six-Hohenbalken*



Mit freundlicher Unterstützung der Kulturabteilung der Stadt Wien (MA-7).



Ravo Ossman Sinjari wurde am 2. April 1971 im Dorf Tel Qassab in der Region Şingal geboren. Von 1987 bis 1992 studierte er auf der Kunstakademie in Mosul und stellte 2005 erstmals in einer eigenen Ausstellung in Silêmanî (Kurdistan Region im Irak) aus. 2008 folgte eine weitere Einzelausstellung in Silêmanî. 2009 flüchtete Ossman nach Europa und versuchte nach Deutschland zu kommen, wo er in den dortigen êzidischen Gemeinden bereits Verwandte und Freunde kannte. Allerdings wurde er von der Polizei erwischt, musste aufgrund von Dublin III in Italien bleiben und ließ sich in Bozen nieder. Von sich selbst sagt er, dass er der einzige Êzidi in Südtirol wäre. In Europa stellte er seine Bilder zuletzt im Rahmen der öffentlichen Vorstellung der Êzidi Friendship Group im Oktober 2016 im Europäischen Parlament in Brüssel aus. Die dort ausgestellten Bilder stammen allerdings

aus seiner Arbeit in Bozen. Seine Bilder aus dem Irak hatte Ravo Ossman bei seiner Emigration nach Europa in seinem Dorf gelassen, da er hoffte einmal zurückkehren und damit ein Museum in der Region eröffnen zu können. Seit sein Dorf 2014 vom so genannten „Islamischen Staat“ erobert wurde, vermutet er, dass seine Bilder alle zerstört wurden. Da sich sein Dorf immer noch in der Gewalt des IS befindet und auch über zwei Jahre später nicht befreit wurde, ist der Verbleib seiner Bilder jedoch weiter ungeklärt.

© CAESARPRESS 2016 · 1. korrigierte Auflage

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

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

Umschlagbild: „shingal (sinjar) genocide“ von Ravo Ossman Sinjari  
Umschlaggestaltung & Satz: Thomas Gimesi

ISBN 978-3-902890-10-8 (Paperback)



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

# Inhaltsverzeichnis

GELEITWORT	v
EDITORIAL	1
SCHWERPUNKT	
Einleitung zum Schwerpunkt: Der 74. Ferman – der Genozid an den ÊzidInnen von Şingal <i>Maria Six-Hohenbalken</i>	3
Der Angriff auf die Ezîdi in Şingal im Lichte der Genozidkonvention <i>Serhat Ortac</i>	9
Şingal nach dem Genozid: Die politische und militärische Entwicklung in der Region seit 2014 <i>Thomas Schmidinger</i>	33
The Massacre of Koço: Testimony of <i>Naif Jasim Mato</i>	57
Das Baden-Württemberger „Sonderkontingent“ für besonders Schutzbedürftige aus dem Nordirak. Mit Ausblicken zur Zukunft des Êzidentums. <i>Michael Blume</i>	61
Die genozidalen Verfolgungen in Şingal und die Auswirkungen auf die êzidische Gemeinschaft in Armenien <i>Maria Six-Hohenbalken</i>	73
Gedichte von <i>H'inara T'ajdîn</i>	85
AUSSERHALB DES SCHWERPUNKTES	
Sacred Shrines on Facebook: A Study of the Visual Identity of Yärsânis in Iranian Kurdistan <i>Seyedbehnaz Hosseini</i>	87
Some Kurdish Lines from an Arabic-Persian Prayer Collection <i>Mustafa Dehqan</i>	109
Partizipation in der deutschen Migrationsgesellschaft: Kurdische Kinder und Jugendliche zwischen Imagination und Leugnung – eine Fallstudie <i>Moses Schleimer</i>	113
Werner Finke (1942-2003) – Dokumentationen kurdischer Kultur <i>Maria Six-Hohenbalken &amp; Mehmet Emir</i>	131
AKTUELLES	
Rojava: Expansion der kurdischen Gebiete und Blockade <i>Thomas Schmidinger</i>	141
Türkisch-Kurdistan: Krieg in den Städten <i>Thomas Schmidinger</i>	147
(K)ein Nekrolog. Ein Winter in Diyarbakır <i>Sonja Galler</i>	150

Zerstörung armenischer Kirchen in Diyarbakır <i>Thomas Schmidinger</i>	164
Systemkrisen in Irakisch Kurdistan <i>Christoph Osztovcis</i>	166
Iran: Wiederaufnahme des bewaffneten Kampfes durch eine der beiden PDK-Is <i>Thomas Schmidinger</i>	168
Übergriffe auf Yaresan in Rojhelat (Iranisch-Kurdistan) <i>Thomas Schmidinger</i>	170
REZENSIONEN	173
KONFERENZBERICHTE / VERANSTALTUNGEN	187
NACHRUFE	215
BERICHTE DER GESELLSCHAFT	219
AUTOR_INNENVERZEICHNIS	225
CALL FOR PAPERS	229



Es war August 2014. Die jihadistischen Kämpfer des selbsternannten „Islamischen Staates“ überrannten die Stadt Sinjar und zwangen zehntausende Êzîdî zur Flucht auf die Höhen des Sinjar-Gebirges. 50.000 bis 100.000 Menschen waren auf dem Berg eingekesselt, bei Hitze um 45 Grad, rundherum nur Steinwüste, keinerlei Versorgung, und die Milizen rückten ständig näher – eine brandgefährliche Situation. Dazu kam: Die Massaker an den Êzîdî durch den Islamischen Staat im Gebirge des Nordirak entgingen bis dahin fast vollständig der Aufmerksamkeit der europäischen Öffentlichkeit.

Das sollte sich schlagartig ändern. Ich war gerade frisch ins Europäische Parlament gewählt worden und entschloss mich, diese Ereignisse nicht mehr nur aus der Ferne zu kommentieren, sondern mit eigenen Augen zu sehen. Der wichtigste Kontakt zu einem AktivistIn der Êzîdî im Irak wurde damals vom Mitherausgeber dieses Jahrbuches, Thomas Schmidinger, hergestellt. Mit Mirza Dinnayi konnte ich schließlich in einem von ihm für die eingeschlossenen ZivilistInnen organisierten Hilfsflüge direkt ins Sinjar-Gebirge fliegen und mir ein Bild von der verzweifelter Lage tausender Familien machen. Der Helikopter wurde von den IS-Milizen beschossen, die Geflüchteten mussten in sengender Hitze ausharren – diese Bilder vergisst man nicht.

Die Begegnungen mit den von den Jihadisten eingeschlossenen Menschen auf dem Sinjar-Gebirge gehören bis heute zu den nachhaltigsten Eindrücken, die ich in meiner politischen Arbeit erlebt habe. Niemals werde ich deren Verzweiflung und deren Appelle, nicht wegzusehen und zu helfen, vergessen.

Ich nutzte diese Erfahrungen nach meiner Rückkehr nach Europa, um politisch und medial auf die Situation der verzweifelter Menschen aufmerksam zu machen. Das Online-Video der Luftbrücke zu den Êzîdî wurde bis heute fast 300.000 Mal gesehen, die Bilder rüttelten die europäische Öffentlichkeit auf. Und der öffentliche Druck zeigte Wirkung: Nur kurz darauf erklärte sich das Außenministerium bereit, eine Million Euro aus dem Auslandskatastrophenfonds für den Nordirak bereitzustellen. Als Mitglied der Delegation für die Beziehungen zu Irak im Europäischen Parlament begleitet mich seither dieses Thema weiter.

Auch wenn es Ende 2015 kurdischen KämpferInnen gelang, die Stadt Sinjar zurück zu erobern, so sind die Überlebenden vom August 2014 bis heute in Flüchtlingslagern im Irak, in der Türkei und in Syrien verstreut. Sinjar ist zerstört, und

eine schnelle Rückkehr ist angesichts der immer noch die unmittelbare Nachbarschaft kontrollierenden Jihadisten derzeit undenkbar.

Als grüner Parlamentarier des Europäischen Parlaments halte ich es für meine Aufgabe, hier immer wieder an die humanitäre und politische Verantwortung Europas zu erinnern, die sich sowohl in einem entsprechenden politischen Engagement in der Region als auch in einer offenen Flüchtlingspolitik äußern muss. Die europäischen Grenzen für die Opfer dieser Entwicklungen zu schließen, wie dies derzeit eine Reihe von Staaten, allen voran Österreich, betreiben, widerspricht all unseren Grundwerten. Als Europäische Grüne werden wir der Politik einer Festung Europa weiter Widerstand entgegensetzen.

Umso mehr freut es mich, dass der diesjährige Schwerpunkt des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien der Situation der Êzîdî gewidmet ist, und dass sich die Beiträge dieses wissenschaftlichen Jahrbuches mit der Geschichte und Gegenwart dieser Religionsgemeinschaft beschäftigen, die wohl am stärksten von den genozidalen Angriffen der Jihadisten betroffen ist. Die Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie und die HerausgeberInnen und AutorInnen des Jahrbuches leisten hiermit einen wichtigen Beitrag sowohl zur wissenschaftlichen Aufarbeitung der Massaker von 2014 als auch dazu, dass die Opfer und Überlebenden nicht vergessen werden.

Auch zwei Jahre nach den Massakern leben die meisten Überlebenden in Zelten unter teilweise katastrophalen hygienischen Bedingungen und ohne eine Perspektive für die Zukunft. Möge dieses Jahrbuch einen kleinen Beitrag dazu leisten, dass Europa diese Menschen nicht vergisst.



MICHEL REIMON  
ABGEORDNETER ZUM EU PARLAMENT (GRÜNE)

Die Herausgabe eines Jahrbuchs für Kurdische Studien erweist sich als eine Reise durch eine ungewisse Gegenwart und – mehr denn je – in eine ungewisse Zukunft. Die Hoffnungen, im Mittleren Osten bald eine friedlichere Ära anbrechen zu sehen, haben sich nicht erfüllt. Dieses Jahrbuch ist vielmehr dem ganz anderen Ende des Spektrums gewidmet: der Flucht, ihren Ursachen, Bedingungen und Folgen.

Wir werden dabei auf eine besonders vulnerable Gruppe blicken: die Êzîdî (auch: Yezidinnen und Yeziden oder Jesidinnen und Jesiden), eine von vielen religiösen Minderheiten, eine von vielen historisch gewachsenen Gemeinschaften inmitten der enormen sprachlich-religiösen Komplexität der Gesellschaften des Mittleren Ostens.

Die Entscheidung, dieses Jahrbuch vorrangig den Êzîdî zu widmen, hat jedoch nicht nur mit ihrer Vulnerabilität zu tun. Vielmehr erweist sich einmal mehr, dass der Zustand gerade der vulnerabelsten Minderheit ein Gradmesser auch für den Zustand von Mehrheitsgesellschaften ist.

Das trifft im Falle der Êzîdî in zumindest zweierlei Hinsicht zu. Zum einen hat ihre enorm gefährdete Lage deutlich gemacht, wie unentwirrbar verwoben die Ereignisse in verschiedenen Teilen der Erde sind (Mittlerer Osten, Europäische Union, USA u.a.): Sowohl die Ursachen als auch die Folgen des Terrors gegen die Êzîdî betreffen mehrere Hemisphären gleichermaßen – und das nicht erst seit dem Anwachsen der Fluchtmigration nach Europa.

Und zum anderen zeigt das Beispiel der Êzîdî deutlich, wie sehr es derzeit immer noch an wissenschaftlicher Forschung fehlt, die die vielen hier beteiligten Disziplinen verbindet: Dies sind, neben der Kurdologie, auch die Politikwissenschaft, Anthropologie, Soziolinguistik, Gender Studies, Diaspora und Memory Studies, die Religionswissenschaften und viele andere mehr.

Wie jedes Jahr gibt es zusätzlich allerdings auch Beiträge außerhalb des Schwerpunktes, Berichte unserer Gesellschaft, Rezensionen und Nachrufe. Etwas ausführlicher als sonst haben wir dieses Jahr die Sektion „Aktuelles“ gestaltet. Schließlich haben sich im letzten Jahr in allen Teilen Kurdistans die Ereignisse geradezu überschlagen. In diesem Sinne wird hier auch das Wiederaufflammen des Kriegs in Türkisch-Kurdistan, die aktuellen Kämpfe in Rojava, die Wiederaufnahme des bewaffneten Kampfes der PDK-Iran und die aktuellen Entwicklungen im irakischen Teil Kurdistans entsprechend gewürdigt.

An unserem Band haben dementsprechend Menschen aus vielen Disziplinen und Menschen unterschiedlichster Herkunft mitgewirkt. Mit dieser Gemeinsamkeit, Transdisziplinarität und Transnationalität unserer Arbeit möchten wir eine große Lücke in der Forschung zu schließen beginnen. Und besonders soll unserer Hoffnung Ausdruck verliehen werden, dass wir einer Zukunft in Gemeinsamkeit entgegensehen.

Herbst 2016

KATHARINA BRIZIĆ

AGNES GROND

CHRISTOPH OSZTOVICS

MARIA SIX-HOHENBALKEN

THOMAS SCHMIDINGER

# Einleitung zum Schwerpunkt: Der 74. Ferman – der Genozid an den ÊzîdInnen von Şingal

Maria Six-Hohenbalken

Seit dem August 2014 wurden die Êzîdî, die im nordirakischen Gebiet von Şingal (arab. Singār) in dem letzten zusammenhängenden Siedlungsgebiet lebten, vom sogenannten „Islamischen Staat“ verfolgt, systematisch ermordet und vertrieben. Frauen und Kinder wurden gekidnappt, erfuhren schlimmste sexuelle Gewalt und wurden wie eine Kriegsbeute verkauft. Bis heute sind noch Tausende in den Händen des IS, ihr Schicksal ist ungewiss. Tagtäglich hören wir von Gräueltaten, auch wenn die Medien lange nicht mehr die Aufmerksamkeit zeigen, mit der sie im Sommer 2014 über die Verfolgung der Êzîdî berichteten. Ende August 2016 werden noch immer große Teile Şingals vom IS besetzt gehalten, jene befreiten Gebiete gelten als zu unsicher, als dass die Menschen sich wieder in ihre ehemaligen Wohngebiete wagen könnten.

In den Monaten vor dem Überfall auf Şingal waren in Syrien und im Irak Nicht-SunnitInnen, das heißt Angehörige verschiedener christlicher Glaubensgemeinschaften, SchiitInnen, Schabak und MandäerInnen, Opfer der Vernichtungszüge des IS. Die Verfolgung der Êzîdî von Şingal ließ an einer Systematik des IS nicht zweifeln. Für viele BewohnerInnen kamen die Angriffe des IS dennoch überraschend, da sie sich auf den zugesagten Schutz der Peşmerga verlassen wollten. Die eigene Bewaffnung war kaum erwähnenswert, da man gerade auf einige kleine Faustfeuerwaffen mit wenig Munition zurückgreifen konnte. Der Abzug der Peşmergaeinheiten bedeutete, dass die Bevölkerung nahezu vollkommen ungeschützt den Überfällen des IS ausgesetzt war. Eine Selbstverteidigung war aufgrund der schweren Bewaffnung des IS und der Überzahl der Kämpfer kaum möglich. In manchen Dörfern überlebte kaum jemand die Massenhinrichtungen. Die Massengräber sind bis heute noch nicht alle gefunden. Jene Menschen, denen die Flucht gelang, mussten all ihren Besitz zurücklassen, der sodann zerstört oder geraubt wurde.

Viele Êzîdî, denen die Flucht in die Berge gelang, überlebten die tagelangen Strapazen der Flucht ohne Wasser und Nahrung in der Sommerhitze nicht. Nur durch die Hilfe der KämpferInnen der PKK-nahen YPG/YPJ KämpferInnen gelang es, die Tausenden Flüchtlinge in sicheres Gebiet, das heißt über die befreiten Gebiete von Rojava in die Autonome Region Kurdistan Nordirak oder in die Türkei zu geleiten. Bis heute leben die meisten noch immer in Flüchtlingslagern in der Autonomen Region Kurdistan Irak, in der Türkei, im Nordosten Syriens oder sind in Transitländern (zum Beispiel Griechenland) auf dem Weg nach Europa gestrandet.

Die systematische Zerstörung in Şingal ging weiter. Nicht nur die Dörfer und somit der Lebensraum wurde systematisch zerstört, auch zahlreiche heilige Stätten, die eine fundamentale religiöse Bedeutung haben, wurden gesprengt oder dem Erdboden gleich gemacht. Die Vernichtungsmaschinerie zielte auf alle Bereiche der êzîdischen Gesellschaft ab, um sie für immer zu vernichten. Frauen und Kinder wurden systematisch ihrer Freiheit beraubt – nach der Propaganda des IS gelten sie als Kriegsbeute und SklavInnen. Männer wurden zur Konversion gezwungen, oft wurden sie danach dennoch ermordet. Medienwirksame Hinrichtungen werden bis heute durchgeführt und auf den IS-eigenen Kanälen gezeigt. Sämtliche Überfälle hatten die systematische Vernichtung, sei es in der biologischen Reproduktion (Entführung der Frauen und systematische sexuelle Gewalt), in der Reproduktion der sozialen Gemeinschaft oder als Religionsgemeinschaft zur Folge.

Die Vereinten Nationen wie auch internationale Menschenrechtsorganisationen haben die Verfolgungen in Şingal als Genozid im völkerstrafrechtlichen Sinn qualifiziert.<sup>1</sup>

Şingal und seine BewohnerInnen waren stets unter besonderer Aufsicht herrschender Mächte. Zurzeit von Saddam Hussein wurde ihnen ihre ethno-religiöse Eigenständigkeit nicht zuerkannt und sie wurden eher als AraberInnen betrachtet. Auch nach 1991 war Şingal nicht Teil der Autonomen Region Kurdistan Nordirak.<sup>2</sup> Aber nicht nur im frühen 21. Jahrhundert war Şingal Ziel von Vernichtungskampagnen. Es gibt historische Quellen, die die Angriffe auf und Vernichtungen der Gemeinschaft in Şingâr während der osmanischen Herrschaft belegen. Die Êzîdî wurden nie als *Ahl al-kitâb* (arab., Leute des Buches, wie ChristInnen oder JüdInnen) und daher als *dhimmi* (Schutzbefohlene) betrachtet, sondern sie wurden stets als HäretikerInnen und Ungläubige verfolgt. Auch darf nicht vergessen werden, dass Şingal deshalb oft Ziel von Vernichtungsfeldzügen war, weil die Êzîdî Andersgläubigen Schutz geboten hatten.<sup>3</sup>

In der Sprache und im Soziolekt der Êzîdî gibt es keinen entsprechenden Terminus für Genozid. Die Begriffe *Komkuji* (Massenmord), *cerd* (von Êzîdî in Armenien) oder *ferman*<sup>4</sup> werden dafür verwendet. Wenn Êzîdî von der Verfolgung ihrer Vorfahren sprechen, erwähnen sie oft 72 *fermane*. Aufgrund der mangelnden Quellenlage und des Zugangs zu Archivquellen war und ist es relativ schwierig, adäquate Dokumente für all die Verfolgungen und Vernichtungsfeldzüge zu eruieren. Jedoch hat die Zahl 72 eine weitreichende symbolische Bedeutung, da diese auch

---

1 Tagay / Ortaç 2016: 22 ff. Diese Publikation bietet einen sehr fundierten Einblick in historische Entwicklungen und dokumentiert die jüngsten politischen Entwicklungen im Irak und in der Diaspora. Hierin werden auch die Berichte von INGOs erwähnt, wie Amnesty International 2014 a, b und Human Rights Watch 2014, 2015.

2 Spät 2005; Fuccaro 1999.

3 Guest 1992; Açıkyıldız 2010; Gölbaşı 2008.

4 Persisch: Dekret. Hier bedeutete es im Besonderen ein Dekret das im Osmanischen Reich Gewalt gegen Êzîdî legitimierte.

in Gebeten (72 Nationen) und in verschiedenen Überlieferungen vorkommt.<sup>5</sup> Als bei einem Anschlag 2007 im Irak, bei dem an einem Lastwagen zehn Bomben gezündet wurden, 2000 Menschen ermordet wurden, hat man dies als den 73. *ferman* angesehen. Der Genozid in Şingal 2014 wird als der 74. *ferman* bezeichnet.

Obwohl die Êzîdî mit benachbarten AraberInnen jahrelang in Koexistenz, die oft auch mit Patenschaftsbeziehungen besiegelt wurde, lebten, mussten sie im August 2014 jedoch erfahren, dass sich auch benachbarte AraberInnen dem IS angeschlossen oder diesen unterstützt hatten. Innerhalb der kurdischen Gesellschaft war der Status der Êzîdî entweder durch Ambivalenz oder durch Exklusion und Feindseligkeit gekennzeichnet.

Der Kern der kurdischen Identität, ist durch die Zugehörigkeit zum sunnitischen Islam und zur kurdischen Sozialstruktur, die lange durch Tribalität gekennzeichnet war, bestimmt.<sup>6</sup> Die Integration der Êzîdî seitens der sunnitischen Muslime wie auch seitens der Êzîdî selbst war eher situativ und peripher. Obwohl von manchen Seiten in den letzten Jahren der Êzîdismus als die ‚ursprüngliche‘ Religion der KurdInnen bezeichnet wird, erfuhr diese Politik des ‚Encompassing‘, oder der Vereinnahmung<sup>7</sup> selten eine soziale Praxis, die sich in einer gesellschaftlichen Anerkennung ausgedrückt hätte. Paradebeispiele für Segregation, für gesellschaftliche Exklusion und für eine Politik des ‚othering‘<sup>8</sup> sind Konzeptionen von (sozialer) Reinheit und Unreinheit und deren gesellschaftliche Realität. Immer wieder erfahren Êzîdî Ausschlussmechanismen wie beispielsweise, dass gläubige Muslime nie ein von Êzîdî zubereitetes Mahl oder ein von ihnen geschlachtetes Tier essen würden.

Die islamischen Vorstellungen von *haram* und *halal* waren stets Quellen für diese Ausschlussmechanismen. Dahingehend können auch politisch motivierte Inklusionsstrategien, wie die Annahme, dass der Êzîdismus als ‚Urreligion‘ der KurdInnen anzusehen sei oder man sich auf den Zoroastrismus als gemeinsamen Ausgangspunkt für unterschiedliche religiöse Entwicklungen beruft, kaum die gesellschaftliche Realität überwinden. Diese Formen der Meidung und des Ausschlusses sind ein Ausdruck von einer Politik des ‚othering‘.

Mit dem Schwerpunkt auf den Genozid in Şingal wollen wir den Fokus auf das Schicksal der Êzîdî richten und dabei aber nicht gesellschaftspolitische Strategien von Exklusion wie auch politische Strategien der Vereinnahmung außer Acht lassen.. Gerade seit den letzten beiden Jahren ist eine verstärkte Bezugnahme auf die eigene Religion und eine Ethnisierung der religiösen Zugehörigkeit festzustellen. Auch hat es in den letzten Jahrzehnten keine einheitliche Positionierung zur kurdischen Identität gegeben, sondern je nach Herkunftsland (Irak, Türkei, Armeni-

5 Tagay / Ortaç 2016 und Gespräche mit Tereza Amryan, Yerevan State University, Armenia.

6 Van Bruinessen 1997.

7 Baumann / Gingrich 2008.

8 Ibid.

en) und politischer Orientierung war das Verhältnis zum Kurdisch-Sein spezifisch definiert.

Wir als WissenschaftlerInnen und HerausgeberInnen können diesbezüglich keine klaren Definitionen und Aussagen treffen, wir können Identitätsprozesse dokumentieren und analysieren. Kulturelle Identitäten und ethnische Zugehörigkeiten sind wie Kultur selbst stets in Bewegung, in Ausverhandlung und müssen je nach politischen und gesellschaftlichen Veränderungen (neu) definieren werden.

Wenn auch dieser Schwerpunkt des Wiener Jahrbuches für Kurdische Studien auf die jüngste gewaltvolle Geschichte der Êzîdî liegt, bedeutet das nicht, dass wir eine Position der Zugehörigkeit oder der Vereinnahmung zur kurdischen Identität vertreten. Wir wollen damit dieses Jahrbuch all jenen widmen, die Opfer des jüngsten Genozids geworden sind. Als WissenschaftlerInnen wollen wir dadurch einen Beitrag leisten, dass Verbrechen gegen die Menschheit dokumentiert und gesellschaftspolitische Folgen aufgezeigt werden.

Wir wollen damit keinesfalls auf Orientierungen und Identitätsprozesse einwirken, diese können nur von den Gemeinschaften selbst ausverhandelt werden. Wir nehmen daher - wenn auch nicht ausreichend genug - Bezug auf die neueren politischen Konzepte der Selbstverwaltung, die auch die Notwendigkeit einer unabhängigen Provinz Şingal unter internationalem Schutz beinhalten. Damit eng verbunden sind Identitätsprozesse, die sich bis dato vor allem auf religiöse Glaubensinhalte und Zugehörigkeiten bezogen. Diese religiöse Eigenständigkeit wird zunehmend auch von manchen Êzîdî als eine eigene ethnische Zugehörigkeit und Eigenständigkeit diskutiert.

Der Êzîdismus ist nach den genozidalen Prozessen von Şingal und dem Verlust des letzten homogenen Territoriums umso mehr eine transnationale Religion geworden, deren Mitglieder nun bald ausschließlich im Exil, in neuen und alten diasporischen Gemeinschaften weltweit leben. Einige europäische Staaten, allen voran Deutschland<sup>9</sup> mit der demographisch größten Zahl von Êzîdî auf ihrem Bundesgebiet, weiters Frankreich, Belgien oder auch Österreich kommt dabei eine besondere Rolle für den Schutz dieser besonders gefährdeten Religionsgemeinschaft zu.

Viele junge Êzîdî betonen diesbezüglich die Notwendigkeit einer Reform religiöser Inhalte und Praxen (von Oralität zu Literalität)<sup>10</sup> um ein Überleben in der Transnation zu ermöglichen und die Herausforderungen, die eine Existenz in einem neuen Residenzland meistern zu können.<sup>11</sup> Mit diesem Schwerpunkt wollen wir dazu einen Beitrag leisten.

Der Jurist Serhat Ortac diskutiert in seinem Beitrag „Der Angriff auf die Ezi-dInnen in Şingal im Lichte der Genozidkonvention“ ob es sich dabei um einen Genozid im völkerstrafrechtlichen Sinne handelt. Er erläutert die verschiedenen

9 Ackermann 2003; Kızıllan 1997, 2014.

10 Allison 2001; Kreyenbroek 1995, 2009.

11 Siehe dazu vor allem die Publikation von Tagay / Ortac 2016.



zu prüfenden juristischen Tatbestände und zeigt vor welchen (inter)nationalen Gerichten die Verbrechen der Täter geahndet werden könnten.

Der Politikwissenschaftler Thomas Schmidinger, basierend auf mehreren Feldaufenthalten in politisch gefährlichen *settings*, erläutert die politischen und militärischen Entwicklungen in der Region seit 2014 und zeigt die prekäre politische Position der Êzîdî im Irak auf. Hierbei analysiert er die Instrumentalisierungen der Êzîdî von Şingal für parteipolitische Ziele.

Die Wiedergabe eines Interviews, das Thomas Schmidinger mit Augenzeugen über die Vernichtungen des Ortes Koco, das gänzlich vom IS ausgelöscht wurde, ist ein Beitrag zur Dokumentation von sogenannten „witness accounts“.

Auch Maria Six-Hohenbalken dokumentiert in ihrem Beitrag Augenzeugenberichte von Überlebenden, die nach Armenien geflüchtet sind und geht sodann auf die Auswirkungen des Genozids auf die êzîdische Gemeinschaft in Armenien ein.

Michael Blume berichtet über ein außerordentliches Projekt in Baden-Württemberg, das besonders schutzbedürftigen Frauen und Kinder aus dem Nordirak Schutz und professionelle Hilfe bietet. Es zeigt den Willen der Zusammenarbeit unterschiedlicher politischer Kräfte in Deutschland mit Partnerorganisationen vor Ort, internationaler Organisationen und die Kooperation mit êzîdischen AkademikerInnen und ExpertInnen in Deutschland.

Aufgrund der politischen Ereignisse ist der Schwerpunkt „Aktuelles“ in diesem Band etwas umfangreicher als in den früheren Jahrbüchern ausgefallen, aber dennoch nicht umfassend genug um all die politisch brisanten Entwicklungen im letzten Jahr ausreichend besprechen zu können.

MARIA SIX-HOHNENBALKEN

#### BIBLIOGRAPHIE

- Açıkyıldız, B. 2010: *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London: Tauris.
- Ackermann, A. 2003: „Yeziden in Deutschland – Von der Minderheit zur Diaspora.“ *Paideuma* 49, 157–177.
- Allison, Christine 2001: *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond: Curzon Press.
- Amnesty International 2014a: „Ethnic cleansing on a historic scale: The Islamic State’s systematic targeting of minorities in northern Iraq.“ London. [https://www.es.amnesty.org/uploads/media/Iraq\\_ethnic\\_cleansing\\_final\\_formatted.pdf](https://www.es.amnesty.org/uploads/media/Iraq_ethnic_cleansing_final_formatted.pdf)
- Amnesty International 2014b: *Escape from hell: Torture and sexual slavery in Islamic State captivity in Iraq*. London.
- Baumann, G. / Gingrich, Andre (2004): *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Fuccaro, Nelida 1999: *The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq. Library of Modern Middle East Studies No. 14*. New York: Tauris Publ.

- Gölbaşı, E. 2008: *The Yezidis and the Ottoman State: Modern Power, Military Conscription, and Conversion Policies, 1830-1909*. Master Thesis, Boğaziçi University. Istanbul.
- Guest, J. S. 1993: *Survival among the Kurds: A history of the Yezidis*. London: Routledge.
- Human Rights Watch 2014: "Iraq: Forced Marriage, Conversion for Yezidis: Victims, Witnesses Describe Islamic State's Brutality to Captives." 11.10.2014.
- Human Rights Watch 2015: "Iraq: ISIS Escapees Describe Systematic Rape. Yezidi Survivors in Need of Urgent Care." 14.04.2015.
- Kızıllhan, İlhan 1997: *Die Yeziden: eine anthropologische und sozialpsychologische Studie über die kurdische Gemeinschaft*. Frankfurt am Main: Verlag Medico International.
- Kızıllhan, Jan İlhan 2014: *Verortete Erinnerungen in der Gegenwart: Das religiöse und kulturelle Gedächtnis der Yeziden in der Türkei*. Berlin: VWB (Verlag für Wissenschaft und Bildung).
- Kreyenbroek, P. G. 1995: *Yezidism - its background, observances, and textual tradition*. Lewiston: Edwin Mellen Pr.
- Kreyenbroek, P. G. 2009: *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Spät, E. 2005: *The Yezidis*. London: Saqi.
- Tagay, Ş. / S. Ortaç 2016: *Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung.
- van Bruinessen, Martin 1997: „Kurden zwischen ethnischer, religiöser und regionaler Identität.“ In: Borck, Carsten / Savelsberg, Eva / Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster: LIT, 185–216.

# Der Angriff auf die Êzîdî in Şingal im Lichte der Genozidkonvention

Serhat Ortaç

---

## ABSTRACT

*Since 3 August 2014, Êzîdî from the Şingal area in northwestern Iraq – roughly half the Êzîdî population worldwide – have become the victims of an annihilating attack on behalf of “IS/Daiş”, the so-called “Islamic State”. Meanwhile, this attack with several thousand victims has frequently been referred to as an act of genocide. This paper will address the fundamental question whether this already constitutes genocide according to international criminal law. Moreover, it examines the legal facts and seeks to determine how the perpetrators might be brought before national or international courts. The paper also takes a closer look at the historical context of these incidents in the last two years embedded in a long history of persecution of Êzîdî throughout time since the late 12th century CE.*

---

## ZUSAMMENFASSUNG

*Die Êzîdî<sup>1</sup> aus der Region Şingal im Nordwestirak – annähernd die Hälfte der êzîdischen Bevölkerung weltweit – sind seit dem 3. August 2014 Opfer eines systematischen Vernichtungsfeldzuges seitens des sog. Islamischen Staates (IS) geworden. Dieser Angriff, dem bislang mehrere tausend Menschen zum Opfer fielen, wurde vielfach als Genozid bezeichnet. Der vorliegende Beitrag wird sich daher mit der Frage auseinandersetzen, ob tatsächlich ein Genozid im völkerstrafrechtlichen Sinne vorliegt, welche juristischen Tatbestände dabei zu prüfen sind und vor welchen nationalen und internationalen Gerichten die Verbrechen der Täter geahndet werden könnten. Der Beitrag wird dabei die Ereignisse seit dem 3. August 2014 auch in einen historischen Kontext einbetten und die Verfolgungsgeschichte der Êzîdî seit dem späten 12. Jahrhundert n. Chr. beleuchten.*

## Einführung

Ein Genozid ist ein Verbrechen an der Menschheit. Er symbolisiert unbegreifliche Gräueltaten, die der Mensch dem Menschen zufügen kann und die fernab jeder zivilisatorischen Grenze liegen. Der Begriff wurde und wird in der Wissenschaft kontrovers diskutiert; er ist in der Öffentlichkeit präsent, wird aber zum Teil inflati-

---

1 Aus Gründen der sprachlichen Vereinfachung und der besseren Lesbarkeit wird in diesem Beitrag bei Personengruppen lediglich die männliche Form verwendet. Die Ausführungen beziehen sich aber gleichermaßen auf weibliche und männliche Personen.

onär gebraucht.<sup>2</sup> Dabei stellt sich die Frage, woher dieses Wort überhaupt stammt. Geschaffen wurde der Begriff von dem polnischen Juristen Raphael Lemkin aus dem altgriechischen Wort „genos“ (Rasse, Stamm) und dem lateinischen „cidium“ (Mord). Lemkin verstand darunter eine koordinierte und geplante Vernichtung der wesentlichen Lebensgrundlagen einer bestimmten (nationalen, religiösen, rassistischen<sup>3</sup>, ethnischen oder politischen) Gruppe durch verschiedentliche Handlungen, die mit der Absicht begangen werden, die betreffende Gruppe physisch und kulturell zu zerstören.<sup>4</sup> Unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, als das ganze Ausmaß des millionenfachen Mordes an den europäischen Juden durch die Nationalsozialisten zu Tage trat, wurde häufig der Holocaust zum Synonym für den Genozid. Doch in den letzten Dekaden hat sich in der Genozidforschung sukzessive die Erkenntnis durchgesetzt, dass es im Laufe der Geschichte immer wieder Genozide gab, wie etwa den Massenmord an den Armeniern im Verlauf des Ersten Weltkriegs. Diese Erkenntnis soll gleichwohl die Monstrosität des Holocausts, vor allem die industriell in Todesfabriken betriebene Massenvernichtung der europäischen Juden, nicht in Frage stellen.<sup>5</sup>

Die eingangs von Lemkin erwähnte Definition von Genozid wurde von den Vereinten Nationen in der „Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide“ vom 9. Dezember 1948 (Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes<sup>6</sup>) aufgegriffen.<sup>7</sup> Die Genozidkonvention ist als Reaktion der internationalen Staatengemeinschaft auf die Vernichtungspolitik der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland entstanden. Sie trat am 12. Januar 1951 in Kraft und wurde bisher von 147 Staaten ratifiziert.

Die Bundesrepublik Deutschland erklärte ihren Beitritt am 9. August 1954. Auch Syrien (25.06.1955) und der Irak (20.01.1959) sind der Konvention beigetreten. Die Regelungen der Genozidkonvention haben seitdem weitgehend den Status von Völkergewohnheitsrecht erlangt. Das Genozidverbot ist heute eine zwingen-

2 Zur Begriffsgeschichte vgl. Kundrus / Strotbek 2006.

3 1944, als Lemkin seine Begriffsdefinition erstmals veröffentlichte, schien die gesonderte Erwähnung von „rassistischen“ Gruppen unproblematisch zu sein und keiner weiteren Erklärung zu bedürfen. Heute dagegen ist die Definition einer „rassistischen Gruppe“ sehr viel problematischer. Viele Autoren lehnen die Verwendung des Wortes „Rasse“ sogar ab, weil dies bedeuten würde, zumindest indirekt „rassistische“ Unterschiede zwischen Menschengruppen als Distinktionsmerkmal zu akzeptieren (vgl. Barth 2011).

4 Lemkin 1944: 79.

5 Vgl. Förster / Hirschfeld 1999: 5.

6 Im Rahmen dieser Abhandlung wird auf den häufig im deutschen Sprachraum synonym verwendeten Begriff des „Völkermords“ verzichtet. Dieser Begriff stellt hinsichtlich der Schutzrichtung und der Angriffshandlung eine unzureichende und missverständliche Übersetzung des englischen Wortes *genocide* dar. Denn Angriffsobjekt ist nicht immer ein Volk und die Erfüllung des Straftatbestandes erfordert auch nicht immer eine Tötungshandlung (Jähnke 1999: § 220a StGB, Rn. 4). Deswegen wird der Begriff Genozid beibehalten.

7 Zur Enttäuschung Lemkins sah die Genozidkonvention eine Vernichtung politischer Gruppen nicht vor.

de Regel des Völkerrechts (*ius cogens*).<sup>8</sup> In Artikel II der Genozidkonvention wird der Begriff des Genozids legaldefiniert, d.h. es wird konkret bestimmt, wann von einem Genozid auszugehen ist. Ein Genozid ist danach „eine der folgenden Handlungen, die in der Absicht begangen wird, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören:

- a. Tötung von Mitgliedern der Gruppe;
- b. Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe;
- c. vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen;
- d. Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind;
- e. gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe.“

Mehrere Menschenrechtsorganisationen<sup>9</sup>, Regierungspolitiker<sup>10</sup> und Publi-zisten<sup>11</sup> haben den Angriff des IS auf die Ezîdî in der Region Şingal seit dem 3. August 2014 als Genozid bezeichnet. Inzwischen haben auch die Parlamentarische Versammlung des Europarats (27.01.2016), das Europäische Parlament (04.02.2016), das US-Repräsentantenhaus (15.03.2016) und das britische Unterhaus (21.04.2016) in Resolutionen erklärt, dass die vom IS begangenen Taten gegenüber den ethnisch-religiösen Minderheiten im Irak und in Syrien einen Genozid darstellen, und entsprechende Reaktionen der internationalen Staatengemeinschaft gefordert. Die Schwere der Taten, die enorme Brutalität, mit der diese begangen wurden, und die dahinter stehende Ideologie des IS, ein sunnitische Kalifat frei von Minderheiten zu errichten, scheinen diese Einschätzung zu stützen.

Doch ist der Völkerstraftatbestand des Genozids tatsächlich erfüllt? Wäre eine strafrechtliche Ahndung eines solchen Verbrechens juristisch möglich und politisch realistisch?

---

8 Auf die unterschiedlichen Definitionsansätze der anderen Wissenschaftsdisziplinen kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden; für einen Überblick vgl. Förster / Hirschfeld 1999.

9 Vgl. z.B. Institute for International Law and Human Rights 2015: 34; United States Holocaust Memorial Museum 2015.

10 US-Präsident Barack Obama rechtfertigte in einer Stellungnahme vom 7. August 2014 den Einsatz von Luftschlägen mit einem potentiellen Genozid (<https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2014/08/07/statement-president>). Auch die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel sprach von einem Völkermord (<http://www.zeit.de/politik/deutschland/2014-08/merkel-irak-is-waffenlieferung>).

11 Im Herbst 2015 haben Dutzende Mitglieder der Internationalen Vereinigung von Genozidforschern, der weltweit größten Organisation von Genozidforschern, einen offenen Brief veröffentlicht, in dem sie die Handlungen des IS im Irak und Syrien als genozidale Akte einstufen; vgl. International Association of Genocide Scholars 2015.

## Ereignisse seit dem 3. August 2014

Um diese Fragen beantworten zu können, müssen die Ereignisse seit dem 3. August 2014 rekonstruiert werden.<sup>12</sup> Durch den militärischen Vormarsch des IS in die Region Şingal wurde eine panikartige Flucht fast der gesamten dort lebenden Bevölkerung ausgelöst. Dabei machten die Terroristen des IS systematisch Jagd auf nicht-arabische und nicht-sunnitische Gruppen, allen voran auf Ezîdî, die mit 450.000 Personen den Großteil der Bewohner Şingals ausmachten. Die meisten der Flüchtenden konnten keinerlei Hab und Gut mitnehmen. Sie mussten ihre Häuser und alles, was sie besaßen, zurücklassen. Der Großteil ihrer Grundstücke ist seitdem von IS-Kämpfern und ihren Unterstützern unter der lokalen sunnitischen Bevölkerung besetzt, ihre Häuser geplündert, ihre religiösen Stätten und heiligen Schreine vielfach zerstört. Während der Flucht über die Berge Şingals wurden etwa 50.000 Ezîdî von den IS-Terroristen über eine Woche lang in der glühenden Sommerhitze eingekesselt.<sup>13</sup> Nur dank einer Hilfsversorgung aus der Luft durch die USA und der Schaffung eines Fluchtkorridors durch kurdische Kämpfer der Volksverteidigungseinheiten (*Yekîneyên Parastina Gel*, YPG) konnten die Eingekesselten entkommen. Ohne Obdach, Essen, Wasser und medizinische Hilfe überlebten aber mehrere hundert Menschen, allen voran kleine Kinder und ältere Personen, die Strapazen der Flucht in den ersten Tagen nicht.<sup>14</sup> Diejenigen, die sich nicht rechtzeitig in Sicherheit bringen konnten, wurden von den IS-Terroristen in ihren Häusern oder auf der Flucht ermordet (vielfach vor den Augen ihrer Angehörigen enthauptet, teilweise bei lebendigem Leibe verbrannt oder lebendig begraben). Frauen und Kinder wurden massenhaft entführt. Dabei gingen die Terroristen systematisch vor, indem sie die Männer und mindestens zwölf Jahre alten Jungen hinrichteten und Frauen und Kinder verschleppten.<sup>15</sup> Nach Feststellung der Vereinten Nationen wurden bislang 5.000 Ezîdî, zumeist Männer und junge Heranwachsende, zum Teil aber auch Kinder, hingerichtet und etwa 7.000 ezîdische Mädchen und junge Frauen wurden entführt, teilweise zwangsislamisiert, Opfer sexueller Gewalt und auf Märkten als Sklavinnen<sup>16</sup> verkauft.<sup>17</sup>

12 Die folgende Zusammenfassung basiert im Wesentlichen auf den Berichten von Amnesty International 2014a und 2014b, Human Rights Watch 2014a, 2014b und 2015 sowie den Vereinten Nationen 2014 und 2015, die wiederum auf zahlreichen Augenzeugenberichten sowie Berichten von überlebenden Opfern fußen.

13 Aust u.a. 2014. Es handelt sich bei den 50.000 Eingekesselten um eine Schätzung der Vereinten Nationen. Die konkrete Zahl ist nicht bekannt, vgl. BBC 2014.

14 Gehlen 2014; Vereinte Nationen 2014: 13.

15 Vereinte Nationen 2015.

16 Sklaverei bezeichnet den Zustand, in dem Menschen als Eigentum anderer behandelt werden. Der Sklave ist dabei rechtlich und wirtschaftlich völlig abhängig vom Sklavhalter. Von der Antike bis zur Gegenwart hat es die Sklaverei gegeben. In fast allen Epochen wurde dabei das Halten von Sklaven auch ideologisch untermauert. Der IS beruft sich bei der Ausübung der Sklaverei auf die Scharia. Die Versklavung der Ezîdî wurde dabei in einer Fatwa geregelt, vgl. Landay et al. 2015.

17 Vgl. Hopkins 2014; Spencer 2014.

Die Vereinten Nationen betonen aber – wie andere Organisationen auch –, dass die konkrete Opferzahl nicht bestimmt werden könne, weil unklar sei, wie viele Menschen definitiv getötet worden seien und wie viele sich noch immer in Geiselschaft befänden.<sup>18</sup> Nach der Rückeroberung vormals IS-kontrollierter Ortschaften wurden Dutzende Massengräber entdeckt.<sup>19</sup> Weitere Massengräber befinden sich Berichten zufolge in Gegenden, die immer noch vom IS beherrscht werden.<sup>20</sup>

Ezîdische Mädchen und Frauen, denen die Flucht aus der IS-Gefangenschaft gelang, berichteten übereinstimmend von Tötungen, flächendeckender und systematischer sexueller Gewalt, insbesondere wiederholten Vergewaltigungen (auch von sechs- bis neunjährigen Mädchen),<sup>21</sup> sexueller Sklaverei, Zwangsverheiratungen, Zwangsislamisierungen sowie weiteren Formen erniedrigender und inhumaner Behandlung von Kindern und Frauen.<sup>22</sup> Nach der systematischen Trennung der Männer von Frauen und Kindern wurden die ezîdischen Frauen in drei Gruppen unterteilt: verheiratete Frauen mit Kindern, verheiratete Frauen ohne Kinder und unverheiratete Frauen und junge Mädchen. Jede dieser Gruppen wurde an unterschiedliche Orte gebracht, einige Opfer kamen im Zuge dieser Verschleppung an mehr als zehn unterschiedliche Orte, die vom IS kontrolliert wurden. Diese wiederholten Transporte sollten offensichtlich dazu dienen, einen Zustand ständiger Angst, Unsicherheit und Desorientierung bei den Opfern aufrechtzuerhalten.<sup>23</sup> Mädchen und Frauen, denen die Flucht gelang, berichteten, dass Ezîdinnen wiederholt von IS-Kämpfern vergewaltigt und anschließend als (Sex-)Sklavinnen in Syrien und im Irak verkauft wurden. Viele von ihnen wurden aber auch nach Saudi Arabien, Libyen, Afghanistan und in den Libanon gebracht.

Im November 2014 veröffentlichte der IS eine Art „Preisliste“ für Frauen und Kinder, je nach Alter variierte der Wert der Sklaven.<sup>24</sup> Es gibt ferner Berichte über Abtreibungen, die zwangsweise an Ezîdinnen, die zum Zeitpunkt der Gefangennahme schwanger waren, vorgenommen wurden, weil – so die IS-Terroristen – keine weiteren Ezîdî mehr geboren werden sollten.<sup>25</sup> Unzählige Ezîdinnen wurden durch die drohende oder bereits an ihnen verübte sexuelle Gewalt in den Suizid getrieben.<sup>26</sup>

Der IS begreift die entführten Frauen und Mädchen als Kriegsbeute, auf die er einen Besitzanspruch erhebt.<sup>27</sup> Die Ausübung sexueller Gewalt und Sklaverei wird

---

18 Vereinte Nationen 2015: 6.

19 Vgl. die Übersicht bei Yazda 2016.

20 Vereinte Nationen 2015: 14.

21 Ibid.: 9.

22 Ibid.

23 Ibid.

24 Malfatto 2015.

25 Vereinte Nationen 2015: 9.

26 Amnesty International 2014b: 8.

27 Vereinte Nationen 2015: 9.

dabei vom IS durch eine fundamentalistische Interpretation islamischer Rechtssätze legitimiert. In seiner Propaganda-Zeitschrift Dabiq schreibt der IS etwa:

„Unlike the Jews and Christians, there was no room for jizyah payment. Also, their women could be enslaved (...) After capture, the Yazidi women and children were then divided according to the Shari'ah amongst the fighters of the Islamic State who participated in the Sinjar operations, after one fifth of the slaves were transferred to the Islamic State's authority to be divided as khums (...) Before Shaytān reveals his doubts to the weak-minded and weak hearted, one should remember that enslaving the families of the kuffār and taking their women as concubines is a firmly established aspect of the Shari'ah (...)“<sup>28</sup>

Dass die Gefangennahme von tausenden künftigen Sexsklavinnen von langer Hand geplant war, bestätigt der IS selbst. Im Dabiq-Artikel wird ausgeführt, dass schon vor der Einnahme Şingals, Studenten der Scharia des IS damit beauftragt worden seien, Recherchen über die Ezîdî durchzuführen, um so festzulegen, welches Schicksal diesen bestimmt sein würde.<sup>29</sup>

Die Mädchen und Frauen, die entweder aus der Gefangenschaft flüchten oder befreit werden konnten (bislang sind es etwa 3.000), sind schwer traumatisiert und können oder wollen vielfach nicht über das Erlittene sprechen. Therapeutische Hilfe ist in den Flüchtlingslagern kaum vorhanden und der soziale Halt durch nahe Angehörige fehlt oftmals vollständig, da diese in der Regel bei ihrer Gefangennahme von Terroristen des IS hingerichtet worden sind.<sup>30</sup> Ezîdische Kinder, denen die Flucht gelang oder die befreit wurden, berichteten davon, dass Kinder zwischen acht und 15 Jahren von ihren Müttern getrennt und an unterschiedliche Orte im Irak und in Syrien verschleppt wurden. Nachdem sie zwangsweise zum Islam bekehrt worden waren, wurden sie dazu genötigt, eine religiöse Unterweisung und militärische Ausbildung zu durchlaufen. Das militärische Training dauerte zwischen 13 Tagen und drei Wochen. Ezîdische Jungen berichteten, dass sie gezwungen wurden, Videos von Enthauptungen wiederholt anzuschauen, um so auf den „Djihad“<sup>31</sup> vorbereitet zu werden.<sup>32</sup> Gegenwärtig befinden sich wahrscheinlich immer noch mehrere tausend Ezîdî in IS-Gefangenschaft. Vor die Wahl gestellt,

28 Islamischer Staat 2014: 15, 17.

29 Ibid.: 14 f.

30 Amnesty International 2014b: 13 ff.

31 Der Djihad ist eines der Grundgebote des islamischen Glaubens. Der Begriff bezeichnet die „Anstrengung“ oder das „Bemühen“ auf dem Weg Gottes zur Umsetzung und Ausbreitung des Glaubens an Allah und die Wahrheit der Botschaft des Korans. Die Bedeutung des Begriffs Djihad alleine beinhaltet noch keine kriegerische Komponente. Dieses Bemühen kann sowohl friedliche Mission als auch kriegerische Auseinandersetzung beinhalten (vgl. Schirrmacher o. J.: 4). Nach Lesart radikaler Islamisten handelt es sich beim Djihad um den uneingeschränkten und universellen Kampf gegen die nicht-islamische Welt.

32 Vereinte Nationen 2015: 9; Human Rights Watch 2014b.



zu sterben oder zum Islam zu konvertieren, wählten viele letzteres. Sie stehen jedoch unter ständiger Beobachtung und dürfen die Orte, an denen sie festgehalten werden, nicht verlassen.<sup>33</sup> Viele Ezîdî weigerten sich jedoch, ein Zwangsbekennnis abzugeben und wurden ermordet.

## Völkerstrafrechtliche Ahndung des Genozids

Angesichts dieser Ereignisse stellt sich unweigerlich die Frage, ob wir es bei den Handlungen des IS gegen die Ezîdî mit einem Genozid im völkerstrafrechtlichen Sinn zu tun haben.

### *Tötung von Mitgliedern der Gruppe*

Unter der „Tötung von Mitgliedern der Gruppe“ im Sinne des oben erwähnten Artikels II Buchstabe a) der Genozidkonvention ist die Vernichtung eines Menschenlebens im Zusammenhang mit seiner Gruppenzugehörigkeit zu verstehen. In der Rechtsprechung und wissenschaftlichen Literatur ist dabei unumstritten, dass bereits die Tötung eines einzigen Menschen genügt, weil der Wortlaut allgemein die „Tötung“ sanktioniert.<sup>34</sup> Umfasst werden danach Einzeltaten, Massenmord und einzelne, aber im Zusammenhang stehende Serien von Hinrichtungen.<sup>35</sup>

Die Ezîdî sind Angehörige einer eigenständigen, von anderen Glaubensrichtungen klar abgrenzbaren Religion mit einer spezifischen Glaubenslehre und eigenen religiösen Bräuchen. Im Laufe der Jahrhunderte sind zwar einige religiöse Praktiken durch die Einflussnahme vor allem der abrahamitischen Religionen hinzugekommen (mutmaßlich hat das Ezîdentum wiederum andere Religionen beeinflusst), dennoch handelt es sich beim Ezîdentum im Kern um eine von anderen Glaubenslehren klar differenzierbare Religion.

Eine „Tötung von Mitgliedern der Gruppe“ liegt auch vor. Seit dem Überfall am 3. August 2014 wurden nach Schätzungen der Vereinten Nationen etwa 5.000 Ezîdî systematisch vom IS ermordet, die meisten von ihnen im Zuge von massenhaften Hinrichtungen. Die Anzahl der Opfer, die noch mehr als 5.000 Menschen umfassen könnte, kann jedoch noch nicht genau beziffert werden, da der IS bis heute noch Teile der ezîdischen Siedlungsgebiete besetzt hält. Dort werden weitere Massengräber mit vielen Opfern vermutet.

---

33 Amnesty International 2014a: 19.

34 Satzger 2011: 310 f.

35 Selbmann 2002: 158.

### *Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe*

Das Herbeiführen körperlicher oder seelischer Schäden im Sinne von Artikel II Buchstabe b) der Genozidkonvention muss, wie das Merkmal der Schwere zeigt, ein erhebliches Maß erreichen. Die Rechtsprechung verlangt hierfür, dass die Schäden die Gefahr einer (teilweisen) Zerstörung der Gruppe in sich tragen. Beispiele für das Zufügen körperlicher Schäden sind etwa „klassische“ Verletzungshandlungen, körperliche oder seelische Folter, systematische sexuelle Gewalt<sup>36</sup> sowie inhumane und erniedrigende Behandlung.<sup>37</sup> Dabei ist es nicht erforderlich, dass die Schäden dauerhaft oder unheilbar sind.<sup>38</sup>

Sexuelle Gewalt gegen Frauen nimmt in der Rechtsprechung seit etwa zwei Dekaden eine immer stärkere Rolle ein. Dabei ist sexuelle Gewalt keine neue Erscheinungsform bewaffneter Konflikte, jedoch wurde sie lange Zeit lediglich als Begleiterscheinung dieser Auseinandersetzungen eingestuft und strafrechtlich kaum aufgearbeitet. Das Ausmaß und die ungeheure Brutalität, mit der diese Verbrechen sowohl während des Jugoslawienkrieges als auch während der bewaffneten Auseinandersetzungen in Ruanda begangen wurden, hat die internationale Gemeinschaft jedoch aufgeschreckt und zu einer ausdrücklichen Einbeziehung dieser Verbrechen in die Statute der ad-hoc-Tribunale für Ruanda und Jugoslawien sowie das Römische Statut des Internationalen Strafgerichtshofes in Den Haag geführt. Mit der expliziten Erfassung als Verbrechen gegen die Menschlichkeit und als Kriegsverbrechen wurde klargestellt, dass diese Handlungen unter bestimmten Voraussetzungen unmittelbar nach Völkergewohnheitsrecht strafbar sind.<sup>39</sup> Sexuelle Gewalt wird zwar nicht ausdrücklich im Genozidtatbestand erwähnt, sie kann aber unter verschiedene Alternativen des Tatbestandes fallen. Sexuelle Gewalttaten führen regelmäßig zu schweren körperlichen und seelischen Schäden (z.B. Traumata) und fallen dann unter Absatz II Buchstabe b) der Genozidkonvention. In der Forschung ist auch hinlänglich bekannt, dass der Grad der Psychopathologie am stärksten mit sexueller Traumatisierung zusammenhängt<sup>40</sup> und dass wiederholte sexuelle oder körperliche Gewalt sowie wiederholte Vergewaltigungen lang andauernde Traumata auslösen.<sup>41</sup>

Dieses Tatbestandsmerkmal ist hier zum einen erfüllt wegen der nachgewiesenen systematischen sexuellen Gewalt gegenüber Ezidinnen, insbesondere der wiederholten Vergewaltigungen, der flächendeckend und systematisch betriebenen

36 Hobe 2014: 588.

37 Selbmann 2002: 160.

38 Ibid.: 159.

39 Lüders 2004: 214.

40 Tagay 2004: 86.

41 Vgl. Tagay 2004: 11.

Sklaverei in vielen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens sowie in Nordafrika und der Zwangsverheiratungen.<sup>42</sup> Zum anderen gibt es diverse Berichte von aus der Gefangenschaft entkommenen oder befreiten Ezîdinnen, die auf die erniedrigende und unmenschliche Behandlung während der Zeit ihrer Geiselhaft aufmerksam gemacht haben. Sie wurden wiederholt beschimpft, bedroht und immer wieder als „Ungläubige“ verunglimpft, die konvertiert und verheiratet werden müssten.<sup>43</sup> Ferner sind sehr viele Opfer wegen der drohenden oder erduldeten Gewalt in den Suizid getrieben worden. Die Überlebenden sind schwer traumatisiert und verängstigt, weil sie nicht nur ihr Zuhause sowie vielfach ihre Angehörigen und damit das soziale Netz verloren haben, sondern auch mit dem Stigma, Opfer sexueller Gewalt geworden zu sein, leben müssen. Ebenso ist der Umstand, dass die IS-Kämpfer die ezîdischen Frauen vielfach dazu zwangen, der Hinrichtung und Misshandlung naher Angehöriger beizuwohnen, als gezieltes Mittel zur seelischen Folter zu werten und hat sicherlich vielfach zu schweren Traumatisierungen geführt.<sup>44</sup>

*Vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen*

Unter der Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Vernichtung ganz oder teilweise herbeizuführen, fallen etwa das Vorenthalten von Nahrungsmitteln oder medizinischer Versorgung sowie der Zwang zu körperlicher Arbeit. Dieses Merkmal wird auch mit der Wendung „Vernichtung durch langsamen Tod“ umschrieben.<sup>45</sup> Die Maßnahmen müssen tatsächlich dazu geeignet sein, die Gruppe zu vernichten.

Die Verfolgung und Einkesselung von etwa 50.000 Ezîdî in den Bergen Şingals zwischen dem 3. und 10. August 2014 erfüllt diesen Tatbestand. Denn die IS-Terroristen verhinderten über mehr als eine Woche, dass den Flüchtlingen in der glühenden Hitze Nahrung, Wasser und medizinische Hilfe zu Teil wurden. Dass dieses Handeln tatsächlich dazu geeignet war, die Gruppe zu vernichten, wird bereits dadurch offensichtlich, dass mehrere hundert Menschen in den ersten Tagen die Strapazen der Flucht und die der anschließenden Einkesselung nicht überlebten. Nur mittels Hilfsflügen durch die USA und der Schaffung eines Fluchtkorridors durch kurdische Kämpfer der YPG konnten die Einkesselten schließlich entkommen.

---

42 Vgl. Marczak 2014.

43 Malfatto 2015.

44 Berster / Schiffbauer 2014: 856.

45 Satzger 2011: 311.

*Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind*

Dieser Tatbestand wird allgemein extensiv ausgelegt. Erfasst werden Handlungen, die nach der Vorstellung des Täters dazu dienen, Geburten innerhalb der Gruppe zu verhindern. Diese können sowohl gegenüber der Gruppe als auch gegenüber einzelnen Gruppenmitgliedern vorgenommen werden.<sup>46</sup> Maßnahmen gegenüber Gruppenmitgliedern können sowohl physisch als auch psychisch auf das Opfer wirken und sich unmittelbar oder mittelbar geburtenverhindernd auswirken.<sup>47</sup> Diese Tatmodalität umfasst beispielsweise Sterilisierungen, gewaltsame Geburtenkontrolle, Geschlechtertrennungen und Eheverbote.<sup>48</sup>

Zu nennen ist hier zunächst die systematische Trennung von gefangen genommenen Frauen und Männern, sowie die anschließende gezielte Massenhinrichtung der Männer zum Zwecke der Verhinderung von zukünftigen Geburten innerhalb der ezîdischen Gruppe. Ferner gibt es vereinzelt Berichte über Abtreibungen, die zwangsweise an Ezîdinnen, die zum Zeitpunkt der Gefangennahme schwanger waren, vorgenommen wurden, weil die Täter verhindern wollten, dass weitere ezîdische Kinder geboren werden.<sup>49</sup> Unzählige Ezîdinnen wurden ferner durch sexuelle Gewalt in den Suizid getrieben. Schließlich ist die an den Ezîdinnen verübte sexuelle Gewalt selbst geeignet, Geburten innerhalb der Gruppe zu verhindern. Denn obwohl beispielsweise Baba Scheich, das religiöse Oberhaupt der Ezîdî, unmittelbar nach der Rückkehr der ersten aus der Geiselhaft entkommenen Ezîdinnen seine Gemeinschaft dazu aufgerufen hatte, die IS-Opfer wieder aufzunehmen und zu unterstützen, wird in konservativen und patriarchalischen Kreisen der Ezîdî die Entführung und Vergewaltigung der Frauen als Ehrverlust für die gesamte Familie bzw. Gesellschaft gewertet; das Stigma bleibt bestehen.<sup>50</sup> Die betroffenen Frauen sind dann innerhalb der eigenen Gruppe als Sexual- und Ehepartnerin unattraktiv bzw. „unberührbar“.<sup>51</sup> Die Gefahr der sozialen Exklusion und damit des Suizids steigt dadurch zusätzlich an. Es ist ferner dokumentiert, dass 300 aus Şingal entführte Ezîdinnen dazu gezwungen wurden, IS-Dжихadisten zu heiraten, damit sie geschwängert werden und Kinder gebären könnten.<sup>52</sup> Diese Kinder wären dann Muslime, weil im Islam die Ethnizität/Religion patrilineal erfolgt, also vom Vater auf das Kind übertragen wird. Kinder, deren Väter Muslime sind, werden automatisch als Muslime betrachtet.<sup>53</sup> Erzwungene Schwanger- und Mutterschaften wer-

46 Lüders 2004: 195.

47 Ibid.

48 Selbmann 2002: 163.

49 Vereinte Nationen 2015: 9.

50 Amnesty International 2014b: 13.

51 Berster / Schiffbauer 2014: 856.

52 Tomlinson / McTague 2014.

53 Marczak 2014: 14.

den auf diese Weise gezielt als genozidale Waffen eingesetzt. Diese Handlungen reduzieren die Heiratsfähigkeit des Opfers und haben einen signifikant negativen Einfluss auf den Fortbestand der Opfergruppe, weil sie möglicherweise zur Zeugung von Kindern führen, die kulturell und religiös als Angehörige der Tätergruppe betrachtet werden, und weil gleichzeitig die „Gebärmutter“ gewaltsam in Besitz genommen und dadurch verhindert wird, dass Kinder der Opfergruppe gezeugt werden.<sup>54</sup> Selbst wenn den Frauen die Flucht gelingt, können sie psychisch und physisch derart traumatisiert sein, dass sie sich nicht mehr fortpflanzen können.<sup>55</sup>

### *Gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe*

Ein Kind wird „in eine andere Gruppe überführt“, wenn es mittels physischen oder psychischen Zwangs seiner Gruppe entrissen und von ihr entfremdet wird. Hierdurch wird die Existenz der Gruppe insgesamt bedroht. Auch dieses objektive Tatbestandsmerkmal ist erfüllt. Êzîdische Kinder zwischen acht und 15 Jahren wurden systematisch von ihren Müttern getrennt, an unterschiedliche Orte im Irak und in Syrien gebracht, zwangsweise zum Islam bekehrt, religiös unterwiesen und militärisch ausgebildet. Die Jungen wurden ferner dazu gezwungen, Videos von Enthauptungen wiederholt anzuschauen, um so auf den „Dжихad“ vorbereitet zu werden.

### *Vernichtungsabsicht*

Die verschiedenen Tatbegehungsalternativen des Genozids nach der Genozidkonvention liegen alle vor. Doch geschah dies auch absichtlich? Die Strafbarkeit wegen Genozides setzt voraus, dass der Täter in der Absicht handeln muss, eine von der Konvention geschützte Gruppe ganz oder teilweise zu vernichten. Der Nachweis dieser Vernichtungsabsicht stellt regelmäßig das Hauptproblem des Genozidtatbestandes dar. In Gerichtsverfahren vor den ad-hoc-Strafgerichtshöfen (betreffend das ehemalige Jugoslawien und Ruanda) und in Verfahren vor dem Internationalen Strafgerichtshof (IStGH) kann der Nachweis entweder durch direkte Beweise oder indirekte bzw. Indizienbeweise geführt werden.

Welche Beweise und Indizienbeweise sprechen für das Vorliegen der Vernichtungsabsicht der auf Seiten des IS handelnden Täter? Zu nennen ist zunächst die Schwere und die enorme Brutalität der Taten, allen voran das Enthaupten der Opfer vor den Augen ihrer Angehörigen, die Ermordung auch von Kleinkindern und Greisen, das Verbrennen von Opfern bei lebendigem Leibe, das – wenn auch vereinzelte – Begraben von noch lebenden Opfern und die systematisch angewandte sexuelle Gewalt gegenüber Frauen und Mädchen. Catherine MacKinnons Charak-

54 Fisher 1996: 93.

55 O` Sullivan 2011: 11.

terisierung der Massenvergewaltigungen bosnischer Frauen während des Jugoslawienkriegs als genozidaler Akt hat hier ebenso Gültigkeit:

„These rapes are being done by *some* men against *certain* women for specific reasons, here and now. (...) This is ethnic rape as an official policy of war in a genocidal campaign for political control. (...) This is not rape out of control. It is rape under control. It is also rape unto death, rape as massacre, rape to kill and to make the victims wish they were dead. It is rape as an instrument of forced exile, rape to make you leave your home and never want to go back. It is rape to be seen and heard and watched and told to others: rape as spectacle. It is rape to drive a wedge through a community, to shatter a society, to destroy a people. It is rape as genocide.“<sup>56</sup>

Für die Vernichtungsabsicht spricht ferner die von langer Hand geplante und systematisch durchgeführte Verfolgung der Ezidî seit dem 3. August 2014, die Einkesselung in den Bergen Şingals und die gleichzeitige Vorenthaltung von Wasser, Nahrung und medizinischer Hilfe, um die Flüchtenden dahinvegetieren zu lassen, die zielgerichtete Tötung aller männlichen erwachsenen Ezidî, derer man habhaft werden konnte, die massenhafte Exekution und das Verscharren der Getöteten in Massengräbern, sowie die zuvor durchgeführte Separierung der Frauen und Kinder, die der Gruppe durch Entführung und Versklavung dauerhaft vorenthalten werden sollen.

Die Vernichtungsabsicht spiegelt sich auch besonders deutlich in der politisch-religiösen Weltanschauung des IS wider, die auf dem Glauben an die Überlegenheit sunnitischer Muslime gegenüber allen anderen Gruppen fußt. Ein Schutz für Minoritäten existiert in diesem Weltbild nicht. Die islamistisch-fundamentalistische Ideologie des IS begreift alle Widersacher als eine geschlossene, den Islam unterdrückende Einheit. Das Denken erfolgt nach einem strikten Freund-Feind-Muster; die Welt wird in das Lager der sunnitischen Muslime sowie das aller „Ungläubigen“ geteilt, die es nicht nur zu bekämpfen, sondern auch zu vernichten gelte. Dem entspricht, dass viele Ezidî – anders als etwa die Christen aus Mosul – nicht die Wahl hatten zwischen der Flucht und der Konversion zum Islam, sondern entweder zwischen dem Tod und der Zwangsislamisierung wählen mussten<sup>57</sup> oder noch nicht einmal diese Wahl erhielten, sondern als eine auszulöschende Gruppe behandelt wurden.<sup>58</sup> Viele derer, die unter Zwang das Bekenntnis zum Islam abgaben, wurden gleichwohl hingerichtet.<sup>59</sup> Die oben geschilderten Tathandlungen lassen ohne Weiteres den Schluss zu, dass das Ziel des systematischen Vorgehens die Bekämpfung ethnisch-religiöser Vielfalt und die Schaffung einer sunnitisch-islamischen

56 MacKinnon 2007: 185, 187.

57 Vereinte Nationen 2014: 12.

58 Arraf 2014.

59 Institute for International Law and Human Rights 2015: 14.

Homogenität war und ist.<sup>60</sup> Der Genozid vollzieht sich dabei auf kürzestem Weg über die Negierung von Heterogenität und Differenzen und die Vernichtung des Differenten in einem neu-definierten Staatsgebiet (Kalifat).<sup>61</sup> Die Eliminierung der Ezîdî aus dem Şingal ist auch keineswegs ein (zufälliges) Nebenprodukt der kriegerischen Auseinandersetzungen in Syrien und im Irak, sondern ein zentraler Bestandteil der Vision von einem sunnitischen Großkalifat, das gänzlich frei sein soll von nicht-sunnitischen Elementen. Ein weiteres Mittel auf dem Weg zu diesem Ziel ist die gezielte Zerstörung von Kulturgütern und religiösen Stätten von nicht-arabischen und nicht-sunnitischen Gemeinschaften. Der IS beabsichtigt damit, das kulturelle Gedächtnis einer ganzen Region auszuradiieren bzw. die Erinnerung an die religiösen Minderheiten vollständig auszulöschen. Neben einer ganzen Reihe von schiitischen Moscheen und heiliger Schreine, christlichen Kirchen, historischen Denkmälern, antiken Bibliotheken und anderen Kulturgütern wurden – in Bezug auf die Ezîdî – der Drei-Schwestern-Tempel in Bashika und der Pir-Bab-Tempel sowie der Sheikh-Obekir-Tempel in Bahzan zerstört.<sup>62</sup> Einige sprechen in diesem Zusammenhang von einem „kulturellen Genozid“.<sup>63</sup>

Die Tathandlungen der IS-Milizen verfolgen den Zweck, die religiöse Identität der Ezîdî und damit ihre Existenz auszulöschen. So schreibt der IS in seiner Propaganda-Zeitschrift Dabiq:

„Upon conquering the region of Sinjar in Wilāyat Ninawā, the Islamic State faced a population of Yazidis, a pagan minority existent for ages in regions of Iraq and Shām. Their continual existence to this day is a matter that Muslims should question as they will be asked about it on Judgment Day, considering that Allah had revealed Āyat as-Sayf (the verse of the sword) over 1400 years ago. He taālā said, {And when the sacred months have passed, then kill the mushrikīn wherever you find them, and capture them, and besiege them, and sit in wait for them at every place of ambush. But if they should repent, establish prayer, and give zakah, let them [go] on their way. Indeed, Allah is Forgiving and Merciful.} [At-Tawbah: 5].“<sup>64</sup>

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Vernichtungsabsicht hier ohne Weiteres belegt werden kann. War der Nachweis dieser Absicht in der Vergangenheit oftmals sehr schwierig, ist der Fall des IS als nahezu „archetypisches Völkermordszenario“<sup>65</sup> zu werten: Die „gottgefällige“ Vernichtung fremder Religionsgemeinschaften sorgt für eine Nachweisbarkeit des Vorsatzes bis hin in untere

60 Hoppenbrock 2015: 3; Institute for International Law and Human Rights 2015: 14.

61 Vgl. dazu Dabag 2012: 45.

62 Amnesty International 2014a: 19; Rzgoyan 2015.

63 Vgl. Noradounkian 2015; Keller 2015.

64 Islamischer Staat 2014: 14.

65 Berster / Schiffbauer 2014: 863.

Hierarchieebenen der Organisation.<sup>66</sup> Das Ziel der Vernichtung der Ezîdî und anderer Religionsgemeinschaften kann somit als „ein der Ideologie des IS inhärenter Existenzzweck verstanden werden, der als solcher die mentale Absicht der einzelnen Kämpfer zur Zerstörung von Mitgliedern einer anderen religiösen Gruppe maßgeblich konstituiert.“<sup>67</sup>

Auf Grundlage der bereits bekannten Fakten und der vorhandenen Beweismittel ist festzuhalten, dass der IS einen Genozid an den Ezîdî im Sinne der Genozidkonvention begangen hat. Dass daneben mutmaßlich auch vielfach Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen begangen werden, die nicht unter den Tatbestand des Genozids fallen, haben die Vereinten Nationen mehrfach festgestellt.<sup>68</sup>

### *Völkerstrafrechtliche Folgen des Genozids*

Wozu ist die internationale Staatengemeinschaft im Falle der Feststellung eines Genozids verpflichtet? Zum einen sind die Vertragsstaaten der Genozidkonvention verpflichtet, einen Genozid nicht nur zu bestrafen, sondern ihn auch zu verhindern. Grundsätzlich steht es im Ermessen eines Vertragsstaates, wie er seiner Verhinderungspflicht entspricht. Im Falle des IS ist dies etwa durch eine Bewaffnung und Ausbildung der kurdischen Streitkräfte im Nordirak und durch Luftschläge geschehen. Im Rahmen einer breit angelegten Anti-IS-Koalition konnte die Terrororganisation weitgehend aus der Region Şingal hinausgedrängt werden. Allerdings ist die Mehrheit der bedrohten religiösen Minderheiten gegenwärtig immer noch in Flüchtlingslagern unweit des vom IS beherrschten Territoriums untergebracht. Weitere genozidale Handlungen des IS sind daher nicht ausgeschlossen. Diesem Umstand dürfte es geschuldet sein, dass viele Ezîdî und Angehörige anderer verfolgter Minderheiten nicht einfach in ihre Häuser zurückkehren können und wollen, weil eine mittel- bis langfristige Sicherheit nicht gewährleistet ist. Zudem sind in den befreiten Gebieten flächendeckend vom IS installierte Sprengfallen gefunden worden.

Nach der Genozidkonvention haben die Vertragsstaaten neben der Genozidverhinderungspflicht auch die Obliegenheit, eine wirksame Strafverfolgung sicherzustellen. Die Genozidkonvention ist jedoch nicht „self-executing“, d.h. es handelt sich nicht um unmittelbar anwendbares Völkerrecht, sondern muss durch einen Gesetzgebungsakt in nationales Recht überführt werden, damit es zur Anwendung kommen kann. Es ist dabei allgemein anerkannt, dass die Strafverfolgung vor nationalen Gerichten Vorrang genießt gegenüber derjenigen vor internationalen Tribunalen.<sup>69</sup>

66 Ibid.: 859.

67 Hoppenbrock 2015: 4.

68 Vgl. Vereinte Nationen 2014, 2015.

69 Werle 2007: 96 f.



## Strafverfolgung vor internationalen Gerichten

Im Hinblick auf eine Strafverfolgung vor internationalen Gerichten kommt die Anrufung des IStGH in Betracht. Der IStGH ist ein ständiges internationales Strafgericht mit Sitz in Den Haag. Er wurde durch das multilaterale Römische Statut des Internationalen Strafgerichtshofs vom 17. Juli 1998 geschaffen (IStGH-Statut) und nahm seine Tätigkeit am 01. Juli 2002 auf. Seine Zuständigkeit umfasst seither begangene Delikte des Völkerstrafrechts, nämlich Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und Verbrechen der Aggression.

Grundsätzlich ist die Zuständigkeit des IStGH auf Straftaten begrenzt, die entweder auf dem Territorium oder von einem Staatsangehörigen eines Vertragsstaates oder eines Staates, der die Gerichtsbarkeit des IStGH akzeptiert hat, begangen worden sind. Unabhängig vom Tatort und der Staatsangehörigkeit des Täters ist der Gerichtshof für die Strafverfolgung zuständig, wenn und soweit der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen unter Kapitel VII der UN-Charta fallende Situationen friedensbedrohender Art, in denen Verbrechen im Sinne des Statuts begangen werden, an den IStGH verwiesen hat.

Der Irak ist zwar – wie oben erwähnt – der Genozidkonvention beigetreten, hat jedoch das IStGH-Statut nicht ratifiziert. Er hat auch nicht erklärt, dass er die Gerichtsbarkeit des IStGH für den Fall des Şingal-Genozids akzeptiere. Möglich wäre eine Überweisung an den IStGH durch einen Beschluss des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen. Ob dies gegenwärtig politisch zu erwarten ist, ist jedoch fraglich. Denn ein Veto der ständigen Sicherheitsratsmitglieder USA und Russland ist nicht auszuschließen. Grundsätzlich gilt nämlich, dass die Überweisung nicht nur die Verbrechen einer Konfliktpartei umfasst, sondern sich auf die allgemeine Konfliktlage und alle darin begangenen völkerrechtlichen Kernverbrechen erstreckt.<sup>70</sup> Dadurch sollen einseitige Ermittlungen gegen eine missliebige Konfliktpartei ausgeschlossen und der IStGH vor einer politischen Instrumentalisierung geschützt werden.<sup>71</sup> Die Überweisung müsste sich daher konsequenterweise auf die Konfliktlage in Syrien und/oder im Irak erstrecken. Problematisch dürfte das deshalb sein, weil das Assad-Regime der Begehung schwerer Menschenrechtsverletzungen und Kriegsverbrechen beschuldigt wird und nicht zu erwarten ist, dass Russland als Assads Verbündeter einem Strafverfahren, in dem diese Verbrechen geahndet werden könnten, zustimmt. Aber auch den von den USA unterstützten Rebellen in Syrien werden Misshandlungen, einschließlich Entführungen und Folter, vorgeworfen. Ferner werden auch die schiitischen Milizen, die im Irak gegen den IS kämpfen, beschuldigt, schwere Vergeltungsschläge gegen sunnitische Zivilisten verübt zu haben.<sup>72</sup>

70 Ambos 2008: 286.

71 Hoffmeister / Knoke 1999: 788.

72 Bickel 2014.

Gänzlich ausgeschlossen ist eine Überweisung durch den Sicherheitsrat gleichwohl nicht. Denn es gäbe die Möglichkeit, die Gerichtsbarkeit des IStGH zeitlich und örtlich (z.B. nur auf den Nordirak für die Zeit ab dem 3. August 2014) in der Weise einzuschränken, dass etwaig bestehende russische und amerikanische Bedenken wegen der Strafverfolgung eigener Verbündeter oder eigener Soldaten zerstreut werden. Der Sicherheitsrat hat von dieser Möglichkeit bereits in der Vergangenheit Gebrauch gemacht und durch die Resolution 1593 vom 31. März 2005 die Darfur-Situation im Nicht-Vertragsstaat Sudan mit der Maßgabe an den IStGH überwiesen, dass Personen von der Zuständigkeit des Gerichtshofes ausgenommen werden, die für einen Nicht-Vertragsstaat mit Ausnahme des Sudan an einer durch den Sicherheitsrat oder die Afrikanische Union genehmigten Operation im Sudan teilgenommen haben, sofern sich die mutmaßlichen Straftaten aus diesem Einsatz ergeben. Hintergrund dieser Einschränkung war die Sorge der USA, dass Angehörige des US-Militärs der Jurisdiktion des IStGH unterfallen könnten.

Eine weitere Möglichkeit der Eröffnung der Jurisdiktion des IStGH besteht darin, dass die Chefanklägerin des IStGH, Fatou Bensouda, selbst Ermittlungen von Amts wegen einleitet, und zwar gegen Staatsangehörige von Vertragsstaaten. Am 24. September 2015 haben die ezidischen Organisationen „Yazda International“ und „Free Yezidi Foundation“ der Chefanklägerin des IStGH Dokumente mit den Namen von 20 ausländischen IS-Kämpfern überreicht, die deren Beteiligung an Gräueltaten im Nordirak beweisen sollen.<sup>73</sup> Unterstützt wurden sie in ihrer Arbeit von dem ehemaligen Chefankläger des IStGH Luis Moreno Ocampo. In dem Bericht wird u.a. ausgeführt, dass jene 20 IS-Angehörigen eine entscheidende Rolle spielten, weil sie beispielsweise für die Rekrutierung neuer Kämpfer, die Mittelbeschaffung und die Verteilung sowie den Verkauf von Ezidinnen als Sklavinnen mitverantwortlich seien und dadurch die Verbrechen des IS erst ermöglichten. Die Chefanklägerin hat bislang davon abgesehen, ein Vorermittlungsverfahren gegen jene 20 IS-Kämpfer, die aus Staaten stammen, welche das IStGH-Statut ratifiziert haben, förmlich einzuleiten. Der Hauptgrund für diese Untätigkeit dürfte darin liegen, dass sie keine Verfahren gegen mutmaßliche Täter auf der unteren Kommandoebene, sondern Prozesse gegen die Hauptverantwortlichen führen möchte. Das ist aber nur möglich mit einem Beschluss des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen oder einer Unterwerfungserklärung des Irak unter die Gerichtsbarkeit des IStGH.

Zu beachten ist ferner, dass ein Tätigwerden des IStGH entscheidend auch vom Grundsatz der Komplementarität abhängig ist, wonach der Gerichtshof nur „ergänzend“ zu dem jeweils zuständigen nationalen Justizsystem tätig wird; solange dieses willens und fähig ist, die in Rede stehenden Verbrechen zu verfolgen, führt der IStGH selbst keine Strafverfahren durch.<sup>74</sup> Angesichts der Tatsache, dass der

73 Yazda / Free Yezidi Foundation 2015; Browne 2015.

74 Regelungen dazu finden sich in Art. 1, 17 bis 19 und Abs. 10 der Präambel des IStGH-Statuts.

IS gegenwärtig große Teile Syriens und des Irak beherrscht und quasi-staatliche Strukturen etabliert hat, muss bezweifelt werden, dass diese Staaten tatsächlich fähig sind, die auf Seiten des IS handelnden Akteure strafrechtlich vor den eigenen Gerichten zur Verantwortung zu ziehen.

#### Strafverfolgung vor Gerichten anderer Staaten

Schließlich bleibt noch die Möglichkeit der Strafverfolgung vor Gerichten anderer Staaten zu diskutieren. Dies betrifft vor allem die Fälle, in denen Djihadisten, die Staatsangehörige von Vertragsstaaten sind, aus dem Krieg in den jeweiligen Vertragsstaat zurückkehren, u.a. nach Deutschland. In Deutschland ist der Völkermordtatbestand in § 6 Völkerstrafgesetzbuch (VStGB) geregelt. Regelmäßig bestehen in solchen Verfahren jedoch erhebliche Beweisschwierigkeiten, da die Strafverfolgungsbehörden eines Staates in der Regel keine Ermittlungen in dem betreffenden Gebiet durchführen dürfen. Es ist hier vielmehr die Kooperation mit lokalen Strafverfolgungsbehörden, nichtstaatlichen Menschenrechtsorganisationen und den Vereinten Nationen notwendig.

#### Ausblick

Nach alledem bleibt abzuwarten, ob der durch den IS begangene Genozid strafrechtlich aufgearbeitet werden wird. An dieser Stelle muss jedoch betont werden, dass dies ein langer Prozess ist. Der ehemalige Präsident der Republika Srpska in Bosnien und Herzegowina, Radovan Karadžić, wurde beispielsweise erst 21 Jahre nach Bekanntwerden seiner Verbrechen wegen des Völkermordes in Srebrenica schuldig gesprochen. Gleichwohl wären entsprechende Gerichtsverfahren gegen die IS-Mitglieder, in denen insbesondere die Führungs- und Kommandoebene der Organisation belangt würde, nicht nur von Bedeutung für die Opfer des Genozids und deren Hinterbliebene, sondern auch ein starkes Zeichen für muslimische Staaten, sich ideologisch noch mehr vom IS zu distanzieren.

#### Der Şingal-Genozid im Kontext der ezîdischen Verfolgungsgeschichte

Die Verfolgung und Vernichtung der Ezîdî durch den IS ist zwar angesichts der Systematik der Begehung und der Brutalität der Umsetzung besonders verheerend und erscheint in der ezîdischen Historie beispiellos. Gleichwohl reiht sich das Handeln des IS in die unrühmliche Tradition der langen ezîdischen Verfolgungsgeschichte ein. Soweit die Geschichte der Ezîdî sowie die ihrer Religion durch historische Quellen und mündliche Geschichtsüberlieferung rekonstruiert werden kann, ist sie eine Historie von systematischen Vernichtungsfeldzügen, Strafexpeditionen sowie religiöser, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entrech-

tung und Marginalisierung.<sup>75</sup> Gebrandmarkt als „Häretiker“, „Teufelsanbeter“ und „Ungläubige“ musste die Religionsgemeinschaft eine Vielzahl von Pogromen über sich ergehen lassen, durch welche die zahlenmäßig einst sehr starke Gemeinschaft im Laufe der Jahrhunderte immer weiter dezimiert wurde. Aufgrund wiederholter Angriffe auf die Gemeinschaft isolierten sich die Ezîdî zusehends von ihrer überwiegend muslimisch geprägten Umwelt. Dies war auch einer der Gründe, weshalb das Ezîdentum in frühen arabischen Quellen und Reisebeschreibungen von Europäern fälschlicherweise als Geheimreligion etikettiert wurde. Vorurteile, dass die Ezîdî den Teufel anbeteten und Orgien im Geheimen feierten, erhielten dadurch zusätzlichen Auftrieb.

Die Ezîdî galten im Osmanischen Reich (1299–1922) nicht als Angehörige einer Buchreligion. Sie konnten – anders etwa als die christlichen und jüdischen Gemeinden – nicht auf den Schutz des Staates durch entsprechende Steuerzahlungen bauen, sondern waren im Gegenteil immer wieder staatlich angeordneten oder zumindest geduldeten Strafexpeditionen ausgesetzt. Die Verfolgung der Ezîdî wurde über die Jahrhunderte hinweg immer wieder auf Grundlage einer identischen, religiös motivierten Legitimationskette begangen. Bereits während der langen osmanischen Herrschaft hatten die im Dienste der Hohen Pforte stehenden Mullahs im Rahmen von Fatwas die Ezîdî als Menschen bezeichnet, deren Blut im Namen Gottes vergossen und denen lediglich die Wahl zwischen der Bekehrung zum Islam oder dem Tod gelassen werden sollte.<sup>76</sup> Mit der gleichen Argumentation zieht auch der IS gegen die Ezîdî zu Felde. Dass die männliche Bevölkerung systematisch umgebracht und Frauen und Kinder verschleppt, versklavt und zwangsbekehrt wurden, ist ebenfalls kein neuartiges Phänomen der IS-Verbrechen, sondern lässt sich gleichermaßen als Konstante der langen ezîdischen Verfolgungsgeschichte nachweisen. Die Ereignisse seit dem 3. August 2014 sind daher nicht losgelöst von früheren Pogromen zu betrachten, sondern als deren Fortsetzung unter anderen Bedingungen und mit anderen Mitteln zu verstehen. „Genozide sind nämlich (...) immer in größere und längerfristige historische und gesellschaftliche Kontexte eingebunden. Die Ursachen eines Genozids können zumeist generationenübergreifend nachgezeichnet werden.“<sup>77</sup>

Für die Ezîdî verstärkt sich durch die jahrhundertelange Verfolgung das Bewusstsein, auf ewig Opfer ihrer muslimischen Nachbarn zu sein. Im Kontext des kollektiven Gedächtnisses der Ezîdî und der Solidarität innerhalb der Gruppe führen Erinnerungen an vergangene Pogrome und der Genozid seit dem 3. August 2014 dazu, dass der politische Islam immer kritischer gesehen wird. Dies gilt nicht notwendigerweise auch für Muslime. Mit ihnen bestehen Freundschaften und

---

75 Zur Verfolgungsgeschichte vgl. Tagay / Ortaç 2016: 48 ff. mit weiteren Hinweisen zur Quellenlage.

76 Kızılhan 2016.

77 Dabag 2014.

institutionalisierte Sozialverbindungen etwa in Form von Kiriv-Beziehungen.<sup>78</sup> Auch haben die Ezîdî nach der Flucht aus Şingal vielfach Unterstützung durch die muslimischen Kurden aus dem Nordirak, der Türkei und aus Syrien erfahren. Das Verhältnis zum Islam und die Beziehungen zur muslimischen Gemeinde als solche bleiben jedoch belastet. Die Ezîdî haben feststellen müssen, dass auch Teile der ansässigen sunnitisch-arabischen Bevölkerung mit dem IS kollaborieren. Dies stellt ein Problem dar, das sich nicht mit der Vertreibung des IS auflösen wird. Ferner fühlen sich viele Ezîdî aus dem Şingal von der kurdischen Regionalregierung im Nordirak im Stich gelassen, weil diese die 11.000 Mann starken Peschmerga-Einheiten, die eigentlich für den Schutz der zivilen Bevölkerung in Şingal stationiert waren, im Zuge des IS-Überfalls vom 3. August 2014 unvermittelt abzog und die Ezîdî ihrem Schicksal überließ.<sup>79</sup> Vielfach wurde zudem berichtet, dass die Peschmerga-Einheiten sich weigerten, den Ezîdî Waffen zur Selbstverteidigung zu überlassen. Letztlich waren es nicht die Peschmerga, sondern es war die kurdische Volksverteidigungseinheit (YPG) aus Nordsyrien, die zum Schutz der Ezîdî seit dem 3. August 2014 in den Şingal herbeigeeilt war. Das Verhältnis zwischen den Ezîdî und der kurdischen Regionalregierung im Nordirak ist seit dem Beginn des Şingal-Genozids deutlich zerrüttet. Barzani, dem Präsidenten der Region Kurdistan im Nordirak, wurde vorgeworfen, zu wenig für den Schutz der Ezîdî getan zu haben. Er ist bemüht, den politischen Schaden wiedergutzumachen. Die Peschmerga waren – neben der YPG – an der bisherigen Befreiung der vom IS besetzten Gebiete maßgeblich beteiligt. Nach dem Beginn des Şingal-Genozids haben die Ezîdî außerdem eigene Selbstverteidigungseinheiten gegründet, nämlich die *Hêza Parastina Şingal* (HPŞ, „Verteidigungskraft Şingal“) sowie die *Yekîneyên Berxwedana Şingal* (YBŞ, „Widerstandseinheit Şingal“). Diese nahmen an der Verteidigung und Befreiung besetzter Gebiete in Şingal ebenfalls wesentlich teil. Zudem gibt es zunehmende Bestrebungen zur Durchsetzung eines ezîdischen Selbstverwaltungsrechts in Şingal. Zu diesem Zweck wurde Anfang 2016 ein aus 200 Vertretern bestehender ezîdischer Selbstverwaltungsrat in Şingal gegründet. Auch hier zeigt sich jedoch, dass die Ezîdî als relativ kleine Minderheit im Land kaum politischen Gestaltungsspielraum besitzen. Ihnen ist trotz der Zerwürfnisse mit der politischen Führung der Kurden im Nordirak bewusst, dass sie außerhalb der Allianz mit dieser nur wenige reale politische Gestaltungsmöglichkeiten haben. Es wird sich zeigen, wie sich dieser politische Prozess in den nächsten Jahren entwickeln wird. Angesichts der in Syrien und im Irak zu beobachtenden Staatszerfallprozesse und des ungewissen Ausgangs der kriegerischen Auseinandersetzungen können keine verlässlichen Prognosen hinsichtlich der Zukunft Şingals wie auch der gesamten Region getroffen werden.

78 Kiriv ist der Pate, der das Kind bei der Beschneidungszeremonie festhält. Die soziale Bindung zwischen beiden währt das ganze Leben und umfasst gegenseitige Hilfe und Unterstützung.

79 Dangeleit / Knapp 2015.

Die Ezîdî betonen zunehmend die existentielle Bedeutung, die Şingal für sie hat. Şingal war mit ca. 450.000 Menschen das weltweit größte homogene Gebiet, in dem Ezîdî vor dem Genozid lebten (weltweit gibt es ca. eine Million Ezîdî). Şingal ist – neben der Region Sheikhan – das Symbol der einstigen Macht der ezîdischen Gemeinschaft und der Ort wichtiger ezîdischer Heiligtümer. Wenn Şingal langfristig als Siedlungsraum verloren geht, geht auch die Geschichte Şingals und damit ein wichtiger Teil der ezîdischen Historie verloren – das ist die Befürchtung der Ezîdî.

#### BIBLIOGRAPHIE<sup>80</sup>

- Ambos, Kai 2008: *Internationales Strafrecht: Strafanwendungsrecht – Völkerstrafrecht – Europäisches Strafrecht*. 2. Aufl., München: Beck.
- Amnesty International 2014a: "Ethnic cleansing on a historic scale: The Islamic State's systematic targeting of minorities in northern Iraq, London." [https://www.es.amnesty.org/uploads/media/Iraq\\_ethnic\\_cleansing\\_final\\_formatted.pdf](https://www.es.amnesty.org/uploads/media/Iraq_ethnic_cleansing_final_formatted.pdf)
- Amnesty International 2014b: "Escape from hell: Torture and sexual slavery in Islamic State captivity in Iraq, London." [https://www.amnesty.org.uk/sites/default/files/escape\\_from\\_hell\\_-\\_torture\\_and\\_sexual\\_slavery\\_in\\_islamic\\_state\\_captivity\\_in\\_iraq\\_-\\_english\\_2.pdf](https://www.amnesty.org.uk/sites/default/files/escape_from_hell_-_torture_and_sexual_slavery_in_islamic_state_captivity_in_iraq_-_english_2.pdf)
- Arraf, Jane 2014: "Islamic State persecution of Yazidi minority amounts to genocide, UN says." 07.08.2014. <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2014/0807/Islamic-State-persecution-of-Yazidi-minority-amounts-to-genocide-UN-says-video>
- Aust, Stefan / Malzahn, Claus Christian / Kogel, Eva Marie 2014: „50.000 Jesiden sitzen am heiligen Ort in der Falle.“ 07.08.2014. <http://www.welt.de/politik/deutschland/article130995114/50-000-Jesiden-sitzen-am-heiligen-Ort-in-der-Falle.html>
- Barth, Boris 2011: „Genozid und Genozidforschung.“ Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 03.05.2011. [http://docupedia.de/zg/Genozid\\_und\\_Genozidforschung](http://docupedia.de/zg/Genozid_und_Genozidforschung)
- BBC 2014: "UN Security Council condemns attacks by Iraqi jihadists." 07.08.2014. <https://web.archive.org/web/20140808001143/http://www.bbc.com/news/world-middle-east-28699832>
- Berster, Lars / Schiffbauer, Björn 2014: „Völkermord im Nordirak? – Die Handlungen der Terrorgruppe "Islamischer Staat" und ihre völkerrechtlichen Implikationen.“ *ZaöRV* 74, 847–872. [http://www.zaerv.de/74\\_2014/74\\_2014\\_4\\_a\\_847\\_872.pdf](http://www.zaerv.de/74_2014/74_2014_4_a_847_872.pdf)
- Bickel, Markus 2014: „Terror von allen Seiten.“ 14.10.2014. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/naher-osten/amnesty-international-schiiten-und-terror-im-irak-13207006.html>
- Browne, Rachel 2015: "Yazidi Groups Plead With International Criminal Court to Prosecute 'Genocide' by Islamic State." 24.09.2015. <https://news.vice.com/article/yazidi-groups-plead-with-international-criminal-court-to-prosecute-genocide-by-islamic-state>
- Dabag, Mihran 2012: „Nationale Vision und Gewaltpolitik: Der Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich 1915/16.“ In: Niedersächsisches Kultusministerium (Hg.):

---

80 Alle Onlinequellen wurden zuletzt am 10.08.2016 aufgerufen.

- Völkermord als Thema im Unterricht, Dokumentation zur 3. Fachdidaktischen Tagung für Geschichte und Politik*, 10/2012, 32–45. [http://www.nibis.de/nibis3/uploads/2medfach/files/Tagungsband\\_Voelkermord\\_Web\\_2012.pdf](http://www.nibis.de/nibis3/uploads/2medfach/files/Tagungsband_Voelkermord_Web_2012.pdf)
- Dabag, Mihran 2014: „Genozid als gesamtgesellschaftliches Verbrechen.“ 30.04.2014. <http://www.aktion-deutschland-hilft.de/de/fachthemen/gastkommentare/genozid-gesamtgesellschaftliches-verbrechen/>
- Dangeleit, Elke / Knapp, Michael 2015: „Streit um Shengal. Kurden, Araber, Türkei und Irak: Konflikttherde nach der Befreiung vom IS.“ 27.11.2015. <http://www.heise.de/tp/artikel/46/46688/1.html>
- Fisher, Siobhán K. 1996: “Occupation of the Womb: Forced Impregnation as Genocide.” *Duke Law Journal* 46, 91–133.
- Förster, Stig / Hirschfeld, Gerhard 1999: „Einleitung“ In: dies. (Hg.): *Genozid in der modernen Geschichte*. Münster: LIT, 5–10.
- Gehlen, Martin 2014: „Das Leid der eingeschlossenen Jesiden.“ 10.08.2014. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-08/jesiden-flucht-hilfe-irak>
- Hobe, Stephan 2014: *Einführung in das Völkerrecht*. 10. Aufl., Tübingen: Francke.
- Hoffmeister, Frank / Knoke, Sebastian 1999: „Das Vorermittlungsverfahren vor dem Internationalen Strafgerichtshof – Prüfstein für die Effektivität der neuen Gerichtsbarkeit im Völkerstrafrecht.“ *ZaöRV* 59, 785–808. [http://www.zaoerv.de/59\\_1999/59\\_1999\\_3\\_b\\_785\\_808.pdf](http://www.zaoerv.de/59_1999/59_1999_3_b_785_808.pdf)
- Hopkins, Steve 2014: “Full horror of the Yazidis who didn’t escape Mount Sinjar: UN confirms 5,000 men were executed and 7,000 women are now kept as sex slaves.” 14.10.2014. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2792552/full-horror-yazidis-didn-t-escape-mount-sinjar-confirms-5-000-men-executed-7-000-women-kept-sex-slaves.html>
- Hoppenbrock, Sebastian 2015: „Aus Anlass des 100. Jahrestages des Genozids an den Armeniern 1915. Wo ein Henker, da kein Richter? Zu den rechtlichen Sanktionsmöglichkeiten der Verbrechen des „Islamischen Staats““ 24.04.2015. [http://bim.lbg.ac.at/sites/files/bim/attachments/hoppenbrock\\_-\\_wo\\_ein\\_henker\\_da\\_kein\\_richter\\_.pdf](http://bim.lbg.ac.at/sites/files/bim/attachments/hoppenbrock_-_wo_ein_henker_da_kein_richter_.pdf)
- Human Rights Watch 2014a: “Iraq: Forced Marriage, Conversion for Yezidis: Victims, Witnesses Describe Islamic State’s Brutality to Captives.” 11.10.2014. <https://www.hrw.org/news/2014/10/11/iraq-forced-marriage-conversion-yezidis>
- Human Rights Watch 2014b: “ISIS’s Reign of Terror: Confronting the Growing Humanitarian Crisis in Iraq and Syria, Testimony of Sarah Margon.” 09.12.2014. <https://www.hrw.org/news/2014/12/09/isils-reign-terror-confronting-growing-humanitarian-crisis-iraq-and-syria-testimony>
- Human Rights Watch 2015: “Iraq: ISIS Escapees Describe Systematic Rape. Yezidi Survivors in Need of Urgent Care.” 14.04.2015. <https://www.hrw.org/news/2015/04/14/iraq-isis-escapees-describe-systematic-rape>
- Institute For International Law And Human Rights 2015: “Between the Millstones: The State of Iraq’s Minorities Since the Fall of Mosul.” [http://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/03/MRG\\_Rep\\_Iraq\\_ONLINE.pdf](http://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/03/MRG_Rep_Iraq_ONLINE.pdf)



- International Association Of Genocide Scholars 2015: "An Appeal to the United States Congress from Genocide Scholars." <https://anca.org/wp-content/uploads/2015/12/IGAS-An-Appeal-to-the-United-States-Congress-from-Genocide-Scholars.pdf>
- Islamischer Staat 2014: "The revival of Slavery before the hour." *Dabiq* 1435 (4): The failed crusade, 14–17. <http://media.clarionproject.org/files/islamic-state/islamic-state-isis-magazine-Issue-4-the-failed-crusade.pdf>
- Jähnke, Burkhard 1999: „Kommentierung zu § 220a StGB“ In: ders. et al. (Hg.): *Strafgesetzbuch: Leipziger Kommentar, Band 5*. 11. Aufl., Stand: 01.07.1999, Berlin.
- Keller, Jared 2015: "Why ISIS's destruction of ancient art is more than a war crime." 17.03.2015. <http://www.dailydot.com/opinion/isis-war-crimes-genocide-ancient-art/>
- Kızılhan, Jan İlhan 2016: „Die Eziden in der Osmanischen Zeit.“ In: Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) (Hg.): *Eziden und das Ezidentum im Transformationsprozess: gestern, heute, morgen, Beiträge der Zweiten Internationalen GEA-Konferenz vom 04. bis 05.10.2014 in Bielefeld*.
- Kundrus, Birthe / Strotbek, Henning 2006: „„Genozid“. Grenzen und Möglichkeiten eines Forschungsbegriffs – ein Literaturbericht.“ *Neue Politische Literatur* 51, 397–423. [http://www.zeithistorische-forschungen.de/sites/default/files/medien/material/2008-3/Kundrus-Strotbek\\_Genozid.pdf](http://www.zeithistorische-forschungen.de/sites/default/files/medien/material/2008-3/Kundrus-Strotbek_Genozid.pdf)
- Landay, Jonathan / Strobel, Warren / Stewart, Phil 2015: "Exclusive – Islamic State ruling aims to settle who can have sex with female slaves." 29.12.2015. <http://www.reuters.com/article/usa-islamic-state-sexslaves-idUSKBN0UC0DZ20151229>
- Lemkin, Raphael 1944: *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation – Analysis of Government – Proposals for Redress*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Lüders, Barbara 2004: *Die Strafbarkeit von Völkermord nach dem Römischen Statut für den Internationalen Strafgerichtshof*. Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag.
- MacKinnon, Catharine A. 2007: "Rape, Genocide and Women`s Human Rights" In: dies.: *Are women human? And other international dialogues*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 180–192.
- Malfatto, Emilienne 2015: „IS hat sogar eine Preisliste für seine Sexsklavinnen.“ 28.08.2015. <http://www.welt.de/politik/ausland/article145756828/IS-hat-sogar-eine-Preisliste-fuer-seine-Sexsklavinnen.html>
- Marczak, Nikki 2014: ""Marriages and markets": How ISIS is using sexual violence and slavery as weapons of genocide against the Yazidi community." <http://combatgenocide.org/wp-content/uploads/2014/12/Marriages-and-markets-full-report.pdf>
- Noradounkian, Emma 2015: "Destroying the memory of a people: ISIS' Cultural Genocide on Religious Minorities." 08.04.2015. <http://mironline.ca/?p=4788>
- O` Sullivan, Carmel 2011: "Dying for the Bonds of Marriage: Forced Marriages as a Weapon of Genocide." [http://eprints.qut.edu.au/57902/1/O'Sullivan\\_-\\_Forced\\_Marriages\\_as\\_Genocide\\_-\\_Final\\_Review.pdf](http://eprints.qut.edu.au/57902/1/O'Sullivan_-_Forced_Marriages_as_Genocide_-_Final_Review.pdf)



- Rzgoyan, Rustam 2015: „10 bekannte êzîdîsche Tempel.“ 09.11.2015. <http://ezidipress.com/blog/10-bekannte-ezidische-tempel/>
- Satzger, Helmut 2011: *Internationales und Europäisches Strafrecht: Strafanwendungsrecht – Europäisches Straf- und Strafverfahrensrecht – Völkerstrafrecht*. 5. Aufl., Baden-Baden: Nomos.
- Schirmmacher, Christine o. J.: „Das „Bemühen auf dem Weg Gottes“ – Der „Jihâd“ im Islam.“ [http://www.igfm.de/fileadmin/igfm.de/pdf/Publikationen/Dokumentationen/IGFM\\_jihad\\_im\\_Islam\\_2005.pdf](http://www.igfm.de/fileadmin/igfm.de/pdf/Publikationen/Dokumentationen/IGFM_jihad_im_Islam_2005.pdf)
- Selbmann, Frank 2002: *Der Tatbestand des Genozids im Völkerstrafrecht*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Spencer, Richard 2014: “Isil carried out massacres and mass sexual enslavement of Yazidis, UN confirms.” 14.10.2014. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/islamic-state/11160906/Isil-carried-out-massacres-and-mass-sexual-enslavement-of-Yazidis-UN-confirms.html>
- Tagay, Sefik 2004: „Traumatische Ereignisse, Posttraumatische Belastungsstörung und Somatisierung bei Patienten der Ambulanz einer Psychosomatischen Universitätsklinik.“ *Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Naturwissenschaften, Medizinische Fakultät der Universität Duisburg-Essen*. [http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServletServlet/13023/Tagay\\_Dissertation.pdf](http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServletServlet/13023/Tagay_Dissertation.pdf)
- Tagay, Sefik / Ortaç, Serhat 2016: *Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung Hamburg.
- Tomlinson, Simon / McTague, Tom 2014: “‘ISIS want to impregnate Yazidi women and smash our blond bloodline’: Fears grow for the 300 women kidnapped from Sinjar.” 14.08.2014. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2724658/Were-not-leaving-Yazidis-refusing-come-mountain-300-women-stolen-ISIS-impregnated-smash-blond-bloodline.html>
- United States Holocaust Memorial Museum 2015: “‘Our Generation is gone’. The Islamic State’s Targeting of Iraqi Minorities in Ninewa.” Bearing Witness Trip Report, Verf.: Naomi Kikoler. <https://www.ushmm.org/m/pdfs/Iraq-Bearing-Witness-Report-111215.pdf>
- Vereinte Nationen 2014: “United Nations Report on the Protection of Civilians in Armed Conflict in Iraq: 6 July – 10 September 2014.” [http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI\\_OHCHR\\_POC\\_Report\\_FINAL\\_6July\\_10September2014.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI_OHCHR_POC_Report_FINAL_6July_10September2014.pdf)
- Vereinte Nationen 2015: “Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the human rights situation in Iraq in the light of abuses committed by the so-called Islamic State in Iraq and the Levant and associated groups, in: Human Rights Council, Twenty-eighth session, Annual report of the United Nations High Commissioner for Human Rights and reports of the Office of the High Commissioner and the Secretary-General, A/HRC/28/18, 27.03.2015.” <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session28/Pages/ListReports.aspx>
- Werle, Gerhard 2007: *Völkerstrafrecht*. 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Yazda / Free Yazidi Foundation 2015: “ISIL: Nationals of ICC states parties committing genocide and other crimes against the Yazidis – Requesting the commencement of a preliminary

examination in the situation involving genocide and other crimes committed against the Yazidis in Sinjar and Nineveh Plains since August 2014, September 2015.” <https://www.freeyezidi.org/wp-content/uploads/Corr-RED-ISIL-committing-genocide-ag-the-Yazidis.pdf>

Yazda 2016: “A Report from the Yazda Documentation Project on Mass Graves of Yazidis Killed by the Islamic State Organization or Local Affiliates On or After August 3, 2014.” <http://www.joshualandis.com/blog/wp-content/uploads/Yazda-Report-on-Mass-Graves-Jan-28-2016.pdf>

# Şingal nach dem Genozid: Die politische und militärische Entwicklung in der Region seit 2014

Thomas Schmidinger

---

## ABSTRACT

*The events of August 2014 demonstrated the vulnerability and the precarious political position of the Êzîdî community in Iraq. The genocidal events of 2014 and the reactions of Kurdish political parties led to increasing political conflicts within the Êzîdî population and the Kurdish political landscape in general. Political power struggles between rival Kurdish parties are carried out at the cost of the Êzîdî from Şingal. Şingal became a focus of Kurdish political conflicts which led to a growing political fragmentation of the Êzîdî community itself. Many Êzîdî don't even consider themselves as Kurdish anymore, but as an independent ethnic group apart from the Kurds. Thus conflicts in the region prevent the liberation of the region and its reconstruction. This paper gives a current survey on the different rivaling factions in Şingal and the consequences of these rivalries for the remaining civilians and IDPs (Internally Displaced Persons) from Şingal.*

---

## ZUSAMMENFASSUNG

*Die Ereignisse vom August 2014 demonstrierten die Verletzlichkeit und die prekäre politische Position der Êzîdî im Irak. Die genozidalen Ereignisse von 2014 und die Reaktionen kurdischer politischer Parteien verschärften zusätzlich auch bestehende politische Konflikte innerhalb der êzîdischen beziehungsweise kurdischen Gesellschaft. Politische Machtkämpfe zwischen rivalisierenden kurdischen Parteien wurden auf dem Rücken der Êzîdî von Şingal ausgefochten. Şingal wurde zu einem Fokus kurdischer politischer Konflikte, was auch zu einer wachsenden politischen Fragmentierung der Êzîdî selbst führte. Viele Êzîdî geben an, sich aufgrund der Ereignisse von 2014 überhaupt nicht mehr als KurdInnen zu fühlen, sondern betrachten sich als eigene ethnische Gruppe neben den KurdInnen. Vor Ort verhindern diese Konflikte die vollständige Befreiung und den Wiederaufbau der Region. Dieser Beitrag gibt einen aktuellen Überblick über die verschiedenen rivalisierenden Fraktionen in Şingal und die Konsequenzen dieser Rivalitäten für die verbliebenen ZivilistInnen und die IDPs (Internally Displaced Persons) aus Şingal.*

Die Verfolgung der Êzîdî aus Şingal blickt auf eine lange Geschichte zurück, die bis in die Osmanische Zeit zurückreicht und unter dem Regime Saddam Husseins fortgesetzt wurde.<sup>1</sup> Allerdings konzentriert sich der vorliegende Beitrag aus-

---

1 Vgl. Dulz 2001: 99.

schließlich auf die Folgen des Genozids vom August 2014 durch den so genannten „Islamischen Staat“ (IS) für die Zivilbevölkerung Şingals und auf die darauf folgende politische und militärische Entwicklung in Şingal bis heute. Es handelt sich hierbei um keine abgeschlossene Forschungsarbeit, sondern um einen aktuellen Überblick, der zwar auf eigener Feldforschung basiert, allerdings nicht den Anspruch erheben kann, eine umfassende wissenschaftliche Arbeit zu diesem Thema zu leisten. Dies liegt einerseits daran, dass die Entwicklungen zum Zeitpunkt des Abfassens dieses Beitrags immer noch im Gange waren und keine abschließende Betrachtung und Einschätzung zulassen. Andererseits liegt dies allerdings auch an den Problemen, die Feldforschungen in einem Kriegsgebiet mit sich bringen. Zwar bilden kurze Feldaufenthalte vor Ort die Grundlage dieser Arbeit, allerdings lässt die Sicherheitslage in Şingal derzeit keine längerfristige Feldforschung, etwa eine teilnehmende Beobachtung, zu. Im Wesentlichen basiert diese Arbeit deshalb auch auf drei Besuchen in Lagern Intern Vertriebener aus Şingal im Irak im Jänner und April 2015 sowie im Juni 2016, außerdem auf einem Besuch in einem Flüchtlingslager von Êzîdî aus Şingal in der Türkei im November 2015, einem Besuch des Newroz-Camps in Rojava Anfang September 2016 sowie auf einem Besuch in Şingal selbst im Juni 2016. Zwischen diesen Aufenthalten in der Region wurden immer wieder Gespräche mit AkteurInnen in der Region per Telefon oder aber persönlich bei Aufenthalten der AkteurInnen in Europa geführt. Da es bislang auch so gut wie keine wissenschaftlichen Publikationen zum Thema gibt und die ersten erst für den Herbst 2016 angekündigt sind,<sup>2</sup> basiert dieser Beitrag auf sehr wenig wissenschaftlicher Sekundärliteratur. Vielmehr bietet er einen aktuellen Überblick, eine Art *work in progress*, zu einer sich gerade in der Region abspielenden Entwicklung.

## Flüchtlinge und IDPs: Humanitäre Situation

Auch fast zwei Jahre nach der Eroberung der Stadt Sinjar (kurdisch: *Şingal*) im Irak und der Vertreibung und Versklavung der dortigen Êzîdî durch den selbsternannten „Islamischen Staat“ (IS) leben die meisten Überlebenden in Zelten in den Flüchtlingslagern in der Türkei und in Syrien oder als Intern Vertriebene (IDPs) in den Camps in der Region Kurdistan im Irak. Zur Zeit des Verfassens dieses Beitrags, im Sommer 2016, leben immer noch etwa 4.000 Flüchtlinge im Fidanlık-Park bei Diyarbakır und 5.000 Flüchtlinge im Newroz-Camp bei Dêrik in Syrien. Der Großteil harrt allerdings in den IDP-Camps in der irakischen Provinz Dohuk (Xanke, Shariya-Camp u.a.) aus. Nur relativ wenige Menschen haben es bisher nach Europa geschafft. Es gibt dazu keine verlässliche Statistik. Das irakische Migrationsbüro in Erbil spricht von 40.000 Êzîdî, die seit August 2014 nach Europa migriert seien. Êzîdische Intellektuelle in der Region sprechen hingegen von etwa

2 Neben diesem Jahrbuch ist eine Sondernummer der Zeitschrift „Kurdish Studies“ und eine Nummer des Journals „Genocide Studies and Prevention“ für Herbst 2016 angekündigt.

50.000 Êzîdî aus Şingal, die in den letzten beiden Jahren nach Europa geflohen sind.<sup>3</sup> Manche Schätzungen liegen noch deutlich höher.

Einige tausend Êzîdî hängen derzeit aufgrund der vor allem vom österreichischen Außenminister Sebastian Kurz vorangetriebenen Grenzschießungspolitik auf dem Westbalkan in Griechenland fest. Auf Vermittlung einiger EU-Abgeordneter um Josef Weidenholzer und Ana Gomes hat sich zwar die portugiesische Regierung bereit erklärt, eine erste Gruppe von 470 Êzîdî aus Griechenland in Portugal aufzunehmen. Allerdings wird diese Weitermigration seit Monaten von den griechischen Behörden blockiert. Vertreter der Regierungspartei SYRIZA sehen darin eine Bevorzugung einer Gruppe von Flüchtlingen gegenüber anderen Flüchtlingen, und die griechischen Behörden scheinen zudem weitgehend lahmgelegt, was auch schon zu öffentlicher Kritik der portugiesischen EU-Abgeordneten Ana Gomes an der griechischen Blockadehaltung geführt hat.<sup>4</sup>

Während die politischen Eliten der verschiedenen êzîdischen Strömungen allerdings immer noch auf eine Rückkehr in das Herkunftsgebiet im Irak setzen, stimmt die Bevölkerung mittlerweile über ihre Zukunft mit den Füßen ab. Zehntausende haben bereits den Irak verlassen. Daraus resultieren verstärkte innerêzîdische Spannungen. Nicht nur das Vertrauen in die Regionalregierung Kurdistans im Irak ist zerstört. Unter den Flüchtlingen im Fidanlık-Park bei Diyarbakır (Türkei) sind schwere Konflikte zwischen den AnhängerInnen der Kurdischen Bewegung in der Türkei und jenen, die nach Europa ins Exil gehen wollen, unübersehbar. Während sich jene, die ihre Zukunft in Europa sehen, bereits im Sommer 2015 zu Fuß auf den Weg zur bulgarischen Grenze gemacht hatten und nach ihrem Scheitern wieder in das Camp in der Türkei zurückgekehrt waren, will die prokurdische Demokratische Partei der Völker *Halkların Demokratik Partisi* (HDP) die Êzîdî aus Şingal in der Region behalten. Eine Gruppe von LagerbewohnerInnen warf der êzîdischen HDP-Abgeordneten Feleknas Uca vor, die Êzîdî für parteieigene Zwecke zu instrumentalisieren und in der Türkei festhalten zu wollen; demgegenüber wirft die Abgeordnete Uca wiederum der genannten Êzîdî-Gruppe vor, mit ihren Versuchen, die Türkei illegal zu verlassen, Menschenleben leichtfertig zu riskieren.<sup>5</sup> Das Newroz-Camp bei Dêrik mit insgesamt 450 Familien ist politisch von SympathisantInnen der PKK dominiert, was mit Öcalan-Bildern und Fahnen der Widerstandseinheiten von Şingal (*Yekîneyên Berxwedana Şingal*, YBŞ) zum Ausdruck gebracht wird. In Rojava sind v.a. jene Flüchtlinge geblieben, die nicht mehr unter der Herrschaft der Regionalregierung Kurdistans im Irak leben wollten. Im Camp sind auch viele Angehörige von KämpferInnen der YBŞ, die über der Grenze für einen eigenen Kanton Şingal nach Vorbild der kurdischen Kantone in Rojava

---

3 Interview mit Mirza Dinnayi, 18. Juli 2016.

4 <http://www.theportugalnews.com/news/greeks-blocking-resettlement-of-yazidi-in-portugal/38756> (eingesehen am 5. August 2016).

5 Interview mit Feleknas Uca, 6. November 2015.

kämpfen. Während die Lager in der Türkei und in Syrien infrastrukturell relativ gut ausgebaut wurden, ist die Situation der Intern Vertriebenen im Irak sehr unterschiedlich. Ein Teil der Intern Vertriebenen wurde noch 2014 in von der Regionalregierung Kurdistans mit Unterstützung des UNHCR und anderer Hilfsorganisationen errichteten Lagern untergebracht. Andere leben bis heute in informellen Zeltlagern, teilweise in unmittelbarer Nähe der organisierten Camps, allerdings unter wesentlich schlechteren hygienischen Bedingungen.

Bereits ein halbes Jahr nach den Vertreibungen aus Şingal war die Stimmung in den Camps katastrophal. Im Jänner 2015 hielt ich mich erstmals in den IDP-Camps in Xanke, südwestlich von Dohuk, auf und führte Gespräche mit Vertriebenen aus der Stadt Şingal und Dörfern südlich der Stadt. Fast alle GesprächspartnerInnen sahen für sich keine Zukunft mehr im Irak, vertrauten den Versprechungen der Regionalregierung Kurdistans nicht und machten die Peşmerga der PDK mit ihrem Abzug im August 2014 für den Genozid des so genannten „Islamischen Staates“ mit verantwortlich. Eine Rückkehr konnten sich die meisten meiner GesprächspartnerInnen, wenn überhaupt, dann nur unter internationalem Schutz vorstellen.

Im April 2015 konnte ich schließlich noch einmal das Camp besuchen und hatte dabei Gelegenheit, länger mit einigen Flüchtlingen zu sprechen. Dabei verfestigte sich der Eindruck, dass die überwiegende Mehrheit der Vertriebenen keinerlei Hoffnung auf eine Rückkehr und kein Vertrauen in die kurdischen Behörden im Irak hatte. Was sie davon abhielt, nach Europa weiter zu flüchten, war lediglich die Tatsache, dass die meisten völlig mittellos waren und damit keinerlei Geld für Schlepper zwecks Flucht in die Europäische Union aufbringen konnten. Bereits im April 2015 berichteten allerdings viele der BewohnerInnen der Flüchtlingslager in Xanke, dass jene, die über Verwandte in Europa verfügten oder noch mit etwas Geld flüchten konnten, sich bereits auf den Weg nach Europa gemacht hätten. Insbesondere gebildete Mitglieder der Community hatten sich vielfach schon in Richtung Europa aufgemacht. Damit kamen den Vertriebenen jedoch zugleich auch immer mehr Führungspersönlichkeiten abhanden. Wer konnte, begann die Lager zu verlassen. Zurück blieben umso vulnerablere Gruppen, die vollständig auf Hilfe angewiesen waren. Vielfach sind es nicht die großen internationalen NGOs, sondern kleine Hilfsinitiativen, die hier aktiv geworden sind. Eine Reihe dieser lokalen Hilfsprojekte wurden von Vereinen der êzîdischen Diaspora in Europa initiiert.

Grundsätzlich hatte sich an dieser Situation auch bei meinem dritten Aufenthalt in Xanke, im Juni 2016, nichts geändert und auch weitere Lager, die ich im April 2015 und im Juni 2016 besuchte, zeigten ein ähnliches Bild. Im Juni 2016, also ein halbes Jahr nach der Befreiung der Stadt Şingal, zeigte sich keinerlei größerer Optimismus als 2015. Auch die Infrastruktur in den Camps war in etwa noch immer die gleiche: einerseits gab es große und relativ stabile Zelte in den von der Regionalregierung Kurdistans organisierten Camps, andererseits kleine für den Winter nur bedingt geeignete Zelte mit katastrophalen Sanitäreinrichtungen in den informellen

Camps. Die Toilettenanlagen in den informellen Camps bestehen bis heute vielfach nur aus einem Loch im Boden, das von vier Stangen umrahmt ist, um die eine Decke als Sichtschutz gewickelt ist. Am Boden liegen Bretter über dem schlammigen Boden. Ob die Flüssigkeiten, die sich zwischen den Zelten befinden, nur vom Regen stammen oder auch aus diesen Löchern im Schlamm, ist nicht festzustellen. Bereits 2015 kam es in einer Reihe von IDP-Camps zum Ausbruch von Cholera. Auch wenn die meisten dieser Fälle laut WHO im Süden des Irak zu finden sind, so waren auch IDP-Camps in den kurdischen Gebieten des Irak betroffen.<sup>6</sup> In allen Lagern leben bis heute IDPs, die 2014 Angehörige verloren haben und teilweise nicht wissen, was mit ihnen geschehen ist; teilweise wissen sie, dass die Angehörigen ermordet wurden. Mangels Exhumierung wurden allerdings auch jenen Familien, die um das Massengrab ihrer Angehörigen wissen, bisher keinerlei sterbliche Überreste übergeben, um die Angehörigen endlich bestatten zu können.

Viele Familien wissen auch um gefangene Angehörige. Einige BewohnerInnen der IDP-Camps berichten sogar von Anrufen aus dem so genannten „Islamischen Staat“ (IS), bei denen gepeinigte Angehörige von ihren Leiden berichten „dürfen“, um ihre Familie dazu zu motivieren, sie vom IS freizukaufen. Über arabische Zwischenhändler werden gefangene Frauen und Kinder von Familienangehörigen freigekauft, was mittlerweile zu einem lukrativen Geschäft für den IS geworden sein dürfte. Der Freikauf von Kindern und Frauen kostet je nach Alter – und im Falle der Frauen je nach „Schönheit“ einige tausend Dollar. Lag Ende 2015 der „Preis“ für jüngere Frauen noch bei 5.000 Dollar, so sind die Preise heute deutlich gestiegen. Für junge Frauen mit einem hohen „Marktwert“ auf den Sklavenmärkten<sup>7</sup> des IS müssen Familienangehörige mittlerweile eine Summe von umgerechnet 20.000 Dollar bezahlen. Wie viel der IS bei solchen Freikäufen mittlerweile eingenommen hat, ist nicht bekannt. UN-Generalsekretär Ban Ki-Moon vermutet, dass die Jihadisten mit Frauen- und Mädchenhandel allein 2014 mindestens 45 Millionen Dollar erpressen konnten.<sup>8</sup> Was für die aktuellen „Besitzer“ der Frauen und Mädchen und den IS ein gutes Geschäft ist, ist für viele Familien, neben der psychischen Qual, eine Frage nicht aufzubringender Summen. Neben den Familien selbst existieren auch einige kanadische und US-amerikanische Foundations, die sich

6 <http://www.who.int/csr/don/26-november-2015-iraq-cholera/en/> (eingesehen am 30. Juli 2016).

7 Der IS hat die Sklaverei offiziell wieder eingeführt und hat auch entsprechende Dokumente über die Behandlung von Sklavinnen veröffentlicht. Das wichtigste dieser Dokumente ist mit Sicherheit die mit Muharram 1436 (Oktober/November 2014) datierte und im IS-Verlag *al-Himma* publizierte Schrift *Su'al wa-Jawab fi al-Sabi wa-Riqab* („Fragen und Antworten zum Nehmen von Gefangenen und Sklaven“). Darin heißt es unter anderem explizit, dass „die gefangenen Frauen der Ungläubigen“ als Sklavinnen genommen werden dürfen, wenn sie „vom Imam unter den Muslimen verteilt worden sind“, und dass deren Besitzer mit ihrer Sklavin sofort den Koitus vollziehen dürften, „sofern sie Jungfrau ist“, wenn nicht, müsste „ihr Uterus zuerst gereinigt“ werden.

8 <https://www.middleeastmonitor.com/20160603-un-daesh-earned-45m-in-ransoms-from-yazidis-in-2014> (eingesehen am 30. Juli 2016).



den Freikauf von êzidischen und christlichen Kindern und Frauen auf ihre Fahnen geschrieben haben. So behauptete etwa Steve Maman, ein Geschäftsmann aus Toronto, schon im August 2015, er habe U\$ 200.000 für den Freikauf von versklavten Kindern und Frauen gesammelt, wofür ihn die kanadische Presse umgehend als „jüdischen Schindler“ bezeichnete.<sup>9</sup> So hilfreich dies in den betroffenen Einzelfällen ist: Es bleibt das Dilemma, dass durch solch großflächige Freikauf-Aktionen die Versklavung von Angehörigen religiöser Minderheiten zu einem lukrativen Geschäftsmodell werden konnte.

Aber auch wenn Familien selbst das Geld für den Freikauf von Angehörigen sammeln, stehen oft sehr schwere ethische Entscheidungen an: Welches Familienmitglied wird freigekauft, falls mehrere sich in der Hand des IS befinden? Wird das wenige Geld verwendet, um einen Schlepper nach Europa zu bezahlen und so wenigstens die eigenen Kinder in Sicherheit zu bringen – oder dafür, die Schwester oder Tante freizukaufen?

Laut Angaben der Regionalregierung Kurdistans waren im Mai 2016 von den insgesamt 6.255 verschleppten êzidischen Frauen und Kindern 3.878 immer noch in der Gewalt des IS. Hadi Dobani vom Büro für êzidische Angelegenheiten der Regionalregierung Kurdistans wird in diesem Zusammenhang mit einem Aufruf an die Regionalregierung und an internationale Geldgeber zitiert, das Thema der êzidischen Waisenkinder ernsthaft anzugehen.<sup>10</sup>

Bekannt ist: Während die männlichen Kinder in paramilitärischen Camps zu muslimischen Kämpfer umerzogen werden, werden Frauen und Mädchen bis heute systematisch vergewaltigt. Es gibt auch eine Reihe von Indizien, dass sich keineswegs alle von diesen Frauen innerhalb des IS-Gebiets befinden, sondern einige auch an reiche arabische Männer aus den Golfstaaten weiterverkauft wurden und sich möglicherweise dort in Gefangenschaft befinden.

Stellen der Regionalregierung Kurdistans geben zudem an, dass 2014 insgesamt 2.700 êzidische Kinder zumindest einen Elternteil verloren hätten. 1.750 hätten ihre Väter verloren und 470 ihre Mütter. 350 Kinder hätten beide Elternteile verloren und seien damit zu Vollwaisen geworden.<sup>11</sup> Die meisten dieser Kinder werden vorerst von Verwandten in den Camps betreut.

Wie viele der Erwachsenen, so sind allerdings auch viele der Kinder schwer traumatisiert. Im IDP-Camp Xanke (Irak) berichteten mir im April 2015 mehrere LehrerInnen, dass ihre SchülerInnen schwer traumatisiert seien. Die SchülerInnen würden „an alles denken, was ihnen geschehen ist, an ihre entführten Mütter, Geschwister und so weiter. Sie haben keinen Kopf frei zum Lesen und Schreiben. Wir bräuchten dringend psychologische Hilfe für die Kinder. [...] Die Kinder sind

9 <https://www.thestar.com/news/canada/2015/08/15/jewish-schindler-rescues-iraqi-girls-from-slavery.html> (eingesehen am 5. August 2016).

10 <http://rudaw.net/english/kurdistan/26052016> (eingesehen am 30. Juli 2016).

11 <http://rudaw.net/english/kurdistan/26052016> (eingesehen am 30. Juli 2016).



psychologisch gebrochen. Teilweise ist es nicht einmal möglich, mit ihnen normal zu reden, geschweige denn sie zu unterrichten.“<sup>12</sup>

Auch die LehrerInnen selbst sind Flüchtlinge aus Şingal und vielfach auch selbst traumatisiert. Die Schule im Camp Xanke, die in drei Schichten zu täglich drei Stunden abgehalten wird, sei mangels psychologischer Unterstützung eher eine Art Beschäftigungstherapie für die Kinder als ein funktionierender Unterricht.

Bis zum Frühling 2015 wurde die Schule noch in Zelten abgehalten. Im Mai übersiedelte man in Container, was auch eine Verbesserung der sanitären Situation in der Schule mit sich brachte. Am Mangel an psychologischer Unterstützung hat sich jedoch bis heute nichts geändert.

In Şingal selbst, wo der Genozid stattfand, ist die Situation für viele der etwa 6.000 in der Region ausharrenden Familien nicht besser. Die meisten leben in notdürftigen Zeltlagern auf dem Berg. Lediglich in den Dörfern auf der Nordseite des Berges sind die Häuser teilweise wieder aufgebaut worden. Hier hat sich partiell das Leben wieder „normalisiert“. Auch in diese Dörfer ist allerdings nur eine kleine Minderheit zurückgekehrt beziehungsweise sind nur wenige dort geblieben. Obwohl die Sicherheitssituation auf der Nordseite des Berges besser ist als im restlichen Gebiet, scheint die Zukunft vielen BewohnerInnen der Region zu ungewiss, um wieder in ihre Dörfer zurückzukehren.

## Unzufriedenheit und Proteste in den IDP-Camps

Die von den meisten Êzîdî als Verrat empfundene Flucht der Peşmerga der PDK im August 2014 bildete die Basis für einen schweren Vertrauensverlust der Êzîdî gegenüber der Regionalregierung Kurdistans. 2014 hatte lediglich eine kleine Peşmerga-Einheit der PUK gekämpft. Der Großteil der Peşmerga in der Region war der Demokratischen Partei Kurdistans (PDK) von Masud Barzani zuzurechnen, die zugleich die Regionalregierung Kurdistans beherrscht, insbesondere die Provinz Dohuk, in die der Großteil der Êzîdî floh. Die ohnehin schon von Misstrauen geprägte Atmosphäre zwischen Êzîdî und der kurdischen Regionalregierung im Irak spitzte sich Anfang 2015 zu, nachdem sich die Konflikte zwischen der PDK und der rivalisierenden Arbeiterpartei Kurdistans PKK zugespitzt hatten; die syrischen Schwesterorganisationen der PKK hatten bekanntlich im August 2014 sehr viel dazu beigetragen, die êzîdischen ZivilistInnen in Şingal nach dem Abzug der Peşmerga gegenüber dem IS zu verteidigen.

BewohnerInnen der IDP-Camps fühlten sich durch die ohnehin von einer schweren Wirtschaftskrise geschüttelte Regionalregierung Kurdistans im Stich gelassen und in ihrer Bewegungsfreiheit eingeengt. Die IDPs dürfen sich nicht in der Hauptstadt Erbil niederlassen, sondern sind auf die Provinz Dohuk beschränkt.

---

12 Interview mit Elias Shallal, 6. April 2015.

Ende März 2015 explodierte erstmals die Situation in Protesten gegen die Regionalregierung Kurdistans, die von BewohnerInnen der Lager in Xanke getragen wurden, aber auch auf andere IDP-Camps übersprangen. Sicherheitskräfte der Regionalregierung Kurdistans unterdrückten die Demonstrationen mit Gewalt und ließen AktivistInnen festnehmen. In Deutschland, wo seit den 1980er-Jahren die größte êzîdische Diaspora in Europa lebt, protestierte eine Initiative daraufhin mit sehr scharfen Worten gegen die regierende PDK unter Masud Barzani: „Die Demokratische Partei Kurdistans (PDK) unter dem Präsidenten Barzani geht, wie in jedem totalitärem System, mit äußerster Gewalt nicht nur im Irak, sondern auch hier in Europa, gegen Kritiker vor.“<sup>13</sup>

Drei prominente êzîdische Intellektuelle, der Dichter Hecî Qeyranî, der Sänger Dakhil Osman und der ehemalige Fernsehreporter Berekat Isa flohen Anfang April 2015 aus dem Autonomiegebiet Kurdistans. Die drei aus Sinjar stammenden Intellektuellen hatten nach eigenen Angaben aufgrund ihrer Aktivitäten Morddrohungen aus Kreisen von Masud Barzanis Regierungspartei PDK erhalten. Am 4. April 2015 wurde schließlich der junge Internet-Aktivist Kheri Ali Ibrahim aus Dohuk verhaftet, weil er sich als Mitglied der „Weltweiten Initiative für Eziden“ in Facebook-Einträgen kritisch mit der Repression gegen êzîdische AktivistInnen beschäftigt hatte. Am 5. April 2015 wurde schließlich auch Haydar Şeşo, der Kommandant der Verteidigungskraft Şingals (HPŞ) (s.u.), verhaftet.

Auch wenn er Tage später wieder frei gelassen wurde, so zeigten die Ereignisse des Frühlings 2015 bereits, wie brüchig die Allianz zwischen der Regionalregierung Kurdistans und den Êzîdî war. Der Abzug der Peşmerga von Barzanis PDK im Sommer 2014 hat das Vertrauen in die Regionalregierung Kurdistans nachhaltig erschüttert.

Aber auch unter den Êzîdî selbst wurden seit dem Sommer 2014 verstärkt Rivalitäten sichtbar. Die Rückeroberung der Stadt Şingal im November 2015 hat diese Rivalitäten sogar noch eher verschärft. Dabei geht es längst auch um den zukünftigen Status von Şingal.

## Kurdistan oder Êzîdxan? Machtkämpfe zwischen den Milizen

In der Region sind mehrere verschiedene bewaffnete Verbände aktiv, die zwar alle gegen den IS kämpfen, aber auch untereinander rivalisieren. Hier sind zunächst die Milizen der Êzîdî selbst zu nennen: Im Sommer 2014 hatte sich im Zuge der Offensive des IS die Verteidigungskraft Şingals *Hêza Parastîna Şingal* (HPŞ) gebildet, die von der in Irakisch-Kurdistan regierenden PDK Masoud Barzanis unterstützt und von einem Teil der Familie Şeşo kontrolliert wurden.

13 <http://ezidipress.com/blog/menschenrechtsaktivisten-stellungnahme-zu-den-gewaltsam-aufgeloesten-demonstrationen-durch-kurdische-sicherheitskraefte-im-irak> (eingesehen am 30. Juli 2016).

Die Familie Şeşo hatte sich bereits unter Saddam Hussein einen gewissen Ruf in der Region Şingal erworben, nachdem sich einige ihrer Männer nach einer Blutfehde nach Syrien abgesetzt hatten und die Familie, mit der sie sich in Blutfehde befanden, von Syrien aus weiter bekämpften. Aus einem anfänglichen Familienstreit wurde so im Rahmen der konfliktiven politischen Geschichte des Irak eine politisch aufgeladene Auseinandersetzung.

Nachdem die wichtigsten Angehörigen der Familie in Deutschland Asyl erhalten hatten, kehrten einige davon nach 2003 in den Irak zurück. Anfänglich auf Distanz zur regierenden PDK, schloss sich der Familienpatriarch Qasim Şeşo wohl auch deshalb der PDK an, weil sich die rivalisierende Familie, mit der die Şeşos seit Jahrzehnten im Konflikt lagen, wie viele ehemalige Kollaborateure der Baath-Partei der PDK angeschlossen hatte und die Familie Şeşo nicht auf ihren Einfluss in der Region verzichten wollte. Was auch immer die genauen Hintergründe dieser politischen Entwicklung Mitte der 2000er-Jahre gewesen sein mögen, im Resultat wurde Qasim Şeşo zu einem wichtigen Verbündeten von Barzanis PDK, ohne völlig in dieser aufzugehen.

Im August 2014 sagte er sich allerdings von der PDK los und gründete eigene êzîdische Einheiten. In einem Interview mit *Voice of America* forderte Qasim Şeşo im September 2014 nicht nur schwere Waffen für die êzîdischen Kämpfer, sondern ging auch auf deutliche Distanz zu den (muslimischen) KurdInnen und der PDK, indem er sich nicht auf Kurdistan, sondern auf ‚Êzîdxan‘, die Bezeichnung êzîdischer Siedlungsgebiete, bezog: „Ich diene nur Êzîdxan, unser Ziel und das unserer Mutigen ist es, unsere Ehre zu verteidigen.“<sup>14</sup>

In Verhandlungen mit Zekî Şingalî, einem aus Şingal stammenden hochrangigen PKK-Kommandanten, versuchte Qasim Şeşo im Herbst 2014 Differenzen zwischen seinen Einheiten und denen, die der PKK nahestanden, aus der Welt zu schaffen. In dieser Phase unmittelbar nach dem August 2014, in der die PKK mit ihren Schwesterorganisationen aufgrund der (von Syrien aus erfolgten) Rettungsaktion für die ZivilistInnen in Şingal sehr populär war, war auch vor Ort deutlich eine Annäherung zwischen den von der Familie Şeşo kommandierten Einheiten und jenen der PKK zu bemerken.

Während sich Qasim Şeşo im Herbst 2014 jedoch wieder der PDK annäherte und seine Einheiten dem Peşmerga-Ministerium unterstellte, baute sein Neffe Haydar Şeşo<sup>15</sup> mit der Verteidigungskraft Şingals *Hêza Parastina Şingal* (HPŞ) eine eigene Miliz auf, die sich nicht den Peşmerga anschloss. Auch sind die Peşmerga-Einheiten Qasim Şeşos nicht personalident mit den Peşmerga der PDK, die im Au-

14 <http://ezidipress.com/blog/qasim-shesho-eziden-muessen-mit-schweren-waffen-ausgeruestet-werden> (eingesehen am 30. Juli 2016).

15 Da Qasim Şeşo seinen Neffen für sein Asylverfahren in Deutschland als seinen Sohn ausgegeben hatte, wird Haydar Şeşo von einigen AutorInnen auch als Sohn von Qasim Şeşo bezeichnet, was allerdings nicht den Tatsachen entspricht.

gust 2014 aus Şingal flohen. Im Gegensatz zu den Peşmerga vor dem August 2014 setzen sich die heutigen Peşmerga unter Qasim Şeşo ausschließlich aus êzîdischen Kämpfern zusammen.

Das Verhältnis zwischen HPŞ und PDK verschlechterte sich allerdings im Laufe des Herbstes 2014. Die Entfremdung der HPŞ von der PDK, die mit der Verhaftung von Haydar Şeşo ihren Höhepunkt erreicht hatte, endete damit, dass sich Haydar Şeşo zunehmend als eigene êzîdische Alternative zu den kurdischen Parteien zu positionieren begann. Wie sich dabei das Verhältnis zu seinem Onkel Qasim Şeşo entwickelt hat, ist schwer zu sagen. Haydar Şeşo selbst positionierte sich im Sommer 2015 scharf gegen die PDK, vermied jedoch Kritik an den Einheiten seines Onkels. Vielmehr kritisierte er Barzani für seinen Autoritarismus und beanspruchte für sich, eine eigene politische Kraft der Êzîdî aufzubauen.<sup>16</sup>

Diese Betonung einer Eigenständigkeit gegenüber den Kurden äußerte sich im November 2015 auch in einer Umbenennung der Miliz in ‚Verteidigungskraft von Êzîdxan‘ *Hêza Parastina Êzîdxanê* (HPÊ). Êzîdxan (wörtlich: Das Haus der Êzîdî) ist zugleich eine Bezeichnung für die traditionellen êzîdischen Siedlungsgebiete, wie der Name der von êzîdischen NationalistInnen propagierten eigenen êzîdischen Entität; er kann also identitär wie auch territorial verstanden werden. Noch im Juni 2016 betonte Haydar Şeşo zwar sein gutes Verhältnis zu den anderen êzîdischen Milizen, machte seine Distanz zu ‚den Kurden‘ aber umso deutlicher. Um eine Begründung für die Umbenennung seiner Miliz gefragt, erklärte er: „Wir arbeiten heute nicht mehr nur in Şingal, sondern wollen für die Êzîdî überall da sein. Wir stehen in ganz Êzîdxan zur Verfügung. Nicht nur als militärische Kraft, sondern auch als politische und humanitäre Kraft. Wir sind von niemandem sonst abhängig und sind nur den Êzîdî gegenüber verpflichtet. Es geht uns aber nicht mehr nur um Şingal, sondern um alle Êzîdî und unser ganzes Siedlungsgebiet Êzîdxan.“<sup>17</sup>

Im Gegensatz zu den Kämpfern seines Onkels sind die HPÊ nicht bei der Regionalregierung Kurdistans registriert, sondern als ‚Volksmiliz‘ *al-haşd aş-Şa‘bi* registriert. Diese Milizen waren im Juni 2014, als die irakische Armee gegenüber dem IS so offensichtlich versagt hatte, legalisiert worden, um schiitischen – aber eben auch anderen – Freiwilligen die Verteidigung des Irak gegen den IS zu ermöglichen. Dasselbe gilt auch für die zweite ausschließlich êzîdische Miliz, die von der PKK bzw. YPG gegründeten ‚Widerstandseinheiten von Şingal‘ *Yekîneyên Berxwedana Şingal* (YBŞ), die heute ebenfalls als ‚Volksmiliz‘ *al-haşd aş-Şa‘bi* registriert ist. Diese Einheit wurde zwar schon 2007, also vor dem Angriff des IS, als es bereits jihadistische Angriffe gegen Êzîdî gab, gegründet, allerdings erhielt auch sie erst im August 2014 ihre Bedeutung bei der Verteidigung des Şingal-Gebirges gegen die Angreifer des IS. Im Jänner 2015 wurde nach dem Vorbild anderer PKK-naher Truppen schließlich auch eine eigene Fraueneinheit gegründet, die zunächst unter

16 Interview mit Haydar Şeşo, 30. Juni 2015.

17 Interview mit Haydar Şeşo, 2. Juni 2016.

dem Namen ‚Frauenverteidigungseinheiten von Şingal‘ *Yekîneyên Parastina Jin ê Şengalê* (YPJŞ) agierten, einem Namen, der eng an die YPJ in Rojava angelehnt war. Seit 26. Oktober 2015 nennt sie sich ‚Fraueneinheit von Êzîdxan‘ *Yekîneyên Jinên Êzîdxan* (YJÊ).

Diese Umbenennung der Fraueneinheit der YBŞ stellt eine bemerkenswerte Annäherung an das politische Konzept der HPÊ dar. Schließlich gibt es keine einzige PKK-nahe Organisation, die ansonsten in ihrem Namen den vom êzîdischen Nationalismus benutzten Begriff Êzîdxan in ihrem Namen führt. Aus Sicht der PKK waren die Êzîdî immer ein integraler Bestandteil des Kurdentums. Die Êzîdî galten der PKK oft geradezu als die prototypischen KurdInnen schlechthin, als die ‚ursprünglichen‘ KurdInnen, die sich ihrer Islamisierung verweigert hätten.

Zugleich sorgte die Lesart der PKK und ihrer Schwesterorganisationen, wonach der Êzîdîsmus eine Form es Zoroastrismus wäre, immer wieder für innerêzîdische Konflikte. Dabei hatte nicht die PKK selbst dies erfunden, sondern der anglikanische Missionar George Percy Badger und die Bedirxan-Brüder Celadet Ali und Kamuran Bedirxan.<sup>18</sup> Die Tatsache, dass es sich dabei nicht nur um frühe kurdischen Nationalisten muslimischer Herkunft handelte, sondern um die Enkel des letzten Emirs von Cizîra Botan, Bedirxanê Evdalxan, der 1832 für schwere Massaker an tausenden Êzîdî verantwortlich war, macht die Idee der zoroastrischen Herkunft der Êzîdî unter traditionellen Êzîdî sehr umstritten.

Die Bedeutung der Bedirxan-Brüder für den frühen kurdischen Nationalismus ließ allerdings auch Abdullah Öcalan und damit die PKK diese ideologische Position übernehmen. Unter den sehr traditionalistischen Êzîdî in Şingal war dies bis 2014 einer Hinwendung zur PKK äußerst hinderlich.

Die Flucht der Peşmerga und die Etablierung eines für zwei Wochen offenen Korridors von den eingeschlossenen ZivilistInnen auf dem Berg in Richtung Syrien veränderte diese Haltung jedoch schlagartig. Im August 2014 wurden die KämpferInnen der YPG, YPJ und HPG, also der militärischen Einheiten der PKK und ihrer Schwesterpartei PYD, zu HeldInnen vieler Êzîdî in Şingal. Tausende Freiwillige schrieben sich in den Widerstandseinheiten von Şingal (YBŞ) ein, und erstmals in der Geschichte der in einer sehr traditionell-patriarchalen Geschlechterordnung gefangenen Gesellschaft griffen auch junge Frauen nach dem Vorbild der syrisch-kurdischen YPJ zu den Waffen. YBŞ und YJÊ auf der einen und HPŞ auf der anderen Seite haben zwar ein rivalisierendes Verhältnis zueinander, waren allerdings nicht nur in ihrer Feindschaft gegen den IS, sondern auch in ihrer Rivalität mit der PDK miteinander verbunden.

Die Annäherung zwischen den beiden Strömungen wurde fast zeitgleich mit der Umbenennung der YPJŞ in die YJÊ auch organisatorisch vollzogen: Seit Oktober 2015 koordinieren sich HPÊ, YBŞ und YJÊ gemeinsam unter dem losen

18 Vgl. Allison 2008.

Dach einer Şingal Allianz und beteiligten sich als solche an der Befreiung der Stadt Şingal von den Jihadisten. Die Entfremdung zwischen PDK und HPÊ hat zu einer Annäherung von HPÊ und den PKK-nahen Gruppen geführt. Insbesondere von Seiten der YBŞ und YJÊ hagelt es an Kritik gegenüber der PDK und Qasim Şeşos Peşmerga. YBŞ-Kommandant Mazlum Şingalî beschwert sich bitter darüber, dass die YBŞ zwar für den Kampf gegen den IS gut genug gewesen sei, allerdings immer sofort die Peşmerga die Früchte der Arbeit der YBŞ ernten wollten: „Jetzt wollen uns die Peşmerga los werden und sagen uns, dass wir gehen sollen. Wir haben uns aber entschieden, dass wir nicht freiwillig abziehen werden und uns gegebenenfalls verteidigen werden, egal ob der Angriff von außen oder von innen kommt.“<sup>19</sup>

Der PDK wirft der Kommandant der YBŞ vor, „Freunde der Türkei“ zu sein; und da die Türkei auch mit dem IS befreundet sei, läge es im Interesse der PDK „den Krieg gegen den IS in die Länge zu ziehen.“<sup>20</sup> Die YBŞ hätten mit den USA eine gute militärische Kooperation. Die PDK würde sich jedoch darum bemühen, diese zu zerstören. Stolz ist man in der YBŞ darauf, dass man bisher 2.854 Jihadisten des IS getötet habe. Viele der Getöteten seien Ausländer, die meisten Tschetschenen. Auch Österreicher hätten sich darunter befunden. Mazlum Şingalî sucht bei unserem Gespräch auf seinem Handy ein Foto und zeigt eine österreichische e-Card, ausgestellt auf einen in Vorarlberg wohnhaften weißrussischen Konvertiten, der im November 2015 von Kämpfern der YBŞ getötet worden war. Der Dreiunddreißigjährige, der seit 2004 in Vorarlberg gelebt hatte, sei nicht der einzige Europäer gewesen, den Şingalîs Einheiten getötet hätten.

Neben der Kooperation mit den USA ist man bei der YBŞ auch auf die Kooperation mit bewaffneten Einheiten des arabischen Shammar-Stammes stolz. Tatsächlich ist das Verhältnis zur arabischen Nachbarbevölkerung etwas komplexer. Durch den Shammar-Stamm, der das Siedlungsgebiet der Êzîdî von drei Seiten umschließt, geht ein tiefer Riss, der sich entlang alter Gegensätze zieht. Teile der Shammar sind heute auf der Seite des IS, während andere Teile sowohl in Syrien als auch im Irak mit der YPG/YPJ bzw. der YBŞ und YJÊ kooperieren. Bei der Anfahrt von Dohuk nach Şingal zeigt sich dies an den menschenleeren Dörfern der Shammar auf dem Weg. Ein Teil der Bevölkerung kehrte nach der Eroberung der Region durch die KurdInnen zurück. Viele dürften allerdings nach Mosul oder in andere Gebiete innerhalb des IS-Gebietes geflohen sein. Von Seiten der traditionellen religiösen Autoritäten der Êzîdî gibt es nun die Idee, mit Stammesführern der Shammar zu verhandeln, um nach dem Ende des IS in der Region eine Rückkehr beider Bevölkerungsgruppen und eine friedliche Koexistenz in der Region zu ermöglichen.<sup>21</sup>

Was YBŞ und YJÊ, PUK-Peşmerga und HPÊ miteinander verbinden, sind ihre

19 Interview mit Mazlum Şingalî, 2. Juni 2016.

20 Interview mit Mazlum Şingalî, 2. Juni 2016.

21 Interview mit dem Bavê Şêx, Xurto Hecî Îsmail, 3. Juni 2016.



Gegner: der IS auf der einen und die PDK auf der anderen Seite. Mehr als eine lose Allianz stellt diese Zusammenarbeit bis heute allerdings nicht dar. Die Nicht-PDK-Milizen hält vor allem zusammen, dass sie sich politisch, militärisch und materiell benachteiligt fühlen. HPÊ und PUK-Peşmerga sind jedoch keineswegs Teil der PKK-Parteienfamilie geworden. VertreterInnen der PKK aus Qandil findet man lediglich im Hauptquartier von YBŞ und YJÊ. Wie in Syrien auch, sind die Entscheidungen dieser Milizen eng mit der Zentrale der PKK abgesprochen.

Dies alles geschieht vor dem Hintergrund eines sich verschärfenden innerkurdischen Konfliktes zwischen Barzanis PDK und dem Parteienblock um die PKK, zu der auch die in Syrisch-Kurdistan regierende PYD gehört. Qasim Şeşo Peşmerga gehören zu den Einheiten von Barzanis PDK, da die Peşmerga der PUK überwiegend weiter südlich im Kerngebiet der PUK gegen den IS kämpfen. In Şingal selbst gibt es nur eine relativ kleine Einheit von PUK-Peşmerga, die sich stärker mit YPŞ, YJÊ und HPÊ koordinieren, als mit den Peşmerga unter Qasim Şeşo.

Dabei ist auch Qasim Şeşo keineswegs bloß der verlängerte Arm der PDK. Derzeit scheinen sowohl Barzanis PDK als auch Qasim Şeşo von ihrer Kooperation zu profitieren. Dass sich die beiden wechselseitig vertrauen würden, kann jedoch nicht behauptet werden. Zwar residiert Qasim Şeşo ‚Şingal Führung‘ der Peşmerga in einem repräsentativen Gebäude in der zurückeroberten Stadt Şingal, direkt neben dem provisorischen Bürgermeisteramt. Allerdings beschwert sich auch Qasim Şeşo über die mangelnde Unterstützung durch die Regionalregierung Kurdistans. Obwohl seine Einheiten zum Peşmerga-Ministerium gehören, klagt der Kommandant der Peşmerga in Şingal, dass seine Einheiten im Laufe des vergangenen Jahres lediglich einen einzigen von zwölf Monatsgehältern zu € 300,- erhalten hätten. Zudem hätten seine Leute keine Waffen und würden keinen Nachschub aus Erbil erhalten. Auf die Nachfrage, was denn mit den Waffen aus Deutschland geschehen sei, die für die Peşmerga in ihrem Kampf gegen den IS geliefert worden waren, erklärt Şeşo Anfang Juni 2016: „Wir wissen nicht, was mit diesen Waffen geschehen ist. Uns haben sie nicht erreicht.“<sup>22</sup>

## Wem gehört Şingal? Parastaatliche Parallelstrukturen vor Ort

Die Konflikte zwischen den Milizen und den kurdischen Parteien haben bislang eine vollständige Befreiung Şingals verhindert. Etwa ein Drittel des bis 2014 êzîdischen Siedlungsgebietes steht immer noch unter der Kontrolle des IS. Es handelt sich dabei um die südlich und südwestlich der Stadt Şingal gelegenen Regionen, die auch die größeren Orte Bashik und Bahzan umfasst, sowie das (aufgrund des im August dort stattgefundenen Massakers bekannt gewordene) Kojo.

---

22 Interview mit Qasim Şeşo, 2. Juni 2016.



Abb. 1: Die Stadt Şingal ist heute völlig zerstört. Foto: Thomas Schmidinger



Abb. 2: Rund 6.000 Familien harren weiterhin auf dem Berg Şingal aus. Foto: Thomas Schmidinger





Abb. 3: Qasim Şeşo, Kommandant der Peşmerga. Foto: Thomas Schmidinger



Abb. 4: Haydar Şeşo, Kommandant der HPÊ. Foto: Thomas Schmidinger



Abb. 5: Verwaltungsgebäude des Wiederaufbaurats der Êzîdî von Şingal. Foto: Thomas Schmidinger



Abb. 6: Die IDP-Camps bei Xanke gehören die den größten Lagern für die Êzîdî von Şingal, Jänner 2015. Foto: Thomas Schmidinger





Abb. 7: Schule für die IDPs im Lager von Xanke, April 2015. Foto: Thomas Schmidinger



Abb. 8: Shariya-Camp für IDPs aus Şingal, Juni 2016. Foto: Thomas Schmidinger



Abb. 9: Flüchtlingscamp im Fidanlık Park bei Diyarbakır, November 2015. Foto: Thomas Schmidinger



Abb. 10: Newroz-Camp bei Dêrik, Rojava, September 2016. Foto: Thomas Schmidinger



Abb. 11: Verwaltungsgebäude des Kurdischen Roten Halbmonds im Newroz-Camp, September 2016.  
Foto: Thomas Schmidinger

24 Massengräber wurden in den bereits befreiten Gebieten gefunden. Schätzungen der lokalen Akteure gehen davon aus, dass es über 40 geben dürfte. Viele davon liegen auch im Gebiet jener Dörfer, die südlich der Stadt Şingal bis heute unter Kontrolle des IS stehen. Die bisher gefundenen Massengräber wurden zwar kenntlich gemacht, allerdings nicht exhumiert. Der IS hatte nur notdürftig Erde über die Toten geschüttet. Hunde gruben Knochen und Schädel wieder aus. An den Orten der Massaker liegen heute Knochen und Schädel zwischen den Kleidungsstücken der Ermordeten. Damit ist zu befürchten, dass auch wichtige Evidenz für einen späteren Prozess gegen IS-Angehörige vor dem Internationalen Strafgerichtshof verloren geht.

Auch die Stadt Şingal selbst ist immer noch militärisch bedroht. Die Frontline befindet sich seit Monaten nur fünf Kilometer vom Stadtzentrum entfernt. In der Nacht schießt der IS immer wieder mit schwerem Geschütz in die ohnehin fast völlig zerstörte Stadt. Für ZivilistInnen ist lediglich der Berg selbst und dessen Nordseite sicher, wo seit 2014 rund 6.000 Familien ausharren. Die auf den Berg selbst geflüchteten ZivilistInnen leben – ähnlich wie die IDPs in der Region Kurdistan – in Zelten und versuchen dort eine Art Selbstverwaltung durchzusetzen.

Mit der Rückeroberung Şingals stellt sich die Frage, wie diese Region in Zukunft verwaltet werden soll. Angesichts der rivalisierenden Milizen führte diese Frage zu einer weiteren Verschärfung der Konflikte. Bereits im Jänner 2015 hatten AnhängerInnen der PKK-nahen Kräfte – in Anwesenheit von Vertretern der mit der PDK rivalisierenden PUK – einen Kanton Şingal (*Kantona Şengalê*) ausgerufen und seither eigene Verwaltungsstrukturen aufgebaut. Mit der Rückeroberung der

Stadt Şingal kehrten jedoch auch die Strukturen der Regionalregierung Kurdistans zurück. Barzani PDK setzte mit Mahma Xelil am 11. November 2015 einen Bürgermeister in der zerstörten Stadt ein, und Qasim Şeşos Peşmerga bezogen eines der wenigen nicht zerstörten größeren Gebäude und machten es zu ihrem Hauptquartier. Ob die Stadt selbst jemals wiederaufgebaut wird, ist mehr als fraglich. Neben verschiedenen êzîdischen AkteurInnen äußerte sich Anfang August 2016 Masud Barzani dahingehend, dass die alte Stadt als Mahnmal erhalten und daneben eine neue Stadt errichtet werden soll.<sup>23</sup>

Während die PKK-nahe Selbstverwaltung mit dem ‚Wiederaufbau‘rat der Êzîdî von Şingal‘ (*Meclisa Avaker a Êzdiyên Şengalê*) in einigen kleinen Containern auf dem Berg selbst untergebracht ist, residiert PDK-Bürgermeister Mahma Xelil in einem der wenigen nicht zerstörten Häuser der Stadt. Aus irakischer Sicht ist Şingal heute allerdings weder Teil der Autonomieregion Kurdistans, noch eine eigene Provinz, eine Autonomieregion oder gar ein Kanton. Vielmehr zählt der Distrikt Sinjar zur Provinz Niniveh, deren Hauptstadt Mosul allerdings gemeinsam mit vielen andern Teilen der Provinz weiterhin unter Kontrolle des IS steht. Die Provinz hatte immer einen besonders hohen Anteil an religiösen und ethnischen Minderheiten. Neben den Êzîdî sind hier schiitische und sunnitische TurkmenInnen, aramäischsprachige ChristInnen, Şabak und einige Dörfer der Kaka’i zu nennen. Folgt man der irakischen Verfassung, wäre es tatsächlich möglich, neue Provinzen zu schaffen, die sich dann, wenn sie wollen, auch der bestehenden Autonomieregion Kurdistan anschließen könnten.

Eine schlichte Übernahme der Region durch die Regionalregierung wäre hingegen ebenso verfassungswidrig wie die Gründung eines autonomen Kantons. Debattiert wird derzeit, ob zwei oder drei neue Provinzen geschaffen werden sollen: Eine in der Ninive-Ebene für die dort lebenden Minderheiten der ChristInnen, Şabak und Kaka’i, eine in Şingal mit êzîdischer Mehrheit und eine für die TurkmenInnen in Tal Afar, wobei hier durch die Kollaboration vieler sunnitischer Turkmenen mit dem IS und die Flucht der schiitischen Turkmenen das künftige Zusammenleben ohnehin besonders schwierig werden dürfte. Ein mehr an Selbstverwaltung wünschen sich eigentlich alle êzîdischen AkteurInnen, insbesondere eigene Sicherheitskräfte, auf die man sich in Zukunft tatsächlich verlassen kann. Ob dies im Rahmen einer zum Gebiet der irakischen Zentralregierung zählenden Provinz, eines autonomen Kantons oder im Rahmen der Autonomieregion Kurdistan geschehen soll, ist allerdings derzeit massiv umstritten.

Währenddessen bauen die beiden rivalisierenden parastaatlichen Projekte der Regionalregierung Kurdistans und des Autonomen Kantons weiter ihre parastaatlichen Strukturen aus. Im Juli 2016 gab die YBŞ die Gründung einer eigenen Poli-

23 <http://www.kurdistan24.net/en/news/aadb61c1-b45c-4433-a917-f083bbf6e87a/President-Barzani--%E2%80%98Build-new-Shingal-beside-old-city%E2%80%99?platform=hootsuite> (eingesehen am 5. August 2016).



zeiheit, der ‚Sicherheitskräfte Êzîdxans‘ (*Asayîşa Êzîdxan*), bekannt, die in den von der YBŞ kontrollierten Gebieten künftig Polizeifunktion übernehmen sollen. Xidir Salih, der Vorsitzende des Wiederaufbaurats der Êzîdî von Şingal (*Meclisa Avaker a Êzdiyên Şengalê*), hatte schon im Juni 2016 den eklatanten Mangel an Sicherheit als Hauptproblem bei der Rückkehr der Bevölkerung nach Şingal gesehen: „Wir wollen, dass die Bevölkerung hierher zurückkehrt. Aber dazu brauchen wir eine Kraft, die die Leute davon überzeugt, dass sie sie schützen kann. Es kommen langsam Leute zurück. Aber es sind nur sehr wenige, weil sie der alten Verwaltung nicht vertrauen und wir ihnen noch keine Sicherheit garantieren können.“<sup>24</sup>

Gegen den Aufbau solcher eigenständiger Strukturen stellt die Regionalregierung Kurdistans nicht nur den Aufbau ihrer eigenen parastaatlichen Strukturen, sondern auch eine Blockade der Region. Seit dem Frühling 2016 wird die Region de facto von der Außenwelt abgeschnitten. Nichtêzîdische Peşmerga der PDK kontrollieren die Zugänge in die Region aus der Provinz Dohuk und hindern selbst viele der êzîdischen IDPs an einer Rückkehr nach Şingal. Auch die Grenzen zu Syrien werden von sunnitischen so genannten ‚Rojava Peşmerga‘ kontrolliert, also von Angehörigen der PDK-Syrien, die aufgrund des anhaltenden Konflikts mit der Demokratischen Unionspartei PYD (der syrisch-kurdischen Schwesterpartei der PKK) eine intensive Feindschaft mit allen Pro-PKK-Organisationen auszeichnet. Die êzîdische Nachrichtenagentur Êzîdîpress, die keineswegs dem Pro-PKK-Lager zuzurechnen ist, beschrieb die Blockade bereits im Mai 2016 folgendermaßen:

„Êzîdische Flüchtlinge werden – ohne Begründung – daran gehindert, in die Region zurückzukehren. Für die Region bestimmte Güter, etwa Baumaterialien für den Wiederaufbau der zerstörten Dörfer, werden ebenso an der Weiterfahrt gehindert. Von PDK-Milizen werden die êzîdischen Flüchtlinge, welche in ihre Dörfer zurückkehren möchten, immer wieder Repressalien ausgesetzt.“<sup>25</sup>

Tatsächlich ist es mittlerweile auch für internationale JournalistInnen fast unmöglich geworden, nach Şingal zu reisen. Es gibt auch keinerlei internationale BeobachterInnen vor Ort, die im Fall einer blutigen Konfrontation zwischen den verfeindeten Lagern vermitteln oder zumindest den Konflikt dokumentieren könnten.

Ein Wiederaufbau der Region und eine Rückkehr der Vertriebenen ist angesichts dieser Situation derzeit in weite Ferne gerückt. Es verwundert wenig, dass man sowohl in den êzîdischen Flüchtlingslagern in Syrien und in der Türkei als auch in den IDP-Camps im Irak kaum mehr Hoffnung auf eine Rückkehr vernahmen kann, und dass die meisten Vertriebenen sich eigentlich nur noch eine

24 Interview mit Xidir Salih, 2. Juni 2016.

25 <http://ezidipress.com/blog/sanktionen-gegen-shingal-region-wir-sind-nur-bauern-in-diesem-spiel> (eingesehen am 30. Juli 2016).



Zukunft in Europa vorstellen können. Wie sie dorthin gelangen sollen, kann angesichts der gegenwärtigen EU-Flüchtlingspolitik allerdings nicht beantwortet werden.

#### BIBLIOGRAPHIE

Ambos, Kai 2008: *Internationales Strafrecht: Strafanwendungsrecht – Völkerstrafrecht – Europäisches Strafrecht*. 2. Aufl., München: Beck.

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

Allison, Christine 2008: “Unbelievable Slowness of Mind”: Yezidi Studies, from Nineteenth to Twenty-first Century.” *The Journal of Kurdish Studies*, Volume VI, 1–23.

Dulz, Irene 2001: *Die Yeziden im Irak: Zwischen „Modelldorf“ und Flucht*. Berlin, Münster et al: LIT Verlag.

Feldforschung im Irak, Kurdistan Region, Jänner 2015

Feldforschung im Irak, Kurdistan Region, April 2015

Feldforschung im Irak, Kurdistan Region und Sinjar / Şingal, Juni 2016

Feldforschung in der Türkei, Diyarbakır, März 2015

Feldforschung in der Türkei, Diyarbakır, Mai 2015

Feldforschung in der Türkei, Diyarbakır, November 2015

Feldforschung in Syrien, Rojava, Februar 2015

Feldforschung in Syrien, Rojava, November 2015

Feldforschung in Syrien, Rojava, September 2016



# The Massacre of Koço: Testimony of Naif Jasim Mato

Naif Jasim Mato

---

## ABSTRACT

*Koço, sometimes also written as Kocho or Kojo, was a large Êzîdî village south of Sinjar. When fighters of the so-called 'Islamic State' took over the village, only few villagers could escape to Mount Sinjar because their home was more than 20 km south of the mountain. On 15 August 2014, the entire male population of the village, more than 400 men, were rounded up and shot. Up to 1,000 women and children were abducted. Therefore, the massacre of Koço was the biggest single mass killing of several massacres that made up the genocide against the Êzîdî committed by the so-called 'Islamic State' in 2014. One of the executed men was Ahmad Jaso Mato, the mayor of Koço. He and all his children were killed. In the days before the massacre, his brother Naif Jasim Mato had phone contact with him as well as other friends and relatives in the village. In January 2015, he told his testimony about these days to a group of visitors, including Thomas Schmidinger and Mirza Dinnayi in Dohuk. His testimony was translated by Tereza Amryan and copyedited by Thomas Schmidinger and Mirza Dinnayi.*

---

## ZUSAMMENFASSUNG

*Koço, manchmal auch Kocho oder Kojo geschrieben, war ein großes êzîdisches Dorf südlich von Sinjar. Als die Kämpfer des so genannten ‚Islamischen Staates‘ das Dorf übernahmen, konnten nur wenige DorfbewohnerInnen auf den Berg Sinjar fliehen, da das Dorf mehr als 20 km südlich des Bergstockes liegt. Am 15. August 2014 wurde die gesamte männliche Bevölkerung des Dorfes, bis zu über 400 Männer umzingelt und erschossen. Bis zu 1.000 Frauen und Kinder wurden entführt. Damit bildet das Massaker von Koço den größten einzelnen Massenmord unter verschiedenen Massakern, die zusammen den Genozid gegen die Êzîdî ausmachen, die der so genannte ‚Islamischen Staat‘ 2014 verübte. Einer der exekutierten Männer war Ahmad Jaso Mato, der Bürgermeister von Koço. Er und seine Kinder wurden alle getötet. Die Tage vor dem Massaker bis zum 15. August stand sein Bruder Naif Jasim Mato ständig in telefonischem Kontakt mit ihm und anderen Freunden und Verwandten im Dorf. Im Jänner 2015 erzählte er seine Zeugenaussage über diese Tage einer Gruppe von Besuchern, darunter Thomas Schmidinger und Mirza Dinnayi in Dohuk. Seine Zeugenaussage wurde von Tereza Amryan übersetzt und von Thomas Schmidinger und Mirza Dinnayi redaktionell bearbeitet.*

There were 1,700 people living in Koço. The geographical location of Koço differs from Sinjar mountain. It is to the south of the town of Sinjar. We are 22 km far from the mountain. We are 13 km from a group of other [Êzîdî] villages. Around Koço there are three Arabic villages, one of them is in front of Koço, and two other [villages] are on the road. There are Arabs in the western side. When on the third of the month [August 2014] people escaped, people in Koço also hoped to escape, but it was a long way to go. So some people were saved, and got the mountain behind Sinjar, some of them were caught there, some of them were saved, and some of them were caught. The others had to stay in village.

[These people] stayed in Koço up till 3 pm. Then Arabs [from the nearby villages] came to them and said, "Collect your weapons and stay in the village, you are in safety." Then they [the Arabs from the villages] came, collected the weapons and took it away. [One of them] said to them [the Êzîdî], "I'll be back tomorrow."

The following day he came to them and said; he gave them time and said, "You have three days, either you will adopt Islam, or we will kill you."

During those three days we asked help from Arabs, from friends, fellows, the sheikhs of the region in order to have more time [to choose]. [So] they prolonged the time [given to us] and gave us eleven days. We tried to gain time in order to find a solution, to change something.

We tried many times to save ourselves. We begged America, we begged Baghdad, we asked [Prime Minister Nuri] Maleki personally, we asked [help from] Sistani, we asked General Babaker Zebari, [Chief of Staff of the Iraqi army], [but] nobody did anything. All of them, America and the others were eager to see the attack, and [to see] what will happen. On the 14th day of the month, when the time [given to us] was over, they brought some foodstuff for the village. On the 15th day of the month, they came again in the morning. But at 10.30 they surrounded the village and said, "All of you, gather into the school." There was a school which was two-story [building]. They gathered all [of us]. That time I had contacts with Sultan Saydo, [an Êzîdî friend]. I said to my brother, "Today they will decide your fortune."

They gathered everybody and put [them] in school. They said to all villagers, "Come, we will take you to Sinjar mountain." [So] people were gathered in the school in the northern part of the village. [They] separated women and men. They took women, children, [boys] less than ten years old to the second floor; they left men and boys more than ten years old on the ground floor (first floor). When we gathered in the school, Sultan was with me, Kheri Bozani was with me, we found contacts with a manager of the airplane station of America. And I said to Kheri, "American airplanes are above us."

I said to Kheri, "If they refuse, to do something, they will kill the men and kidnap the women. May the airplane attack the school and end everything."

Somebody [from the American base] said, "It is against human rights." I said, "There are no human rights, we don't want human rights either for us, or for them."

Now I begged him to attack my village, my sons, my brothers, my mothers and sisters, [because] it is more honorable for us. May they attack Daesh and us.

The American airplanes were there in a shooting distance to Koço. The airplane did nothing, so they [IS-fighters] brought cars and said, "Come and ride it, we will take you to the mountain." Before taking [people] to mountain [they] said, "Gather your gold". They collected three or more vessels/sacks of gold from women. They said, "Bring your money!" They brought their money too. I did not see, but they said that [they] took seven or more bags of money. The people were eager to ride and go to mountain. From the school they should take people through this way towards the heights, [but] they took them through another way. They took a group, which were the load of two cars, took [them] to a pool of water in and massacred them there.

There was an Arabic village near Koço. I had a friend from that village which is two kilometer far. When they collected their phones in the school, I called that Arab, I said, "Sultan, they will kill everybody", I said to Arab, "Open your phone, may I hear your voice." After a quarter of an hour the Arab [man] cried. I asked, "What happened?" He said, "There is voice of explosion."

When they took the men from the ground floor [of the school] on cars [through one road], they were taking women, putting them into three, four cars and taking [them] to Sinjar. They killed the first group of the men near that pool of the water. There is a field, which looks like a fence in the Southeast, and they took the second group and massacred them there. The third group was massacred near a pool of water in the Northwest of the village. The house of Ahmad is here/in this place. They brought a driver in order to bury [people], and [he] stayed at Ahmad's home, they did not go to there, it was far. They brought one group and massacred them in the belly of that pool. And they added and turned the group near the fence into two groups. [So there were] four groups [massacred] during two times.

The last group was massacred near Ahmad's house, in the graveyard. Ahmad remained in the school. Abu Hamza, their sharia leader of the region, took the hand of Ahmad, took him near the wall of the school, shot him four times. [They] decorated Koço with the public graveyards, not with gardens.

We have requested/demanded from all Europe and from humanity. There are 420 [people] killed. We know the correct number besides of those 420, but the killed ones were ten up to 70-80 years old. 17 [people] survived under the corpses, they were alive and survived from these four groups. Nobody survived from another group because they were buried. Some people escaped from these groups, two, three people of them were killed, some of them came and reached my garden which is here, but they did not survive, their wounds were big.



# Das Baden-Württemberg „Sonderkontingent“ für besonders Schutzbedürftige aus dem Nordirak. Mit Ausblicken zur Zukunft des Êzîdentums.

Michael Blume

---

## ABSTRACT

*The German Federal State of Baden-Württemberg managed to accomplish as the first (and up to now single) State a humanitarian Special Quota Project, through which 1.100 victims of Daesh, primarily Kurdish Êzîdis, have been evacuated from Kurdistan-Iraq to Germany. In the following chapter, the head of the Special Quota Project refers the proceedings and some relevant experiences of this mission.*

---

## ZUSAMMENFASSUNG

*Das deutsche Bundesland Baden-Württemberg richtete als erster und bislang einziger Staat ein humanitäres Sonderkontingent aus, mit dem insgesamt 1.100 vorwiegend kurdisch-êzîdische IS-Opfer aus Kurdistan-Irak nach Deutschland evakuiert werden konnten. Im folgenden Artikel stellt der Leiter dieses Sonderkontingentes den Verlauf und einige wesentliche Erfahrungen des Einsatzes vor.*

Im August 2014 eroberten Truppen des so genannten „Islamischen Staates“ (IS) überfallartig auch kurdisch besiedelte Regionen im Norden des Irak. Während Peşmerga-Einheiten der Kurdischen Autonomieregion ölfreiche Gebiete um Kirkuk sichern und sogar erobern konnten, zogen sie sich zunächst fluchtartig von den Städten und Dörfern der Region Şingal zurück und überließen sie den Angreifern. Auch weil diese Rückzugsbewegungen der Verteidigung über Nacht erfolgten und die lokale Bevölkerung meist weder gewarnt noch bewaffnet wurde, hält sich bis heute unter ÊzîdInnen und ChristInnen der bittere Verdacht, sie seien Opfer geheimer Absprachen zwischen der (mehrheitlich sunnitischen) kurdischen Regionalregierung (KRG) und dem IS geworden.

Hinzu kam, dass sich verschiedentlich auch arabische, kurdisch-muslimische und teilweise unter Zwang zum sunnitischen Islam konvertierte Familien auf die Seite der vorrückenden IS-Einheiten schlugen. Abertausende Angehörige der religiösen Minderheiten fielen den Extremisten in die Hände, andere flohen in die sommerheißen Berge, wo viele mangels Wasser und Nahrung den Tod fanden. Dass neben US-amerikanischen und britischen Versorgungsflügen zunächst vor allem PKK-nahe Einheiten die Verzweifelten unterstützten und vielen das Leben

retteten, trug weiter dazu bei, dass das Vertrauen von ÊzîdInnen und ChristInnen im Nordirak in die KRG erschüttert wurde. Auch in Europa – und hier insbesondere in Deutschland – erfolgte eine massive Politisierung und teilweise Radikalisierung von Êzîdinnen und Êzîden, von denen sich einige den neu gegründeten Milizen im Nordirak anschlossen. Andere gründeten – teilweise gemeinsam mit NichtÊzîdInnen - zivile Hilfsorganisationen oder engagierten sich als JournalistInnen im Dienst des Informierens der Weltöffentlichkeit.

In diesem Rahmen suchte auch der Zentralrat der Êzîden in Deutschland aktiv das Gespräch mit Medien und Politik. Anfang September traf der Zentralrat am Rande einer Grünen-Fraktionsklausur in Berlin mit Ministerpräsident Winfried Kretschmann und dessen Chef der Staatskanzlei, Staatssekretär (inzwischen Staatsminister) Klaus-Peter Murawski zusammen. Die Delegation des Zentralrats berichtete unter Tränen von den Berichten über systematische Massenerschießungen der Männer und die „Versklavung“ und Verschleppung von Frauen und Kindern. Dabei überreichten sie eine Fotomappe mit Bildern von Erschießungen, Hinrichtungen und auch Kreuzigungen; die Fotos waren teilweise vom IS selbst angefertigt und als Mittel des Terrors weiterverbreitet worden.<sup>1</sup>

Damals noch Leiter des Referats für Kirchen und Religion, Integration und Werte erhielt ich mit meinem Team den Auftrag zu prüfen, ob und wie das Bundesland Baden-Württemberg helfen könne. Im Zuge dessen fand sich u.a. die rechtliche Möglichkeit, im Einvernehmen mit dem Bund ein humanitäres Aufnahmeprogramm für eine begrenzte Zahl von Menschen durchzuführen - eine Option, die bis dahin freilich noch kein deutsches Bundesland genutzt hatte.

Als erste Ratgeber in diesem Kontext zogen wir den regionalkundigen Klaus Barwig von der Akademie der Diözese Rottenberg-Stuttgart sowie den deutschkurdischen Traumatologen Prof. Jan İlhan Kizilhan hinzu. Der Traumatologe machte unter anderem deutlich, dass es in der Region nur sehr wenige – und dazu auch noch fast ausschließlich männlich-muslimische – Therapeuten gab bzw. gibt. Eine oft geforderte „psychologische Behandlung der Frauen und Kinder vor Ort“ würde also zunächst auch eine Ausbildung vor Ort erfordern – und für viele schwer Traumatisierte viel zu spät kommen. Schon damals erreichten uns Berichte über Selbstmorde, ja auch Verstöße und sogar Übergriffe gegenüber Schutzlosen im Umfeld der riesigen Flüchtlingsströme. Im Dialog mit Barwig und Kizilhan wurde auch klar, dass traumatisierte Frauen und Kinder sich nach dem Tod oder Verschwinden der Ehemänner bzw. Väter in besonders schlimmer Lage befänden und auch kaum Chancen hatten, auf eigene Faust Europa zu erreichen.

Es war und ist dies ein Zustand, der leider noch kaum Eingang in die öffentliche Diskussion gefunden hat: Eine Politik der Flüchtlingsaufnahme an den Grenzen bedeutet auch eine Auswahl. Denn die gefährlichen und teuren Wege nach Euro-

<sup>1</sup> Diese Fotomappe befindet sich bis heute in meinem Büro und wurde nur sehr wenigen Menschen je gezeigt.



pa können sich fast nur junge Männer sowie Begüterte – die Schlepper bezahlen können – leisten. Mittellose Frauen und Kinder bleiben dagegen häufiger zurück und geraten im Fall zerbrochener oder zerstörter Familienverhältnisse sogar in besonders hoffnungslose Situationen. Daher wurde entschieden, das geplante Sonderkontingent auf genau diesen mehrfach bedrohten Personenkreis auszurichten.

Auch der Name „Sonderkontingent für besonders schutzbedürftige Frauen und Kinder aus dem Nordirak“ wurde in diesem Rahmen bereits festgelegt: Zum einen sollten die Frauen und Kinder vor weiteren Stigmatisierungen bewahrt werden, so dass Vorschläge wie „geschändete Frauen“ o.ä. verworfen wurden. Auch war uns einerseits klar, dass ÊzîdInnen von den systematischen Massakern am Schlimmsten betroffen waren; andererseits hätten wir mit einer ethnisch-religiösen Beschränkung des Sonderkontingents jedoch rechtlich unsicheres Terrain betreten und zudem Neid auf die ohnehin bedrängte Minderheit gezogen. Daher wählten wir die Bezeichnung „besonders schutzbedürftige Frauen und Kinder“ und konnten – nachdem die Gewalt des IS auch zunehmend gegen ChristInnen und andere Minderheiten eskaliert war – schließlich zusätzlich zu den Êzîdinnen einige NichtÊzîdinnen, vor allem Christinnen, mit ihren Kindern ins Sonderkontingent aufnehmen. Die Bezeichnung „Nordirak“ schließlich geht auf den Umstand zurück, dass wir auf jeden Fall auch Menschen aus anfangs noch vom IS besetzten und zwischen irakischer Zentralregierung und KRG umstrittenen Gebieten wie dem Şingal aufnehmen wollten - sodass die gebietsmäßig großflächige Bezeichnung Nordirak uns den nötigen Spielraum gab.

Am 14. Oktober 2014 trat auf Einladung des baden-württembergischen Ministerpräsidenten im Neuen Schloss in Stuttgart – fachlich ebenfalls durch mein damaliges Referat vorbereitet - der erste Flüchtlingsgipfel der baden-württembergischen Landesregierung zusammen, um über die Aufnahme der schnell wachsenden Zahl von Geflüchteten aus dem Nahen und Mittleren Osten zu beraten. Daran nahmen neben Regierungsmitgliedern auch Vertreterinnen und Vertreter aller Parlamentsfraktionen, der Städte und Gemeinden, der Kirchen und Zivilgesellschaft teil. Neben vielen weiteren Beschlüssen trug dabei Ministerpräsident Kretschmann auch die Idee des Sonderkontingentes vor – und wurde sowohl von den Regierungsfractionen der Grünen und SPD wie auch von den Oppositionsfractionen CDU und FDP unterstützt. Auch Kommunalpolitikerinnen und -politiker quer durch die demokratischen Lager signalisierten ihre Unterstützung, ebenso die Kirchen. (Für diesen bis heute bestehenden demokratischen Konsens bin ich – selbst Christdemokrat – bis zum heutigen Tag dankbar. Leider zog dann im März 2016 auch die rechtspopulistische AfD in den baden-württembergischen Landtag ein, die sich inzwischen in zwei Fraktionen gespalten hat. Ob eine so einhellige Unterstützung eines Sonderkontingentes auch im heutigen Landesparlament noch möglich wäre, darf also bezweifelt werden.)

In den kommenden Wochen standen die klärenden Gespräche mit dem Bund, unsererseits angeführt durch Staatssekretär Murawski, auf dem Plan. Aufseiten des Bundes gab es erhebliche Zweifel, ob ein Bundesland ein solches Sonderkontingent tatsächlich durchführen könne und ob wir nicht ggf. versuchen würden, aufgenommene Personen und Kosten später abzuwälzen. Entsprechend verlangte der Bund, dass die gesamte Aufnahme durch Landesbedienstete vor Ort erfolgen und gezeichnet werden musste. Zudem war jede Aufnahme zwingend mit einer Wohnsitzauflage im aufnehmenden Landkreis zu versehen, gültig bis zur wirtschaftlichen Eigenständigkeit, auch um eigenmächtige Umzüge in andere Bundesländer zu vermeiden. Parallel fanden Gesprächsaufnahmen mit irakischen und irakisch-kurdischen Stellen statt, waren doch im nordirakischen Herkunftsgebiet sowohl Genehmigungen am Boden (KRG) wie in der Luft (irakische Zentralregierung) absehbar erforderlich. Seitens des Auswärtigen Amtes ist hier vor allem Dr. Oliver Schnakenberg zu danken, der als früherer Generalkonsul in Erbil sowohl Kontakte als auch Rat und Engagement einbrachte.

Der zunächst angedachte Einsatz von Landes-Polizeikräften kam – nicht zuletzt aufgrund von Sicherheitsbedenken – nicht zustande, so dass der Ministerpräsident am Tag vor Weihnachten 2014 eine Entscheidung zu treffen hatte: entweder Abbruch des geplanten Sonderkontingentes oder die Durchführung durch eine Projektgruppe direkt im Staatsministerium, mit vollem politischen Risiko im Fall z.B. von Verlusten. Nach kurzem Nachdenken bat mich der Ministerpräsident, unter Aufgabe meiner bisherigen Position die Leitung dieser Projektgruppe zu übernehmen – wofür ich über die Weihnachtsfeiertage erst einmal das Gespräch mit meiner Frau suchen musste. Dankenswerterweise unterstützte sie – selbst deutsch-türkische Muslimin – das Sonderkontingent von ganzem Herzen und verriet mir erst nach Abschluss der letzten Mission, wieviel Angst sie und die Kinder während dieser Zeit teilweise durchgestanden haben.

Im Januar 2015 begann der Aufbau der Projektgruppe – mit Prof. Kizilhan als erstem Mitarbeiter und medizinisch-psychologischem Leiter, der u.a. über 1.600 psychologische Gutachten zur Situation von IS-Opfern als Grundlage für die Aufnahmeentscheidungen anfertigte. Zu Recht erhielt er dafür später auch die Landes-Verdienstmedaille aus den Händen des Ministerpräsidenten. In der Spitze umfasste die „Projektgruppe Sonderkontingent“ schließlich zwölf Personen, zu zwei Dritteln Kolleginnen. Wir waren ChristInnen, MuslimInnen, ÊzidInnen und Nichtreligiöse, Deutsche ohne Migrationshintergrund sowie Deutsche kurdischer, türkischer und arabischer Herkunft. Als besonders erfolgreich erwies sich die Anstellung von drei deutsch-kurdischen Studentinnen als Dolmetscherinnen – sie kannten beide Systeme, waren selbst nicht durch eigene Fluchterfahrungen vorbelastet und dienten den aufzunehmenden Frauen und Kindern als „Vorbilder“, die es in Deutschland durch Schule und Studium erkennbar „geschafft“ hatten. Parallel zum Aufbau des Teams führten wir direkte Gespräche in Kurdistan-Irak. Hier

fanden wir regierungsseitig in Minister Falah Mustafa und insbesondere seinem deutschkundigen Abteilungsleiter Dr. Saman Sorani verlässliche Partner.

Als Partnerorganisationen vor Ort entschieden wir uns für die „Luftbrücke Irak e.V.“ organisiert von dem Deutschkurden Mirza Dinnayi, der zudem dem Hohen Rat der Êzîden angehört, sowie für die International Organization for Migration (IOM) um Dr. Thomas Weiss und Renato Libanora. Wer Mirza Dinnayi kennt, weiß, dass man als sein Vorgesetzter einige graue Haare zu erwarten hat; doch leistete er loyal und verlässlich Übermenschliches und erhielt nach Abschluss des Sonderkontingentes in einem eigenen Festakt die Stauffermedaille des Landes Baden-Württemberg. Auch die Teammitglieder der IOM engagierten sich weit über das Erwartbare hinaus, so dass sogar gegenüber den frühen Ansätzen eine deutliche Kostenersparnis erzielt werden konnte. Zu Recht führt die IOM das Sonderkontingent heute als internationales Referenzprojekt.

Seitens der êzîdischen Religionsgemeinschaft ist schließlich in besonderer Weise der Baba Sheikh, das religiöse Oberhaupt in Lâliş (nahe Dohuk / Irak), zu nennen. So unterstützte er nicht nur das innerêzîdisch durchaus diskutierte Vertrauen in die Regierung des fernen Landes Deutschland; er erklärte sich darüber hinaus auf unsere Bitte hin bereit, jede Frau und jedes Kind des Sonderkontingentes, die dies wünschten, zu segnen und zu den Ritualen an den Heiligen Stätten einzuladen. In seinen bei diesen Segnungen gehaltenen Ansprachen, die zunächst über Smartphones und später über Fernsehkameras in die kurdische Welt gingen, machte er deutlich, dass niemand anderes die Ehre verloren habe als die Täter von „Daesh“ und dass die alten Verstoßungsregeln des Êzîdentums hiermit als reformiert zu betrachten seien. Er verlangte mit all seiner religiös-rituellen Autorität, dass jede Frau, jedes Kind auch dann wieder aufzunehmen sei, wenn sie sexuelle Gewalt erfahren hatten und zwangskonvertiert worden waren. Die Wirkung dieser rituellen und zugleich mutigen Reformen konnten wir nicht zuletzt an den Segnungsfeiern in Lâliş selbst sehen, an denen von mal zu mal mehr Familienangehörige der Aufgenommenen und schließlich auch kurdische Offizielle teilnahmen. Für viele Frauen und Kinder war dieses – zunächst vor allem durch Smartphones dokumentierte – Wiedereingliederungsritual religiös, sozial und psychologisch eine enorme Hilfe; oft schiefen sie direkt im Anschluss daran erschöpft ein und teilweise verbesserte sich ihr Zustand danach merklich. Einmal berichtete Baba Sheikh davon, dass die ÊzîdInnen schon 72 Verfolgungen erlitten hätten. „Doch zum ersten Mal kam ein anderes Volk, um uns zu helfen. Vielleicht wird es also das letzte Mal sein, dass wir so leiden müssen.“

Von März 2015 bis Januar 2016 konnten wir so rund 1.000 Frauen und Kinder in insgesamt 21 freiwilligen (und bis heute geheimen) Aufnahmekommunen in Baden-Württemberg aufnehmen. Dem Land Niedersachsen konnten wir durch einen Flug nach Hannover weitere 67 Personen übergeben, und Schleswig-Holstein – wo sich vor allem die Kirchen sehr eingebracht haben – noch einmal 32. Unheimlich

viele engagierte Menschen – von denen noch viele eine namentliche Erwähnung verdient hätten, teilweise aber auch ausdrücklich nicht wünschen – wirkten insgesamt in mehr als einem Dutzend Missionen im Nordirak zusammen; jede Mission dauerte von wenigen Tagen bis zu drei Wochen. Als persönliche Bemerkung sei mir gestattet, dass ich diese Zeit als die härteste, aber auch sinnvollste Zeit meines Lebens erfahren habe.

Vor allem die konstante Sorge um die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, aber auch die manchmal unendlich schwer zu treffenden Aufnahme- und Absageentscheidungen gemeinsam mit Prof. Kizilhan und einer Kollegin aus der Visa-Abteilung verfolgten einen oft bis tief in die Nacht. Bei allen Schwierigkeiten, heiklen Situationen, Diskussionen und Rückschlägen, die bei einem solchen Projekt unvermeidlich sind, bin ich doch unendlich dankbar dafür, dass alle Teammitglieder auch wieder gesund nach Hause kamen und dass es unter den 1.100 oft schwer traumatisierten êzîdischen Frauen und Kindern bislang nicht einen einzigen Suizid gegeben hat. Wer die Situation gerade auch der Frauen und Kinder im Irak erlebt hat, weiß, dass dies leider alles andere als selbstverständlich ist.

Die Wege für die Aufgenommenen sind schwer, nicht alle werden gleichermaßen erfolgreich sein und einige sicher auch nach Kurdistan-Irak zurückkehren. Doch wenn man die Frauen – wenn auch noch schüchtern – heute wieder lachen und über die Zukunft sprechen hört, wenn man die Kinder in den Kindergärten und Schulen aufblühen sieht; dann hat sich alles gelohnt. Zugleich versuchen wir, dass Sonderkontingent auch als Pilotprojekt zu verstehen, aus dem Land, Kommunen und Partner viel über eine adäquate Behandlung von Flüchtlingstraumata lernen und damit Leben stabilisieren und retten können. Zu den Nachfolgeprojekten des Landes Baden-Württemberg und seiner Universitäten gehört entsprechend auch der Aufbau eines traumatherapeutischen Studiengangs an der Universität Dohuk. Und wir hoffen immer noch, dass sich auch weitere Regierungen im In- und Ausland für das Konzept humanitärer Sonderkontingente gewinnen lassen und damit eben gerade auch solchen Menschen eine Chance geben, die sonst kaum mehr eine hätten.

## Zur Zukunft des Êzîdentums

Da ein Jahrbuch nicht nur dem Rückblick dienen soll, erlaube ich mir abschließend zwei Ausblicke auf die Zukunft sowohl des Êzîdentums als auch Kurdistan-Iraks. Wer die Massengräber im Şingal und auch die gezielt für „Säuberungen“ angebrachten Markierungen des IS an Hauswänden gesehen hat, der kann nicht mehr bezweifeln, dass der Irak einen planvollen Genozid erlebt hat: die versuchte Vernichtung von Religionsgemeinschaften, vor allem des Êzîdentums. Und wenn der IS zwischenzeitlich auch wieder zurückgeworfen wurde, so fragen sich doch viele ÊzîdInnen bang, ob sie künftig wirklich eine gesicherte Zukunft in der Nach-

barschaft kurdischer und arabischer Sunniten erwarten dürfen. Die Zugestehung von Autonomierechten sowie eigener Polizei- und Armeeeinheiten erscheint mir zwingend, um das Vertrauen der ÊzîdInnen in die kurdisch-irakische Staatlichkeit und in ihre eigene Zukunft in der Region wiederzugewinnen.

Freilich ist der Bestand des Êzîdentums auch massiv durch innere Spannungen gefährdet. Das Kastensystem aus Scheichs, Pirs und Muriden, die strikte Kastenendogamie (die Ehen nur innerhalb der eigenen Kaste erlaubt), das Verbot von Konversionen und die Nicht-Akzeptanz von Kindern aus interreligiösen Ehen im Êzîdentum haben ihre Wurzeln in jahrhundertealten Traditionen. Diese werden oft auf den islamischen Sufi Sheikh Adi (ca. 1075–1162) zurückgeführt, der vielen ÊzîdInnen als Emanation Gottes gilt und dessen damalige Reformen den Bestand, ja das demografische Wachstum der Gemeinschaft auch lange gesichert haben. Angesichts der sich rapide verändernden Lebensbedingungen wirken sie sich jedoch inzwischen häufig lebensfeindlich aus und wurden auch bereits teilweise geändert. Beispielsweise wird das lange geltende „Verbot“ von Schulbildung insbesondere für die Laienkaste der Muriden inzwischen nicht mehr aufrecht erhalten; stattdessen werden Bildung und akademische Titel inzwischen auch in der êzîdischen Gemeinschaft inzwischen sehr hoch geschätzt.

Vor allem die Kastenendogamie – die strikte Beschränkung von Sexualität nicht nur auf Angehörige der gleichen Religionsgemeinschaft, sondern auch bestimmter Kasten – führt jedoch dazu, dass gerade auch ÊzîdInnen in den Städten und in der westlichen Welt die Eheschließung immer weiter aufschieben und zunehmend häufiger kinderlos bleiben. Gerade auch Scheichs und besonders Pirs haben immer größere Schwierigkeiten, überhaupt noch in Frage kommende Ehepartner zu finden. In Deutschland ist es längst üblich, das êzîdische Großeltern zwar fünf bis acht Kinder haben, aber kaum noch Enkel. Häufig leben die erwachsenen Kinder in anderen Städten heimlich mit nichtêzîdischen Partnerinnen und Partnern zusammen, ohne diese Verbindungen durch Heirat oder Kinder öffentlich machen zu können. Andere wenden sich schließlich – laut oder leise – vom als starr und lebensfern empfundenen Êzîdentum ab. Als Religionswissenschaftler, der lange zum Schwerpunkt Religion(en) und Demografie geforscht hat, wage ich die Prognose, dass das Êzîdentum vor allem in der Diaspora binnen ein bis zwei Generationen zerfallen wird, wenn es seine Ehegebote nicht zeitnah öffnet und auch die Partner und Kinder aus „Mischfamilien“ in der Gemeinschaft akzeptiert. Dass solche Reformen möglich sind, hat das religionsgeschichtlich nah verwandte Alevitentum gerade auch in Deutschland gezeigt – vielleicht noch rechtzeitig.

Der Übergang aus den dörflich-traditionellen in die städtischen und auch westlichen Lebenswelten erfolgt zudem gerade auch für ÊzîdInnen sprunghaft und nicht ohne Spannungen. Als ein sichtbares Zeichen mögen die allgegenwärtigen Smartphones dienen – aus einer dominant mündlich tradierten Religionskultur ist innerhalb weniger Jahrzehnte eine digital und international vernetzte Gruppe

geworden, die ihre Nachrichten nicht aus eigenen Zeitungen, Fernseh- oder Radiosendern bezieht, sondern primär aus Facebook und WhatsApp. Forschungen zu den dadurch ausgelösten Veränderungen etwa im Identitäts-, Integrations- und Religionsverständnis wären hochwillkommen und sicher auch für NichtêzîdInnen interessant und relevant!

Leider äußert sich die Umbruchssituation des Êzîdentums gemeinsam mit einem überkommenen Patriarchat nicht selten jedoch auch in Spannungen und sogar Gewalt in den Familien. Noch immer kommt es zu angedrohten, versuchten oder auch vollzogenen „Ehrenmorden“, die schockieren und beschämen. Teilweise versuchen Ehemänner „ihren“ Frauen sogar die Teilnahme an deutschen Sprachkursen zu untersagen und beanspruchen – mangels eigener Arbeitseinkünfte – auch den Zugriff auf die Sozialleistungen der Frauen und Kinder. In meinem Grußwort zum Genozid-Gedenktag am 3. August 2016 habe ich daher dazu aufgerufen, nicht nur gegen die Gewalt des IS vorzugehen, sondern auch gegen jene in êzîdisch-kurdischen Familien (siehe Anlage). Eigene Gewalterfahrungen und Traumata durch Übergriffe und die Flucht sind Erklärungen, aber keine Entschuldigungen für Gewalt; vielmehr drohen sie auch auf diesem Wege an weitere Generationen weitergegeben zu werden. Niemand sollte dem IS diesen „Triumph“ gönnen. Es liegt an den ÊzîdInnen – und insbesondere an den Männern – selbst, ob sie die derzeitigen Sympathien der Weltöffentlichkeit in eine positive Zukunft für ihre Familien und Gemeinschaften umsetzen oder sie schändlich und lebensfeindlich „verspielen“.

## Zukunft von Kurdistan-Irak

Wann immer ich nach dem Einsatzjahr in Kurdistan-Irak gefragt wurde, was denn nach meinem Erachten „die westliche Welt für den Frieden da unten“ tun können, hatte ich eine zentrale Antwort: Den Ölverbrauch senken.

In einem Buch „Öl- und Glaubenskriege. Wie das schwarze Gold Politik, Wirtschaft und Religionen vergiftet“ (sciebooks 2015) habe ich die Beobachtungen aus dem Irak und aus Syrien politikwissenschaftlich gesichtet und verarbeitet. Denn der gesamte Irak – und leider auch die autonome, kurdische Region im Norden – sind noch immer rentierstaatlich geprägt: Geld fließt nicht von selbstbewussten Bürgerschaften an parlamentarisch gebundene Regierungen, sondern von den wenigen Inhabern sprudelnder Einnahmequellen von „oben nach unten“: Wer Öl- und andere Geldquellen kontrolliert, bindet abhängige Klientel an sich, gerne auch unter Missachtung offizieller Regeln. Tatsächlich verfügt keine Region des Irak wenigstens über ein funktionierendes Steuersystem; und entsprechend gering ist auch der Anreiz, Wirtschaft, Bildung und Gesellschaft tatsächlich zu entwickeln. Auch heute noch lassen sich kaum bewirtschaftete Felder besichtigen, während Lebensmittel und andere Produkte aus dem Ausland – vor allem aus der Türkei – importiert werden, sowie die Arbeit in Hotels und internationalen Flughäfen über-

wiegend von Gastarbeitern aus Bangladesch und Sri Lanka erledigt wird. Unter den Besitzern von Ölförderrechten, Transportunternehmen und Tankstellenketten sind dabei auch wenige êzidische Oberschichtfamilien zu finden, was Hierarchien und Abhängigkeiten auch in dieser ethnisch-religiösen Gruppe verschärft. Denn auch auf das Selbstverständnis der Bürgerinnen und Bürger und sogar noch auf den Integrationserfolg vieler Kurden und Araber in der westlichen Welt haben diese (politikwissenschaftlich so genannten) „Rentierstaatsverhältnisse“ negativen Einfluss.<sup>2</sup> Dass sie nicht an eine bestimmte Religion oder gar Ethnie gebunden sind, lässt sich dabei an Beispielen wie Russland, Venezuela oder Nigeria eindrucksvoll bestätigen.

Der derzeit niedrige Ölpreis und der anhaltende Streit um die Ölrenten zwischen der irakischen Zentralregierung und der KRG führen die Schwäche des Rentierstaatsmodells dramatisch vor Augen. Solange das Öl die Haupteinnahmequelle bildet, werden sich allenfalls die Namen der Regierungspartner und Terrororganisationen ändern, nicht aber die Zustände in den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens. Und es ist ja auch kein Zufall, dass das erste, gemeinsame Wirtschaftsprojekt der Türkei und Russlands eine Gaspipeline nach Europa (!) geworden ist. Wir selbst „im reichen Westen“ sind es, die mit jedem Liter Öl und Gas despotische Regime und gewalttätige Milizen fördern – auf Kosten ganzer Völker und Religionen wie der Kurden und insbesondere der ÊzîdInnen. Solange wir nicht durch Ölverzicht einerseits und Investitionen andererseits bessere Entwicklungspfade zu öffnen helfen, werden weder der Irak noch Kurdistan-Irak aus den Kreisläufen von Staatszerfall und Gewalt finden.



### Grußwort zum Gedenkmarsch für den Genozid im Şingal, 3.8.2016

Liebe Freundinnen und Freunde,

sehr gerne wäre ich heute bei Ihnen in Berlin; doch bin ich durch berufliche Pflichten in Baden-Württemberg gebunden. Und, ja, es geht auch weiterhin um die Menschen in Kurdistan-Irak, denen unser Land nach Kräften helfen möchte. Wir haben 1.000 Frauen und Kindern, die sich in den Händen von Daesh befunden haben, eine neue Zukunft in Baden-Württemberg geben können – und weiteren 100 in Niedersachsen und Schleswig-Holstein. Und wir hoffen immer noch, dass sich noch mehr Länder innerhalb und außerhalb von Deutschland dazu bewegen lassen, zu helfen!

2 Zur politikwissenschaftlichen Rentierstaatstheorie und ihrer großen Erklärungskraft für die Zustände und Konflikte auch im Mittleren und Nahen Osten siehe Blume, Michael 2015: *Öl- und Glaubenskriege. Wie das schwarze Gold Politik, Wirtschaft und Religionen vergiftet*. sciebooks.



Denn was ich im Irak gesehen und gehört habe, lässt für mich als Religionswissenschaftler nur einen Schluss zu: Daesh begeht einen systematischen Genozid an den ÊzîdInnen, den ChristInnen und an anderen religiösen und ethnischen Minderheiten in der Region. Ich war in Şingal und habe die gesprengte Kirche gesehen und die Hauswände, an denen die Schergen von Daesh die Konfession ihrer Bewohner für die spätere Versklavung und Ermordung markiert hatten. Auch in ihren Publikationen schreiben sie ganz offen darüber, dass sie keine religiöse und ethnische Vielfalt in ihrem so genannten „Kalifat“ dulden und Andersgläubige vernichten wollen.

Dank der Zustimmung aller demokratischen Fraktionen des baden-württembergischen Landtages konnten wir 1.100 Frauen und Kinder, Êzîdinnen und auch einige Christinnen, in Sicherheit bringen, die zuvor aus den Händen von Daesh entkommen waren. Und ich bin dem Baba Sheikh von Herzen dankbar, dass er sich bereit erklärt hat, alle êzîdischen Frauen und Kinder vor ihrer Abreise in Lâliş zu segnen und ihnen Kraft zu geben. Er hat gesagt, was auch ich heute sagen möchte: Niemand hat in Irak oder in Syrien die Ehre verloren als alleine nur die Täter! Niemand anderes ist beschmutzt worden als die Gesichter und Namen von Daesh, über deren Verbrechen sich auch noch zukünftige Generationen entsetzen werden.

„72 Mal“, so erklärte der Baba Sheikh an der heiligen Stätte, „ist unser Volk vom Genozid bedroht worden. Doch zum ersten Mal in unserer Geschichte kam ein anderes Volk, um uns zu helfen.“ Lâliş ist zu einem Ort geworden, der uns für immer verbinden wird.

Viele von Euch, liebe Freundinnen und Freunde, haben gefragt, wie sie sich bedanken oder was sie selbst für die Frauen und Kinder tun können. Und es gibt eine Sache und diese ist mir wichtig:

Auch vielen von Euch sind Frauen und Kinder êzîdischer Herkunft anvertraut. Und wir alle wissen, wie schwer der Übergang ist von einer Welt, in der die ÊzîdInnen inmitten ihrer Traditionen in eigenen Dörfern und Kasten lebten, zur neuen Heimat in großen, bunten Städten. Einigen Familien gelingt dieser Übergang besser als anderen.

Daher will ich Euch aus ganzem Herzen bitten: Nehmt die Verantwortung für jene Frauen und Kinder an, die Euch anvertraut sind; in der eigenen Familie, im Freundeskreis, wo auch immer. Helft ihnen und seid die besten Vorbilder, wenn es darum geht, zügig Deutsch zu lernen, Bildung zu erwerben, zu lernen und zu arbeiten.

Das Êzîdentum ist längst ein Teil von Deutschland geworden und es liegt auch an Euch, wie unsere gemeinsame Zukunft aussehen wird.



Wer eine Frau oder ein Kind in Verzweiflung stürzt, oder gar Gewalt gegen sie anwendet, der handelt in die gleiche, finstere Richtung wie Daesh. Wer aber Frauen und Kindern Freude und Freiheit und Wissen und Lachen eröffnet, der bringt auch die Engel zum Lachen und beschenkt unsere gemeinsame Welt.

Daesh verbreitet Hass und Finsternis. Lasst uns die Freiheiten in Deutschland nutzen, um Liebe und Licht auszubreiten, beginnend in unseren eigenen Familien. Denn jedes einzelne Menschenleben ist vor Gottes Angesicht unendlich kostbar. Das ist die Antwort, die wir auf den Genozid im Şingal geben sollen; jeder und jede Einzelne von uns.

Vielen Dank!

Dr. Michael Blume, Filderstadt



# Die genozidalen Verfolgungen in Şingal und die Auswirkungen auf die êzîdische Gemeinschaft in Armenien

Maria Six-Hohenbalken

---

## ABSTRACT

*This paper focuses on the consequences of the genocide in Şingal on the Êzîdi communities in Armenia. A documentation of eyewitness accounts of refugees from Şingal are presented and light is shed on the actions and reactions of the Êzîdis in Armenia. Herein the specific challenges of the community, which has faced various socio-economic transformations, are discussed.*

---

## ZUSAMMENFASSUNG

*In dem Beitrag wird auf die Auswirkungen des Genozids in Şingal auf die êzîdische Gemeinschaft in Armenien eingegangen. Dabei werden neben Augenzeugenberichten von Flüchtlingen aus Şingal in Armenien, die Aktionen und Reaktionen seitens der ÊzîdInnen diskutiert. Dabei wird auf die besonderen Herausforderungen der community in Armenien, die besondere sozioökonomische Transformationsprozesse erfahren hat, näher eingegangen.*

## Vorbemerkungen

Als im August 2014 die ÊzîdInnen in Şingal von den Kämpfern des sogenannten Islamischen Staates überfallen, die Bewohner ermordet, vertrieben und verschleppt wurden, verfolgten die ÊzîdInnen in Armenien die Berichterstattungen über Internet und SatellitenTV. Sie, die Angehörigen einer alten êzîdischen Diaspora, die seit mehr als einem Jahrhundert in Armenien leben konnten es nicht fassen, was ihren Glaubensgefährten im Irak passierte. Erst in den letzten Jahren ist ein vermehrter Kontakt zwischen den êzîdischen Gemeinschaften des Irak und Armenien möglich, sodass ÊzîdInnen aus Armenien auch die Gemeinschaften und heiligen Orte im Irak oder die Dörfer ihrer Vorfahren in der Türkei besuchen konnten. Die ÊzîdInnen in Armenien, Nachfahren der Flüchtlinge des Genozids an Andersgläubigen im Osmanischen Reich während des Ersten Weltkrieges konnten innerhalb des Sowjetsystems eine êzîdische Gemeinschaft wiederaufbauen. Sie wurden in der Sowjetunion sozialisiert und konnten soweit es das System erlaubte, eine sozio-religiöse Gemeinschaft etablieren, der ein Erhalt der Sprache, kulturelle Ausdrucksformen und gewisse mediale Freiheiten (Radio, Zeitungen) erlaubt waren. Integriert in die sowjetischen Vorstellungen von ethnischer und nationaler Zuge-



Abb. 1: Denkmal für die Opfer des Genozids in Şingal. Eröffnet im Frühling 2016 in Yerevan, Armenien.

hörigkeit und abhängig von dem ideologischen Konzept von Ethnizität, das jedoch die religiöse Zugehörigkeit als einen entscheidenden Marker negierte, konnte sich eine Kommunität entwickeln. Erst nach dem Fall der Sowjetunion konnte die religiöse Zugehörigkeit als ein zentraler Bezugspunkt ihres Selbstverständnisses mehr und mehr herangezogen werden und Verbindungen mit êzidischen Gemeinschaften im Irak, in der Türkei und in der Diaspora aufgenommen werden.

Der Genozid in Şingal hat die armenischen ÊzîdInnen, die sich in einer enormen sozioökonomischen Transformationsphase befinden enorm getroffen und lässt viele Menschen an dem Fortbestand des Êzîdismus zweifeln.

In diesem Beitrag sollen Augenzeugenberichte von Flüchtlingen aus Şingal in Armenien dokumentiert und Reaktionen und Initiativen der ÊzîdInnen aus Armenien für ihre GlaubensgenossInnen im Irak schlaglichtartig beleuchtet und werden. Die folgenden Ausführungen basieren auf Feldforschungen im Oktober 2015 und Mai/Juni 2016 in êzîdischen Kommunitäten in Armenien.<sup>1</sup>

## Historische und gesellschaftliche Kontexte

Die Verfolgungen in Şingal 2014 haben die Notwendigkeit der bis dato ausgebliebenen historischen Aufarbeitung, der ausgebliebenen internationalen Anerkennung des Genozids an den ÊzîdInnen von vor hundert Jahren und der Notwendigkeit eines offiziellen Gedenkens zum Thema gemacht. Die Debatte wurde durch die offiziellen Gedenkfeiern an den Armeniergenozid 1915 verstärkt. Der armenische Staat hat mittlerweile eine Kommission eingesetzt, die die notwendigen Beweismaterialien für eine offizielle Anerkennung aufarbeiten und vorlegen soll. Für manche kommt diese Initiative zu spät, für andere dauert das Vorgehen diesbezüglich zu lange.

Die Bilder über die Verfolgungen der ÊzîdInnen in Şingal erinnerten die armenischen ÊzîdInnen an die Traumata ihrer Vorfahren, die zwischen 1915 und 1918 genozidale Verfolgungen erleben mussten. Zu den mündlichen Berichten, die sie oft von ihren Großeltern vermittelt bekamen, kamen nun die Bilder, Reportagen und Filmdokumente über das Schicksal ihrer Glaubensbrüder und Glaubensschwestern heute im Irak. In vielen Gesprächen erfuhr ich von der Fassungslosigkeit, der unsäglichen Trauer, der tiefen Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit über die Zukunft der eigenen Glaubensgemeinschaft. Die Erinnerungen, die sie von ihren Vorfahren erzählt bekamen, mischten sich nun die Bilder aus dem Fernsehen und dem Internet über die Verfolgungen in Şingal.

Aus Armenien gab es eine Reihe von Reaktionen, offizielle staatliche und auch auf zivilgesellschaftlicher Ebene. Es war der armenische Präsident Serzh Sargsyan<sup>2</sup>

1 Die Interviews wurden gemeinsam mit meiner Co-researcherin Tereza Amryan im Oktober 2015, in der Nähe von Yerevan geführt. Spezieller Dank gilt daher Tereza Amryan für ihre Unterstützung.

2 The tragic events in Syria and Iraq, which we currently witness, demonstrate how the groups whose creed is hatred are targeting the religious and national minorities. Two days ago the Independence Day of the Republic of Armenia, the Church of All Saint Martyrs in Deir-ez-Zor, Syria, dedicated to the memory of the victims of the Armenian Genocide, where their remains were housed, was mined and blown up by the terrorists. Such a barbarity is a criminal Godlessness in no way or shape related to any faith. The catastrophic situation in Syria and north of Iraq continuously deteriorates, and today hundreds of thousands of people are directly imperiled. Among them are tens of thousands Armenians of Aleppo. It is an instance of a peril to consider in the context of our joint

der die Verfolgung der ÊzîdInnen von Sindjar in internationalen Gremien, so auch vor der UN- Vollversammlung zum Thema gemacht hat.

Die Reaktionen der armenischen ÊzîdInnen bezogen sich auf direkte Hilfsleistungen, Öffentlichkeitsarbeit und eine neue Diskussion um die eigene Positionierung in der êzîdischen transnationalen Gemeinschaft. Hilfslieferungen wurden organisiert, man sammelte Geld und Spenden und transferierte diese, teilweise mit privaten Fahrzeugen teilweise über Mittelspersonen über Georgien und die Türkei in den Nordirak. Neben der Organisation von öffentlichkeitswirksamen Veranstaltungen, wie Hungerstreiks, Ausstellungen und Publikationen organisierten sie weitere Hilfslieferungen und Geldspenden für die Familien aus Şingal, die nach Armenien geflüchtet sind. 2016 wurde auch ein Monument im Zentrum von Yerevan, das an den Genozid von 2014 erinnert, errichtet. Und selbst in Armenien blieben junge ÊzîdInnen nicht von den Verfolgungen der IS verschont, die scheinbar auch im 2016 neu aufgeflamten Berg Karabakh Konflikt mitkämpften.

### **Das Schicksal êzîdischer Flüchtlinge aus Şingal in Armenien – ein Augenzeugenbericht**

Bei einem Besuch des neuen Religionszentrums in Aknalich, nahe von Yerevan kamen meine Kollegin Tereza Amryan und ich erstmals in Kontakt mit den Familien. Der Komplex von Aknalich umfasst ein Ziyaret, ein angeschlossenes Kultur- und Versammlungszentrum, einen Park mit Denkmälern, die an die êzîdischen Kämpfer erinnern, die am armenischen Unabhängigkeitskrieg vor einem Jahrhundert teilgenommen und einen êzîdischen Friedhof. Der gesamte Komplex, in dem an einem weiteren größeren Ziyaret gebaut wird, ist von dem in Russland tätigen êzîdischen Unternehmer Mirza Colo (?) finanziert.

Mirza Colo unterstützt derzeit auch zwei Flüchtlingsfamilien, insgesamt 19 Personen, die im August 2015 nach Armenien flüchteten. Die Familie A flüchtete mit 14 Angehörigen, die Familie P mit fünf Personen.

Beide Familien stammen aus einem Dorf, das nahe den Bergen und der Stadt Şingal liegt. Zwischen hundert und zweihundert êzîdische Familien lebten dort von Landwirtschaft, vom Handel, von Jobs in der Ölwirtschaft und im Dienstleistungsbereich. In der Schule wurden die Kinder von êzîdischen LehrerInnen in ihrer Muttersprache und auf Arabisch unterrichtet. Die Familien gehörten unterschiedlichen êzîdischen Clans und religiösen Kasten an. Es gab in und um das

---

commitments to preventing the crimes against humanity. Armenia has voiced on numerous occasions the necessity to defend the Armenian population of Syria and Yezidi population of Iraqi North West, and we are encouraged by the unified stance of the international community in this regard. ([http://www.un.org/en/ga/69/meetings/gadebate/pdf/AM\\_en.pdf](http://www.un.org/en/ga/69/meetings/gadebate/pdf/AM_en.pdf)) Statement des armenischen Präsidenten Serzh Sargsyan vor der 69. Generalversammlung der Vereinten Nationen, 24. September 2014.

Dorf mehrere *ziyarets*. Aufgrund der wirtschaftlichen und politischen Lage haben bereits vor dem August 2014 einige Familien das Dorf verlassen und sind nach Europa emigriert. Die Familie A zählte 32 Familienmitglieder, die Eltern, die verheirateten und unverheirateten Kinder und deren Enkelkinder. Der Vater der Familie war in der Ölwirtschaft tätig und hatte ein moderates Einkommen.

Die Dorfbewohner wussten von den Kämpfen gegen den IS in Mossul und in Şingal. Der Überfall auf ihr Dorf überraschte sie jedoch. Tage zuvor hatten sie noch die Zusicherung der Peshmerga, die rund um das Dorf stationiert waren, dass sie sie verteidigen werden. Einige Tage später um zwei Uhr morgens wurde das Dorf von allen Himmelsrichtungen her angegriffen. Manche Dorfbewohner hatten kleinere Handfeuerwaffen. Der Vater der Familie A verteidigte gemeinsam mit sechs anderen Männern das Dorf gegen die Angriffe des IS, bald aber mussten sie einsehen, dass die Lage aussichtslos war. Die IS Kämpfer waren in der Überzahl und schwer bewaffnet.

Die Familie A versuchte die Frauen und Kinder in die Berge in Sicherheit zu bringen. Bis in die Morgenstunden verteidigte sich die verbliebene Dorfbevölkerung, als sie schließlich keine Munition mehr hatten versuchten auch sie in die Berge zu flüchten. Dabei wurden zwei Töchter der Familie A und zwei Töchter des Onkels getötet. Viele der Dorfbewohner starben, manchen gelang die Flucht. Die Bewohner aus den arabischen Nachbardörfern, halfen den IS Kämpfern und nahmen zum Teil selbst an den Überfällen teil. Unter den IS Kämpfern waren Männer aus Afghanistan, Azerbaidjan, Pakistan, Iran, Ägypten, der Türkei und auch aus Frankreich, Deutschland, Schweden sowie Tschetschenen aus Russland. Tausende Menschen wurden auf der Flucht getötet oder gekidnappt - sie haben keine genauen Zahlen, so die Aussagen der Familienmitglieder.

Der unverheiratete Sohn der Familie berichtete von Mädchen und Frauen, die gekidnappt wurden und von Kindern, die ermordet wurden. Selbst Säuglinge wurden umgebracht.

Die Dorfbewohner mussten fünf Tage ohne Wasser und Nahrung in den Bergen ausharren, nur einmal warf ein Flugzeug Wasser und Lebensmittel ab, das aber auch nur wenige der Geflüchteten erreichte. Nach fünf Tagen in den Bergen wurden sie gerettet und schließlich erreichten sie am 11. Tag nach dem Überfall Rojava. Sie blieben dort einen Tag und gelangten dann in das Dorf Badr in Kurdistan Iraq, nahe des êzidischen Heiligtums von Lalish. Andere Menschen, so betonten sie im Interview mussten zehn, elf Tage in den Bergen ausharren, bevor sie gerettet wurden. Sie berichteten vom Dorf Koco (vgl. Interview Schmidinger), in dem 1700 ÊzidInnen lebten. Die IS forderten die Dorfbewohner auf zum Islam zu konvertieren. Als sich die BewohnerInnen weigerten wurden die Frauen und Mädchen entführt und verkauft, alle anderen Dorfbewohner wurden ermordet.

Die Häuser wie auch die *ziyarets* im Dorf wurden zerstört, der Besitz geplündert. Der Vater der Familie P, ein Pir, zählte auf welche Heiligtümer zerstört wur-

den: die Ziayarets von Malek Fahraddin, von Sheikh Hassan, von Sheikh Mand, von Mam Rasha, von Rashaka und von Amadin. Sie wurden in die Luft gesprengt. In Bashkan (Baskhen ?) in Barzan wurden 15 ziyarets gesprengt sowie das Heiligtum von Badre und eine armenische Kirche.

In ihren Augenzeugenberichten verwiesen sie auch darauf, dass sie bereits in den Jahren davor verfolgt wurden. Zwischen 2003 und 2007 gab es weniger gewaltvolle Jahre, aber bereits 2007 wurde Şingal von Islamisten angegriffen, als in Lastwagen zehn Bomben montiert und in êzîdischen Dörfern gezündet wurden. Damals wurden 2000 Menschen ermordet. Auch schiitische MuslimInnen wurden nicht von den Islamisten verschont. SchiiteInnen flüchteten aus Tell Afar nach Sinjar, wo sie von den ÊzîdInnen aufgenommen und versorgt wurden, bis sie über Erbil in den Norden des Landes flüchteten, so die Eltern der Familie. Enttäuscht waren sie darüber, dass nun als sie selber in großer Not sind, von dieser Seite keine Gegenleistung kommt.

Die Menschen flüchteten Hals über Kopf, die Familien ließen alle Wertsachen, alles Geld und Dokumente zurück und flüchteten nur mit dem was sie am Körper hatten. Heute leben die DorfbewohnerInnen in Rojava, in Kurdistan Iraq oder in europäischen Ländern. In dem Dorf in Kurdistan Iraq wohin die Familien geflüchtet waren erfuhren sie, dass IS Kämpfer nur fünf Kilometer entfernt waren. Daher entschlossen sich beide Familien den Iraq mit einem Teil der Familienangehörigen zu verlassen um zumindest einige der kleineren Kinder in Sicherheit zu bringen. 16 Familienmitglieder, drei Töchter und zwei Söhne blieben mit ihren Partnern und Kindern im Irak und lebten zum Zeitpunkt des Interviews in einem Flüchtlingslager. Die Söhne kämpften weiterhin gegen den IS in Sindjar. Alle 15 Tage wechselten sie sich im Dienst ab, so der Vater der Familie.

Auch die Familie P entschloss sich zur Flucht mit fünf der insgesamt zehn Familienmitglieder. Die Schwiegertöchter der Familie A hatten einiges an Goldschmuck mit sich. Sie hörten von den êzîdischen Gemeinden in Armenien und hofften, dass sie dort sicher sind und Unterstützung erhalten, um den Kindern ein sicheres Leben zu ermöglichen. Über 16.000 armenischen Flüchtlinge<sup>3</sup> aus Syrien und den von ISIS eroberten oder bedrohten Regionen des Iraq flohen in die Republik Armenien. Zudem bietet Iraqi Airways direkte Flüge von Erbil nach Yerevan.

Sie verkauften daher den Schmuck der Schwiegertöchter, liehen sich zusätzlich Geld und zahlten damit die Flugtickets nach Armenien. Sie kamen in ein post-sowjetisches Land, das selbst seit einigen Jahren vor enormen sozioökonomischen Herausforderungen steht.

---

3 [http://gadebate.un.org/sites/default/files/gastatements/70/70\\_AM\\_en\\_3.pdf](http://gadebate.un.org/sites/default/files/gastatements/70/70_AM_en_3.pdf)  
Der armenische Präsident vor der Vollversammlung der UN 2015, 29. September 2015.



## Die sozioökonomische Situation in Armenien

Nicht alleine der Zerfall der Sowjetunion und die Unabhängigkeit der Republik Armenien 1991 brachten für das Land enorme sozioökonomische Umwälzungen. Durch das verheerende Erdbeben von 1988 wurde eine halbe Million Menschen obdachlos und durch den Konflikt um Nagorni Karabakh (seit 1988) flüchteten 360 000 Menschen aus Azerbaijan nach Armenien. Dies hatte zur Folge, dass in den 1990er Jahren die Verarmung der Bevölkerung enorm zunahm und die Menschen, die in Zeiten der Sowjetunion relative soziale Stabilität und Sicherheit, ein funktionierendes Gesundheits- und Bildungssystem hatten, nun mit infrastrukturellen Problemen, mangelnder Energieversorgung, Transportblockaden und vielem mehr zu kämpfen hatten (Kharatyan 2007, 11 ff.). Der wirtschaftliche Verfall des Landes war schwer zu stoppen und viele sahen in der Emigration den einzigen Ausweg. Lang- und Kurzzeitmigrationen nach Russland, in die Länder der ehemaligen Sowjetunion oder in europäische Länder sicherten das Überleben der oft transnational ausgerichteten Familien. Die Rückflüsse von den MigrantInnen erlaubten die Aufrechterhaltung der Haushalte in Armenien und die Versorgung der zu Hause verbliebenen Familienmitglieder. Es wird geschätzt, dass zwischen 1998 und 2008 etwa 35 % der Bevölkerung emigriert sind<sup>4</sup>. Erst in der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts konnte der Verarmungsprozess langsam gestoppt werden.<sup>5</sup> Die Gewährleistung einer sozialen Sicherheit, eines Bildungs- und Gesundheitssystems ist unter solchen Prämissen natürlich schwierig.

Vor dem Zerfall der Sowjetunion lebten an die 60.000 ÊzidInnen in Armenien<sup>6</sup>. Nach wie vor gibt es in manchen Dorfhaushalten kein fließendes Wasser und die Straßen zu abgelegenen Siedlungen sind oft in einem schlechten Zustand. Dabei lässt sich kaum ein Unterschied in der ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit der BewohnerInnen ausmachen. Manche êzidischen Dörfer, die noch zu Sowjetzeiten hundert und mehr Haushalte aufzuweisen hatten, sind heute dem Verfall preisgegeben. Vor allem Dörfer nahe der türkischen Grenze, weisen oft nur mehr 10 % der ursprünglichen Bevölkerung auf oder sind bereits aufgegeben. Die Bevölkerung in diesen Dörfern lebt hauptsächlich von der Viehzucht. Trotz der guten

4 "The outflow is large and all societal groups are represented", siehe Johansson 2008: 6.

5 Siehe Kharatyan 2007: 5 f. – zwischen den Jahren 2002 und 2004 wurde die Verarmung in den armenischen Städten von 52,8 auf 38 % gesenkt. Im Jahr 2002 hab es laut der qualitativen Studie 37,6 % und extrem arme Menschen 15,2 % der Bevölkerung.

6 Bereits im 19. Jahrhundert im Zuge mehrere Kriege flüchteten einige Hundert ÊzidInnen nach Armenien. Während des 1. Weltkriegs waren ÊzidInnen wie ArmenierInnen von den genozidalen Verfolgungen im Osmanischen Reich betroffen, etwa 12.000 ÊzidInnen gelang die Flucht nach Armenien. Sie siedelten in etwa 40 Dörfern, in Yerevan und in Gyumri (Leninakan). Traditioneller Haupteberwerb war die Viehzucht. In der Sowjetrepublik Armenien wurden kulturelle Freiheiten gewährt (Radiostation, Zeitung (Rya Teze), muttersprachlicher Schulunterricht (der bis heute bilingual Armenisch-Ezdiki geführt wird) kulturwissenschaftliche Studien zu betreiben ermöglicht. Diese Errungenschaften werden bis heute teilweise fortgeführt.

naturräumlichen Voraussetzungen für eine Weidewirtschaft sind die Bedingungen in der neoliberalen Ökonomie<sup>7</sup> und daher die Möglichkeit die Familie davon zu ernähren schwierig und viele sehen sich gezwungen temporär oder permanent zu migrieren. Zielländer der Migration für ÊzîdInnen heute sind Russland (Moskau, St. Petersburg, Novosibirsk), Deutschland (u.a. Köln, Celle, Oldenburg), Belgien und Frankreich. Manche der EmigrantInnen sind sehr erfolgreich, wie beispielsweise Mirza Sloyan, der das ziyaret und das Zentrum in Aknalich in der Region Armavir finanziert hat<sup>8</sup> und der in den Gesprächen auch immer wieder als der wesentliche finanzielle Unterstützer für die Flüchtlinge aus Sindjar genannt wird. Heute sind zahlreiche êzîdische NGOs aktiv. Sie widmen sich kulturellen und soziopolitischen und historischen Themen, und versuchten in den letzten Jahren vor allem auch auf die Verfolgungen der ÊzîdInnen vor einem Jahrhundert aufmerksam zu mache, so wurden Denkmäler errichtet und Initiativen und Petitionen aufgesetzt. Ein sehr weitreichendes Thema ist die Frage, wer die offizielle politische Vertretung der in Armenien anerkannten Minderheit übernehmen wird.

Die Familien aus Şingal waren im Sommer 2015 nach Armenien geflüchtet. Bei unserem Gespräch im Herbst, waren sie sehr ambivalent ob dieser Entscheidung. Trotz der politischen Sicherheit die sie in Armenien vorfinden, der Fürsorge êzîdischer Nachbarn, des positiven Verhältnisses zu ArmenierInnen und der privaten finanziellen Unterstützung von Mirza Sloyan und einem Provinzgouverneur sahen sie kaum eine Zukunft für sich und ihre Familien. Der aufenthaltsrechtliche Status in Armenien war noch nicht geklärt, sie hatten lediglich eine befristete Aufenthaltsgenehmigung. Ihre Sprachenkenntnisse (neben Kurmanci, Arabisch und etwas Englisch) konnten Sie in dem armenisch- und russischsprachigen Umfeld kaum einsetzen. Auch ihre wirtschaftlichen Erfahrungen und Berufsausbildungen (Handel, Ölwirtschaft) konnten sie kaum anwenden. Mit der Art der Viehzucht in Armenien waren sie nicht vertraut und konnten daher auch von dem Plan in eines der von Migration extrem gezeichneten peripheren Dörfer zu ziehen und sich dort der Viehzucht zu widmen wenig abgewinnen. Weiters hatte jene internationale NGO, die den Familien für dieses Vorhaben ein Anfangskapital für eine Viehherde finanzieren wollte, nie wieder etwas von sich hören lassen.

Aufgrund des ungelösten Aufenthaltsstatus wurden die Kinder nicht eingeschult und sie konnten offiziell auch keine ärztliche Versorgung in Anspruch nehmen. Schwierig ist natürlich für die Kinder wie auch die Erwachsenen das Lernen der armenischen Sprache. In den Gesprächen wurde immer wieder betont, dass es diese Möglichkeiten für armenische Flüchtlinge aus Syrien gebe, aber sie nicht wüssten warum sie selber nicht in das Programm aufgenommen worden sind. Die Familien waren daher gänzlich von den Zuwendungen der êzîdischen Nachbarn und gelegentlichen Lebensmittelspenden von Privatpersonen oder NGOs ange-

7 Kharatiyan 2007: 9.

8 <http://www.eurasianet.org/node/79546> (eingesehen am 07.08.2016).

wiesen. Armenien hat eine bemerkenswerte Dichte an internationalen NGOs aufzuweisen, die zum Großteil ihrer Arbeit auf die Auswirkungen der hohen Emigrationsraten gelegt haben. Manche Vertreter dieser NGOs haben die êzîdischen Familien aus Sindjar aufgesucht, deren Fluchtgeschichten aufgenommen, jedoch blieb Hilfe oder Unterstützung für die Familien aus. Auch haben unterschiedliche armenisch-êzîdische NGOs die Familien kontaktiert und ihr Schicksal in online oder Printmedien publik gemacht, aber auch dadurch wurde die Situation der Familien nicht verbessert und Versprechungen wurden nicht realisiert.

Êzîdische Nachbarn im Dorf, die selbst seit vielen Jahren mit der schwierigen ökonomischen Situation kämpfen, waren ratlos und verzweifelt ob der fehlenden Zukunftsaussichten für die Familien. Den Flüchtlingen war auch bewusst, wie schwierig es für die ÊzîdInnen in Armenien ist, sie finanziell und mit Hilfsgütern zu unterstützen. Beide Familienväter betonten, dass sie gerne in Armenien bleiben würden, wenn die Grundversorgung und Zukunftsaussichten gegeben wären. Sie meinten, dass sie sich auf einen längeren Aufenthalt einstellen könnten bis die politische Situation in Şingal es wieder erlauben würde mit den Kindern zurückzukehren. Eine Weiterreise von Armenien in ein anderes Land schien aufgrund der fehlenden Dokumente und finanzieller Mittel unmöglich. Verzweifelt betonten Sie, falls es keine anderen Aussichten gebe, sollte sie doch Armenien dabei unterstützen, damit sie ausreisen und nach Europa gelangen könnten. Im Frühling 2016 war die Familie P in die Türkei weitergereist, Familie A war noch immer in Armenien.

## Verzweiflung in den êzîdischen Gemeinschaften

Bezugnehmend auf die Verfolgung der ÊzîdInnen durch die Kämpfer des IS, wurde von älteren Leuten betont, wie sehr sie die Situation in Armenien schätzen. Sie waren nie einer ähnlichen Verfolgung ausgesetzt und lebten und leben mit den armenischen Nachbarn in einem guten, freundschaftlichen Verhältnis. Verfolgungen, eine Politik der Gewalt und Unterdrückung aufgrund der Glaubenszugehörigkeit kennen sie fast ausschließlich von den Erzählungen der Eltern und Großeltern. Aber gerade dadurch wissen sie um die Langzeitfolgen und um die Auswirkungen auf das Leben der nachfolgenden Generationen. Immer wieder betonten die älteren InformantInnen, dass sie selber in Armenien ja ‚nur‘ wirtschaftliche Probleme haben, wie viele anderen ArmenierInnen auch.

Die hohen Emigrationsraten von ÊzîdInnen aus Armenien ließen eine Reihe von Migrationsgemeinschaften in Russland und in Europa entstehen, in denen die Menschen mit anderen Herausforderungen, wie dem Erhalt der Sprache, der Einhaltung der religiösen Vorschriften etc. fertig werden müssen. Die in Armenien verbliebenen ÊzîdInnen sind mit den Auswirkungen der Emigration auf sozialer Ebene wie auch auf religiöse Strukturen konfrontiert.

In vielen Interviews wurde die Aussichtslosigkeit und Ausweglosigkeit für den Fortbestand der ÊzîdInnen als eine religiöse Gemeinschaft beklagt. Die genozidalen Verfolgungen im Irak, die Unsicherheit um Sindjar nach einer Befreiung, das Leben vieler Flüchtlinge in Lagern des Mittleren Ostens und die Herausforderungen in den Migrationsgemeinschaften in europäischen Staaten und in Russland ließen vielen InformantInnen kaum Hoffnungen über positive Entwicklungen in der Zukunft zu. Die Trauer und Verzweiflung wurden nach dem Neuaufflammen des Konflikts in Berg Karabagh im April 2016 schließlich noch verstärkt.

Am 1. April 2016 begannen erneut Kämpfe um Berg Karabakh und auch junge Soldaten wurden an die Grenze beordert. In dem bereits seit zwei Jahrzehnten andauernden Konflikt haben immer wieder auch Êzîden als armenische Staatsbürger gekämpft. Neu an dem Aufflammen im April 2016 war allerdings, dass scheinbar auch Kämpfer des IS auf Seiten Azerbaidjans darin involviert waren, so verschiedene armenische Quellen.

Das Schicksal eines jungen êzîdischen Burschen, der gerade die Schule abgeschlossen hatte, zum Militär eingezogen wurde und in diesem Krieg sein Leben verlor, ließ nicht nur Medien vermuten, dass IS Kämpfer ihn ermordeten<sup>9</sup> – es wurden auch INGOs eingesetzt um die Umstände zu klären. Das Schicksal von Karam Siloyan wurde weit über Armenien hinaus bekannt. Karam Siloyan war gerade erst zum Militär eingezogen und an der Front, als er von gegnerischen Einheiten gefangen genommen wurde. Der Umstand seines Todes lässt darauf schließen, dass er von Kämpfern des IS umgebracht wurde. Die armenischen Soldaten tragen eine Identifikationskarte bei sich, auf der auch die ethnische Zugehörigkeit verzeichnet ist. Bei Karam Siloyan war seine êzîdische Abstammung eingetragen. Deshalb wurde er grauenvoll hingerichtet, so die Meinung vieler Vertreter und Angehörigen. Karam Siloyan wurde als Kriegsgefangener ermordet, er wurde geköpft und die Hinrichtung wurde gefilmt und auch im Internet gezeigt. Die Grausamkeit der Ermordung ließ viele auch kriegserfahrene ehemalige Soldaten vermuten, dass es IS Kämpfer waren, da es im azerbaidjanischen Militär keine Soldaten gebe, die für solche Grausamkeiten trainiert und dazu fähig seien.

In den kleinen êzîdischen Dörfern, wie dem Heimatdorf von Karam Siloyan, Artashavan war man nun mit den Taten von IS Kämpfern unmittelbar konfrontiert. Dies ließ die eigene Sicherheit in Armenien zwar nicht anzuzweifeln, aber die Angreifbarkeit der ÊzîdInnen weitab von dem Kampfgebiet im Irak spüren. ArmenierInnen wie ÊzîdInnen waren vom Schicksal von Karam Siloyan ungemein betroffen. Es gab zwar keine offizielle nationale Trauerveranstaltung<sup>10</sup>, aber die Fa-

9 <http://en.aravot.am/2016/04/11/175574/> (eingesehen am 08.08.2016).

10 Auch war die zivile (An)Teilnahme in den Kampfgebieten im April 2016 eine neue Form eines Ausnahmezustandes, der viele junge Menschen nach Karabagh reisen ließ um die Truppen mit Lebensmittel und ähnlichem zu unterstützen. In Armenien selber zeigten die Menschen im Alltag neue zivilgesellschaftliche Formen der Solidarisierung mit den kämpfenden Truppen.



Abb. 2: Rückseite des Denkmals für die Opfer des Genozids in Şingal, Yerevan.

milie und der Ort waren immer wieder in den Medien. In der Schule von Karam Siloyan wurde eine Gedenkstätte eingerichtet und eine Büste aufgestellt. Schulgebäude sind Zentren, Anlaufstellen und Orte des gesellschaftlichen Lebens und Erinnerns in Armenien. Büsten oder Bilder von bedeutenden Persönlichkeiten, aber auch von gefallenen Soldaten des Ortes werden in und um die Schulgebäude errichtet. Die Schule in Artashavan nimmt daher eine besondere Stelle im Erinnern

und Gedenken an das grausame Schicksal von Karam Siloyan ein. Junge ÊzîdInnen, die ein Studium in Armenien abgeschlossen haben, haben NGOs gegründet in denen sie sich für den Spracherhalt, für kulturelle und politische Projekte einsetzen. Die genozidalen Verfolgungen in Şingal haben diese jungen AktivistInnen auch gefordert, ihre Positionen und Orientierungen zu überdenken, ihre Identifikationen mit der armenischen-êzîdischen und in der transnationalen community kritisch zu diskutieren.

Kritisch wurde hinterfragt, warum nicht mehr ÊzîdInnen aus dem Ausland nach Şingal kamen um für dieses Territorium, das historisch, religiös, gesellschaftlich und politisch so bedeutsam ist, zu kämpfen. Sie diskutieren Fragen von Macht, êzîdischer Eigenständigkeit, Orientierung und Positionierung innerhalb und außerhalb dieser alten êzîdischen Diaspora. All diese NGOs haben mit ihren Initiativen, wie Kundgebungen und Demonstrationen vor Botschaften einflussreicher Länder, mit Medienberichten, Ausstellungen und Publikationen ein sehr breites Bewusstsein für das Schicksal der ÊzîdInnen in der armenischen Bevölkerung erzeugt.

Auch haben sie sich mehr für internationale êzîdische Initiativen geöffnet, manche haben selbst Flüchtlingslager im Nahen Osten besucht und über die schwierige Lage berichtet.

Diese Internationalisierung, die professionelle Arbeit in den oft jungen NGOs und die zunehmende Transnationalisierung der eigenen Gesellschaft hat ihre Verzweiflung über das weitere Schicksal der ÊzîdInnen nicht geringer werden lassen als die Verzweiflung der älteren Generation.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Johansson, Alice 2008: *Return Migration to Armenia. Monitoring the Embeddedness of Returnees*. Amsterdam: AMIDSt / University of Amsterdam, the Netherlands CIDIN / Raboud University Nijmegen.
- Kharatyan, Hranush 2007: *Life is very Sad. Poverty in Armenia*. Yerevan: The "Hazarashen" Armenian Center for Ethnological Studies NGO.

# Gedichte

H'inara T'ajdîn

## CAVA MIN NEDAN

Keine Antwort

All die alten, weltkundigen Frauen und Männer  
Neben der Spur, in Gedanken versunken  
Setzten sich hin, total verblüfft  
Wussten keine Antwort auf meine Frage.

Ich sagte: „Sagt mir, ihr gnädigen Mütter,  
Wer wird das Herz voller Kummer nehmen?“  
Ich sagte: „Sagt mir, ihr greisen Väter,  
Werden wir vergessen all die Kummer und Illusionen?“

Sie sagten: „Wir wissen es nicht, deine Frage ist uns unklar.“  
Wir schrien: „74 Todesurteile und wie viele Generationen?“  
Erst wenn die Wurzeln des blutrünstigen Feindes ausgerottet sind  
Werden die Laute der Gewehre und Kanonen stummen und enden.



## HÛN BÊJIN, CIMA?

Sagt, warum?

Sagt, warum seid ihr so verfeindet,  
die Grenzen der Menschlichkeit aufgelöst,  
Städte und Dörfer, die vielfarbige Burg (Birca Belek) habt ihr zerstört,  
das rasende Schicksal uns das grüne Tor weit geöffnet?

Keiner von uns nimmt das Hab und Gut dieser Welt  
mit sich in das Grab und den Tod,  
Kommt, haltet einander die Hände und reiht Euch in unserem Tanz ein,  
Gebt euch hin dem Tanz, tanzt von den Häusern bis zu den Almen.



Lasst die Hände von dem Schwert, der Mauser,<sup>1</sup> der Falschheit,  
 Sauber, rein und ruhig ist das Zuhause, der Garten der Brüderlichkeit,  
 An den Feierlichkeiten auf dieser Welt sollen unsere Kinder teilnehmen  
 Singen sollen die Sänger und wir tanzen zu der Melodie der Leidenschaft.

Freunde! Steht auf, trifft die Entscheidungen gemeinsam und führt sie aus,  
 Brüder, lebt ohne Krieg und Streit, toleriert einander  
 Wozu soll das Blut wie ein wilder Fluss fließen, ihr Verrückten  
 Kommt ihr Mütter, lasst uns das Meer des Blutes austrocknen, die Tränen, das Wei-  
 nen und die Klagelieder.

H'INARA T'AJDÎN

---

*H'inara T'ajdîn ist Poetin und Êzidin aus Armenien. Sie hat nach dem Genozid 2014 in Şingal ihre Gefühle in Gedichten niedergeschrieben und einen Gedichtband veröffentlicht. Die HerausgeberInnen danken der Autorin für die Möglichkeit diese Gedichte zu veröffentlichen.*

Die deutsche Übersetzung stammt von Cihan Can (Wien), dem wir sehr herzlich dafür danken.

---

1 Mauser: eine Waffe aus Deutschland



# Sacred Shrines on Facebook: A Study of the Visual Identity of Yārsānis in Iranian Kurdistan

Seyedehbehnaz Hosseini

---

## ABSTRACT

---

*Yārsān<sup>1</sup> is a syncretic religious belief of Indo-Iranian origin established by Sultan Sahak in western Iran in the late 14th century. Facebook has brought about a new context for social interaction and demonstrates visible opportunities for exploring the online efficacy of the Yārsāni culture, as well as for analyzing the Yārsān religion in offline interactions. On Yārsāni Facebook pages, personal relationships are increasingly communicated through images. These pages allow them to communicate and reconsider their collective identities in an increasingly significant fashion. This research explores the visual identity of Yārsānis as a religious-ethnic group on Facebook, focusing on the presentation of self and creativity of pictures in the representation of beliefs and identity. Based on images that Yārsāni followers in Kurdistan post to Facebook, this study discusses the building of identity through visual communication.<sup>2</sup> The emergence and revival of the Yārsān religion answers questions, opens topics, and amends various opinions regarding the religion; in the past Yārsānis were prevented from publically speak about their religion, but today social media provides this opportunity.*

---

## ZUSAMMENFASSUNG

---

*Seit Yarsanis (Yārsānis) auf Facebook eine verstärkte Präsenz zeigen, und sich als sichtbare Communities präsentieren, lassen sich auch bestimmte Aspekte ihre Kultur und ihrer Religion in Onlineinteraktionen untersuchen. Auf Facebook-Seiten von Yārsānis sind persönliche Netzwerke so stark entwickelt, dass eine Yārsānische Identität sichtbar wird. Dieser Artikel analysiert die religiöse (sichtbare) Seite der Yārsānischen Gemeinschaft auf Facebook, mit dem Fokus, wie sich die Yārsanis persönlich in ihrer Identität und ihrem Glauben darstellen. Auf Basis von Bildmaterial, welches Yārsanis aus ‚Kurdistan‘ bzw. deren ‚Follower‘ auf Facebook kommentieren, diskutiert diese Studie Identitätsbildung durch visuelle Kommunikation. Das Auftreten oder Wiedererstarben der Yārsānischen Religion*

---

1 Yārsānis in Iran are also known as Ahl-e-Haqq, or Ali-Allahi, and in Iraq they are called Kake-i. Most Yārsānis live in Hooraman, the Kermanshah Province of Iranian Kurdistan.

2 This cultural research applies anthropological methods to Facebook by using visual research methods and fieldwork in Iranian Kurdistan as well. I am using available data on users' interactions with digital media tools that record the interaction and details of individuals' exchanges. Content analysis is employed as a technique to analyze the interview material and the relationship between the researcher and the research participants. Moreover, due to my theoretical orientation and the purpose of the research, I have constructed different themes and analyzed the importance and meanings.

*wirft Fragen und Themenkomplexe auf und zeigt einen neuen Meinungsbildungsprozess bezüglich der Yärsänischen Religion. In der Vergangenheit hatten Yärsänis keine Öffentlichkeit; religiöse Diskussionen waren Teil des Privaten; seit Yärsänische Gemeinschaften in Sozialen Netzwerken, wie Facebook vertreten sind haben sie indessen die Möglichkeit sich in einer neuen Öffentlichkeit selbst neu darzustellen.*

## Introduction

Many followers of Yärsän, known as Yärsänis or Yäris, identify ethnically as Kurds. Over three million Yärsänis are estimated to reside in Iran and others inhabit regions in northern Iraq. Most Yärsänis live in, or originate from, Iran and view the Yärsäni territory as being part of Iran. The Yärsäni comprehension of nationalism varies, but the attitudes of both the religious and secular groups favor Iran. As an ethnic-religious minority group, Yärsänis make no distinction between different groups like as Persian, Turkish Kurdish and non-Kurdish and all can be Yärsäni. Most Yärsänis believe Yärsän to be a Kurdish religion and a Kurdish rite that is rooted in Iran.<sup>3</sup>

Forced emigration has dispersed the Yarsani population throughout the world, particularly to Europe and Canada. In Iran, the growing dominance of Islam at the time of their faith's conception caused adherents of Yärsän to isolate themselves from society and migrate to the mountainous areas of what is now Iranian Kurdistan. This was done to preserve the Yärsän religion and protect the Yärsäni population from Iran's Islamic government and Muslim population. Traditionally the Yärsäni religion has been shrouded in secrecy and has depended on oral communication of religious principles because of the oppressive conditions in which they have been living for centuries.<sup>4</sup>

In recent years, researchers have been exploring how religious authority, community, identity and rituals have been performed on the internet.<sup>5</sup> Research on Yärsänis in cyberspace reveals why Facebook is important for Yärsäni communities around the world, especially for those living as an oppressed minority in Iran. Approaches of virtual ethnography have shown that Yärsänis had no previous access to media with which they could express cultural or religious beliefs. Now, Facebook and the internet help them broadcast news and beliefs. This has had important effects on how Yärsänis interact with outsiders and each other. They use media outlets to enliven their customs and traditions and to play their historical role of ensuring the survival of their religion.

---

3 For more information, please refer to "Yärsäni's origin in Dälähoo Mountain" (Hosseini forthcoming).

4 For previous research on Yärsänis on Facebook, refer to "What does Facebook mean for the Yärsäni people?" (Hosseini forthcoming).

5 Jacobson 1999; Casey 2001; Taylor 2003.

One of the clearest examples of a networked community is seen in the rise of Yārsāni religious practices that create spaces for people to engage in worship-based activities online. These entities may exist solely online, or have overlapping connections with material holy spaces in Kurdistan. Within this paper these online spaces will be referred to as ‘Facebook shrines,’ meaning pictures posted by Yārsānis on Facebook that depict an individual act of pilgrimage. What makes Facebook shrines a form of networked communities are the ways in which these settings supplement religious involvement for those participating offline.

Throughout history, the Yārsānis worshipped in secret and speaking about their religion was forbidden.<sup>6</sup> Recently, however, Facebook has been considered a stage for Yārsānis to “practice ... defiance”.<sup>7</sup> “[T]he growth of Facebook has increased in a way that has caused concern [for authorities in Iran, e.g.] and led to Islamic clerics issuing a Fatwa on Facebook, which introduces its use as Haram.”<sup>8</sup> As an internet-based social platform, Facebook has succeeded in providing a virtual space for this religious minority, through which users from all over the world can convene – even those from small towns and villages in Hoorāman, Western Iran. Practicing their religion online allows Yārsānis living in diaspora communities to visit their faraway shrines from the comforts of home. Facebook also affords them privacy and an ability to send comments to one another without others seeing them. The internet must be considered as both an external and internal virtual society. Relationships between Yārsānis are increasingly communicated through images, and Facebook pages allow them to communicate interactively.

The Yārsān religion, in general, and Yārsānis’ online activities, in particular, have been inadequately represented through previous research into new media. I intend to shed light on the online activities of this religious community and their presence in social media, and examine how members of the Yārsāni community use the Internet as a means to share their ideas about religious beliefs, often through pictures. I will also evaluate the role of Yārsānis as portrayed through the criteria by which their communities and special practices are imagined online.

It appears that Iran has one of the highest rates of internet surveillance in the world. Religious communities in Iran use online media, especially Facebook, by applying various anti-filter software. Hajineja (2013), in her research about Facebook in Iran, points out that the social network opportunities that Facebook offers increase drastically in importance when Facebook is utilized by suppressed groups. In Iran, all media are state-run and media contents are controlled by the authorities.<sup>9</sup> The application of new information technologies has profoundly affected the developments of religion throughout history and has spurred religious innovation,

---

6 Bruinessen 1995; Mir-Hosseini 1997; During 1998; Bruinessen 2014.

7 Khorsavi 2002: 101.

8 Haji 2013: 3.

9 Hajineja 2013: 3.

especially religious outreach and the increased independence of religious peoples.

Sociological shapes of religion can then be seen as reflections of the technology by which the religious followers circulate knowledge and share practices. For example, the designation of religious experts, whose task is to retain, defend and transfer holy traditions, will differ in cultural communities that include scribes from literary civilizations in which all people have access to religious scriptures. The impact of the printing press on the emergence of religious manuscripts is well known. Production of religious manuscripts and their distribution to common believers helped to generalize the notion of the individual's connection and unmediated relation to the respective religion. This slow process of religious modernization, voiced by the incremental independence of people in their religious experiences and beliefs, can be seen in the progressive order of information technologies: from oral to writing, printing, electronic media, and now the internet. Each of these developments has allowed the publication of religious information to grow on a global scale, with escalating speed to an increasing number of people.

Religious groups participate in social and theological discussions on Facebook. Many Yārsāni groups, however, fear infiltration into their safe, private virtual environments and entrapment by an oppressive government. They remain restricted and secretive as a result. Facebook groups generally provide a free environment for community discussions, as opposed to official organizational websites. Whereas the websites of Iranian Yārsāni organizations are apolitical and strictly community-focused, thereby discouraging inappropriate government attention, Facebook groups are far more stimulating in their content. This is because social network sites are semi-private spaces in which community members can explicate the injustices they experience without subjecting public organizations to persecution and intimidation from state authorities. Online platforms have opened spaces for marginalized and recessive groups to unify and communicate. I have found these capacities to be particularly important for at-risk groups, who are often excluded from occupations in the public domain. However the government intends to filter and control online spaces, it is eventually incapable of controlling the parameters of online debate. Online policies have been able to provide comfortable, sensible recovery in the lives of persecuted individuals who wish to display their shrine and share their ideas and identities. Just as it facilitates Yārsānis to talk about their beliefs and themselves, technology has driven massive improvements in the lives of millions belonging to Iranian minority communities.

Many societal risks that these communities face spillover into online spaces. Although social media platforms provide space for alternative discourse, they are also a channel for the propagation of hegemonic, conservative ideologies. Vulnerable minorities in these spaces can also be verbally abused, or tracked and trapped by authorities. While the future of cyber communities in Iran is difficult to predict, battles between the government and minority groups will be increasingly fought

online. For Iran's religious minority communities, the internet exists as a space for free expression that is unique in Iranian society. The case of religious conservatives provides an interesting point of contrast. The establishment's pressure to introduce regime supporters on the web demonstrates the growing centrality of the Internet as a public meeting place in modern Iran.

## Methodological approach

Chris Mann and Fiona Stewart's *Internet Communication and Qualitative Research* was useful for online research and for adhering to established methodologies for studies conducted on the internet,<sup>10</sup> Mann and Stewart (2000) have employed online methods, including interviews, observational techniques, participant observation, document collection and qualitative and quantitative methods. Where appropriate, I applied Marcus Banks' visual analysis methods that describe how an object and its representation are linked indexically in a photograph with visual representations of sacred places – shrines, temples, mosques – together with chromolithographs of divinities and other sacred persons.<sup>11</sup> In most of these cases, the materiality of the image is marked, sometimes quite literally.<sup>12</sup>

I chose to gather information about the Yārsān community and to observe Facebook activity through the Dallahoo Facebook page. This page has the largest number of members, with over 9000 advocates, and belongs to one of the major tribes in Dallahoo, Kurdistan, making it a valuable source of information. As the nature of my research concerns the understanding of secrets and their changing interpretation among the Yārsāni community, there were some unavoidable research limitations. These were attributed to participants' disengagement from conversation and disinterest in participating in private message interviews. I attempted to resolve this conflict by gaining permission from the administrator of the Dallahoo Facebook page prior to posting any questions. Because the administrator knew about the post and accepted it, I hoped it would be better received by other members and viewers. According to my Facebook post, users were made aware that they could answer or ignore the question and that their responses may be published (again, with the permission of the page administrator).

Banks stated that the "researcher must ask themselves questions to elucidate the external narrative for instance why does this image exist? Who created it? What is its biography? As well as considering the internal narrative (what is this image of?)."<sup>13</sup> With grounded reading of the internal narrative, an analysis can be made, not only covering a description of the image's superficial content, but also the basis

---

10 Mann / Stewart 2000.

11 Banks 2001: 55.

12 Ibid.

13 Ibid.: 114.

upon which that reading is founded.<sup>14</sup> Elizabeth Edwards's *Photographs and Sounds of History* has provided a valuable approach for analyzing the relationships between people and images.<sup>15</sup> According to her research, photography comprises not only images but also social objects and "the power of those social objects is integrally entangled with the nature of photography itself."<sup>16</sup> She explained that photographs are visual objects in sets of relationships that are made meaningful through different forms of apprehension.<sup>17</sup>

By overlapping connections with material holy spaces and connections with physical holy/religious places as in, they exist in a physical space, a physical reality, they are really there, in Kurdistan.

Materiality describes performative interactions of images that give sensory and embodied access to photographs.<sup>18</sup> Edwards also expressed that materiality encompasses sets of relationships between photographs, orality and sensory register of photographs beyond the visual. She cited C. Nadia Seremetakis's interpretation of sense, which "becomes a recovery of truth as a collective, material experience."<sup>19</sup> Edwards added that this echoes David MacDougall's concept of "social aesthetics," which adjoins "the sensory, feeling and emotion with the cultural landscape."<sup>20</sup>

This study will modify the illustrative research for the investigation of members' incentives for connecting and providing their opinions in online communities, as well as suggest the possibility that online involvement might result in increased offline religious practice and community development.

## Research background

Interconnected activity through cellphones is an important ambition of Yārsānis in Kurdistan. The majority of Yārsānis using smartphones post photos of Yārsāni religious and social activities to Facebook.

Cheryl Anne Casey explained that Brenda Brasher, in her book *Give Me That Online Religion*, discussed the shift "from temple to screen" that has caused a fundamental change in the experience of religion due to the "alteration of sense stimulation."<sup>21</sup> Casey also referred to Bob Jacobson who found that the internet has become a principal supplier of spiritual articulation at a time when spiritual yearning is escalating in the West.<sup>22</sup> Several theological, as well as cultural and social,

---

14 Ibid.: 160.

15 Edwards 2006.

16 Ibid.: 27.

17 Banks 2001: 160.

18 Edwards 2006: 29.

19 Ibid. citing Seremetakis 1994: 6.

20 Edwards 2006: 29 citing MacDougal 1999: 3 f.

21 Casey 2001: 32 citing Brasher 2001.

22 Ibid. citing Jacobson 1999.

questions become apparent in the wake of the correction of religious sensibilities. Within this context, the possibility and need to inquire into the phenomena of the internet, in terms of its specific uses and opportunities for various religious groups, becomes essential.

Researchers have begun to pursue a new definition of community that appears around many online groups with religious connections. Heidi Campbell elaborated inquiries arraying from the identification of fatwas in Islamic online communities and Buddhist cyber-*sanghas* as new unions of religious worship to the difficulties encountered in the delineation of online groups as “congregations of the disembodied” and the provision of a diffusive platform for isolated fundamentalist communities.<sup>23</sup> Central to the designation of ‘networked religion’ is that religious worship appears through a specified social sphere built from networked interplay. The examination of the appearance of these communities has been crucial to the research of online religions. Many concepts have been offered to explain how internet-based groups shape their members’ inceptions of and involvements in offline religious associations. I seek to discover the ways religion, belief and practice are determined online and help Yārsānis display, or even affect, their identities through the study of social relations and interaction.

Networked religion highlights cultural and social changes occurring both on- and offline. Thus, this article contends that the utilization of online technology cannot be quickly dissembled from offline contexts, necessitating examination of the ways in which offline practices steer online faith and conduct. This article opens with a concise history and analysis of the ascent of the study of online religion to evaluate the transformative effects of the internet on religion and to consider the greater changes transpiring in religious cultures offline. Inquiry into principal research studies that reflect how religion is experienced online allows several dominant themes to surface. These require a specific comprehension of the traditions, rituals and procedures by which religion is practiced by people individually and within society; online religious worship may produce new, explorative chances for self-assertions of faith and religious ways of life than those that are permitted in customary religious backgrounds. Although the Internet may create complications for offline religious powers, it can also supply a distinctive occasion for them to maintain or re-create their authority. Offline religious dominions may permeate their online equivalents in order to evaluate members’ faith and conduct and use such knowledge to create other forms to augment their appointed construction.<sup>24</sup> The nature of the internet removes many traditional entry barriers, allowing religious users new levels of freedom to create and access information.<sup>25</sup>

---

23 Campbell 2011: 6 citing Bunt 2000, Howard 2000, Taylor 2003.

24 Barker 2005.

25 Campbell 2011: 14.



Thus the Internet has been framed as a technological landscape, able to transform religious expression and understanding.<sup>26</sup> It can be contended that many people employ technology such as the Internet to foster and strengthen their religious individuality.<sup>27</sup> This is further supported by Christopher Helland's work, which has shown that members of Hindu and Buddhist religious traditions actively used the Internet to expand network connections between their diaspora communities, their places of origins, and their sacred sites.<sup>28</sup> The Internet also assists in the formation of arenas that link offline and online experiences, affording immigrants in geographically scattered locations the contexts in which to connect with each other and their sacred homelands, or to establish safe, encouraging, and religiously accepting environments online.<sup>29</sup> Networked interplay structures new opportunities for recognized and hybridized traditional-innovative forms of practice. Campbell suggested that the online world is both purposely and unconsciously marked by users' offline vantages, so online ways of being are abreast of models of life offline. This ideological overlap guides individuals' network interactions.<sup>30</sup>

The Internet is indeed a resource people use to facilitate the progress of discussions on the tension between the individual and the group, the anticipation of customs, and benefits associated with personal hegemony and freedoms. The theoretical concept of networked religion, besides expressing the forms of ideality that appear out of online networked discussion of traditional religion, shows how current religious narratives, practices, and construction are able to become progressively flexible, transitional, and transnational as they are lived out both online and off in an information- and technology-managed society.<sup>31</sup>

## Concept of research

This paper presents the self on Facebook for the analysis of online identity and relationships between online and offline religious activity among Yārsānis participating on Facebook.

Erving Goffman introduced the conceptualization of identity as a construct in the study of human interaction, interpersonal interaction, and the manners of performance to show individuals' contrasting front stage and back stage behavior.<sup>32</sup> Those participating are viewed as actors on the front stage, conscious of being observed by an 'audience,' and they will 'perform' to those watching.<sup>33</sup> Online

---

26 Ibid.: 6.

27 Ibid.: 16.

28 Helland 2007: 2014.

29 Cheong / Poon 2009.

30 Campbell 2011: 21.

31 Ibid.: 22.

32 Goffman 1990.

33 Campbell 2011: 21.

spaces provide Yārsānis with the potential to perform and present their identity; the Yārsānis are participating online, as Goffman explained, as both performers and the audience.<sup>34</sup>

Goffman defined people's actions in 'a calculating manner' because "the tradition of [their] group or social status require this kind of expression and not because of any particular response."<sup>35</sup> According to Goffman, "when the individual presents himself before others, his performance will tend to incorporate and exemplify the officially accredited values of the society, more so, in fact, than does his behavior as a whole."<sup>36</sup> As Goffman mentioned, people's presentations of self are different depending on, for example, gender and age, and it is useful for my research because Yārsānis are an ethnic group consisting of diverse members with various customs.

Leary et al. (1994) write that "the kinds of impression[s] people try to create are affected" via various agents, such as: norms, roles, the characteristics and values of the people whom the person wants to express, others' existing impressions of the person, the person's own self-concept, and his or her desired images of self. People sometimes try to convey impressions that will help them obtain valued goals. As a result, they often monitor and attempt to control the impressions they are making, a process known as self-presentation or impression management.<sup>37</sup>

### Yārsāni online social interaction and identity in Kurdistan

The great majority of Yārsānis live in Iran and most of the material hosted on Yārsāni websites refers to that country. In general, the websites represent Yārsānism as a cultural or religious tradition that is tightly attached to the spatial, historical, and cultural context of Iran. Many websites' participants intend to introduce Yārsānism and provide basic information to other users. Organizational websites also have the task of disseminating information about the religion. Most of the websites have a typical textual format. Some pages contain images, frequently pictures of Yārsāni shrines in Kurdistan, Iran or their religious manuscripts. The content of the sites displays what the author considers to be important elements of the Yārsāni tradition. Most of these pages refer to Dallahoo as the central location for reminiscing about their religion and rituals around the world.<sup>38</sup>

Yārsānis often depend on Facebook for the ability to communicate with one another and engage in conversations regarding Yārsān beliefs and ethnic-religious

---

34 Ibid.

35 Goffman 1956: 3.

36 Ibid.: 23.

37 Leary et al. 1994: 632.

38 Or Dallahu is a village in the Kermanshah Province in western Iran. The village is home to a majority population of Kurds who share Yārsāni beliefs. Their main places of pilgrimage are located in the Dallahoo Mountains. For all Ahl-e Haqq this area is what Mecca is for Muslims (Bruinessen 1992: 125).

identities. The majority of Yārsānis live in small villages in western Kurdistan where internet access is limited, to an even greater extent because the Yārsāni minority is not legitimized by Iranian law. They still use Facebook with using anti-filter once a day, and this shows the growing popularity of media, especially Facebook, among Yārsānis. For most of the people in Kurdistan, their initiation to Facebook coincides with their introduction to the internet. Reflecting on the general lack of internet access in Iran, especially in small villages in Kurdistan, the majority of Yārsānis have not used the Internet before. As the internet has only become available to the Yārsāni community since 2012, they strive to gain more attention for their religion by displaying pictures of rituals and holy sites on webpages such as those provided by Facebook.

Internet access by phone has become a significant resource for low-income Yārsānis; most people who rely on phones in this manner do not have a computer with internet access and use their phone much like a personal computer. Indeed, they use the camera function of their phone to take pictures and post them on Facebook. Julie Soleil Archambault explained mobile phone communication as a “self-critical comment [that] establishes a parallel between mobile phones and dependents.”<sup>39</sup> Moreover, mobile phones provide an “interface between daydreams and reality.”<sup>40</sup> Janet McIntosh stated that mobile phones open up spaces for “the enactment of imagined global identities.”<sup>41</sup> According to Heather Horst and Daniel Miller, the cellphone provides the ability to send and receive various types of social messages, i.e., Facebook private and public messages, email, text messages, voice mail, etc.<sup>42</sup> Phillip Vannini attempted to explain the facility and typical personality of interactions between humans and material objects.<sup>43</sup> Objects are meaningful in their practical use; the material world can be perceived as technology and culture – interconnection between social factors and material objects.<sup>44</sup> Employing Daniel Miller’s concept of materiality explains how this minority group on Facebook uses visual materiality to express themselves.<sup>45</sup> He defined materiality through the photographic processes of objectification, or the materiality of things a significant and important feature and this can reveal much about how people think. Particularly, the routine materiality we often overlook as our worlds of subjectivity insist on a ‘pluralism’ of material ties.<sup>46</sup> In the relationship between materiality and immateriality, Miller has opined that objects represent people.<sup>47</sup> Yārsānis rely on discuss-

---

39 Archambault 2012: 405.

40 Ibid.: 406.

41 McIntosh 2010: 408.

42 Horst / Miller 2005: 59–79.

43 Vannini 2009.

44 Ibid.: 18–23.

45 Miller 2005.

46 Vannini 2009.

47 Miller 2005: 4–35.

ing their ideas through Facebook, where they also obtain information about religious ceremonies and schedules. Facebook makes social interaction with Yārsānis all over the world possible. Facebook for them is often their first introduction to public media; a fundamental evolution occurs when this media is used for the purpose of garnering information. The young generation of Yārsānis could never display and speak about their religion because of pressure from religious elders who staunchly believe in maintaining “the secret.” A central tenet of Yārsān is that their religion holds secret the words of God, and to divulge them to outsiders would be a serious offense. Facebook offers the opportunity to participate under a pseudonym and to freely share their beliefs; these are of principal importance for Yārsānis since they are forbidden from speaking publicly about their religion.

### Facebook self-presentation

Yārsāni Facebook pages became active in 2012. Since then, the Yārsāni community has shared events and news from around the world, as well as politics, depictions of their ceremonies, pictures of their leader, and other activity, all in Persian, Kurdish, and Arabic languages. As Daniel Miller and Don Slater have pointed out, the internet offers “expansive potential, the encounter with the expansive connections and possibilities ... [that] may allow one to envisage a quite novel vision of what one could be.”<sup>48</sup> I argue that Goffman’s statement in 1956 about self-presentation providing individuals a back stage and a front stage on which to define and portray their identity can be applied to the current context of interconnection between Facebook use and religious activity among Yārsānis.

Facebook has become a major platform for Yārsānis. As Paula Uimonen quoted from Edward L. Schieffelin, “performance can be viewed as the expressive edge of practice or contingent self-presentation, the power of which lies in its interactivity, the relationship between performers and audiences.”<sup>49</sup> For example, one Yārsāni posted an image of the sacred shrine of Pir Musi on Facebook (Figure 1, Appendix A). Another took a picture (Figure 2, Appendix A) to portray their *Jamkhāneh*<sup>50</sup> and also posted it on Facebook to share with others. These shared images exhibit that the digital and especially online world have greatly expanded the scope of visual, as well as material, culture studies. Technologies are constantly providing new ways to enhance imagination from immateriality, so that a material-culture perspective becomes ever more important in the ways that objects and technolo-

48 Miller / Slater 2000: 11.

49 Schieffelin 1998: 200; found in Uimonen 2013: 122.

50 *Jam* as a monthly Yārsāni ceremony in which attendants, called *Jam*, hold communion in a temple called *Jamkhane*. It is the best place to seek silence, comfort, and spirituality as well as the most welcome shelter for the poor and the nomads. In Kurdish regions, there are also a number of cemeteries, of which some are resting places for great religious leaders, called *Jamkhane* (Mir-Hosseini 1994a).

gies make unclear their own role in our socialization.<sup>51</sup> The pictures shown in Figures 1 and 2 of Appendix A portray a combination of people, objects and actions that represent Yārsāni identities, as they comprise visual elements shown through Facebook, as well as their religious participation in Kurdistan. These images bring Yārsāni identities to the foreground through material culture via media. As one Facebook user in Kurdistan mentioned:

“Generalized use of smartphones with the situation of limited internet for Facebook use is drawing a lot of Yārsāni people in remote areas. Perhaps Yārsānis, until yesterday [meaning recently], did not have permission to give ideas about their beliefs, but today come to share our secret beliefs.”<sup>52,53</sup>

Figures 3 and 4 in Appendix A are further examples of images Yārsānis posted to Facebook: Figure 3 is a picture of a Yārsāni in *Tootshami*<sup>54</sup>, kissing the holy house of *Seyyed Nasr din*; Figure 4 shows another’s pilgrimage to *Sultan sahak*. The internet and Facebook provide the Yārsān community with a means to practice the cultural values of Yārsān via digital-visual communication with others. They are able to feel that they are a part of the global community and to show their ethnic-religious identity to others. Visual interaction is established between those in diaspora when Yārsāni Facebook members post pictures of their religious activity that situate them in their holy places in Kurdistan. The connectivity that Facebook provides is especially important to those in diaspora, as they can feel closer to their homeland and viewing images of sacred shrines online bolsters the practice of their religion and prayer. By contacting each other, engaging cultural identities in Kurdistan, they also perform for their audience.

Another user posted a picture of the religious shrine of *Baba Yādegār*<sup>55</sup> (see Figure 5, Appendix A). The following excerpt from the Yārsāni holy manuscript, the *Kalām*, was posted along with the photograph:

51 Miller / Horst 2012: 26 ff.

52 Personal interview in Kurdistan, July 2015.

53 According to Mir-Hosseini, “The Ahl-i-Haqq or Yārsān still define their religion as a sirr (mystery), a secret that can be revealed only to an inner circle of initiates.” Indeed, The Ahl-e Haqq believe that their religion is embodied in their *kalam* (‘word(s)’), which exists in the form of poetry, mainly in Guarani but also in other Iranian languages. (Mir-Hosseini 1994b: 188).

54 Tekye Heydari at the lodge (Tekye) Heydari, in Tootshami, a small village in Dalahoo (Dālāhū) and the place of Seyyed Nasr Din. Seyyed Nasr e Din, is the greatly respected religious leader of the Ahl-i Haqq of Dālāhū, the Gūrān region to the west of Kermanshah (Bruinessen 2015: 578). Yārsānis believe this is a holy place because the forefather of Seyyed Nasr Din, Seyyed Barakeh, lived in this house as well.

55 The highest rank belongs to the haft-tan please explain haft-tan, who govern the affairs of the inner realm-, they are: Ramzbar, Pir Benyilmiln, Dawud, Pir Musi, MoHafa, Baba Yiideglir and Shah Ebri. (Mir-Hosseini, 1996: 121)

“Call Baba Yādegar, heya place of hope, and a source of power for those close to the heart of love and hope that you have of me; disappear and be not denied, God! It is our honor and glory of your friends and you who hear and answer our prayers need you. Wherever, you are there, and its set purpose is to enjoy friendship and fellowship with thee, and steady as the treatment of pain: syrupy, needy, and eager.”<sup>56</sup>

Further demonstrating the use of Facebook to display religious beliefs, a Yārsāni user posted an image of a shrine shown in Figure 6 along with the statements, *Howa Aval* and *Akhar Yar*, which both translate to mean “First and end of all things is God.”

According to Hall, visual signs and images, even those bearing a close resemblance to the things to which they refer, are still signs; they carry meanings that must be interpreted, and they must comprise concepts of the sign according to a language system in which visual language bears some resemblance to the real thing.<sup>57</sup> Tacchi explained that most marginalized or excluded groups need to be actively and creatively engaged in ways that suit their needs and circumstances.<sup>58</sup> Uimonen (2013), in her research about visual identity on Facebook, elucidated that on “... Facebook, relationships are increasingly communicated through images, thus rendering the interactive reflexivity of performance rather visible.”<sup>59</sup>

Another user referred in a Facebook post to their vow<sup>60</sup>, thus offering food to others (in this case *Shalmineh* soup<sup>61</sup>) at their holy site (*Tekye Heydari*). They posted a picture of this vow, which they offered to fellow visitors of the shrine (see Figure 7); traditionally, from long ago until today, this holy place has been and is a destination of pilgrimage for many Yārsānis.

The online performance of their cultural being is produced on Facebook, a digital network that is a new context for Yārsānis to construct their identities. In a personal interview, Informant A reported that:

“Facebook for the Yārsāni people is the first public media after the fundamental evolution of coming to media for information. The young generation of Yārsānis could never show and talk [about their beliefs] because from pressure of our religious elders, because of their belief in our secret. Facebook for Yārsānis is the first step for

56 Online Interview Jan 2016.

57 Hall 1997: 19.

58 Tacchi 2012: 230.

59 Uimonen 2013: 122.

60 They have *Nazr* and *Niaz*; *Nazr*, meaning *vow*, or shared sacrificial meal. (*Qurbani* can be a blood- or bloodless sacrifice, i.e. an animal may be sacrificed. The usual sacrifice is a cock or an ox.) Attendants pray to the *vows*, and people around are quiet while praying for their request. *Niyaz* (lit. supplication) is the most important of the Yārsāni offerings; it can consist of anything edible, from sugar lumps to fruit and nuts, with the exception of cooked food.

61 It is a kind of soup that cook in place of leather of Yārsan in Tootshami.

asking “who are we?” Facebook is an opportunity to be active with a fake name, and different tools like film, video, image, text, and the possibility to share is a principal opportunity for Yārsānis, due to their deprivation from publishing their ‘religious manuscript.’ And we can call it a ‘big strategy situation,’ and another possibility is our connection with other Yārsānis.”<sup>62</sup>

For him and other Yārsani people, Facebook connotes interaction with Yārsānis from all over the world in terms of social relations and religious communication. Pictures posted on Yārsāni Facebook pages allow them to re-build their religious identity. These functions of Facebook, along with the provision of connections with other Yārsānis throughout the world, formulate a strategic situation for their otherwise oppressed religious and personal lives.

Another user posted a picture (see Figure 8) of himself in Hooramān, Kurdistan holding his hand over his breast in what appears to be a spiritually dedicated pose. Figure 9 shows a picture that a Yari Facebook user posted of a Yārsāni religious leader, a Sayyid, praying while a follower is preparing a vow nearby.<sup>63</sup> Other Yārsānis shared their feelings after viewing this picture with different comments such as “[May] God accept your prayer.” Informant B told me the following: “We share our religious activity to show to Yārsani member in Facebook our pilgrimage, when I see the shrine of *Sultan sahak* or *Babayādgār*, I feel I am there, it give me good feeling in my heart.”<sup>64</sup>

According to Goffman (1959), “in thinking about performance, it is easy to assume that the content of the presentation is merely an expressive extension of the character of the performer and to see the function of the performance in these personal terms.”<sup>65</sup> Geertz pointed out that religion is a system of symbols, and these symbols can be a picture, or an object, action, event, relationship, or anything else that conveys some meaning to someone.<sup>66</sup>

In the case of Yārsānis, using different pictures to exhibit their feelings, opinions, and ideas, the content is clearly about cultural and religious identity: the images depict their customs, their beliefs, and their national identity through the selection of different symbols that represent themselves as an ethnic-religious minority in their homeland. As Boellstorff (2012) underlined, the advantage of the photograph

---

62 Personal interview in Kerner-e-gharb, a city in the Kermanshah Province of Iran, July 2015.

63 According to Mir-Hosseini, Haydari Sayyids became leaders of all the Ahl-e-Haqq (Yārsānis) of the Guran region and remained influential until the early 1920s when Reza Shah's centralization policies dismantled tribal chiefdoms and sent chiefs into exile. During the war between Iraq and Iran, Yārsānis, led by Seyyed Heydari, engaged in combat with Iraqi fighters probably better: forces (Mir-Hosseini 1994: 223).

64 Personal interview in *Sar e pole zahab*, a city in the Kermanshah Province of Iran, July 2015.

65 Goffman 1959: 77.

66 Geertz 1973: 90.



is in the visualization of shaping a self in online virtual worlds.<sup>67</sup> Figure 10 visually portrays ethnicity and culture through the donning of traditional Kurdish attire, in a site of ethnic-religious importance, as a component of material culture expressed through Facebook. Informant C posted the picture of his family and Dsh with the desire to share their pilgrimage and cultural identity when visiting a Yārsāni shrine in *Tootshami*, a “holy place of Yārsān.” I asked Dsh about self-presentation through Facebook: “Pictures of Elders, our shrine, our holy place, our Kurdish clothes, we can say our words with [these] images, ... transfer meaning without words; our pictures show one aspect of Yārsāni people that we cannot talk about in society.”<sup>68</sup>

## Conclusion

Internet access, particularly via smart phones by low-income Yarsanis, which have the added provision of a camera function, has become a significant tool in the self-expression and portrayal of identity for Yarsani communities. Yarsanis can take photographs of their religious activity and post them to Facebook to share with others in their communities, local and world-wide, and thus visually construct identities through these ethnic-religious depictions. Yarsani Facebook members communicate and engage in discussion of beliefs through Facebook as well, further allowing them to shape and display their personal identities.

Technologies such as Facebook communication significantly influence people and the organizations in which they practice religion, locally and online. Especially for minorities in marginalized territories, interconnectedness gives cultural meaning to social media in the performance of visual identities on Facebook. Yārsānis engage in social relations in their everyday life, but their social reality in the small region of Kermanshah is not a matter of universal capacity; they desire to be members of the broader global society and to enjoy the right to access information and display themselves beyond the limitations imposed by Islamic authority.

Visual expression is a factor for identity formation. Religion and local identity have re-emerged as fundamental elements of the cultural homeland and as important markers used by individuals to classify themselves. Currently, Yārsānis find themselves caught between tradition and modernity. Today’s widespread anxiety towards new technologies and explorative opportunities of cultural forms stem from a deeper cause. In my view, the provision of technology for definition of the self plays a central role in the ability of the Yārsāni community to reclaim the aspects of their identities that are based on religion, culture, and traditional beliefs.

---

67 Boellstorff 2012: 134.

68 Personal interview in Tootshami, a village in the Kermanshah Province of Iran, July 2015.

## BIBLIOGRAPHY

- Archambault, Julie Soleil 2012: "‘Travelling while Sitting Down’: Mobile Phones, Mobility and the Communication Landscape in Inhambane, Mozambique." *Africa* 82 (03), 393–412.
- Banks, Marcus 2001: *Visual Methods in Social Research*. London: Sage Publications Ltd.
- Barker, Eileen 2005: "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet." In: Hojsgaard, Morten T. / Warburg, Margit (Eds.): *Religion and Cyberspace*. London: Routledge, 67–86.
- Brasher, Brenda 2000: *Give Me that Online Religion*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Bruinessen, Martin van 2014: "Veneration of Satan among the Ahl-e Haqq of the Gûrân Region." *Fritillaria Kurdica: Bulletin of Kurdish Studies* 3 (4), 6–41.
- Bunt, Gary R 2000: *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Lampeter, Wales: University of Wales Press.
- Boellstorff, Tom 2012: "Rethinking Digital Anthropology." In: Miller, Daniel / Horst, Heather (Eds.): *Digital Anthropology*, Berg, 39–61
- Campbell, Heidi A. 2011: "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society." *Journal of the American Academy of Religion* 1–30.
- Casey, Cheryl Anne 2001: "Online Religion and Finding Faith on the Web: An Examination of Beliefnet.org." *Proceedings of the Media Ecology Association* (2), 32–40.
- Castells, Manuel 1997: *The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Volume II. Oxford: Blackwell Publishers.
- During, Jean 1998: "A Critical Survey on Ahl-e Haqq Studies in Europe and Iran." In: Raudvere, Catharina / Özdalga, Elisabeth / Olsson, Tord (Eds.): *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. London: Routledge, 125–151.
- Edwards, Elizabeth 1999: "Photographs of Objects of Memory." In: Kwint, Marius / Breward, Christopher / Aynsle, Jeremy (Eds.): *Material Memories: Design and Evocation*. Oxford: Berg, 221–236.
- Edwards, Elizabeth 2006: *Photographs and Sounds of History*. University of California Press.
- Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Goffman, Erving 1956: *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Graham, Mark / Khosravi, Shahram 2002: "Reordering Public and Private in Iranian Cyberspace: Identity, Politics, and Mobilization." *Global Studies in Culture and Power* (9), 219–246.
- Hajin, Mona 2013: *Seeking Personal Autonomy through the Use of Facebook in Iran*. Stockholm University: Sage.
- Hall, Stuart 1997: "The Spectacle of the ‘Other.’" In: Hall, Stuart (Ed.): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, 1–75.
- Helland, Christopher 2007: "Hinduism on the Internet." In: Denise Cush / Robinson, Catherine / York, Michael (Eds.). *The Encyclopedia of Hinduism*. Routledge: New York, 76–378.

- Helland, Christopher 2014: "Virtual Tibet: Maintaining Identity through Internet Networks." In: Grieve, Gregory / Veidlinger, Danielle (Eds.). *The Pixel in the Lotus: Buddhism, the Internet, and Digital Media*. Routledge: New York.
- Horst, Heather / Miller, Daniel 2005: "From Kinship to Link-Up – Cellphones and Social Networking in Jamaica." *Current Anthropology* 46 (5), 755–778.
- Hosseini, Seyedehbehnaz: Field Research in Iranian Kurdistan in July 2015.
- Howard, Robert Glenn 2000: "On-Line Ethnography of Dispensationalism Discourse: Revealed Versus Negotiated Truth." In: Hadden, Jeffrey K. / Cowan, Douglas E. (Eds.): *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. New York: JAI Press, 225–246.
- Jacobson, Bob 1999: "Gimme that Old Time Religion." *The Standard: Intelligence for the Internet Economy*. <http://www.thestandard.com/article/display/0,1151,5294,00.html>
- Leary, Mark R. et al. 1994: "Self-Presentation in Everyday Interactions: Effects of Target Familiarity and Gender Composition." *Journal of Personality and Social Psychology* 67 (4), 664–73.
- MacDougall, Douglas 1998: *Transcultural Cinema*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mann, Chris / Stewart, Fiona 2000: *Internet Communication and Qualitative Research: A Handbook for Researching Online*. London: Sage Publications Ltd.
- McIntosh, Janet 2010: "Mobile Phones and Mipoho's Prophecy: The Powers and Dangers of Flying Language." *American Ethnologist* 37 (2), 337–353.
- Miller, Daniel 2005: "Materiality: An Introduction." In Miller, Daniel (Ed.): *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press, 1–50.
- Miller, Daniel / Horst, Heather 2012: "The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology." In: Horst, Heather / Miller, Daniel (Eds.): *Digital Anthropology*. New York: Berg Publications, 3–35.
- Miller, Daniel / Slater, Don 2000: *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford and New York: Berg.
- Mir-Hosseini, Ziba 1994a: "Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of the Ahl-i-Haqq of Kurdistan." *International Journal of Middle East Studies* 26 (2), 267–285.
- Mir-Hosseini, Ziba 1994b: "Redefining the Truth: Ahl-i-Haqq and the Islamic Republic of Iran." *British Journal of Middle Eastern Studies* 21 (2), 211–228.
- Mir-Hosseini, Ziba 1996: "Faith, ritual and culture among the Ahl-i-Haqq." In: Kreyenbroek, Philip / Allison, Christine (Eds.): *Kurdish culture and identity*. London: Zed Books Ltd, 111–134.
- Mir-Hosseini, Ziba 1997: "Breaking the Seal: The New Face of the Ahl-e haqq." In: Kehl-Bodrogi, Krisztina / Kellner-Heinkele, Barbara / Otter-Beaujean, Anke (Eds.): *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the Symposium*, Berlin 1995. Leiden: Brill, 175–194.
- Schieffelin, Edward L. 1998: "Problematizing Performance." In: Hughes-Freeland, Felicia (Ed.): *Ritual, Performance, Media*. London: Routledge, 194–207.

- Seremetakis, C. Nadia 1996: *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Tacchi, Jo 2012: "Digital Engagement: Voice and Participation in Development." In: Miller, Daniel / Horst, Heather (Eds.): *Digital anthropology*. Oxford: Berg, 225–242.
- Taylor, Jim 2003: "Cyber-Buddhism and the Changing Urban Space in Thailand." *Space and Culture* 6 (3), 292–308.
- Uimonen, Paula 2013: "Visual Identity in Facebook." *Visual Studies* 28 (2), 122–135.
- Vannini, Phillip 2009: *Material Culture and Technology in Everyday Life: Ethnographic Approaches (Intersection in Communication and Culture)*. Washington D. C.: Peter Lang.

#### APPENDIX A

The images are taken from Facebook pages cited in the article.



Fig. 1: Pir Musi is one of the seven angels in Yärsāni beliefs. According to Yärsān, followers are required to have the old or 'Pir' (eternal Master) and are due to capitulate or Sar-sepordan. "Sultan Sahak established seven families or 'tribes' in the 'name of truth' for future generations of Yärsāni followers to, at any time have 'Dalil' and 'Pir' for guidance. The seven families established during the time of Sultan were Shah Ebrahim, Baba Yadegar, Ali Qalandar, Khamush, Mir Sur, Seyyed Mosaffa, and Hajji Babu Isa. The five families established after Sultan Sahak are Atesh Bag, Baba Heydar, Zolnour, Shah Hayas, and Hajj Nematollah (Mir-Hosseini 1994a; Hamzei'ii 1999; Bruinessen 2009). They are also called tayfe, 'the family.'" (Bruinessen 2009: 61).



Fig. 2: An image portraying another Yārsāni's to holy places(Jamkhāneh) posted on Facebook to share with others.



Fig. 3: A Yārsāni Facebook member posted this picture of herself kissing the wall of Tekye Heydari at the lodge (Tekye) Heydari, in Tootshami





Fig. 4: A picture of a Yārsāni on a pilgrimage Sultan sahak.



Fig. 5: A picture of the shrine of Baba Yadeqar that a Yārsāni user took and posted to Facebook along with an excerpt from the holy manuscript, the Kalām.

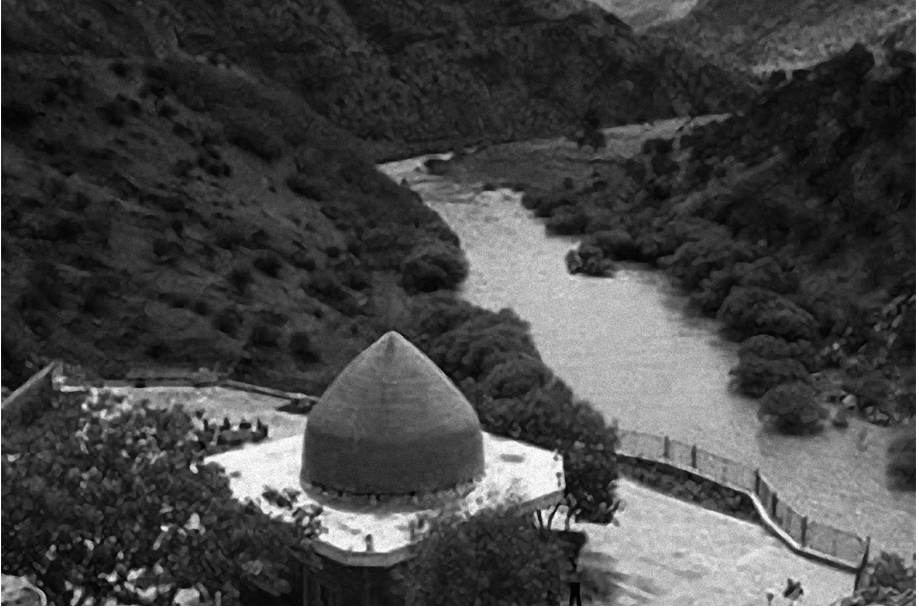


Fig. 6: An image of a shrine a Yārsāni posted to Facebook accompanied by a religious adage.



Fig. 7: A Facebook user posted this picture to display fellow Yārsānis sharing the vow they prepared with others at a holy site.





Fig. 8: A picture of a Yärsäni on a pilgrimage Sultan sahak.



Fig. 9: A Yärsäni Facebook user posted this image of a group of Yärsäni men, one of whom is dressed in traditional Kurdish clothing, at a religious site in Tootshami, a holy location for all Yärsänis.

# Some Kurdish Lines from an Arabic-Persian Prayer Collection

Mustafa Dehqan

---

## ABSTRACT

---

*This brief note takes a closer look at a few Kurdish lines in Arabic characters discovered among the Arabic-Persian collections of prayer material at Āstān Quds Library in Mashhad, in Iran. The lines in Soranî Kurdish are edited and the motifs discussed. Although it is true that the lines in question cannot be identified with any extant prayer, yet even so certain definite conclusions can be reached, which supports its consideration as a Kurdish instructional note on an Islamic prayer.*

---

## ZUSAMMENFASSUNG

---

*Dieser kurze Beitrag behandelt einige kurdische Zeilen in arabischer Schrift, die in der arabisch-persischen Sammlung von Gebeten in der Āstān Quds Library, in Mashhad (Iran) entdeckt wurden. Die Zeilen, die auf Soranî verfasst sind, werden hier ediert und die Motive diskutiert. Obwohl diese Zeilen keinem bestimmten Gebet zuordenbar sind, können sehr wohl Schlussfolgerungen über diese Lehrnote auf Kurdisch zu einem islamischen Gebet gezogen werden.*

## MS Āstān Quds 16039: A Collection of Prayers

Among the Mashhad prayer collections at the Āstān Quds Library<sup>1</sup> there is a manuscript, somewhat mutilated and strained, marked MS 16039. It is an undated manuscript on paper, 46 folios with writing on both sides, in Arabic characters, sometimes with diacritics or vocalization. It is a bilingual manuscript in Arabic and Persian languages. The handwriting is highly individual. Occasionally there is a word written out of the line. There is no attempt to arrange the lines according to a single model and there is no complete punctuation.

The content of the manuscript indicates that several different prayers are included in the text. The collection of prayers contains exhortations and responses to questions about praying and progressing in the spiritual life. There are prayers

---

1 The historical Library of Āstān Quds or Āstān Quds Raḍawī is a large library in Mashhad, in north-eastern Iran. Established in 363/973, it holds over 1.1 million volumes. It is an international center for Islamic research, containing numerous manuscripts and rare works of antiquity of Islamic history. Affiliated with the library are a total of eleven in separate buildings close to each other. The Manuscript Department of the Library contains more than 32,000 rare manuscripts, 36,000 microfilms from the rare manuscripts of home and abroad, 25,000 of earlier lithographic books, and 17,240 other handwritten materials.

of supplication, or to avert disaster, prayers against illness or other misfortunes, prayers of intercession arranged in a specific order, short daily prayers, orders and prayers for the hours of the day and the week (*ma'thūrāt*) and the marriage, as well as a number of prayers for different occasions and times of prayers.

Many prayers given in the manuscript have their origins in *Qur'ān*, *ḥadīth*, *kalām*, and mysticism. It should be noted, however, that the manuscript is a Sunni Naqshbandī collection of prayers. The Sunni prayers, such as the Prayer *Khidr*, Prayer *Ma'rūf Karakhī*, and *Tasbīḥāt ibn al-Mu'tamar*, have more impressive reflection.

### Authorship and Dating

While the use of some prayers in the manuscript presupposes an early date of its composition, our folio's authorship is not explicitly mentioned. Not surprisingly, therefore, its authorship can be questioned in further researches. The authorship of the manuscript in its entire form including the Kurdish folio (that is folio 8v.) is attributed to Muḥammad Qāḏī, son of Sheikh 'Umar Ḍiyā' al-Dīn 'Uthmān (d.22 Shawwāl 1318/11 February 1901), who is a famous Kurdish Naqshbandī sheikh and the founder of madrasa (school) of Bîyare.

What is given in the manuscript, that is "Muḥammad Qāḏī", very possibly refers to Sheikh Muḥammad Najm al-Dīn Naqshbandī, son of Sheikh 'Umar Ḍiyā' al-Dīn 'Uthmān. He was born at the village of Tewile in 1280/1863. From his mother's side, Sheikh Muḥammad Najm al-Dīn links to a Bābān ancestry and the family of Maḥmūd Bayg Šāhibqirān of Sulaymāniyya, in Iraqi Kurdistan.

The precise dating of our folio for the most part remains uncertain. As Sheikh Muḥammad Najm al-Dīn died in 1337/1919, the manuscript of course must date from sometime between 1300/1883 and 1337/1919.

### Text and Translation

Compared to Kurmancî and Goranî dialects, Soranî Kurdish has a rather thin literary and historical background. While the Kurmancî and Goranî literary fragments are well documented in the 19th and 18th century but only scarcely in the 17th and 16th centuries, there is no significant Soranî fragment from earlier centuries. Even if we consider the history of Soranî prose (and not poetry), the history of Soranî tradition is very thin. The evidence presented below, therefore, may lead to a significant material for the history of the Soranî dialect and especially its early prose tradition. These Kurdish lines, given in folio 8v., contain a record of instructional advices distributed by Kurdish Sheikh Muḥammad Najm al-Dīn Naqshbandī to

Kurdish readers of Islamic prayers. In addition to Sheikh Muḥammad’s Kurdish lines, folios 33v-34r. also contain a more longer instructional Soranî note which is certainly more recent and very possibly in the hand of the manuscript’s later owner as it is written in modern Soranî script and not Arabic script. This is the reason why only the classical one is presented here. My transcription into Latin characters of the Arabic script and the translation follows:

Şertî em du’aye eweye ke qise le beynda nekiy û hewt sibh le şwênî yekewe bixwênê. Heqq te’ala teşîrî têda xelq biferûyit û rû be Qible û destnewêj şerte û eger mumkin bê bi tenha bêt bixwênê xase le paş nwêjî sibhênî.

The present prayer will be granted on the condition that [reader] would not speak among it and would repeatedly recite it seven mornings. God the Exalted would leave an impression on it. It is necessary to be in the direction of Qibla and to perform ablution and, if it would be possible, [reader] would be alone especially after the morning prayer.



Fig. 1: Fols. 8v.–9r.

Finally, a note should be mentioned concerning the usage of these Kurdish lines. As Kurdish historical intellectuals normally had a rather extended linguistic knowledge, we need to ask why there is this instruction in Kurdish? It is hard to answer why the instructional note is not in Arabic, or Persian. However, there are some possible reasons to present such an instructional note in Kurdish.

Kurdish is the most commonly used language among Kurdish students of madrasa. Throughout Kurdish educational classes, when Kurds with extensive linguistic knowledge come together they commonly use Kurdish to communicate. However, the most important reason why the instructional note is in Kurdish is that its addressee is very possibly Kurdish children with limited Arabic and Persian knowledge. So writing Kurdish will allow elementary Kurdish students to access an amount of instructional information in their own mother tongue which may not be otherwise understandable.

# Partizipation in der deutschen Migrationsgesellschaft: Kurdische Kinder und Jugendliche zwischen Imagination und Leugnung<sup>1</sup> – eine Fallstudie

Simon Moses Schleimer

---

## ABSTRACT

*A great number of asylum seekers who entered Germany in 2015 are Kurds. Since the 1990ies, Kurds have been one of the largest immigrant groups in Germany. Especially for Kurdish immigrants who return to their homeland after spending several years in Germany, it is essential to maintain their own cultural, ethnic and linguistic roots. Illustrated by two exemplary cases, I will demonstrate that both German society and its school system are still confronted with the challenge of laying the foundation to ensure equal opportunities for all people on the one hand and enabling individuals to shape their individual lifestyles and transcultural identities on the other.*

---

## ZUSAMMENFASSUNG

*Unter den im Jahr 2015 nach Deutschland eingereisten AsylwerberInnen befinden sich auch KurdInnen, die seit den 1990er Jahren eine der quantitativ bedeutendsten Gruppe an MigrantInnen in Deutschland darstellen. Die Auseinandersetzung mit den eigenen kulturellen, sprachlichen und ethnischen Wurzeln erscheint besonders bedeutsam für diejenigen MigrantInnen, die nach Jahren des Aufenthalts in Deutschland wieder zurück in die Region Kurdistan migrieren. Anhand zweier Fallbeispiele wird aufgezeigt, dass die Gesellschaft sowie die Institution Schule in Deutschland noch immer vor der Herausforderung stehen, eine Ausgestaltung pluraler Lebenswelten bei gleichzeitig chancengerechter Integration zu ermöglichen.*

## Einleitung

EinwanderInnen aus Syrien stellten im Jahr 2015 die größte Gruppe dar, die um Asyl in Deutschland ansuchte.<sup>2</sup> Seit dem Jahr 2014 hat sich die Situation aufgrund der Gebietseroberungen durch den sogenannten „Islamischen Staat“ nicht nur in Syrien, sondern auch im benachbarten Irak weiter verschlechtert, sodass der Irak an fünfter Stelle der Hauptherkunftsländer von Asylsuchenden im Jahr 2015 in

---

1 Der Titel dieses Beitrags ist von dem Konferenztitel „Between Imagination and Denial. Kurds as subject and objects of political and social processes“ (29.-31. Mai 1998) inspiriert.

2 Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2015: 8.

Deutschland steht.<sup>3</sup> Unter den Eingewanderten aus Syrien und dem Irak befinden sich auch Mitglieder der kurdischen<sup>4</sup> Ethnie.<sup>5</sup> So ist nach den großen Einwanderungsphasen kurdischer MigrantInnen in den 1980er und 1990er Jahren spätestens seit dem Jahr 2014 eine neue Phase kurdischer Migration nach Deutschland zu verzeichnen.

Bei Fragen der Integration stellt sich die Herausforderung, eine chancengerechte Teilhabe aller Menschen – und damit auch den in diesem Beitrag im Fokus stehenden transnational geprägten MigrantInnen – an unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen zu garantieren.<sup>6</sup> Welchen Nachholbedarf das deutsche Bildungssystem bezüglich Chancengerechtigkeit hat, wird am Beispiel zweier Interviews mit kurdischen Jugendlichen herausgearbeitet, die ich im Rahmen meiner Studie „Transnationale Kindheit und Jugend“<sup>7</sup> durchgeführt habe. Während in dieser die Lebenswelten der Kinder und Jugendlichen in der Region Kurdistan im Nordirak im Mittelpunkt stehen, zieht der vorliegende Beitrag, anhand der bestehenden Herausforderungen nach der Migration aus Deutschland in die Region Kurdistan, Rückschlüsse auf die Lebenswelten der Kinder und Jugendlichen in Deutschland. Damit widmet sich der Beitrag einem Forschungsdesiderat, welchem sich bisher lediglich in den 1990er Jahren und bis Anfang der 2000er Jahre angenommen wurde. Obwohl sich in den vergangenen zwei Dekaden ihre Lebenswelten grundsätzlich verändert haben, sind kurdische Kinder und Jugendliche in Deutschland in der aktuellen Forschungsdebatte innerhalb der Kurdischen Studien marginalisiert.

Die Lebenswelten von KurdInnen aus der Region Kurdistan im Irak unterscheiden sich von den Lebenswelten von KurdInnen anderer Herkunftsstaaten. Unabhängig ihrer Herkunft unterliegen jedoch alle KurdInnen in Deutschland spezifischen Bedingungen, u.a. hinsichtlich der Anerkennung der kurdischen Ethnie und der kurdischen Sprache, die in diesem Beitrag diskutiert werden.

Die Migrationen von KurdInnen nach Deutschland und ihre Communities müssen aus zwei Gründen genauer untersucht werden. Zum einen gehören KurdInnen zu den quantitativ bedeutendsten MigrantInnengruppen in Deutschland. Zum anderen sind, trotz der Studien aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen,<sup>8</sup> die Hintergründe kurdischer Migrationen nach Deutschland, die Situation kurdi-

3 Vgl. *ibid.*

4 Birgit Ammann (1999) schlägt vor, als KurdInnen diejenigen Personen zu definieren, die sich in ihrer Selbstbeschreibung beziehen auf „bestimmte Eckdaten und Themenkomplexe, die die Identität, das Bewusstsein und den Alltag der meisten KurdInnen in besonderer [...] Weise prägen“ (18). Dazu zählen u.a. der Bezug auf die geografische Region Kurdistan sowie die dortigen historischen und politischen Begebenheiten und Lebensbedingungen, die repräsentativen Charakter für die Ethnie der KurdInnen einnehmen (*ibid.*: 18 f.).

5 Kurdische Gemeinde 2015.

6 Bade 2009.

7 Schleimer 2015.

8 Fischer-Tahir / Savelsberg 2014: 355 f.



scher MigrantInnen in Deutschland und die zum Teil spezifischen Herausforderungen von kurdischen MigrantInnen und -jugendlichen im Bildungssystem noch immer nicht hinreichend bekannt.

Dieser Beitrag soll nicht zu Kulturalisierungen bzw. Ethnisierungen und zur Instrumentalisierung und Verabsolutierung vermeintlicher ethnischer und kultureller Hintergründe führen, sondern zu einem reflektierten Umgang mit kurdischen MigrantInnen beitragen. Der Autor wendet sich deshalb bewusst an eine sehr heterogene LeserInnengruppe, um so interessierte WissenschaftlerInnen und PraktikerInnen über die Situation kurdischer Jugendlicher in Deutschland zu informieren. Aus den Befunden können nachfolgend zusätzlich Fördermöglichkeiten zur differenzierten (schul-)pädagogischen Partizipation anderer Gruppen von Kindern und Jugendlicher abgeleitet werden.

## Transnationale Migration und Integration

In den 1990er Jahren zeichnete sich ein Paradigmenwechsel in der internationalen Migrationsforschung ab. Migration wird seither als nicht abgeschlossener Prozess beschrieben, der Rück- und Weiterwanderungen einschließt und der nicht mehr auf ein separiertes Lebensereignis im Kontext einer einmaligen Aus- und dauerhaften Einwanderung reduziert werden kann. Charakteristisch für diese neue Konzeption der Migration ist die verdichtete, langfristig angelegte und aufrechterhaltene Vernetzung von MigrantInnen über internationale Ländergrenzen hinweg.<sup>9</sup> Aufgrund aufenthaltsrechtlicher Bestimmungen, bestehender Kriegs- und Konfliktzustände in den Herkunftsländern und/oder herausfordernder sozialökonomischer Bedingungen im Aufnahmeland ist es für viele MigrantInnen mit Fluchtgeschichte erschwert, physisch grenzüberschreitend zu agieren. In verschiedenen international angelegten Studien konnte jedoch bereits Anfang der 2000er Jahre herausgestellt werden, dass auch MigrantInnen mit Fluchtgeschichte transnationale Aktivitäten aufbauen können, die ihr gesamtes Leben und darüber hinaus auch ihre Identität prägen.<sup>10</sup> Diese Aktivitäten kennzeichnen sich durch soziale, symbolische und kulturelle Verbindungen, u.a. mittels verschiedener Kommunikationsmedien. Durch multiple und regelmäßige Formen des Kontakthaltens, beispielsweise das Telefonieren oder die Kommunikation über das Internet, nehmen die MigrantInnen am alltäglichen Leben ihrer Verwandten, ihres Freundes- und Bekanntenkreises im Herkunftsland teil.

Aufgrund dieser Veränderungen internationaler Formen von Migration muss migrationsbedingte Heterogenität im Kontext „einer sich immer weiter in Lebenswelten und -lagen ausdifferenzierenden, gesamtgesellschaftlichen, [...] welt-

---

9 Glick Schiller / Basch/Blanc-Szanton 1992.

10 U.a. Al-Ali / Black / Koser 2001; Neumann et al. 2003.

weiten Pluralität<sup>11</sup> verstanden werden, da die Lebenswelten von MigrantInnen die nationalstaatlichen Grenzen überschritten haben. TransmigrantInnen tragen so zu einer weiteren Ausdifferenzierung gesellschaftlicher „multidimensionale[r] Diversität“<sup>12</sup> bei. Unter dem Leitgedanken von Diversity- und Inklusionsansätzen stehen Gesellschaften und die in ihr bestehenden Institutionen vor der Herausforderung, strukturelle Voraussetzungen zu schaffen, die dieser multikontextuellen Diversität gerecht werden und die gesellschaftliche Partizipation aller Individuen ermöglichen. Dabei gilt migrationsbedingte Heterogenität als ein Teilaspekt plural zusammengesetzter Gesellschaften, neben beispielsweise Ethnie, Religion, sozialer Herkunft, Geschlecht, Alter und/oder möglicher Behinderung, auf die integrierend reagiert werden muss. Klaus J. Bade versteht Integration in diesem Kontext als „möglichst chancengleiche Teilhabe an den zentralen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, also an Erziehung, Bildung, Ausbildung, Wirtschaft und Arbeitsmarkt, Gesundheit, Rechts- und Sozialsystem usw. Im Zentrum steht die Chance zur wirtschaftlichen Selbstentfaltung [...] als Grundlage zu eigenständiger Lebensführung und sozialer Akzeptanz.“<sup>13</sup>

Annedore Prengel bemerkt, dass die Bildungsinstitutionen in Deutschland Nachholbedarf im Umgang mit gesellschaftlichen Diversifizierungs- und Pluralisierungstendenzen und der Schaffung von Möglichkeiten zur Partizipation aller haben.<sup>14</sup> Yasemin Karakaşoğlu betont, dass sich das Schulsystem auf inhaltlicher, sozialer, curricularer und personeller Ebene an die plurale Schülerschaft anpassen muss.<sup>15</sup> Hinsichtlich migrationsbedingter Heterogenität bedeutet dies, dass Lehrkräfte u.a. Wissen und Kenntnisse besitzen müssen „über Ursache und Geschichte der Arbeitsmigration [und weitere Formen der Migration, Anmerkung des Verfassers], über die Rolle und den Status von Minderheiten und die aktuelle Migrationspolitik“<sup>16</sup>. Ebenfalls verdeutlicht Georg Auernheimer, dass ein adäquater und gewinnbringender Umgang mit MigrantInnen Kenntnisse verlangt über „Zuwanderungs- und Asylrecht, überhaupt Einblick in die Lebenslage von (Im)migranten, Wissen über Rassismus und je nach Tätigkeitsbereich und Häufigkeit von Kontakten auch Wissen über die Kolonialgeschichte, über Gesellschaften der Dritten Welt und globale Abhängigkeiten.“<sup>17</sup> Durch diese Form der Sensibilität von LehrerInnen gegenüber Kindern und Jugendlichen mit Migrationsgeschichte können ihnen Möglichkeitsräume eröffnet werden, um an den von Bade beschriebenen zentralen gesellschaftlichen Teilbereichen partizipieren und gleichzeitig individuelle Lebenswelten und -entwürfe entfalten zu können. So wird auch ein Bei-

---

11 Geier 2011: 84.

12 Vertovec 2007: 1025.

13 Bade 2009: 1.

14 Prengel 2006: 88 ff.

15 Karakaşoğlu 2013.

16 Ibid.: 6.

17 Auernheimer 2008: 57.

trag dazu geleistet, dass „weder Individuen noch ethnische Gruppen gezwungen werden [...], ihre Identität und Werte, ihre sozialen Beziehungen und Loyalitäten aufzugeben.“<sup>18</sup>

## Kurdische Migrationsbewegungen nach Deutschland – ein Überblick

Kurdische wie auch alle anderen MigrantInnengruppen lassen sich nicht allein aufgrund ihrer Wanderungsgeschichte und ethnisch-kulturellen Zugehörigkeit definieren. Sie sind stattdessen durch eine Vielzahl weiterer Heterogenitätsdimensionen geprägt. All diese Faktoren können sehr unterschiedlich miteinander verknüpft sein und unterschiedliche Gewichtung für die Individuen einnehmen. Die sie einende kurdische Herkunft birgt jedoch besondere Herausforderungen für KurdInnen im Migrationskontext.<sup>19</sup> Denn in Deutschland werden MigrantInnen nach ihrer Staatsangehörigkeit und nicht nach ihrer Ethnie oder Sprache registriert. Dies hat zur Folge, dass in Deutschland eine kurdische MigrantInnengruppe ungeklärten Umfangs lebt. Nach Schätzungen des Deutschen Bundestages (2011) lebten im Jahr 2011 etwa 800.000 kurdische MigrantInnen in Deutschland.<sup>20</sup>

Die Kurdische Gemeinde Deutschland e.V. geht am Ende des Jahres 2015 davon aus, dass circa 1,2 Millionen KurdInnen in Deutschland leben und allein im Jahr 2015 ungefähr 200.000 KurdInnen aus Syrien nach Deutschland einreisten. Weiterhin wird angenommen, dass kurdische Kinder und Jugendliche die zweitgrößte MigrantInnengruppe nach den türkischen MigrantInnen im deutschen Schulsystem sind.<sup>21</sup> Ähnliche Angaben machte bereits Ellen Schulte-Bunert im Jahr 1998, die die kurdische SchülerInnengruppe in den 1990er Jahren als dritt- und in einigen Regionen sogar als zweitgrößte MigrantInnengruppe in Deutschland bezeichnete.<sup>22</sup>

### *Migration von Studierenden*

In den 1950er Jahren migrierten vornehmlich Söhne aus wohlhabenden und bildungsnahen Familien aus den kurdischen Gebieten der Türkei, Syrien, Irak und Iran für ein Studium nach Deutschland. Sie wurden durch staatliche oder private Stipendien kurdischer Organisationen gefördert und migrierten in die Deutsche Demokratische Republik.<sup>23</sup> Viele dieser Studierenden kehrten nach dem Studien-

18 Pries 2015: 23.

19 Vgl. dazu auch Ammann 1999: 18f.

20 Ibid.: 2.

21 Kurdische Gemeinde e.V.2015.

22 Schulte-Bunert 1998: 88; dazu auch: Ammann 1999: 17.

23 Ammann 1997: 217; Borck 2003: 8; dazu auch: Hakenberg / Klemm 2016: 14. Hakenberg / Klemm verweisen in ihrem geschichtlichen Überblick nicht auf kurdische Studierende in der DDR, sondern lediglich verallgemeinernd auf Studierende aus dem Irak.

abschluss nicht wieder in ihre Herkunftsregionen zurück und verlegten stattdessen ihren Lebensmittelpunkt dauerhaft nach Deutschland.<sup>24</sup>

### *Migration von ArbeitsmigrantInnen*

Als im Jahr 1961 das Anwerbeabkommen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Türkei beschlossen wurde, begann eine neue Phase der Einwanderung kurdischer MigrantInnen nach Deutschland. Denn seit Ende der 1960er Jahre wurden auch in den von KurdInnen bewohnten östlichen Gebieten der Türkei ArbeitsmigrantInnen angeworben. Geschätzt sollen zwischen 300.000 und 500.000 ArbeiterInnen aus der Türkei, knapp ein Drittel aller AnwerberInnen, kurdischer Herkunft sein.<sup>25</sup> Nach dem Anwerbestopp in den 1970er Jahren migrierten Angehörige aufgrund der Möglichkeit auf Familienzusammenführung nach Deutschland. Fortan bestimmten nicht mehr die studierten KurdInnen, sondern die kurdischen ArbeitsmigrantInnen aus der Türkei das Bild der KurdInnen in Deutschland.

### *Migration von Asylsuchenden*

Als Asylsuchende migrierten KurdInnen aus den kurdischen Gebieten der Staaten Syrien, Iran, Irak und der Türkei insbesondere seit Ende der 1970er Jahre nach Deutschland. Im Jahr 1979 flüchteten KurdInnen in hoher Anzahl aus dem Iran aufgrund drohender Verhaftung, Verfolgung und Hinrichtung während der islamischen Revolution.<sup>26</sup> Aus der Türkei flüchteten KurdInnen hauptsächlich im Jahr 1980 während des Militärputsches und zwischen den Jahren 1984 und 1999 nach Deutschland, als gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen den türkischen Sicherheitskräften und der Kurdischen Arbeiterpartei Kurdistans (PKK) die Türkei erschütterten.<sup>27</sup> Im Irak verfolgte Saddam Hussein seit dem Jahr 1979 eine systematische Vernichtungspolitik der kurdischen Bevölkerung, die zu Fluchtbewegungen nach Deutschland führte. Als im Jahr 1991 eine UN-Schutzzone eingerichtet wurde, die die kurdische Bevölkerung vor den Angriffen des irakischen Regimes schützte, entbrannte ein innerkurdischer Krieg zwischen den beiden großen kurdischen Parteien, der Patriotischen Union Kurdistans (PUK) und der demokratischen Partei Kurdistans (PDK). Die anhaltend schlechte wirtschaftliche, politische und soziale Lage in der Region trieb zahlreiche kurdische Familien ins Ausland, darunter auch nach Deutschland.<sup>28</sup> In Syrien wurde in den 1960er Jahren über 120.000

---

24 Ammann 1999: 38.

25 Blaschke / Ammann 2003: 92.

26 Anders 1994: 80.

27 Wedel 1999.

28 Yakub Othman 2013: 87.

KurdInnen die Staatsangehörigkeit entzogen.<sup>29</sup> In den Folgejahren verstärkte sich die Diskriminierung der kurdischen Minderheit, die insbesondere in den 1980er Jahren zur Flucht führte. Seit Beginn des Krieges in Syrien im Jahr 2011 flüchteten erneut KurdInnen nach Deutschland.

## Die Lebenswelten kurdischer Kinder und Jugendlicher in Deutschland

In den Sozialwissenschaften wurden in den 1990er Jahren eine Reihe von Studien zu kurdischen MigrantInnen in Deutschland durchgeführt, die sich auch mit der Situation von Kindern und Jugendlichen, vornehmlich aus den kurdischen Gebieten der Türkei, auseinandersetzten.<sup>30</sup>

Şengül Şenol (1992) beschreibt in ihrer Studie die Identitätskonflikte von kurdischen Kindern und Jugendlichen und deren Schwierigkeiten, die unterschiedlichen an sie herangetragenen Lebenswelten miteinander zu vereinen.<sup>31</sup> Die Kinder und Jugendlichen können einerseits nicht die Erwartungen der traditionell orientierten Familien und/oder der kurdischen Gemeinschaft erfüllen, fühlen sich andererseits aber auch von der deutschen Gesellschaft abgelehnt. Susanne Schmidt (1998) macht ebenfalls auf die konflikthafte Herausforderung aufmerksam, sich in zwei unterschiedlichen Lebenswelten zugleich zu integrieren. Dennoch kann sie in ihrer Studie nachweisen, dass sich kurdische MigrantInnen sowohl in Deutschland integriert fühlen, als auch kurdische Identitäten ausbilden und sich so unterschiedlichen Anforderungen anpassen können. Zugleich beschreibt Schmidt in ihrer Studie, dass sich kurdische MigrantInnen in ihren Lebensentwürfen, trotz der Einbindung in unterschiedliche Lebenswelten, aufgrund der damals noch tendenziell fehlenden Rückkehroption stärker auf Deutschland fokussierten.<sup>32</sup>

Während der Kontakt zu kurdischen Traditionen und zur kurdischen Sprache zunächst vornehmlich über die Familien und kurdischen Bekannten in Deutschland hergestellt wurde, wurden seit Ende der 1990er Jahre durch moderne Kommunikationsmöglichkeiten regelmäßige und intensive Kontakte zu kurdischen Angehörigen in den Herkunftsländern möglich. Mit den sich zusätzlich ändernden politischen und sozialen Situationen in den unterschiedlichen Herkunftsländern<sup>33</sup> veränderten sich die Lebenswelten der KurdInnen außerhalb ihrer Herkunftsregionen weiter. So konnten die symbolischen Kontakte<sup>34</sup> durch Reisen in die Herkunftsregion ergänzt werden. Für die Kinder und Jugendlichen bedeutete dies, dass sie oftmals erstmalig nach Jahren des Aufenthalts in Deutschland in ihre bzw.

---

29 Ammann 1999: 22.

30 U.a. Mönch 1994; Şenol 1992; Skubsch 2000; Schmidt 1998, 2000.

31 Şenol 1992.

32 Schmidt 1998: 9.

33 Insbesondere durch die Einstellung des bewaffneten Kampfes der PKK in der Türkei sowie durch den Sturz des Regimes von Saddam Hussein im Irak.

34 Pelling 2012.

in die Herkunftsregion ihrer Eltern reisen konnten und dort ihre Verwandten (wieder-)sahen. So erhielten sie Möglichkeiten, die kurdische Region und die kurdische Gesellschaft zu erkunden, sowie die kurdischen Traditionen und die kurdische Sprache vitaler zu leben. Sie bildeten in der Folge dezidiert transnationale Lebensentwürfe aus und wuchsen in transnationalen Familienzusammenhängen auf, da sie beispielsweise die Sommerferien bei ihren Verwandten in der kurdischen Region verbrachten und dadurch beide Bezugssysteme für ihre Lebenswelten zunehmend relevanter wurden.<sup>35</sup> Die Identitäten der Kinder und Jugendlichen müssen also mehr denn je als flexible und sich im steten Wandel befindende Konstrukte verstanden werden, die sich aus verschiedenen Elementen speisen und die sich, je nach gesellschaftlichen Kontexten und Herausforderungen, stets neu miteinander verbinden und entwickeln können.<sup>36</sup>

Darüber hinaus wurde eine Remigration in die Herkunftsgebiete möglich, die zuvor keine Option für die KurdInnen in Deutschland darstellte. Insbesondere die Eltern, die tendenziell stärkere Bezüge zu ihrer Herkunftsregion besitzen als ihre Kinder, streben dauerhafte Remigrationen an. Die Lebenswelten der Kinder und Jugendlichen sind zwar durch ihre transnationalen Kontakte längst pluralisiert, jedoch kann eine dauerhafte Remigration eine enorme Herausforderung für sie darstellen. So lassen sie oftmals keine Zweifel an ihrer auch lokal begründeten Zugehörigkeit zu Deutschland, die für ihre eigene Identität, Persönlichkeit und Denkweise oft sogar entscheidend ist.<sup>37</sup>

Es zeigt sich, dass sich in den vergangenen zwei Dekaden die Lebenswelten von kurdischen MigrantInnen in Deutschland grundlegend verändert haben. Der gesellschaftliche und (bildungs-)politische Umgang mit KurdInnen in Deutschland erscheint hingegen beinahe unverändert. So fehlen bis heute hinreichende Angebote im pädagogischen, schulischen und kulturellen Bereich für kurdische Kinder und Jugendliche,<sup>38</sup> um eine Beschäftigung mit kurdischen Traditionen und der kurdischen Sprache zu ermöglichen und so auch Möglichkeiten ihrer individuellen Selbstentfaltung und der Ausbildung transkultureller Identitäten anzustoßen sowie ihre transnationalen Lebensentwürfe produktiv zu begleiten. Besonders anschaulich wird die Marginalisierung der KurdInnen im deutschen Schulsystem am Beispiel des Erlernens der kurdischen Sprache. In Deutschland haben kurdische Kinder und Jugendliche nur wenige Möglichkeiten, Kurdisch zu erlernen oder ihre kurdischen Sprachkenntnisse zu erweitern. In den 1980er Jahren fehlte muttersprachlicher Unterricht für KurdInnen gänzlich. Erst im Jahr 1993 wurde in Bremen erstmals Kurdischunterricht an zwei Grundschulen angeboten.<sup>39</sup> Bis in

---

35 Emanuellson 2008; Schleimer 2015.

36 Vgl. dazu: Welsch 1994; Bhabha 1994/2000.

37 Schleimer 2015.

38 Deutscher Bundestag 2011.

39 Hajo 1996: 14.

das Jahr 2011 hat sich die Situation zwar verbessert, jedoch wird Kurdischunterricht noch immer lediglich in den Bundesländern Bremen, Hamburg, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen angeboten. Im Jahr 2011 besuchten in Bremen 148 kurdische Lernende insgesamt 23 Lerngruppen an acht unterschiedlichen Standorten; in Hamburg unterrichteten fünf Lehrkräfte 97 SchülerInnen an vier Standorten; in Nordrhein-Westfalen besuchten 122 Lernende den Kurdischunterricht und in Niedersachsen unterrichteten acht LehrerInnen 546 SchülerInnen. Mit 85 Lerngruppen und 36 Standorten stellte Niedersachsen im Jahr 2011 das breiteste Angebot dar.<sup>40</sup> Da nicht eine, sondern drei kurdische Standardsprachen, Kurmancî, Soranî und Zazaki, existieren, ist Kurdischunterricht in einer der drei Standardsprachen lediglich ein Angebot für einen Teil der kurdischen Jugendlichen und schließt SprecherInnen der anderen Standardsprachen zwangsläufig aus. Zur Implementierung von kurdischem Sprachunterricht in der Institution Schule kommt zusätzlich erschwerend hinzu, dass – nicht zuletzt aufgrund des Drucks der politischen Situation in den Herkunftsländern – verschiedene Varietäten der Standardsprachen bestehen, die auch in der Migration gesprochen werden.

Bahar Baser (2013) beschreibt darüber hinaus, dass bis heute tendenziell negative Klischees über KurdInnen in Deutschland bestehen, da ihnen die Nähe zur als terroristisch eingestuften Partei PKK nachgesagt wird und sie aufgrund dessen stigmatisiert werden.<sup>41</sup> Ebenfalls können KurdInnen aufgrund der Verfolgung in ihren Herkunftsregionen einer Stigmatisierung als Geflüchtete unterliegen.<sup>42</sup> Im deutschen Bildungssystem und in der Gesellschaft erscheint insgesamt nicht genügend differenziertes Wissen über die kulturellen, historischen und politischen Hintergründe der Ethnie der KurdInnen vorhanden zu sein, sodass sie ihre eigene ethnische Identität, Kultur, Sprache und ihre Traditionen als entwertet erleben. KurdInnen besitzen nur wenige Räume für unbefangene Identitätswürfe und erfahren statt pädagogischer Anerkennung subtile Entwertung. Die Integration im Sinne einer gleichberechtigten Partizipation nach Bade<sup>43</sup> (2009) wird so maßgebend erschwert.

## Fallbeispiele

Im Folgenden wird anhand einer Reanalyse zweier narrativer Tiefeninterviews herausgearbeitet, welche Auswirkungen die aus der Wissenschaft formulierte Kritik, das Bildungssystem habe sich in seinen strukturellen Voraussetzungen noch nicht

---

40 Deutscher Bundestag 2011: 4. Eine Unterscheidung in die verschiedenen Standardsprachen findet durch den Deutschen Bundestag nicht statt.

41 Baser 2013: 13.

42 Schmidt 2001: 12.

43 Bade 2009.



an die plurale Schülerschaft angepasst,<sup>44</sup> auf die transnationalen Lebenswelten von Kindern und Jugendlichen kurdischer Herkunft hat. Die Interviews wurden im Rahmen meiner Dissertation „Transnationale Kindheit und Jugend“<sup>45</sup> mit aus Deutschland in die kurdische Region im Nordirak migrierten Jugendlichen erhoben und nach der Methode des „szenischen Verstehens“<sup>46</sup> nach Alfred Lorenzer (1985/2006) ausgewertet. Mit diesem hermeneutischen Verfahren können sowohl manifeste als auch latente Inhalte von Interviews erfasst werden. Dabei wird bei der Analyse „unterhalb des sprachlich organisierten [Zusammenhangs]“<sup>47</sup> angesetzt, um diejenigen Sinnzusammenhänge der Interviews herauszuarbeiten, die aus den Kommunikationsstrukturen der Interviewten ausgeschlossen sind. Im Fokus des Verfahrens stehen Einzelfallanalysen, die „ein ganzheitliches und nur damit realistisches Bild der sozialen Wirklichkeit“<sup>48</sup> darstellen. Aufgrund der Analyse der Einzelfälle können keine Angaben über die Häufigkeit bestimmter Muster getätigt werden. Durch das Herausarbeiten von fallübergreifenden Gemeinsamkeiten, in diesem Beitrag die (Un-)möglichkeiten der gleichzeitigen Integration in unterschiedlichen Bezugssystemen, können die Analysen einer Generalisierung zugänglich gemacht werden, die der „Genauigkeit der Einzelbeschreibungen“<sup>49</sup> zugrunde liegen.

### *Sana*<sup>50</sup>

Sana, zum Zeitpunkt des Interviews 18 Jahre alt, migrierte mit elf Jahren gemeinsam mit ihren beiden Geschwistern und ihrem Vater aus Deutschland in die Region Kurdistan im Nordirak. Ein Grund für die Entscheidung des Vaters zur familiären Remigration war die Scheidung von Sanas Mutter, einer gebürtigen Bulgarin. Im Interview beschreibt Sana zunächst, dass sie nicht in der Region Kurdistan leben möchte und eine erneute Migration, erleichtert durch den Besitz der deutschen Staatsbürgerschaft, nach Deutschland anstrebt. Obwohl Sana immer wieder betont, dass sie Deutschland der Region Kurdistan vorzieht, relativiert sie zu einem späteren Zeitpunkt ihren Wunsch der erneuten Migration und betont, es sei „schon kompliziert irgendwie mit Deutschland“. Deshalb kam sie auch nicht dem Angebot ihrer Tante nach, für einen deutschen Schulabschluss zu ihr nach Süddeutschland zu ziehen.

Die Herausforderungen, die ihr Leben in der Region Kurdistan begleiten, be-

44 Prengel 2006, vgl. dazu auch: Pries 2015: 10 ff.

45 Schleimer 2015.

46 Lorenzer 1985/2006.

47 Ibid.: 64.

48 Lamnek 1995: 5.

49 Geertz 1983: 37.

50 Alle personenbezogenen Daten der hier dargestellten Interviews wurden anonymisiert. Die verwendeten Zitate aus den Interviews wurden aus Authentizitätsgründen unverändert übernommen.

schreibt Sana im Kontext ihrer schulischen Erfahrungen. So bezeichnet sie die Schule im Nordirak als „kaputte Schule“ mit „komischen Leuten“. Sana erfährt keine Unterstützung durch die Lehrkräfte, die ihr hingegen ihre Sozialisation und Erziehung vorwerfen: „[Die Lehrer sagen] ‚ihr seid voll schlecht, ihr seid voll scheiße, weil ihr macht alles, was ihr wollt. Hier ist kein Deutschland. Hier ist kein Europa. Hier dürft ihr so was nicht machen!‘“

Angesprochen auf ihr Leben in Deutschland berichtet Sana, in Deutschland sei „überhaupt nichts Kurdisch [gewesen]. Mein Vater halt nur, natürlich. Der hat Kurdisch gekocht. [...] Sehr, sehr wenig Kontakt zur kurdischen Kultur. Mein Vater wollte das nicht.“ So stand in Deutschland die Anpassung an die Gesellschaft im Fokus, ohne dabei auf die zusätzlich bestehenden unterschiedlichen Einflüsse der Mutter und des Vaters Rücksicht zu nehmen. Die wenigen Möglichkeiten, sich mit ihrer eigenen Herkunft auseinanderzusetzen sowie die Assimilationsbestrebungen des Vaters führen dazu, dass Sana nur wenige Kenntnisse der kurdischen Geschichte und der kurdischen Traditionen besitzt und bis zum Umzug in die Region Kurdistan die Erstsprache ihres Vaters, Soranî, nicht sprechen kann. Erst durch die familiäre Remigration in die Region Kurdistan wurde es für die Familienmitglieder möglich, sich mit der ethnischen Herkunft des Vaters auseinanderzusetzen und identifikatorische Bezüge zur Region Kurdistan aufzubauen.

Erwähnenswert ist das Verhalten des Vaters, der eine Anpassung aller Familienmitglieder an die deutsche Gesellschaft verfolgt und im Gegenzug sowohl die kurdischen als auch die bulgarischen Einflüsse auf das Leben der Kinder zu minimieren versucht. Ammann (2000) beschreibt, dass sich für die kurdischen MigrantInnen der Elterngeneration besonders in der Migration eine Hinwendung zur eigenen Ethnie feststellen lässt, und dass das Kurdischsein einen höheren Stellenwert in ihrem Leben einnimmt als in ihrem Herkunftsland, da viele ethnisch-kulturelle Merkmale erst durch die Migration und die damit wegfallende Bedrohung gelebt werden können.<sup>51</sup> Dass sich Sanas Vater von seiner Herkunft abwendet, könnte durch seine Erfahrungen als ehemaliger Peschmerga erklärt werden. Er war steter Bedrohung durch das Regime Saddam Husseins ausgesetzt. Durch solche und weitere Leiderfahrungen kann eine positive Bezugnahme auf die Traditionen der Herkunftsgesellschaft erschwert oder gar unmöglich sein:

„[D]ie Verarbeitung einschneidender Erlebnisse mit der Herkunftskultur, Auswirkungen des Konfliktimports aus den Herkunftsstaaten, die Bedeutung politischer Einbindung, Medienberichterstattung in der Bundesrepublik Deutschland und die entsprechenden Reaktionen der Öffentlichkeit sowie Ausgrenzungserfahrungen verschiedener Art.“<sup>52</sup>

51 Amman 2000.

52 Schmidt 1998: 121 f.

Neben dem verwehrten Zugang zur kurdischen Kultur und Sprache innerhalb der Familie, wurde Sana zusätzlich auch ein außerfamiliärer Zugang verwehrt, da der kurdischen Kultur, Geschichte und der kurdischen Sprache in der deutschen Gesellschaft und in der Schule keine Bedeutung zukam. In der Folge gerät Sana in der Region Kurdistan in erhebliche Loyalitäts- und Identitätskonflikte und schafft es nicht, die beiden von ihr kennengelernten Bezugssysteme kreativ miteinander zu verbinden und zu neuen Mustern zusammenzufügen, um einen transnationalen Identitätsentwurf auszubilden und sich in die Gesellschaft zu integrieren. Stattdessen erscheinen beide Lebenswelten für Sana unvereinbar; sie begreift ihr Leben zwischen Gegensätzen, Deutschland und der Region Kurdistan, die nur wenige Verbindungen zueinander aufweisen.

### *Rebaz*

Der zum Zeitpunkt des Interviews 16jährige Rebaz flüchtete mit seiner Familie im Jahr 1998 aus der Region Kurdistan im Nordirak nach Deutschland. Nach seinem Hauptschulabschluss entschlossen sich Rebaz' Eltern aufgrund sozioökonomischer Herausforderungen in Deutschland zur Rückkehr in die Region Kurdistan. Im Interview zeigt sich Rebaz euphorisch, in der Region Kurdistan leben zu können. Dabei grenzt er sein Leben in der Region deutlich von seinem ehemaligen Leben in Deutschland, insbesondere hinsichtlich der ökonomischen Aufstiegsmöglichkeiten, ab:

„Ich mein, ich könnte sogar schwören, dieses Land ist dreimal reicher als Deutschland. Ähm, wir haben Öl und wie man so sieht, es wird Tag zu Tag schöner. [...] Und ja, was will man mehr? Du hast ein Haus, eine Familie, hast 'n Nebenjob, was ich in Deutschland nicht hätte. [...] Hier fühlt man sich wohler! Weil man weiß, man hat alles zur Verfügung.“

Seit er in der Region Kurdistan lebt, sei „alles [...] besser geworden.“ Angesprochen auf seine geschichtlichen Kenntnisse über die Region Kurdistan beschreibt Rebaz Desinteresse und Unkenntnis: „[D]as ist auch egal. Also, das ist mir nicht egal, aber sowas brauche ich nicht. Ich hab ja alles, was ich brauche, 'ne? Da brauche ich nicht die Geschichte erfahren.“

Rebaz hat vielfältige Pläne für die Zukunft. So spricht er davon, als Goldhändler auf dem Bazar arbeiten zu wollen, um „Gold kaufen, Gold verkaufen, Gold reparieren“ zu können. Zudem möchte er nach seinem Schulabschluss ein Studium beginnen oder Rapper werden. Durch einen erfolgreichen Karriereweg möchte er beweisen, entgegen gegenteiliger Meinungen seiner LehrerInnen und Diskriminierungen durch seine MitschülerInnen in Deutschland, in seinem Leben erfolgreich sein zu können: „Ich will hier mein Geld verdienen und den ganzen Freunden, den

ich dort, den ganzen deutschen Freunden [...] einen Korb geben, wenn ich da mit 'nem geilen... geilen Auto komme und viel Geld in der Tasche und aus meinem Leben was gemacht habe. [...] Ich wurde schon so gemobbt. Aber nicht so jeden Tag, weißte. So aus Spaß: ‚Du kommst aus Kurdistan!‘, ‚Geh zurück zu deinen Bergen!‘“

Rebaz war während des Interviews voller Selbstbewusstsein und sich sicher, seine Träume erfüllen zu können. Bei einem Nachfolgegespräch ein halbes Jahr später ist seine Euphorie einer starken Abneigung gegenüber der Region Kurdistan gewichen. So berichtet er über Misserfolge in der Schule, da er Soranî nicht gut genug beherrscht, um dem Unterricht zu folgen und die Leistungsüberprüfungen zu bestehen. Zusätzlich ist er in ein Mädchen verliebt. Er weiß jedoch, dass diese Liebe, solange keine Eheschließung erfolgt, unerfüllt bleiben wird, da seine Familie außereheliche Beziehungen nicht duldet. Er plant, die Region so schnell wie möglich wieder zu verlassen.

Ihre kurdische Herkunft hat die Familie in Deutschland stets wertgeschätzt. Rebaz ist stolz auf seine Herkunft und betont immer wieder die zahlreichen Vorzüge der Region Kurdistan. Die Region lernte er durch fortwährende Kontakte zu seinen vermögenden Verwandten sowie jährliche Besuche während der Sommerferien kennen, die seine Vorstellungen über die Region Kurdistan prägten. Die hinzukommende Diskriminierung von Rebaz in Deutschland als Angehöriger der kurdischen Minderheit und sein Unwissen über die kurdische Gesellschaft und Geschichte führten zu idealisierten und romantisierten Vorstellungen über die Region Kurdistan und das Leben in der Region. Als jedoch Konflikte und Herausforderungen aufgrund fehlender Sprachkenntnisse und konservativer Wert- und Normvorstellungen auftreten, schafft es Rebaz kaum, eine „transkulturelle Identität“<sup>53</sup> aufzubauen, die über kulturelle Formalismen hinausgeht, um beide Lebenswelten reflektiert miteinander zu verbinden und daraus auch Neues entstehen zu lassen.

### *Diskussion der Interviews*

Der Psychoanalytiker Lorenzer (1981) beschreibt in seinem Konzept der Desymbolisierung<sup>54</sup>, dass Kinder in der Interaktion mit ihren Bezugspersonen zunächst sinnliche, außersprachliche „kulturspezifische“, ‚gesellschaftstypische‘ Verhaltensmodelle<sup>55</sup> ausbilden. Gemeinsam mit dem Spracherwerb wird die Interaktion mit einem lexikalischen Begriff verbunden, sodass Situationen artikuliert

53 Vgl. Welsch 1994.

54 Lorenzer 1981; vgl. dazu auch: Auernheimer 1999: 226. Georg Auernheimer diskutiert das Konzept ebenfalls im Zusammenhang mit KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland, bezieht sich jedoch dabei auf den Ethnopsychiater Erich Wulff (1978).

55 Ibid.: 88.

werden können. In dieser „symbolischen Interaktion“<sup>56</sup> findet Identitäts- und Kulturbildung statt, da das heranwachsende Individuum mit (kollektiver) Kultur in Verbindung tritt. In einer krisenhaften Situation kann die Verbindung von Sprache und Handlung, in Form einer Desymbolisierung, auseinanderbrechen.

Aufgrund der erschwerten inner- und außerfamiliären Auseinandersetzung mit ihrer Herkunft lässt sich das Konzept, exemplarisch aufgezeigt anhand der Fallbeispiele Sana und Rebaz, auf kurdische Kinder und Jugendliche in Deutschland übertragen. Da die Jugendlichen nur wenige Möglichkeiten besitzen, sich in Deutschland reflektiert mit ihrer kulturellen und ethnischen Identität sowie der kurdischen Sprache auseinanderzusetzen, ist es für sie kaum möglich, eine symbolische Interaktionsform auszubilden, die eine Anbindung an ihr Leben in Deutschland unter gleichzeitiger Berücksichtigung ihrer kurdischen Herkunft zulässt.

Lorenzer (1981) geht davon aus, dass als Folge einer Desymbolisierung ein „funktionstüchtiges Ersatzich“<sup>57</sup> entstehen kann, welches durchaus überlebensfähig ist. Auch die kurdischen Jugendlichen bilden ein Ersatzich in Deutschland aus. Ihre transkulturellen Identitäten wirken jedoch fragil, da die Auseinandersetzung mit der kurdischen Kultur sowohl innerfamiliär als auch außerfamiliär konfliktträchtig bleibt. In der Folge wird es ihnen erschwert, sich in die Region Kurdistan zu integrieren.

## Schlussbetrachtung

Insbesondere aufgrund der Tatsache, dass nicht alle MigrantInnen, die in den vergangenen Jahren und auch zukünftig nach Deutschland migrieren werden, dauerhaft im Land leben möchten oder aufgrund aufenthaltsrechtlicher Bedingungen dürfen, ist die Ausbildung transkultureller Identitäten entscheidend, um die Teilhabe an Bezugssystemen in unterschiedlichen Ländern zu ermöglichen. Dafür ist es notwendig, strukturelle Voraussetzungen für eine erfolgreiche und gewinnbringende Ausbildung transnationaler Lebensentwürfe und transkultureller Identitäten zu schaffen. Ausgehend vom Ansatz der Inklusion kann dafür „eine partikuläre Hervorhebung derjenigen Gruppen von Lernenden, für die Exklusion, Marginalisierung und Underachievement ein besonderes Risiko“<sup>58</sup> darstellen, notwendig sein. Dieser Beitrag zeigte, dass kurdische Kinder und Jugendliche in Deutschland eine dieser vulnerablen Gruppen darstellt, die besondere Aufmerksamkeit und eine partielle Hervorhebung im Schulsystem erfahren muss. So verdeutlichten die beiden vorgestellten Fallbeispiele, dass weder die deutsche Gesellschaft noch das Bildungssystem den Bedürfnissen dieser Gruppe ausreichend gerecht wird. Noch immer besteht innerhalb der Gesellschaft und des Bildungssystems lediglich rudi-

---

56 Ibid.: 90.

57 Ibid.: 114.

58 Lindmeier / Lütje-Klose 2015: 10.

mentäres Wissen über die Ethnie der KurdInnen. So kann kaum auf sie Bezug genommen werden, sodass biographische Brüche entstehen, die es den Kindern und Jugendlichen erschweren oder gar unmöglich machen, transkulturelle Identitäten aufzubauen. Damit wird einer der größten MigrantInnengruppen in Deutschland die Möglichkeit verwehrt, einen reflektierten Zugang zu ihrer kulturellen Zugehörigkeit im Rahmen ihrer Mehrkulturalität zu finden. In der Folge erlangen kurdische Kinder und Jugendliche ihr Wissen über die kurdische Geschichte, Kultur und Sprache vorwiegend durch ihre Familie. Dabei kann, wie im Fallbeispiel von Sana, die Auseinandersetzung mit der ethnischen Herkunft der Eltern und deren Traditionen aufgrund unterschiedlicher Leiderfahrungen unmöglich sein oder aber, wie im Fallbeispiel von Rebaz, das „Kurdisch-Sein“ gerade durch die Migration und die Möglichkeit, sprachliche und kulturelle Traditionen zu leben, eine besonders hohe Bedeutung im Leben der Familien einnehmen.<sup>59</sup> Beides kann jedoch dazu führen, dass die kurdische Kultur romantisiert und/oder mystifiziert wird,<sup>60</sup> sodass die Kinder und Jugendlichen so zwar eine vage, größtenteils abstrakte Idee von der kurdischen Geschichte, Kultur und Sprache erlangen, ihnen jedoch eine kritisch-reflektierte Auseinandersetzung mit ihrer Herkunft verwehrt bleibt. Diese ungünstigen Bedingungen erschweren die Ausbildung transnationaler Identitäten, die für die Kinder und Jugendlichen jedoch entscheidend für die Integration und Teilhabe an unterschiedlichen Bezugssystemen sind.

Gesellschaftliche Institutionen stehen folglich vor der Aufgabe, offener zu werden gegenüber gesellschaftlichen Diversifizierungs- und Pluralisierungstendenzen, damit alle Kinder und Jugendlichen die Chance erhalten, unbefangene, darunter auch transkulturelle, Identitätswürfe zu erproben und selbstbestimmte Lebenswelten zu gestalten. Dazu gehört auch, dass die Lehrkräfte angemessen auf die Selbstdefinition der Lernenden reagieren können, die sich durch multikontextuelle Trennlinien voneinander ausdifferenzieren. Dabei gilt es, brüchige Orientierungen produktiv zu begleiten, zu fördern und zu unterstützen. So kann eine auffangende Umgebung geboten werden, die den veränderten Lebensrealitäten, getragen von dem Gedanken der „Anerkennung von Vielfalt“<sup>61</sup>, gerecht wird.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Al-Ali, Nadje / Black, Richard / Koser, Khalid 2001: „Refugees and transnationalism: the experience of Bosnians and Eritreans in Europe.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27 (4), 615–634.

---

59 Ammann 1999: 32.

60 Skubsch 2000: 117.

61 Prengel 1995.

- Ammann, Birgit 1997: „Ethnische Identität am Beispiel kurdischer Migration in Europa.“ In: Borck, Carsten / Savelsberg, Eva / Hajo, Siamend (Hg.): *Ethnizität, Nationalismus, Religion und Politik in Kurdistan*. Münster: LIT, 217–239.
- Ammann, Birgit 1999: „KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland.“ In: NAVEND – Zentrum für kurdische Studien e.V. (Hg.): *KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch*. Bonn: NAVEND, 17–43.
- Anders, Georg 1994: *Kurdistan – Perspektiven für die Entwicklung des Selbstbestimmungsrechts der Völker*. München: Dissertationsverlag NG Kopierladen.
- Auernheimer, Georg 1999: „Kurdische Jugendliche im Schnittpunkt von Jugend- und Minderheitenforschung.“ In: NAVEND – Zentrum für kurdische Studien e.V. (Hg.): *KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch*. Bonn: NAVEND, 217–231.
- Auernheimer, Georg 2008: Interkulturelle Kommunikation, mehrdimensional betrachtet, mit Konsequenzen für das Verständnis von interkultureller Kompetenz. In: Auernheimer, Georg (Hg.) *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität*. Wiesbaden: VS-Verlag, 15–34.
- Bade, Klaus J. 2009: *Wirtschaft und Arbeitsmarkt als Integrationsmotoren. Vier Thesen*. Onlinedokument verfügbar unter: [http://kjbade.de/bilder/Berlin\\_Wirtschaft\\_und\\_Arbeitsmarkt\\_FDP](http://kjbade.de/bilder/Berlin_Wirtschaft_und_Arbeitsmarkt_FDP), eingesehen am 30. April 2016.
- Baser, Baser 2013. *The Kurdish diaspora in Europe: identity formation and political activism*. Onlinedokument verfügbar unter: <http://cadmus.eui.eu/handle/1814/28337>, eingesehen am 30. April 2016.
- Bhabha, Homi 1994/2000: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Blaschke, Jochen / Ammann, Birgit 2003. „Kurden in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre soziale und kulturelle Situation.“ In: Mönch-Bucak, Yayla (Hg.): *Kurden, Alltag und Widerstand*. Bremen: Verlag Hochschule Bremen, 90–103.
- Borck, Carsten 2003: „Die Geschichte kurdischer Migration nach Berlin.“ In: Berliner Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie e. V. (Hg.): *Das kurdische Berlin*. Berlin: Berliner Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie e. V., 6–16.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2015: *Aktuelle Zahlen zu Asyl*. Onlinedokument verfügbar unter: [http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/statistik-anlage-teil-4-aktuelle-zahlen-zu-asyl.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/statistik-anlage-teil-4-aktuelle-zahlen-zu-asyl.pdf?__blob=publicationFile), eingesehen am 30. April 2016.
- Deutscher Bundestag 2011: *Antwort der Bundesregierung auf die kleine Anfrage der Abgeordneten Ulla Jelpke, Christine Buchholz, Inge Höger und der Fraktion DIE LINKE*. Onlinedokument verfügbar unter: <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/17/049/1704937.pdf>, eingesehen am 30. April 2016.
- Emanuelsson, Ann-Catrin 2008: *Transnational Dynamics of Return and the Potential Role of the Kurdish Diaspora in Developing the Kurdistan Region. Special Series 08/31*. Onlinedokument verfügbar unter: <http://www.da.mod.uk/colleges/arag/document-listings/special/>, eingesehen am 30. April 2016.



- Geertz, Clifford 1983: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geier, Thomas 2011: „Zu Theorie und Diskurs Interkultureller Pädagogik.“ In: Geier, Thomas (Hg.): *Interkultureller Unterricht. Inszenierungen der Einheit des Differenten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 15–89.
- Glick Schiller, Nina / Basch, Linda / Blanc-Szanton, Cristina 1992: *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York: Johns Hopkins University Press.
- Fischer-Tahir, Andrea / Savelsberg, Eva 2014: „Rekonfiguration Kurdischer Studien in Deutschland: Zur Verflechtung von Wissenschaft, Politik und Medien.“ In: Hennerbichler, Ferdinand et al. (Hg.): *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien. Schwerpunkt: Die Geschichte von Kurdischen Studien und Kurdologie. Nationale Methodologien und transnationale Verflechtungen*. Wien: Wiener Verlag für Sozialforschung, 344–365.
- Hajo, Zaradacht 1996: Muttersprachlicher Unterricht Kurdisch (MUK) in Bremen. *Informationsbulletin Kurdistan*, 65, März 1996.
- Hakenberg, Marie / Klemm, Verena 2016: „Muslime in Sachsen.“ In: Hakenberg, Marie / Klemm, Verena (Hg.): *Muslime in Sachsen. Geschichte, Fakten, Lebenswelten*. Leipzig: Edition Leipzig, 13–25.
- Karakaşoğlu, Yasemin 2013: „Interkulturelle Schulentwicklung.“ In: Cornelsen (Hg.): *Interkulturelle Schulentwicklung. Ein Leitfaden für Schulleitungen*. Onlinedokument verfügbar unter: [http://www.cornelsen-schulverlage.de/fm/1272/9783069629641%20x1PS\\_Interkult%20Schulentwicklung\\_2013\\_komplett.pdf](http://www.cornelsen-schulverlage.de/fm/1272/9783069629641%20x1PS_Interkult%20Schulentwicklung_2013_komplett.pdf), eingesehen am 30. April 2016.
- Kurdische Gemeinde 2015: *Zahl der Kurden in Deutschland sprunghaft angestiegen*. Onlinedokument verfügbar unter: <https://kurdische-gemeinde.de/zahl-der-kurden-in-deutschland-sprunghaft-angestiegen/>, eingesehen am 30. April 2016.
- Lamnek, Siegfried 1995: *Qualitative Sozialforschung*, Band 2 Methoden und Techniken (3. korrigierte Auflage). München: Beltz.
- Lindmeier, Christian / Lütje-Klose, Birgit 2015: Inklusion als Querschnittsaufgabe in der Erziehungswissenschaft. *Erziehungswissenschaft. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, 51 (26), 7–17.
- Lorenzer, Alfred 1981: *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit*. Eine Religionskritik. Frankfurt am Main: Fischer.
- Lorenzer, Alfred 1985/2006: „Der Analytiker als Detektiv, der Detektiv als Analytiker.“ In: Lorenzer, Alfred (Hg.): *Szenisches Verstehen. Zur Erkenntnis des Unbewußten*. Marburg: Tectum, 53–69.
- Mönch, Roland 1994: Wertorientierungen und Politik der kurdischen Nationalbewegung in Kurdistan. Überlegungen zum Anteil der kurdischen Diaspora in Deutschland. In: Hinz-Karadeniz, Heidi / Stoodt, Rainer (Hg.): *Kurdistan. Politische Perspektiven in einem geteilten Land*. Gießen: Focus, 165–185.
- Neumann, Ursula et al. 2003: *Lernen am Rande der Gesellschaft. Bildungsinstitutionen im Spiegel von Flüchtlingsbiografien*. Münster: Waxmann.

- Pelling, Lisa 2012: *Post-Remittances? On Transnational Ties and Migration Between the Kurdistan Region in Iraq and Sweden*. Wien: University of Vienna.
- Prenzel, Annedore 1995: *Pädagogik der Vielfalt*. 2. Auflage. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Prenzel, Annedore 2006: „Interkulturelle Pädagogik.“ In: Prenzel, Annedore (Hg.): *Pädagogik der Vielfalt*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 64–95.
- Pries, Ludger 2015: „Teilhabe in der Migrationsgesellschaft: Zwischen Assimilation und Abschaffung des Integrationsbegriffs.“ *IMIS-Beiträge*, 47/2015, 7–37.
- Schleimer, Simon Moses 2015: *Transnationale Kindheit und Jugend. Die Remigration kurdischer Jugendlicher in den Nordirak*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Schmidt, Susanne 1998: *Kurdisch-Sein. Einblicke in Selbstbilder von Jugendlichen kurdischer Herkunft*. Bonn: NAVEND.
- Schmidt, Susanne 2000: *Kurdisch-Sein, mit deutschem Pass!: Formale Integration, kulturelle Identität und lebensweltliche Bezüge von Jugendlichen kurdischer Herkunft in Nordrhein-Westfalen*. Bonn: NAVEND.
- Schulte-Bunert, Ellen 1998: „Alphabetisierung kurdischer Jugendlicher aus dem Irak in der Drittsprache Deutsch.“ In Apeltauer, Ernst / Glumper, Edith / Luchtenberg, Sigrid (Hg.): *Erziehung für Babylon*. Hohengehren: Schneider Hohengehren, 88–107.
- Şenol, Şengül 1992: *Kurden in Deutschland. Fremde unter Fremden*. Frankfurt am Main: Haag b+s Herchen.
- Skubsch, Sabine 2000: *Kurdische Migrantinnen und Migranten im Einwanderungsland Deutschland. Wie werden sie von der Pädagogik und Bildungspolitik wahrgenommen?* Onlinedokument verfügbar unter: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/go/dissOnline/fb02/2000/skubsch.sabine>, eingesehen am 30. April 2016.
- Vertovec, Steven 2007: „Super-diversity and its implications.“ *Ethnic and Racial Studies* 30 (6), 1024–1054.
- Wedel, Heidi 1999: „Fluchtursachen von KurdInnen.“ In: NAVEND – Zentrum für kurdische Studien e.V. (Hrsg.), *KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch*. Bonn: NAVEND, 247–259.
- Welsch, Wolfgang 1994: *Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen*. Onlinedokument verfügbar unter: [http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch\\_transkulti.pdf](http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf), eingesehen am 7. August 2016.
- Wulff, Erich 1978: „Kolonialismus, ethnische Persönlichkeit und Psychiatrie am Beispiel einer psychiatrischen Erfahrung aus Vietnam.“ In: Wulff, Erich (Hg.): *Ethnopsychiatrie*. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft, 229–247.
- Yakub Othman, Awat 2013: *Zwischen Kriegen und Globalisierung: Der Status der Frau im Nordirak (Südkurdistan)*. Berlin: EB-Verlag Dr. Brandt e. K.

# Werner Finke (1942–2002) – Dokumentationen kurdischer Kultur

Maria Six-Hohenbalken & Mehmet Emir

Werner Finke war ein österreichischer Ethnologe, der über drei Jahrzehnte in der Türkei forschte. Er war ein ‚Praktiker‘, ein Vertreter der angewandten Ethnologie und vor allem interessiert an materieller und visueller Kultur. Das Museum für Völkerkunde (heute Weltmuseum) in Wien war an seinen Forschungen überaus interessiert; der Kurator, Dr. Alfred Janata, kaufte systematisch Objekte an, die Werner Finke im Zuge seiner Forschungsreisen erworben hatte. Werner Finke besaß umfassendes Wissen zur kurdischen Gesellschaft der Türkei, zu den verschiedenen Wirtschaftsformen, zu Handwerk, Handel und Transformationsprozessen in der Türkei. Er legte auf seinen Forschungsreisen auch umfassende Foto-, Ton und Filmdokumentationen an.

Ihm war vor allem an oben beschriebener Sammlungs- und Dokumentationsarbeit gelegen, wie auch daran, regelmäßig ‚im Feld‘ zu sein und meist zwei Monate im Jahr in die kurdischen Gebiete in der Türkei zu reisen. Die Schreibtischarbeit hingegen lag ihm wenig; er hat daher seine mannigfaltigen Forschungsarbeiten kaum publiziert und auch sein Studium nie abgeschlossen. Im Brotberuf war er Reitlehrer. Die Liebe zu den Pferden und zur Natur spiegelt sich auch in seiner Feldforschung wider.

Besonderes Augenmerk legte Finke auf jene Gesellschaften, die eine Transhumance betrieben – das ist der ethnologische Fachterminus für Viehzüchter, die nur zu bestimmten Jahreszeiten mobil sind und mit ihren Tieren auf die Weiden ziehen. In den kurdischen Regionen waren es meist ganze Familien, die im Sommer mit dem gesamten Hausrat auf die ‚zozan‘ (Hochalm) zogen und dort ihre schwarzen Zelte aufschlugen. Insbesondere in den heißen Regionen im Südosten der Türkei boten nur die hochgelegenen Weiden genug Futter für Schaf- und Ziegenherden sowie für Pferde. Werner Finke zog mit den KurdInnen mit auf die zozan oder folgte ihnen auf anderen Wanderwegen, manchmal mit einem eigens dafür gekauften Esel. Die Menschen hatten Vertrauen zu ihm, und er arbeitete oft auch im Alltag mit, sodass er als zugehörig empfunden wurde, wie ein Einheimischer unterwegs und daher weitgehend unauffällig war. So konnte er in Gebiete reisen, die für andere ausländische Reisende aufgrund der politischen Situation kaum zugänglich waren.

Im Jahr 1992 konnte die umfassende Kollektion von Ethnographica aus dem Südosten der Türkei, die Werner Finke sukzessive für das Weltmuseum Wien (s.o.) gesammelt hatte, erstmals einem breiten Publikum in einer Ausstellung präsentiert

werden.<sup>1</sup> Für den Ausstellungskatalog hat Finke einen kleinen Teil seiner persönlichen Erfahrungen, seine Zugänge zu den Menschen in den Dörfern und Sommerlagern in den 1980er Jahren niedergeschrieben; ein kleiner Ausschnitt sei im Folgenden wiedergegeben:

„Eine dieser Geschichten spielt im Haburtal. (...) Eine Gruppe des Stammes der Geravi wohnt noch hier. Jetzt sind die Häuser aber leer, Menschen und Vieh sind oben auf den Bergweiden der Maydan e Koli. In einigen Tagen hoffe ich, sie zu treffen und mit ihrem Chef, Shükürü Agha, zu sprechen. Er ist einer der alten Führer. Ein beliebter Führer seiner Gruppe, weißbärtig und mit all der Würde eines erfahrenen und weisen Mannes. Das Wasser der Quelle ist eiskalt. Ich ziehe mein Hemd aus und wasche es weiter unten im Bach. Es wird in wenigen Minuten trocken sein. Trotz der Hitze geht ein frischer Wind, also nehme ich mein Kopftuch und binde es mir als Schärpe um die Taille. Die Kurden haben eine eigene Wollschärpe, die sie immer tragen, um die Nieren zu schützen. (...) Aus meiner Umhängetasche ziehe ich die zusammengelegten Fladenbrote, dazwischen ist bröseliger Käse mit Bergkräutern. In einem Lederbeutel habe ich Joghurt mit. Ich schöpfe Wasser dazu und mische das Ganze. Ein wohltuend erfrischendes Getränk. Was mir da die Frauen im Sommerlager eingepackt haben, ist nicht nur Proviant für die Hirten oder Wanderer. So sieht der Speisezettel im Sommer meist aus. Manchmal Gemüse oder Bulgur, d.i. grober Weizengrieß, ganz selten nur Fleisch.“<sup>2</sup>

Finkes Sammlung materieller Kultur umfasst über 1000 Objekte; sie ist damit die größte europäische Museumssammlung von Ethnographica aus dem Südosten der Türkei. Werner Finkes besonderer Beitrag zum Studium der kurdischen Gesellschaft war, dass er es seit 1967 fast jährlich bewältigte, in den Südosten der Türkei zu reisen, selbst in politisch brisanten Zeiten, um die Dokumentation materieller Kultur sowie audiovisuelles Dokumentationsmaterial zu erweitern. Dabei legte er sein Augenmerk auf die vielen unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen der Region. Er besuchte muslimische KurdInnen und christlichen Gruppen auf den Sommerweiden und hatte so auch Einblick in die interethnischen und interreligiösen Beziehungen:

„Memo und ich sind zu Fuß unterwegs. (...) Memo brachte mich in das Zelt des Lagerchefs, es war sein jüngerer Bruder Mensur, ein Mann mit regelmäßigen Gesichtszügen und riesigem Schnurrbart. Als Zeichen seiner Würde steht am Zeltein-

1 Ausstellung „Azadi. Freiheit in den Bergen“ auf der Schallaburg (NÖ). Eine Kooperation zwischen der Niederösterreichischen Landesregierung und dem Museum für Völkerkunde April bis Oktober 1992.

2 Werner Finke „Durch's wilde Kurdistan – Klischee und Realität“ in: Kurden – Azadi. Freiheit in den Bergen. Ausstellungskatalog. Schallaburg 1992, 25–44, S. 32.

gang ein Sessel aus Metallrohren, blau gestrichen. Wie auch Memo ist Mensur in die landesübliche Tracht gekleidet: weite Hosen, Weste und Jacke aus feingesponnenem Ziegenhaar, dazu die Leibbinde mit Gürtel und um den Kopf gewundenes Tuch. Der Stoff wird von anderen Christen hergestellt, die Weberei ist eines der typischen Gewerbe der Christen. (...) Sonst leben die Christen wie die Kurden ringsum: im Sommer in den Zelten, im Winter im Dorf mit Gemüsegärten, einigen Feldern, vor allem aber Schafen und Ziegen. Dazu Bienenvölker für den Honig. Sie sprechen einen aramäischen Dialekt untereinander und wechseln fließend ins Kurmanji oder Türkische, wie es gerade gebraucht wird.“<sup>3</sup>

Die politische Situation von den 1970ern bis in die 1990er Jahre war geprägt durch enorme soziale und ökonomische Transformationsprozesse und Emigrationsbewegungen. Mit dem Erstarken der kurdischen Autonomiebewegung und des bewaffneten Widerstandes der PKK, die ihre Rückzugsgebiete in den Bergen hatte, kamen auch die Viehzüchter ins Visier des türkischen Staates. In den 1990er Jahren wurde ihnen aus politischen Gründen verboten, auf die Weiden zu ziehen, da man vermutete, dass sie die Widerstandskämpfer unterstützen würden. Die Sommerweiden wurden zu verbotenen Gebieten erklärt. Die Menschen waren gezwungen, ihr Vieh zu verkaufen und in die Städte zu ziehen:

„Die militärische Präsenz des Staates nahm zu, Hubschrauberlandeplätze wurden errichtet. Es war nicht mehr so einfach, „in die Berge zu gehen“. Zur politischen Unsicherheit im eigenen Land kamen die Bilder vom Krieg zwischen dem Iran und dem Irak. Wieder waren die Kurden davon betroffen, und die ersten Flüchtlinge kamen in die Berge ringsum.“<sup>4</sup>

Der besondere Wert von Werner Finkes' Dokumentation bezieht sich somit auf die Darstellung der letzten Jahre traditioneller Wirtschaftsweisen und der sozialen und wirtschaftlichen Transformationen bis ins Jahr 2000. Da offizielle ethnologische Forschung in dieser Zeit kaum zu realisieren war, hat Werner Finkes Dokumentation eine außerordentliche Bedeutung nicht alleine für die Wissenschaft, sondern auch für die Menschen in und aus der Region. Die Objekte der Museumsammlung, die Werner Finke über mehr als zwei Jahrzehnte – meist auf abenteuerliche Weise mit einem VW Bus – nach Wien gebracht hat, sind heute im Depot des Weltmuseums Wien gelagert.

Seine umfassenden Foto-, Ton- und Filmdokumentationen befinden sich heute am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Die Sammlung umfasst etwa 30 000 Fotos, an die hundert Super-8 und 16-mm-Filme und mehrere Stunden Tonmaterial über das ländliche Leben, das

3 Ibid., S. 36.

4 Ibid., S. 44.



Foto: 1967 Werner Finke, Archiv ISA, ÖAW

Handwerk und die Musik der Menschen im Südosten der Türkei. Werner Finkes Nachlass ist Teil eines Langzeitprojekts des Instituts für Sozialanthropologie, in dem Forschungsdokumentationen österreichischer WissenschaftlerInnen zu verschiedenen Regionen Asiens aufbewahrt, bearbeitet und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Werner Finke ist 2002 nach einem Verkehrsunfall verstorben. Seine Schwester, Frau Dr. Widhalm, hat seine Sammlung von Photographien, Filmen, Feldnotizen und Teile seiner Bibliothek dem Institut für Sozialanthropologie (ÖAW) übergeben. In einem mehrjährigen Forschungsprojekt wird der Nachlass nach wissenschaftlichen Kriterien bearbeitet und digitalisiert. Für die Bearbeitung des Materials konnte der Fotograf, Künstler und langjährige Augustin-Mitarbeiter Mag. Mehmet Emir als Projektmitarbeiter gewonnen werden. Das Projektteam (Maria Six-Hohenbalken, Mehmet Emir) plant neben Buchpublikationen und Musikdokumentationen auch freie Onlinezugänge zu dem Bildmaterial. Damit soll den Menschen aus den Regionen, in denen Werner Finke gearbeitet hat, diese umfassende Dokumentation ihrer Kultur in gewisser Weise ‚zurückgegeben‘ werden.

Die gesellschaftlichen Transformationsprozesse haben sich in neuerer Zeit enorm beschleunigt, die Urbanisierungsraten sind auch in der Türkei hoch wie noch nie. Die politischen Entwicklungen sind so gewaltvoll wie seit Jahren nicht mehr. Allein im Jahr 2015 sind aufgrund militärischer Belagerung von Städten in der Südosttürkei, wie beispielsweise Cizre und Silopi, oder von Stadtteilen wie Sür (Diyarbakır) so viele zivile Opfer zu beklagen wie seit Jahrzehnten nicht.



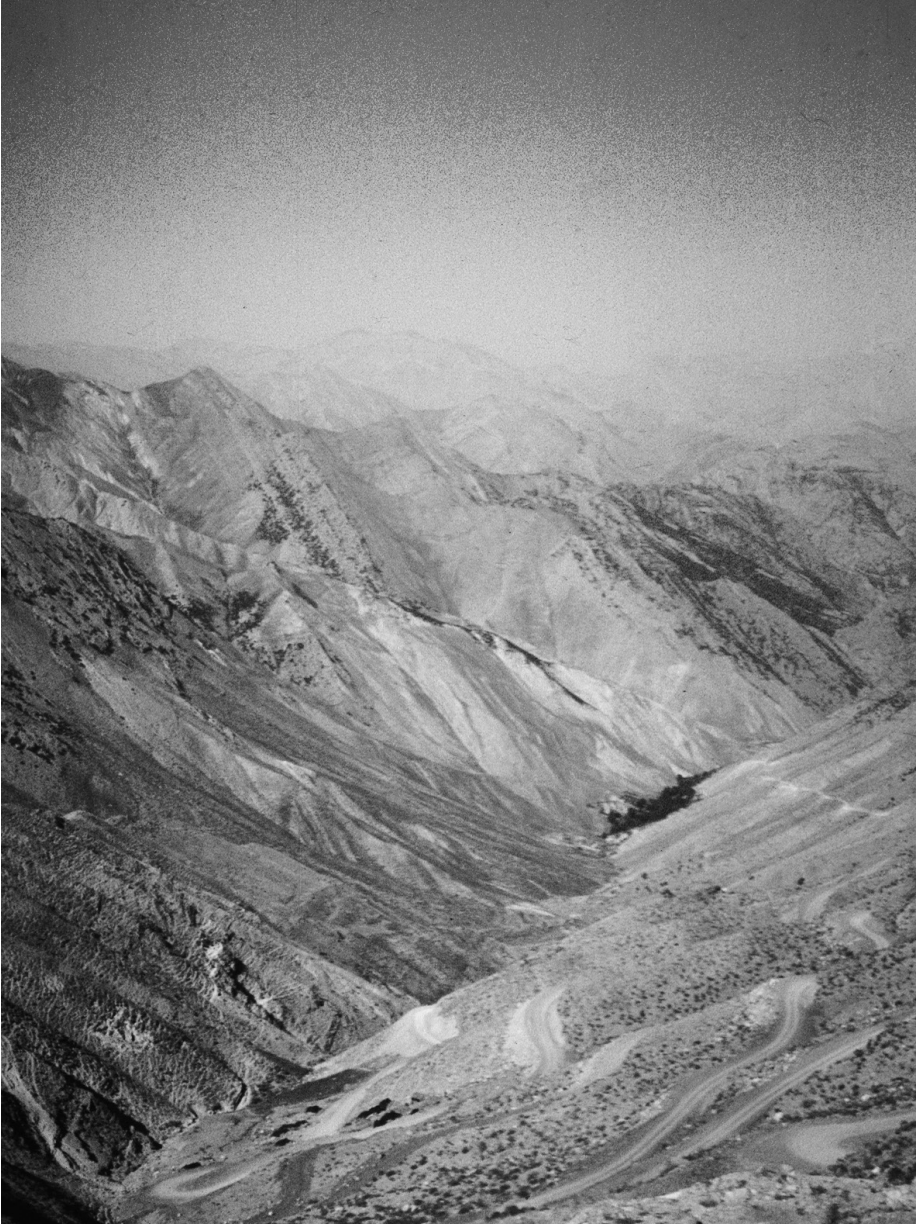


Foto: 1967 Werner Finke, Archiv ISA, ÖAW





Foto: Im Sommerlager 1975 Werner Finke, Archiv ISA, ÖAW



Foto: Im Sommerlager 1976 Werner Finke, Archiv ISA, ÖAW

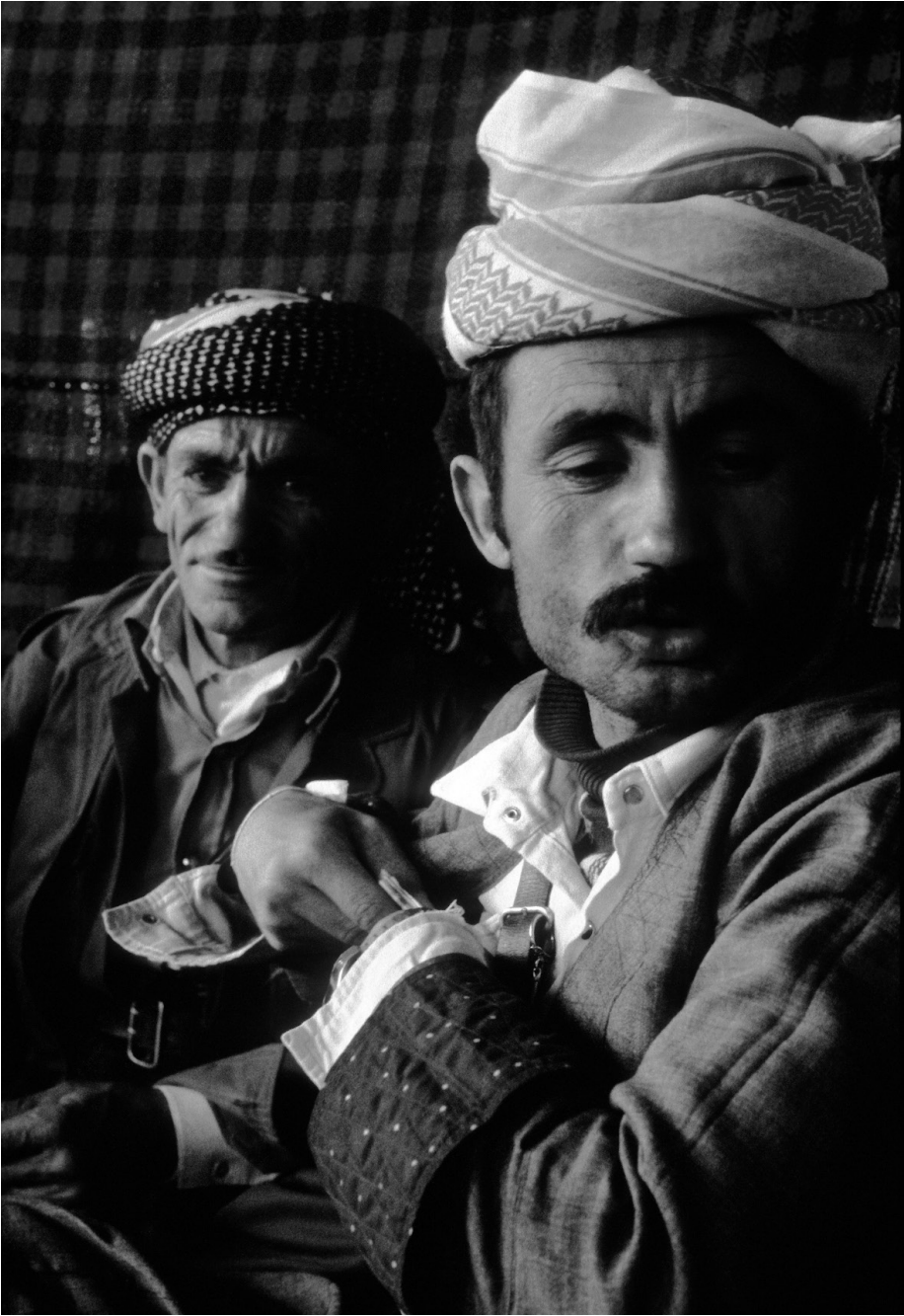


Foto: Im Sommerlager 1983 Werner Finke, Archiv ISA, ÖAW





Foto: Im Sommerlager 1976 Werner Finke, Archiv ISA, ÖAW



Foto: 1986 Werner Finke, Archiv ISA, ÖAW

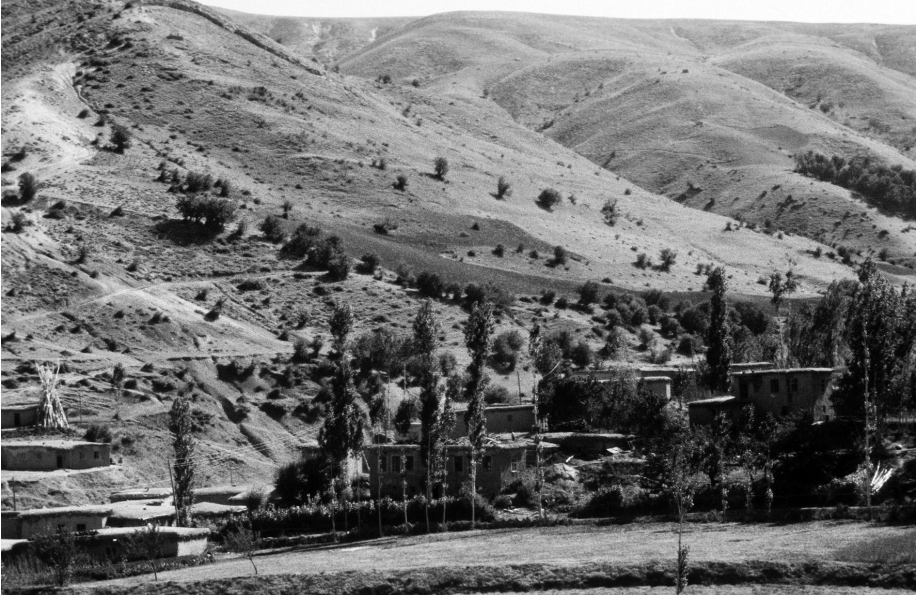


Foto: 1989 Werner Finke, Archiv ISA, ÖAW

## Rojava: Expansion der kurdischen Gebiete und Blockade

Auch in der zweiten Hälfte 2015 und der ersten Jahreshälfte 2016 hielten die militärischen Erfolge der KurdInnen in Rojava an. Wie sich diese nach der türkischen Invasion in den Norden Syriens weiter entwickelt stand bei Drucklegung des Jahrbuches allerdings in den Sternen. Die innerkurdischen Konflikte und ökonomischen Probleme der Region konnten bislang nicht gelöst werden.

Bereits im Kampf um Kobanê Ende 2014 hatten die kurdischen VerteidigerInnen der Stadt wichtige militärische Unterstützung der US-Luftwaffe erhalten. Einer engeren Kooperation mit den USA stand jedoch lange die Tatsache gegenüber, dass es sich bei den kurdischen Volks- und Frauenverteidigungseinheiten YPG (*Yekîneyên Parastina Gel*) und YPJ (*Yekîneyên Parastina Jin*) – trotz einiger arabischer und christlicher Mitglieder – de facto um rein kurdische Einheiten handelte, die von einer Schwesterpartei der auch von den USA als Terrororganisation betrachteten PKK kontrolliert wurden.

Die Gründung der Syrischen Demokratischen Kräfte (Syrian Democratic Forces, SDF, Qûwât Sûriyâ ad-dîmuqrâtîya, Hêzên Sûriya Demokratîk) am 10. Oktober 2015 bildete eine wichtige Grundvoraussetzung für eine engere militärische und politische Kooperation mit den USA gegen den so genannten Islamischen Staat (IS). Die SDF umfassen neben den kurdischen Einheiten YPG, YPJ und der Ğabhat al-Akrad (Enîya Kurdan) auch das turkmenische ‚Bataillon der nördlichen Sonne‘ (Katâ'ib Şams aş-Şimâl), die arabische Armee der Revolutionäre (Ĝaiš at-Tûwâr), der ebenfalls arabischen Brigade der Revolutionäre von Raqqa (Liwa' thûwwâr ar-raqqah) der vom arabischen Stamm der Schammar aufgestellten Miliz Quwât aş-Şanādîd, dem bereits 2014 mit der YPG zusammengeschlossenen Militärtrat der Suryoye und einige weiteren kleineren säkularen Einheiten aus der früheren Freien Syrischen Armee. Die SDF stellten damit trotz der anhaltenden militärischen und politischen Dominanz von YPG und YPJ jenes überkonfessionelle Bündnis dar, das die USA immer wieder als Voraussetzung für eine militärische Unterstützung genannt hatten. Zudem konnte die US-Regierung damit gegenüber ihrem NATO-Verbündeten Türkei immerhin behaupten, dass sie nicht direkt die YPG/YPJ unterstützen würden, sondern ein breiteres militärisches Bündnis.

Damit ergab sie die Möglichkeit einer offenen militärischen Unterstützung durch die USA, die seit Ende 2015 immer stärker die Rolle einer Luftwaffe für die SDF übernahm und Militärberater vor Ort schickte. Bereits am 12. Oktober 2015, also zwei Tage nach der Gründung der SDF bestätigte das Pentagon mit Transportmaschinen 100 Paletten mit 45 Tonnen Waffen und Munition für „arabische

Gruppen“ im Norden Syriens abgeworfen zu haben, womit das neu gegründete Bündnis gemeint war. Dieser Abwurf an Munition und Waffen geschah wenige Tage nachdem die USA das Scheitern ihres Train and Equip Program, zur Bewaffnung „moderater Rebellen“ eingestanden hatten. Insofern ist es durchaus wahrscheinlich, dass die USA bereits bei der Formierung der SDF eine wichtige Rolle gespielt hatten.

Diese direkte militärische Unterstützung dürfte nicht unwesentlich zu den militärischen Erfolgen dieses Jahres beigetragen haben. Spätestens bei der al-Shaddadah-Offensive im Februar 2016, bei der die SDF südlich von al-Hasaka vorrückten und die Kleinstadt al-Shaddadah einnahmen, fungierte die US-Luftwaffe de facto als Luftwaffe der SDF. Spezialeinheiten vor Ort scheinen in direkter Verbindung mit der Luftwaffe gestanden zu haben und deren Schläge gegen den IS koordiniert zu haben. Dabei gelang es die Frontlinie gegenüber dem IS deutlich nach Süden vorzuschieben und damit auch die wichtigsten Ölfördergebiete Syriens dem IS zu entreißen. Seit dem Fall der Stadt al-Shaddadah am 19. Februar 2016 steht fast die gesamte Provinz al-Hasaka unter Kontrolle der KurdInnen und ihrer Verbündeter in den SDF.

Die Erfolge des Militärbündnisses führten zu weiteren Beitritten säkularer und tribaler Milizen, die sukzessive die anfänglich extreme Dominanz von YPG und YPJ etwas reduzierten. Die neuen arabischen Verbündeten wurden auch dringend benötigt um jene Gebiete dauerhaft abzusichern, die nicht von KurdInnen, sondern von AraberInnen bewohnt werden. Bereits mit der Eroberung von Tal Abyad (Girê Spî) im Juni 2015 benötigten YPG und YPJ arabische Verbündete um von den AraberInnen der nun eroberten Städte und Dörfer nicht als Besatzer abgelehnt zu werden. Mit der massiven Expansion des Territoriums nach Süden, wurde damit die Einbindung arabischer Einheiten in das Bündnis der SDF umso wichtiger.

Bis zum Sommer 2016 konnten die SDF fast die gesamte Provinz al-Hasaka und daran angrenzende nordwestliche Teile der Provinz Der az-Zor befreien. Lediglich im äußersten Südosten der Provinz al-Hasaka stehen um den Ort Markadah noch einige arabische Dörfer unter Kontrolle des IS. Die Dörfer nördlich davon um den Ort al-Fadghami stehen bereits unter Kontrolle der SDF.

Ein Fokus des Syrischen Bürgerkriegs wurde 2016 die Region zwischen den beiden kurdischen Enklaven Kobanê und Efrîn. Dieses Gebiet das zu Beginn des Jahres Großteils vom IS kontrolliert wurde, umfasste zugleich einen Korridor verschiedener pro-türkischer Rebellengruppen (Islamische Front) von der türkischen Grenze bei Azaz nach Aleppo, während zugleich die KurdInnen mit diesem Landstrich ihre getrennten Gebiete miteinander verbinden könnten. Als das Regime nun am 3. Februar 2016 den Belagerungsring um die schiitische Enklave Nubl und Zahra sprengte, diese mit dem vom Regime gehaltenen Teil Aleppos verband und zugleich das Rebellengebiet von Azaz von jenem von Aleppo abschnitt, setzte auf das von Rebellen und dem IS gehaltene Gebiet ein Wettbewerb ein, wer diese von



AraberInnen, TurkmenInnen und KurdInnen bewohnten Gebiete in Zukunft kontrollieren sollte. Die Offensive von YPG/YPJ gegen die Rebellen in Azaz dürfte wohl primär der Einschätzung geschuldet gewesen sein, dass bei einem Durchbruch der Regierungsarmee bis Azaz eine Verbindung der kurdischen Kantone unmöglich würde und deshalb ein weiteres Vordringen der Regierung verhindert werden müsste. Vom 15. Februar 2016 nahmen YPG/YPJ die etwa 20.000 EinwohnerInnen zählende Stadt Tel Rif'at, südlich von Azaz ein und besetzten den südlichen Teil der verbliebenen Rebellenklave um Azaz. Azaz selbst wurde jedoch nicht eingenommen. Das kurdische Vordringen gegen die türkischen Verbündeten führte zum Eingreifen der türkischen Armee. Am 19. Februar begann die türkische Artillerie von Kilis und Sucuköy, westlich von Efrîn, das Stadtzentrum von Efrîn zu beschießen, wobei zwei ZivilistInnen ums Leben kamen. Zusätzlich wurden die Dörfer Deir Ballout, Hamam, Kafr Janneh, Meşalê Hêgicê, Senarê, Anqelê, Firîrê, Hec Hesnê und Avraz beschossen, wo drei Angehörige einer Familie ums Leben kamen. Die türkische Armee drang etwa 300 Meter auf Syrisches Territorium vor und zerstörte etwa 500 Olivenbäume um eine Betonmauer an der Syrischen Grenze zu schließen.

Offenbar übten die amerikanischen Verbündeten der SDF Druck auf die KurdInnen aus, nicht weiter nach Osten vorzustoßen um die Türkei nicht zu provozieren. Die Kleinstadt Mârî' bildete in der Folge den südwestlichsten Punkt des von den Gruppen der Islamischen Front gehaltenen Gebiets von Azaz.

In der Folge wurde einige Monate später versucht von Osten her in das Gebiet des IS vorzudringen. Bereits im Dezember 2015 waren es den SDF gelungen beim Tishrin-Staudamm einen Brückenkopf westlich des Euphrats zu erobern. Im Juni wurde eine große Offensive weiter nach Westen begonnen. Am 8. Juni 2016 gelang es den SDF die Stadt Manbiğ völlig zu umzingeln. Bis zur endgültigen Eroberung am 12. August 2016 hatten die überwiegend kurdischen KämpferInnen jedoch massive Verluste zu beklagen.

Als äußerst fragil erwies sich der Nichtangriffspakt mit dem Regime. Im April kam es in Qamishli zu schweren Kämpfen zwischen regimetreuen und kurdischen Kräften. Am 20. April gerieten Einheiten der syrischen Armee und die kurdischen Polizeikräfte Asayîş aneinander, die kurdischen Volksverteidigungseinheiten YPG den Asayîş zur Hilfe kamen.

In diesem Stadtzentrum herrschte bis dahin ein prekäres Gleichgewicht zwischen kurdischen Einheiten und solchen unter Regierungskontrolle. Während Teile der Stadt (arabisches Viertel, Bahnhof, Flughafen, Grenztor und einige Amtsgebäude) und ein Militärcamp südlich der Stadt unter Regierungskontrolle standen, wurde der Rest von YPG/YPJ beziehungsweise der kurdischen Polizei (Asayîş) kontrolliert. Nur im historischen Stadtzentrum, in dem traditionell vor allem ChristInnen und (bis in die 1990er-Jahre) JüdInnen lebten und in dem die christlichen Kirchen und die Synagoge situiert sind, existierte eine Art politisches

Vakuum, in dem sich Regime und kurdische Autonomieverwaltung aus dem Weg gingen.

Neben der Regierungsarmee und den kurdischen Einheiten spielte dabei eine syro-aramäische Miliz eine wichtige Rolle. Diese christlich-aramäische Miliz/Polizei Sutoro ist selbst gespalten. Während die Sutoro in der Stadt Derik der Suryoye Einheitspartei (SUP) untersteht und mit den KurdInnen kooperiert, haben sich ihre Einheiten in Qamishli verselbstständigt und mit dem Regime verbündet. Obwohl beide auf Arabisch und Aramäisch gleich geschrieben werden, schreibt sich zur Unterscheidung die pro-Regime Miliz in Qamishli in lateinischer Umschrift nun Sootoro. Beide gleichnamigen Milizen verwenden andere Abzeichen und Symbole und stehen im aktuellen Konflikt zwischen KurdInnen und Regime auf unterschiedlichen Seiten. Zwischen Sootoro und YPG war es schon im Jänner 2016 nach einem jihadistischen Anschlag Ende Dezember auf christlich-assyrische Restaurants zu bewaffneten Auseinandersetzungen gekommen. Zuvor hatten AssyrerInnen den KurdInnen vorgeworfen, die assyrischen Teile der Stadt nicht zu schützen. Auch in den Kämpfen im April 2016 griff schon am Nachmittag des 20. April die Sootoro mit ein.

Am 22. April 2016 kam es schließlich auch in der Provinzhauptstadt al-Hasaka, in der es ebenfalls eine prekäre Koexistenz zwischen KurdInnen und Regime gegeben hatte, zu Kämpfen. In beiden Städten wurden die Kämpfe innerhalb weniger Tage mit einem Waffenstillstand wieder eingestellt, allerdings zeigte sich dabei bereits deutlich wie fragil die Koexistenz zwischen Regime und kurdischer Selbstverwaltung in den beiden größten multiethnischen Städten der Region ist.

In al-Hasaka kam es auch vom 16. bis 23. August 2016 zu Kämpfen zwischen der Regierungsarmee und der YPG/YPJ. Dabei setzte das Regime erstmals die Luftwaffe gegen kurdische Stellungen ein und richtete in der Stadt massive Zerstörungen an. Die Kämpfe endeten nach einer kurdischen Gegenoffensive mit einem von Russland vermittelten Waffenstillstand, der als Sieg der YPG/YPJ betrachtet werden kann. Der Waffenstillstand inkludiert den Abzug aller syrischen Soldaten aus der Stadt. Syrien darf nur noch in einigen wenigen Amtsgebäuden mit einfachem Sicherheitspersonal, allerdings ohne Armee präsent sein. Die Stadt ist seither fast völlig unter Kontrolle von YPG/YPJ und prokurdischen assyrischen Einheiten.

Als prekär erwies sich auch die Lage im kurdischen Viertel von Aleppo. Während das südliche kurdische Viertel Ashrafiyah bereits seit 2015 sukzessive in die Hände des Regimes gefallen war, konnten sich YPG/YPJ im nördlich davon gelegenen Sheikh Maqsood weiter halten. Dort kam es jedoch seit dem Herbst 2015 verstärkt zu Angriffen der zunehmend immer stärker jihadistisch geprägten Rebellgruppen in Aleppo. Dies dürfte mit dazu beigetragen haben, dass sich die KurdInnen in Sheikh Maqsood im Zweifelsfall eher an das Regime hielten und nicht an die Rebellen. Dabei ist die Bezeichnung „Regime“ in Aleppo stark vereinfachend: Die eigentliche Regierungsarmee ist in Aleppo kaum noch vorhanden. Auf Seiten

des Regimes kämpfen dort v.a. iranische Einheiten, afghanische ‚Freiwillige‘ aus dem Iran und die libanesische Hizb Allah, sowie die russische Luftwaffe, der mittlerweile auch der Einsatz von Giftgas nachgewiesen werden konnte.

Die sich wiederholenden massiven Angriffe von Rebellengruppen auf Sheikh Maqsood dürften dazu beigetragen haben, dass sich YPG/YPJ Ende Juli indirekt an der Abschnürung der Rebellen in Aleppo beteiligt hatten. Die kurdische Enklave wurde zum Teil der Abschließung der Nachschubwege in den von Rebellen gehaltenen Teil der Stadt.

Der Versuch der regimetreuen Einheiten die Rebellen damit vom Nachschub abzuschneiden scheiterte allerdings mit der Etablierung einer neuen Nachschubrouten südlich der Altstadt. Die Schlacht um Aleppo blieb damit bis zum Redaktionsschluss dieses Jahrbuchs unentschieden. Klar ist, dass das kurdische Viertel Sheikh Maqsood bei einer Entscheidung der Schlacht nur sehr schwer militärisch zu verteidigen wäre und eigentlich nur zwischen den beiden Frontlinien als autonome Entität existieren kann. Deshalb machten im Frühsommer 2016 auch Empfehlungen unter den KurdInnen von Sheikh Maqsood die Runde, dass all jene ZivilistInnen, die die Möglichkeit dazu hätten, Sheikh Maqsood zu verlassen, dies auch tun sollten. Die Gerüchtebörse berichtete von Geheimgesprächen zwischen der YPG und dem Regime, die in Richtung eines Abtauschs von Sheikh Maqsood gegen die Regierungsgebiete in Qamishli gingen. Ob es diese Gespräche jemals gegeben hat, wird sich so schnell nicht belegen lassen. Bisher hätten sie jedenfalls nicht zu einem Erfolg geführt.

Ökonomisch hat sich die Lage in Rojava 2015 und 2016 verschlechtert. Die den innerkurdischen Rivalitäten zwischen der Regionalregierung Kurdistans im Irak und dem PKK-Parteienblock geschuldete Grenzschließung zum Irak hat zu starken Preissteigerungen und Versorgungsengpässen in Rojava geführt. Eine Versorgung der Region aus der Türkei ist durch die immer dichter abgeschlossene Grenze ebenfalls unmöglich. Selbst Schmuggel ist mittlerweile massiv erschwert.

Auch die innerkurdische politische Rivalität zwischen der in Rojava regierenden Partei der demokratischen Union (*Partiya Yekitiya Demokrat*, PYD) und dem von der Regionalregierung Kurdistans im Irak unterstützten Kurdischen Nationalrat in Syrien (*Encûmena Nîştîmanî ya Kurdî li Sûriyeyê*, ENKS) hat sich 2016 massiv verschärft. Am 13. August wurde Îbrahîm Biro, der Präsident des ENKS in Qamishli verhaftet und nach wenigen Stunden in den Irak abgeschoben. Am selben Tag wurde in Qamishli übrigens auch das Büro der Demokratischen Partei Kurdistans – Syrien (*Partiya Demokratî Kurdîstan a Sûriyê* PDK-S) von PYD-Anhängern angegriffen und teilweise verwüstet. Am Rande eines Begräbnisses eines Rojava-Peşmerga, der im Irak gegen den IS gekämpft hatte und im Zusammenhang mit Protesten gegen die Abschiebung von Biro kam es in den folgenden Tagen zur Festnahme von einigen Dutzend Aktivisten und Funktionären verschiedener Parteien des ENKS. Am 16. August 2016 führte der ENKS in den Städten Qamişlo,

Dêrik, Girkê Legê, Tirbesipî, Amûdê, Dirbêsiyê und Girê Xurma Demonstrationen gegen die PYD durch. Selbst in der Diaspora – u.a. in Wien – kam es zu Demonstrationen von AnhängerInnen des ENKS gegen die PYD.

Politisch stellt die Uneinigkeit der kurdischen Parteien in Syrien damit weiterhin ein wesentlicher Hemmschuh zur Etablierung eines stabilen Autonomiegebietes dar. Die militärischen Erfolge des vergangenen Jahres können damit nicht darüber hinwegtäuschen, dass Rojava bis heute sowohl politisch als auch militärisch fragil bleibt.

Die potentiell stärkste militärische Bedrohung für die kurdische Autonomie in Syrien stellt sicher die am 24. August 2016 begonnene türkische Operation „Euphrat Schild“ dar, bei der die türkische Armee mit Bodentruppen gemeinsam mit vor allem turkmenischen Verbündeten die bis dahin vom so genannten Islamischen Staat (IS) gehaltene Stadt Ğarābulus einnahm. Interessanterweise hatte der IS, der in den Wochen davor in Manbiğ noch um jedes Haus gekämpft hatte, Ğarābulus völlig kampfflos der türkischen Armee übergeben. Im Gegensatz zu Städten, die die KurdInnen dem IS abgenommen hatten, war in Ğarābulus auch keine einzige Miene gelegt worden. Die 25.000 EinwohnerInnen zählende Kleinstadt fiel der türkischen Armee und ihren Verbündeten ohne einen einzigen Toten in die Hände.

Etwas mehr als eine Woche vor Beginn der türkischen Invasion war es innerhalb der YPG zu schweren Verwerfungen gekommen, nachdem ein hochrangiger Kommandant der YPG in Kobanê als türkischer Agent enttarnt und laut Insiderquellen erschossen wurde, offiziell allerdings Selbstmord beging. Ob dies in einem Zusammenhang mit der türkischen Invasion steht, wird sich derzeit nicht eruieren lassen. Die Eskalation des türkisch-kurdischen Konflikts in der Türkei wirkt sich allerdings in vielfacher Hinsicht in Rojava aus und umgekehrt. Dass die Türkei schon bisher in unterschiedlichster Weise in Syrien aktiv war und auch auf kurdischer Seite viele KommandantInnen von YPG/YPJ aus dem türkischen Teil Kurdistans stammen, hat die beiden Konfliktregionen schon in der Vergangenheit eng miteinander verzahnt. Die direkte türkische Beteiligung an den Kämpfen könnte diese jedoch noch weiter verschärfen.

Der türkische Präsident Erdoğan selbst erklärte, dass die türkische Militärintervention nicht nur dem IS, sondern auch den kurdischen Einheiten gelte, die sich hinter den Euphrat zurückziehen müssten. Unterstützt wurde er in dieser Forderung vom US-Vizepräsident Joe Biden, der sich bei einem Türkei-Besuch hinter Erdoğan stellte. Was dies für das Bündnis der USA mit den SDF und die militärische Stärke der KurdInnen in Syrien in Zukunft bedeutet, kann derzeit noch nicht abgeschätzt werden.

## Türkisch-Kurdistan: Krieg in den Städten

Im vergangenen Jahr eskalierte der militärische Konflikt in Türkisch-Kurdistan. Die politischen und humanitären Folgen werden auch Europa noch lange beschäftigen.

Bereits die Wiederholung der Parlamentswahlen vom Juni 2015, bei denen die regierende Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) deutlich verloren und die linke pro-Kurdische Demokratische Partei der Völker (Halkların Demokratik Partisi, HDP) mit 13,1% die 10%-Hürde übersprungen und einen Wahlsieg errungen hatte, wurde von liberalen und linken KurdInnen und TürkInnen als autoritärer Schritt der AKP gewertet.

Der Anschlag des IS am 20. Juli 2015 in Suruç, bei dem 34 junge AktivistInnen getötet und mindestens 76 verletzt wurden, stellte der Auftakt einer bis heute nicht ganz geklärten Serie an politischer Gewalt gegen Linke und KurdInnen dar. Terroranschläge, die teilweise dem IS zugeordnet wurden, führten jedenfalls dazu, dass im Vorfeld der Parlamentswahlen fast alle anderen Parteien außer der AKP ihre politischen Kampagnen auf der Straße einstellen mussten. Im August wurden in mehreren kurdischen Städten im Südosten so genannte Volksparlamente gegründet und eine Selbstverwaltung von Städten und Stadtteilen proklamiert. Zum neuen zentralen Akteur im Konflikt in den Städten wurde dabei die Patriotisch revolutionäre Jugendbewegung (Yurtsever Devrimci Gençlik Hareketi, YGD-H), die sich in den meisten Städten aus Kindern jener Familien zusammensetzt, die in den 1980er und 1990er-Jahren aus den Dörfern in die kurdischen Städte vertrieben worden waren. Die YGD-H war seit ihrer Gründung 2013 mehrfach in militanten Auseinandersetzungen mit dem Staat und rivalisierenden kurdischen Gruppierungen, wie der politisch-islamischen Hüda Par im Herbst 2014, verwickelt. Die YGD-H wurde mit der Ausrufung der Selbstverwaltung in kurdischen Städten und Stadtvierteln zu einer Stadtguerilla, die die Verteidigung dieser Viertel gegen die türkischen Sicherheitskräfte und die türkische Armee übernahm.

Bis Ende August waren rund 20 solcher „selbstverwalteter“ Städte und Stadtteile entstanden, darunter die Altstadt Sûr von Amed (türk.: Diyarbakır), aber auch ganze Kleinstädte wie Gever (Yüksekova), Colemêrg (Hakkâri), Gimgim (Varto), Nisêbîn (Nusaybin), Cizîra Botan (Cizre), Farqîn (Silvan), Dêrik (Derik) oder Qoser (Kızıltepe). Die dort geschaffenen „Volksparlamente“ erklärten zwar nicht die Unabhängigkeit, allerdings sehr wohl, dass die Autorität des Staates dort nicht mehr anerkannt werde und dass sich diese Städte nach der Idee des „demokratischen Konföderalismus“ ab sofort selbst verwalteten.

Bereits im September 2015 begann die türkische Armee eine Offensive gegen kurdische Einheiten in grenznahen Regionen zu Rojava/Syrien und begann Stadtteile oben genannter Städte, die der Regierung entglitten waren, wieder unter ihre Kontrolle zu bringen. Bis zur zweiten Parlamentswahl blieb der Konflikt jedoch

noch auf regionale Scharmützel beschränkt. Die HDP konnte bei den Wahlen am 1. November 2015 zwar mit 10,8% wieder den Einzug ins Türkische Parlament sicherstellen, allerdings gelang es der AKP diesmal, mit 49,5% der Stimmen wieder die absolute Mehrheit im Parlament zurückzuerobern. Seither näherte sich die Regierungspartei AKP zunehmend der rechtsextremen Partei der Nationalistischen Bewegung (Milliyetçi Hareket Partisi, MHP) an, die mit 11,9% zur drittstärksten Partei wurde. Die kemalistische Republikanische Volkspartei (Cumhuriyet Halk Partisi, CHP) wurde mit 25,3% zur stärksten Oppositionspartei.

Hoffnungen, wonach eine wieder gestärkte und selbstsicherere AKP nach den Wahlen wieder zu Verhandlungen in Richtung einer Friedenslösung zurückkehren könnte, wurden allerdings bald eines Besseren belehrt. Nach den Wahlen wurden immer häufiger Ausgangssperren über die „selbstverwalteten“ Gebiete verhängt. Am 20. Dezember 2015 gründeten Miliente der kurdischen YGD-H in mehreren betroffenen Städten die Zivilen Selbstverteidigungskräfte (Yekîneyên Parastina Sîvîl, YPS) als militärische Verteidigungseinheiten der selbstverwalteten Gebiete.

Von den darauf folgenden Kämpfen betroffen waren insbesondere die Altstadt von Diyarbakır, Silopi, Nusaybin und Cizre. Cizre, wo der Konflikt zum ersten Mal zum offenen Krieg eskalierte stand vom 14. Dezember 2015 bis zum Ende der Kämpfe am 11. Februar 2016 zwei Monate lang unter einer 24-stündigen Ausgangssperre. Die Versorgungslage in der Stadt wurde katastrophal. ZivilistInnen ging das Essen und teilweise sogar das Trinkwasser aus, von der medizinischen Versorgung gar nicht zu reden. Nachdem das türkische Militär die Militäroperation am 11. Februar 2016 für beendet erklärt hatte, sprach das Militär selbst von mehr als 600 getöteten „Terroristen“. Nach Angaben der HDP forderten die Kämpfe mindestens 166 Tote. Am 7. Februar wurden über 100 Menschen in einem Keller wahrscheinlich bei lebendigem Leib verbrannt. Einer der Toten war Mehmet Tunç, der Co-Vorsitzende des Volksparlaments von Cizre, der Ende Jänner noch aus dem Keller telefonisch zu einer Konferenz ins EU-Parlament durchgestellt wurde und berichtete, dass die Bevölkerung nicht mehr auf die Straße gehen könne und sich nur noch 10.000 Menschen in der Stadt befänden, während der Rest geflohen sei: „Es ist ein Massaker, das hier stattfindet! Es ist ein Völkermord der hier stattfindet. Alle Häuser sind hier bombardiert worden. So etwas findet im 21. Jahrhundert statt. Seit 60 Tagen ist dieses Volk von der Außenwelt abgeschnitten. Wir haben nichts zu Essen und nichts zu Trinken. Wir sind von jeder Versorgungsmöglichkeit abgeschnitten. Und das ist ein Verbrechen, das von der AKP-Regierung begangen wird. Es kann sich nur noch um Tage handeln, bis es nicht mehr geht. Eine solche Politik haben wir bereits in den 1990er-Jahren erlebt. Die Menschen die damals Verbrechen verübt haben, sind jetzt in Cizre unterwegs und haben dort das Kommando, und dies alles unter dem Deckmantel der Bekämpfung der PKK. Es ist eine Tragödie, die in Cizre und in anderen Städten abläuft.“ Etwas mehr als eine Woche später war auch Mehmet Tunç unter den Toten im Keller.



In Nisêbîn (Nusaybin) war bereits am 13. November 2015 eine Ausgangssperre verhängt worden. Die direkt an der syrischen Grenze liegende Stadt, die auch aus Rojava mit Nachschub versorgt wurde, konnte jedoch bis Mai 2016 teilweise unter Kontrolle von 700 bis 800 KämpferInnen der YPS gehalten werden. Bei den Kämpfen bis zum Mai 2016 wurde die Stadt jedoch weitgehend zerstört. 60.000 ZivilistInnen waren bereits bis April 2016 geflohen.

Nicht nur in Nisêbîn und Cizîra Botan, sondern auch in Amed<sup>1</sup> kam es bei den Kämpfen zu schweren Zerstörungen. Auch in vielen anderen „selbstverwalteten“ Städten kam es von Dezember 2015 bis Mai 2016 zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen türkischer Armee und KämpferInnen von YPS und YGD-H.

Die Kämpfe von Ende 2015 bis zum Mai 2016 zeigen, neben der offensichtlichen Rückkehr zum offenen Bürgerkrieg in der Türkei, auch eine Verschiebung der Akteure auf kurdischer Seite. Die bewaffneten AkteurInnen der KurdInnen sind heute nicht mehr die Guerillaeinheiten der HPG (Hêzên Parastina Gel), also der Guerillaarmee der PKK, sondern relativ lose organisierte Jugendliche und junge Erwachsene, die als Nachkommen der in den 1980er- und 1990er-Jahren vertriebenen Dorfbevölkerung in den kurdischen Städten aufgewachsen sind. Es handelt sich hier nicht nur um eine neue Generation von KämpferInnen, die in der YDG-H politisch sozialisiert wurden und im Gegensatz zur HPG eine Stadtguerilla bilden. Im Gegensatz zur HPG ist die YDG-H auch keine zentralistisch organisierte Kampftruppe, sondern ein Sammelsurium an dezentral agierenden KämpferInnen. Sollte dieser militärische Konflikt länger dauern, ist es durchaus möglich, dass dies auch zu einer Zersplitterung der KämpferInnen führen könnte, was zukünftige Friedensprozesse massiv erschweren würde. Schon jetzt gibt es deutliche Anzeichen, dass viele Aktionen von lokalen AnhängerInnen ohne Absprache mit den zentralen Kommandostrukturen in Qandil geschehen.

Bisher hat diese Verlagerung der militärischen Aktivitäten in die Städte und die Dezentralisierung der Kämpfe noch nicht zu einer Spaltung der Bewegung geführt. Die Regionalisierung der Gewalt birgt aber die Gefahr der Zersplitterung in sich. Insbesondere wenn diese Kämpfe lange dauern sollten, würde sich daraus die Gefahr einer „Palästinensisierung“ der kurdischen Politik ergeben, und dies würde es auch zukünftigen türkischen Regierungen mit einer anderen Ausrichtung erschweren, einen Friedensvertrag zu erreichen.

Derzeit würde ein Friedensvertrag mit Abdullah Öcalan mit großer Wahrscheinlichkeit noch genügen, um diesen auch in der kurdischen Bewegung der Türkei durchzusetzen. Sollten sich aus der YDG-H aber verschiedene rivalisierende und möglicherweise auch extremistischere Gruppen entwickeln, wäre es in Zukunft schwierig, einen durchsetzungsfähigen Partner für einen Friedensprozess zu finden.

---

1 Siehe zu Amed den folgenden Beitrag von Sonja Galler „(K)ein Nekrolog“.

Im Dezember 2015 haben sich auch die auch innerhalb der kurdischen Bewegung umstifteten Freiheitsfalken Kurdistans (Teyrêbazên Azadiya Kurdistan, TAK), die von 2004 bis 2011 mit Terroranschlägen auf sich aufmerksam gemacht haben, wieder mit einem Anschlag auf den Sabiha Gökçen Flughafen in Istanbul zurückgemeldet. Gruppierungen wie die TAK könnten sich in einem solchen Zersplitterungsprozess des PKK-Parteienblockes vervielfachen. Damit wäre aus der ständigen Behauptung, die PKK wäre eine terroristische Organisation, gewissermaßen eine selbsterfüllende Prophezeiung geworden. Die HPG hatte sich in den letzten Jahren relativ strikt daran gehalten, nur militärische Ziele anzugreifen. Sich verselbstständigende Teile der YDG-H könnten sich allerdings nicht mehr an Überlegungen des Kriegsvölkerrechtes gebunden fühlen.

Kriege in Städten sind für ZivilistInnen extrem verlustreich. Wenn dieser Krieg langfristig in den Städten geführt wird, werden damit wesentlich mehr Flüchtlinge geschaffen als im ersten Krieg in den 1990er-Jahren. Aus der Türkei werden dann nicht nur Flüchtlinge aus Syrien nach Europa weiterreisen, sondern auch zunehmend mehr KurdInnen türkischer Staatsbürgerschaft, was sich im Sommer 2016 bereits in den Zahlen der in der EU gestellten Asylanträgen widerspiegelte.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

## (K)ein Nekrolog Ein Winter in Diyarbakır

### Ein Bild zu Anfang:

Es beginnt als eine der euphorischsten Versammlungen, die Diyarbakır in den letzten Jahren erlebt hat. Zwei Tage bevor es am 7. Juni 2015 für die Parlamentswahlen zu den Wahlurnen gehen soll, versammeln sich am İstasyon Meydanı in Diyarbakır hunderttausende Menschen und die führenden PolitikerInnen der HDP (türk. Halkların Demokratik Partisi/Demokratische Partei der Völker), um sich und den erfolgreichen, wenn auch von vielen gewaltsamen Zwischenfällen geprägten<sup>2</sup>, Wahlkampf zu feiern: Die Chance auf eine Parteifraktion im Parlament scheint greifbar nahe, es wäre ein Riesenerfolg für die kurdische Bewegung der Türkei. Freude hängt in der Luft. Man redet davon, dass jetzt womöglich eine neue Zukunft begänne. Ein Meer aus Plastikdevotionalien in kurdischen Nationalfarben, Sesamkringel- und Wasserverkäufer, übersteuerte Tanzmusik sind auch heute, wie von keiner kurdischen Großveranstaltung, wegzudenken – dann die Erschütterung der Detonation, als nahe der Bühne zwei Sprengsätze explodieren. Der Moment, in

<sup>2</sup> Es hatte über 200 Angriffe auf HDP-Büros sowie Bombenanschläge auf die HDP-Büros in Mersin und Adana gegeben.

dem die Menge auseinander stiebt. Er wird uns noch monatelang in den Knochen stecken. Doch das ist erst der Anfang.

## Destabilisierung als Wahlkampfstrategie

Was in den folgenden Monaten an Gewalt und Chaos über die Region hineinbricht, wird von vielen hier in Diyarbakır als Politik der kollektiven Bestrafung und gezielten Eskalation wahrgenommen: Als Bestrafung für den demokratischen Erfolg der HDP, der es am 7. Juni gelang, die Sperrklausel von zehn Prozent zu überspringen, und damit die Machtambitionen von Staatspräsident Recep Tayyip Erdoğan ernsthaft in Gefahr zu bringen: denn keine der nun zu bildenden Koalitionsregierungen würde dem Präsidialsystem zustimmen, das Erdoğan vorgeschwebt hatte. Als Bestrafung aber auch für den militärischen Erfolg der YPG (kurd. *Yekîneyên Parastina Gel*/Volksverteidigungseinheiten), die jenseits der Grenze zu Syrien entscheidende Gebiete kontrolliert, und von der die türkische Regierung nicht müde wird klarzustellen, dass sie für sie eine größere Bedrohung als der sogenannte Islamische Staat darstelle: bedroht sie doch die nationale Einheit, diesseits und jenseits der Grenze.

Um bei den schnell im Raum stehenden Neuwahlen die HDP aus dem Parlament zu drängen, setzt die AKP-Regierung (türk. *Adalet ve Kalkınma Partisi*/Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung) alle Hebel in Bewegung.

Nach dem 20. Juli, als bei einem schrecklichen IS-Anschlag in Suruç, an der Grenze zu Syrien, 33 junge Menschen getötet werden, die sich für den Aufbau Kobanê engagieren, startet der Staat eine „Terroroffensive“: Tatsächlich geht die türkische Luftwaffe dabei kaum gegen die Terrormiliz IS vor, fliegt dafür aber umso heftigere Luftangriffe auf Stellungen der PKK (kurd. *Partiya Karkerên Kurdistanê*/Arbeiterpartei Kurdistans). Die Regierung bricht damit den seit einigen Jahren nur schleppend vorangehenden Friedensprozess mit den KurdInnen ab. Doch auch die PKK antwortet mit zahlreichen Anschlägen auf Polizei- und Militäreinrichtungen. In den ländlichen und gebirgigen Gebieten der östlichen Türkei nehmen die militärischen Auseinandersetzungen massiv zu. Zugleich kommt zu einer erneuten Verhaftungswelle gegen kurdische AktivistInnen, und bereits jetzt fordert Erdoğan, die Immunität der kurdischen Abgeordneten im Parlament aufzuheben.

Bereits kurz nach dem Bruch des Waffenstillstandes rufen im August sogenannte Volksparlamente (türk. *halk meclisleri*) in rund 16 kurdischen Städten und/oder Stadtbezirken, wie unter anderem Silopi, Cizre, Nusaybin, in Diyarbakırs Bezirken Sur, Silvan und Lice, die Selbstverwaltung (türk. *özyönetim*) aus. Die Regierung reagiert mit ersten Ausgangssperren. Mitglieder der mit der PKK affilierten Jugendorganisation YGD-H (türk. *Yurtsever Devrimci Gençlik Hareketi*/Patriotisch revolutionäre Jugendbewegung), die sich als legitime Verteidigungskraft der Selbstverwaltungsgebiete verstehen, beginnen, um das Vordringen der Sicherheits-

kräfte zu verhindern, mit dem Ausheben von Gräben und Errichten von Barrikaden. Besonders heftig betroffen ist Cizre, wo Polizei und Militär bereits Anfang September vorgehen. Nächster trauriger Höhepunkt ist das Attentat von Ankara am 10. Oktober, bei dem auf einer Friedensdemonstration 102 TeilnehmerInnen von einem Selbstmordattentäter in den Tod gerissen werden.

Die November-Wahl, die in dieser Atmosphäre unerträglicher Gewalt und unter dem Einfluss medial verbreiteter polarisierender Rhetorik stattgefunden hat, bringt der AKP tatsächlich die Mehrheit im Parlament, die sie in den Wahlen im Juni verloren hatte. Die Hoffnung, dass die Gewalt nun wieder abebben würde, wird schnell zunichte. Anfang Dezember verkündet Ministerpräsident Ahmet Davutoğlu, Haus für Haus und Strasse für Strasse von den Terroristen säubern zu wollen.

Die sich erneut intensivierende Militarisierung des Konfliktes hat also zwei verschobene Parameter mit sich gebracht: Durch die Schlüsselrolle der Ereignisse in Rojava/Syrien ist der Konflikt noch internationaler geworden. Mit der YDG-H, die bereits während der Ereignisse um Kobanê 2014 in Erscheinung getreten war, als zentraler Akteur wird der jahrzehntelange Konflikt aus den Bergen und ländlichen Regionen in die Städte getragen.<sup>3</sup>

## Die Ausgangssperren

Einer der am stärksten von Gewalt betroffenen Orte ist Suriçi (kurz Sur), das Altstadtgebiet von Diyarbakır. Auch hier hat sich die YDG-H verbarrikadiert, gegen die Polizei und Sondereinheiten des Militärs nun mit äußerster Härte vorgehen.

Die Gefechte konzentrieren sich vor allem auf das Gebiet hinter der alten Karawanserei, nahe der armenischen Surp-Giragos-Kirche sowie dem vierfüßigen Minarett, vor dem Ende November der prominente Menschenrechtsanwalt und Vorsitzende der Anwaltskammer Diyarbakır (türk. *Diyarbakır Barosu*) Tahir Elçi von Unbekannten erschossen wurde, der noch wenige Minuten vor seiner Ermordung vor der kulturellen Zerstörung der Altstadt gewarnt hatte. Sein Tod trifft die Stadt bis ins Mark.

Sur – das war bis anhin ein lebendiger Mikroskosmos mit labyrinthisch verwinkelten, engen Gassen, ein dicht besiedeltes Wohngebiet mit einer prächtigen Karawanserei, einem lebendigen Basar und zahlreichen Geschäften und Werkstätten. Ein bitterarmer Stadtteil, doch zugleich ein Ort voller persönlicher und kollektiver Erinnerungen, an dem armenische, chaldäische und assyrische Kirchen, die byzantische Stadtmauer, die erst im Juli 2015 zum Weltkulturerbe erklärt worden war, osmanische Moscheen und Karawansereien als Zeugen für eine – wenn auch verkehrte – multikulturelle Vergangenheit stehen: Denn die meisten ArmenierIn-

3 Vgl. zu dieser These auch: Faruk Ayyıldız im Gespräch mit Adnan Çelik: „Yeni bir kuşak geldi ve sorunun konumunu değiştirdi“, in: Tiroj Nr. 14, Januar 2016.

nen, AssyrerInnen und JüdInnen hatten Sur längst verlassen, als in den 1990er Jahren Tausende KurdInnen vor dem Konflikt zwischen der PKK und Armee aus den Dörfern hierher flohen: vor allem diejenigen, deren Mittel nicht für Weiterzug in den Westen des Landes oder nach Europa ausreichten.

Die YPG-H-AnhängerInnen, die sich jetzt hier hinter Barrikaden verschanzen, stammen aus der zweiten Generation jener Vertriebenen, irgendwo zwischen Teenageralter und frühen 20ern, die in eine Ära der Gewalt, Armut und displacement hinein geboren wurden. Sie sind hier nicht plötzlich aufgetaucht, sondern gehören schon lange zum Straßenbild, traten aber bislang eher in der Funktion als selbsternannte „OrdnungshüterInnen“ auf, die vor allem gegen Drogenhandel und Kriminalität vorgingen.

Vor allem die Bezirke Hasırlı und Fatihpaşa sind in den kommenden Monaten betroffen. Auf der zentralen Gazi Caddesi patrouillieren gepanzerte Fahrzeuge. Soldaten, PolizistInnen und vermummte Sondereinheiten führen Personenkontrollen durch. Die Seitengassen sind mit Gittern und Sandsäcken verbarrikadiert und werden von Einsatzkräften bewacht, die die dahinterliegenden Nachbarschaften hermetisch abriegeln.

Dass der Begriff „Ausgangssperre“ als Übersetzung für das türkische „*sokağa çıkma yasağı*“ für die vorliegende Situation nur bedingt taugt, erläutert Michael Ferguson in seinem Artikel „Under Fire“. Impliziert der Begriff Ausgangssperre doch ein Verbot, das vor allem während der Nacht gilt beziehungsweise auf wenige Stunden des Tages beschränkt ist. Das türkische *sokağa çıkma yasağı* kennt keine solche Einschränkung. De facto sind Menschen in den betroffenen Teilen der Stadt 24 Stunden am Tag in ihren Wohnungen eingesperrt: „Darüber hinaus ist die Ausrufung des *sokağa çıkma yasağı* mit polizeilichen und militärischen Operationen verbunden. Dies bedeutet, dass, während ZivilistInnen in ihren Häusern [...] gefangen sind, sich die Straßen mit Panzern und gepanzerten Fahrzeugen, Soldaten auf Patrouille und Heckenschützen auf den Dächern militarisieren haben. [...] in einem solchen Kontext kann jeder, der nicht Teil der staatlichen Kräfte ist und sich zu irgendeiner Zeit außerhalb seines Hauses befindet, als militante Person identifiziert und behandelt werden. Diejenigen, die sich in ihren Häusern befinden, sind im wahrsten Sinne des Wortes gefangen, unfähig zu fliehen.“<sup>4</sup> Die Folge von den durchgängigen Sperren ist, dass die allergrundlegendsten Bedürfnisse der Bürger von Sur verletzt werden: Sie haben keinen gesicherten Zugang zu medizinischer Versorgung und können ihren Geschäften nicht nachgehen. Auch der Zugang zu Trinkwasser, Lebensmitteln und Strom ist immer wieder eingeschränkt, da Leitungen durch die Gefechte beschädigt werden. Häuser, Schulen und öffentliche Gebäude werden in den engen Gassen teilweise schwer von Schusswaffen und Ex-

---

4 Michael Ferguson: „Under Fire. Translating the Growing Crisis in the Kurdish cities of Turkey's Southeast“, [http://www.photography.jadaliyya.com/pages/index/23617/under-fire\\_translating-the-growing-crisis-in-the-k](http://www.photography.jadaliyya.com/pages/index/23617/under-fire_translating-the-growing-crisis-in-the-k) (eingesehen am 23.8.2016).

plosionen beschädigt und bieten den dort festsitzenden Bewohnern nur unzureichend Schutz. Sie verharren die meiste Zeit in ihren Badezimmern oder in einem hinteren Teil der Wohnung, um nicht von Schüssen getroffen zu werden. Auch die Militanten durchbrechen zahlreiche Häuser- und Wohnungswände, um sich innerhalb der Gebäude bewegen zu können.

Die Bildungssituation der Kinder, die von der Ausgangssperre betroffen sind, ist katastrophal: Zahlreiche Schulen in Sur werden temporär geschlossen, zerstört oder in militärische Stützpunkte umfunktioniert. Die SchülerInnen in andere Schulen unterzubringen, gelingt nur teilweise, für die meisten Kinder verläuft das Schuljahr chaotisch. Die psychologischen Schäden, die die andauernde Gefahr hinterlassen hat, noch nicht miteingerechnet.

Denn wie viel Angst und Ohnmacht diese Maßnahmen unter der Bevölkerung freisetzen, lässt sich nur erahnen: Abgeschnitten vom Rest der Welt, bleiben sie teilweise ohne Möglichkeit, mit den unmittelbaren Nachbarn in Kontakt zu treten.

Ein Fall, der die Menschen in Diyarbakır sehr bewegt, ist die Geschichte von Rozerin Çukur. Ihre Mutter ist überzeugt, dass das 16jährige Mädchen auf dem Weg von einer Freundin nach Hause von einem Scharfschützen der Armee erschossen wurde, als die kurzfristig aufgehobene Ausgangssperre erneut verhängt wurde. Wochenlang lag ihr Leichnam auf der Straße. Die Behörden verweigern den notwendigen Schutz, um die Leichen zu bergen. Die Mutter tritt gemeinsam mit anderen Betroffenen in den Hungerstreik, um die Herausgabe des Leichnams zu erleben. Erst im Mai, fünf Monate nach ihrem Tod, kann Rozerin von ihrer Familie zu Grabe getragen werden.

## Flüchtlinge innerhalb der eigenen Stadt

Weil ein Leben unter den oben beschriebenen Verhältnissen unmöglich geworden ist, flieht ein Großteil der zivilen Bevölkerung – entweder mit weißer Fahne in der Hand (dem internationalen Zeichen für Kapitulation!) auf „eigene Faust“, spätestens aber im Dezember, als zwischen dem 10. und 11. Dezember die Sperre für 17 Stunden aufgehoben wird, aus den betroffenen Gebieten in Sur: Ob sie jemals in ihre Wohnungen zurückkehren können, bleibt völlig ungewiss. Gerade die Alten, die zum Teil ihr ganzes Leben in Sur verbracht haben, müssen von ihren Verwandten regelrecht angefleht werden, die gefährliche Region zu verlassen.

An den Checkpoints warten dutzende Menschen, die zu Flüchtlingen in ihrer eigenen Stadt geworden waren, um nun noch ein letztes Mal zu ihren Häusern zu gelangen. Man sieht Familien in aller gebotenen Eile und mit einfachsten Transportmitteln ihr Hab und Gut zusammenklauben und die Flucht ergreifen.

Schätzungen gehen davon aus, dass durch die Kampfhandlungen rund 30.000 Menschen aus Sur vertrieben worden sind. Die meisten sind zunächst in angrenzenden Stadtteilen, bei Verwandten im Dorf oder in anderen Städten untergekom-



men. Private und regionale Initiativen versuchen, das Nötigste aufzufangen, organisieren Möbel, Lebensmittel, Winterkleidung. Aber auch von staatlicher Seite werden die Familien finanzielle Unterstützung erfahren – allerdings nur, wenn sie schriftlich erklären, Opfer des „Terrorismus“ geworden zu sein. Inzwischen weiss man, dass aus der vorübergehenden Flucht vieler BewohnerInnen eine dauerhafte Umsiedlung geworden ist.

## Keine Zeugenschaft

Es gibt inzwischen zahlreiche Berichte über zivile Opfer der Gefechte, über Verwundete und Leichen, auch in anderen Städten der Region. Nicht-Anwohnern ist der Zugang zu weiten Teilen Surs jedoch versagt: Das gilt auch für JournalistInnen, internationale und/oder politische Delegationen, die versuchen, in die abgesperrten Bezirke zu gelangen. Dass die Behörden keine unabhängige Beobachtung und Untersuchung der Situation zulassen, verschärft noch einmal den Konflikt, wie Emma Sinclair-Webb, Senior Researcher bei Human Rights Watch, deutlich macht: „Zu ignorieren oder zu verschleiern, was der kurdische Bevölkerung in der Region widerfährt, würde die im Südosten weitverbreitete Meinung nur bestätigen, dass es, wenn es um polizeiliche oder militärische Operationen gegen kurdische bewaffnete Gruppen geht, keine Grenzen – kein Gesetz gibt.“<sup>5</sup>

Schenkt man der Regierung Glauben, dann gibt es in Sur keine zivilen Opfer – und wenn, dann wurden sie „von Terroristen getötet“. Unklar ist, wie viele Mitglieder des Sicherheitsapparates getötet wurden, oder KämpferInnen der PKK und PKK-naher Gruppen. Mutmaßen kann man nur darüber, wie viele erfahrene PKK-KämpferInnen sich inzwischen in den Städten befinden. Ebenso wenig ist zu belegen, welche ZivilistInnen doch KämpferInnen waren, und wie viele ZivilistInnen überhaupt noch in Sur leben. Beide Seiten haben Interesse daran, die tatsächlichen Zahlen zu verschleiern: „Überprüfen lässt sich all das nicht, und das allein deutet darauf, was derzeit in Teilen des Südostens der Türkei stattfindet: Krieg“<sup>6</sup> schreibt der „Welt“-Korrespondent Deniz Yücel am 3. Januar 2016.

## Der Krieg nebenan

Der Krieg in der Altstadt Sur unterteilt die Stadt Diyarbakır in verschiedene Zonen: Den inneren Kreis bilden jene Nachbarschaften in der Altstadt, in denen Barrikaden errichtet wurden und Sondereinheiten von Armee und Polizei mit schweren

---

5 Emma Sinclair-Webb zitiert in: „Turkey: Mounting Security Operation Deaths“, <https://www.hrw.org/news/2015/12/22/turkey-mounting-security-operation-deaths> (eingesehen am 20.8.2016)

6 Deniz Yücel: „Der alltägliche Bürgerkrieg“, <http://www.welt.de/print/wams/politik/article150543681/Der-alltaegliche-Buergerkrieg.html> (eingesehen am 23.8.2016).

Geschossen und Panzern operieren; hier erleben wir einen Stadtkrieg, ein Alltag ist hier nicht mehr möglich. An zweiter Stelle stehen die daran angrenzenden Gebiete, wo häufig noch Ausgangssperren gelten; es kommt nicht selten vor, dass sich eine fehlgeleitete Kugel hierher verirrt. Und drittens gibt es noch die relativ ruhigen Neustadtgebiete, in denen trotz Zwischenfällen ein seltsamer Alltag weitergeht: Maschinengewehrsalven und schwere Bombenexplosionen aus der Altstadt sind auch hier zu hören und mischen sich mit dem ganz normalen Alltagslärm. Helikopter kreisen über der gesamten Stadt, und schwere Militärfahrzeuge und Krankenwagen, die Richtung Sur rasen, werden zu sichtbaren Zeichen erneuter Intensivierung der Auseinandersetzungen.

So ist der Krieg durch die Geräusche, die Nachrichten, die nach außen dringen, sehr präsent. Fast jeder kennt jemanden, der unmittelbar von Gewalt und Flucht betroffen ist. Doch das Bild ist nicht klar. Denn jenseits der Stadtmauer ist man wie alle anderen auf die Medien angewiesen: Nicht allzu viel und vor allem wenig Glaubwürdiges wird in den türkischen Medien berichtet: „Die Berichterstattung ist in Richtung türkischen Nationalismus verzerrt und fokussiert auf die tapferen Bemühungen der Sicherheitskräfte, während die zivilen Opfer fast keine Erwähnung finden. Der Konflikt erhält kein menschliches Gesicht für denjenigen, der von ihm nur in der Zeitung liest.“<sup>7</sup>

Nur die lokalen sozialen Netzwerke berichten über Facebook und Twitter zeitweise im Minutentakt von den verschiedenen Brennpunkten.

Das Lebensgefühl, angesichts der sich überschlagenden Ereignisse zum Nachrichten-Junkie zu werden, und sich von dieser scheinbaren „Über-Informiertheit“ lähmen zu lassen, aber auch bei jedem lauten Geräusch aufzuschrecken, hat der ortsansässige Al-Monitor-Journalist Mahmut Bozarlan gut in Worte gefasst: „Eigentlich hatte ich mir vorgenommen eine Weile von der Technologie, den Medien fernzubleiben, aber es gelingt mir nicht. Selbst wenn ich fern der Heimat bin, ist sie mir nah. Heute morgen bin ich von Krähenrufen geweckt worden, aber ich hielt sie für Bomben... Die Helikopter beginnen zu kreisen, es muss 7 sein, Zeit aufzustehen... Wir sind immer informiert und verharren doch nur“, schreibt er in einem Facebook-Eintrag.

Auch die auf Twitter-Accounts von Armeemitgliedern veröffentlichten Bilder aus Cizre, Sur und anderen Orten, die provokativen Fotos von geschändeten Leichen und zerstörten Gräbern, von Soldaten, die in privaten Schlafzimmern und vor Schultafeln, mit markigen Slogans beschmiert, chauvinistisch posieren, verfehlen ihre Schockwirkung nicht: Jeder kann Beute werden. Es gibt keine Achtung vor den alten und neuen Toten.

Und dennoch: es gibt sie in Diyarbakır, die Gewöhnung an Gewalt, den Zweckpragmatismus („das Leben muss weitergehen“), die Verdrängung – aber man

7 Asli Aydintaşbaş: „Turkey’s unwinnable war“, <http://www.politico.eu/article/turkey-unwinnable-war-pkk-protests-media-erdogan-kurds-nato/> (eingesehen am 20.8.2016).

macht es sich mit einer Unterteilung sicher zu einfach, dass die Mittelklasse, nicht zuletzt die politische Führung der kurdischen Bewegung, in Diclekent Kaffee trinken gehe, während in Sur gekämpft wird.

„Der Krieg in Sur hat Einfluss auf jeden hier, keiner kann sich ihm entziehen“, meint auch İlham Yılmaz, Psychologe der Menschenrechtsstiftung der Türkei (türk. Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV)).<sup>8</sup> Man könne zusehends beobachten, wie die Gewalt die Stadtstrukturen beeinflusse, sich der Bewegungsspielraum im konkreten wie übertragenen Sinne verkleinere. Wo soviel Unrecht geschieht, kann sich keiner sicher fühlen.

Hinzu gesellt sich ein Gefühl, das bislang nur wenig beachtet wurde – die Scham: „Es kommt mir unredlich vor, vom Rande her über einen Krieg zu sprechen, in dem die Kinder anderer Menschen sterben. Ja, es ist ein Krieg: Die Gräber alter Toten werden bombadiert, den neuen gestattet man nicht, begraben zu werden“, schreibt der kurdische Schriftsteller Selim Temo in einem vielbeachteten Interview.<sup>9</sup>

Auch im modernen Zentrum gibt es häufig Demonstrationen, die aber mit einer routinierten Brutalität niedergeschlagen werden, die deutlich macht, dass ab jetzt keine Demonstration mehr harmlos ist und die Teilnahme für jeden harsche Konsequenzen haben kann. Als die HDP etwa zu einem Sternenlauf zur Altstadt aufruft, wird bereits in Ofis so massiv Tränengas eingesetzt, dass an ein Vorwärtskommen gar nicht mehr zu denken ist. Vor allem das Auftauchen von weißen Rangern auf den Straßen, in denen Scharfschützen zu sehen sind, weckt die dunkelsten Erinnerungen an frühere Zeiten der Eskalation und des Krieges und treibt die Menschen in Strömen nach Hause: Die lähmende Furcht vor einer Wiederkehr der 1990er Jahre steckt den Menschen in den Knochen, ohne die die aktuelle Lage nicht zu begreifen ist. Die PsychologInnen sprechen von der Retraumatisierung einer Gesellschaft.

„Erst in den letzten Jahren hat eine Auseinandersetzung mit den 90er Jahren begonnen, von einer Bewältigung kann man jetzt noch nicht sprechen. Nun erhält die Trauer eine zweite Dimension – ohne dass das erste Trauma je bewältigt worden wäre“, meint der Psychologe İlham Yılmaz.

Die Stadt vibriert vor Angst, dass die Situation jederzeit auf weitere Stadtteile überschwappen könnte. Als es im Stadtteil Bağlar für einige Tage zu Auseinandersetzungen kommt, Barrikaden errichtet und Ausgangssperren verhängt werden, packen die Anwohner in Windeseile ihre Sachen und kommen in anderen Stadtteilen unter. Die gesamte Stadt legt Hamstervorräte an.

---

8 Interview mit İlham Yılmaz vom 10.4.2016.

9 „90'lara değil, 30'lara dönüldü“, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/90lara-degil-30lara-donuldu-1496112/> (eingesehen am 15.8.2016).

## Unmöglichkeit der Kritik

Wie vergiftet inzwischen landesweit die politische und mediale Atmosphäre ist, zeigen auch zwei Ereignisse vom Beginn des Jahres: Eine im Januar von 1128 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern unterzeichnete Petition „Akademiker für den Frieden“, die dazu aufruft, die Eskalation in den Kurdengebieten zu beenden und die abgebrochenen Verhandlungen mit der PKK wieder aufzunehmen, löst ein politisches Erdbeben aus: Staatspräsident Recep Tayyip Erdoğan diffamiert die Unterzeichner als „dunkle Kräfte“ und „Verräter“ und forderte die Universitäten zur Einleitung disziplinarischer Schritte auf.

Die UnterzeichnerInnen werden in den sozialen Medien verleumdet und bedroht, in einer regierungsnahen Zeitung werden sie gar in bebilderten Listen als „PKK-Kollaborateure“ gebrandmarkt. Innerhalb weniger Tage leiten StaatsanwälteInnen und Universitäten Verfahren gegen mehr als 100 AkademikerInnen ein, einzelne werden kurzzeitig festgenommen, andere zur Rücknahme ihrer Unterschrift gedrängt: Allein bis Ende März 2016 werden 30 AkademikerInnen suspendiert und 38 zwangsbeurlaubt. Hunderte sehen sich internen und strafrechtlichen Untersuchungen gegenüber.

Noch absurder ist der Fall „Ayşe öğretmen“, einer Lehrerin aus Diyarbakır, die sich in einer populären Talkshow über Telefonschaltung zu Wort meldet: Sie fragt den bekannten Moderator Beyazıt Öztürk, ob er wisse, was im Südosten des Landes geschehe: „Sind Sie sich bewusst, was im Osten des Landes gerade passiert? Die Medien geben die Dinge anders wieder. Erheben Sie Ihre Stimmen. Fühlen Sie mit uns mit als Mensch. Sehen, hören und reichen Sie uns die Hand. Die Menschen sollen nicht sterben, die Kinder sollen nicht sterben, die Mütter sollen nicht weinen.“ Der Moderator stimmt ihr zu. Das Publikum applaudiert. Doch schon am nächsten Tag bricht der mediale Zorn über den Lehrerin und den Moderator ein, der sich öffentlich entschuldigt und betont, dass er als Sohn eines Polizisten sich immer zum Vaterland bekennen werde.

## Nach den Gefechten

Anfang März verkündet die Regierung nach über 100 Tagen das Ende der Operationen in Sur. Die Menschenrechtsstiftung der Türkei (TIHV) wird im gleichen Monat einen Bericht über die Ausgangssperren und ihre Konsequenzen vorlegen: Nach Angaben der TIHV sind rund 1,64 Millionen Menschen im Südosten der Türkei von den 24-Stunden-Ausgangssperren betroffen, 355.000 sind zur Flucht gezwungen und circa 310 Zivilisten (davon mindestens 24 in Sur) wurden getötet.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Der Bericht ist vollständig im Internet nachzulesen unter: <http://tihv.org.tr/16-agustos-2015-20-nisan-2016-tarihleri-arasinda-sokaga-cikma-yasaklari-ve-yasamini-yitiren-siviller/> (eingesehen am 24.8.2016).

Doch auch nach dem Ende der Gefechte gehören schwer bewaffnete Polizisten weiterhin zum Straßenbild von Sur. Zahlreiche Kontrollpunkte sorgen für eine angespannte Atmosphäre. Dass sie kein vorübergehendes Ärgernis darstellen, sondern als dauerhafte Abschreckung und Demonstration militärischer Übermacht gedacht sind, verdeutlicht der geplante Bau von zwölf neuen Polizeiwachen und vier Wachtürmen in der Altstadt, von der große Teile bis heute nicht zugänglich sind.

Viele AnwohnerInnen wagen sich in einer Mischung aus Angst und Wehmut erst zögerlich in die Altstadt: „Wird Sur uns verzeihen?“ schrieb Hürrem Sönmez bereits im Dezember 2015 über die Furcht, sich mit dem Ausmaß der Zerstörung zu konfrontieren.<sup>11</sup> Schätzungen gehen davon aus, dass rund 80 Prozent der Gebäude in der Kampfzone schwer beschädigt wurden, darunter denkmalgeschützte Bauten wie die historische Kurşunlu-Moschee oder die armenisch-protestantische Kirche. Man weiss, dass die Armee, um mit schweren Fahrzeugen vorzurücken, ganze Gassenzüge eingerissen hat. Anzunehmen ist, dass auch bei den hastigen Aufräumaktionen historische Bausubstanz beschädigt wurde. Luftaufnahmen zeigen in einst dicht besiedelten Wohnblöcken klaffende Freiflächen.

Nicht zuletzt verhindert dieses rasche Spurenverwischen eine Untersuchung der Ereignisse: Das Bewusstsein, das vermutlich keiner der Todesfälle je unabhängig und eingehend untersucht und niemand zur Rechenschaft gezogen wird, verbittert die kurdische Gesellschaft: „Die Leichen werden ins Leichenschauhaus gebracht, wo ein Autopsiebericht geschrieben wird, und das war's. Der Staat ist verpflichtet den gewaltsamen Tod seiner Bürger eingehend zu untersuchen, aber er kommt ihr nicht nach“<sup>12</sup>, schreibt die niederländische Journalistin Frédérique Geerdink, die jahrelang aus Diyarbakır berichtete, ehe sie im September 2015 per Gerichtsbeschluss das Land verlassen musste.

„Hier ist noch nichts abgeschlossen, das Trauma dauert an“, meint Abbas Şahin von der Gewerkschaft Eğitim Sen, der am 19. März auf einem Colloquium im Sümer Park spricht, bei dem PsychologInnen, MenschenrechtlerInnen und PädagogInnen zusammenkommen,<sup>13</sup> um über die Wunden zu sprechen, die die letzten Monate hinterlassen haben. Im Zentrum stehen die Auswirkungen auf die kindliche Psyche: Was bedeutet es für ein Kind, über Wochen zu Hause bleiben zu müssen, unter Explosionen und Schussgeräuschen einzuschlafen? Wie kann man die Straße als Ort des Spiels zurückerobern? Wie erlangt man Stabilität und Vertrauen zurück? – Erneut wächst eine Generation mit Tod, Zerstörung und Vertrei-

11 Hürrem Sönmez: „Sur bizi affederder mi?“, <http://www.diken.com.tr/sur-bizi-affederder-mi/> (eingesehen am 20.8.2016).

12 F. Geerdink: „Nine questions and answers to shed a light on the violence in Southeast Turkey“, <https://www.beaconreader.com/frederike-geerdink/nine-questions-and-answers-to-shed-a-light-on-the-violence-in-southeast-turkey> (eingesehen am 22.8.16)

13 Das Kolloquium unter dem Titel „Kinderrechte in Zeiten des Konflikts“ wird am 19. März von dem Diyarbakır Institut für Politische und Soziale Forschung (DISA) ausgerichtet.

bung auf. Doch es gibt keinen Moment des gemeinsamen Innehaltens. Denn die dringenden Rufe nach einer gemeinsamen Begehung der Kampfzone, um die die Kommunalregierung, aber auch verschiedene zivilgesellschaftliche Vereinigungen gebeten hatten, finden kein Gehör. Stattdessen beschliesst die türkische Regierung am Tag des kurdischen Neujahrsfestes, den 21. März, die Verstaatlichung (türk. *kamulaştırma*) der Altstadt: 660 der insgesamt 7300 Parzellen sollen künftig in öffentlicher Hand liegen. Obendrein besucht Davutoğlu am 1. April Sur und verkündet mit unfassbarer Chuzpe: „Eine nippesgleiche Stadt werden wir aufbauen, dass jeder hierher strömen wird.“<sup>14</sup> Der unglückliche Vergleich, ein „neues Toledo“ zu errichten, wird in den sozialen Medien mit Hohn und Spott überzogen: Toledo soll das eure sein, Sur gehört uns!

Bereits 2011 hatte es Vorstösse der staatlichen Behörde zur Entwicklung des Wohnungsbaus (türk. *Toplu Konut İdaresi Başkanlığı* (TOKİ)) gegeben, die seit 2002 generalstabsmässig türkische Städte zu gesichtslosen Hochhaussiedlungen aus Beton ummodelt. Ganze Teile der Altstadt waren bereits damals zu einsturzgefährdeten „Risikogebieten“ deklariert worden, was nun ihre Verstaatlichung erleichtert: Anstelle jedes Haus einer Einzelprüfung zu unterziehen, können nun ganze Strassenzüge abgerissen werden.

„Es handelt sich hier um eine einseitig von oben getroffene Entscheidung“, sagt Şerefhan Aydın von der Architektenkammer Diyarbakır, die wie auch die Stadtverwaltung keine Partnerin in der neu gegründeten Aufbaukommission ist. „Wir haben die grösste Sorge, dass die für Sur geplanten städtebaulichen und sozialen Pläne nicht der Belebung der Stadt, sondern vielmehr dem Aufbau einer militärischen Sicherheitsstruktur dienen.“

## Gentrification by military force

Der rasante Vorstoss gleich nach Beendigung der Kampfhandlungen bestätigt, was viele als einen Mit-, wenn nicht den Hauptgrund für Ankaras aggressive Militärpolitik in Diyarbakır und anderen südöstlichen Städten sehen: die forcierte demografische und strukturelle Verwandlung dieser stark politisierten, kurdisch dominierten Orte in profitable und vor allem besser kontrollierbare Gegenden. Der US-amerikanische Journalist David Lepeska, auch ihm wurde inzwischen die Wiedereinreise in die Türkei untersagt, findet dafür den griffigen Ausdruck „gentrification by military force“<sup>15</sup>.

14 „Davutoğlu: Sur'da evim olsun istiyorum, biblio şehir kuracağız“, <https://www.evrensel.net/haber/276499/davutoglu-surda-evim-olsun-istiyorum-biblio-sehir-kuracagiz> (eingesehen am 1.8.2016).

15 David Lepeska: „The destruction of Sur: is this historic district a target for gentrification?“, <https://www.theguardian.com/cities/2016/feb/09/destruction-sur-turkey-historic-district-gentrification-kurdish> (eingesehen am 25.8.2016).



„Das Kriegskonzept der Regierung, das einen postoperativen Masterplan miteinschliesst, ist nichts weniger als der Versuch, lokalen Widerstand von seinen historisch angestammten Orten zu lösen“, meint hingegen Rosa Burç vom Institut für Politische Wissenschaft und Soziologie der Universität Bonn. Städte wie Cizre, Yüksekova, Nusaybin und Diyarbakır seien nicht nur angestammte HDP-Wahlkreise, sondern „blicken auch auf eine lange Geschichte von Widerstand und Revolte zurück“.<sup>16</sup>

Zu befürchten ist, dass durch die Verstaatlichung nicht nur lebendige soziale Zusammenhänge zerstört werden. Auch großartige Entwicklungen – wie der behutsame Wiederaufbau historischer Bauwerke durch die Stadtverwaltung und zivilgesellschaftliche Akteure, mit denen man das kulturelle Erbe der Stadt wiederbelebt, allen voran die Restaurierung und Weihe der armenischen Surp Giragos Kirche – könnten nun zum Erliegen kommen. 2007 war Sur die erste Lokalverwaltung der Türkei, die ihre Dienste neben Türkisch auch in den lokalen Sprachen wie Kurdisch, Armenisch und Aramäisch anbot.

„Die auf räumliche Zerstörung und Entvölkerung gestützte Blockadepolitik des Staates zielte nicht allein auf Tod, Vertreibung und Verlust von materiellem Besitz. Zur gleichen Zeit wird Sur als Erinnerungsort mit zahlreichen Trägern eines jahrtausendealten Erbes in weitem Ausmaß zerstört. Diese Enterbung ist als Mneuzid neben der Entvölkerung das eigentliche Ziel der Operationen“, meint der Soziologe und Autor Adnan Çelik.<sup>17</sup>

Die Regierung hat derweil ein Werbefilmchen zum Wiederaufbau Surs lanciert<sup>18</sup>, ein geschichtsvergessenes Machtwerk, in dem virtuelle Bürger zwischen osmanischen und seldschukischen Prachtbauten durch eine totpolierte Altstadt flanieren: „Alles wird von der Stimme des Muezzins untermalt, wir sehen nippesgleiche Bauten, und natürlich flattert über der Stadtmauer eine riesige türkische Flagge. Dieser schlecht gemachte Film ist von der 7000 Jahre alten Seele Surs unendlich weit entfernt“, schreibt die Journalistin Nurcan Baysal in einem bissigen Kommentar.<sup>19</sup>

Es ist nicht das erste Mal in der türkischen Geschichte, dass auf Zerstörung Vertreibung und Umsiedlung folgen. Und mit Blick auf die Ereignisse in Diyarbakır, aber auch in Cizre, Şırnak, Nusaybin und Yüksekova steht zu befürchten, dass es nicht das letzte Mal gewesen sein könnte.

16 Rosa Burç: „Erdogan's Plan for the Kurds: Destroy, Rebuild, Pacify“, <http://www.telesurtv.net/english/opinion/Erdogans-Plan-for-the-Kurds-Destroy-Rebuild-Pacify-20160303-0031.html> (eingesehen am 25.8.2016).

17 Interview mit Adnan Çelik. 31.3.2016.

18 [https://www.youtube.com/watch?v=8Kjr9\\_KygSY](https://www.youtube.com/watch?v=8Kjr9_KygSY) (eingesehen am 20.7.2016).

19 Nurcan Baysal: „Toledo sizin olsun, Sur bizim“, <http://t24.com.tr/yazarlar/nurcan-baysal/toledo-sizin-olsun-sur-bizim,14252> (eingesehen am 23.7.2016).



Abb. 1: Es zeigt von der YDG-H errichtete Barrikaden in Sur (September 2015).  
Copyright Murat Bayram.



Abb. 2: Es zeigt Bewohner aus Sur-İskender Paşa auf der Flucht (Januar 2016).  
Copyright Serpil Polat/Nar Photos.



Abb. 3: Es zeigt eine Szene nach Beendigung der Operationen. Anwohner schauen sich das Ausmaß der Zerstörung an. Wo einst enge Gasse waren, klapft jetzt eine riesige Lücke (Mai 2016).  
Copyright Aylin Kızıl/Nar Photos.

## Ein Bild zum Schluss

Vor dem Gebäude des DTK (türk. *Demokratik Toplum Kongresi*/Kongress für eine Demokratische Gesellschaft) in Ofis, dem modernen Stadtzentrum von Diyarbakır, hat der *Rojava Derneği* einige Fotografien aus Sur, Cizre, Şırnak und Kobanê ausgestellt. Unter den bereits gleißenden Sonnenstrahlen des Frühsommers schauen wir noch einmal auf die Bilder der Zerstörung – einige von ihnen erinnern schmerzhaft an frühe Aufnahmen aus dem syrischen Krieg. Wir betrachten in einer Ausstellung die eigene Stadt, als ob es nicht die unsere wäre. Unendlich weit entfernt und doch nur wenige Kilometer nah. Jugendliche machen Selfies vor den Aufnahmen aus Kobanê. Einem schweigenden Passanten laufen die Tränen über die Wangen. Wir kaufen eines der großformatigen Bilder – um nicht zu vergessen, was hier in den letzten Monaten geschah.

## Zerstörung armenischer Kirchen in Diyarbakır

Die Kämpfe in der Altstadt von Diyarbakır seit Ende 2015 haben neben anderen dramatischen Schäden auch zu massiven Zerstörungen an den armenischen Kirchen der Stadt geführt.

Im Wiener Jahrbuch für Kurdischen Studien 2015 hatten wir unter anderem ausführlich über den Wiederaufbau der St. Giragos-Kirche und den Zustand der anderen armenischen Kirchen in Diyarbakır (armenisch: Tigranakert) berichtet. Ein Jahr später sehen wir uns leider gezwungen, hierzu ein Erratum zu schreiben, das von weiteren Zerstörungen berichtet.

Die Altstadt (Sur) von Diyarbakır ist derzeit nach den Kämpfen von Dezember 2015 bis Mai 2016 teilweise zerstört. Darunter haben auch die armenisch-apostolische St. Giragos-Kirche und die armenisch-katholische Surp Hovsep-Kirche stark gelitten. In beiden Kirchen wurden sowohl das Dach als auch die Fenster schwer beschädigt. Bilder der armenisch-katholischen Kirche belegen, dass das Obergeschoß der Kirche und der Glockenturm eingestürzt sind. Zumindest an der Außenwand sind auch Schäden an einer dritten, der armenisch-protestantischen Kirche, dokumentiert.

Während die armenisch-katholische Surp Hovsep-Kirche auch schon vor den Kämpfen leer stand, war bei der wieder in Betrieb genommenen St. Giragos-Kirche auch der die Kirche umgebende Hof aufwändig hergerichtet worden. Das dortige Kaffeehaus, die Ausstellung über die Wiedererrichtung der Kirche und der Buchladen sind nun nach den Kämpfen seit Ende 2015 weitgehend zerstört, ebenso wie teilweise auch die Inneneinrichtung der Kirche. In der Kirche wurden ein nicht zur Einrichtung gehöriger Ofen und Matratzen gefunden; offenbar wurde also die St. Giragos-Kirche auch als Aufenthaltsort für Kämpfer benutzt.

Nach einem Besuch der Kirche durch den stellvertretenden armenisch-apostolischen Patriarchen Aram Ateşyan Mitte Juni 2016 erklärte der 1954 in der St. Giragos-Kirche getaufte und in Silvan geborene Ateşyan (Stellvertreter des schwer erkrankten und weitgehend amtsuntauglichen Patriarchen Mesrop Mutafyan), dass die Kirchen ernsthafte Schäden erlitten hätten und einer dringenden Renovierung bedürften. Ateşyan kündigte an, die Regierung um entsprechende Kompensationszahlungen zu ersuchen, um die St. Giragos-Kirche wiederrestaurieren zu können.

Die Verantwortung für die Schäden an den Kirchen und der genaue Hergang der Zerstörungen sind noch umstritten. PKK und Türkische Regierung werfen sich wechselseitig vor, die Schäden an den Kirchen verursacht zu haben. In dem Stadtviertel, in dem sich die armenisch-katholische Kirche befindet, ist zudem der Großteil der angrenzenden Häuser völlig zerstört. Bereits im September 2015, also noch vor den Kämpfen im Dezember, hatten armenische Medien darüber berichtet, dass türkische Polizisten die Eingangstüre der armenisch-katholischen Kirche eingetreten und Teile der Kirche verwüstet hätten.

Eine Facebook-Seite von Fans der Türkischen Polizei postete am 11. Februar 2016 das Foto eines mutmaßlichen Angehörigen einer Türkischen Spezialeinheit, in der St. Giragos-Kirche stehend und die Hand zum Gruß der rechtsextremen ‚Grauen Wölfe‘ erhoben. Zu dem Bild fand sich die Beschriftung „Sultan Alparslan'in torunları kiliselerdeki küffarları imana getiriyor ...“ („Sultan Alparslans Enkel bringen die Ungläubigen der Kirchen zur (wahren) Religion ...“).

Auf dem betreffenden Foto sind noch kaum Zerstörungen zu sehen, jedoch zeugt das Bild jedoch von der bestehenden Absicht, die kleine verbliebene armenische Gemeinde zu erniedrigen und gegen die Kirche vorzugehen.

Da die christlichen Kirchen in Diyarbakır bei Redaktionsschluss immer noch im Sperrgebiet lagen, war eine unabhängige Untersuchung der Schäden bislang nicht möglich. Dass die Kirchen schwere Schäden davongetragen haben, steht allerdings außer Zweifel. Auch Kirchen anderer christlicher Konfessionen und historische Moscheen in der Altstadt wurden durch die Kämpfe schwer beschädigt.

Im März 2016 hatte die Regierung die St. Giragos-Kirche und eine Reihe von anderen Kirchen und Gebäuden in der Stadt bereits enteignet. Viele BeobachterInnen sehen darin einen ersten Schritt zur völligen Zerstörung und demographischen Umgestaltung der Stadt. In der kurdischen Bewegung werden Befürchtungen geäußert, dass statt der kurdischen Bevölkerung wohlhabendere syrische Flüchtlinge in anstelle der zerstörten historischen Bausubstanz neuerrichteten Bauten der Altstadt angesiedelt werden könnten. Gegenüber der New York Times erklärte der prominente türkische Historiker Taner Akcam, der sich seit vielen Jahren mit der armenischen Frage in der Türkei beschäftigt, dass „demographic engineering“ seit über einem Jahrhundert zu den politischen Strategien der Türkischen Regierung zähle und die jüngsten Entwicklungen in Sur in diesem Kontext gesehen werden müssten<sup>20</sup>.

Auch wenn die türkische Regierung behauptet hat, die Kirchen nach einer Restaurierung wieder zurückgeben zu wollen, vertrauen viele ChristInnen dieser Ankündigung nicht. Die Enteignung verursachte deshalb einen internationalen Aufschrei innerhalb der armenischen Diaspora. Während der Ausgangssperre starb im Jänner 2016 der in meinem Beitrag im Jahrbuch 2015 erwähnte Sarkis Eken, der älteste Armenier der Stadt, der bis kurz vor seinem Tod in einem Nebengebäude der assyrischen Meryem Ana-Kirche gelebt hatte. 2014 hatte der alte Mann Schlagzeilen gemacht, als er seine Frau Baydzar Eken nach jahrzehntelangem Zusammenleben in der wiedereröffneten St. Giragos-Kirche endlich nach armenisch-christlichem Ritus heiraten konnte, ehe die Frau zwei Monate später verstarb. Die Begräbnisfeiern für den im darauffolgenden Jänner verstorbenen Sarkis Eken konnten nun infolge der aktuellen Entwicklungen nicht, wie geplant, in der St. Giragos-Kirche stattfinden, sondern mussten wegen der Ausgangssperre in

---

20 [http://www.nytimes.com/2016/04/24/world/europe/turkeys-seizure-of-churches-and-land-alarms-armenians.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2016/04/24/world/europe/turkeys-seizure-of-churches-and-land-alarms-armenians.html?_r=0) (eingesehen am 1. August 2016)



jener assyrischen Kirche abgehalten werden, in deren Nebengebäude der Mann 55 Jahre lang gelebt hatte.

Die Öffnung der Stadt Diyarbakır in Richtung einer Rückkehr zu ihren multireligiösen Wurzeln könnte mit der Entwicklung im letzten Jahr zu Ende sein, so darf befürchtet werden. Noch im Sommer 2015 hatte der ehemalige Bürgermeister von Sur, Abdullah Demirbaş, der 2011 maßgeblich an der Restaurierung der St. Giragos-Kirche mitgewirkt hatte, Pläne vorgestellt, die ehemalige Synagoge (jahrzehntelang als Privathaus genutzt) wieder als Synagoge zu revitalisieren und restaurieren. Wenige Tage nach einem mit diesem Projekt verbundenen Besuch in Israel wurde Demirbaş jedoch in seiner Heimatstadt Diyarbakır verhaftet. Sein Traum der Wiederbelebung der religiösen Vielfalt der Stadt scheint – zumindest für den Moment – ausgeträumt sein.

Die im Jahrbuch 2015 noch geschilderten Pläne der armenischen Kirche im Laufe des Jahres 2015 einen permanenten armenisch-apostolischen Priester in die Gemeinde nach Diyarbakır zu entsenden, sind mittlerweile begraben worden. Selbst wenn die St. Giragos-Kirche jemals wieder restauriert werden sollte, ist es fraglich, ob es bis dahin noch ArmenierInnen in der Stadt geben wird, die in der dann restaurierten Kirche die Messe feiern könnten.

✂ THOMAS SCHMIDINGER

## Systemkrisen in Irakisch Kurdistan

Die Region Irakisch Kurdistan ist weiterhin von einer ökonomischen und politischen Krise geprägt.

Ein Grund für die politische Krise ist das Auslaufen der Amtszeit von Regionalpräsident Masud Barzani (PDK). Diese war 2013 nach bereits zwei vierjährigen regulären Amtszeiten vom Parlament für eine weitere Periode von zwei Jahren im Amt verlängert worden. Als diese Periode im August 2015 auslief und sich die Parteien im Parlament auf keine weitere Verlängerung einigen konnten, kam es zu Ereignissen, die von KritikerInnen teilweise als Putsch beurteilt werden. So wurden MitarbeiterInnen der PUK-nahen Fernsehstation NRT TV und des Gorran-nahen KNN TV im Oktober 2015 der Hauptstadt Hewlêr/Erbil verwiesen. Tags darauf wurde das Zusammentreten des Parlaments verhindert und dem Parlamentssprecher Yousif Mohammed von PDK-Milizionären der Zutritt zur Stadt verwehrt.

Seitdem ist eine Art Pattsituation eingetreten, die aber erhebliche Spannungen beinhaltet. Masud Barzani agiert nach wie vor als Regionalpräsident, obwohl seine (ohnehin schon verfassungswidrige) Verlängerung der Amtszeit seit über einem Jahr ausgelaufen ist. Der legal gewählte Parlamentspräsident muss sich hingegen bis heute im Exil in Silêmanî aufhalten.



Mit der Ausweisung des Parlamentspräsidenten und der eigenmächtigen Verlängerung der Amtszeit des Präsidenten Masud Barzani haben die innerkurdischen Spannungen zugenommen und sich die politische Krise deutlich verschärft. Zugleich ist die Opposition gegen Barzani zusammengedrückt. Die PUK und ihre Abspaltung Gorran agieren mittlerweile gemeinsam. Zwar ist es noch nicht zu einer offiziellen Spaltung Irakisch-Kurdistan in zwei Landesteile, wie in den 1990er-Jahren, gekommen, mit der Exilierung wichtiger Oppositionsakteure nach Silêmanî droht sich das bekannte Szenario zweier kurdischer Regierungen in Hewlêr/ Erbil und Silêmanî zu wiederholen.

Gleichzeitig ist das demokratische Projekt in Irakisch Kurdistan massiv unter Beschuss geraten und droht einem neuen Autoritarismus zu weichen. Zwar waren die demokratischen Strukturen ohnehin stark überlagert von tribalen und klientelistischen Machtverhältnissen, die mit einer ständigen Gefährdung der Meinungsfreiheit verbunden sind. KritikerInnen wurden auch schon vor der aktuellen Krise immer wieder bedroht oder gar ermordet. Aber dennoch war Demokratie ein wichtiger Faktor bei der Legitimation der Autonomie gegenüber dem Westen. Dies könnte sich nun ändern, zumal sich die Region als wichtiger Partner des Westens gegen den IS etabliert hat, Barzani vom Westen weiterhin als legitimer Präsident anerkannt wird und sich die Region als wichtiger Partner der Türkei etablieren konnte.

Auch die ökonomische Krise ist Ausdruck eines sehr anfälligen Systems, das auf Rentierkapitalismus und einer neoliberal-extraktivistischen Akkumulation basiert – ein Großteil der Wirtschaftsleistung basiert auf der Ausbeutung von Erdölreserven und der Verteilung des Verkaufserlöses. Diese werden jedoch nicht in Sozialprogramme investiert, sondern privat angeeignet, nachhaltige Investitionen in die Landwirtschaft oder die Industrie blieben in den letzten Jahrzehnten aus und die Region ist hochgradig abhängig vom Ölpreis und Importen. Der Ölpreisverfall des letzten Jahres hat die Einnahmen der KRG deutlich reduziert und damit auch die Möglichkeit der Regierung und der Parteien Geld an ihre Anhänger zu verteilen. Wichtige Infrastrukturprojekte und Investitionen, wie z.B. der Flughafen von Dohuk, wurden seit 2014 de facto beendet. In den kurdischen Städten ragen seither unübersehbare Bauruinen gen Himmel. Es kommt auch vor, dass reguläre Löhne monatelang nicht ausbezahlt werden, was sehr viele Menschen trifft, da etwa 70% der Beschäftigten im öffentlichen Dienst arbeiten. Zusätzlich ist die Arbeitslosigkeit seit Beginn der Krise im Jahr 2014 auf etwa 20% gestiegen.

Gleichzeitig bereichern sich die Eliten offensichtlich weiter, was zu großem Unmut in der Bevölkerung und gelegentlich zu gewaltsamen Protesten führt.

Die genannten Krisen haben auch bereits zur Auswanderung von KurdInnen aus der Region geführt. Waren in den letzten Jahren immer mehr Menschen, die in den 90er Jahren vor der Verfolgung durch das Baath-Regime nach Europa geflohen

waren, wieder in ihre Heimat zurückgekehrt, so kehrten viele von ihnen der Region enttäuscht ein weiteres Mal den Rücken.

Hinzu kommt die latente Bedrohung durch den „Islamischen Staat“ (IS), dessen Stellungen nur 30 Kilometer von der Hauptstadt Hewlêr/Erbil entfernt sind. An diesen Stellungen hat sich im letzten Jahr nichts Wesentliches geändert. Zwar wurde im November 2015 Şengal/Sinjar vom IS zurückerobert. In der Ninive-Ebene und in Kirkuk steht die Front allerdings. Ein Vorstoß des IS in kurdische Gebiete im Norden des Irak scheint derzeit zwar eher unwahrscheinlich, das der IS in anderen Gegenden seines Territoriums unter erheblichen Druck geraten ist, die seit zwei Jahren immer wieder angekündigte Eroberung Mosuls und die Zerschlagung des IS lässt allerdings weiter auf sich warten. Damit besteht auch hier weiterhin eine gewisse Gefahr, die unter anderem auch zur Legitimation von Barzanis Verbleib im Amt dient.

Eine direktere Auswirkung des Vormarsches des IS ist die hohe Anzahl an Intern Vertriebenen, die sich in die Region Irakisch Kurdistan gerettet haben, nicht zuletzt eine große Anzahl an Êzîdî. Im Dezember 2015 schätzte das Internal Displacement Monitoring Center (IDMC), dass es insgesamt zur Jahreswende 3,3 Millionen Intern Vertriebene im Irak gäbe, die Mehrheit davon in Kurdistan. Kurdische Quellen schätzen, dass bis zu 35% der Bevölkerung Irakisch-Kurdistans sich derzeit aus Intern Vertriebenen zusammensetzen könnten.

Trotz dieser politischen und humanitären Krise war auch im letzten Jahr immer wieder von der Ausrufung eines unabhängigen kurdischen Staates durch Barzani die Rede. Zuletzt erklärte Barzani schon am 23. März 2016 bis im Oktober 2016 ein Unabhängigkeitsreferendum durchführen zu wollen. Im Juli bekräftigte Barzani erneut in einer Ansprache zum Opferfest (‘Îd al-Fiṭr) die Absicht im Herbst eine Volksabstimmung über die Unabhängigkeit durchzuführen. Diese Ankündigung erfolgte jedoch bereits des Öfteren in den letzten Jahren, es stellt sich daher die Frage, wie ernst sie dieses Mal gemeint ist.

Die hier geschilderten Systemkrisen und der Unwille zu Reformen könnten die Autonomie der Region auf längere Sicht stärker gefährden, als die Bedrohung durch den IS. Und wie uns die Geschichte schon einmal gezeigt hat, ist auch ein erneuter innerkurdischer Bürgerkrieg nicht auszuschließen.

✎ CHRISTOPH OSZTOVICS

## Iran: Wiederaufnahme des bewaffneten Kampfes durch eine der beiden PDK-Is

Eine der beiden Parteien, die aus der Spaltung der Demokratischen Partei Kurdistans Iran (Partî Dêmokirati Kurdîstanî Êran) 2006 hervorgegangen sind, begann Mitte Juni nach Jahren des Rückzugs in den irakischen Teil Kurdistans wieder den

bewaffneten Kampf im Iran. Die von Mustafa Hijri geführte Partei hatte in den letzten Monaten mehrfach Gespräche zur Wiedervereinigung mit der gleichnamigen Partei unter Khaled Azizi geführt, nun allerdings seit Mitte Juni 2016 im Alleingang den Guerillakrieg im Iran wieder eröffnet. Solidarität bekundete bisher einer der ebenfalls gespaltenen Flügel der Komala unter Abdullah Mohtadi, nicht jedoch die andere Partî Dêmkirati Kurdistanî Êran unter Khaled Azizi. Selbst die Solidaritätsbekundung Mohtatis blieb jedoch bislang lediglich auf einer symbolischen Ebene. Mohtatis Komala-Peshmerga kämpfen derzeit nicht im Iran, sondern gemeinsam mit den Peshmerga der PUK in der Provinz Kirkuk gegen die Jihadisten des IS.

Militärisch blieben die Erfolge der Peshmerga von Hijris PDK in den ersten Wochen bescheiden. Zwar konnten einige Mitglieder der im grenznahen Raum stationierten Revolutionsgarden getötet werden. Die iranische Armee ging jedoch mit Luftangriffen gegen grenznahe kurdische Dörfer vor, in denen sich nach iranischen Angaben die Peshmerga verschanzt hätten und scheute am 27. Juni auch nicht davor zurück Ortschaften im Distrikt Soran im irakischen Teil Kurdistans anzugreifen. Nach kurdischen Angaben kamen dabei auch Zivilisten ums Leben.

Bis zur Wiederaufnahme des bewaffneten Kampfes durch Hijris PDK-I galt in Irakisch-Kurdistan ein von den Geheimdiensten der kurdischen Parteien mit dem Iran ausgehandelter Deal, wonach die kurdischen Parteien im Irak, verhindern würde, dass aus Irakisch-Kurdistan Angriffe auf den Iran erfolgen würden, dafür der Iran jedoch seine in den 1990er-Jahren geübte Praxis beende, Camps iranisch-kurdischer Oppositioneller im Irak anzugreifen, bzw. einzelne iranisch-kurdische Kader zu liquidieren. In Irakisch-Kurdistan fürchten nun Funktionäre aller drei führenden kurdischen Parteien, dass dieser Deal damit der Vergangenheit angehören könnte und wieder verstärkt Angriffe auf iranische Kurden im Irak stattfinden könnten. Tatsächlich warnte am 1. Juli der iranische Brigadegeneral Hossein Salami, dass der Iran grenzüberschreitende Operationen durchführen würde, wenn die Regionalregierung Kurdistans (KRG) im Irak sich nicht „an bestehende Abmachungen halten werde“ und iranische kurdische Parteien nicht von grenzüberschreitenden Angriffen abhalten würde.

Unklar bleibt vorerst warum die Hijris PDK-I gerade jetzt mit der Wiederaufnahme des bewaffneten Kampfes begann. In der Erklärung seiner Partei wurden nur allgemeine Gründe angegeben. Bereits seit Mai 2015 waren Peshmerga von Hijris PDK-I in grenznahe Stellungen vorgerückt. Beim Newroz-Fest zu Frühlingbeginn 2016 hatte Hijri die Rückkehr der Peshmerga seiner Partei in den Iran angekündigt. In einer über Parteimedien weit verbreiteten Rede im Juni 2016 erklärte Hijri schließlich, das Regime in Tehran zu einem „Equivalent des IS im Iran“ und begründete damit die Wiederaufnahme des bewaffneten Kampfes. Dabei sprach er auch eine Warnung gegenüber jenen aus, die in Kurdistan gegen die PDK-I kämpfen würden. Eine Erklärung warum gerade jetzt der Kampf wieder aufgenommen

wurde, blieb Hijri aber auch bei dieser Gelegenheit schuldig. Möglicherweise hat die Wiederaufnahme des bewaffneten Kampfes von Hijris PDK-I einen Zusammenhang mit den verstärkten innerkurdischen Rivalitäten und der Verschärfung des türkisch-iranischen und saudisch-iranischen Konfliktes zu tun. In Kreisen der mit der PDK-Irakk rivalisierenden Parteien PUK und Goran wird derzeit spekuliert ob die Wiederaufnahme des Kampfes der PDK-I möglicherweise auf saudische Unterstützung der sunnitisch geprägten PDK-I Hijris durch Saudi-Arabien gegen den Iran zu tun haben könnte. Belege für solche Gerüchte blieben bislang allerdings aus. Wie bereits im letzten Jahrbuch berichtet, hatten sich auch die Konflikte zwischen dem PKK-Parteienblock und den PDKs auf die iranischen Kurdenparteien ausgewirkt und bereits im Mai 2015 in kleineren Scharmützeln zwischen Peshmerga von Hijris PDK-I und den Verteidigungseinheiten von Ostkurdistan (Yekîneyên Parastina Rojhilatê Kurdistan, YRK), der Guerilla der iranischen PKK-Schwesterpartei PJAK geführt. Damals hatte die YRK noch versucht die Peshmerga von Hijris PDK-I.

Die seit dem 15. Juni 2016 wieder auftretenden militärischen Kämpfe fanden zunächst va. in und um Oshnavieh, Piranshahr und Saqqez statt, konzentrieren sich also auf das nördliche Gebiet Iranisch-Kurdistans, bzw. die Provinz West-Aserbeidschan, die auch traditionellerweise eher als Hochburg der PDK-I und weniger als Hochburg der Komala galt.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

## Übergriffe auf Yaresan in Rojhelat (Iranisch-Kurdistan)

Während der Iran sich im Vergleich zum Irak, Syrien oder der Türkei sprachlich und kulturell relativ tolerant gegenüber seiner kurdischen Minderheit gezeigt hatte, so stehen doch seit der Islamischen Revolution von 1979 heterodoxe religiöse Minderheiten immer wieder im Fokus der Repression. Im Gegensatz zu den vorislamischen Buchreligionen Christentum, Judentum und Zoroastrismus wurden islamische Heterodoxien oder die aus dem Islam hervorgegangene Religion der Bahai nie staatlich anerkannt. Die Angehörigen dieser Religionsgemeinschaften werden immer wieder Opfer von staatlich geduldeten oder organisierten Angriffen. Sie gelten im Iran damit nicht als Religionsgemeinschaft, sondern als Fergh-e-Zaleh, also als irregeleitete Sekte.

In den kurdischen Gebieten des Iran trifft dies insbesondere die Religionsgemeinschaft der Yaresan, die auch unter den Namen Ahl-e Haqq oder Kaka'i bekannt sind. Die meisten Angehörigen dieser Religionsgemeinschaft leben in der Hawraman-Region an der iranisch-irakischen Grenze und sprechen Gûranî (Herwamî) oder Leki.

Mit dem Grab des Baba Yadgar in Dohab und dem Grab Sultan Sahaks in Perdiwar befinden sich auch die Hauptheiligtümer der Religionsgemeinschaft im iranischen Teil Kurdistans. Die in ihrer heutigen Form im 14. Jahrhundert entstandene Religionsgemeinschaft vereint schiitische Elemente mit außerislamischen Elementen, was sie immer wieder in den Fokus der Repression durch die Islamische Republik Iran brachte.

Am 27. Februar, ein Tag nach den Wahlen zum Expertenrat und zum Parlament, stürmte ein Mob von Regime-Anhängern das Heiligtum Jamkhana in Shah Abad. Nach kurdischen Angaben stürmten über hundert Angreifer, die sich selbst als Anhänger des Obersten Führers Ali Khamenei zu erkennen gaben, das Heiligtum der Yaresan und warfen mit Steinen um sich, verwüsteten die Räumlichkeiten, zerstörten Fenster und beschimpften Gläubige.

Gegenüber kurdischen Medien beschuldigten Yaresan-Aktivisten das Regime hinter den Angriffen zu stehen. Der Yaresan-Aktivist Hajir Shirife wird von Kurdistan24 zitiert, dass hinter dem angreifenden Mob die Regierung stünde, die systematisch die ethnischen und religiösen Minderheiten des Iran attackiere.

Bereits 2013 war es im Iran zu Protesten der Yaresan gekommen, nachdem sich zwei Yaresan vor dem Rathaus von Hamadan aus Protest verbrannt hatten. Gefängniswärter hatten zuvor Yaresan zwangsweise rasiert und ihnen ihren religiös verpflichtenden Schnauzbart abrasiert.

Im September 2015 meldeten kurdische Quellen eine verstärkte Flucht von Angehörigen der Yaresan nach Europa und nach Irakisch-Kurdistan.





## REZENSIONEN

### FERYAD FAZIL OMAR: DEUTSCH-KURDISCHES WÖRTERBUCH (ZENTRAKKURDISCH/SORANÎ).

---

*Berlin: Institut für Kurdische Studien Berlin, 2016. 1872 Seiten, € 129,-*

Feryad Fazil Omar hat in seinem Berliner Institut für Kurdische Studien nun den zweiten Teil seines Soranî-Wörterbuches herausgegeben. Wie schon der vor über zehn Jahren erschienene erste Teil (Kurdisch-Deutsch) bietet nun auch der zweite Teil eine sehr umfassende Sammlung und damit ein unverzichtbares Standardwerk für die Kurdologie im deutschen Sprachraum. Ein solch umfassendes Wörterbuch für die Soranî-Varietät des Kurdischen liegt bisher nicht einmal auf Englisch oder Arabisch vor. Feryad Fazil Omar hat sich mit dem Abschluss dieses Standardwerks wohl für immer in die deutschsprachige Kurdologie eingeschrieben. Beide Bände sind für die wissenschaftliche Befassung mit dem Kurdischen unverzichtbar.

Insgesamt umfasst das Wörterbuch über 100.000 Stichwörter und Wendungen. Wie bereits im Wörterbuch Soranî-Deutsch von 2005 eingeführt, so werden nun auch im zweiten Band die kurdischen Begriffe in einer lateinischen Transkription des Kurdischen geschrieben, um BenutzerInnen, die der arabischen Schrift nicht mächtig sind, den Gebrauch zu vereinfachen. Daneben wird auch die modifizierte arabisch-kurdische Schrift im Wörterbuch verwendet.

Ebenfalls bereits für Herbst 2016 ist auch ein Taschenwörterbuch angekündigt, das sowohl einen Deutsch-Soranî-Teil als auch einen Soranî-Deutsch-Teil enthalten wird und das wesentlich preisgünstiger auf den Markt gebracht werden soll. Darüber hinaus sind für 2017 auch Wörterbücher für Kurmancî-Deutsch angekündigt.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

### SPORTELLLO, DOC (HG.): ROJAVA. IST DER AUFSTAND GEKOMMEN?

---

*Wien: bahoe book, 2015. 100 Seiten, € 7,80*

Diese in einem Wiener linken Kleinstverlag entstandene Textsammlung setzt sich aus einer kritisch-linksradikalen Perspektive mit der Entwicklung in Rojava (dem syrischen Teil Kurdistans) auseinander. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um drei verschiedene Texte, die sich zwar alle mit Rojava beschäftigen, allerdings kein stringentes Gesamtwerk ausmachen. Die drei Essays stammen von Gilles Dauvé, Il Lato Cattivo und einer Autorin unter dem Namen Becky, die einen Erlebnisbericht

aus dem Kanton Cizirê beisteuert. *Il Lato Cattivo* („Die schlechte Seite“) ist eine AutorInnen-Gruppe aus Italien.

Der hier auf Deutsch vorliegende Text stammt aus dem Jahr 2014 und wurde mittlerweile in zahlreiche Sprachen übertragen. Er stellt eine Antwort auf einen Text von Daniele Pepino dar, der aus Sicht von *Il Lato Cattivo* zu viele Fragen unbeantwortet gelassen habe. Auch der Beitrag von Becky basiert auf einer Reise nach Rojava aus dem Jahr 2014. Gilles Dauvé, der früher seine Texte unter dem Pseudonym Jean Barrot veröffentlichte, war massgeblich für die Entwicklung der Theorie der Kommunistisierung in den 1970er Jahren und wirft im vorliegenden Band aus dieser Perspektive einen kritischen Blick auf Rojava.

Was alle drei Texte gemeinsam haben und was sie angenehm von manch anderer linksradikaler Literatur zu Rojava abhebt, ist der Umstand, dass es sich dabei um kritische linke Zugänge handelt, die auch die PYD (kurze Ausformulierung in Klammern) und ihr in Rojava aufgebautes politisches System kritisch hinterfragen. Alle drei Ansätze heben sich damit von unkritischen Lobgesängen, wie sie in den letzten Jahren von David Graeber oder Janet Biehl in der radikalen Linken verbreitet wurden, erfreulich ab. Alle drei Beiträge stellen somit aus einer anarchistischen und linksradikalen Perspektive wichtige Frage an die kurdischen GenossInnen in Rojava.

Nachteilig macht sich indes bemerkbar, dass alle drei Beiträge nur wenig Antworten auf die Fragen geben. Allen drei Beiträgen ist anzumerken, dass sie von engagierten Linksradikalen, jedoch nicht von langjährigen KennerInnen der Region verfasst wurden. Keiner der Texte hat den Anspruch, wissenschaftlich zu sein. Alle drei sind politische Essays, die von Personen verfasst wurden, die sich offenbar zwar teilweise mit Rojava beschäftigt haben, deren Schwerpunkte jedoch in anderweitigem politischem Aktivismus zu liegen scheinen.

Die in diesem Band gestellten Fragen, wie etwa nach der Fortdauer der Klassengesellschaft in Rojava oder nach dem Einfluss des Militärs, bleiben jedoch unverändert wichtig. Auch die von Gilles Dauvé formulierte Skepsis gegenüber der Behauptung, dass in Rojava die Gleichberechtigung der Frauen schon erkämpft sei (S. 89), ist zentral für eine seriöse solidarische Kritik am Rojava-Projekt. Insofern wäre diese kleine politische Schrift insbesondere für Rojava-EnthusiastInnen durchaus lohnend und kann gerade auch für Rojavas Zukunft weiter zum kritischen Hinterfragen anregen.

THOMAS SCHMIDINGER: ROJAVA.

---

Wien: Verlag Mandelbaum, 2016. 96 Seiten, €14,90

Mit dem Text- und Fotoband „Rojava“ liegt eine Publikation vor, die viele Interessierte finden wird. Die nordsyrische, mehrheitlich kurdisch bewohnte Region Rojava hat durch die Kriegereignisse in Syrien internationale Aufmerksamkeit erlangt. Insbesondere die monatelange Belagerung und Einkesselung der syrisch-kurdischen Stadt Kobanê durch den sogenannten „Islamischen Staat“ Ende 2014 erschütterte die Öffentlichkeit und ließ zahlreiche Unterstützungsinitiativen entstehen. Den Verteidigungstruppen von Rojava – davon rund ein Drittel Frauen – gelang es schließlich nach erbittertem Kampf, die Stadt zurückzuerobern. Dieser Erfolg gegen den „IS“ wurde zum Symbol eines Sieges trotz fallweise aussichtsloser Lage, und Rojava gilt Vielen seither als eine Region, in der auch die Freiheit Europas verteidigt wurde (vgl. S. 4).

Der Autor stellt in einem kurzen Abriss die Geschichte Rojavas dar und bietet damit auch einer weniger informierten LeserInnenschaft direkten Einblick in gewachsene Zusammenhänge. Insbesondere geht der Autor auf die Vielsprachigkeit und Multireligiosität der Region ein, ebenso wie auf die Bemühungen Rojavas um eine Gleichstellung der Geschlechter und andere menschenrechtlich relevante Aspekte. Der enormen sprachlich-religiösen Vielfalt Rojavas wird in der Publikation Rechnung getragen, indem der Text in den Sprachen Deutsch, Kurdisch-Kurmançî, Englisch, Arabisch, Westarmenisch und im syrischen Aramäisch verfasst ist. Begleitet wird der Text von zahlreichen Fotografien, die der Autor bei Reisen nach Rojava aufgenommen hat. Die Fotos dokumentieren den persönlichen Austausch mit politischen AkteurInnen ebenso wie die tiefe persönliche Verbundenheit des Autors mit der Region.

✎ KATHARINA BRIZIĆ

OSO SABIO: ROJAVA: DIE ALTERNATIVE ZU IMPERIALISMUS, NATIONALISMUS UND ISLAMISMUS IM NAHEN OSTEN (EINE EINFÜHRUNG).

---

Münster: Unrast Verlag, 2016. 112 Seiten, € 9,80

Was für linke AntiimperialistInnen der 1960er-Jahre Kuba, der 1970er-Jahre Vietnam und der 1980er-Jahre Nicaragua war – und über all die Jahre hinweg auch Palästina –, ist für gegenwärtige sehnsuchtsvolle RomantikerInnen aus der Linken nun das Projekt Rojava: Sehnsuchtsland der Revolution, in die man all die gescheiterten Träume verlegen kann, die man in der eigenen Gesellschaft nicht umzuset-

zen gewagt hat. Um solch ein Sehnsuchtsland als Ziel der eigenen revolutionären Träume zu bewahren, ist allzu viel Sachkenntnis über die Region der Sehnsüchte nur hinderlich. Viel einfacher ist es zu diesem Zweck, kritiklos der Propaganda der auserwählten revolutionären Subjekte zu folgen und deren ideologische Vorgaben für nichts als die Realität zu halten.

Die ins Deutsche übersetzte Jubelschrift von Oso Sabio gehört in exakt diese Textsorte unkritischer linker Jubel-Solidaritätsliteratur, die man eigentlich einem anderen Jahrtausend zuordnen möchte, die aber in den letzten Monaten wiederzukehren scheint. Oso Sabio ist das Pseudonym eines britischen Bloggers und Musikers aus dem anarchistischen Spektrum, der sich laut Verlag „mit antikapitalistischem Widerstand weltweit beschäftigt und vor allem über die Zapatistische Bewegung in Chiapas und zuletzt die Kurdische Befreiungsbewegung in Rojava schreibt.“ Wo auch immer Bewegung zu finden ist, scheint der Autor also zu Gange zu sein. Sein Ding ist es nicht, eine Gesellschaft und ihre politische Entwicklung profund zu beobachten. Ihn interessieren lediglich die vermeintlichen revolutionären Eruptionen. Dementsprechend unkritisch wird in dem Band die „Demokratische Autonomie“ in Rojava als ein Gesellschaftsmodell bejubelt, das Nationalismus und Fundamentalismus angeblich vorbehaltlos ausschließt, ebenso wie es Geschlechtergleichheit und Völkerverständigung angeblich vorbehaltlos einschließt. Rojava wird als revolutionäres Projekt in den rosigen Farben geschildert. Von Menschenrechtsverletzungen der regierenden PYD und ihrer Streitkräfte YPG / YPJ will der Autor ebenso wenig hören wie von den innerkurdischen Rivalitäten mit anderen kurdischen Parteien. Alles, was nicht in das Bild vom revolutionären Aufbruch passt, wird weitgehend ausgeblendet. Bemerkenswert, dass so ein Buch heute noch vom Englischen ins Deutsche übersetzt wird.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

---

CELALETTIN KARTAL: DEUTSCHE YEZIDEN. GESCHICHTE – GEGENWART – PROGNOSEN.

*Religion aktuell. Band 17. Marburg: Tectum Verlag, 2016. 146 Seiten, €19,95 (D), €20,20*

Publikationen in dieser Schriftenreihe im Tectum Verlag analysieren neben allgemeinen religionswissenschaftlichen Themen (Menschenbilder der Weltreligionen, die Orgeln in der Synagoge im kulturhistorischen Kontext) vor allem die Multireligiosität in Deutschland. Die Themen reichen vom Hinduismus und Buddhismus in Deutschland über den christlich-islamischen Dialog bis hin zum islamischen Religionsunterricht. Ein Überblickswerk über ÊzîdInnen in Deutschland fügt sich somit ganz wunderbar in diese interessante Reihe „Religion aktuell“. *Der Autor Celalettin Kartal ist Jurist und Lehrbeauftragter an deutschen akademischen Insti-*

*tutionen für Islam, Menschenrechte, Integration, Migration und Êziden (Verlagsinformation).*

Die Ambitionen von Kartal sind recht hoch gegriffen, nämlich die Geschichte, rezente Entwicklungen und die Zukunft der ÊzidInnen in einem (verhältnismäßig kurzen) Band darstellen zu wollen und somit ein Übersichtswerk vorzustellen, das sich vor allem an eine interessierte deutsche Leserschaft zu richten scheint. Der Autor beruft sich auf mehrere Standardwerke, die in Büchern, Zeitschriften, êzidischen Printmedien und zahlreichen Online Quellen auf Kurmancî, Türkisch, Deutsch und Englisch verfasst wurden.

Die Themen, die Kartal überblicksmäßig und manchmal auch detaillierter behandelt, reichen von eher theologischen Kapiteln, wie der Frage über den Ursprung der êzidischen Religion, von den Gemeinsamkeiten mit ‚Geschwisterreligionen‘ (Yarasan und AlevitInnen) den Unterschieden zu Universalreligionen, den Divergenzen in der Theologie bis hin zu kurzen historischen Darstellungen über die Verfolgungsgeschichte der ÊzidInnen. Die Stellung der ÊzidInnen im Osmanischen Reich, religiös motivierte Verfolgungen im 19. Jahrhundert und rezente anti-êzidische Politiken im Irak und in der Türkei werden schlaglichtartig und überblicksmäßig abgehandelt wie auch die modernen Migrationsbewegungen nach Deutschland. Sodann werden in einzelnen Kapiteln die Stellung der Frau, die religiöse Praxis in Deutschland und die Versuche der Selbstorganisation im Rahmen des Vereinswesens behandelt sowie schließlich die Zukunftsaussichten in Deutschland diskutiert.

Wie eingangs erwähnt, ist es ein sehr ambitioniertes Vorhaben und folgt der Intention, einer interessierten, deutschsprachigen Leserschaft den Êzidismus näher zu bringen. Nach den genozidalen Verfolgungen und Vertreibungen der ÊzidInnen von Şingal und dem Verlust eines der letzten zusammenhängenden Siedlungsgebiete ist der heilige Ort Lalish der einzige territoriale Bezugspunkt, auf den sich ÊzidInnen in Westasien noch berufen können. Unterschiedliche Flucht- und Migrationsbewegungen im letzten Jahrhundert haben den Êzidismus zu einer transnationalen Religion transformiert, die vor denkbar großen Herausforderungen steht. Eine Religion, die zum Großteil auf Oralität, auf einer kastenähnlichen religiösen Struktur und einer tribalen sozialen Struktur basiert und deren Reproduktion die Einhaltung diffiziler Endogamiegebote verlangt, steht vor Herausforderungen, die vor allem die diasporischen Gemeinschaften werden lösen müssen. Deutschland weist neben Russland und Frankreich eine der größten êzidischen Diasporakommunitäten auf. Alleine deshalb ist es auch notwendig, unterschiedlichen Entscheidungsträgern und Menschen in der sozialen und bildungspolitischen Arbeit den Êzidismus näher zu bringen. Dies ist dem Autor in Ansätzen sicher gelungen, wie auch die Darstellung der Herausforderungen, die die êzidischen Vereine zu bewerkstelligen haben.

Die Umsetzung dieses Vorhabens ist in manchen Themenbereichen zu kurz geraten, spiegelt sicherlich nur einen Ausschnitt der Herausforderungen wider und ist da und dort auch etwas eigenwillig. Die Darstellungen der frühen Geschichte und die Bezugnahme auf rezente Identitätsprozesse bräuchten viel mehr Raum, um das Thema auch ausreichend wissenschaftlich zu behandeln. Die Darstellung der Verbindungen zu den Yarsan und den AlevitInnen, die als ‚Geschwisterreligionen‘ bezeichnet werden und wo der Autor ein Forschungsmanko sieht, wurde bereits von Martin von Bruinessen (1998, 2000) umfangreich diskutiert, der im Sufismus eine gemeinsame Verbindung sieht. Eine der größten Herausforderungen, um in der Migration eine Erneuerung des Êzîdismus voranzutreiben, liegt auch in der internen Diversifikation im Êzîdismus, der durch die Aufteilung der ursprünglichen Siedlungsgebiete im Osmanischen Reich auf mehrere Nationalstaaten (Türkei, Irak, Syrien und die alten Diasporagemeinden in Armenien und Georgien), die damit verbundenen unterschiedlichen Politiken und Sozialisierungen in diesen Ländern und die jahrzehntelangen verunmöglichten Kontakte zwischen den einzelnen Kommunitäten bedingt ist. Die ÊzîdInnen in Armenien und Georgien waren ja jahrzehntlang von den Gemeinden im Irak und in der Türkei abgeschnitten. Die êzîdischen Gemeinden und Vereine in Deutschland spiegeln jedoch gerade diese Unterschiede wider und machen auch einen Teil der neuen Herausforderungen aus – auf diese internen Unterschiede wurde nicht ausreichend Bezug genommen.

Der Autor diskutiert die sozialen Transformationsprozesse in Deutschland, wie beispielsweise Veränderung der Heiratsvorschriften (Ablehnung des Brautpreises bei den jungen Generationen, Scheidungsverhalten), gibt dabei aber sehr wenige Quellen und nur eine Studie an.

Am Ende findet sich auch noch ein Anhang zur Êzîdismusforschung, in dem Kartal mehrere bekannte AutorInnen und WissenschaftlerInnen vorstellt. Dies ist sicherlich eine gute, wenn auch etwas eigenwillige Herangehensweise, und wäre auch hilfreich, wenn die einzelnen Publikationen der AutorInnen, auf die sich Kartal bezieht, auch noch einmal dezidiert genannt worden wären. Abgeschlossen wird dieser letzte Teil mit einem Überblick über Forschungsdesiderata und einem Glossar der wichtigsten êzîdischen und arabischen bzw. islamischen Begriffe. Klar hervor geht das schwierige Verhältnis zu den KurdInnen, die Abgrenzung zur kurdischen Gesellschaft über die religiöse Zugehörigkeit, situative Identitäten bzw. Zuschreibungen wie auch Instrumentalisierungen seitens kurdischer politischer Parteien.

Der Verlag hätte auf ein genaueres Lektorat achten müssen, um nicht nur allgemeine Formfehler auszubessern, sondern auch um eine einheitliche Schreibweise der Begriffe auf Kurmancî zu verfolgen.

Alles in allem ist das Buch ein interessanter Einblick in die Diskussionsprozesse und Transformationen einer transnationalen religiösen Gemeinschaft, wobei auch



verantwortlichen PolitikerInnen und EntscheidungsträgerInnen in Deutschland, beispielsweise im Plädoyer für einen schulischen Religionsunterricht, eine gewisse Rolle zukommt.

✎ MARIA SIX-HOHENBALKEN

#### LITERATUR

Bruinessen, Martin van 2000: *Mullas, Sufis, Heretics. The Role of Religion in Kurdish Society*. Istanbul: Isis Press.

Bruinessen, Martin van 1998: "The Kurds and Islam." *Les Annales de l'Autre Islam* 5, 13–35

---

#### *KURDISTAN IRAQ TOURS (HG.): KURDISTAN TOUR GUIDE.*

*Delray Beach: World Impact Press LLC, 2015. 395 Seiten, US\$ 24,95*

Mit diesem Reiseführer liegt erstmals eine umfassende Darstellung der Autonomieregion Kurdistan im Irak als Reiseland vor. Das Vorwort von Premierminister Nechirvan Barzani zeigt schon, dass wir es hier mit einem semi-offiziellen Dokument der Regionalregierung Kurdistans zu tun haben. Inmitten des Krieges mit dem IS versucht hier die Barzani-Regierung Irakisch-Kurdistan als Tourismusdestination zu promoten. Dies gelingt nicht einmal so schlecht. Selbst erfahrene Kurdistan-Reisende finden in dem Buch noch manch interessante Anregung, zu einem bestimmten Wasserfall oder einer Ausgrabung zu fahren, die man noch nicht kannte. Das Buch umfasst nicht nur die Kernregionen der Autonomieregion Irakisch-Kurdistan, sondern auch die bezüglich ihrer Zugehörigkeit umstrittenen Regionen Kirkuk, Kifri und Khaneqin; nicht jedoch bespricht der Band die Region Sinjar oder die Ninive-Ebene. Ergänzt wird das Buch mit einer eher schwachen Karte der Region, hingegen jedoch brauchbaren Innenstadtplänen von Hewlêr, Dohuk, Kirkuk und Silêmanî.

Das Buch hat seine Schwächen, allerdings zugleich v.a. eine Stärke: Immerhin ist es der einzige Reiseführer, den es erstmals seit vielen Jahren zu dieser Region gibt. Das Buch ist zwar voll des unkritischen Lobes für Barzanis Regionalregierung Kurdistans. Welche Rolle spielt dies jedoch, wenn man sich über die Funde von Neandertalern in der Shanidar Höhle oder die Reliefs von Halamata Bas informieren will. Selbst die exzessiven seitenlangen Werbeinschaltungen für internationale Getränkekonzerne, diverse Öl- und Mobilfunkfirmen sowie Luxushotels und Shopping Malls sind angesichts des Mangels an Alternativen hinnehmbar. Reisende schleppen zwar wohl in keinem anderen Land so viel Papier mit so wenig Inhalt durch die Gegend; immerhin aber sind jene Seiten, die ohne Jubelartikel und Werbung auskommen, durchaus wert, durch Kurdistan getragen zu werden. Den

trotz exzessiver Werbung fürstlichen Preis des Buches kann man ja entweder der durchgehend farbigen Bebilderung des Bandes anlasten oder aber als Förderung der ohnehin am Boden liegenden Ökonomie der Region investieren.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

SHIRIN / CAVELIUS, ALEXANDRA / KIZILHAN, JAN: ICH BLEIBE EINE TOCHTER DES LICHTS.  
MEINE FLUCHT AUS DEN FÄNGEN DER IS-TERRORISTEN

---

Berlin/München: Europa Verlag 2016. 368 Seiten, € 18,99.

KHALAF, FARIDA / HOFFMANN, ANDREA: DAS MÄDCHEN, DAS DEN IS BESIEGTE. FARIDAS  
GESCHICHTE

---

Köln: Lübbe 2016. 256 Seiten, € 19,99.

JINAN / OBERLÉ, THIERRY: ICH WAR SKLAVIN DES IS. WIE ICH VON DSCHIHADISTEN ENTFÜHRT  
WURDE UND DEN ALBTRAUM MEINER GEFANGENSCHAFT ÜBERLEBTE

---

München: mvg 2016. 208 Seiten, € 14,99.

Drei erstaunliche Bücher sind 2016 erschienen (zwei auf Deutsch, eines in deutscher Übersetzung) – geschrieben von jungen ezidischen Frauen (mit Unterstützung durch JournalistInnen), die der Sklaverei des IS entfliehen konnten. Die Bücher, allesamt gerichtet an ein breites Publikum, sind in ihrer Wichtigkeit kaum zu überschätzen, bieten sie doch einerseits einen Einblick in einen Ausschnitt des Vorgehens und Funktionierens des IS und des Hergangs des Genozids vom August 2014, den niemand so schildern kann, wie die überlebenden Opfer. Andererseits werfen sie universelle Fragen auf, die weit über diesen aktuellen Genozid hinaus relevant sind, u.a.: warum sind die Menschen nicht rechtzeitig vor ihren Mördern geflüchtet? Waren es die (in diesem Fall arabischen) NachbarInnen, die sie denunzierten? Welche Strategien entwickelten die entführten und misshandelten Frauen, um während ihrer Gefangenschaft zu überleben? Welche Perspektiven sehen die jungen Frauen nach ihrer erfolgreichen Flucht für sich innerhalb der Herkunftskultur? Letztlich können diese, und viele mehr, Fragen nicht restlos beantwortet werden. Doch liest man alle drei Publikationen, so deuten sich Antworten an, mögliche Erklärungen, und Erkenntnisse, die der interessierten LeserInnenschaft sowie der Wissenschaft dank dieser gut aufbereiteten Erlebnisberichte überliefert sind.

„Ich bleibe eine Tochter des Lichts“: Die 18-jährige Shirin wird den 3. August 2014 nie vergessen, als die Barzani-Peshmerga fluchtartig ihr Dorf Hardan verließen, alle Waffen mitnahmen und die ungeschützte Bevölkerung entgegen aller vorangegangener Versprechungen dem IS auslieferten. Rund 7000 ÊzidInnen wurden in jenen Tagen sofort ermordet, Shirin wurde verschleppt, mehrfach durch verschiedene Männer vergewaltigt und weiterverkauft. Nach Monaten der Folter gelingt ihr die Flucht. Heute lebt sie in Deutschland und hofft, dass ihre Familienmitglieder die Gefangenschaft überleben werden, und dass sie sie eines Tages wieder sehen kann. Shirin wurde (so wie Farida Khalaf, s.u.) in das Sonderprogramm von Baden-Württemberg aufgenommen. Dieses Vorzeigeprojekt, das europaweit seinesgleichen sucht, wurde dank des unermüdlichen Engagements des Religionswissenschaftlers Michael Blume (CDU) umgesetzt: Ministerpräsident Winfried Kretschmann (Grüne) stimmte im Oktober 2014 zu, 1000 Frauen und Mädchen, die Opfer des IS wurden, aus dem Nordirak und Syrien zur therapeutischen Behandlung nach Deutschland zu holen. Niedersachsen und Schleswig-Holstein stiegen nun auch in das Projekt ein. Eine weitere wichtige Rolle in der Auswahl der jungen Frauen für das Sonderkontingent und deren Betreuung in Deutschland spielt der Orientalist und Psychologe Prof. Dr. Jan Kizilhan, der die Publikation mit Kommentierungen und einem Nachwort bereichert.

„Das Mädchen, das den IS besiegte“: Auch Farida lebt heute dank des Baden-Württemberger Programmes in Deutschland und legt mit ihrem Buch einen weiteren beeindruckenden und zutiefst verstörenden Bericht einer jungen ezidischen Frau vor, die das Massaker von Kocho im August 2014 überlebte, vom IS verschleppt und von Kämpfer zu Kämpfer weiterverkauft wurde: von Mossul nach Rakka, Dar-e-Zour und am Ende an ein Camp in der syrischen Wüste und anschließend von ihrer gelungenen Flucht. Sie berichtet u.a. von sieben Selbstmordversuchen und vom Druck der eigenen Gemeinschaft, die sie spüren lässt: Du dürftest eigentlich nicht am Leben sein, wie konntest du das zulassen? Der Focus-Journalistin Andrea C. Hoffmann merkt man ihre jahrelange Erfahrung in der Region an. Schön ist auch die Gestaltung des Innenteils mit einer, wenn auch rudimentären, Landkarte zur Orientierung für die LeserInnen.

„Ich war Sklavin des IS“: Nicht zuletzt gibt auch diese Neuerscheinung von Jinan, einer jungen Êzidin, die es schaffte, dem brutalen Martyrium der faschistischen IS-Horden zu entkommen, einen unvergleichlichen Einblick in eine Welt, die nur jene beschreiben können, die ihr entfliehen konnten. Thierry Oberlé, ein in der Region erfahrender Figaro-Journalist, interviewte Jinan in einem Flüchtlingslager im Nordirak, wohin ihre Flucht sie führte. Es wird der Leserin bei allen drei Berichten die Stärke der Mädchen und Frauen bewusst, die diese beweisen mussten, als sie das Unvorstellbare überlebten und ihre Flucht organisierten.

*RIPPER, THOMAS: DIE MARWĀNIDEN VON DIYĀR BAKR. EINE KURDISCHE DYNASTIE IM ISLAMISCHEN MITTELALTER.*

---

*Würzburg: Ergon Verlag 2016. 592 Seiten, € 75,-*

Thomas Ripper veröffentlichte im Mai 2016 eine erweiterte Neuauflage seines Standardwerkes über die Marwāniden (kurdisch Merwanî), jenem kurdischen Fürstengeschlecht, das im 11. Jahrhundert maßgeblich für die Westexpansion der KurdInnen verantwortlich war und die Region Diyār Bakr zu einem Zentrum der kurdischen Kultur machte.

Der Niedergang von Byzanz und die Fragmentierung des islamischen Reiches führten im 11. Jahrhundert zu einer stärkeren Unabhängigkeit einiger Fürstentümer und zu deren wirtschaftlichem Aufschwung. Davon profitierte auch das Kulturleben in den neuen regionalen Zentren. Die erwirtschafteten Güter wurden nicht mehr in die Metropolen transportiert, sondern blieben in den Regionen. Ripper zeigt in seinem Buch, wie die Marwāniden die lokalen Reichtümer wieder vor Ort in die militärische Verteidigung, den Ausbau der Verkehrswege oder in die Verbesserung der Wasserversorgung investiert. In Diyār Bakr konnte unter den Marwāniden allerdings nicht nur die kurdische Kultur zu einer neuen Hochblüte gelangen. Unter ihrer Herrschaft konnten auch armenische und syrische Christen politischen Einfluss und ökonomischen Wohlstand erlangen, sowie ihr kulturelles Leben entfalten. Damit stellten Christen und Kurden die bis dahin dominierende Position der alten arabischen Oberschicht in Frage, die die Stadt seit ihrer Eroberung 639 durch die Umayyaden dominiert hatte. Ripper zeigt auf mit welchen Herrschaftsstrategien die Marwāniden in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts ihren politischen Aufstieg absicherten und von welcher Bedeutung die unabhängigen Fürstentümer im oberen Zweistromland für Byzanz und für die ägyptischen Fatimiden waren. Für Byzanz bildeten die unabhängigen muslimischen Fürstentümer letztlich auch Pufferstaaten, die für die Abwehr gegen die muslimischen Großreiche nützlich waren.

Ripper legt die Bedeutung der Marwāniden für die kurdische und islamische Geschichte hinsichtlich der Entwicklung von Bevölkerungsstruktur, Wirtschaft, Kultur und Politik basierend auf bisher meist unveröffentlichten Quellen aus dem Département des manuscrits, division des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale de France sowie der Section arabe de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris, dar. Er gibt damit einen wichtigen Einblick in die Frühphase der kurdischen Präsenz in einer Region, die heute das wichtigste politische und kulturelle Zentrum der KurdInnen in der Türkei bildet, im 11. Jahrhundert allerdings noch ein Zentrum arabischer, aramäischer und armenischer Kultur war.

Die dritte erweiterte Auflage wird dieser Stadt und Region auch in ihrem Um-

fang gerecht und wird sich damit als Standardwerk für diese Phase der Geschichte Diyarbakırs etablieren.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

*ALI, BACHTYAR: DER LETZTE GRANATAPFEL.*

---

*Zürich: Unionsverlag, 2016. 343 Seiten, € 22,70*

Mit dem Roman von Bachtayar Ali liegt erstmals ein in Soranî verfasster Roman auf Deutsch vor. Dass dieser von Bachtayar Ali stammt, ist verdient. Der 1960 in Silêmanî geborene Autor gilt schon seit Jahren als einer der besten Romanciers Kurdistans und einer der politisch wachsten Intellektuellen, der auch von scharfer Kritik an den kurdischen Politikern und Parteien nicht zurückschreckt. Seine kritische Haltung, auch gegenüber den regierenden kurdischen Parteien in Irakisch-Kurdistan hat ihn schließlich bereits nach der Befreiung seiner Heimatstadt, Mitte der 1990er-Jahre ins Exil nach Deutschland geführt.

Auch der hier vorliegende Roman zeugt von der Enttäuschung über die Revolutionäre von einst, die sich zu einer korrupten Oligarchie entwickelt hatten. Der 2002 in Soranî erschienene Band schildert ehemalige Widerstandskämpfer, die reich, mächtig und korrupt geworden sind und von denen gelegentlich einer auch genau daran verzweifelt, ohne jedoch die Konsequenzen daraus zu ziehen. Muzafari Subhdam, ein ehemaliger Peşmerga, erzählt an Bord eines Flüchtlingsbootes seine Geschichte. 21 Jahre war er vom irakischen Regime in der Wüste in Gefangenschaft gehalten worden. Sein ehemaliger Kommandant, Jakobi Snauber, dem er einst das Leben gerettet hatte und für den er sich geopfert hatte, ist jedoch längst zum Teil der neuen Oberschicht geworden. Reich geworden trauert er allerdings den alten Idealen nach und lässt seinen Freund, nachdem er ihn durch einen Gefangenenaustausch aus der Gefangenschaft befreit hat, in einem Schloss in den kurdischen Bergen festhalten. Muzafari Subhdam soll nichts von den Verwüstungen und den Machenschaften der neuen Herrscher erfahren. Doch der ehemalige Kämpfer verlässt seinen goldenen Käfig und begibt sich auf eine Reise durch sein zerschundenes Land und auf die Suche nach der Geschichte seines verlorenen Sohnes Saryasi Subhdam, dessen Geschichte sich mit zwei geheimnisumwitterten Schwestern und einem jungen Mann mit einem Herz aus Glaus kreuzt.

Für die Übersetzung des Buches haben sich Ute Cantera-Lang und Rawezh Salim zusammengetan. Cantera-Lang, die selbst kein Kurdisch spricht, hat das Buch nach der Übersetzung von Salim nacherzählt. Der Autor selbst hat die Übersetzung noch einmal gelesen. Resultat dieser eigenwilligen Form der Übersetzung ist ein wunderschönes Buch, das frei übersetzt ist und gerade deshalb sowohl Schön-

heit und Ausdrucksstärke des ursprünglichen Textes, als auch Lesbarkeit für das deutschsprachige Publikum miteinander vereint. Die beiden in Graz lebenden ÜbersetzerInnen hatten bei ihrer Arbeit so viel Freude, dass sie mit Jemşid xanî mamim: ke hemîşe ba legel xoyda deybird (Mein Onkel Jamshid Khan, den der Wind immer weggetragen hat) schon ein zweites Buch übersetzt haben, das nächstes Jahr erscheinen soll. Wir können uns also jetzt schon auf das nächste Buch von Bachtyar Ali freuen.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

ARSLAN, ZEYNEP: *EINE RELIGIÖSE ETHNIE MIT MULTI-IDENTITÄTEN. DIE EUROPÄISCH-ANATOLISCHEN ALEVIT\_INNEN AUF DEM WEG ZUR INSTITUTIONALISIERUNG IHRES GLAUBENS-SYSTEMS.*

---

*Reihe Religionswissenschaft Bd. 26. Münster: Lit Verlag, 2016. 256 Seiten, € 24.90*

Zeynep Arslans auf ihrer Dissertation beruhende Veröffentlichung stellt sich zum einen der Herausforderung, den von zahlreichen Außenzuschreibungen geprägten Alevismus und seine verschiedenen praktischen Ausprägungen systematisch zu erfassen; zum anderen ist die Schrift auch dazu gedacht, den Prozess der Institutionalisierung des von europäisch-anatolischen AlevitInnen gelebten Glaubenssystems zu reflektieren. Dabei begegnet die Autorin zahlreichen Hindernissen, die eine umfassende Beschreibung des alevitischen Glaubenssystems erschweren. Zum einen existiert kein umfassender Schriftkorpus (S. 7), da der Alevismus aufgrund jahrhundertelanger politischer und religiöser Verfolgungen im Osmanischen Reich nur mündlich tradiert wurde; zum anderen fand diese Tradierung im gesamten Gebiet der heutigen Türkei in stark lokalen Ausprägungen statt.

Zugänge zu den Überlieferungen des Alevismus fand Zeynep Arslan daher über qualitativ ausgewertete Interviews, die sie mit in Europa lebenden und aus verschiedenen Regionen der Türkei stammenden AlevitInnen führte (S. 8). In der Zuordnung des in der türkischen Mehrheitsbevölkerung häufig als „Volksreligion“ bzw. „Aberglauben“ stigmatisierten Glaubens bedient sich Arslan des Begriffs der „religiös-ethnischen“ Volksgruppe (S. 8). Sie beschreibt nicht nur ausführlich – ausgehend von den Interviews – die verschiedenen zum Teil widersprüchlichen Auslegungsformen des alevitischen Glaubens in der Türkei, sondern auch die immense Bedeutung der Systematisierung und Sichtbarmachung der alevitischen Gemeinden in Europa. Solcherart soll die Gestaltung des Alevismus weg von einer „geheimen Religion“ hin zu einer – ohne Angst vor politischer und sozialer Ausgrenzung geprägten – religiösen Praxis für künftige Generationen europäischer AlevitInnen ermöglicht werden.



In der Darlegung verschiedener Praktizierungsformen des anatolischen Alevismus werden verschiedene ethnische Gruppen in der Türkei unterschieden und beschrieben: die kurdischen (bzw. Kurmancî sprechenden) AlevitInnen, die Zaza sprechenden AlevitInnen sowie die türkischen (bzw. Türkisch sprechenden) AlevitInnen. Bei der Erfassung der Riten und kulturellen Ausprägungen des Alevismus stößt die Autorin an Grenzen, da de facto kaum bis gar keine schriftliche Kultur vorhanden ist (S. 16) und die Konstruktion einer einheitlichen alevitischen Identität – auf Grund politischer Bedarfe der Praktizierenden – erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts begann (S. 17). Im Kern aller drei in der Türkei vorhandenen Gruppierungen steht weniger die rituelle Praxis – anders als im sunnitischen oder schiitischen Islam, wo die Befolgung der Säulen eine Grundvoraussetzung zur erfolgreichen Religionsausübung ist. Zentral ist vielmehr die spirituelle Erleuchtung des Individuums „can“, das ein Gott gleiches Wesen werden kann (insan-ı kamil) und sich des Alevismus und seiner dargebotenen Methoden als Instrument für diese Entwicklung bedienen kann (S. 18).

Für Laien oder am Alevismus Interessierte dient das Buch als fundierte Einstiegslektüre, um sich umfassende Kenntnisse über die religiösen Praktiken, die gelebte Pilger-Kultur, wichtige Führungsfiguren und die immense Bedeutung der Musik anzueignen (letztere diente den AlevitInnen Jahrhundertlang als Instrument zur geheimen mündlichen Tradierung ihrer Lehren). Eine weitere wichtige Leistung der Autorin ist die genaue Beschreibung lokaler Unterschiede. So nutzen Zaza und kurdische AlevitInnen aus der ostanatolischen Region Dersim auch regionale Kirchen und jahrtausendealte Pilgerstätten aus historischen Zeiten, um ihren Glauben zu praktizieren (S. 20) – denn gemäß traditioneller Interpretation kann der Alevismus überall ausgelebt werden. Allerdings zeigt sich in den letzten Jahren eine Tendenz zur starrerem Regelfestsetzung, und dies in allen drei großen Gruppierungen (Kurmancî-Kurdisch, Zaza und Türkisch). Diese wachsende Reglementierung lässt sich wohl u.a. darauf zurückführen, dass die Migration in die Städte der ursprünglichen Naturreligion, die eine hohe Nähe zur freien Natur erforderte, ein Umdenken im Ausleben der Kulte verlangt (S. 21).

Die Autorin bedient sich in der Definition des Alevismus einer klaren Abgrenzung vom sunnitischen und schiitischen Islam. Anders als alle anderen Schulen des Islam erkenne der Alevismus den Koran nicht als zentrale Glaubensquelle an (S. 23), und zumindest die theoretische soziale und spirituelle Gleichstellung der Geschlechter sei ein zentraler Bestandteil des Kultus.

Auf dem Weg zur Institutionalisierung des von europäisch-anatolischen AlevitInnen gelebten Alevismus sieht Arslan die Diversität und Komplexität der regional und ethnisch geprägten Differenzen als eine der großen Herausforderungen. Auch diese hindern ihr zufolge die Anerkennungsbemühungen, da der Alevismus „von einer heterogenen Gemeinschaft getragen wird“ (S. 24). Ferner geht die-

se Heterogenität mit einer Bandbreite unterschiedlicher Interpretationsversuche einher, die eine Einigung auf gemeinsame Nenner hemmen, ja sogar miteinander in Konkurrenz treten und die Anerkennungsbemühungen somit erschweren. Zeynep Arslan widmet sich in ihrer Publikation nicht nur der Beschreibung der spirituellen Praxen und sozialen Positionierungen, sondern auch der politischen und historischen Stellung der AlevitInnen in ihrem Ursprungsland. So waren sie immer wieder Verfolgungen und Beeinflussung durch die Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt, beispielsweise durch den in den 80er Jahren in der Türkei aufkommenen sunnitisch-türkischen Faschismus (S. 24). Als besonderen Glücksmoment der alevitischen Geschichtsschreibung beschreibt Arslan die „Diaspora-Situation“, die den europäisch-anatolischen AlevitInnen nach Jahrhunderten der politischen und sozialen Ausgrenzung und Verfolgung die Möglichkeit zur Neuorientierung gibt. Die Bedeutung dieser neuen Lebensrealität eines ehemals geheim praktizierten Glaubens liegt etwa in der Definition einer neuen Identität (S. 50).

Mit der Aufgabe der „alten Heimat“ haben die europäischen AlevitInnen allerdings ihre ursprünglich kommunalgemeinschaftliche Lebensweise verloren (S. 53). Die mit der Migration (in türkische und europäische Metropolen) einhergehende Urbanisierung lässt der Gemeinde weniger Zeit für soziale, traditionelle und religiöse Zusammenkünfte (S. 56). Als Gründe für die großen Migrationswellen der anatolischen AlevitInnen nach Europa nennt Arslan die Militärputsche in der Türkei und die daran anschließende Stärkung der sunnitisch-türkischen Dominanz, die mit einer Assimilierungspolitik gegenüber Minderheiten einherging.

Zeynep Arslans systematische Darstellung bietet einen sehr guten Einstieg in die Materie und leitet die LeserInnen zu weiterer Auseinandersetzung mit der Frage der Institutionalisierung der europäisch-anatolischen AlevitInnen an. Die umfassende Darstellung der spirituell-religiösen, politischen und sozio-kulturellen Hintergründe des europäisch-anatolischen Alevismus machen die vorliegende Arbeit zu einer verdienstvollen, die den Lesenden einen fundierten Einblick in ein ursprünglich als geheime Lehre praktiziertes Glaubenssystem gewährt und dem Laien als Orientierung dient, um die Komplexität des Alevismus besser zu verstehen.

✎ ILCIN SEREN EVIŞEN

THE EUROPEAN UNION, TURKEY, THE MIDDLE EAST AND THE KURDS  
„OLD CRISIS – NEW SOLUTIONS“

---

26. – 27. Jänner 2016, *Europäisches Parlament, Brüssel*

Bereits zum 12. Mal fand vom 26. bis 27. Jänner 2016 im Europäischen Parlament die Konferenz „The European Union, Turkey, the Middle East and the Kurds“ statt, die seit 2004 von der EU Turkey Civic Commission, der Europäischen Vereinigten Linken/Nordische Grüne Linke (GUE/NGL) im Europäischen Parlament in Kooperation mit dem Kurdish Institute of Brussels organisiert wird.

Das von Prof. Kariane Westrheim von der Universität Bergen (Norwegen) moderierte Eröffnungspanel bot neben MEP Gabi Zimmer (GUE/NGL), mit Shirin Ebadi und José Ramos-Horta gleich zwei Friedensnobelpreisträger und mit der türkischen HDP-Abgeordneten Leyla Zana eine Trägerin des Sahkharov Prize for Freedom of Thought, des zentralen Menschenrechtspreises des Europäischen Parlaments.

Der Nobelpreisträger José Ramos-Horta, der selbst nie in Kurdistan oder in der Türkei war, wies darauf hin, dass ihn Danielle Mitterand auf das Thema gebracht und ihn über die KurdInnen informiert hätte. Er verglich den Kampf der KurdInnen um Autonomie mit dem eigenen antikolonialen Kampf oder dem Kampf Vietnams und anderer antikolonialer Kämpfe. Ramos-Horta warnte davor den Gegner in militärischen Konflikten zu dämonisieren. Der ehemalige Präsident Osttimors erklärte, dass seine eigene Befreiungsbewegung nie einen indonesischen Zivilisten getötet habe. Die katholisch geprägte Bevölkerung Osttimors habe nie den Islam dämonisiert. Auch wenn der Gegner einen dämonisiere, dürften Freiheitskämpfer nie in die gleiche Falle tappen. Dass in Osttimor eine solche Dämonisierung nie stattgefunden habe, wäre die Basis für das gute Verhältnis zwischen Osttimor und Indonesien geworden. In seiner Rede bezog er sich zudem auch kritisch auf die europäische Flüchtlingspolitik. Schließlich sprach sich Ramos-Horta für die Unabhängigkeit der Autonomieregion Kurdistan im Irak aus.

Die iranische Friedensnobelpreisträgerin Shirin Ebadi fokussierte in ihrem Vortrag schließlich auf Demokratie und Menschenrechte, sowie die Garantie von Minderheitenrechte durch den Staat. In diesem Zusammenhang übte sie scharfe Kritik an der Verfolgung von AkademikerInnen in der Türkei, die einen Friedensaufruf unterzeichnet hatten. Schließlich ging sie jedoch auch auf die Situation der KurdInnen im Iran ein. Die sechs Millionen KurdInnen im Iran hätten nicht die Möglichkeit ihre eigene Sprache in der Schule zu lernen, obwohl sie nach der iranischen Verfassung eigentlich das Recht dazu hätten. Die Regierung würde jede

leiseste politische Regung der KurdInnen im Iran hart verfolgen, teilweise sogar mit dem Tod. Die Mehrheit der KurdInnen wären jedoch als SunnitInnen auch einer religiösen Diskriminierung ausgesetzt. In den kurdischen Regionen wären die wichtigsten Positionen mit nichtkurdischen SchiitInnen besetzt. Der neue Präsident Rohani hätte zwar versprochen das Verhältnis zu den Minderheiten zu verbessern und dafür einen Vizepräsidenten ernannt. Allerdings hätte er für diese Position einen schiitischen Perser und keinen Angehörigen einer Minderheit ernannt.

Leyla Zana ging schließlich auf die aktuelle Entwicklung in Türkisch-Kurdistan ein. Der Umgang mit den ZivilistInnen, der bis zur Verunmöglichung die Toten zu bestatten gehe, würde dazu führen, dass die Menschen in der Region nicht mehr nach Lösungen suchen, sondern nur ihre Toten betrauern würden. Zana erklärte, dass der Konflikt nur friedlich gelöst werden könnte. Sie plädierte für Respekt vor kultureller und sprachlicher Vielfalt in der Region, nicht nur für die Türkei, sondern auch für Rojava oder den Iran.

Das erste reguläre Panel wurde von Ilkka Uusitalo moderiert. Der ehemalige US-Botschafter Peter Galbraith hielt ein Plädoyer gegen den Titel der Konferenz, weil es sich bei der aktuellen Krise nicht um eine alte Krise handle, sondern um eine neue, die sich dramatisch zuspitze. Es wäre keineswegs erstaunlich, dass die Sykes-Picot-Ordnung des Nahen Ostens mit ihren „von ignoranten Europäern“ gezogenen Grenzen, hundert Jahre später zerfallen wäre. Der Irak, so Galbraith, wäre bereits zerfallen. Auch die irakische Regierung selbst würde Kurdistan nicht mehr als Teil des Irak betrachten. De facto würde der Zerfall des Irak auch langsam international anerkannt werden und die Unabhängigkeit Kurdistans wäre eigentlich nur noch eine Formalität. Die irakische Armee wäre keine irakische, sondern eine schiitische Armee. Auch Syrien wäre bereits zerfallen. Es wäre zwar noch nicht sicher ob das Land wirklich in mehrere Teile zerfallen würde, aber als Zentralstaat wäre Syrien wohl Geschichte. Es könnte maximal noch als stark föderaler Staat bestehen bleiben. Die kurdische YPG und YPJ wären heute Hauptverbündete des Westens in Syrien. Es wäre der Verdienst Präsident Obamas, dass dieser für die Verteidigung von Kobanê entgegen der Vorstellungen seines türkischen Verbündeten militärisch unterstützt habe und damit eine amerikanisch-kurdische Allianz ermöglicht habe. Die Türkei habe schließlich eine zentrale Rolle für die Möglichkeit einer Unabhängigkeit des irakischen Kurdistan gespielt, da die Türkei die Möglichkeit sehe, ein irakisches Kurdistan politisch und ökonomisch dominieren zu können. Im Gegensatz dazu warf er der Türkei allerdings vor, die jihadistischen Gegner der KurdInnen in Syrien zu unterstützen um eine kurdische Region in Syrien zu verhindern. Scharfe Kritik übte Galbraith an Friedensverhandlungen unter Ausschluss der kurdischen Kräfte. Diese müssten am Tisch sitzen und dies wäre kein moralisches, sondern ein politisches Argument. Die syrischen KurdInnen würden benötigt werden um eine nichtethnische, pluralistische und säkulare Lösung für Syrien zu

finden. Verhandlungen, die nur zwischen Regime und der „Opposition in Riyad“ stattfinden würden, wären nicht dazu geeignet Mindeststandards an Säkularismus durchzusetzen, sondern wären nur Verhandlungen zwischen unterschiedlichen Formen des „arabischen Chauvinismus“.

Der türkische Journalist und ehemalige Berater Turgut Özals, Cengiz Candar, berichtete über sein jüngstes Treffen mit dem ehemaligen Präsidenten Abdullah Gül. Er habe Gül gesagt, dass er in den 60 Jahren in denen er sich nun mit Politik in der Türkei beschäftige, noch nie so schlechte und hoffnungslose Zeiten gesehen habe. Das Regime der AKP in der Türkei wäre vor den Wahlen ein Regime mit autoritären Tendenzen gewesen, seit den Wahlen wären wir allerdings in einer profaschistischen Phase.

Prof. David Romano von der Missouri State University fokussierte vor allem auf die Einengung der Meinungsfreiheit, insbesondere gegen AkademikerInnen und Intellektuelle. Prof. Susan Breau von der University of Reading präsentierte Ideen aus dem kanadischen Modell für eine Lösung der Kurdischen Frage. MEP Takis Hadjigergiou aus Zypern bot einen kritischen Blick auf das Verhältnis der Türkei zur EU aus zypriotischer Perspektive.

Den Abschluss des Vormittags bildete ein grundsätzlicher Vortrag vom HDP-Parteivorsitzenden Selahattin Demirtaş. Im Zentrum seiner Überlegungen standen die gegenseitigen türkischen und kurdischen Perspektiven. Dabei analysierte er die Türkei als international isoliertes und nicht zeitgemäßes politisches Projekt. Die Situation der Türkei verglich er dabei mit einem Geisterfahrer, der auf einer Autobahn fahre und feststelle, dass ihm alle anderen Autos entgegenkämen. Die Türkei sei ein solcher Geisterfahrer, der immer noch glaube, dass er richtig fahren würde, während ihm alle anderen auf der Gegenrichtung entgegenkämen. Ein zentrales Problem wäre die Person von Präsident Erdoğan, der weder die Geschichte, noch den Wandel der Verhältnisse begreife. Erdoğan fühle sich ständig bedroht und unsicher. Vor einigen Jahren hätte er noch auf seine Berater und Leibwächter geehrt. Damals wäre er davon überzeugt gewesen, dass ihn ein paralleler Staat stürzen wolle. Auch seine engsten Freunde wären schließlich ins Fadenkreuz seiner Psychose gekommen. In dieser Situation hätte der Präsident selbstverständlich auch den KurdInnen nicht mehr vertrauen können. Die Türkei wäre deshalb zu einem irrationalen Akteur geworden, der damit auch eine Lösung des syrischen Bürgerkrieges verhindere und eine Einbeziehung der PYD in Friedensverhandlungen verhindere. Dass die EU für die Türkei andere Maßstäbe anlege, als für andere Staaten und ihre eigenen Kopenhagener Kriterien in Frage stellen würde, wäre schließlich ein Verrat an den demokratischen Werten Europas und würde auch genau diese Basis Europas in Frage stellen.

Der zweite Tag der Konferenz begann unter der Moderation der türkischen Autorin Nurcan Baysal und der österreichischen Nationalratsabgeordneten Berivan Aslan (Grüne) mit einem Report der Berichterstatterin des EU-Parlaments zu den

türkisch-europäischen Beziehungen, die niederländische Sozialdemokratin MEP Kati Piri. Sie äußerte ihre Befürchtungen, dass sich die Türkei zu einem umfassenden offenen Bürgerkrieg entwickeln werde. Piri berichtet auch über die Versuche der EU-Außenbeauftragten Federica Mogherini, in den Südosten der Türkei zu kommen. In der Diskussion sprach sich Piri schließlich entgegen der Linie vieler anderer S&D-Abgeordneten gegen eine Streichung der PKK von der Liste von Personen, Vereinigungen und Körperschaften, zur Bekämpfung des Terrorismus des EU-Ministerrates aus.

Es folgte ein Telefongespräch mit dem Co-Vorsitzenden des Volksrates von Cizre, Mehmet Tunç, wo es aktuell gerade zu Bombardements durch die Regierungsarmee gekommen ist. Die Stadt war in den letzten Wochen zu einem der Hauptschlachtfelder gegen die KurdInnen geworden. Eine über zwei Monate dauernde Ausgangssperre führte zu einer Belagerung der Stadt und zur Massenflucht aus der historischen kurdischen Stadt an der syrischen Grenze.

Mehmet Tunç berichtete, dass die Bevölkerung nicht mehr auf die Straße gehen kann und nur noch 10.000 Menschen in der Stadt wären, während der Rest geflohen wäre:

„Es ist ein Massaker, das hier stattfindet. Es ist ein Völkermord der hier stattfindet. Alle Häuser sind hier bombardiert worden. So etwas findet im 21. Jahrhundert statt. Seit 60 Tagen ist dieses Volk von der Außenwelt abgeschnitten. Wir haben nichts zu Essen und nichts zu Trinken. Wir sind von jeder Versorgungsmöglichkeit abgeschnitten. Und das ist ein Verbrechen, das von der AKP-Regierung begangen wird. Es kann sich nur noch um Tage handeln, bis es nicht mehr geht. Eine solche Politik haben wir bereits in den 1990er-Jahren erlebt. Die Menschen die damals Verbrechen verübt haben, sind jetzt in Cizre unterwegs und haben dort das Kommando und dies alle unter dem Deckmantel der Bekämpfung der PKK. Es ist eine Tragödie, die in Cizre und in anderen Städten abläuft. Wir haben 28 Verletzte, die keine medizinische Versorgung erhalten, vier sind bereits verstorben, 24 harren weiter ohne medizinische Versorgung aus. Drei Personen sind in besonders kritischem Zustand. Wir haben nichts mehr zu trinken, kein Wasser und wir haben auch nichts mehr zu essen. Es sind verschiedene Gebäude eingestürzt. Ich bin in so einem Gebäude, das eingestürzt ist. Deshalb rufe ich unsere Freunde auf: Halten Sie dieses Massaker auf! Diesem Massaker muss Einhalt geboten werden! Ich rufe die AKP-Regierung auf von diesem Massaker abzulassen.“

Liebe Freunde, das was über Cizre berichtet wird, entspricht nicht der Wahrheit. Die Propaganda lügt. Wie gesagt: Kein Wasser, kein Essen nichts und ein Massaker, das fröhlich weiter geht. Wir wissen was es für Verträge gibt, aber 100 Menschen sind bereits gestorben.“



Dieser beeindruckende Hilferuf aus Cizre dürfte, wie sich später herausstellen sollte, einer der letzten Außenkontakte von Mehmet Tunç gewesen sein. Bereits am Abend hieß es, dass der Telefonkontakt abgerissen wäre. Unter den Toten, die am 8. Februar in einem Keller in Cizre gefunden wurden, war auch Mehmet Tunç. Nurcan Baysal, die auf der Konferenz das Panel moderiert hatte, veröffentlichte am 12. Februar einen offenen Brief an das Europäische Parlament in dem sie scharfe Kritik an der Untätigkeit des Parlaments übte:

„Wir schämen uns für Euch, Europäisches Parlament! Ihr habt dem Tod eines Mannes zugeschaut, einem Politiker und Zivilisten, der an Euch appelliert hat, der um Hilfe gebeten hat. Ihr habt nur zugeschaut und nichts getan, als verwundete Menschen in Cizre lebendig verbrannt wurden. Und Ihr schaut der Tyrannei, der Barbarei zu, die an den Kurden begangen wird. Ihr solltet euch schämen! Schämen für die Prinzipien, von denen Ihr so oft redet, aber die Ihr nur umsetzt, wenn es euch nützt. Diese Schande wird als ein Fleck auf der hochentwickeltesten Menschenrechtszivilisation haften, auf die Ihr so stolz seid.“<sup>61</sup>

Auf der Konferenz selbst folgte dem dramatischen Appell aus Cizre ein Vortrag von Selma Irmak, Co-Präsidentin des Demokratischen Gesellschaftskongresses DTK, die über die Versuche der Selbstverwaltung und Dezentralisierung durch die kurdische Bewegung in der Türkei sprechen wollte, dann allerdings aufgrund der aktuellen Zuspitzung in der Türkei stärker auf die aktuelle Situation in den kurdischen Städten einging. Sie wies dabei darauf hin, dass der Nationale Sicherheitsrat bereits im Oktober 2014 einen Zerstörungsplan für die kurdischen Gebiete entwickelt habe.

Leider konnte PYD-Vorsitzender Salih Muslim, der sich gerade am Rande der Genfer Friedensgespräche aufhielt, nicht an der Konferenz teilnehmen. Stattdessen wies Sinan Mohammed auf das Problem hin, dass Salih Muslim und die PYD bisher nicht einmal zu den Genfer Friedensgesprächen eingeladen wurde. Trotzdem wollte die PYD im Falle einer doch noch erfolgenden Einladung vor Ort präsent sein. Sinan Mohammed verlas deshalb die Rede Salih Muslims, in denen er einen programmatischen Überblick über die Position der PYD darstellte. Salih Muslims Rede richtete sich vor allem gegen die jihadistischen Gruppen in Syrien und im Irak. Der Widerstand in Kobanê stand im Mittelpunkt der Rede, wobei Sinan Mohammad als Appendix noch die Rolle der Frauen im Kampf um Kobanê herausstrich.

Daran knüpfte der österreichische EU-Abgeordnete Josef Weidenholzer an, der über seine Erfahrungen beim Besuch der Stadt Kobanê berichtete und eine gesamteuropäische Perspektive auf die Konflikte in der Region eröffnete. Der oberös-

1 <http://tatortkurdistan.blogspot.de/2016/02/12/zum-tod-von-mehmet-tunc-in-cizre/>, eingesehen am 12. Februar 2016.

terreichische Sozialdemokrat forderte von der EU deutlicher die Kurdische Frage anzusprechen und empfahl ein stärkeres europäisches diplomatisches Engagement im aktuellen Konflikt. Als Beispiel nannte er den Konflikt in Nordirland, der auch durch Vermittlung von außen mit einem Friedensprozess beendet wurde. Was die Frage der PKK auf der europäischen Terrorliste betrifft, widersprach Weidenholzer seiner Fraktionskollegin Kati Piri und forderte die Streichung: „Am Ende des nordirischen Friedensprozesses befand sich die IRA auch in der nordirischen Regierung. Man kann nicht auf Dauer jemanden ausschließen mit dem man einen Friedensprozess anstrebt.“

Der Kurdologe Prof. Joost Jongerden von der Universität Wageningen aus den Niederlanden, übte scharfe Kritik am Ausschluss der PYD von den Genfer Friedensgesprächen. Damit würde man Syrien den konfessionellen Kräften überlassen und eine der wenigen nichtsektiererischen Kräfte vom Friedensprozess fernhalten. Jongerden kritisierte zudem Kati Pire und plädierte für die Forderung nach einer Streichung der PKK von der europäischen Terrorliste, da die PKK eine politische Kraft wäre. Bezugnehmend auf Murray Bookchin versuchte Jongerden die politische Ideologie der neuen PKK, wie sie sich in den Gefängnisschriften Öcalans darstellt, darzulegen.

Der französische Rechtsanwalt Antoine Comte sprach schließlich noch zum Spannungsverhältnis von Menschenrechten, Rechtsstaatlichkeit und Realpolitik in der Region, gefolgt von Michael Werz vom Center for American Progress, der US-Perspektiven auf die Region und die Friedensbemühungen der USA analysierte. Die Richtungsänderung der US-Regierung, die schließlich in einer Unterstützung der YPG in Kobanê mündete, wäre ein Resultat einer globalen Kampagne für die Selbstverwaltung in Rojava gewesen, hätte auf kurdischer Seite aber zu übertriebenen Hoffnungen geführt, die auch auf kurdischer Seite zu einer riskanten Politik geführt hätten. Erwartungen auch gegen die Türkei Unterstützung zu erhalten, wären von Anfang an völlig unrealistisch gewesen. Die USA könnten nicht direkt mit der PKK in Gespräche treten, da diese auf europäischen und amerikanischen Terrorlisten sei und es wäre völlig unrealistisch, dass sich daran in den nächsten zehn Jahren etwas ändern würde: „Wer glaubt, dass sich daran bald etwas ändert, lebt in einer politischen Parallelrealität.“ Scharfe Kritik übte Werz schließlich an der Form der Gewalt der PKK, deren Bomben an Straßen, die Debatte in den USA um Jahre zurückgeworfen hätte. Als politischen Fehler bezeichnete Werz auch den Besuch von Selahattin Demirtaş in Moskau. Dies wäre als Annäherung der HDP an Putin gesehen worden, was die HDP als unzuverlässige russische Verbündete erscheinen hätte lassen. Der USA würden in der Region langsam die Verbündeten ausgehen und insofern würden solche politischen Schritte dazu führen, dass in Washington weiter auf Ankara gesetzt werde.

Moderatorin Berivan Aslan moderierte die folgende Diskussion nicht nur, sondern hielt schließlich selbst ein längeres Plädoyer für die Streichung der PKK von

der Terror-Liste, was wohl auch als Antwort auf die Kritik aus den USA gedacht war. In der Diskussion stellte sich die Debatte zwischen den beiden Amerikanern Werz und Galbraith über die strategische Entscheidung russische Unterstützung zu suchen, als besonders interessant heraus. Galbraith hielt im Gegensatz zu Werz, die Entscheidung auf russische Unterstützung zu setzen, für rational. Die USA würden die Kurden in Rojava ohnehin nur so lange unterstützen, solange der „Islamischen Staat“ als gemeinsamer Feind existieren würde. Russland hätte die Einbeziehung der PYD in die Genfer Gespräche unterstützt, weshalb es rational wäre auch in Moskau Unterstützung zu suchen. Selahattin Demirtaş trat parallel zum Vormittagspanel übrigens als Gast in der S&D-Fraktion auf, wo er sehr freundlich empfangen und als „Genosse“ begrüßt wurde.

Am Nachmittag fand nach einer Preisverleihung des Internationalen Friedensbüros (Italien) und der Verleihung einer Ehrenbürgerschaft der Stadt Palermo für PKK-Führer Abdullah Öcalan, schließlich ein von Dersim Dağdeviran und Thomas Schmidinger moderiertes Panel mit MEP Bodlil Valero (Grüne), Lord Hylton vom Britischen House of Lords, der Journalistin Yüksel Genç, dem Journalisten Ragim Duran, der finnischen Sozialwissenschaftlerin Mari Toivanen, dem deutschen FAZ-Journalisten Rainer Hermann und dem aus dem irakischen Kurdistan stammenden Schriftsteller und Co-Vorsitzenden des Kurdischen Nationalkongresses KNK, Rewbar Reşid statt.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

---

#### THE ZAZA PEOPLE AND THE ANATOLIAN ALEVI PHENOMENON

---

4.-5. Juni 2016, Yerevan

Die erste internationale Zazaki<sup>2</sup> Konferenz in Yerevan fand zwischen 28. und 30. Oktober 2011 zum Thema „The Zaza People: History, Language, Culture, Identity“ statt. Am 4. und 5. Juni 2016 wurde vom Modus Vivendi Center<sup>3</sup> und dem Caucasian Centre for Iranian Studies CCIS<sup>4</sup> die zweite Zazaki Konferenz in Yerevan

---

2 Auch als Dımilki, Kirmancki, Zonê Ma, Şo-Bê oder Kırđki bekannt. Siehe: Keskin, Mesut: Zazaki In: Raa Ma. Pencerê Akademiya Zonê Zazaki-Austria (Homepage: Zazaki Sprachakademie Österreich): <http://www.raa-ma.com/zazaki/> [aufgerufen am 31.8.2016].

3 Eine NGO, die am 30. April 1999 durch den armenischen Diplomaten Ara Papian gegründet wurde. Für nähere Information siehe: <http://www.modusvivendicenter.org/node/9> [aufgerufen am 16.6.2016].

4 Dieses ist an der staatlichen Universität in Yerevan angesiedelt. Jährlich wird unter der Federführung des Gründers Garnik S. Asatrian das seit 1997 etablierte und gleichnamige wissenschaftliche Journal veröffentlicht, das sich mit verschiedenen Themen zu Kultur, Geographie, Soziologie, Geschichte, Ethnologie, Politik, Literatur, Folklore, Archäologie und Ökonomie der Region Iran und Kaukasus auseinandersetzt. Für nähere Information siehe: <http://www.brill.com/iran-and-caucasus> [aufgerufen am 16.6.2016].

in den Räumlichkeiten des ARMACAD<sup>5</sup> organisiert; dieses Mal zum Thema „The Zaza People and the Anatolian Alevi Phenomenon“<sup>6</sup>. Die Beiträge reichten von der Fragestellung der Ähnlichkeit zwischen Zazakî und Talysh und anderen Sprachen bis hin zur Frage der Definition des Alevismus und Ähnlichkeiten dessen mit vorchristlichen Glaubenselementen der armenischen Bevölkerung. Es wurden sozio-politische Inhalte diskutiert, so etwa im Beitrag von Doktorandin Ani Grigoryan, die den Alevismus in Dersim aus den Augen armenischer WissenschaftlerInnen analysiert hat. Doktorandin Gohar Hakobian machte mit ihren Ausführungen zum Thema „Lexical similarities of Zazakî and Talyshi“ auf die großen Ähnlichkeiten beider nord-westiranischen Sprachen aufmerksam. Aber auch auf die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen den Talysh und den Zaza SprecherInnen wurde in manchen Vorträgen hingewiesen, wie beispielsweise in der Präsentation „On the common origins of Zaza and Talyshes“. Studienergebnisse über Ähnlichkeiten des Zazakî zum Mazandarani und Farsi wurden ebenso vorgestellt. Der allgemeine Konsens bei der Konferenz lag in der Auffassung, dass die Ähnlichkeit des Zazakî zu den kurdischen Dialekten nicht viel größer ist, wie zu den anderen iranischen Sprachen.

Es gab mehrere Beiträge, welche die TeilnehmerInnen und das interessierte Publikum auf einer historischen Suche nach armenischen Spuren in Dersim begleiteten. Das Wissen über das große Erbe der ArmenierInnen in Dersim ist unerwartet groß gewesen. Spannend waren die Ausführungen über Gemeinsamkeiten zwischen der dersimischen und armenischen Bevölkerung. Auch die Theorie mit dem Hinweis auf den gleichen Ursprung der beiden Ethnien und dem gleichbedeutenden Fazit DersimerInnen seien Alt-ArmenierInnen war zu hören. Hier möchte ich kurz anschnitten, dass mich dieser Ansatz an die alte Ethnizitätstheorie aus den Zeiten der Sowjetunion erinnert hat und allgemein würde ich mir zutrauen zu meinen, dass auf DNA- und Genanalyse basierende Identitätssuche im Endeffekt zu rassistischen Ausführungen sich hinausstrecken könnte und ist daher aus meiner Sicht eher mit Vorsicht zu genießen.

Auch wurde die Konferenz durch Beiträge von Vortragenden aus der Türkei bereichert, welche sich mit den Fragen zum Verhältnis von SunnitInnen und AlevitInnen wie auch von Zaza SprecherInnen und AlevitInnen befassten. Weiters wurden Fragen der dialektalen Stellung des Zazakî behandelt und Ergebnisse aus Feldforschungsarbeiten in Dörfern, in denen Zazakî und Kurmancî zugleich gesprochen wurden, vorgestellt. Interessant war außerdem, dass zum ersten Mal ein Beitrag zum Thema „Traumatische Effekte des Dersim Massaker“ in das Konferenzprogramm aufgenommen wurde.

5 Homepage: <http://armacad.info/> [aufgerufen am 16.6.2016].

6 Konferenzankündigung und Programm: <http://armacad.info/conference-program-the-zaza-people-and-the-anatolian-alevi-phenomenon-4-5-june-2016-yerevan> [aufgerufen am 16.6.2016].

Die zweitägige Konferenz war gutbesucht und die Vortragenden kamen aus den unterschiedlichsten Ländern, wie zum Beispiel Großbritannien, Deutschland, Frankreich, Schweiz, Iran, Aserbaidtschan und der Türkei. So wurden die Beiträge entsprechend in mehreren Sprachen wie Armenisch, Türkisch, Zazakî, Kurmanci, Englisch, Farsi, Russisch und Aserbaidtschanisch gehalten.

Nachdem ich selbst bereits mehrere Veranstaltungen, Projekte, Seminare und mittlerweile ein Symposium organisiert habe, traue ich mir die Einschätzung zu, dass die inhaltliche Einteilung und die thematische Zuordnung der Beiträge im Programm besser abgestimmt hätte werden können. Viele der TeilnehmerInnen waren mehrsprachig und die Multilingualität in der Konferenz stellte daher nicht für alle ein allzu großes Problem dar. Es gab jedoch keine gemeinsame Konferenzsprache bzw. eine Simultanübersetzung aller Beiträge in diese.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass die armenischen WissenschaftlerInnen sich über zwei essentielle Punkte einig sind, nämlich, dass die Zazakî SprecherInnen Mitglieder einer eigenständigen und unabhängigen Bevölkerungsgruppe mit eigener Sprache sind, die aus dem Dailam oder Deylem (Anm. historischer Name der heutigen Provinzen Mazandaran und Gilan des Iran, südlich des Kaspischen Meeres) nach Anatolien eingewandert ist. Und weiters, dass der Alevismus auf paganistischen, pantheistischen und vor-islamischen Glaubensinhalten basiert und die Bevölkerung zwangsislamisiert wurde.

Im Schatten der Resolution über den Armeniergenozid im Deutschen Bundestag (2.6.2016) war die Konferenz hoch politisch angehaucht und das Interesse für die Restitution der ursprünglich armenischen Gebiete und Besitztümer, auf denen heute die Nachfahren ihrer Zaza-Alevitischen (Kırmanci; Anm.) NachbarInnen wohnen, war vereinzelt aber doch hin und wieder präsent und wurde auch in den Pausenzeiten in Zweier- und Kleingruppenunterhaltungen zur Sprache gebracht. Ebenso die Meinung, dass Deutschland neben der allgemeinen Anerkennung des Genozids gleichzeitig seine eigene Mitschuld am ersten Genozid des 20. Jahrhunderts anerkennen und akzeptieren muss, wurde mehrmals geäußert.

Was mich sehr beeindruckte und noch einmal zum Nachdenken brachte waren folgende Worte des armenischen Schriftstellers, Akademikers und Intellektuellen Sarkis Hatzpanian „Wir sind die Kinder einer Schriftkultur. Wir haben alles detailliert notiert und festgehalten. Die Zaza behaupten sie hätten keine schriftlichen Quellen. Das stimmt, aber die Armenier haben auch in und über Dersim geschrieben. Unsere Bibliotheken sind voll mit Schriften über Dersim und die DersimerInnen. Allerdings sind diese alten Quellen in Armenisch. Wir laden die DersimerInnen dazu ein unsere Sprache zu lernen und diese Quellen zu untersuchen. Die Zaza haben Jahrhunderte mit uns gelebt, haben unsere Schriftkultur und noch vieles andere aber nicht von uns übernommen. So stehen sie heute ohne handfeste Information zu und über ihre(r) Vergangenheit und Identität da. Ihre Zukunft ist unge-

wiss. Sie haben keinen Namen“.<sup>7</sup> Diese Behauptung ist meiner Ansicht nach etwas zu weit hergeholt, denn mittlerweile gibt es einige Quellen zu Dersim, allerdings ist der Hinweis auf die fehlende Schriftkultur bei den Zaza-AlevitInnen (Kırmanc; Anm.) wichtig und stellt bis heute eine Herausforderung bei der Identitätssuche dieser Bevölkerung dar.

Ich kam mit prägenden Eindrücken zurück und mit den Gedanken, dass diese Menschen Wünsche und Absichten für die Zukunft haben. Sie planen für ihre Zukunft und beziehen, besinnen und beruhen sich auf ihre reiche und tiefe Vergangenheit, die sie schriftlich festgehalten haben. Es wird der Tag kommen, an denen die Karten bezüglich der Situation der Türkei und des Nahen Ostens womöglich neu gemischt werden wird und auch die ArmenierInnen werden Mitsprachrecht und Ansprüche erheben. Angesichts der Tatsache, dass die Kırmanc bis dato weder auf ethnischer noch auf religiöser Ebene eine gemeinsame Identität definieren konnten – dies aber plädieren und wollen –, die KurdInnen sie zu ihresgleichen zählen und die ArmenierInnen sie als eigenständige Bevölkerung sehen, scheint es derzeit ungewiss zu sein, was dann mit den Kırmanc (Alevitische Zaza; Anm.) passieren wird.

Zum Schluss möchte ich allen empfehlen Armenien zu besuchen. Die Menschen scheinen sehr entspannt zu sein und sind freundlich. Für jene, die genauer hinsehen, wird klar, dass die Wirtschaft im Land am Stocken ist. Deutlich wird das an den bereits länger stehengelassenen und aufgegebenen großen „Geisterbaustellen“. Die Architektur der Gebäude in Yerevan erinnert an die Sowjetvergangenheit des Landes. Die armenischen Fähigkeiten bezüglich Bauwerke und bauliche Kunstwerke, die wir aus Dersim kennen sind in Yerevan nicht mehr auffindbar und scheinen nicht weitergepflegt worden zu sein. So scheint auch die Kreativität und Produktivität eher nachgelassen zu haben. Die Menschen erinnern sich an ihre Zeit in West-Armenien (je nach politischer Haltung: Ost-Anatolien oder Nord-Kurdistan oder Nord-Mesopotamien; Anm.) und es scheint, als würden sie nur darauf warten, eines Tages in ihre ursprüngliche Heimat zurückzukehren.

Der Schmerz und die Betroffenheit des Genozids von 1915 sitzt bis heute noch sehr tief und macht sich in den tränennassen Augen und wütenden Stimmen mancher bemerkbar, sobald diese darauf angesprochen werden. So groß die Enttäuschung und die Meinung aufrecht ist, dass die Zaza sie im Genozid 1915 in Stich gelassen hätten, umso größer ist allerdings ihre spürbare Rückbesinnung auf die damaligen guten nachbarschaftlichen Beziehungen, das Zusammenleben und die freundschaftlichen Verhältnisse mit diesen.

📍 ZEYNEP ARSLAN

---

7 Interview mit Sarkis Hatspanyan vom 5.6.2016 in Yerevan.

1ST KURDISH MIGRATION CONFERENCE: FROM SUBORDINATION TO TRANSNATIONAL  
MOBILIZATION

---

*27. Mai 2016, Middlesex University, London*

Mit der ersten Kurdish Migration Conference begann die Middlesex University London gemeinsam mit dem British Institute for the Study of Iraq eine engagierte Reihe, der eine erfolgreiche Fortsetzung zu wünschen ist. Dabei wurden von Anfang an auch die politischen Limits dieses Vorhabens deutlich. Bereits bei der Eröffnung erklärte Janroj Keles, einer der Hauptorganisatoren der Konferenz, dass eine Reihe von irakischen WissenschaftlerInnen keine britischen Visa erhalten hatten und deshalb nicht an der Konferenz teilnehmen können. Einmal mehr zeigt sich so, dass die repressiven europäischen Visaregime letztlich auch den internationalen wissenschaftlichen Austausch behindern.

Neben Janroj Keles und seinem Mitorganisator Alessio D'Angelo begrüßten Richard Croucher, der Direktor of Research der Business School der Middlesex University, Anna Kyprianou, Dean und Vizekanzlerin der Business School, Eleanore Kofmann, Vizedirektor des Social Policy Research Center und Karwan Jamal Tahir, dem Repräsentanten der Kurdistan Regional Government (KRG) des Irak in Großbritannien, die versammelten WissenschaftlerInnen.

Karwan Jamal Tahir bedankte sich in seiner Rede dafür, dass Großbritannien an der Befreiung des Irak mitgewirkt habe und fokussierte in seiner Rede auf die Fluchtmigration in die Kurdistan Region des Irak. Durch den Bürgerkrieg in Syrien und die Expansion des IS habe die Bevölkerung der Kurdistan Region des Irak um insgesamt 30% zugenommen. Die KRG wäre insbesondere mit den Intern Vertriebenen (IDPs) überlastet, da diese nicht von der internationalen Gemeinschaft als Flüchtlinge betrachtet werden und deren Versorgung damit nur von der KRG selbst und NGOs übernommen werden könne.

Die Keynote wurde schließlich von Mino Alinia von der Södertörn Universität in Schweden übernommen. Ihre Rede „Gender, knowledge, and agency in the field of Kurdish Studies“ gab einen großen Aufriss über akademische Arbeiten zum Thema, die auf Englisch verfasst wurden. Die meisten dieser Forschungen wären bis in die 1990er-Jahren auf Sprache, Geschichte, Identität und Kultur konzentriert gewesen und auch seither nur langsam um um Genderfragen angereichert worden wären. Selbst die Zunahme weiblicher WissenschaftlerInnen im Bereich der Kurdischen Studien hätte nicht zu einer massiven Zunahme von Arbeiten zu Geschlechterfragen geführt. Dieser Mangel an Geschlechterfragen in den Kurdischen Studien wurde von Alinia mit orientalistischen und kolonialistischen Traditionen in den Kurdischen Studien in Verbindung gebracht.

Dabei argumentierte Alinia allerdings, sie sich auf eine quantitative Erhebung von Martin van Bruinessen berufend, lediglich quantitativ. Viel weniger erfuhren



die TeilnehmerInnen über qualitative Veränderungen in den Kurdischen Studien. Dabei wäre genau das vielleicht interessanter als die schiere Zahl von explizit zu Frauen- und Geschlechterfragen publizierten Arbeiten: Spielt die Kategorie Geschlecht in Arbeiten zu anderen kurdischen Themen eine Rolle? Achten auch WissenschaftlerInnen, die sich mit anderen Fragen der Sprach- und Sozialwissenschaft beschäftigen, auf Gender-Fragen und die Inklusion von Frauen in ihre Forschungsarbeiten? Diese Fragen wurden von Alinia leider nicht behandelt. Stattdessen wurde eine ausführliche, allerdings sehr allgemeine, programmatische Rede gehalten. Ein weiterer Fokus dieser Rede richtete sich auf die Entwicklung von Frauenrechten in der Kurdistan Region des Irak. Erst die Befreiung der Nation hätte hier die Möglichkeit geboten auch individuelle Rechte für Frauen einzufordern.

In den ersten beiden Parallelsessions ging es dann um „Return Migration and the Labour Market“ und „Gender, identities and social capital“. Im ersten der beiden Panels referierte Lana Asker von der University of Manchester über ihre PhD-Recherchen in Suleymania, in denen es um eine Ethnographie der Planung und Infrastruktur und den Staat in Irakisch-Kurdistan geht. Dabei ging sie der Frage nach warum RückkehrerInnen, die europäische oder amerikanische Reisepässe hätten, auch in den aktuellen Krisenzeiten weiterhin in Kurdistan blieben. Dabei wäre klar geworden, dass RückkehrerInnen zwar zögern den Irak erneut zu verlassen, allerdings langsam aber sicher ihre Hoffnung verlieren würden. Einige der Interviewpartner würden Kurdistan nicht jedes Mal, wenn es Probleme gäbe, wieder verlassen wollen, sondern sähen sich als Beitrag zum Wiederaufbau Kurdistans.

Auch Janroj Keles (Middlesex University) sprach zu einem ähnlichen Thema und evaluierte die Erfahrungen junger und gebildeter Britisch-Kurdischer RückkehrerInnen nach Südkurdistan. Janroj Keles war sich dabei der Problematik des Begriffs der „Return migration“ bewusst. Er verwendete den Begriff nur unter Anführungszeichen, da es sich teilweise um Personen handelte, die in das Herkunftsland ihrer Eltern migrierten und nicht in den Irak zurückkehrten.

Simon Moses Schleimer (Universität Leipzig) sprach über sein PhD-Projekt über „Changes and Challenges of Return Migration of Kurdish Adolescents from Germany to Iraqi Kurdistan“. Obwohl Schleimer eindrucksvoll die Probleme von in Deutschland aufgewachsenen Jugendlichen in Irakisch-Kurdistan schildert, bleibt die Frage offen, wie weit bei solchen Jugendlichen von einer „Return Migration“ gesprochen werden kann. Umut Kuruuzum (LSE) sprach schließlich über Kurdisch-Türkische Stahlarbeiter in Irakisch-Kurdistan, die in einem Betrieb in der Nähe von Erbil arbeiten. Seine ursprünglichen Recherchen in Kirkuk musste Kuruuzum abbrechen, nachdem er einige kritische Fragen gestellt hatte und offenbar aus der Stadt geworfen worden war. Die meisten Stahlarbeiter in Erbil wären aus Indien gekommen, eine Gruppe kam jedoch aus Şimdinli in Türkisch-Kurdistan. Hier wäre zwar eine hochprofitable und hochgradig ausbeuterische Industrie entstanden, die persönlichen Lebensgeschichten der Arbeitsmigranten wären

allerdings von Versuchen der materiellen Verbesserung ganzer Familien geprägt. Kuruuzum erzählt von Firat, der für seine Arbeit 1.200,- US\$ im Monat verdient und sich lediglich 150,- US\$ für sich behält. Zusammen mit seinen Brüdern schickt er insgesamt 6.000,- US\$ zu seinem Vater in die Türkei. Mit diesem gäbe es durchaus auch Konflikte über die Frage, wie dieses Geld investiert werde. Firat selbst sehe sich als „self-made man“, der sein Geld auch investiere. Mit seinen Brüdern kaufte er während niedriger Grundstückspreise ein Grundstück in Erbil um in Zukunft, sollten die Grundstückspreise wieder steigen, dieses wieder verkaufen zu können. Erbil wäre aus Sicht dieser Arbeiter immer noch der Ort um in kurzer Zeit reich zu werden.

Parallel dazu referierte Umut Erel (Open University) über „Kurdish migrant mothers in London enacting citizenship“. Alessio D'Angelo (Middlesex University) referierte über „Kurdish community and Social Networks“ und Charlotte Watelet sprach über „Syrian Kurdish exile in Iraq Kurdistan“.

Nach der Mittagspause sprachen Floya Anthias und Jane Holgate wieder in einer Plenarsession. Anthias plädierte dabei für eine Begrifflichkeit die sich mit Zugehörigkeit (belonging) und nicht mit Identität beschäftigt. Holgate beschrieb ihre Verwendung visueller Methoden für sozialwissenschaftliche Forschung im Migrationsbereich. Die ursprünglich als parallele Panels angelegten Vorträge des Nachmittags, wurden schließlich doch in einem hintereinander abgehalten, dafür aber auf 15 Minuten beschränkt.

Jihan A. Mohammed von der Michigan State University hielt einen sehr seltsamen Vortrag in dem sie sich im Wesentlichen ausführlich darüber beschwerte, dass die genaue Zahl der KurdInnen in Europa und den USA nie erhoben worden wäre und die KurdInnen im US-Zensus untergehen würden. Nach welchen Kriterien diese KurdInnen gezählt werden sollten und was daran so wichtig wäre, konnte sie leider nicht erklären. Thomas Schmidinger sprach über die Entwicklung der kurdischen Diasporen in Österreich und die Veränderungen durch die neue Flüchtlingsbewegung syrischer KurdInnen und Ali Zalme von der University of the West of England sprach über die kurdischen Diasporen in Großbritannien. Es folgte Ruth Kevers von der KU Leuven mit einem sehr stark psychologisch ausgerichteten Paper zum Thema „Remembering trauma in the context of re-awakening violence: A narrative multiple case study with Kurdish refugee families in Belgium“. Ayar Ata von der London South Bank University referierte schließlich zur Kurdischen Diaspora in London.

Die letzte Runde der Vorträge wurde wiederum getrennt auf zwei Panels abgehalten. Auf einem Panel beschäftigten sich Kevin Smets von der University of Antwerp, Özlem Galip von der University of Oxford und Bahar Şimşek von der Ankara University mit kulturellen und medialen Fragen. Auf dem anderen Panel referierten Behnaz Hosseini von der Universität Wien, sowie Umit Cetin und Celia Jenkins von der University of Westminster zu religiösen Minderheiten unter

den kurdischen Diasporen. Behnaz Hosseini präsentierte ihre Forschungen zu den Yaresan in Schweden und Umit Cetin und Celia Jenkins berichteten über die Entwicklung einer kurdisch-alevitischen Gemeinschaft in London.

Auch wenn die Konferenz ohne einige große Namen in der kurdischen Diasporaforschung auskommen musste, bot sie doch eine exzellente Möglichkeit sich wieder einmal mit alten FreundInnen und neuen KollegInnen auszutauschen. Manch Organisatorisches verlief etwas chaotisch. Insgesamt stellte diese Konferenz jedoch eine kleine und feine Tagung der kurdischen Diasporaforschung dar, der eine Fortsetzung zu wünschen ist.

✎ THOMAS SCHMIDINGER

---

#### 1ST INTERNATIONAL CONFERENCE ON FAYLEE KURDS IN EUROPEAN PARLIAMENT

##### *2. Mai 2016, Europäisches Parlament, Brüssel*

Die erste internationale Konferenz zur Geschichte und politischen Situation der Feyli-KurdInnen hätte ursprünglich am 23. März stattfinden sollen. Die jihadistischen Anschläge in Brüssel machten dieses Vorhaben allerdings vorerst zunichte. Am 2. Mai wurde die Konferenz schließlich nachgeholt. Gemeinsam organisiert vom Kurdistan National Congress (KNK), dem Kurdischen Institut Brüssel und der S&D Fraktion im Europäischen Parlament, wurde die Veranstaltung im Wesentlichen von den Abgeordneten Josef Weidenholzer (Österreich) und Ana Gomes (Portugal) organisiert.

Nach einer Opening Session mit Adressen von Zainab Murad Sahrab (KNK), Josef Weidenholzer (S&D), Ana Gomes (S&D) und Thomas Schmidinger (Universität Wien, Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie), wurde ein fünfzehn minütiger Dokumentarfilm gezeigt, der auf alten Fotos von Feyli-KurdInnen aus der Zeit ihrer Vertreibung durch das Regime Saddam Husseins aufbaute. Der Film löste in einem Teil des Publikums sichtlich starke Emotionen aus.

Unter der Moderation von Dia Abdulsatar Kadim und Shahla Hefid referierte Majeed R. Jafar über die Rolle der Feyli-KurdInnen in der Geschichte des Irak um zu belegen, dass diese nicht, wie vom Baath-Regime behauptet, aus dem Iran eingewandert waren, sondern schon lange vor den AraberInnen im Irak gewesen wären. Majeed Jafar gab einen Überblick über die Rolle der Feylis in der irakischen Politik und Ökonomie. Eine entscheidende Rolle spielte dabei die Nähe vieler Feylis zur irakischen Linken und ihr Widerstand gegen den baathistischen Militärputsch von 1963. Dies hätten die Baathisten ihnen nie verzeihen. In einem von Saddam Hussein persönlich gezeichneten Dokument vom 7. Mai 1980 (Anordnung 666) wurde den Feyli-KurdInnen die Staatsbürgerschaft entzogen und deren Deportation angeordnet. In der Folge dieser Entscheidung wären 600.000 Feyli-KurdInnen

deportiert worden. Jafar schilderte anhand einer Reihe von konkreten Beispielen, welche Auswirkungen diese Deportationen hatten.

Der Richter Asoo Sofi sprach als ehemaliger Vorsitzender des irakischen Strafgerichtes, das u.a. die Verfolgungen gegen die Barzani aufarbeiten sollte, über legale Aspekte des Genozids gegen die Feyli-KurdInnen. Die Anerkennung der Tötung und Vertreibung der Feyli als Genozid stand dabei im Mittelpunkt seiner Ausführungen. Richter Sofi erläuterte allerdings auch, dass nur relativ wenige Täter juristisch verfolgt und deshalb auch kaum Informationen über die Überreste der Ermordeten eingeholt werden konnten.

Akram Hawas sprach schließlich über geopolitische Aspekte der Vertreibungen der Feyli-KurdInnen innerhalb des Irak und in den Iran. Hawas erklärte den Nationalstaat Irak als gescheitert. Der Nationalstaat im Nahen Osten habe primär Minderheiten ausgegrenzt. Dieses Problem habe aber bereits in der britischen Protektoratszeit begonnen. Die britische Verwaltung des Irak habe auf Basis osmanischer Dokumente bestimmt, wer die irakische Staatsbürgerschaft habe und wer nicht und schließlich einen König aus „Saudi-Arabien“ importiert (gemeint war wohl das hashemitische Königshaus, das von den Saudis aus dem Hejaz vertrieben wurde), der keine Ahnung über die irakische Geschichte gehabt hätte. Vom arabischen Nationalismus unter den Hashemiten bis zur Arabisierungspolitik unter Saddam Hussein reichte der Bogen, den Hawas bei seinem Streifzug durch die irakische Geschichte schlug.

Thana Albassam ging in ihrer Rede auf die spezifischen Leiden der Frauen durch die Deportationen und Verfolgungen gegen die Feyli ein. Sie schilderte nicht nur die Leiden deportierter Frauen, sondern auch das Leiden der Zurückgebliebenen. Die Strategien des Regimes waren dabei offenbar widersprüchlich. Thana Albassam schilderte sowohl Fälle von Zwangsverheiratungen von im Irak zurückgebliebenen Frauen mit arabischen Männern, sowie den Druck des Regimes auf manche gemischte Familien, sich scheiden zu lassen.

Schließlich berichtete Samir Cheragwandi über die Rolle der Feyli-KurdInnen in der kurdischen Befreiungsbewegung im Irak. Wohl etwas unfreiwillig wurde dabei auch klar, wie wenig die Geschichte der Vertreibung der Feyli-KurdInnen tatsächlich wissenschaftlich aufgearbeitet ist. Hatte Majeed R. Jafar noch von 600.000 Vertriebenen gesprochen, so sprach Samir Cheragwandi nun von „über einer Million“, die in den 1980ern in den Iran vertrieben worden wären.

Die Runde endete mit einem Appell an das europäische Parlament und die europäischen Staaten, die juristische Verfolgung der Täter und die Wiederherstellung der Rechte der Feyli-KurdInnen zu unterstützen. In der Diskussion ging es schließlich auch um die Position der Regionalregierung Kurdistans gegenüber den Feyli-KurdInnen, die sich auch vom „kurdischen Regime“, wie Thana Bassam formulierte, vergessen fühlen. Samir Cheragwandi, der selbst als Arzt bei der PDK arbeitete und dort hochrangige Positionen bezog, warf der PDK vor, dass nach

2003 die kleineren kurdischen Gemeinschaften wie die Feylis oder Êzidî vergessen worden wären: "Ich beschuldige nicht die Araber, die nicht unsere Freunde sind, sondern appelliere an die Kurden: Vergesst uns nicht!"

Es folgte ein beeindruckender Zeitzeugenbericht von Balkis Feili, die über ihre Erfahrungen berichtete. Sie kam aus einer zehnköpfigen urbanen Feyli-Familie aus Bagdad, verbrachte selbst sechs Monate in den Gefängnissen des Baath-Regimes und verlor zwei ihrer Brüder ohne jemals etwas über ihren Verbleib erfahren zu haben.

Zum Abschluss wurde die im Folgenden abgedruckte Schlussdeklaration verabschiedet:

### **The Brussels Declaration on Faylee Kurds adopted by The First International Conference on Faylee Kurds held at the European Parliament on 2 May 2016**

#### **Introduction:**

Faylee Kurds are a substantial segment of the Kurdish people and an original constituent section of the Iraqi people. They are peaceful, hardworking and ambitious. Faylee Kurds are progressive people striving to achieve social mobility and economic advancement. They have their own home-areas, in both Iraq and Iran, and their own Kurdish dialect. Their problems, inherited from the former regime, have not been redressed and the new problems and threats they have faced since 2003 have not been addressed by the Iraqi authorities.

Faylee Kurds have faced problems relating to nationality and citizenship issues since the founding of the state of Iraq after World War One by the Sykes-Picot Agreement of 1916 and the passing of the first Iraqi Nationality (Citizenship) Law No. 42 of 1924.

However, their problems took a dangerous and steep turn when the Baath Party, with its (ultra)nationalist ideology, came to power in 1963 and again in 1968. The Baath regime revealed its deep hostility towards the Faylee Kurds and treated them very harshly, adopting a policy of mass forcible deportation, ethnic cleansing and genocide.

The Baath regime forcibly deported more than 50,000 Faylee Kurds during 1969-1971 and nearly 600,000 Faylee Kurds in a well-orchestrated campaign which lasted from 1980 to 1990.

That regime declared Faylee Kurds Iraqi nationality (citizenship) null and void, taking all of their official documents, confiscating all of their movable and immovable property before forcibly deporting them to Iran under very harsh and inhumane conditions, interning thousands of their youth and young men. "More than 20,000" of these internees have forcibly disappeared without a trace. The Baath regime did

all this on the flimsy pretext that they are of "foreign origin" and the trumped-up charge of disloyalty to the "higher nationalist and social objectives of the revolution" (decision 666).

The decision to declare null and void the Iraqi nationality (citizenship) of Iraqi Faylee Kurds and to forcibly deport and uproot them from their homeland Iraq was taken by the Revolution Command Council, the highest authority in the State of Iraq then, namely, decision No. 666 dated 07.05.1980, which was published in the Iraqi Official Gazette number 2776 dated 26.05.1980.

The Iraqi High Criminal Tribunal has judged that the crime of deporting and killing Faylee Kurds as a crime of "genocide" and a "crime against humanity" by its verdict issued on 29/11/2010.

The Iraqi Parliament also deemed these crimes as "genocide" by its decision No. 18 of 2011, which was ratified by Presidential Decree No. 6 of 2012.

The Iraqi government pledged in its decision No. 426 of 2010 to remove "the negative effects" on Faylee Kurds resulting from the policies, actions and decisions of the former Baath regime against them.

The First International Conference on Faylee Kurds was held at the European Parliament on 02.05.2016, sponsored by the Social Democrats, the biggest group in the European Parliament. It was supported by the Kurdistan National Congress (KNK) and backed by the Kurdish Institute in Brussels. Member of the European Parliament, European academic, people from Iraq and from all parts of Kurdistan and numerous Faylee Kurds attended the conference. These Faylee Kurds, women as well as men, young and old, come from various walks of life, having diverse political, social and economic backgrounds, representing the whole spectrum of Faylee Kurd society and community.

#### The Conference approved the following recommendations:

1. The Conference appeals to the European Parliament and the European Union to pass a decision considering the crimes committed against the Faylee Kurds as a crime of genocide, similar to its decision on Yazidis, Christians and Shabak. There are legal and political grounds for such a decision. Iraq ratified in 1959 the Geneva Convention of 1949 on the prevention of the crime of genocide. Moreover, the Iraqi High Criminal Tribunal and the Iraqi Parliament have judged these crimes as "genocide", as mentioned above.
2. The conference demands from the Iraqi authorities the full implementation of all laws and decisions issued since 2003 about the Faylee Kurds without delay and procrastination on any pretext, including those relating to citizenship, identity and other documents and confiscated property.
3. The conference requests Iraqi and Kurdish political forces to end the marginalization of Faylee Kurds and their role in the decision-making centers of power, in the legislative and executive branches, in both Baghdad and Arbil.

4. The conference demands from the authorities in the Kurdistan Region, Iraq, to include Faylee Kurds in the Constitution of the Region, similar to Yaizidis, Shabak and Kaka'is, and to allocate them quota seats in the Region's Parliament.
5. The Conference requests the Iraqi authorities to recognize Faylee Kurds as one of a constituent section of the Iraqi people with its own distinct characteristics, issues and problems.
6. The conference urges the Iraqi and US authorities (which have moved tons of documents of the former Baath regime out of Iraq after 2003) to provide confirmed information about the fate of the more than 20000 young Faylee Kurd detainees who have forcibly disappeared without a trace.
7. The conference demands from the Iraqi authorities to put an end to all forms and kinds of discrimination, open and concealed, against Faylee Kurds by the State and give Faylee Kurds equal opportunities on the basis of citizenship only.
8. The conference demands from the Iraqi authorities to facilitate the return of all the forcibly displaced and deported Faylee Kurds to their areas of origin; it also demands the rebuilding and reconstruction of these areas destroyed by the former regime, such as Khanaqin, Saadia, Jalawla, Mandali, Badra, Jassan and areas in the provinces of Wasit and Misan, in addition to areas in Baghdad.
9. The Conference requests the Iraqi authorities to demarcate Faylee Kurd areas in the provinces of Diyala, Wasit and Misan, recognizing them as one contiguous Faylee Kurd home-area, which Faylee Kurds can manage and organize their local affairs by themselves.
10. The Conference asks the Iraqi and Iranian authorities to provide information on the number of the population of the areas inhabited by Faylee Kurds, each in its respective country.
11. The conference demands from the Iraqi and Kurdish authorities to protect and care for the language, culture and heritage of Faylee Kurds and to ensure education and study in their own mother tongue in their home-areas.
12. The conference agreed to continue, broaden and strengthen work and cooperation with the Kurdistan National Congress and to coordinate with them on the basis of mutual interests and for the common-good, in order to, among others, include in their agenda establishing contacts and organizing seminars and conferences in various European countries with the aim of informing both the authorities and the public, at the local and international levels, about the crime of genocide and the crime against humanity committed against Faylee Kurds.
13. The Conference agreed on organizing lectures and seminars at local universities and research centers in Europe as well as at international institutions on issues relating to Faylee Kurds and their plight in order to attract European and other researchers and intellectuals to carry out research on these issues.
14. The conference agreed to organize cultural events and information meetings for Kurds with the aim of providing information about the ethnic cleansing and genocide suffered



by the Faylee Kurds so that this information reaches the Kurdish public opinion in all parts of Kurdistan.

The conference thanks the Social Democratic Group in the European Parliament for facilitating and providing material and logistical support to this successful First International Conference on the Faylee Kurds. It also thanks the Kurdistan National Congress for its efforts in convening and organizing the conference. The conference thanks all those attending and participating in the conference and the media that covered this important event.

The First International Conference on the Faylee Kurds  
Held in the European Parliament in Brussels – Belgium  
2 May 2016

✉ THOMAS SCHMIDINGER

PUBLIC SEMINAR: AL-ANFAL, HALABJA, SINJAR: HOW TO PREVENT GENOCIDE IN THE FUTURE.

---

*27. April 2016, Diplomatische Akademie, Wien*

Am 27. April 2016 fand in der Diplomatischen Akademie die öffentlich zugängliche Veranstaltung „Anfal, Halabja und Sinjar: Wie kann man Völkermorde in Zukunft verhindern?“ statt. Organisatoren waren die Diplomatische Akademie in Wien und die Vertretung der KRG in Österreich. Es hat schon fast Tradition, dass in dieser Kooperation und an diesem Ort, in dem Gedenkmonat April, in dem an Anfal und Halabja erinnert wird, ein Seminar in dieser Form organisiert wird. Maßgeblich an der Vorbereitung beteiligt ist die junge Generation von KurdInnen, die an der Diplomatischen Akademie studieren oder bereits ihr Studium absolviert haben.

Als Vertreter der Gastgeberinstitution eröffnete Prof. Thomas Row, der Institutsvorstand für Geschichte an der Diplomatischen Akademie, die Veranstaltung.

Im Mittelpunkt des öffentlichen Seminars stand das Erinnern an die genozidalen Prozesse von Anfal und den Giftgasangriff auf Halabja vor über zwei Jahrzehnten sowie mögliche Zusammenhänge zu den genozidalen Prozessen gegen die EzidInnen von vor zwei Jahren. Dahingehend sollten Maßnahmen zur Prävention von Genozid diskutiert werden.

Die UN haben die Gräueltaten der IS gegen die EzidInnen als Völkermord gewertet. Bis heute sind etwa 90% der EzidInnen des Irak ‚displaced persons‘.

Sehr eindringlich schilderte Wieland Schneider, Journalist bei der Zeitung *Die Presse*, seine Eindrücke von seinen Rechercheaufenthalten in Sinjar, wo er Flücht-

lingslager und kurdische Fraueneinheiten aufsuchte und von der nach wie vor katastrophalen Situation für die ezidischen Flüchtlinge berichtete. Einen sehr ausführlichen Bericht über seine jahrelange Tätigkeit für die Opfer von Anfal legte Dr. Mohammed Ihsan vor. Er war der Minister des „Ministry for Martyrs and Anfal Affairs“, und in seiner Amtszeit war es ihm ein wesentliches Anliegen, Massengräber der verschleppten Barzani-KurdInnen und der im Zuge von Anfal Ermordeten aufzufinden, die Toten zu exhumieren und in Kurdistan zu bestatten. Er konnte 23 Jahren nach der Verschleppung 614 Leichname der Barzani auffinden und identifizieren. Während seiner Tätigkeit hat er insgesamt 163 Massengräber ausfindig gemacht. Von 2001 bis 2005 war er auch der International Investigator for Genocide Crimes im Irak und Minister for Human Rights. Dabei hat er das Civic Education Programm für Schulen im irakischen Kurdistan entwickelt. Dr. Ihsan hat an der Universität von Erbil das Center for Genocide Studies gegründet und gab nun bei der Konferenz einen historischen Überblick über die Vielzahl von Verfolgungen ethnischer/religiöser Minderheiten und die genozidale Prozesse während des irakischen Baath Regimes. Er hat eine Auflistung der 74 Fermane (Genozide) an den YezidInnen vorgestellt, wobei er auch versuchte, diese mit historischen Schriftquellen zu belegen. Ein Grundproblem der Fortführung von Gewaltprozessen und genozidalen Verfolgungen gegen demographisch kleinere Religionsgruppen lokalisiert er im Fehlen von ‚transitional justice‘ im Irak in der Post-Saddam-Ära: Es gab kaum eine Verfolgung und Verurteilungen der Täter, die maßgeblich in der Organisation und Durchführung des Anfal-Genozids beteiligt waren. Ein Teil dieser Täter hat sich in den letzten Jahren dem IS angeschlossen, so Dr. Ihsan.

Abschließend diskutierte Professor Dr. Hannes Tretter (Ludwig-Boltzmann-Institut für Menschenrechte) die rechtlichen Grundlagen für die Verfolgung von genozidalen Verbrechen und die Möglichkeiten der Verfolgung der Täter. Einzelne Staaten wie der Irak und Syrien sind zwar der Genozidkonvention beigetreten, haben diese aber nicht ratifiziert. Ein weiteres Problem an der Ahndung ist, dass es zu wenig entsprechende Dokumentationen der Verbrechen gibt, die vor internationalen Gerichten verwendet werden können. Es läuft daher derzeit in Deutschland ein Forschungsprojekt, in dem Zeugen befragt werden, um ausreichend Material für eine Anklage im Sinn der Verbrechen gegen die Menschlichkeit durchzuführen.

Die abschließende Diskussion, die es den ZuhörerInnen ermöglichte, Fragen an das Podium zu stellen, bezog sich auf die Notwendigkeit der internationalen Anerkennung von Genozid. Die internationale Verfolgung und Sensibilisierung ist ein wichtiger Schritt neben vielen weiteren, um in Zukunft Gewaltverbrechen, in welche auch staatliche Stellen involviert sein können, zu verhindern. Allerdings lassen sich Akteure der Neuen Kriege, in denen Terrormilizen wie die des IS die Zivilbevölkerung als das Hauptangriffsziel sehen, davon nicht abschrecken. Das Problem, so Dr. Ihsan, sind gerade ‚failed states‘ oder nicht funktionierende Staaten, in denen solche Verbrechen eher möglich sind. Bevor die soziopolitischen Probleme

gelöst sind, können Staaten die Sicherheit ihrer BürgerInnen und vor allem ihrer kleineren ethnischen und religiösen Gruppen nicht garantieren, so der Tenor.

Die Veranstaltung zu diesem Thema, organisiert als Frontalvorträge mit einer anschließenden Podiums- und Publikumsdiskussion ist kein Seminarformat im eigentlichen Sinn. Zudem ist für eine so schwierige Thematik eine zeitliche Beschränkung auf knapp zwei Stunden zu kurz gegriffen. Die Vermittlung der Gräueltaten des IS, das Umreißen der soziopolitischen und historischen Umstände verlangt für die Vortragenden wie auch die BesucherInnen mehr Zeit, um sich dann dem eigentlichen Thema, hier: der Diskussion der Prävention, widmen zu können.

Diese Kritik soll jedoch das Engagement der jungen Generation von KurdInnen und Studierenden der Diplomatischen Akademie, die die Veranstaltung maßgeblich organisiert haben, nicht schmälern, sondern als eine Bestätigung und Zustimmung aufgefasst werden, weiter in dieser Richtung Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben und auf diesem hohen Niveau auch weiterhin thematisch fokussierte Veranstaltungen zu organisieren.

✎ MARIA SIX-HOHENBALKEN

DAS ZAZAKI – GESTERN, HEUTE UND MORGEN. ZUR AUFRECHTERHALTUNG UND STANDARDISIERUNG EINER BEDROHTEN SPRACHE

---

*18. Dezember 2015, Bildungszentrum der Arbeiterkammer, Wien*

Am 18. Dezember fand in Wien die erste wissenschaftliche Tagung des Vereins für die akademische Forschung und Entwicklung der Zaza Sprache (Zaza Sprachakademie Österreich) statt. Die Tagung, die fast im Alleingang von der Politikwissenschaftlerin Zeynep Arslan organisiert wurde, bildet einen gelungenen Auftakt der Arbeit der Zaza Sprachakademie, die sich im Wesentlichen aus den HerausgeberInnen der 2014 existierenden zazakisprachigen Wiener Zeitschrift *raa ma* zusammensetzt und überwiegend von alevitischen ZazakisprecherInnen des Norddialektes in Wien getragen wird. Aus diesem Spektrum stammte schließlich auch ein Großteil der ZuhörerInnen der Tagung, die sich auch rege in die Debatten einbrachten.

Nach einer auf Zazakî gehaltenen Begrüßung durch den Co-Präsidenten der Zaza Sprachakademie Österreich, Ali Dikme, und Begrüßungsworten von Florian Menz (Institutsvorstand der Sprachwissenschaften, Universität Wien) und Gabriele Eschig (Generalsekretärin der Österr. UNESCO Kommission) führte Zeynep Arslan durch ein sehr vielfältiges und dicht gedrängtes Programm. Den Eröffnungsvortrag hielt der emeritierte Professor für Sprachwissenschaft, der Indogermanist Heiner Eichner, der sich seit Langem mit dem Zaza beschäftigt und einen Überblick über die Geschichte, linguistische Verortung und wissenschaftliche Beschäf-

tigung mit dem Zaza gab. Dabei bezog er in dem auch unter Zazakî-SprecherInnen sehr emotional geführten Streit über die Zugehörigkeit ihrer Sprache die Position, dass das Zazakî aus linguistischer Sicht eine eigenständige Sprache darstellen würde, die mit dem Kurdischen nicht allzu eng verwandt wäre, sondern vielmehr mit dem Parthischen und den kaspischen Dialekten.

Auf Heiner Eichner folgte Mesut Keskin von der Goethe Universität Frankfurt. Der Sprachwissenschaftler, der mit „Zonê Ma Zanena“ auch das erste deutschsprachige Lehrbuch des Zazakî herausgebracht hatte, referierte über seinen Ansatz der Standardisierung des Zazakî zu einer dialektübergreifenden Schriftsprache. Dabei strebt er an, dass die jeweiligen Dialekte des Zazakî weiterhin für Musik, Folklore aber auch für lokale Websites oder den individuellen Schriftverkehr verwendet werden sollen, während die von ihm entwickelte Hochsprache in überregionalen Medien wie Büchern, Zeitungen oder Fernsehen Verwendung finden soll. Keskin, der dafür in Seminaren mit in Zazakî schreibenden AutorInnen zusammenarbeitet, hält die Entwicklung einer solchen Hochsprache für eine Aufgabe der Linguistik und wendet bei der Auswahl der Wörter für die Hochsprache das Prinzip an, dass er die jeweils konservativsten Formen verwendet. Mit diesem rein linguistischen Kriterium, so Keskin, würde die Debatte entpolitisiert und keiner der drei Hauptdialekte bevorzugt.

Im Vortrag des in Kanada lehrenden Soziolinguisten Jaffer Sheyholislami von der Carleton University, wurde ein völlig anderer Ansatz sichtbar. Sheyholislami, der allerdings nicht über das Zazakî, sondern über die Sprachpolitik in Irakisch-Kurdistan referierte, machte deutlich, dass die Durchsetzung von Schriftsprachen primär soziale Prozesse wären, die von der Akzeptanz einer Schriftsprache durch ihre SprecherInnen abhängen würden. Was Sheyholislami anhand der Debatten um das Soranî und Badinî, sowie die Rolle des Hewramî in Irakisch-Kurdistan beschrieb, hätte durchaus auch zu interessanten Debatten in Bezug auf die Standardisierung des Zazakî führen können. Leider war Sheyholislami allerdings nur über Skype zugeschaltet, was die Debatte mit Keskin und die Herausarbeitung der Differenzen nicht unbedingt erleichterte.

Nach einer Pause folgte eine beeindruckende Multimediashow des Fotografen Mehmet Emir, der seit 1983 sein Dorf Zimeq und die BewohnerInnen des Dorfes fotografiert. In dieser Dokumentation stellte er einen Bericht eines Überlebenden der Massaker von 1938 in Dersim dar. Das beeindruckende Dokument litt lediglich an sehr fehlerhaften deutschen Untertiteln, rief jedoch ein wichtiges Moment der zazakisprachigen AlevitInnen noch einmal eindrucksvoll in Erinnerung.

Da die ebenfalls im Programm vorgesehenen ReferentInnen Dieter Halwachs und Inci Dirim leider nicht erschienen, wurden die ursprünglich als zwei Panels vorgesehenen Panel zwei und drei zu einem zusammengeführt, bei dem sich die Musikethnologin Ursula Hemetek von der Universität für Musik und darstellende Kunst in Wien anhand der Roma und BurgenlandkroatInnen mit der Bedeu-

tung von Musik für ethnische und sprachliche Minderheiten auseinandersetzte und schließlich die Soziolinguistin Katharina Brzić über den Sprachwandel von Zazakî-SprecherInnen in der Diaspora referierte. Die an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg lehrende Mitherausgeberin unseres Jahrbuches stellte dabei anhand von zwei verschiedenen Typen des Sprachwandels unterschiedliche Formen des Umgangs mit der Herkunftssprache vor. Während im einen Fall das Zazakî als Brücke zum Deutschen diente, wurde es im anderen Fall vom Türkischen und später vom Deutschen weitgehend verdrängt und zum Symbol für die Herkunft, die mit Armut und niedrigem sozialem Status verbunden wurde. Als wichtiges Kriterium für den Erhalt einer Sprache wurde dabei nicht nur der Status einer Sprache, sondern auch die ökonomische Situation einer Familie identifiziert.

In der Diskussion meldete sich schließlich ein Teilnehmer zu Wort, der bedauerte, dass sich kaum Kinder zum muttersprachlichen Unterricht in Zazakî anmelden würden und seine Frau, die diesen abhalten würde, Probleme hätte genug Kinder dafür zu finden.

Die Tagung, bei der vor allem Deutsch, Englisch und Türkisch verwendet wurde, machte deutlich, dass zwar der Wille zum Erhalt der Sprache vorhanden ist und die neu gegründete Zaza Sprachakademie Österreich hier auch gewillt ist einen Beitrag zu leisten. Zugleich wurde jedoch auch klar, dass das Zazakî hier keine selbstverständlich verwendete Sprache mehr ist, schon gar keine, in der komplexe wissenschaftliche Themen debattiert werden könnten. Insbesondere bei den AleviInnen aus Dersim, die das Publikum dominierten, wäre deshalb wohl in Zukunft vor allem über *language revitalization* zu diskutieren und nicht nur über die Rettung und Standardisierung der Sprache.

☞ THOMAS SCHMIDINGER

---

#### „VIELE JAHRE“ EINE FOTOAUSSTELLUNG VON MEHMET EMIR IM MUSA

Seit Anfang Juli 2016 sprang einem in Wien ein besonders Plakat ins Auge. Eine alte Frau, wunderschön mit ihrer traditionellen Kopfbekleidung, fasziniert die BetrachterInnen mit einem vielsagenden Blick in die Kamera. Eine fotogene Frau, die bereits ‚viele Jahre‘ gesehen hat und die voll Weisheit und Anmut mit ihrem nachdenklichen Blick einiges erzählen möchte. Es ist dies eine jener BewohnerInnen aus einem Dorf in Dersim aus dem der Photograph Memet Emir stammt.

Es ist dies das Werbeplakat für die Fotoausstellung, die in der Stadtgalerie MUSA vom 8.7. bis zum 25.8. in Wien stattgefunden hat. Das Dorfleben und die Bewohner hat Mehmet Emir auf seinen jährlichen Heimaturlaube festgehalten und kann heute auf eine stolze Sammlung verweisen, die in den letzten 35 Jahren entstanden ist. Die Veränderung des Dorfes, das Älterwerden der BewohnerInnen, das Aufwachsen neuer Generationen und der Umgang mit der eigenen so gewalt-

vollen Geschichte in Dersim, seit den 1930er Jahren – alles das hat der Künstler auf Photographien, Videos und Filmen festgehalten. Die Ausstellung bietet einen kleinen Ausschnitt davon.

Die Fotodokumentation zweier alter Menschen, der Frau auf dem Plakat und der Mann, der auch vom Folder blickt, basiert auf den seit über drei Jahrzehnte andauernden Besuchen. Mehmet Emir hat sie beinahe jährlich aufgesucht, sie fotografiert und sie schließlich auch bei einem seiner letzten Besuche mit der Videokamera gefilmt. Diese beiden Fotodokumentationen stehen exemplarisch für seine Arbeiten, die sich durch eine Nähe zu den Personen auszeichnet. Die Bilder vom Dorfleben und den Veränderungen zeichnen sich durch Einfangen von Stimmungen aus. Aber Mehmet Emir hat nicht nur visuell arbeitet, sondern mit den DorfbewohnerInnen auch Interviews geführt und mit einer Videokamera festgehalten. Es sind dies die Erinnerungen der älteren Menschen über die Ereignisse von 1937/38 als die BewohnerInnen von Dersim genozidalen Verfolgungen, Umsiedelungen und Vertreibungen ausgesetzt waren.

Als Mehmet Emir mit 16 Jahren nach Österreich kam, lebte sein Vater bereits mehrere Jahre als ‚Gastarbeiter‘ in Wien. Er arbeitete am Bau und in seiner Freizeit hatte er einen Nebenjob. Er war passionierter Fotograf und dokumentierte Hochzeiten und besondere Anlässe in verschiedenen kurdischen, türkischen und jugoslawischen communities. Fasziniert von den Fotos, die sein Vater von sich in Wien nach Hause schickte (posierend vor den Sehenswürdigkeiten Wiens oder großen Autos) war die Erwartungshaltung des jungen Mehmet Emir besonders groß. Er kam nach Wien und wollte seinen Traumberuf Fußballer verwirklichen. Bald darauf jedoch muss er wie sein Vater am Bau arbeiten und besuchte abends Deutschkurse und eine HTL und arbeitete später als Koch. In den nachfolgenden Jahren ging er verschiedensten Beschäftigungen nach, die man entweder dem künstlerischen oder dem Sozialbereich zuordnen kann: Theatermacher, Schauspieler, Kolumnist für die Straßenzeitung Augustin, Fotograf (mit einem akademischen Abschluss der Universität für Bildende Kunst) und musikethnologischer Forscher sowie Jugendbetreuer und Sozialarbeiter bei der Straßenzeitung Augustin.

Das Jahr 2016 war für Mehmet Emir ein besonderes im Hinblick auf seine beiden Arbeitsbereiche. Vor allem für sein Engagement im Sozialbereich aber auch in der Kunst wurde er mit dem Silbernen Verdienstzeichen der Stadt Wien ausgezeichnet.

In Griechenland sagt man, wenn man jemanden beglückwünscht, sei es zum Geburtstag, zu einem Jahrestag oder freudigen Anlass *χρόνια πολλά* (Chronia Pola) wörtlich übersetzt bedeutet es „Viele Jahre“, was so viel heißt wie dass man der betreffenden Person noch viele Jahre des Lebens und Schaffens wünscht.

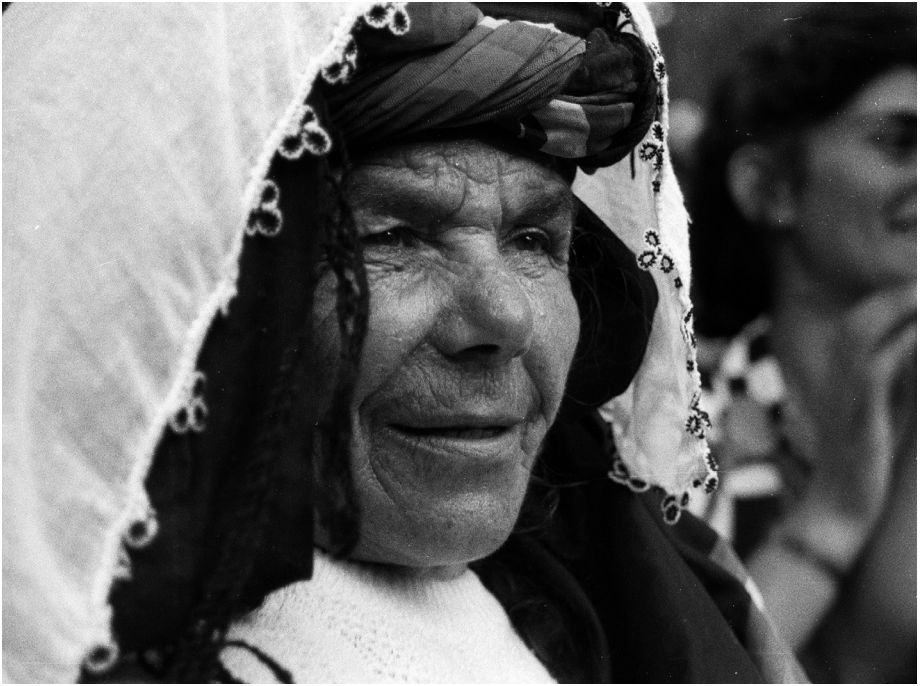
*χρόνια πολλά* Mehmet!













## Omar Hamdi Malva (1951 – 2015)

*Ziel unserer Existenz ist es gegen Gewalt zu sein*



Omar Hamdi Malva, Foto: Mehmet Emir

Die österreichische Kunstszene und die kurdische transnationale Gemeinschaft hat einen großen Künstler verloren. Omar Hamdi, mit seinem Künstlernamen MALVA, ist am 18. Oktober 2015 verstorben.

Omar Hamdi wurde in Al-Hasakah (Syrien) geboren und wurde unter seinem Künstlernamen MALVA international bekannt. Wien war diesbezüglich eine wichtige Station für seine internationale Karriere, wenngleich kein Sprungbrett. Zu lange und zu hart hat er dafür kämpfen müssen, dass er als österreichischer Gegenwartskünstler anerkannt wurde und sich auch international einen Namen machen konnte.

In diesem Nachruf wiedergegeben sind Teile eines Interviews mit dem Künstler, das ich 2013 mit ihm in seinem Atelier in Klosterneuburg führen durfte. Der

Künstler wollte nicht, dass ich das Gespräch wie ein gängiges Interview durchführte und auf Tonband aufzeichnete, sondern meinte, er würde lieber ein Gespräch führen und ich solle einfach jene Teile notieren, die für mich wichtig sind.

In Syrien hat Omar Hamdi MALVA bereits als Kind gemalt. Er wuchs mit acht Geschwistern in einem kleinen Haus in Armut und unter politischem Druck auf. Sein Vater kaufte eine Tafel, brachte seinen Kindern die arabischen Buchstaben bei und legte großen Wert darauf, dass die Kinder eine schöne Schrift hatten. Das Zeichnen war dem Künstler bereits in seiner Kindheit und Jugend Schutz und Flucht – die Kunst bot ihm auch noch 2013 ein Schutzgefühl, ein Gefühl des ‚zu Hause Seins‘, denn ‚ich habe nie Heimat kennengelernt‘, so MALVA: „Wir hatten keine Staatsbürgerschaft und keinen eigenen Namen“. Bezugnehmend auf die Schwierigkeit, in einer solchen politischen Situation aufzuwachsen und dann zu flüchten, meinte er: „Der Mensch ist wie ein geheimnisvoller Ort, man trägt den Geruch, die Farbe, das Gefühl für einen Ort mit sich.“

MALVA arbeitete während seines Militärdienstes in Syrien als Kunstkritiker und Graphiker für diverse Magazine (Al Fursan) und hatte bereits in den 1970er Jahren die Möglichkeit, seine Bilder in Damaskus, Kairo, Bagdad, Sofia, Budapest, Moskau und Belgrad auszustellen. 1978 jedoch verbrannte er alle seine Bilder und flüchtete über Beirut mit falschem Pass und ohne Geld nach Österreich. Voll der Träume und Ideale über Freiheit, Demokratie und Kunstschaffen begann er in einem Keller in Wien zu malen. Er trug seine Bilder von Galerie zu Galerie, jedoch schenkte ihm niemand Aufmerksamkeit. Er hielt sich anfangs mit Jobs als Anstreicher über Wasser und wurde von einer Hilfsorganisation unterstützt. Schließlich konnte er einfache Reproduktionen in Kommission für eine Galerie anfertigen, laut MALVA eine reine Handwerkstätigkeit. So aber wurden auch andere Galeristen auf ihn aufmerksam, und er konnte langsam Fuß fassen und sich eine Existenz in Österreich aufbauen.

„Österreicher zu sein bedeutet für mich einen Weg, Kurde zu sein“. Die politische Möglichkeit im Exil, sich mit kurdischen Themen auseinander zu setzen und die eigene Zugehörigkeit offen zu vertreten, fand MALVA nun in Wien. Zur Frage, wie seine Flucht und seine kurdische Herkunft in seinen Bildern eine Rolle spielen, meinte er: „Die Seele hat schon eine gewisse Macht im Bild. Diese Seele ist immer kurdisch – sie konnte nie etwas Anderes als kurdisch sein. Wenn ich kommuniziere, rede ich lieber auf Deutsch, ich schreibe lieber auf Arabisch, aber ich fühle auf Kurdisch. Diese innere Erinnerungslandschaft kommt immer heraus, sie muss mit der Realität nichts zu tun haben, aber mit meiner eigenen Biographie“. Malen war für MALVA denn auch immer eine Art der Selbstverteidigung.

Als ein US-amerikanischer Kunsthändler seine Bilder auf einer Kunstmesse in Frankfurt entdeckte und diese weiterverkaufte, wurden seine Kunstwerke auch international von GaleristInnen wahrgenommen. So konnte er seit den 1990er Jahren mehr als 3000 Ölbilder weltweit verkaufen.



Omar Hamdi war Mitglied des Künstlerhauses in Wien. Er zählt sicher zu den erfolgreichsten kurdischen Künstlern in der internationalen Kunstszene und konnte in über 25 Einzelausstellungen seine Werke weltweit und in mehreren Publikationen präsentieren. Das HerausgeberInnenteam des Wiener Jahrbuches für Kurdische Studien freute sich daher insbesondere, dass wir ein Bild von MALVA für das Cover des ersten Bandes des Jahrbuches verwenden durften.

„Malen ist wie Tagebuch schreiben, man schreibt nicht alles, was man erlebt hat, man fixiert etwas, damit es nicht verloren geht, weil Erinnerung ist ständig in Bewegung“. Das meinte MALVA auch, als er über die Bandbreite an Stilen und Zugangsweisen sprach, die er im Laufe seines Kunstschaffens verfolgt hatte. Diese Bandbreite reichte von impressionistischen und abstrakt impressionistischen Bildern über figurative und expressionistische bis hin zu abstrakten Darstellungen.

In seinem Atelier war ich besonders von den Kunstwerken beeindruckt, die er Ende der 1990er Jahre schuf. Darin setzte er sich mit Flucht und mit Opfern von Gewalt auseinander. In den Originalen konnte man erkennen, wie vielschichtig die Bilder sind. Auf den ersten Blick anscheinend abstrakt, erschließen sich der BetrachterIn viele verschiedene Ebenen von menschlicher Leiderfahrung. MALVA bemerkte, wie sehr ich mich in den Bildern ‚verlor‘, und war besonders angetan von meiner Reaktion, als ich meinte: „Man sieht nur das, was man erkennen kann, was man bereit ist zu erfassen“.

Zur politischen Situation der KurdInnen meinte MALVA: „Wir haben es nie gelernt, Nationalisten zu sein“. Über seine persönlichen Bezüge und seine biographischen Hintergründe sagte er, nachdem er all die internationale Anerkennung erfahren hatte und schließlich auch in Kurdistan seine Bilder ausstellen konnte: „Ich bin auf der Dauerflucht, vor mir selbst, es ist eine unendliche Flucht zu sich selbst, das einzige Ziel ist es, ‚Mensch zu sein‘. (...) Ich hätte gerne eine Welt ohne Namen, ohne Staatsbürgerschaft und ohne Eigentum.“ Leider konnte er das nicht erleben, er hat aber das Ziel erreicht, ein ganz besonderer Mensch gewesen zu sein, der in seinen Bildern zeigt, was dieses „Menschsein“ ausmacht.

§ MARIA SIX-HOHENBALKEN

## Karim Kaban (1927–2016)

Am 14. Jänner 2016 verstarb mit Karim Kaban im Irak einer der bekanntesten kurdischen Sänger des 20. Jahrhunderts im Alter von 89 Jahren. Wenige Tage nach seiner Einlieferung in ein Spital in seiner Heimatstadt Silêmanî erlag er einem multiplen Organversagen.

Unter dem Namen Abdul Karim Jalal Mahmood wurde er 1927 im (heutigen) Irak in eine religiöse Gelehrtenfamilie hineingeboren. Karim Kaban hatte bereits

mit vierzehn Jahren sein erstes Lied aufgenommen. Im Alter von zwanzig Jahren wurde er, noch in der haschemitischen Monarchie, zum Leiter der kurdischen Abteilung von Radio Bagdad. Im selben Jahr veröffentlichte er sein erstes Album mit acht Liedern, mit dem er zu einem der populärsten kurdischen Musiker des Irak werden sollte. Für seine Lieder verwendete er die Texte klassischer kurdischer Lyriker, wie etwa Ahmad Hardi oder Sheiknouri Sheyoleslam.

Von 1963 bis 1969 und wiederum 1974 wurde der Sänger ins Exil getrieben. Zeit seines Lebens galt er nicht nur als bedeutender Musiker, sondern auch als Stimme des kurdischen Nationalismus im Irak. Seine Lieder werden bis heute in kurdischen Fernseh- und Radiosendern gespielt und erfreuen sich nicht nur in der älteren Generation bleibender Beliebtheit.

§ THOMAS SCHMIDINGER



## Berichte der Gesellschaft

### Beiträge des Wiener Jahrbuchs in der „Weltgeschichte der Kurdologie“

Der an der Artuklu Universität in Mardin tätige Kurdologe Mesut Keskin gibt im Herbst 2016 im renommierten kurdischen Verlag Avesta (Istanbul) eine kurdischsprachige „Weltgeschichte der Kurdologie“ (Cîhandîroka Kurdolojî) heraus. Für diese wurde auch um die Übersetzungsrechte für einige unserer Beiträge aus dem Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2014 (Nr. 2) angefragt, dessen Schwerpunkt ja in der Fachgeschichte der Kurdologie und der Kurdischen Studien liegt. Die in unserem Jahrbuch erschienenen Beiträge von Bruinessen, Kubalek, Savelsberger/Fischer-Tahir, Schmidinger und Six-Hohenbalken werden somit ab Herbst 2016 Eingang in Keskins neues Standardwerk zur Fachgeschichte finden und damit auch in Kurmancî vorliegen. Wir freuen uns über diese Anerkennung unserer wissenschaftlichen Arbeit und die internationale Aufmerksamkeit, die hoffentlich erst der Beginn einer weiteren Zusammenarbeit mit den KurdologInnen der Artuklu Universität in Mardin sein wird.

### Veranstaltung mit Christan Sinclair

Auch wenn wir 2015 unseren monatlichen Jour fixe eingestellt haben, so führen wir gelegentlich einzelne kleine Veranstaltungen in diesem Rahmen fort. Am 9. Mai 2016 besuchte uns Prof. Christian Sinclair, der Präsident der Kurdish Studies Association in den USA, Direktor der International Studies am Moravian College und früherer Direktor des Center for Middle Eastern Studies an der University of Arizona. In seinem Vortrag sprach er über “Kurdish Studies and the Kurdish Studies Association in the US“. In der anschließenden Diskussion tauschten sich Wiener KurdologInnen mit ihrem amerikanischen Kollegen über die kurdischen Communities, die aktuellen Entwicklungen in der Region und die Probleme bei der Etablierung Kurdischer Studien an Universitäten aus.

### Solidaritätsreisen mit dem EU-Abgeordneten Josef Weidenholzer nach Kobanê und Şingal

Die bereits 2014 begonnene Zusammenarbeit mit österreichischen EU-Abgeordneten wurde auch 2015 und 2016 fortgesetzt. Der Generalsekretär unserer Gesellschaft, Thomas Schmidinger, war im November 2015 behilflich, eine Fact Finding Mission des österreichischen EU-Abgeordneten Josef Weidenholzer nach Kobanê

zu organisieren. Am 5. November 2015 reiste Schmidinger mit Weidenholzer, der in Deutschland geborenen türkischen HDP-Abgeordneten (und ehemaligen EU-Abgeordneten) Feleknas Uca und einigen JournalistInnen nach Kobanê. Die Delegation wurde dabei von der Kantonsregierung unter Enwer Muslim empfangen. Die Besichtigung der Stadt beinhaltete auf Wunsch Weidenholzers und Schmidingers auch das „Wiener Spital“ des aus Kobanê stammenden Wiener Arztes Ezzat Afandi, das bei den Kämpfen um die Stadt zwar beschädigt, aber nicht zerstört worden war. Weidenholzer erklärte dabei seine Bereitschaft, sich für den Wiederaufbau des Spitals einzusetzen (um das später allerdings ein Konflikt zwischen dem Besitzer und der YPG entbrennen sollte). Am 6. November folgte von Diyarbakir aus noch ein Besuch im Flüchtlingscamp im Fidanlık Park Çınar 20 km außerhalb von Çınar/Türkei, wo bis heute rund 3.000 Êzîdî aus Şingal ausharren.

Am 2. Juni 2016 fuhren Weidenholzer, Schmidinger und zwei Journalisten mit dem êzîdischen Intellektuellen und Aktivisten Mirza Dinnayi schließlich nach Şingal selbst und besuchten sämtliche Milizen und politischen Kräfte in der Region, besichtigten den Zustand der weitgehend zerstörten Stadt, das 2014 stark umkämpfte Heiligtum Şerfedîn, sowie ein Massengrab, in dem im August 2014 Kämpfer des IS die von ihnen ermordeten Êzîdî vergraben hatten. Es folgten Besuche in Camps der Flüchtlinge aus Şingal und am 3. Juni ein Besuch bei den religiösen Autoritäten der Êzîdî in Şexan/ Irak.

Eine Folge des Besuches stellt nun die Gründung einer êzîdischen Freundschaftsgruppe im Europäischen Parlament dar, die sich für konkrete humanitäre und politische Lösungen für und mit den Êzîdî einsetzen wird und von den Abgeordneten verschiedener Fraktionen im EU-Parlament getragen wird.

### **Aufregung um Schmidingers Fotoausstellung zu Rojava im EU-Parlament**

Am 11. Juli 2016 wurde im Europäischen Parlament in Brüssel eine Foto-Ausstellung mit Bildern eröffnet, die unser Generalsekretär Thomas Schmidinger in Rojava aufgenommen hatte. Der österreichische EU-Parlamentarier Josef Weidenholzer hatte dafür den Rahmen zur Verfügung gestellt. Salah Ammo und Peter Gabis begleiteten die Eröffnung mit ihrer Musik.

30 Bilder zeigen die jüngere Geschichte Rojawas. Darunter sind Bilder vom Alltagsleben, von Intern Vertriebenen sowie von politischen Vertretungen beziehungsweise Anlässen. Ein Bild zeigt eine Demonstration von AnhängerInnen des Kurdischen Nationalrats im Jänner 2013. Daneben findet sich ein Bild vom selben Tag von der Demonstration der PYD, bei der ein Bild von Abdullah Öcalan mitgetragen wird. Ein Foto zeigt eine Frauenversammlung der PYD-Frauen vom Februar 2014, daneben findet sich ein Bild eines Treffens einer Opposition-Partei, die mit der regierenden PYD in ständigem Konflikt steht. Es werden kurdische PolizistInnen und KämpferInnen der YPJ gezeigt, sowie ein Polizist der christlich-

assyrischen Polizei Sutoro. Ein Bild von der immer noch in Qamishli vorhandenen Statue des verstorbenen Bruders von Bashar al-Assad, Basil al-Assad, deutet darauf hin, dass das Regime nicht verschwunden ist. Kein einziges Bild behandelt die Situation in der Türkei oder stellt die PKK als solche dar.

Dennoch erschienen bereits am 12. Juli in allen großen türkischen Medien – von Sabah über Yeni Safak bis Hürriyet – Artikel, die Schmidinger, Weidenholzer und der EU insgesamt „Unterstützung des Terrorismus“ vorwarfen und die Ausstellung zu einer „terroristischen Propaganda“ erklärten. Kein/e einzige/r türkische/r JournalistIn hatte sich zuvor mit Schmidinger in Verbindung gesetzt und um eine Stellungnahme gebeten.

In einer Stellungnahme des türkischen Außenministeriums hieß es lediglich, das Europäische Parlament habe sich als „Werkzeug für Propaganda für eine blutige Terrororganisation“ instrumentalisieren lassen und sich an der Unterstützung von Terrorismus beteiligt. Außenminister Mevlüt Çavuşoğlu verurteilte die Ausstellung und kündigte an, sein Ministerium und die ständige EU-Vertretung der Türkei würden „die nötigen Initiativen ergreifen.“

Schließlich wurde auch noch der Theologe und Präsidentenberater Erdoğan, Ibrahim Kalın, mit der Behauptung zitiert, die Ausstellung sei „ein Propagandawerkzeug der PYD, dem verlängerten Arm der PKK in Syrien“. Kalın hatte lange Zeit als seriöser Wissenschaftler gegolten, bis er 2009 zum außenpolitischen Chefberater Erdoğan geworden war. Mittlerweile ist er jedoch primär verantwortlich für den wissenschaftlichen Arm von Erdoğan „neuer“ Türkei. Kalın war Gründungsdirektor und von 2005 bis 2009 Direktor des AKP-nahen Thinktank SETA (Stiftung für Politik, Wirtschaft und Soziale Forschung). Diese Stiftung finanziert mittlerweile auch in Europa Forschung im Sinne der türkischen Regierung. So hatte SETA unter anderem den „European Islamophobia Report 2015“ von Farid Hafez finanziert, der übrigens am 3. Mai 2015 ausgerechnet bei einer Veranstaltung von Weidenholzer im EU-Parlament vorgestellt worden war.

Zusammenfassend hatte also die Fotoausstellung, um die es so großen Wirbel gab, mit politischer Propaganda nichts zu tun. Wir bedauern diese Entwicklung außerordentlich.

## Studie „Mehrsprachige Gemeinschaften in Graz“

Die Studie *Mehrsprachige Gemeinschaften in Graz* – durchgeführt am Forschungsbereich Plurilingualismus (*treffpunkt sprachen*/Karl-Franzens-Universität Graz) unter Mitwirkung unserer Mitherausgeberin Agnes Grond – steht im Kontext des *Multilingual-Graz-Projekts*. In einer Pilotphase wird die soziolinguistische Situation von drei Gemeinschaften untersucht: Neben *Kinyarwanda*- und *Kirundi*-SprecherInnen aus Rwanda beziehungsweise Burundi, die zusätzlich *Swahili* sowie *Englisch* und/oder *Französisch* verwenden und SprecherInnen mit iranischem Mig-

rationshintergrund, liegt der Fokus auf SprecherInnen von Minderheitensprachen der Türkei: Das Teilprojekt *Sprachen der Türkei* in Graz befasst sich mit der sprachlichen Situation innerhalb von Familien mit türkischem Migrationshintergrund, die zum Teil seit Jahrzehnten in Österreich leben. Neben Kompetenzen im Deutschen reflektiert das sprachliche Repertoire dieser SprecherInnengemeinschaft auch die linguistische Vielfalt des Herkunftslandes. Der Anteil an SprecherInnen von Minderheitensprachen unter türkischen MigrantInnen beträgt annähernd 40% in Europa. Als Grundannahme kann gelten, dass die sprachpolitischen Gegebenheiten des Herkunftslandes in der Migration die soziolinguistische Situation der jeweiligen SprecherInnengemeinschaften prägen. Die zahlenmäßig stärkste Sprache ist in diesem Zusammenhang das Kurmancî. Da sich die in Graz lebende kurdische Gemeinschaft aufgrund aktueller Entwicklungen in einem Prozess der sprachlichen Transformation und Neuorganisation befindet, werden auch syrische KurdInnen in die Untersuchung einbezogen.

Mithilfe semistrukturierter Interviews werden Daten zu Sprachverwendung, Spracheinstellung und Sprachtradierung erhoben. Die Sprachverwendung beschreibt das sprachliche Repertoire der jeweiligen SprecherInnengemeinschaft und reflektiert neben der Funktionalität auch den Status der einzelnen Sprachen. Als emotiver Parameter gibt die Spracheinstellung Aufschluss über dominante Ideologien und die Rolle der jeweiligen Sprache als gruppenkonstituierenden Identitätsfaktor. Funktionale und emotive Faktoren beeinflussen die Sprachtradierung, die u.a. den Kompetenz- und Gebrauchswandel zwischen den Generationen aufzeigt. Ziel des Projekts ist die Beschreibung sprachlicher Pluralität im Kontext urbaner Mehrsprachigkeit, um die soziopolitische Relevanz der einzelnen Sprachen aufzuzeigen.

## Veranstaltung mit Mirza Dinnayi zur Situation der Êzîdî im Irak

Am Donnerstag, 25. August organisierte unsere Gesellschaft eine Diskussionsveranstaltung mit Mirza Dinnayi im kurdischen Lokal Dionysos/Nosh im 8. Wiener Gemeindebezirk. Der Arzt Mirza Dinnayi unterstützt mit seiner NGO "Luftbrücke Irak" notwendige medizinische Behandlungen in Deutschland und organisierte im August 2014 Hilfsflüge für die auf dem Berg Şingal eingeschlossenen ZivilistInnen. Er arbeitet im Ministerium für die umstrittenen Gebiete in der Autonomieregion Kurdistan im Irak, gehört allerdings nicht zur dort regierenden Demokratischen Partei Kurdistans (PDK). Gemeinsam mit dem österreichischen EU-Parlamentarier Josef Weidenholzer und mehreren grünen, sozialdemokratischen und christlich-sozialen PolitikerInnen setzt er sich derzeit für die Aufnahme schutzbedürftiger Êzîdî in Österreich ein. In der Diskussion ging es

schließlich auch um die Frage wie ein solches Resettlement in Österreich organisiert werden könnte und welche Rolle die Kurdische Community und die wissenschaftliche Community dabei spielen könnte. Dabei wurden auch konkrete Ideen entwickelt, welche Politiker diesbezüglich noch angesprochen werden können und wie ein solches Resettlement wissenschaftlich und sozial begleitet werden könnte.

## Êzîdî Friendship Group im EU-Parlament

Am 12. Oktober 2016 wurde im Europäischen Parlament die neu gegründete *Êzîdî Friendship Group* im EU-Parlament der Öffentlichkeit vorgestellt, in der Abgeordnete aller großer Fraktionen des EU-Parlaments vertreten sind. Aus Österreich beteiligen sich MEP Josef Weidenholzer (SPÖ) und MEP Michel Raimon (Grüne) an der Freundschaftsgruppe. Weidenholzer fungiert dabei auch als deren Vorsitzender. Als inhaltliche Berater der Gruppe fungieren der êzîdische Intellektuelle Mirza Dinnayi und der Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie, Thomas Schmidinger. Sowohl Schmidinger als auch Dinnayi hatten aber auch schon vor der formalen Gründung der Freundschaftsgruppe Michel Raimon (Grüne) beraten und mit Cornelia Ernst (Linke) zusammengearbeitet, die nun gemeinsam mit Monika Hohlmeier (Deutschland, EPP), Petras Auštrevičius (Litauen, ALDE), Josep Maria Terricabras (Spanien, Grüne), Cornelia Ernst (Deutschland, GUE/NGL), Marie-Christine Vergiat (Frankreich, GUE/NGL) und Fabio Massimo Castaldo (Italien, EFDD) die *Êzîdî Friendship Group* im EU-Parlament bilden.

Die neuen Friendship Group ergänzt die seit vielen Jahren im EU-Parlament aktive Kurdish Friendship Group, deren Vorsitzende Marie-Christine Vergiat von der Kommunistischen Partei Frankreichs auch in der neuen *Êzîdî Friendship Group* vertreten ist. Die neue Gruppe beschäftigt sich jedoch speziell mit den Êzîdî, insbesondere den Überlebenden des Massakers des so genannten „Islamischen Staates“ (IS) in Sinjar/Şingal. Als Ziele der Freundschaftsgruppe wurden die Unterstützung beim Wiederaufbau und bei der Vergangenheitsbewältigung und Versöhnung in der Region Sinjar, der humanitäre Schutz von êzîdischen Frauen in Europa, die Eröffnung eines EU-Büros für friedenserhaltende Maßnahmen in der Region, die Anerkennung des Genozids von 2014 und die strafrechtliche Verfolgung der Täter, die Unterstützung beim Aufbau unabhängiger Gerichte und Rechtsstaatlichkeit, sowie bei der Exhumierung der Opfer und der Sicherung der Massengräber. Schließlich wurde die Unterstützung bei der Befreiung von entführten Frauen und Kindern, die sich immer noch in der Gewalt des IS befinden, von den EU-Abgeordneten der Freundschaftsgruppe als Ziele formuliert. Im Zuge der öffentlichen Vorstellung der Gruppe trafen sich am 12. Oktober nun 50 êzîdische Delegierte aus dem Irak und aus der irakisch-êzîdischen Diaspora in Europa im EU-Parla-

ment um von Seiten der Êzîdî selbst gemeinsame Positionen und Wünsche gegenüber der Europäischen Union zu erarbeiten und dabei auch unterschiedliche Ansätze innerhalb der êzîdischen Communities zu diskutieren. Dabei wurde versucht VertreterInnen möglichst vieler verschiedener politischer Strömungen der Êzîdî zusammenzuführen um sich auf gemeinsame Forderungen gegenüber der EU zu einigen. Mit nur sechs Frauen war die Versammlung leider sehr stark von Männern dominiert, was allerdings wohl die realen Machtverhältnisse innerhalb der Gesellschaft widerspiegelt. Nach einer Begrüßung durch MEP Weidenholzer wurde den VertreterInnen aus dem Irak Raum für interne Debatten gelassen um sich auf gemeinsame Positionen zu einigen. Lange und hitzige Diskussionen fanden über die Frage einer Selbstverwaltung von Şingal bzw. den anderen Minderheitengebieten im Irak statt. Sollte eine eigene Provinz, eine Autonomieregion oder eine Autonomie innerhalb der Autonomieregion Kurdistans gefordert werden? Sollten auch die êzîdischen Gebiete von Şexan in eine wie auch immer geartete Selbstverwaltung mit einbezogen werden und wie sollen diese getrennten Gebiete miteinander verbunden werden? Welche Forderungen richten sich diesbezüglich an die internationale Gemeinschaft, insbesondere an die Europäische Union? Wie weit sollen internationale Garantien oder ein internationaler Schutz dieser Region gehen? Tendenziell setzte sich dabei die Position durch, die eine stärkere Unabhängigkeit der Êzîdî anstrebte, wobei die Frage Zugehörigkeit zur Region Kurdistan bewusst ausgespart blieb und der Fokus auf eigenständige Sicherheitskräfte und internationale Sicherheitsgarantien gerichtet war.

Umstritten war auch die Forderung nach einem Wiederaufbaufonds für Şingal, da große Teile der TeilnehmerInnen ihrer Befürchtung Ausdruck verliehen, dass sich die kurdischen Behörden solche Gelder aneignen würden und die im Land grassierende Korruption verhindern könnte, dass das Geld wirklich in Şingal ankommen würde. Weit weniger umstritten waren die humanitären Forderungen für die Flüchtlinge, insbesondere jene, die in Griechenland festsitzen oder von der Türkei oder dem Libanon aus nicht mehr in die Europäische Union einreisen können, sowie die Bitte um internationalen Schutz, Unterstützung bei der Befreiung der immer noch vom IS gekidnappten Frauen und Kinder. Schließlich wurde auch die Aussetzung der Dublin III-Verordnung für Êzîdî aus dem Irak gefordert.

Am Abend wurde mit einer Ausstellung der drei êzîdischen Künstler Qasim al-Sharqi, Ravo Ossman und Musafir Qassim, die Friendship Group der Öffentlichkeit vorgestellt. Neben den EU-Abgeordneten sprach auch die erst kurz zuvor zur UN-Sonderbotschafterin für die Würde der Opfer von Menschenhandel ernannte Nadia Murad. Die drei Künstler wurden schließlich von Thomas Schmidinger von der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie vorgestellt, ehe noch Ausschnitte eines Dokumentarfilms von Angelos Rallis zum Thema gezeigt wurden. Informationen über die weitere Arbeit der *Êzîdî Friendship Group* im EU-Parlament finden sich auf deren Website: <http://friends-of-ezidi.eu>



ARSLAN, ZEYNEP

---

*Sozialwissenschaftlerin, Projektmanagerin, Eventmanagerin, Organisatorin, Fachzertifizierte Gruppentrainerin, Herausgeberin, Co-Präsidentin der Zazaki Sprachakademie Österreich, Musikerin, Autorin.*

BLUME, MICHAEL

---

*studierte Religions- und Politikwissenschaft in Tübingen. Er promovierte über Religion und Hirnforschung (die sog. Neurotheologie) und wurde Referatsleiter für Kirche und Religion, Integration und Werte im Staatsministerium Baden-Württemberg. Für die Leitung des Sonderkontingentes für schutzbedürftige Frauen und Kinder zeichnete ihn der Hohe Rat der Yeziden in Lalish aus. Derzeit verantwortet er neben der Begleitung der Aufnahmekommunen des Sonderkontingents Projekte der Entwicklungszusammenarbeit mit der Region Kurdistan-Irak.*

BRIZIĆ, KATHARINA

---

*studierte Klavier und Instrumentalpädagogik, dann Soziolinguistik. Sie ist Professorin für Mehrsprachigkeitsforschung an der Universität Freiburg/ Deutschland. Davor war sie u.a. Research Fellow an der University of California-Berkeley/ USA sowie an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Forschungsschwerpunkte sind Migration, Vielsprachigkeit, Soziale Ungleichheit und Bildung, mit besonderem Interesse für Mitteleuropa, den Balkan, den Mittleren Osten sowie die Sprachen Kurdisch, Türkisch, Bosnisch/Kroatisch/Serbisch, Romani u.a. [katharina.brizic@chello.at](mailto:katharina.brizic@chello.at)*

DEHQAN, MUSTAFA

---

*M.A., specialist in Kurdish manuscript studies and textual tradition. He earned a bachelor's degree in Historical Studies and a master's in Historical Linguistics from the University of Tehran. Author of numerous articles in the field.*

EMIR, MEHMET

---

*Absolvent der Akademie der bildenden Künste Wien (Kontextuelle Malerei). Er arbeitet als Fotograf, Musiker, Sozialarbeiter, Theatermacher, Schauspieler, Kolumnist (für die*

*Straßenzeitung Augustin) und musikethnologischer Feldforscher. Zahlreiche Ausstellungen und Publikationsprojekte. Mitarbeiter am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.*

---

GROND, AGNES

*Studium der Musik- und Sprachwissenschaft an der Karl-Franzens-Universität Graz. Sie ist Doktorandin am Institut für Germanistik der Universität Graz und wurde 2010 von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für ihr Dissertationsprojekt ausgezeichnet.*

---

HOSSEINI, SEYEDEHBEHNAZ

*ist PhD-Studentin an der Universität Wien und arbeitet zu Yärsän und religiösen Minderheiten im Mittleren Osten.*

---

ILGIN SEREN EVIŞEN

*M.A., Turkologie, Soziologie, Deutsche Philologie; Betriebswirtin für NPO's, Kontaktstudium in Migration & Gesellschaft*

---

KREUTZER, MARY

*Politikwissenschaftlerin und Publizistin mit den Schwerpunkten Menschenrechte, Entwicklungspolitik, Migration und Flucht. Sie ist Trägerin des Eduard-Ploier-Radio-Preises der Österreichischen Volksbildung, des Concordia Publizistikpreis (Kategorie Menschenrechte), des European Award for Excellence in Journalism, Obfrau der Organisation LeEZA, die im Irak und in der Türkei emanzipatorische Frauenprojekte durchführt. Seit 2009 leitet sie die Einrichtung Missing Link (Gemeinwesenarbeit & Projekte) Asyl und Integration NÖ der Caritas Wien. mary\_kreutzer@gmx.net*

---

ORTAÇ, SERHAT

*hat Rechtswissenschaften, Politikwissenschaft sowie Friedens- und Konfliktforschung an der Philipps-Universität Marburg studiert. Schwerpunkte: Fragen des Europa- und Völkerrechts, Staatsbildungsprozessen der Kurden im Nordirak, Auslegungsfragen der ezidischen Religion. Von 2008 bis 2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Deutsches, Europäisches und Internationales Zivilprozessrecht an der Leibniz Universität Hannover. Seit 2011 ist er Richter im Staatsdienst. Er ist Gründungs- und Vorstandsmitglied der Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA). Publikationen: gemeinsam mit Sefik Tagay „Die Eziden und das Ezidentum – Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion“ (2016).*

---

**OSZTOVICS, CHRISTOPH**

---

*hat Politikwissenschaft und Internationale Entwicklung an der Universität Wien studiert, ist Studienassistent am Institut für Internationale Entwicklung/Wien und Vorstandsmitglied der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie/ Europäisches Zentrum für kurdische Studien.*

---

**SCHLEIMER, SIMON MOSES**

---

*ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Pädagogik mit dem Schwerpunkt Diversity Education und internationale Bildungsforschung am Department Pädagogik der Philosophischen Fakultät und Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg. Kontakt: [simonmoses.schleimer@fau.de](mailto:simonmoses.schleimer@fau.de)*

---

**SCHMIDINGER, THOMAS**

---

*Politikwissenschaftler und Sozial- und Kulturanthropologe, unterrichtet an der Universität Wien, der Fachhochschule Vorarlberg, und der Fachhochschule Oberösterreich, wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Rechts- und Kriminalsoziologie (Wien) und Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie / Europäisches Zentrum für Kurdische Studien. [thomas.schmidinger@univie.ac.at](mailto:thomas.schmidinger@univie.ac.at)*

---

**SIX-HOHNENBALKEN, MARIA**

---

*Kultur- und Sozialanthropologin, Lektorin an der Universität Wien, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Präsidentin der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie/ Europäisches Zentrum für kurdische Studien.*



## Jahrbuch für Kurdische Studien 2017

Der nächste Band des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien hat den Schwerpunkt *Sprache–Migration–Zusammenhalt. Kurdisch und seine Diaspora*.

Im Mittelpunkt stehen die Zusammenhänge zwischen dem Ereignis Migration und der mitgebrachten Sprachhierarchie. Grundsätzlich ist hier davon auszugehen, dass das sprachliche Lebensumfeld nicht erst mit der Migration durch die bis zu einem gewissen Grad zu erwerbenden Zweitsprache mehrsprachig wird, sondern dass die Multilingualität aus der jeweiligen Herkunftsgesellschaft mitgebracht wird. Die ‚äußeren‘ Bedingungen, die das sprachliche Lebensumfeld der kurdischen MigrantenInnen konstituieren sind im Wesentlichen folgende:

- ein monolingual ausgerichtetes Staatswesen, das die plurilinguale Realität der sprachlichen Minderheiten ignoriert;
- die Stigmatisierung der für die sprachliche Entwicklung des Individuums so wichtige Erstsprache;
- der mangelnde Zugang zu einem Bildungssystem mit Unterricht in der Zweitsprache;
- kulturell geprägte Lernstrategien, die im Bildungssystem nicht wertgeschätzt werden; – Sprachkenntnisse als Voraussetzung für Aufenthaltstitel bzw. als Zugang zu politischer und damit gesellschaftlicher Partizipation;
- eine Gesetzgebung, die Selektion über die Sprache als Sprachförderung tarnt;
- die geringe Wertschätzung, die die Erstsprache in der Öffentlichkeit genießt;

Diese Grundbedingungen gelten in erstaunlich ähnlicher Weise für die Herkunftsländer wie auch für die Aufnahmeländer.

Erwartet werden Beiträge zu den Themenbereichen:

- Sprachtransmission vs. Sprachaufgabe (in der Migration)
- Spracheinstellungen
- Sprachenpolitik in den Einwanderungsländern
- Sprache und Identität
- Rückwirkungen auf die sprachliche Situation in den Herkunftsländern.

Weiters können Kongressberichte und Rezensionen eingereicht werden.  
Die Beiträge können auf Deutsch oder Englisch eingereicht werden.

Der 5. Band des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien soll im Herbst 2017 erscheinen. Deadline für abstracts ist der 30. Jänner 2017, für die fertiggestellten Beiträge der 30. Mai 2017.

Verantwortliche Herausgeberinnen für das Jahrbuch 2017:

KATHARINA BRIZIĆ  
KATHARINA.BRIZIC@GERMANISTIK.UNI-FREIBURG.DE

AGNES GROND  
AGNES.GROND@UNI-GRAZ.AT





