

Die siebte Ausgabe des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien erscheint mit einem Schwerpunkt zu „Religion in Kurdistan“. Beiträge namhafter internationaler AutorInnen beschäftigen sich mit dem Islam in Kurdistan aber auch mit verschiedenen religiösen Minoritäten wie den Êzîdî, kurdischen ChristInnen, JüdInnen, Bahai oder ZoroastrierInnen. Dabei geht es nicht nur um religiöse Inhalte, sondern auch um die soziale und politische Funktion von Religion(en). Religionsgemeinschaften werden in diesem Zusammenhang nicht als statisch beschrieben, sondern in ihren Veränderungsdynamiken ernst genommen. Kanonisierungsprozesse wie bei den Êzîdî werden ebenso behandelt wie der Umgang mit dem Erbe der über weite Teile Kurdistans ausgewanderten jüdischen Minderheiten oder Konversionen zu christlichen Kirchen oder zu neuen zoroastrischen Gemeinschaften oder wie verschiedene alte heterodoxe Gruppen oder schiitische KurdInnen. Daneben erscheinen wie jedes Jahr auch Beiträge außerhalb des Schwerpunktes, Beiträge über das aktuelle Geschehen in der Region, Rezensionen, Nachrufe und Konferenzberichte.

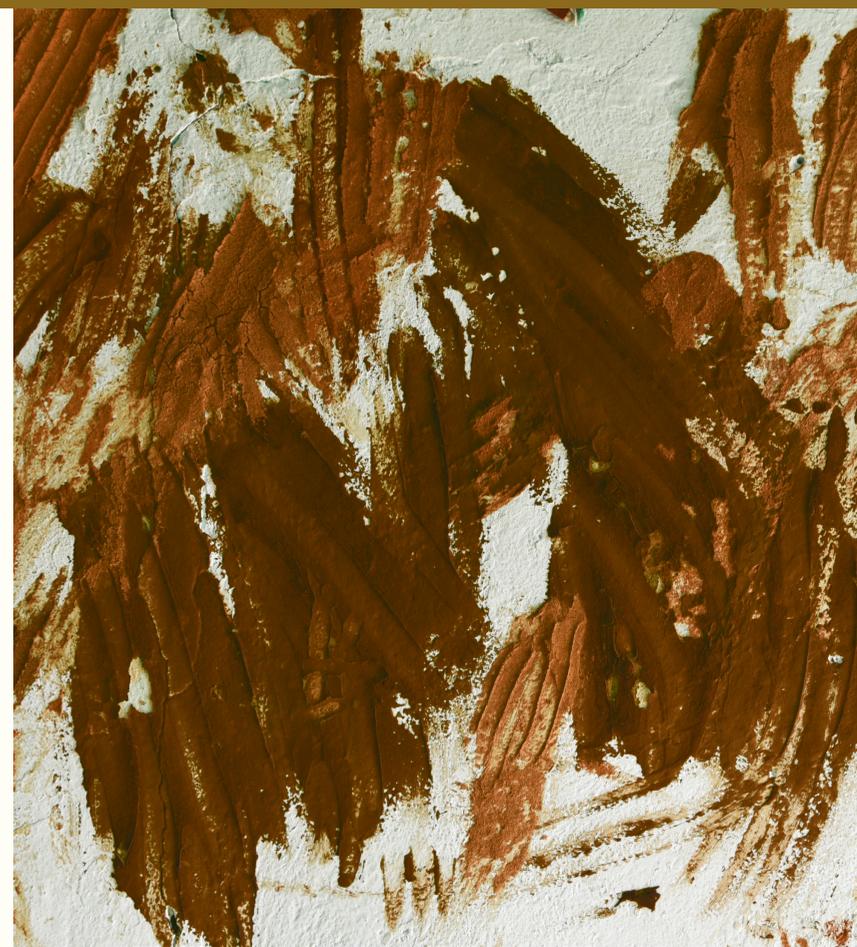
Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 7 (2019)

# Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 7 | 2019

## Religion in Kurdistan

Herausgegeben von  
Edited by

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



isbn 978-3-7069-1054-5



www.praesens.at

PR<sup>ac</sup> SENS

PR<sup>ac</sup> SENS

**PR<sup>ae</sup> SENS**

Wiener Jahrbuch  
für Kurdische  
Studien **7** | 2019

# Religion in Kurdistan

Herausgegeben von

Edited by

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

**PRAESENS VERLAG**

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



**Coverbild:**

© Tania Raschied wurde in Sulaimaniya (Kurdistan/ Irak) geboren und lebt und arbeitet seit 1988 in Wien. In den letzten zwei Jahrzehnten hat sie zahlreiche Fotoausstellungen in Kurdistan/ Irak und in Österreich realisiert. 2016 hat sie den *Salon Moderna Art* mitbegründet.

Die alltäglichen menschlichen Spuren kann Tania Raschied mit ihrer Kamera bewusst in Szene setzen. Es ist nicht allein ihr Blick auf das Abstrakte, wodurch Alltagsgegenstände oder Details von Bauwerken in den Blickpunkt gerückt werden. Sie sieht auch die Schönheit und Schaffenskraft in kleinen Details.

Das Coverfoto stammt aus dem Tempel *Makam Khder Zinda* in Khanaqin. Frauen haben Hennapaste an den Tempelwänden aufgebracht, um ihren Gebeten Nachdruck zu verleihen.

[www.taniaschied.at](http://www.taniaschied.at)



© 2019 Praesens Verlag | <http://www.praesens.at>

Verlag und Druck: Praesens VerlagsgesmbH. Printed in EU.

ISBN: 978-3-7069-1054-5

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und des Autors unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

## INHALT TABLE OF CONTENT

Geleitwort		
SAYA AHMAD		13
Vorwort der HerausgeberInnen		
THOMAS SCHMIDINGER, KATHARINA BRIZIĆ, AGNES GROND, CHRISTOPH OSZTOVICS, MARÍA ANNA SIX-HOHNENBALKEN		15
<b>1   SCHWERPUNKT – FOCUS</b>		
Religion in Kurdistan: Einleitung zum Schwerpunkt		
THOMAS SCHMIDINGER		19
Religion in Kurdistan		
MARTIN VAN BRUINSEN		27
Orthodoxy and Heterodoxy in Kurdistan		
MICHIEL LEEZENBERG		47
Islamische Revolution in Kurdistan: Zwischen Sektierertum und Ökumenismus		
ANGELIKA POBEDONOSTSEVA KAYA & SIARHEI BOHDAN		63
The Shi'ah Kurds of Sinjar: Fluid Identities and Politics		
MÉLISANDE GENAT		85
The Haqqa Movement/Tariqat in Iraqi Kurdistan		
SARDAR AZIZ		105

Die Revitalisierung der Ocak-Kultur bei den Aleviten in Dersim HÜSEYİN AĞUIÇENOĞLU	119
Das Ende des kurdischen Judentums und sein Nachleben zwischen Instrumentalisierung und Erinnerung THOMAS SCHMIDINGER	131
Das Êzîdentum: Anmerkungen zu den jüngsten Entwicklungen KHANNA OMARKHALI	157
Die Şemsî. Ein ausgestorbener kurdischer Sonnenkult und seine Anknüpfungspunkte zu anderen religiösen Kulturen der Region LOQMAN GULDİVE TURGUT & AGNES GROND	169
Mission und Migration: Kurdische ChristInnen im 20. und 21. Jahrhundert THOMAS SCHMIDINGER	189
Der Bahaismus in Kurdistan MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN	215
Neuere Entwicklungen im Zoroastrismus AGNES GROND	229

## 2 | AUSSERHALB DES SCHWERPUNKTS – BEYOND

Kurdish Espionage on the Āqqayūnlū: An Arabic Edition of a Letter to Mehmed the Conqueror MUSTAFA DEHQAN & VURAL GENÇ	245
---	-----

### 3 | AKTUELL – CURRENT AFFAIRS

- Türkei: Krieg der Türkei gegen die Kurdische Bewegung  
RONYA ALEV 255
- Irak: Politische Konsolidierung und Angriffe der Nachbarstaaten in Irakisch-Kurdistan  
HAJAN MAJID 264
- Irak: Fehlende Rückkehrperspektive und Gewalt in Sinjar  
MIRZA DINNAYI 267
- Syrien: Rojava unter türkischem Druck  
THOMAS SCHMIDINGER 271
- Iran: Sanktionen, Verhandlungen, bewaffnete Auseinandersetzungen und Diskriminierung: Aktuelle Entwicklungen in Iranisch-Kurdistan  
CHRISTOPH OSZTOVICS 277

### 4 | KONFERENZBERICHTE – CONFERENCE REPORTS

- Beyond ISIS: A Conference on Minorities and Religious Diversity in Iraq and the Future of Êzîdî, Christians, Shabak, Yarsan, Mandéans and Other Religious Minorities.  
*American University of Kurdistan, Dubok, 12.-13. Oktober 2018*  
SOMA AHMAD 285
- International Forum on Ethnic Cleansing and Demographic Change in Efrîn.  
*Beylesan Hall, Amûdê, 2.-4. Dezember 2018*  
THOMAS SCHMIDINGER 288

4th International Conference on Kurdish Linguistics (ICKL).  
*Université de Rouen-Normandie, Rouen, 2.-3. September 2019*

AGNES GROND

292

5 | REZENSIONEN – REVIEWS

Thomas Schmidinger: »Die Welt hat uns vergessen«.

Der Genozid des »Islamischen Staates« an den JesidInnen und die Folgen

MARIA ANNA SIX-HOHNENBALKEN

297

Barbara Henning: Narratives of the History of the Ottoman-Kurdish Bedirhani  
Family in Imperial and Post-Imperial Contexts. Continuities and Changes

THOMAS SCHMIDINGER

301

Salumeh Gholami (Hg.): Endangered Iranian Languages

AGNES GROND

305

Michael M. Gunter (Hg.): Routledge Handbook of the Kurds

THOMAS SCHMIDINGER

307

Bayar Sevdeen und Thomas Schmidinger (Hg.): Beyond ISIS: History and Future of  
Religious Minorities in Iraq

CHRISTOPH OSZTOVICS

310

Ferhad Ibrahim Seyder: Die syrischen Kurden: Auswege aus dem Bürgerkrieg

THOMAS SCHMIDINGER

313

Geoffrey Haig und Geoffrey Khan (Hg.): The Languages and Linguistics of Western  
Asia. An Areal Perspective

AGNES GROND

315

Adel Soheil: The Iraqi Ba’th Regime’s Atrocities against the Faylee Kurds

THOMAS SCHMIDINGER

318

- Bahar Baser, Mari Toivanen, Begum Zorlu und Yasin Duman (Hg.): Methodological Approaches in Kurdish Studies. Theoretical and Practical Insights from the Field  
 MARÍA ANNA SIX-HOHENBALKEN 320
- Kenan Engin (Hg.): Kurdische Migrant\_innen in Deutschland. Lebenswelten – Identität – politische Partizipation  
 THOMAS SCHMÍDINGER 322
- Christiane Bulut (Hg.): Linguistic Minorities in Turkey and Turkic-Speaking Minorities of the Periphery  
 AGNES GROND 323
- Süleyman Şanlı: Jews of Turkey. Migration, Culture and Memory  
 THOMAS SCHMÍDINGER 326
- Seydeh Behnaz Hosseini: Forced Migration and Displacement of Iraqi Minorities in Austria  
 THOMAS SCHMÍDINGER 328
- Şenol Grasl-Akkılıç, Marcus Schober und Regina Wonisch (Hg.): Aspekte der österreichischen Migrationsgeschichte  
 MARY KREUTZER 330
- Ismail Küpeli (Hg.): Kampf um Rojava, Kampf um die Türkei  
 THOMAS SCHMÍDINGER 331
- Bachtyar Ali: Die Stadt der weißen Musiker  
 MARÍA ANNA SIX-HOHENBALKEN 333
- Abdullah Öcalan: Die Kapitalistische Zivilisation. Unmaskierte Götter und nackte Könige. Manifest der demokratischen Zivilisation  
 THOMAS SCHMÍDINGER 336

Internationalistische Kommune von Rojava: Make Rojava Green Again. Eine ökologische Gesellschaft im Aufbau  
MARY KREUTZER 337

Dilan Canbaz: Versuch einer Zähmung  
THOMAS SCHMIDINGER 338

Harriet Allsopp, Wladimir van Wilgenburg: The Kurds of Northern Syria. Governance, Diversity and Conflicts.  
THOMAS SCHMIDINGER 339

## 6 | NACHRUFE – OBITUARIES

Jemal Nebez (1933 – 2018)  
MARIA ANNA SIX-HOHNENBALKEN 343

Mir Tehsîn Seîd Beg (1933 – 2019)  
THOMAS SCHMIDINGER 346

## 7 | BERICHTE, CALL, AUTORINNENVERZEICHNIS – REPORTS, CALL, ABOUT THE AUTHORS

Berichte der Gesellschaft  
ÖSTERREICHISCHE GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER KURDOLOGIE /  
EUROPÄISCHES ZENTRUM FÜR KURDISCHE STUDIEN 351

Call for Papers – Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2020: KurdInnen in den österreichischen Bundesländern und im ländlichen Raum  
ÖSTERREICHISCHE GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER KURDOLOGIE /  
EUROPÄISCHES ZENTRUM FÜR KURDISCHE STUDIEN 357

AUTORINNENVERZEICHNIS 359





## Geleitwort

Das Wiener Jahrbuch für kurdische Studien ist einmalig in Österreich. Es ist nicht nur das einzige Werk, das sich regelmäßig mit der kurdischen Geschichte, der Diaspora, den gesellschaftlichen Entwicklungen und aktueller Politik beschäftigt, sondern auch durch seinen interdisziplinären Zugang sticht es heraus. Sich mit der Situation eines ganzen Volkes zu beschäftigen, bedeutet, sich mit der gesamten Vielfalt einer Gesellschaft und ihrer Geschichte zu beschäftigen. Dafür braucht es viele Expert\*innen, die ihr Fachwissen einbringen und im Austausch ein gemeinsames Bild entstehen lassen. Genau dadurch gelingt es den Herausgeber\*innen jedes Jahr aufs Neue, sehr differenzierte Einblicke in das vielschichtige Leben von Kurd\*innen zu geben.

Die jährlich wechselnden Schwerpunkte greifen dabei auch bisher kaum erforschte Aspekte auf. 2014 etwa ging es um die grundsätzliche Verortung der Kurdologie, ihres Forschungsgegenstands und ihrer Fachgeschichte. Drei Jahre später, 2017, widmete sich das Jahrbuch dem Thema „Sprache - Migration - Zusammenhalt: Kurdisch und seine Diaspora“, das mich persönlich seit der Geburt meiner Tochter noch mehr als zuvor beschäftigt. Aber auch der diesjährige Schwerpunkt „Religion in Kurdistan“ widmet sich einem wichtigen Thema, über das bisher nur wenig fundierte Analysen vorliegen.

Wie viele andere Kurd\*innen, habe ich mein Wissen über unsere Geschichte, unsere Bräuche und politischen Kämpfe vor allem in Form von persönlichen Erzählungen erhalten. Das wenigste davon ist dokumentiert oder kann nachgelesen werden. Gerade deshalb ist die wissenschaftliche Auf- und Erarbeitung ungemein wichtig, und das Jahrbuch für kurdische Studien trägt entscheidend dazu bei.

Ich freue mich schon auf die Lektüre der diesjährigen Ausgabe und wünsche allen Leser\*innen neue Einblicke und spannende Auseinandersetzungen!

Saya Ahmad, Bezirksvorsteherin Wien-Alsergrund

Wien, im September 2019



## Vorwort der HerausgeberInnen

Das vergangene Jahr war wieder ein sehr schwieriges in den verschiedenen Teilen Kurdistans. Insbesondere in der Türkei und im türkisch besetzten Efrîn waren KurdInnen wieder massiven Repressionen ausgesetzt. Die Türkei trat allerdings auch in Teilen Irakisch-Kurdistans als Besatzungsmacht auf, und die 2014 vom IS vertriebenen BewohnerInnen Sinjars konnten bis heute überwiegend nicht in ihre Heimat zurückkehren. Die Zuspitzung des Konflikts zwischen den USA und dem Iran hat allerdings auch im iranischen Teil Kurdistans die politische Situation verschärft und dazu geführt, dass sich die Repression gegen kurdische AktivistInnen verstärkt hat.

Selbst in Europa ist die Situation schwieriger geworden. Hatten die KurdInnen vor wenigen Jahren noch die Sympathien aller, da sie gegen die Jihadisten des sogenannten 'Islamischen Staates' kämpften, so sind nun insbesondere Deutschland und Österreich dem Einfluss der Türkei erlegen und gehen gegen kurdische AktivistInnen und Strukturen vor. Bereits im März 2018 waren im kurdischen Mezopotamien-Verlag in Deutschland Razzien durchgeführt worden, die zur Beschlagnahme tausender Bücher – die allesamt in Deutschland nicht verboten waren – geführt haben. Im Februar 2019 wurden der Verlag und der Musikvertrieb Mir-Musik schließlich verboten.

Aber auch in Österreich, wo bisher ein liberaleres Klima gegenüber kurdischen AktivistInnen geherrscht hatte als in Deutschland, wurde im Februar 2019 die Fahne der Nationalen Befreiungsfront Kurdistans (Eniya Rizgariya Neteweyî ya Kurdistanê, ERNK) verboten. Im Mai wurde von den Regierungsparteien ÖVP und FPÖ die Teilnahme eines PKK-Blocks an der Maidemonstration der SPÖ skandalisiert. Obwohl dies seit vielen Jahren Usus war, erklärte SPÖ-Parteichefin Rendi-Wagner schließlich auf Druck der Regierungsparteien die PKK für unerwünscht.

Umso wichtiger ist es angesichts dieser Entwicklungen, einer seriösen wissenschaftlichen Beschäftigung mit Kurdistan, kurdischer Kultur, Sprache und Politik Raum zu geben. Unser Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien, das mit dieser Nummer zum siebten Mal erscheint, ist genau dieser Raum, in dem eine seriöse Beschäftigung mit Kurdischen Studien möglich gemacht wird. Wir sind weiterhin sehr prekär und leben vom ehrenamtlichen Engagement der HerausgeberInnen und AutorInnen. Wie jedes Jahr war es auch diesmal nicht leicht, überhaupt die nötigen finanziellen Mittel für Lektorat und Satz zu bekommen.

Ob auf Dauer unter diesen Bedingungen die Produktion eines wissenschaftlichen Jahrbuches aufrechterhalten werden kann, können wir nicht garantieren. Wir

suchen aber nach Möglichkeiten einer dauerhafteren Finanzierung, um unsere Arbeit fortzuführen. Immerhin bemerken wir infolge wachsender internationaler Aufmerksamkeit für unsere Publikation, dass wir mittlerweile einen festen Platz in der internationalen Scientific Community haben und auch außerhalb des deutschsprachigen Raumes gerne gelesen werden. So versammeln sich auch in diesem Jahrbuch, das sich dem Schwerpunkt *Religion in Kurdistan* widmet, internationale AutorInnen aus Österreich, Deutschland, Kurdistan, den Niederlanden, Russland und Weißrussland.

Im Vorfeld hatten wir lange darüber diskutiert, ob wir das Schwerpunktthema *Religion in Kurdistan, KurdInnen und Religion* oder *Religion in Kurdistan und der Diaspora* nennen sollen. Schließlich haben wir uns auf eine territoriale und nicht auf eine 'ethnische' Beschränkung des Themas geeinigt. Einerseits wollten wir etwa die Jüdinnen und Juden Kurdistans oder die aramäischsprachigen ChristInnen nicht ausblenden, zugleich wollten wir diese aber nicht für das Kurdentum vereinnahmen; und selbst bei den Êzidî gibt es eine sehr kontroverielle Diskussion über die Zugehörigkeit zum Kurdentum innerhalb der Gemeinschaft. Hier liegt es nicht an uns, Zuordnungen zu treffen. Deshalb haben wir uns entschieden, zu Thema Religion(en) in Kurdistan unabhängig von der ethnischen Selbstidentifikation der Betroffenen zu arbeiten. Das Thema *Religion in der kurdischen Diaspora* hingegen wurde auf später verschoben, um den Rahmen dieses Jahrbuchs nicht völlig zu sprengen. Es ist eine der Ideen für zukünftige Jahrbücher, dieses Thema einmal gesondert als Schwerpunkt aufzugreifen und sich mit kurdischen Moscheevereinen, Cem-Häusern und anderen religiösen Institutionen in Europa zu beschäftigen.

Neben dem sehr umfangreich ausgefallenen Schwerpunkt findet sich dieses Jahr mit dem Text von Mustafa Dehqan und Vural Genç in unserem Jahrbuch auch die Edition eines Briefes, den ein kurdischer Fürst im 15. Jahrhundert an den Osmanischen Sultan Mehmed II. (der Eroberer) verfasst hatte. Aufgrund des besonders umfangreichen Schwerpunktes haben wir diesmal sonst keine weiteren Beiträge außerhalb des Schwerpunktes. Allerdings gibt es, wie jedes Jahr, wieder aktuelle Beiträge über die Entwicklungen des vergangenen Jahres in allen Teilen Kurdistans, ebenso wie Konferenzberichte, Nachrufe, Rezensionen und Berichte der Gesellschaft.

Wir hoffen, dass wir auch mit der siebten Nummer unseres Jahrbuches wieder eine breite wissenschaftliche und an Kurdischen Studien interessierte Öffentlichkeit erreichen, und freuen uns schon auf das achte Jahrbuch, dessen *Call for Papers* am Ende des Buches zu finden ist.

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

Wien, im Oktober 2019

# 1 FOCUS SCHWERPUNKT



## Religion in Kurdistan: Einleitung zum Schwerpunkt

THOMAS SCHMIDINGER

Wer sich heute mit Fragen von Religion in Kurdistan beschäftigen will, kann es nicht bei einer bloßen Beschreibung oder Aufzählung verschiedener religiöser Gemeinschaften belassen, die in Kurdistan vorzufinden sind, sondern wird aktuelle Dynamiken im Kontext mannigfaltiger historischer Entwicklungen betrachten wollen. Genau dies haben wir mit dem Schwerpunkt dieser Nummer des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien versucht, ohne allerdings den Anspruch auf irgendeine Vollständigkeit zu erheben.

Die Bedeutung von Religion in der Gesellschaft hat sich nicht nur in Europa, sondern auch im Nahen Osten und in Kurdistan in den letzten Jahren stark verändert. Wie die europäischen, so wurden auch die kurdischen Gesellschaften pluralistischer. Religion ist keine Selbstverständlichkeit mehr, die von Generation zu Generation vererbt wird, sondern wird zunehmend zu einer individuellen Entscheidung, die auch einem gewissen Begründungsdruck unterliegt.

Die Politisierung und zunehmende Mobilisierung von Religion als Identitätsmarker im Irak, in Syrien, aber auch in der Türkei und dem Iran haben Gläubige gezwungen, sich gegenüber verschiedenen Interpretationen von Religion zu positionieren. Insbesondere die Schrecken der jihadistischen Angriffe des sogenannten 'Islamischen Staates' 2014 haben dazu geführt, dass sich auch in Kurdistan MuslimInnen immer stärker zur Instrumentalisierung ihrer Religion zu positionieren genötigt sahen. Einige wandten sich in der Folge völlig vom Islam ab. Diesen neuen Trend zum demonstrativen Atheismus, den wir seit 2014 bei einem Teil der jüngeren KurdInnen finden, hätten wir in dieser Nummer gerne genauer unter die Lupe genommen und dokumentiert; allerdings musste genau das eine der Leerstellen dieses Buches bleiben. Denn trotz intensiver AutorInnensuche ist es nicht gelungen, einen Beitrag zu diesem Thema zu erhalten. Sehr wohl thematisiert werden hingegen in diesem Band religiöse Gemeinschaften, deren neue AnhängerInnen sich aus ganz ähnlichen Gründen vom Islam abgewandt haben: Agnes Grond beschreibt die 2014 gegründete Gemeinschaft neuer kurdischer ZoroastrierInnen; und auch jenen kurdischen KonvertitInnen zum Christentum, die seit 2014 aus ähnlichen Gründen vom Islam zum Christentum übertraten, ist ein Beitrag gewidmet.

Der Schwerpunkt dieses Bandes beginnt allerdings mit einem wissenschaftlichen Klassiker zur Mehrheitsreligion der KurdInnen, dem Islam, und gibt damit auch einen Einblick in die Forschungsgeschichte. 1991 hatte Martin van Bruinessen erstmals einen Text mit dem Titel *Religion in Kurdistan*<sup>1</sup> in den *Kurdish Times* veröffentlicht, der dann 2000 in einem Band gesammelter Aufsätze in Istanbul erneut publiziert wurde.<sup>2</sup> Für unseren Band hat sich Martin van Bruinessen nun bereit erklärt, seinen Klassiker von damals noch einmal zu aktualisieren. Für unseren Schwerpunkt bietet sich damit eine profunde Ausgangsbasis: Denn immerhin bildet dieser Text so etwas wie den Beginn der modernen Auseinandersetzung mit und Forschung zu Religion in Kurdistan, wie sie sich seit ihrem Beginn in den 1990er Jahren bis heute rasant weiterentwickelt hat. Bruinessens Beitrag bildet daher nicht nur eine Einführung in das Thema, sondern zugleich auch einen Einstieg in die einschlägige Forschungsgeschichte.

Einen ähnlich grundlegenden Gegenstand der Beschäftigung mit Religion in Kurdistan bildet indes nicht nur die Mehrheitsreligion, sondern ebenso sehr die Frage religiöser Minderheiten und des Verhältnisses zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Gerade Kurdistan ist eine Region, in der sich historisch sehr viele religiöse Sonderformen entwickelt haben, die zu den religiösen Hauptströmungen in verschiedensten freundlichen oder konfliktiven Beziehungen standen. Hierzu stellt der Beitrag *Orthodoxie und Heterodoxie in Kurdistan* von Michiel Leezenberg eine theoretische Annäherung dar, die zugleich auch manch einen Ausgangspunkt bisheriger Forschung in Frage stellt.

Angelika Pobedonostseva Kaya von der *Staatlichen Universität von St. Petersburg* (Russland) und Siarhei Bohdan vom weißrussischen *Ostrogorski Centre* beschäftigen sich in ihrem Beitrag schließlich mit einer Schnittstelle von Religion und Politik, nämlich einerseits mit der Islamischen Revolution im iranischen Teil Kurdistans, andererseits mit den Versuchen, einen 'revolutionären Ökumenismus' mit den sunnitischen KurdInnen aufzubauen, der bis heute Auswirkungen auf den politischen Islam im irakischen und iranischen Teil Kurdistans hat.

Mélanie Genat, Doktorandin an der *Stanford University*, stellt in ihrem auf ausführlicher Feldforschung in der Region basierenden Beitrag die schiitischen KurdInnen von Sinjar/Şingal vor, insbesondere deren Reaktionen auf die Verfolgungen durch den IS. Dies ist umso wichtiger, als in der sonstigen - populären wie auch wissenschaftlichen - Literatur über den Genozid des IS meist nur auf die Êzîdî und ChristInnen als Opfer des IS eingegangen und gelegentlich der Eindruck erzeugt wird, als sei die Region Şingal ausschließlich von Êzîdî bewohnt gewesen. Hier ist Genats Artikel weit mehr als eine wichtige Ergänzung: Auch sie zeigt anhand eines kleinen Mikrokosmos auf, wie Religion und Politik zusammenwirken und welche politischen Auswirkungen der durch den IS verübte Genozid auch auf die

---

<sup>1</sup> Bruinessen 1991.

<sup>2</sup> Bruinessen 2000.

schiitische Bevölkerung der Region hatte. Zudem dokumentiert die Autorin heilige Stätten der Schiiten in der Region, ebenso wie deren Zerstörung und Wiederaufbau.

Sardar Aziz schildert in seinem Beitrag schließlich eine religiöse Bewegung, die sich aus dem sunnitischen Islam - genauer gesagt: aus der Naqschbandiyya heraus - entwickelt hat und im irakischen Teil Kurdistans ebenfalls politisch wirksam wurde: die Haqqa-Bewegung. Obwohl es mittlerweile einige Bände auf Kurdisch und Arabisch zu dieser interessanten antikolonialen Reformbewegung unter Sheikh Abdul-Karim Shaddala gibt, ist der Aufsatz von Sardar Aziz erst der dritte Beitrag zu dieser Bewegung, der auf Englisch verfügbar ist (nach Lana Askaris kürzlich erschienener Arbeit<sup>3</sup> sowie dem Beitrag von Thomas Schmidinger in Khanna Omarkhalis Sammelband über religiöse Minderheiten in Kurdistan 2014<sup>4</sup>, abgesehen von der Erwähnung der Bewegung bei Martin van Bruinessen<sup>5</sup>).

Hüseyin Ağuiçenoğlu, der als Professor für Alevitentum an der *Universität Hamburg* lehrt, beschäftigt sich in seinem Beitrag mit den kurdischen bzw. zazasprachigen AlevitInnen in Dersim. Er untersucht dabei die Wiederbelebung des dortigen Ocak-Systems, also der Weitergabe des Wissens durch die Familien religiöser Gelehrter, die allerdings durch die Massaker von 1938 und die folgende Repression durch den türkischen Staat in ihrer Funktion weitgehend lahmgelegt wurden.

Als einen weiteren Artikel hatten wir ursprünglich auch einen Beitrag über die Yarsan / Ahl-e Haqq / Kaka'i eingeplant, der unserer Meinung nach eine wichtige Ergänzung zu den Beiträgen von Leezenberg und Ağuiçenoğlu gewesen wäre; schließlich handelt es sich bei dieser Religionsgemeinschaft im irakischen und iranischen Teil Kurdistans - ähnlich wie beim Alevitentum - um eine 'heterodoxe' traditionelle Gemeinschaft, deren Verhältnis zum Islam ebenso vielschichtig ist wie ihre Verbindungen zu anderen nicht- oder vorislamischen Traditionen. Sowohl im Iran als auch im Irak ist diese Religionsgemeinschaft in den letzten Jahren immer stärker unter Druck gekommen. Im Iran leidet die Religionsgemeinschaft unter staatlichem Druck, aber auch unter inneren Spaltungen.<sup>6</sup> Im irakischen Teil Kurdistans wiederum wurden Kaka'i im Jahr 2014 Opfer von Angriffen des sogenannten 'Islamischen Staates'<sup>4</sup> und versuchten, sich teilweise durch Konversion zum sunnitischen Islam zu retten.<sup>7</sup> Unter Druck gerieten die irakisch-kurdischen Kaka'i in der Provinz Kirkuk auch durch die Auseinandersetzungen von 2017, die zum Rückzug der kurdischen Kräfte aus der Region führten. Gerade also aufgrund dieser jüngsten Entwicklungen war es uns ein Anliegen, diese religiöse Minderheit in einem solchen Band entsprechend zu würdigen. Leider wurde der dazu vereinbarte Beitrag allerdings von der Autorin nicht abgegeben. Das Fehlen dieser so wichtigen

---

<sup>3</sup> Askari 2019.

<sup>4</sup> Schmidinger 2014.

<sup>5</sup> Bruinessen 1992.

<sup>6</sup> Mir-Hosseini 1994.

<sup>7</sup> Hosseini 2019: 192.

religiösen Gruppe Kurdistans ist uns schmerzlich bewusst und stellt einen wirklichen Schwachpunkt dieses Bandes dar.

Der Beitrag über die Jüdinnen und Juden Kurdistans fokussiert schließlich nicht, wie die meisten bisher erschienenen Arbeiten zum Thema, auf die klassische Periode blühender jüdischer Gemeinden in Kurdistan, sondern auf die letzten Reste jüdischen Lebens nach der Migration des Großteils der jüdischen Bevölkerung nach Israel, aber auch auf den Umgang mit dem jüdischen Kulturerbe im heutigen Kurdistan. Er behandelt zudem den Versuch der Instrumentalisierung einer de facto nicht mehr vorhandenen jüdischen Gemeinde in der Autonomieregion Kurdistan im Irak durch die dortige Regionalregierung im Vorfeld der Volksabstimmung um die Unabhängigkeit Kurdistans. Aber auch wenn das Judentum als gelebte Religion mittlerweile aus allen Teilen Kurdistans – bis auf einen kleinen Rest in Rojhelat (Iranisch-Kurdistan) – verschwunden ist, so stellt sich sehr wohl auch weiterhin die Frage, wie an diese jüdischen Gemeinden erinnert wird und wie mit den letzten verbliebenen materiellen Resten der Gemeinden umgegangen wird, insbesondere mit Friedhöfen und Gräbern von Propheten und wichtigen Gelehrten.

Khanna Omarkhali, die im Frühling 2019 ihre Professur an der *Freien Universität Berlin* angetreten hat, behandelt schließlich in ihrem Beitrag die aktuellen Entwicklungen im Êzîdentum. Mit der Flucht und Migration nach Europa verändern sich auch Gesellschaft und Religion der Êzîdî. Omarkhali zeigt in ihrem Text die aktuellen Tendenzen auf, aus einer traditionell nichtliteralen religiösen Tradition eine Schriftreligion mit kanonisierten Schriften zu schaffen.

Loqman Guldive Turgut und Agnes Grond gehen in ihrem Beitrag über die Şemsî einem im 19. Jahrhundert verschwundenen Sonnenkult in der Region zwischen Mêrdîn und Urfa nach, dessen Verbindung zum ebenfalls stark auf die Sonne hin orientierten Êzîdentum und zu anderen Religionsgemeinschaften in der Region bis heute ungeklärt ist.

Umgekehrt ist es mit der Religionsgemeinschaft der Bahai, die erst im 19. Jahrhundert entstand und deren Geschichte und Gemeinden in Kurdistan im Beitrag von Maria Anna Six-Hohenbalken dargestellt werden. Und ebenfalls eine Neugründung, die sich allerdings auf eine lange Geschichte beruft, stellt der seit 2014 (wieder?) begründete Zoroastrismus in Kurdistan dar, dem sich Agnes Grond in ihrem Beitrag widmet.

Den Abschluss bildet schließlich das kurdische Christentum im Beitrag von Thomas Schmidinger, in dem Missionsbestrebungen christlicher Kirchen nachgegangen wird und neue christliche Gemeinschaften in allen Teilen Kurdistans beschrieben werden.

Neben den bereits erwähnten schmerzlichen Leerstellen haben wir aufgrund der Fülle der Themen allerdings einen wichtigen Bereich auch ganz bewusst ausgeklammert: nämlich die Rolle von Religion in der kurdischen Diaspora bzw. in den kurdischen Diasporen. Diesen wichtigen Themenbereich zu einem bloßen

Teilbereich dieses Schwerpunkts zu machen hätte ihn wohl viel zu kurz kommen lassen. In den nächsten Jahren ist allerdings zu diesem Thema ein eigener Schwerpunktband unseres Jahrbuches angedacht.

Wichtig war es uns insgesamt, Religionen nicht als statische Gedankengebäude zu begreifen, sondern als dynamische Praxen, die sich durch historische und gesellschaftliche Veränderungen stets auch selbst verändern. Damit sind nicht nur die Konversionen zu anderen Religionsgemeinschaften, das Entstehen neuer Religionsgemeinschaften oder die Abwendung von Religionen und das Verlassen von Religionsgemeinschaften gemeint, sondern auch dynamische Veränderungen innerhalb von Religionsgemeinschaften, wie sie in diesem Band wohl am deutlichsten im Beitrag von Khanna Omarkhali über die aktuellen Entwicklungen im Êzidentum sichtbar werden. Dass Religion immer auch in Interaktion und in diversen Spannungsfeldern mit Politik und Gesellschaft steht, wird in einer Reihe von Beiträgen sichtbar, die sich mit Mehrheits- und Minderheitsreligionen beschäftigen.

In diesem Sinne ist auch dieser Schwerpunkt unseres Jahrbuches nur als Zwischenstand in einer hochdynamischen Entwicklung zu sehen; schon in einigen Jahren werden die Entwicklungen in Kurdistan weitere wissenschaftliche Perspektiven auf die hier besprochenen Prozesse erlauben. Viele Fragen bleiben deshalb hier offen: Werden sich die traditionellen religiösen Minderheiten, wie etwa Êzidî oder Kaka'i, in der Region behaupten können oder zunehmend zu Diaspora-Religionen im europäischen Exil werden? Werden sich die neuen Religionsgemeinschaften, etwa Bahai und Zoroastrismus, in Kurdistan dauerhaft etablieren können? Wird sich ein respektvoller Umgang mit dem jüdischen Erbe in Kurdistan entwickeln? Gibt es eine Chance, dass die letzte jüdische Gemeinde in Kermanshah erhalten bleibt, oder wird das Judentum als gelebte Religion aus Kurdistan völlig verschwinden? Können sich die neuen christlich-missionarischen Gemeinschaften in der Region halten, oder bilden sie nur ein 'Sprungbrett' ins Exil? Und welche Dynamiken und Konzepte werden sich innerhalb des Islam in Kurdistan durchsetzen?

Was dabei für die weitere Beschäftigung mit dem Thema in den nächsten Jahren ebenfalls interessant wird, ist die Frage, ob sich auch die Religionen von ArbeitsmigrantInnen aus Asien in Irakisch-Kurdistan etablieren werden können. Erfahrungen aus den Vereinigten Arabischen Emiraten, Qatar und dem Oman zeigen, dass die Etablierung von Migrantengemeinschaften u.a. die Errichtung eigener religiöser Infrastrukturen mit sich bringt. Hinduistische und buddhistische Tempel und Gurdwaras der Sikh sind in den genannten Staaten heute Teil der religiösen Vielfalt. Und ebenso haben sich seit 2003 auch in Irakisch-Kurdistan - neben ArbeitsmigrantInnen aus islamisch und christlich geprägten Gesellschaften - ArbeitsmigrantInnen aus Sri Lanka, Nepal und Indien angesiedelt und ihre Religionen mitgebracht. Seit den Angriffen des 'Islamischen Staates' ist zudem mit

*Khalsa Aid* auch eine Hilfsorganisation der Sikh in Irakisch-Kurdistan aktiv.<sup>8</sup> Während aber Sikhismus und Buddhismus bislang nur im privaten Bereich praktiziert werden, haben indische Arbeiter eines Stahlwerkes in Erbil an der Guwer Straße in ihren Wohnheimen bereits kleine hinduistische Altäre errichtet und treffen dort an hohen hinduistischen Feiertagen zu gemeinsamen religiösen Zeremonien zusammen.<sup>9</sup> Unter den indischen ArbeiterInnen Erbils ist damit eine hinduistische Gemeinde im Entstehen begriffen. Künftige Beschäftigungen mit Religion und Religionen in Kurdistan werden auch auf diese Entwicklungen entsprechendes Augenmerk legen müssen.

All diese Fragen werden wir weiter im Auge behalten, und wir hoffen, ihnen erneut ein Jahrbuch für Kurdische Studien widmen zu können, das den weiteren Entwicklungen in ihrer ganzen Breite Rechnung trägt.

### Bibliografie

- Askari, Lana 2019: „The Haqqa Movement: from Heterodox Sufism, to Socio-Political Struggle and Back“ In: Sevdeen, Bayar Mustaf / Schmidinger, Thomas: *Beyond ISIS. History and Future of Religious Minorities in Iraq*. London: Transnational Press, 207 – 220.
- Baho, Ghazwan Yousif: „Migrant Religions in Iraq: Hindus and Buddhists“ In: Sevdeen, Bayar Mustaf / Schmidinger, Thomas: *Beyond ISIS. History and Future of Religious Minorities in Iraq*. London: Transnational Press, 237 – 245.
- Bruinessen, Martin van 1991: „Religion in Kurdistan“ *Kurdish Times* vol.4, Nr. 1 – 2, 5 – 27.
- Bruinessen, Martin van 1992: *Agha, shaikh, and state. The social and political structures of Kurdistan*. London, Z books, 333 – 334.
- Bruinessen, Martin van 2000: „Religion in Kurdistan“ In: Bruinessen, Martin van (Hg.) *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society. Collected articles*. Istanbul: The Isis Press.
- Hosseini, Seyedehbehnaz 2019: „Kakai Internal Displacement in Kirkuk and the Fear of Violence from the So-called Islamic State I Iraq (ISIS)“ In: Sevdeen, Bayar Mustaf / Schmidinger, Thomas: *Beyond ISIS. History and Future of Religious Minorities in Iraq*. London: Transnational Press, 189 – 196.
- Mir-Hosseini, Ziba 1994: „Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran“ *British Journal of Middle Eastern Studies* Vol. 21, No. 2 (1994), 211 – 228.

<sup>8</sup> Wedech 2019: 110.

<sup>9</sup> Baho 2019: 244.

- Schmidinger, Thomas 2014: „The Ḥaqqa Community: A Heterodox Movement with Sufi Origins.“ In: Omarkhali, Khanna, (Hg.): *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 227 – 234.
- Wedech, Areshpreet 2019: „The Gurdwara of Baghdad and the Forgotten History of Sikhs in Iraq“ In: Sevdeen, Bayar Mustaf / Schmidinger, Thomas: *Beyond ISIS. History and Future of Religious Minorities in Iraq*. London: Transnational Press, 99 – 112.



## Religion in Kurdistan

MARTIN VAN BRUÏNESSEN

### EDITORS' NOTE

*Martin van Bruïnessen's article 'Religion in Kurdistan' was first published in Kurdish Times (New York) Vol. 4, Nos. 1-2 (1991), 5-27. It was reprinted in Martin van Bruïnessen, Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society. Collected Articles. Istanbul: The Isis Press, 2000.*

*This article is a classic text, concerning the question of religion in Kurdish society in various fields, addressing the single religious denominations and their historical and recent developments. The interlinkages in between the various denominations, close ties and mutual influences are convincingly analysed. There is hardly anyone who can relate transformations, such as modernism trends, radicalisation or secularisation, to the overall political developments in the region, as Martin van Bruïnessen did it in this article.*

*For our edited volume the author integrated the most important developments since the first release of the article in 1991. We feel deeply honoured that Martin van Bruïnessen entrusted us this highly important and path-breaking article. It is a key text for all the following contributions in this yearbook, related to religion in Kurdistan.*

### VORBEMERKUNG DER HERAUSGEBER/INNEN

*Martin van Bruïnessens Beitrag 'Religion in Kurdistan' wurde erstmals in der Zeitschrift Kurdish Times (New York) vol. 4 nos. 1-2 (1991), 5-27 publiziert. Ein weiterer Abdruck wurde in einem Sammelband des Autors publiziert, der den Titel 'Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society. Collected articles' trägt und im Jahr 2000 in Istanbul (The Isis Press) erschien.*

*Der Artikel ist ein klassischer Text, der die Frage von Religion in der kurdischen Gesellschaft aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet und die einzelnen Religionsgemeinschaften in ihren historischen und rezenten Entwicklungen darstellt. Die Verflechtungen zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften, die von engen Verbindungen bis zu gegenseitigen Einflüssen reichen, werden hier analysiert. Es gibt kaum jemanden, der die Transformationen - in Form von Modernisierungstrends, Radikalisierung und Säkularisierung - besser zur allgemeinen politischen Entwicklung in Beziehung setzen könnte, als es Martin van Bruïnessen in diesem Beitrag getan hat.*

*Für unseren Sammelband hat der Autor in seinen Artikel zudem auch Verweise auf wichtige Entwicklungen seit der Erstveröffentlichung des Artikels (1991) integriert. Das Herausgeber-*

*Innenteam ist dem Autor zutiefst verbunden, der uns seinen überaus wichtigen und wegweisenden Beitrag als Auftakt für diesen Sonderband zur Verfügung gestellt hat. Es ist ein Schlüsseltext für alle nachfolgenden Beiträge, die sich mit Religion in Kurdistan beschäftigen.*

“Compared to the Unbeliever, the Kurd is a Muslim” (*li gora gawiri Kurd misilman e*). I do not recall where I first heard or read this unflattering Kurdish saying, but it was uttered with a certain pride.<sup>1</sup> I suspect that it was originally a Turkish or Arabic saying; it is the sort of thing people who feel that they are better Muslims than the Kurds would say.

In fact, one often comes across beliefs and practices in Kurdistan that are hard to reconcile with Islamic orthodoxy. Kurdish nationalists of the 1920s and 1930s were fascinated with, and took pride in, such deviations from the “Arabian religion” of Islam, interpreting them as rebellions of the Kurdish spirit against Arab and Turkish domination. During its first years the nationalist cultural magazine *Hawar*, published in Syria from 1932 to 1943 by Djeladet and Kamran Bedir-Khan, showed a great interest in Zoroastrianism as one of the sources of Kurdish cultural identity. With its Zoroastrian roots, the Yezidi religion, which had long been discriminated against and condemned as “devil worship”, was idealised by some nationalists as the Kurdish religion *par excellence*.

But these nationalists were a tiny minority, and the followers of all heterodox sects combined form only a small fraction of the Kurds. The vast majority are Muslims, and many of them take their religion very seriously. The editors of *Hawar* discovered that the journal had to change its tone in order to find a wider readership. From 1941 on, each issue opened with Kurdish translations from the Koran and Traditions of the Prophet. Many other Kurdish secularised nationalists, before as well as after them, made the same discovery that in order to gain influence among the Kurds they had to accommodate themselves with Islam. This was never an easy thing to do since most of these nationalists considered Islam as one of the major forces oppressing their people.

The nationalist and poet Cigerxwîn (1903–1984), who belonged to the circle around *Hawar*, toward the end of his life expressed his frustration with the Kurds’ lasting attachment to Islam. Cigerxwîn had himself in his youth pursued traditional religious studies at madrasas in various parts of Kurdistan. Later his Islamic piety gradually gave way to a strong emotional devotion to the Kurdish nation and an increasing interest in Zoroastrianism. The first volume of his posthumous *History of Kurdistan*, which deals with the pre-Islamic period, contains a short chapter on the religion of the Kurds today. Instead of the contented observation made by some of his friends a half century ago that the Kurds are Muslims only by comparison with

<sup>1</sup> This saying is often quoted in the literature of the first half of the twentieth century, for instance by Kamran Bedir-Khan in an article on ancient customs of the Kurds, in the journal *Hawar* 26 (18 August 1935), 12.

unbelievers, Cigerxwîn portrays them as pious but ignorant Muslims, exploited by greedy mullas and shaikhs:

The majority of the Kurds are Muslims, and most of the Muslim Kurds are Sunnis. Each year thousands of them go on the *hajj*, throwing away thousands of gold pieces for the voyage. In every village, little by little a mosque has been built, and the people support mullas and divines. They give a tenth of their income to the mullas and the poor, and they gather five times a day in the mosque and pray. Once a week, on Fridays, they perform a large prayer and listen to a sermon in Arabic, but the villagers do not understand what the mulla says, they only bend their heads and daydream a little; and at times some of them cry. For the only thing that they know is that the words of the mulla are the words of God and the prophets.

In every district there is also a shaikh or several shaikhs. The poor and destitute villagers become their disciples; they take their income out of [the villagers'] mouths; [the villagers] surrender themselves entirely to their shaikhs and will do nothing without them.... The shaikhs live in large mansions and palaces, while the villagers meet each other outside and shout and dance. They stay out in the sun, sitting against the wall, barefoot, hungry, naked, poor and destitute, and they work for the shaikh without payment. Very often they put their hopes for the hereafter in the shaikh, and they believe that when the Day of Reckoning arrives and God descends in Damascus, the shaikh will protect them from hellfire and open the gate of Paradise for them.<sup>2</sup>

The relationship of religion and nationalism has often been strained and ambivalent in Kurdistan. Many leading nationalists were irreligious or at least dissatisfied with the strong hold of mullas and shaikhs on the people. It has, on the other hand, usually been the orthodox Muslims who formed the backbone of the Kurdish movement. In order to gain support for their nationalist objectives, secularist intellectuals have time and again had to reach an accommodation with religion, either by choosing a popular religious leader as the figurehead of the movement—as happened to Shaikh Sa'id, who is still much better known than the political organisation that prepared the rebellion with which his name has remained associated.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cigerxwîn, *Tarixxa Kurdistan*, I (Stockholm: Weşanên Roja Nû, 1985), 17.

<sup>3</sup> See Martin van Bruinessen, "Von Osmanismus zum Separatismus: religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Scheich Said," in: Jochen Blaschke and Martin van Bruinessen, eds., *Islam und Politik in der Türkei* (Berlin: Express Verlag, 1985), 109–165. The name of the organisation, *Azadî* ("Freedom"), is not even mentioned by most of the studies of the rebellion. Its leaders, mostly military men and civil servants, deliberately approached Shaikh

### Religious diversity in Kurdistan

Perhaps two thirds or three quarters of the Kurds are, nominally at least orthodox Sunni Muslims. Most of them follow the Shafi'i *mazhab* (school of Islamic jurisprudence), which distinguishes them from their Turkish and Arab Sunni neighbours, who generally follow the Hanafi school.<sup>4</sup> To some Kurds, therefore, the Shafi'i *mazhab* has become one of the outward signs by which they assert their ethnic identity. Islamic law has rules for virtually all aspects of human behaviour and the four *mazhabs* have slightly different interpretations of these rules. Shafi'is perform, for instance, the morning prayer at an earlier time than Hanafis, they keep their hands in a different position during prayer, and have different rules for what disturbs ritual purity. Such minor details in behaviour have at times been deliberately used by Kurds to distance themselves from Turks and Arabs. In Iran, the difference between the Sunni Kurds and the Shiite Persians and Azerbaijanis is even more conspicuous. After the Iranian Revolution, most of the Iranian Kurds opposed the idea of an Islamic Republic, and Sunni-Shiite antagonism played an important part here.<sup>5</sup>

The southernmost part of Kurdistan, however, the province of Kirmanshah in Iran and the districts of Khanaqin and Mandali in Iraq, are predominantly Shiite. The Shiite Kurds of Iran have never taken part in the Kurdish national movement; in the first years after the revolution, the central government could easily recruit Kurds from Bakhtaran (the province formerly known as Kirmanshahan) to fight against the rebellious Kurds further north. In Iraq, on the other hand, there has never been such a clear split between Sunni and Shiite Kurds. An interesting case is that of the Faylis, a Shiite community in Baghdad who are not recognised as Iraqi citizens because of their alleged or real Iranian descent (The original habitat of the Fayli tribes straddles the Iraq-Iran border in the southernmost part of Kurdistan, around Qasr-i Shirin and Mandali). The Faylis of Baghdad are Arabic speakers, but they have gradually come to consider themselves as Kurds (and are accepted by the Kurds as such); some Faylis have even played leading roles in the Kurdish movement.<sup>6</sup>

---

Sa'id to become the formal leader because of his prestige and influence as a religious leader.

<sup>4</sup> Four *mazhabs* are recognised as orthodox, namely the Shafi'i, Hanafi, Maliki and Hanbali schools of jurisprudence. In the Ottoman Empire the Hanafi *mazhab* was the official one; the Shafi'i *mazhab* has its adherents, besides Kurdistan, in Egypt, Hadramaut and especially Southeast Asia.

<sup>5</sup> It would be an exaggeration, however, to attribute the Kurdish resistance against the Khomeini regime simply to the Kurds' being Sunnis, as some journalists have done. For a detailed analysis of Sunni-Shii conflicts and their impact on political developments in the first year of the Revolution, see my "Nationalismus und religiöser Konflikt: Der kurdische Widerstand im Iran," in Kurt Greussing, ed., *Religion und Politik im Iran* (Frankfurt am Main: Syndikat, 1981), 372-409.

<sup>6</sup> On repeated occasions, the Iraqi regime has expelled large numbers of Faylis to Iran on the pretext that they were foreign citizens, although their families had lived in Iraq for generations. On the background of the deportations of the Faylis, see Samir al-Khalil, *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq* (Berkeley and Los Angeles: University of

Besides these two major varieties of orthodox Islam, we find various syncretistic sects among the Kurds, with beliefs and rituals that are clearly influenced by Islam but owe more to other religions, notably old Iranian religion. The most celebrated of these is that of the Yezidis, who are often erroneously called “devil-worshippers”. The Yezidi religion appears to have followers only among the Kurds. Another originally Kurdish religion, that of the Ahl-i-Haqq, has, on the other hand, spread from the Guran of Southern Kurdistan to the Azerbaijanis and Persians and to some of the Iraqi Turcomans. The third important syncretistic sect of Kurdistan used to be called Qizilbash and is now euphemistically called Alevi (“devotees of Ali”). The Alevi Kurds live on the North-Western edge of Kurdistan and number at least hundreds of thousands, perhaps even more than a million.

Finally, there are Christian minorities of various denominations living among the Kurds. Originally there were three communities, each with its own church, the Armenians and two groups speaking different Aramaic dialects. The western Syrians, whose major centres were in the Tor Abdin mountains near Mardin, belonged to the Syrian Orthodox Church, while the eastern Syrians (also known as Assyrians) of the mountains between Mosul and Urmia were Nestorians. Later new church denominations emerged under the influence of foreign missionary activities so that there are now Syrian Catholics, Armenian Catholics and Chaldaeans (Assyrian Catholics) and an even larger variety of Protestant churches.

Older sources occasionally mention also Christian Kurds.<sup>7</sup> It remains unclear whether these were Kurds who had converted to Christianity or former members of Christian ethnic groups who had become Kurdicised. Most present-day Christians, however, are ethnically different from the Kurds. They consider themselves as being separate peoples, of different origins and with distinct histories of their own. Some, but by no means all, still speak Armenian or Aramaic. Most of the western Syrians now speak Arabic as their mother tongue, while many members of each community living in villages are more fluent in Kurdish than any other language. In northern Iraq, members of the Chaldaean and Nestorian communities have taken active part in the Kurdish struggle for autonomy. They identified themselves so much with the Kurdish cause that they did not protest when the Kurds called them “Christian Kurds”. At present, there is an Assyrian Democratic Party in Iraq, which cooperates with the Kurdish political parties in the Kurdistan Front.

The Christians used to constitute a much higher proportion of the population of Kurdistan than they do today. Massacres, flight, voluntary migration and conversions to Islam have seriously reduced their numbers. In various parts of Kurdistan (Siirt, Hakkari), I have met “crypto-Christians”, people who were Kurdish speakers and who had outwardly become Muslims but still retained a vivid memory of having

---

California Press, 1989), 135–138.

<sup>7</sup> The tenth-century geographer Mas'udi is said to have met Kurds who professed Christianity. See G. R. Driver, “The Religion of the Kurds,” *Bulletin of the School of Oriental Studies* 2 (1921–23): 197.

been Armenians or Nestorians. The relations between the remaining Christians and their Kurdish neighbours have often been less than cordial. The western Syrian Christians of Tor Abdin especially have often been subjected to brutal treatment by Kurdish tribal chieftains, who took their land, their property and even their daughters.

Finally there also used to be a Jewish minority in many Kurdish towns and villages, but this has virtually disappeared. Most of them have migrated to Israel, where the Kurdistan Jews are a distinct, recognisable community.<sup>8</sup>

### The Yezidis

Of all the different sects in Kurdistan the Yezidis have exerted the strongest romantic appeal on foreigners—and not on foreigners alone. As said above, the Kurdish nationalists of the 1920s and 1930s idealised Yezidi belief as the only properly Kurdish religion. This positive appreciation of Yezidis was, however, something new in the attitude of the other Kurds. Their heretical beliefs were a warrant for discrimination and oppression at the hands of both the Ottoman authorities and the Muslim Kurds. During the past centuries there have been numerous massacres of Yezidis. Conversions have further contributed to a steady dwindling of their numbers.

A central element in the Yezidi religion is the belief in six (or seven) angels created by God and placed in charge of the affairs of the world. The first among them, of almost divine status himself, is the Peacock Angel, Malak Tawus. He was the angel who refused to obey God's order to kneel before Adam and who is, therefore, considered as the embodiment of evil by Muslims and Christians alike. Hence the accusation often made that the Yezidis are devil-worshippers. To the Yezidis, however, Malak Tawus is neither the lord of evil nor God's opponent in any other sense. Malak Tawus and the other angels have all manifested themselves in the world as saintly human beings. Malak Tawus was incarnated in Shaikh Adi ibn Musafir, whom the Yezidis venerate as the greatest saint of their religion. The annual pilgrimage to his shrine at Lalish is one of the major rituals.

Yezidi society has a caste-like stratification. The highest position is held by a princely family, which receives tribute from all Yezidis. Religious leadership is vested in a number of families of tribes of *shaikhs*, while other religious functions are held hereditarily by families of *pirs* and *qawwals*. There are even more specialised religious functions, but these are not hereditary. This rigid stratification is perhaps made more palatable by the belief in reincarnation. Everyone, saintly spirits as well as ordinary beings, travels through a chain of incarnations, not only in human but also in animal forms.

<sup>8</sup> See Claudine Cohen, *Grandir au quartier kurde: Rapports de générations et modèles culturels d'un groupe d'adolescents Israéliens d'origine kurde* (Paris 1975), and Birgit Ammann, "Kurdische Juden in Israel," *Jahrbuch für Vergleichende Sozialforschung* 1987/88 (Berlin: Edition Parabolis, 1990), 241–258.

A factor that has much hindered the Yezidis' individual progress but kept their traditions intact is the ban on literacy. There was a tradition that Shaikh Adi himself had forbidden his followers to learn to read and write. Until a generation ago even the elite of the Yezidi community was entirely illiterate.

The recent, careful study by John Guest estimates the total number of Yezidis at 150,000, most of them living in Iraq. Some 40,000 of them live in the (former) Soviet republics of Armenia and Georgia, perhaps 10,000 in Turkey, while only 5,000 are said to live in Syria.<sup>9</sup> In Iraq there are two main geographical concentrations of Yezidis, in the Shaikhan district north of Mosul where their most important sanctuary, the shrine of Shaikh Adi at Lalish, is located, and on Mount Sinjar to the west of that city stretching into Syria. In the 1970s, both regions were subjected to Iraq's policy of Arabization. Numerous villages were evacuated, and Arabs were later settled there. In Syria we find Yezidis not only in the Syrian part of Mount Sinjar but also in the mountains North of Aleppo known as Kürt Dağı ("the Kurdish Mountains"), as well as in a few villages in the upper Mesopotamian plain west of Qamishli. Many of the Kurdish tribes here and in the contiguous part of Turkey used to be Yezidis but have now become Muslims.

In the nineteenth century, Turkish censuses still recorded Yezidis as far northwest as Sivas and in the Diyarbakir, Mardin and Siirt districts. Religious persecution has greatly reduced their numbers. Many were killed, numerous others converted either to Christianity or to Islam. Since the attitude of the Christian churches towards the Yezidis was more benevolent than that of most Muslims, individual Yezidis preferred conversion to Christianity. A fair number of the present west Syrian Christians are in all likelihood the descendants of converted Yezidis. More recently the continued existence of the west Syrian community itself has come under threat, making conversion to Islam a more secure alternative.<sup>10</sup> Several tribes that were still reported to be in whole or in part Yezidis a century ago, such as the Milli, the Berazi and the Hevêrkan, are now entirely Muslim—at least in outward behaviour. The remaining Yezidis in Turkey live under great pressure of discrimination if not persecution. Many have left for Germany as workers; since work permits are no longer given, the remainder of the community is attempting to join them as refugees.<sup>11</sup>

In the Transcaucasian republics, the Yezidis have been relatively free of persecution. They probably constitute the majority of the Kurds in both Armenia and Georgia. As a result, the studies of Kurdish folklore made by Soviet scholars concern specifically Yezidi folklore. In the recent ethnic upheavals in Armenia, Muslim Kurds have been expelled (fleeing to Central Asia), while the Yezidi Kurds were left in peace.

<sup>9</sup> John S. Guest, *The Yezidis: A Study in Survival* (London and New York: KPI, 1987), 197. Guest's estimate of only 5,000 in Syria seems too low to me.

<sup>10</sup> In 1975 I met a person in Idil (near Cizre) who was born a Yezidi, had converted to Christianity at a young age and had become a Muslim at a more recent date.

<sup>11</sup> See Robin Schneider, ed., *Die kurdischen Yezidi: Ein Volk auf dem Weg in den Untergang* (Göttingen: Gesellschaft für Bedrohte Völker, 1984).

### The Ahl-i-Haqq

The religion of the Ahl-i-Haqq (“Devotees of Truth”) is also closely associated with Kurdistan. It first emerged among the Guran of Southern Kurdistan or in neighbouring Luristan, and its most sacred writings are all in the Gurani language.<sup>12</sup> Unlike the Yezidi religion, however, it spread from Kurdistan to neighbouring areas and found followers among the Lur, the Azerbaijani Turks, the Persians in Iran and the Turcomans in Iraq. The French philosopher, the Comte de Gobineau, who spent several years in Iran in the mid-nineteenth century, was the first Westerner to write extensively on this religion, which he considered as “the most important religion of Persia, be it for its dogmas, for the number of its adherents, or for their quality.”<sup>13</sup>

Among the Kurds, the Ahl-i-Haqq religion has at present followers in four distinct areas. The most important of these is the region West of Kirmanshah near the Iraqi border. This is where the Guran live now and where we also find the major shrines of the Ahl-i-Haqq. A second zone of concentration is the Sahne district between Kirmanshah and Hamadan. Many of the Lur who live to the south of these two Kurdish Ahl-i-Haqq areas are also followers of this religion, and it is quite possible that in the past a significant portion of the inhabitants of the entire region were Ahl-i-Haqq. The third area consists of a string of Kurdish and Turcoman villages south of Kirkuk in Iraq, where the religion and its followers are called Kaka’i. The fourth consists of a cluster of villages near Mosul; this community goes by the name of Sarli. I do not dare to make an estimate as to the number of Ahl-i-Haqq among the Kurds. In the Guran district west of Kirmanshah, which I know best, they number in the tens of thousands. A recent study estimates the total number of all Ahl-i-Haqq at half a million, but most of these are not Kurds.<sup>14</sup>

The Ahl-i-Haqq believe that God and six or seven archangels, who represent various aspects of God’s essence, have manifested themselves several times in the world in human form. One of these human incarnations of God himself was, according to their belief, Ali, the cousin and son-in-law of the Prophet Muhammad. The belief in Ali’s divine nature is shared by a number of other Middle Eastern sects of extremist Shiite (*ghulat*) origin, such as the Nusayris (Alawis) in Syria and the Qizilbash (Alevis) in Turkey. Their more orthodox neighbours often lump these sects together under the nickname “Ali-Ilahis”. To the Ahl-i-Haqq, however, God’s most important incarnation was not Ali but Sultan Sahak, the reputed founder of their

<sup>12</sup> The Guran used to be a culturally distinct group among the Kurds, speaking a different language, Gurani. Most of the present Guran no longer speak Gurani but Southern Kurdish dialects; Gurani has, however, remained the sacred language of the Ahl-i-Haqq, in which its most important religious texts are composed. See V. Minorsky, “The Guran”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* II (1943): 75–103; M. M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: On the Social and Political Organization of Kurdistan* (dissertation, Utrecht, 1978), chapter II.1.

<sup>13</sup> Comte de Gobineau, *Trois ans en Asie* (Paris: Grasset, 1923), vol. 2, 68.

<sup>14</sup> M. Reza Hamzeh’ee *The Yaresan* (Berlin: Klaus Schwarz, 1990), 39. The author, a Kurdish Ahl-i-Haqq himself, does not explain how he arrives at this estimate.

sect. The Ahl-i Haqq also attach more importance than other *ghulat* sects to the archangels accompanying the deity in all his manifestations, known together as the *Haft Tan*, the “Seven Persons”. This resembles the Yezidi belief in seven angels who were incarnate in seven saints; and it is of course reminiscent of the seven “Bounteous Immortals” (*amesha spenta*), angelic beings who play a similar part in Zoroastrian doctrine. Like the Yezidis too, the Ahl-i-Haqq believe in reincarnation of the ordinary human soul. Religious leadership is hereditary and exercised by a number of *sayyid* families descending from Ahl-i-Haqq saints, but there is not such an elaborate caste system as among the Yezidis.

Both sects emerged in a Muslim environment, as is clear from the names of their saints and religious leaders as well as from many of the terms in which their religious ideas are formulated. The Ahl-i-Haqq, however, appear to belong to the extremist Shia, whereas the Yezidis may originally have been an extremist anti-Shia Muslim sect.<sup>5</sup> Their similarities are due to the pre-Islamic background that they share. Some of the Ahl-i-Haqq stress, like the Yezidis again, that they are not Muslims but a separate religion, while others (among the Kurds mainly those of the Sahne district) prefer to present themselves as an esoteric sect within orthodox Shiism.

### **The Alevis (Qizilbash) of Turkish Kurdistan**

The most numerous of the heterodox sects in Kurdistan are the Alevis, who live on the northwestern periphery of Kurdistan in an arc that stretches from Gaziantep to Bingöl and who have as their major centre the Dersim district, which comprises the present province of Tunceli and parts of Sivas Erzincan and Elazığ. The name Alevi is rather recent, and it is used in Turkey for a number of groups of Ali-worshippers not directly interrelated. The earlier name of Qizilbash given to these Kurdish as well as most Turkish Alevis has not yet entirely gone out of use but is rejected by most of the people concerned because it has become a term of abuse.

Qizilbash, literally “redheads”, was originally the name given to the followers of the messianic Shah Ismail, a charismatic mystic and warrior who believed in his own divinity and who founded, at the beginning of the sixteenth century, the state that grew into modern Iran. Ismail drew his following chiefly from among the poor and disaffected tribesmen (and perhaps also peasants) in Asia Minor. The red headgear of some of his fighting forces gave the movement its name. Their beliefs were probably

---

<sup>5</sup> Some Yezidi leaders derive the name of their religion from that of the Umayyad Caliph Yazid b. Mu'awiya, who was responsible for the violent death of Ali's son Husayn, the third Imam of the Shia. This derivation appears to be corroborated by the fact that we find in various early sources references to a strongly pro-Umayyad sect called Yazidis because of their sympathies for Yazid b. Mu'awiya. There is no evidence, however, as to whether the present Yezidis are the descendants of their medieval namesakes (see Fritz Meier “Der Name der Yazidis”, in: Fritz Meier (ed.), *Westöstliche Abhandlungen Rudolph Tschudi zum siebzigsten Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1954). Others have claimed that the name is derived from the Iranian term Yazdan, “spiritual being”.

a mixture of shamanism, extremist Shiism (both Ali and Shah Ismail were considered as incarnations of God) and older Anatolian religions. Many of Ismail's followers joined him in Iran, but numerous others stayed behind in Anatolia. Several other Qizilbash rebellions followed, and all were bloodily quelled. The Qizilbash and related sects suffered severe repression during the following centuries at the hands of both the state, which always considered them as supporters of the enemy state of Iran, and their more orthodox neighbours, who objected to their laxity in religious duties and accused them of unspeakable sins, usually of a sexual nature. Persecution resulted in the Qizilbash's withdrawal to inaccessible mountainous areas. Dersim in northwestern Kurdistan was one such area.

In Iran the Shiite extremism of the Qizilbash gradually gave way to 'orthodox' (i.e., *shari'a*-based) Twelver Shiism under the influence of the Shiite ulama Shah Ismail invited from southern Iraq, but there was no such development in Asia Minor. The Alevi of Turkey have little in common with present-day Iranian Shiites. They do not perform the canonical five daily prayers, do not make the pilgrimage to Mecca, and if they fast it is not in the month of Ramadan but in Muharram, and only for three days. Their moral code is not based on the Koran, and one of the striking facts about their religious rituals is that women also take part in them—which is one of the reasons why they have often been accused of ritual promiscuity. The Kurdish Qizilbash of Dersim were, if anything, even more heterodox than other groups. There are vigorous remnants of nature worship (sun and moon, springs, rocks, trees), while the gradual assimilation of many local Armenians to the Kurds here has also left clear traces.

The secularising reforms in Atatürk's Republican Turkey were welcomed by the Alevi as a liberation and first step in their social emancipation. Not surprisingly the Kurdish rebellion of Shaikh Sa'id in 1925, with its strong Islamic overtones, was actively opposed by Kurdish Alevi tribes in the region.<sup>16</sup> This is not to say that Kurdish nationalism had made no inroads among the Alevi (it had), but that the fear of Sunni fanaticism was much stronger than any Kurdish national sentiment. Nationalist-inspired rebellions of Alevi Kurds (the first in 1920 involving only the Koçgiri tribe; the most important one later in 1937–38 involving large parts of Dersim), conversely received no support from Sunni Kurds. The Alevi Kurds were at most times much closer to Turkish Alevi than to the Sunni Kurds.

When Turkey's politics gradually polarised from the 1960s on, the Alevi, and especially the Alevi Kurds, tended to end up at the left end of the political spectrum. The old Sunni-Alevi antagonism was exacerbated by political rivalries between the left and the (religious and Turkish nationalist) right. Political agitation during the 1970s resulted in numerous violent clashes between Sunnis and Alevi, culminating in the riots of Kahramanmaraş in 1978, in which more than a hundred Alevi were

<sup>16</sup> On this rebellion and the role of religion as a factor motivating participants and opponents, see my "Von Osmanismus zum Separatismus.", 244–257.

killed by right-wing Sunni mobs. The military regime that took over in September 1980 attempted to deflate the tension between Sunnis and Alevis by organising reconciliation ceremonies and suppressing communal friction. The differences between Sunnis and Alevis were played down, and many Alevis complained of attempts at assimilation through building mosques and appointing Sunni imams to Alevi villages.

The suppression of Alevi identity was most severe in the Tunceli area. Since the Dersim rebellion of 1937–38, the government had always looked upon this province as the unruliest part of the country, not only Alevi but also a hotbed of Kurdish nationalism and later left-wing sympathies. Radical left parties and organisations, both Turkish and Kurdish, drew strong support here. Tunceli was one of the major targets of the military operations to restore law and order after the 1980 coup, and it has remained heavily policed ever since. Nevertheless, violent protest actions continued there, carried out by supporters of Partizan (a Turkey-wide radical left organisation whose members are almost exclusively of Alevi background) and the Kurdish PKK (Workers' Party of Kurdistan). The government announced plans to evacuate most Tunceli villages and resettle the inhabitants in various other provinces, ostensibly for reasons of reforestation, but most probably in order to break the spirit of resistance.

Around 1990, we see another change in government policy toward the Alevis. Neglect gives way to official recognition of Alevism as a variant of Islam in its own right. The annual celebrations for the great Alevi saint Haji Bektash, which in previous decades turned into an oppositional cultural festival suddenly received official sponsorship. Alevi culture receives praise for its richness, the press is full of long and favourable reports on Alevi history, Alevi traditions, Alevi spirituality, the Alevi background of Turkish literary works, etc. In one year, more books were published on the Alevis than in all of the preceding half century. This reflects, but also stimulates, a search among young Alevis for their roots and a new pride in their religious identity. The Alevi revival is at least in part stimulated from above. As government critics see it, it serves a number of related purposes simultaneously. A renewed interest in the cultural and spiritual dimension of Alevism may lead Alevi youth away from leftist radicalism, and the Alevis may be used as a barrier against the rise of politicised Sunni Islam ("fundamentalism"), while the new emphasis on the Alevi identity may weaken the radical Kurdish movement, in which Alevi Kurds had been disproportionately represented.

### The Sunni majority — the role of the mystical orders

The saying about the Kurds being poor Muslims with which I opened this article is belied by the fact that they have produced a large number of great Islamic scholars who had an influence well beyond the boundaries of Kurdistan. During the past six centuries, Kurdish ulama could be found in influential positions at the Ottoman court and as teachers at the famous university of al-Azhar or in the Holy Cities of Arabia. Geographical accident had placed the Kurds between the three major cultural regions of Islam, and many Kurdish ulama knew Persian and Turkish as well as Arabic and, of course, Kurdish. This gave them an important role as cultural brokers mediating between the Indian Muslims who wrote in Persian on the one hand and the Turkish and Arabic-speaking world on the other. Kurds teaching in Mecca and Medina left a lasting impact as far as Indonesia.<sup>17</sup> The madrasas (traditional Muslim schools) of Kurdistan used to have a good reputation, but it is no doubt true that only a small elite studied there. The development of modern secular education (and the closure of the madrasas in Turkey under Atatürk) has to some extent drained the madrasas of intellect. But even so, the clandestine madrasas of Kurdistan were the only place in Turkey where traditional Muslim learning continued during the period of high Kemalism, and students from all over the country had to go to the Kurdish area for a thorough traditional education.<sup>18</sup>

The learned ulama were, of course, always a small elite only, and certainly not representative of the Kurds at large. Their piety and learning were admired and respected, especially by those who lacked these qualities. The common people often believed that the presence of ulama in their midst could compensate for their own religious shortcomings. The men of religion were often seen as mediators between ordinary men and God, who through their intercession could secure salvation for their followers. This belief gave the more enterprising ulama a fair amount of political leverage. A certain class of religious authorities in fact acquired considerable worldly powers. These were the shaiyks, the leaders of mystical orders.

The Kurdish conception of Islam has strong mystical overtones, and many Kurdish ulama were and are affiliated with a *tariqat*, or mystical order. Each *tariqat* has its

<sup>17</sup> Biographical notices of important Kurdish ulama are collected by Mulla `Abd al-Karim Muhammad al-Mudarris in his *Ulamá'uná fi khidmat al-ilm wa'!-dín* (Our ulama in the service of learning and religion) (Baghdad: Dar al-Hurriyya, 1983). On their role as cultural brokers and their influence in Indonesia, see my "Kurdish `ulama and their Indonesian students", in: *De Turcicis aliisque rebus commentarii Henry Hofman dedicati*. (Utrecht: Instituut voor Oosterse Talen en Culturen, 1992), 205–227.

<sup>18</sup> The Turkish mulla Turan Dursun, who later became an atheist and published highly polemical anti-Islamic articles in the weekly 2000'e *Doğru*, studied as a boy in a Kurdish madrasa. He writes extensively, and with rancour, on this education in his autobiographical *Kulleteyn* (Istanbul: Akyüz, 1990). Dursun, who was murdered in 1990, was a learned man with a better command of the Islamic sources than his more pious opponents—which is a tribute to the quality of his education.

distinctive mystical exercises, consisting of the regular recitation of God's names or other pious formulae, breath control, various forms of asceticism and meditation techniques. The *tariqats* are led by shaikhs who are the spiritual guides of their disciples, not only leading them onto the spiritual path but also mediating between them and the unseen world. The more important shaikhs usually have a number of deputies (*khalifa*) to whom they delegate some of their authority, who are their representatives in other localities and, as it were, mediators between the common followers and the shaikh. The *tariqat* thus has a hierarchical structure, which is further emphasised by the importance of initiation. Not every follower of a shaikh is an initiate, but in order to take part in the mystical exercises of the order one has to receive an initiation, which is at the same time an oath of allegiance to the shaikh.

Several *tariqats* were active in Kurdistan in the past, but at present only two play a role of importance, the Naqshbandiyya and the Qadiriyya. In Iraq the Talabani and the Barzani are two well-known families of shaikhs, the Talabani associated with the Qadiri and the Barzani with the Naqshbandi. Mulla Mustafa Barzani and Jalal Talabani, the major nationalist leaders, were not shaikhs themselves, but the former especially owed much to his family's traditional religious role. The most important southern Kurdish nationalist leader of the 1920s, who even proclaimed himself king of Kurdistan, was Shaikh Mahmud Barzinji, the head of the most influential family of Qadiri shaikhs. His contemporary, Shaikh Sa'id, who led the first Kurdish rebellion against Atatürk's regime in Turkey, was a Naqshbandi and so were the most important local leaders in this rebellion. The very first Kurdish rebellion of a nationalist character was led by another Naqshbandi shaikh, Ubaidullah of Nehri, in Hakkari in 1880. In the half century following Ubaidullah's rebellion, it was primarily shaikhs who provided leadership to the incipient Kurdish movement.

There had occasionally been shaikhs of great political influence in Kurdistan before,<sup>19</sup> but from the second half of the nineteenth century on, we see *tariqat* shaikhs emerge as the most important class of political leaders. This is directly related to changes in the political environment, which were in turn responses to European imperialism.<sup>20</sup> The Ottoman government had, under European pressure, embarked upon a policy of administrative reform, breaking up the formerly semi-autonomous Kurdish emirates and for the first time bringing the area under direct central control. Most of the tribes had previously been part of one of the emirates, so that their conflicts could be held in check by a higher authority, the Kurdish emir, who could also unite the tribes for military purposes. With the disappearance of these overarching emirates, Kurdish society disintegrated into quarrelling and feuding tribes. The only Kurdish personalities left whose authority transcended tribal

<sup>19</sup> One striking example in the seventeenth century is discussed in my article, "The Naqshbandi Order in 17th-Century Kurdistan," in Marc Gaborieau et al., eds., *Naqshbandis: Historical Development and Present Situation of a Muslim Mystical Order* (Istanbul and Paris: Isis, 1990), 337–360.

<sup>20</sup> The following paragraphs are a summary of the argument developed in greater detail in my *Agha, Shaikh and State*.

boundaries were the shaikhs. It is true that some tribes were entirely the followers of one or the other shaikh, but most shaikhs drew their following from more than one tribe, and the shrewder ones established themselves on the boundary between two or more important tribes.

Another factor that played a part in the increasing prominence of the shaikhs during the mid-nineteenth century is the extensive activities of European missionaries among the Christian minorities, which caused concern about the Europeans' ulterior motives in the region. The anti-Christian and anti-European reaction also stimulated Islamic sentiment and thereby strengthened the shaikhs' position.

It was especially the Naqshbandi *tariqat* that took advantage of these changes, since it was much more dynamic than the Qadiri. In the latter *tariqat*, the position of shaikh had become hereditary and was monopolised by a few families. The Naqshbandis had recently experienced a revival through the activities of the charismatic Mawlana Khalid, a Kurd from the Sulaimaniya region who had been initiated in a reformist branch of the order in India and who, between his return in 1811 and his death in 1827, appointed over sixty *khalifas* all over the Middle East, half of them in Kurdistan. In most cases these *khalifas*, whom Mawlana Khalid authorised to act as shaikhs in their own right, did not belong to shaikhly families themselves; the monopoly of the established shaikhly families was thereby broken. Many of Shaikh Khalid's *khalifas* appointed their own *khalifas* in turn so that in a few decades all of Kurdistan was covered by a network of Naqshbandi shaikhs and *khalifas*, some of whom came to wield considerable political influence. The Kurdish shaikhs were not, in general, unworldly characters; many felt as much at ease in the saddle as on the prayer mat and handled their rifles as confidently as their rosaries. It was such men who became the leaders or figureheads of the early nationalist movement. The Naqshbandi network showed itself capable of mobilising large numbers of men from different tribes for common action.

### **Shaikhs and the modern state**

After Shaikh Sa'id's rebellion, the Turkish government banned all *tariqats*, a ban that is still officially in effect. Even in recent years the press has occasionally reported police raids in houses where clandestine *tariqat* meetings are held. In the 1930s and 1940s control was very tight indeed. Although the mystical exercises of the *tariqats* had to be discontinued (or at best carried on in secret in very small circles), the shaikhs did not lose their prestige among the population. With the reintroduction of a multi-party system in Turkey after World War II, tribal chieftains and shaikhs became important vote-getters for the political parties. The political parties soon discovered that it was impossible to win elections in the Kurdish provinces without the support of shaikhs or powerful chieftains. In exchange for delivering the votes of their followers, the shaikhs could claim various favours from the central, provincial or local government. This in turn helped them to dispense patronage and build up a

stronger following. The process obviously gave them a vested interest in the status quo; although some of the shaikhs may have Kurdish nationalist sentiments, they are wary of radical change.

The alliances with political parties are contracted on purely pragmatic grounds and have nothing to do with the parties' political stand. At first sight some of the alliances are rather surprising: the descendants of the Kurdish nationalist Shaikh Sa'id, for instance, joined so unlikely a party as the pan-Turk fascist Party of Nationalist Action, as did several other Naqshbandi shaikhs in the Malatya-Elazığ region. Another member of a famous shaikhly family from Kurdistan, S. Ahmet Arvasi, became one of the chief ideologists of the Turkish nationalist right wing and a staunch opponent of Kurdish separatism.<sup>21</sup>

With their increased political leverage, several shaikhs have again begun openly acting as mystical teachers. The Naqshbandiyya has once again become a significant force in Turkish politics. Several shaikhs in Istanbul have influence at the highest political levels (it is well known that President Özal's family has Naqshbandi connections), while some of the Kurdish shaikhs have countrywide influence among members of the lower middle class.<sup>22</sup>

In Iraq and Iran, the *tariqats* were never banned, but the shaikhs paradoxically do not have the political leverage that their colleagues in Turkey have by virtue of the liberal political system there. Shaikh Mahmud Barzinji of Sulaimaniya and Shaikh Ahmad Barzani of Barzan in northern Iraq were popular leaders of resistance against the British in the 1920s. The popular support they mustered was based as much on Kurdish nationalist sentiments as on traditional religious loyalties; Shaikh Ahmad's younger brother, Mulla Mustafa, was the man who first united the Kurds on a purely nationalist platform. Among the Kurds whom the Iraqi government armed and paid to fight Barzani and his nationalists, we find traditional rivals of the Barzani family, notably the rival Naqshbandi shaikh from Northern Iraq, Shaikh Rashid Lolan. In southern Kurdistan, a shaikh from the Barzinji family, Shaikh Abdulkarim Kripchina, collaborated with the government against the Kurdish movement. These shaikhs, however, gradually lost their influence over the younger generation and sank into insignificance.

---

<sup>21</sup> S. Ahmet Arvasi, *Türk-İslam Ülküsü* (The Turkish-Islamic ideal), 2 vols. (İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1980). This book purports to give Turkish nationalism a conservative Islamic underpinning. Like many earlier Turkish nationalist authors, Arvasi declares the Kurds to be full-blooded Turks. Earlier in the twentieth century, another member of the same family, Shaikh Şefik Arvasi, had played an active role in the Kurdish nationalist movement.

<sup>22</sup> On the Naqshbandiyya in modern Turkey, see Hamid Algar, "Der Nakşibendi-Orden in der republikanischen Türkei," in Jochen Blaschke and Martin van Bruinessen, eds., *Islam und Politik in der Türkei* (Berlin: Express, 1985), 167–196; Ruşen Çakır, *Ayet ve slogan: Türkiye'de islami oluşumlar* (Koranic verse and slogan: Islamic formations in Turkey) (İstanbul: Metis, 1990), 17–76.

By far the most influential shaikh of southern Kurdistan in the mid-1970s, when I did fieldwork there, was Shaikh Osman of Tawela in the mountainous district of Hawraman. He was the scion of an important and rich shaikhly family on the Iraqi side of the border. After the left-wing populist coup of Colonel Qassem in 1958 he fled to Iran, as did many other landlords and tribal chieftains. He established cordial relations with the imperial authorities, who did not interfere with the stream of visitors, foreigners as well as Iranian Kurds and Turcomans. His following consisted mostly of peasants and poor townsmen from all over southern Kurdistan. When the revolution brought the Shah down and a Shiite regime was installed in Tehran, Shaikh Osman, who was then well over seventy years old, established his own counter-revolutionary movement, the *Supahi Rizgari* ("Liberation Army"). Armed and financed by Iraq, it was perhaps the last dervish army, consisting mainly of the shaikh's Hawramani disciples. It did not prove a very effective fighting force; resistance against the central government and the various Shiite forces in Iran was soon entirely dominated by the two secular organisations, *Komala* and the *Democratic Party of Kurdistan in Iran*. After a year or so, the "army" entirely disintegrated and the shaikh left, first to Europe, then to Saudi Arabia. His influence in southern Kurdistan appears to have dwindled because of these events.

Not all *tariqat* shaikhs in Iraqi and Iranian Kurdistan have seen their influence diminished, however. One important exception is Shaikh Muhammad Khalid Barzani, the son of Shaikh Ahmad.<sup>23</sup> He had long remained rather inconspicuous, outshone by Mulla Mustafa and his sons, in whose entourage he lived in Iranian exile since 1975. In the mid-1980s, he suddenly appeared on the Iraqi Kurdish scene as the leader of a guerrilla force that called itself the Hizbullahs of Kurdistan and vowed to expel the left-wing parties from the shaikh's ancestral region. The Iranian regime, though continuing to support the (Iraqi) *Kurdistan Democratic Party* of Mulla Mustafa Barzani's sons, made various attempts to establish among the Iraqi Kurds Islamic parties that would be more easily controlled from Tehran. Of their various clients, Shaikh Muhammad Khalid was the most credible because he could claim the traditional authority of his family. His *peshmergas* were recruited among Kurdish refugees in Iran loyal to the Barzani family. Generously armed and financed by Iran, the shaikh's organisation presented itself as a serious rival to his cousins' *Kurdistan Democratic Party* and an actual threat to the left-wing *peshmerga* units in the area. It was the only Islamic formation among the Iraqi Kurds that had a more than ephemeral existence. Although never becoming dominant, it is still a force to be reckoned with.<sup>24</sup> While Mulla Mustafa Barzani's position as a secular nationalist

<sup>23</sup> On the authority relations and succession problems within the Barzani family, see the more detailed notes accompanying the genealogical charts in my *Agha, Shaikh and State*, chapter 4, appendix.

<sup>24</sup> The actual military force of Shaikh Muhammad Khalid's Hizbullah remains unclear and their present dependence on Iran untransparent. The first published interview of which I am aware was made as recently as March 1991 by a Kurdish journalist from Turkey, Cevat Korkmaz, who reported it in his book *Kürt Kapanı* (The Kurdish Trap) (Ankara: Yurt, 1991), 49–69. Korkmaz unconvincingly tries to implicate the shaikh in alleged Islamic terrorism in

leader initially owed much to his family's religious authority, Iranian support of Shaikh Muhammad Khalid thus reinforced the religious dimension of the family's authority and strengthened the shaikh's position vis-à-vis the secular branch of the family.

### Religious modernism and radicalism

Even before Atatürk banned the *tariqats*, a Kurdish religious scholar known as Sa`id Kurdi, "Kurdish Sa`id", had declared his opposition to them—not on political but on religious grounds. Sa`id Kurdi (later preferably known as Sa`id Nursi, after his birthplace, Nurs) was probably the most original Muslim thinker to appear in Turkey in this century. In his youth he had received a traditional Kurdish madrasa education, and at least one of his teachers had been a Naqshbandi shaikh. In the first years of this century he moved to Istanbul where he was in contact with both Muslim modernists and leading Kurdish nationalists and where he became involved in attempts at popular education. In the Balkan War and World War I, he served as a commander of Kurdish militia troops, distinguishing himself incidentally by saving Armenian families from the massacres of 1915. His dream was to educate his people and lift them from the ignorance and backwardness in which they lived. The *tariqats*, in their state then were to him part of that backwardness. The education he proposed was both Islamic and scientific.

In the early 1920s, Sa`id broke with the Kurdish nationalist movement, in which he had belonged to the non-separatist wing, and devoted himself to writing his magnum opus *Risale-i Nur* (Treatise on the [Divine] Light). This is a series of texts of varying length on various moral and religious subjects, based on dreams and visions, strongly mystical in tone, and written in an idiosyncratic, old-fashioned Turkish. It became the sacred text of Sa`id's increasing numbers of disciples, who came to be known as *Nurjus*, "Devotees of the [Divine] Light". The Nurju movement, in spite of persecution by the state, kept growing in numbers and has at present several million followers throughout Turkey, Turks as well as Kurds.<sup>25</sup>

The Nurjus constitute probably the most tolerant and open-minded of the various Sunni Muslim movements in Turkey and have distinguished themselves by their positive attitude toward modern science from the beginning. This is not to say that among the followers of so large a movement there are not here and there fanatical groups. It is ironical, given Sa`id Nursi's rejection of the Sufi orders that the Nurju

---

Turkey and throws little light on his activities in Iraqi Kurdistan.

<sup>25</sup> On Sa`id-i Nursi and his religious teachings, see Hamid Algar, "Said Nursi and the Risala-i Nur," in *Islamic Perspectives: Studies in Honor of Sayyid Abul Ala Mawdudi* (London, 1978), 313–333; Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989). On the Nurju movement see Paul Dumont "Disciples of the Light: The Nurju Movement in Turkey," *Central Asian Survey* 5:2 (1986): 330. See also Ruşen Çakır's observations in *Ayet ve slogan*, 77–99.

movement has itself assumed some of the structural characteristics of a tariqat, with a hierarchical organisation based on closeness to the late master and degrees of initiation in the arcane secrets of the master's texts. I have even met Nurjus among the Kurds who were also Naqshbandis.

There are at present several separate tendencies within the Nurju movement emerging out of conflicting views on the political stand that the movement should adopt. Among the Kurdish Nurjus a moderately nationalist tendency emerged in the 1980s that names itself after the Medreset-üz-Zahra, the university that Sa'id Nursi had dreamt of establishing in Kurdistan. They emphasise Sa'id's role in the early Kurdish movement, which the official Nurju spokesmen had long passed over in silence. This group appears to represent relatively well-educated urban youth of Nurju family backgrounds. The emergence of Kurdish nationalism in these Islamic circles is not an exceptional occurrence. We find a parallel development in other Muslim groups among the Kurds, in spite of Islam's ideally non-nationalist attitude.

Among the Iranian and Iraqi Kurds, Islamic political movements have never gained much of a following. Immediately after the Iranian revolution, before political parties had got themselves organised, religious personalities emerged as spokesmen for the Kurds. This was no doubt in response to the role played by the Shiite ulama in and after the revolution and did not reflect a sudden turn to religion. The most popular of these personalities was Ezzeddin Hoseini of Mahabad, a religious functionary who spoke like a nationalist rather than like a cleric, and who allied himself with the radical left. A more explicitly Islamic politician was Ahmad Moftizadeh of Sanandaj, who sought co-operation with the relatively liberal Shiites around Bani-Sadr.

Both men's positions were soon marginalised, when the secular *Democratic Party of Kurdistan in Iran* (KDP-I) and *Komala* consolidated themselves and organised the population. Hoseini lost his initial mass support but not popular sympathy. With a small personal following he took part in guerrilla action when the Iranian army and Revolutionary Guards reoccupied Kurdistan. Since the mid-1980s, he has lived in European exile. Moftizadeh's fate was more tragic. He fell out first with the nationalist Kurds in his town, who saw in him a stooge of Tehran, and then also with the Iranian authorities, who found him insufficiently co-operative. He has languished in an Iranian prison for almost a decade at the time of writing (1991). There is no significant Islamic organisation or tendency among the Iranian Kurds now, and apparently no potential support for such a movement either.

As said before, Iran's post-revolutionary authorities have made various attempts to establish Islamic organisations among the Iraqi Kurds, but these have not been very successful. There have been small formations led by Abbas Shabak, a former Talabani associate, and by Najib Barzinji, a less prominent member of the well-known shaikhly family, both financed and armed by Iran; but neither ever amounted to much. The only significant force is Shaikh Muhammad Khalid Barzani's Kurdish

Hizbullah, who are held together by traditional loyalties to the shaikh of Barzan rather than Islamic ideology. Although many Iraqi Kurds are pious Muslims, Islam as such is not a rallying force.

The situation seems different in Turkish Kurdistan. During the 1970s and 1980s, the National Salvation Party and its successor, the Welfare Party, both of them explicitly Islamic political parties, consistently polled 20 per cent or more in the Kurdish provinces, which is well above the national average. This does not necessarily mean that the same high proportion of the Kurds has embraced Islamic political ideals. For one thing, the party represents a distinct class interest, that of small-town traders and entrepreneurs who view complete integration in western economy as a vital threat. It is, therefore, only natural that it receives stronger support in the more economically backward areas. Secondly, the party has always refrained from the Turkish chauvinist attitude towards the Kurds that has characterised almost all other political parties in Turkey. Moreover, Kurdish voting behaviour is often more dependent upon patronage relations than upon ideological motivation. A vote for the Welfare Party is not necessarily a deliberately Islamic vote, while conversely many committed Muslims have voted for other parties (most of the Kurdish shaikhs, and also the Nurjús, for instance, have allied themselves with other parties.)

Political commitment to Islam is most unambiguous among the supporters of clandestine or semi-clandestine Islamist groups. Their clandestine character makes it difficult to find reliable information about these groups. In the late 1970s and early 1980s, apparently under the influence of the Iranian revolution, there was a short-lived group styling itself the Islamic Liberation Army (IKO, İslam Kurtuluş Ordusu), with some supporters in the Tatvan and Batman districts. Students of the schools for religious functionaries (*imam-hatip liseleri*, state-run schools present in many Kurdish towns) formed informal networks of Islamist radicals, into which they also drew many other urban youth. In the second half of the 1980s, these Islamist groups increasingly emphasised their Kurdish identity in opposition to the Turkish military operations in Kurdistan. At several places, the initially antagonistic relations between the Islamist groups and the Marxist PKK (Workers' Party of Kurdistan), which has carried on a full-blown guerrilla war since 1984, became quite cordial.

The major Islamist formation among Turkey's Kurds at present appears to be the Islamic Party of Kurdistan (PIK, Partiya Islamiya Kurdistan). It is Kurdish nationalist as well as Islamist—in fact, its party organ, *Judi*, writes more about the Kurds than about Islam—and it enjoys some support in places like Batman (which is also a stronghold of the Welfare Party) and in districts with a history of Sunni-Alevi confrontation such as Malatya. It is unlikely that this party will play a role of importance in the near future, although some articles in the Turkish press have

attempted to present it as a dangerous militant organisation.<sup>26</sup> Compared to secular parties such as the PKK or the other, much weaker, leftist formations, the mobilising potential of the PIK remains quite low.

### **Conclusion: Islam and Nationalism**

Islam was the factor that united Turks and Kurds in the aftermath of World War I against the infidel victors and the local Christians (Armenians and Greeks). Many Kurds willingly took part in the Kemalist movement because it was a movement of Muslims against non-Muslims. When Mustafa Kemal (Atatürk) dethroned Islam after the establishment of Republican Turkey, he undermined the very foundation of Turkish-Kurdish unity. It is hard to disentangle Kurdish and Islamic sentiment in the first rebellions against his regime, but attachment to Islam in these rebellions took the form of attachment to an Islamic leader, usually a *tariqat* shaikh.

And so it is today. The religiosity of the (Sunni) Kurds is most frequently expressed in their loyalty to a shaikh. Modernist and fundamentalist currents in Islam have not made serious progress among the Kurds. The one movement that began as modernist (be it of an idiosyncratic kind), the Nurju movement, has become a *tariqat*-like organisation among the Kurds. The Muslim Brethren and similar neo-fundamentalist movements never gained influence among the Kurds, and the impact of Iran's revolutionary Muslim ideologists has also been limited. The only important Iran-supported group among the Kurds is significantly that of the Naqshbandi shaikh, Muhammad Khalid Barzani.

When the Turkish military took over in 1980, they perceived three dangers threatening the Kemalist state: Communism, Kurdish separatism and Islamic radicalism. Legalising and even sponsoring moderate Islamic activities that had previously been banned seemed to them the best way to fight the former two dangers and to prevent the radicalisation of the third. Combined with severe repression of the left and the Kurdish nationalists, this policy did in fact result in a general depoliticisation of society and a general turn to religion. The lasting confrontation between the armed forces and the Kurds, however, and the physical repression from which no Kurdish family remained exempt, caused a strong Kurdish nationalist backlash. While Muslim radicals of the early 1980s denied the relevance of ethnicity, most of the Kurdish Islamists appear to have become nationalists as well. The nationalists, on the other hand, including the PKK, have given up their earlier arrogant attitude toward Islam, recognising it as an important, potentially progressive social force.

---

<sup>26</sup> In March 1990, over thirty alleged members of the Partiya Islamiya Kurdistan were arrested and a few arms were confiscated in police raids in Istanbul, Ankara and Malatya. The press called the detainees "Islamist terrorists" and claims that the PIK had declared  *Jihad*  ("holy war") with the aim of establishing an independent Kurdistan based on Islamic principles (*Cumhuriyet*, 3 April 1990).

## Orthodoxy and Heterodoxy in Kurdistan

MICHIEL LEEZENBERG

### ABSTRACT

*This paper provides some analytical and historical background to questions of orthodoxy and heterodoxy in Kurdistan. First, it discusses some theoretical questions concerning the applicability of the orthodox-heterodox concept pair, and some attempts at defining Islamic orthodoxy; it emphasizes the need to attend to questions of power, and to take seriously the radical changes between premodern and modern formations of Islam. In a next step, the paper examines religious developments in the Kurdish-inhabited regions of the early modern and modern Ottoman empire. In the nineteenth century, heterodoxy and religious minorities became objects of concern to Ottoman authorities. At the same time, a new rivalry between the Wahhabi and the Khalidiyya-Nashbandi movements appears to have emerged. Questions of orthodoxy and heterodoxy were radically redefined in the new post-Ottoman nation states. This also explains the very different trajectories of religious minorities in modern Turkey and Iraq. As a result, developments like IS, which are often discussed in theological terms of Islamic orthodoxy, may be better explained in terms of modern mechanisms of power, in particular the centralising tendencies of the nation state and the persistent influence of Leninist and Stalinist ideas and tactics.*

### ABSTRACT

*Dieser Beitrag bietet analytische und historische Hintergründe zur Frage von Orthodoxie und Heterodoxie in Kurdistan. In einem ersten Schritt diskutiert der Beitrag einige theoretische Fragen bezüglich der Verwendbarkeit des konzeptionellen Begriffspaares orthodox-heterodox, ebenso wie einige Versuche, die islamische Orthodoxie zu definieren. Betont wird dabei die Notwendigkeit, auch Fragen der Machtverhältnisse einzubeziehen und die radikalen Veränderungen zwischen prämodernen und modernen Formen des Islams ernst zu nehmen. In einem zweiten Schritt untersucht der Beitrag religiöse Entwicklungen in den von KurdInnen bewohnten Regionen des frühmodernen Osmanischen Reiches. Im 19. Jahrhundert wurden Heterodoxien und religiöse Minderheiten Objekte der Sorge der Osmanischen Autoritäten. Gleichzeitig entstanden neue Rivalitäten zwischen Wahhabiten und Khalidiyya-Nashbandi-Bewegungen. In den post-osmanischen Nationalstaaten hingegen wurden Fragen der Orthodoxie und Heterodoxie radikal neu definiert. Dies erklärt auch die sehr unterschiedlichen Entwicklungen religiöser Minderheiten in der modernen Türkei und im Irak. Folglich sollten Entwicklungen wie der IS, die oft in theologischen Begriffen der islamischen Orthodoxie diskutiert werden, eher im Kontext moderner Machtmechanismen betrachtet werden, insbesondere im Kontext von Zentralisierungstendenzen des Nationalstaates und anhaltender Einflüsse leninistischer und stalinistischer Ideen und Taktiken.*

### Orthodoxy and heterodoxy in Islam: theoretical perspectives

The concepts of orthodoxy and heterodoxy have a specifically Christian theological background, and hence their applicability to non-Christian settings should not be taken for granted. In this contribution, I will briefly discuss the status of this concept pair as applied to the Islamic world; more specifically, I will discuss their relevance to the discipline of Kurdish Studies. In this context, as I will emphasise, it is crucial to distinguish between the premodern and early modern Ottoman Empire on the one hand, and the modern world of nation states on the other.

Islam may have originated from, and in part developed in dialogue with, the monotheistic faiths of Judaism and Christianity. Nevertheless, it has very different norms of correctness and institutions for reproducing the faith. There is no one category in Classical Arabic that corresponds to the Christian notion of 'orthodoxy', nor is there a single authoritative person or institution that could even define any such thing as 'orthodox Islam' itself. This is due, in part, to the absence of both a supreme religious authority, like a pope or a patriarch, and of anything corresponding to the institution of the church that is specific to historical Christianity: a centralised, hierarchical organisational structure. In theory, of course, (Sunnî) Muslims recognised the worldly and spiritual leadership of the caliph; but for centuries, this authority was largely fictional, and for later centuries, it was non-existent. But despite this supposed authority of the caliphate, the Islamic world knew, and still knows, neither a centralised institution like a church nor a universally accepted religious hierarchy. Therefore, any normative questions of what is considered 'correct' belief and practice in the Islamic world have been formulated, and decided, in terms and ways very different from the Christian world.

From early on, Sunnî scholars recognised the existence of four legitimate, or 'orthodox', *madhâhib* or 'schools of law'. In later centuries, the legitimacy of Shi'ite Islam was widely recognised in the guise of a fifth or 'Ja'fari' *madhhab*. This is not to say, of course, that they lacked the means of distinguishing and discussing questions of orthodoxy, heterodoxy and sectarianism. The normative vocabulary of classical Islamic learning on matters of religion is familiar enough. With terms like *kuf'r* for 'unbelief', *zandaqa* for 'materialism' (often a coded way of referring to Manichaeism), *shirk* for 'polytheism' or *bid'a* for 'heretic innovation', Muslim religious scholars could and did talk about correct forms and deviations from the faith in unabashedly normative terms. In fact, Shahrastani's famous heresiography, the *Kitâb al-milal wa'l-nihal* (*The Book of Religions and Sects*), is exceptional among medieval texts in that it consistently, and apparently quite consciously, avoids such normative vocabulary in its description of the different sects of the Islamic world.<sup>1</sup> Perhaps the most widespread Islamic expression for heterodoxy is *ghuluww*, or 'exaggeration'. This term, however, was not applied to heterodox individuals,

<sup>1</sup> There is no English translation of the full text of al-Shahrastani's work; for a French rendering, see i.a. Gimaret 1986, 1993.

ideas, or practices in general, but more specifically to (groups of) Shi'ites that were seen as taking the tenets of Twelver Shi'ite Islam to extremes. The *ghulât*, or 'extremist Shi'ites', were accused of deifying imam 'Ali of believing in humans as divine incarnations, or of believing in the reincarnation or transmigration of human souls, thus violating the monotheistic dogma of tawhid, that is, God's absolute unity and transcendence. Several of the smaller sectarian groups in Kurdistan, like the Alevi, the Kâkâ'îs or Ahl-e Haqq and the Shabak, have a background in heterodox Shi'ism; hence, they can be, and have been called, *ghulât*.<sup>2</sup>

Although the vocabulary in which different beliefs and practices are described is clearly normative, the authority on which such normative judgments are based is a rather more complex and contested matter. There is no one obvious oral or written source in Islamic revelation and sacred scripture, nor any individual or corporate body of religious authority to determine orthodoxy for the entire *ummah*; rather, such questions were decided locally by individual scholars in the absence of a clear central religious authority, and hence could easily be reverted. In fact, Alexander Knysh (1993) rejects the very orthodox-heterodox concept pair as Eurocentric and warns against its uncritical application to people, practices and beliefs in the Islamic world. More specifically, Knysh warns against postulating a "timeless and ahistorical notion of 'orthodoxy,'" arguing that no one single criterion, or set of criteria, can decide what this orthodoxy amounts to.<sup>3</sup> A Eurocentric preoccupation with this notion, he continues, leads us to "disregard the intrinsic pluralism and complexity" of the religious life of the *ummah*. This is not to say, of course, that no debates or polemics between different schools and sects occurred. Often enough, these involved mutual accusations of unbelief or heresy, if not attempts to impose one variety of the faith; but such attempts, Knysh argues, were always unstable and short-lived. Instead of a static opposition between a supposedly immutable orthodox dogma and equally rigidly defined heresy, Knysh therefore proposes a more dynamic view of Muslim religion as a continuous, and ever-challenged, "orthodoxy in the making", characterised by the regular appearance of new attempts to strictly differentiate between 'correct' faith and unbelief, as well as ever-recurring efforts to overcome such differences. Knysh clearly has a point concerning premodern articulations of Islam, but one may well ask whether his sweeping rejection of the orthodox-heterodox opposition also applies to the modern states of the Islamic world; we will return to this point below.

A more recent attempt that takes precisely the ongoing debates as to what constitutes 'correct' Islam as its starting point is Talal Asad's characterisation of Islam as a discursive tradition. In 1986, Asad published his influential lecture 'The Idea of an Anthropology of Islam', which gave social-scientific questions concerning Islamic orthodoxy a new lease of life. Earlier anthropologists had rejected questions such as 'What is (real) Islam?' as essentialist, and/or as needlessly reifying a diffuse and

---

<sup>2</sup> Cf. Moosa 1988.

<sup>3</sup> Knysh 1993: 65, partly following Makdisi 1981: 251-262.

contested set of practices. There is no one such thing as Islam, such authors argued, apart from what was labelled ‘Islamic’ by believers individually or collectively.<sup>4</sup> Asad rejects this nominalist approach: Muslims, he argues, have been and are continuously concerned with normative questions and debates as to what constitutes ‘correct’ Islam, and Islam as a tradition is precisely *defined* by such debates. Thus, in Islam, there is no generic opposition between tradition (*naql*) and reason (*‘aql*), or between independent reasoning (*ijtihād*) and slavish following authority (*taqlid*), as earlier scholars had maintained. On the contrary, on Asad’s account, being reasonable consists in belonging to, and engaging with, this ‘discursive tradition’. In this point, he adds, there is no essential difference between classical, modern and contemporary periods: the Islamic discursive tradition, he emphasises, is essentially continuous.<sup>5</sup>

Asad’s explicitly normative notion of Islam as a discursive tradition reflects an uneasy conflation of Michel Foucault’s archaeological notion of a ‘discursive formation’ (with its focus on language use as opposed to inner mental states and beliefs), or his more genealogical notion of ‘discursive practices’ (with its concomitant attention to questions of power), and Alasdair MacIntyre’s communitarian notion of a (moral) ‘tradition.’ His idea of Islam as a discursive tradition has attracted considerable attention—and criticism—in anthropological discussions. In Kurdish studies, however, there are few if any traces of his work. Indeed, one may well ask to what extent the idea of Islam as a tradition of rational debate and peaceful argument does justice to the actual historical experience in the regions (mostly) inhabited by Kurds.

But before we get to these questions, I would like to raise an analytical point of criticism concerning power and agency. Although Asad claims that “orthodoxy is crucial to all Muslim traditions” and acknowledges that orthodoxy is a “distinct relationship of power” (1986: 15), he quickly abandons such talk of power relations, and instead emphasises the rational and argumentative character of the Islamic discursive tradition, rarely if ever addressing questions concerning different forms or modalities of power, coercion, authority, and/or domination that were also involved. Instead, he appears to dissolve the social relation of authority into a purely textual or discursive one, and to sidestep all questions of power and domination, of exclusion and oppression, and of marginalisation and persecution.

This reduction of authority and orthodoxy to text and discourse brings Asad perilously close to the much-criticised earlier philological Orientalist approaches that reduce cultures to texts. Asad’s Islamic communitarianism comes equally dangerously close to Islamist rejections of ‘Western values’ in the name of alleged Islamic authenticity. Asad himself would reply that he does not present a positive account or a substantial definition of Islam, but merely a methodological proposal for its anthropological analysis; but his emphasis on the rational debate (as opposed to polemics, violence and coercion), and his reduction of authority and agency to

<sup>4</sup> For but one example of such a view, see Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, 2nd ed. (Verso Books 1996).

<sup>5</sup> Asad 1986: esp. 15.

discourse suggests otherwise. In fact, the very characterisation of Islam as a reasonable tradition seems to marginalise any form of domination or violence as falling outside this tradition as a matter of definition or principle. Thus, it is not surprising that Asad is remarkably reticent in discussing recent practices of violence in the name of Islam, like al-Qâ'ida's suicide missions or the IS' genocidal governmental experiments, instead speaking generically of all modern power and coercion as 'terror'.

Asad's views of orthodoxy have also come in for theoretical criticisms. Among the more sustained of these is Shahab Ahmed's argument that Asad overly privileges prescriptive (and more specifically legal and theological) texts, and hence orthodoxy, in his conceptualisation of Islam (2016: 281) at the expense of what he calls "the exploration of the meaningful" by, amongst others, philosophers, mystics, and literary authors (2016: 281–287). Such exploratory texts, he argues, may have been at least as influential as juridical ones, if not much more so. For Ahmed, the most important example of such influential non-juridical texts is Rûmi's *Mathnawî*, which for centuries had surpassed even the Qur'an in popularity among the non-Arabic-speaking population groups of the northern and eastern Islamic world. Unlike Asad (and perhaps Knysh), Ahmad also emphasises the rupture between premodern and modern forms of Islam; but he defines this discontinuity in primarily hermeneutic terms, abstracting away from practices and processes of power, like, most obviously, the formation and transformation of the early modern empires of Ottomans, Safavids, and Mughals; the rise of Western colonial domination or quasi-colonial influence; and the formation of modern nation states.

These different positions and their shortcomings all point to the crucial importance of power in the definition and maintenance of orthodoxy. Knysh, in fact, argues that state support was one of the most effective ways to establish the orthodoxy of particular religious beliefs, adding that the great Islamic empires that consolidated in the sixteenth century CE could readily adopt existing and well-defined creeds as state dogmas (1993: 65). Thus, the Safavids quickly turned from heterodox Shi'ite doctrines to orthodox Twelver Shi'ism, while Mughal Emperor Akbar tried (and largely failed) to develop a *dîn-e elâhî*, or 'divine faith'. It should be noted, however, that these decisions on orthodoxy tended to follow the whims of individual rulers rather than any centralising or scriptural logic of anonymous state bureaucracies. Thus, Knysh's brief remarks, even when restricted to the premodern period, should obviously be elaborated and nuanced; but they point to both the gradual expansion, elaboration, and rearticulation of—if not to qualitative changes in—state power, and to the real limits of efforts to implement it. Put differently, and against Asad's emphasis on continuity and reasonableness, the history of Islamic orthodoxy and heterodoxy is also, and irreducibly, a history of *power*; moreover, this history is essentially *discontinuous*.

### Orthodoxy and heterodoxy in the Ottoman Empire

A focus on questions of historically specific and changing practices of power may, therefore, help us to gain a clearer understanding of the novel dynamics of orthodoxy and heterodoxy, which developed in line with the rise of modern nation states, and which also affected non-state groups like the Kurds. Let us focus on the case of the Yezidis for a broad sketch of premodern and early developments. In Ottoman times, Yezidis appear to have generally been seen as Muslims who had fallen into heretic innovation (*bid'a*) rather than as infidels (*kuffar*). Because of their regular raids on nearby villages, they were also seen as a security threat; but they do not appear to have been considered a religious threat, presumably because they did not proselytise.<sup>6</sup> The accusation of *bid'a* rather than *kuf'r* appears, for example, in the *Risála al-'adawiyya* by the famous—or notorious—Ibn Taymiyya. This text is among the oldest historical sources for the study of the Yezidis, which makes its absence in so many recent studies all the more surprising. The *Risála* argues that the Yezidi—or, as he calls it, Adamiyya—sect's founder, Shaykh 'Adi, was a good Súfi Muslim, but that the veneration of his successor, Shaykh Hasan, was taken too far by his followers (presented by Ibn Taymiyya as ignorant and illiterate Kurds); and, he continues, it was this veneration which led the community to fall into heresy. Interestingly, in this text, Ibn Taymiyya does not, and cannot, simply assert religious authority, or appeal to an existing institutionalised orthodoxy; he realises that he must provide arguments, and proceeds to do so.

A similarly reticent attitude concerning the Yezidis' status may be found in Evliya Çelebi's seventeenth-century *Seyâhatnâme*. Evliya speaks of 'the Yezidi Kurds without religion' (*bi-dîn Yezidî Ekradları*, IV.214a); but he seems less interested in, or knowledgeable about, their religious beliefs, practices, and organisation than in their rebelliousness and their unwillingness to pay taxes.<sup>7</sup> Evliya has a well-known eye for the bizarre, and a taste for the obscene; as a result, a lot of his tales verge on the fantastic. Some of his most bizarre and obscene vignettes may be found in the narrative of his sojourn at the court of the emîr of Bitlis, especially the spectacular—and entirely fanciful—story of a local Súfi who flies over the crowd gathered at the court and causes a flood by urinating. It should be added, however, that Evliya generally does not link such tales to judgments concerning the faith of the peoples among whom he is staying, let alone calls for converting or persecuting them.

Similar attitudes appear to have developed concerning the different *ghulât* groups—to the extent that they were seen as distinct at all. After the sixteenth-century military confrontation between the Ottoman and Safavid empires, which had led to large-scale persecutions of Qizilbash, or heterodox Shi'ites, these groups were largely left in peace in the Ottoman marches. For centuries, the Ottoman authorities had

<sup>6</sup> Cf. Menzel 1911: LXXXXIV.

<sup>7</sup> He also calls Jebel Sinjar 'The Hairy Mountain' (*saçlı dağ*) on account of the alleged hairiness of its inhabitants, derogatorily referring to the latter as 'hairy Kurds' (*saçlı Ekrâd*).

been interested less in the orthodoxy of tribal groups and mystical orders than in their political loyalty. Thus, a group like the Bektashî *tariqa* was rather close in religious beliefs and practices to some of the Qizilbash; but because they were politically loyal, and because they were closely linked to the Ottoman military as Janissaries (*yeni çeri*), they did not face any persecution until the Janissaries were disbanded in the 1820s. For the Kurds in the neighbouring Safavid Empire, the situation was not radically different. Even though the Safavids had pursued a policy of expelling Sunnî *'ulamâ* or forcibly converting them to Twelver Shi'ism, they appear not to have enforced any policy of forcibly converting the population (*'amma*) at large in the more remote rural regions at the margins of their empire. Hence, tribally organised groups like the Kurds and the Baluch by and large remained Sunnî. Moreover, in Kurdish lands, heterodox groups like the Ahl-e Haqq continued to flourish.<sup>8</sup>

### Early modern reformist movements in the Ottoman Empire

Much research on heterodoxy has been informed by a binary opposition between tradition and modernity; as a result, it has focused either on the formative centuries and classical civilisation of Islam, or on the fate of minorities in modern nation states. Thus, the lemmas on the *ghulât* in *EP* and *EP* only discuss developments during the first centuries of Islamic history; other studies, like Moosa (1988), after some initial speculation on the 'origins' of these groups, largely restrict themselves to the modern period. Rather less attention has been paid to possible developments and transformation in the intermediate period, or what is usually called 'early modernity'. Yet in the case of Kurdistan, some significant changes appear to have occurred during roughly the period from the later seventeenth to the mid-nineteenth century, that is, prior to imperialist influence or domination.

Perhaps the most important, and certainly the best known, of these early modern developments was the rise of the Wahhâbî movement on the Arab peninsula, generally called *salafyya* by contemporary local authors. In light of the above considerations on the provisory, ephemeral and contested character of claims to orthodoxy, the Wahhâbî movement can neither be seen as simply 'orthodox', nor treated as a return to the origins or essence of the faith, as its adherents claim; rather, one should ask against what novel practices and conceptions are involved in it. In the *Kitâb al-tawhîd*, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb inveighs against the worship of, among others, trees and the tombs of shaykhs. At least as important, however, is his—partly implicit—argument against the *taqlid*, or slavish imitation, of both rural shaykhs and more urban *'ulamâ*. Whoever takes his religious leaders as a higher authority than scripture places them alongside God, and hence is guilty of *shirk*, he writes in chapter 38. This has led his followers to reject the legitimacy of the four *madhâhib*, or Sunnî schools of law, which for centuries had led a more or less

<sup>8</sup> During the same period, the sudden impulse of Sunnî Kurdish scholars expelled by or fleeing from Safavid authorities appears to have given a new impulse to Ottoman religious learning (cf. el-Rouayheb 2015).

stabilised and generally recognised institutional existence. Thus, the early Wahhábí *da'wa* was not exclusively, and perhaps not even primarily, directed against illiterate commoners or rural heterodox practices, but against a particular view of religious authority.

For the time being, however, Wahhabism remained a rather marginal phenomenon among the Kurds. The same cannot be said of another, and probably not unrelated, development: the rise of the Khalidiya branch of the Naqshbandî Sûfî *tariqa* in the early nineteenth century, led by Mawlana Khalîd Naqshbandî from the region of Shahrizor. Like the Wahhábîs, the Khalidiyya Naqshbandîs presented themselves as returning to, or restating, orthodox Sunnî Islam; but although equally driven by a claim to orthodoxy, the Khalidiyya Naqshbandîs soon came to present themselves as rivals to the Wahhábîs. Thus, in his *Eqîdetnamey kurdî* (perhaps not coincidentally the oldest prose text in the spoken dialect of Sulaimaniya), Mawlana Khalîd states that the leaders of Sûfî *tariqas* and the founders of the four Sunnî *madhâhib* are all friends (*awliyâ*) of God, and should therefore be respected and obeyed. Although this is not an explicit rebuttal of Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb's position, it is diametrically opposed to the latter's rejection of *taqlid*. Later Naqshbandî texts would derogatorily refer to Wahhâbîs and others, like, most importantly, Rashîd Rida, the founder of the influential reformist periodical *al-Manar*, as *lâ-maddhabiyya*, or 'no-madhhab.'

Both Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb and Mawlana Khalîd emphasise the need for the laity to be informed about faith, and try to fill this need by writing in a style and in a language that are accessible to a largely uneducated and illiterate audience. Thus, their writings may be seen as part of the development of new vernacular forms of religious learning, and by the expansion of the audience for learned texts.<sup>9</sup> In the latter part of the nineteenth century, this process was further facilitated by the spread of printed materials, and by the gradual expansion of the—increasingly state-based—education system.

This confrontation between two forms of reformist Sunnî Islam that both presented themselves as orthodox was a transnational phenomenon that went far beyond the confines of the Ottoman Empire. Given the yearly transnational flows of pilgrims, it had Mecca as a focal point; but it may also be observed in places as far apart as Central Asia and Sub-Saharan Africa. The most relevant point for our purposes here is that among Kurds, religious orthodoxy generally came to be articulated in Khalidî-Naqshbandî rather than in Salafî terms; this also suggests that the confrontation between Naqshbandîs and Salafîs that can, to some extent, be seen to be at work even today, may also be read as reformulating an ethnic or national distinction between Kurds and Arabs in religious terms. We will return to this below.

<sup>9</sup> For a fuller discussion of this process of vernacularisation, see Leezenberg 2016.

### Orthodoxy and heterodoxy in the reforming Ottoman state

After several centuries of decentralised rule and a lack of direct involvement in the lives of their subjects, the Ottoman rulers set out on an ambitious program of centralising reforms, initiated by the 1826 abolishing of the Janissary corps and the start of the Tanzimat with the 1838 *Gülhane Rescript*. By the 1850s, the hitherto autonomous Kurdish emirates had been abolished, and their former rulers sent into exile. In the second half of the nineteenth century, and especially during the so-called Hamidian period of the last quarter century, the Ottoman authorities initiated policies of religious assimilation, trying to convert—by force, if necessary—not only Yezidis and *ghulât* groups, but also Twelver Shi‘ites, to Sunnî Islam (Deringil 1998, Çetinsaya 2006). In one of the most notorious episodes of this period, described by Deringil, then Ottoman governor of Mosul, in 1892, Ömer Vehbi Pasha, invited the leaders of both the Yezidis and the Shabak to Mosul, only to force them to convert to orthodox Sunnî Islam upon arrival (Deringil 1998: 71–72).

These assimilating policies were not simply an assertion of an increased religious zeal on the part of individual state officials. More importantly, they reflected the ambitions of a centralising state which aimed at a more direct involvement with the moral life of its subjects both individually and collectively. Linked to this was the increasingly vocal Ottoman self-legitimation as the defenders of the (orthodox Sunnî) Islamic faith against imperial Russian ambitions in the Balkans, the Caucasus, and Central Asia; and against British imperial rule in South Asia. It may be no coincidence that during this period, the Ottoman sultan started propagating Pan-Islamism, in an attempt to mobilise Muslims worldwide under the spiritual and political leadership of the Ottoman sultan in his role of caliph, that is, as the legitimate leader of the ummah.

The nineteenth century witnessed not only a transformation in Ottoman official attitudes towards minorities, however, but also the ‘discovery’ of these groups by foreigners. Western visitors (whether missionaries, diplomats, spies, scholars, or a combination of these) displayed a disproportionate interest in religious minorities, like, most importantly, the Yezidis, the Jews, and the different Christian denominations, and to a lesser extent *ghulât* groups like the Alevi, the Shabak, and the Kâkâ’îs or Ahl-e Haqq. They were generally keen to depict these groups as non-Muslims, and their doctrines as survivals of pre-Islamic traditions. Thus, Yezidis came to be described as descendants of Zoroastrianism, and Qizilbash-Alevi as deriving from Anatolian Christian sects like the Paulicians. Whatever the scholarly value of such speculations, their practical implications were quite clear: they created the space for converting them to Catholic or Evangelical Christianity.

### Orthodoxy and heterodoxy in the modern state

Questions of orthodoxy and heterodoxy have decisively changed character with the creation of the modern nation state. In Europe, a long-dominant narrative tells us, modernisation was accompanied by *secularisation*, that is, by a decline of traditional religious authority and of the churches, by the rational critique of religion, and by a greater individual liberty of conscience. The Islamic world, we are also told, sometimes in the same breath, has not yet witnessed a similar secularisation. Therefore, it is even less ready to develop what has been called a ‘post-secular’ society, in which religious claims gain new legitimacy in a secularised environment.<sup>10</sup>

In its more extreme forms, the secularisation thesis does not unproblematically hold even of Europe; and in the Islamic world, we may witness, if anything, the opposite process has occurred. Since the late twentieth century, the Islamic Middle East has witnessed the increasing societal power of religious beliefs, practices, and institutions, and movements; decreasing opportunities for public criticisms of religion (most importantly, by the appeal to modern blasphemy laws); and new pressures to constrain individual liberty, most visibly in new attempts at regulating identities of and relations between the sexes, and at regulating various aspects of human sexuality. These ‘desecularising’ developments are at odds with liberal as well as Marxist narratives. Both these modernist narratives tacitly or overtly presume a version of the secularisation thesis, and consequently have difficulty in explaining such more recent developments as anything other than atavistic or regressive. In brandishing present-day articulations of religion as survivals from or returns to the premodern religious past, however, one risks overlooking their qualitatively novel features. A fuller discussion of these and related questions would vastly exceed the scope of this chapter. Here, we can do no more—and no better—than to focus on questions of how orthodoxy and heterodoxy came to be conceptualised and valued anew, and which novel mechanisms and modalities of power or forms of authority they involved.

In theory, the new nation states created after World War I were founded on or legitimised by popular sovereignty and individual freedom; in practice, they introduced new ways of governing both individuals and populations. The differences between the successor states of the Ottoman Empire, like Turkey, Iraq, and Syria (not to mention the distinct trajectories of twentieth-century Iran and the imperial Russian, revolutionary and post-Soviet Caucasus), may help us to account for the rather different experiences of such broadly comparable groups as the Alevis, the Shabak, and the Kâkâ’îs or Ahl-e Haqq, and even of members of the same ethnic or sectarian groups living in different states, like, most notably, the Yezidis.

In the new Republic of Turkey, established in 1923, religious groups other than Christians and Jews, such as the Alevis and the Yezidis, were no more recognised as

<sup>10</sup> For both claims, and for an elaboration of the notion of Western post-secularism, see Habermas 2008.

distinct ethnic or sectarian minorities than were linguistically defined ethnic groups consisting primarily of Sunnî Muslim, like the Kurds. Instead, as Dressler (2015) writes, the Alevi were ‘domesticated’—i.e., they were reconceptualised in a secularist framework as ‘heterodox Muslims’ or as adherents of a ‘syncretistic’ but originally purely Turkish, shamanistic religion.<sup>11</sup> However, Dressler emphasises, this redefinition of Alevism as a heterodox form of Islam shaped by Turkish folk traditions was the work not of Alevi actors themselves; it belonged to the hegemonic, and authoritarian, Kemalist discourse of the time, and of the Kemalist efforts to build a secular Turkish nation state. Originating in early republican scholarly discourse, it found its way into everyday language—including later Alevi self-definitions. This ‘othering’ of Alevi, Dressler adds, occurred in a discourse that was secular, modernist and accommodating, but could simultaneously appeal to normative concepts of Sunnî Islamic orthodoxy. Thus, Turkish state policies towards the Alevi were decidedly ambivalent, wavering between the recognition of this group as a distinct religious minority and attempts to integrate and assimilate them into a new, national Turkish identity, which was defined as modern and secular. At the societal level, by contrast, malicious stories about Alevi continued to circulate among Sunnîs, and could be instrumentalised as triggers for violent episodes, as in the pogroms against Alevi in the late 1970s or the 1993 Sivas massacre.

*Ghulât* and other religious minorities followed a very different trajectory in Iraq, which, in the mandate and monarchical periods at least, was rather less secularised than neighbouring Turkey. The new Turkish power elites had abolished religious and tribal authorities between the individual and the state by fiat; in Iraq, by contrast, the authority of such (predominantly rural) intermediaries was enshrined by co-opting them into the modern state—e.g., as members of parliament.

This incorporation of (primarily) rural religious and tribal leaders may have institutionalised their role as intermediaries between the individual and the state; simultaneously, however, their authority was undermined by various processes in society, like urbanisation, increased access to education, and social mobility by employment in the state bureaucracy or the army (cf. Leezenberg 1997, 2014). A first blush, Iraqi state and society appear to have changed radically with the 1958 revolution and the subsequent coming to power of the Baath party. Initially, at least, Baathist ideology was socialist, militantly secularist if not anti-religious, and aimed at creating a highly centralised Jacobin state headed by the apparatus of a Leninist-style vanguard party, and, increasingly, an ethnically homogeneous society with an Arab or assimilated population.<sup>12</sup> In practice, however, Baathist policies were always more ambiguous and, in part as a result of the ongoing Iran-Iraq war, they became

<sup>11</sup> Dressler also observes that characterising Alevism as a syncretistic blending of Islamic and pre-Islamic religious traditions, he adds, proceeds from a tacit assumption of such traditions as rather more clearly defined and bounded than they have been for most of their history. This caveat would seem to apply with equal force to other religious minorities in Kurdistan.

<sup>12</sup> Following the removal of Ahmed Hassan al-Bakr in 1979 and the ensuing purges, the new president, Saddam Hussein, created a downright Stalinist personality around himself.

more accommodating towards both religious authority and (quasi-) tribal intermediaries. From the late 1970s on, the regime increasingly resorted to religious rhetoric, appealing to both Shi'ites and Sunnis, in a clear attempt to counter the revolutionary Islamist discourse emanating from the Islamic Republic of Iran. Further, in the predominantly Kurdish countryside in the north, state power was delegated by appointing so-called *mustashar* who commanded private militias. Thus, despite the rhetoric—and the reality—of a highly centralised and indeed totalitarian state in the cities of Iraq, Baathist rule in rural areas was in part delegated and decentralised, and accepted both tribal leaders and rural shaykhs as intermediaries. In some cases, and more visibly in the 1990s, the Baathists even created tribal structures where they had not existed before.

Smaller heterodox groups, and in particular their leaders, appear to have manoeuvred cautiously in this conflictual space characterised primarily by the violent conflict between secular Arab and Kurdish nationalism. In the 1970s and 1980s, Baathist policies aimed at assimilating the religious minorities in Iraq, not towards a Sunni religious mainstream or majority but towards a secular Arab national identity; at the same time, some of these heterodox groups were claimed by the—equally secular—Kurdish national movement. For the Baathist regime, however, ethnic and sectarian identity were ultimately less important than (or mere masks for) political treason; and its persecution of individuals and groups it perceived as treasonous was merciless. In the 1988 Anfal operations, alongside Sunni Kurdish communities, large but unknown numbers of Yezidis and Christians were killed, disappeared, or—according to some reports—sold off into foreign slavery, targeted; not much later, dozens of Shabak villages in the Ninawah Plains were destroyed and their inhabitants deported, because a number of Shabak leaders had declared themselves to be Kurds, rather than Arabs, as the regime had wanted them to.

To a greater or lesser extent, the Baathists' Leninist demand for ideological conformity and political loyalty was also inherited in post-Saddam Iraq, by secular Kurdish and Arabic and Sunni and Shi'ite Islamist movements and parties alike. Most importantly, the persistence of this Leninist attitude may also be witnessed in the actions of IS, the so-called 'Islamic State'. The genocidal violence perpetrated by IS towards non-Sunni ethnic or sectarian groups, in particular, Yezidis and Shi'ites is well known and well documented. The scale, character and degree of this violence was virtually unprecedented among Islamic (or Islamist) actors; but it did have an important precedent in the governmental practices of the Baathist regime. In fact, there was a considerable continuity not only in tactics and technologies, but in part even in personnel, between the former Baathist ruling elites (and in particular, the Baathist security apparatus) and the upper echelons of IS.

This Baathist background of IS invites us to look anew at the notions of orthodoxy and heterodoxy involved in the wider post-2011 conflict in the region, of which IS was only one part. IS presented its most spectacular propaganda acts, and justified its most horrendous crimes, as dictated by what it called Islamic orthodoxy; but such

claims to religious orthodoxy should not be taken at face value. To begin with, these claims were always contested by religious authorities elsewhere; and secondly, the fact that theological criticism, even when raised by well-known ‘ulama, had little effect, suggests that one should not overstate the political importance of theological considerations. This also applies to IS leader Abu Bakr al-Baghdâdî’s widely publicised self-declaration as caliph, shortly after IS captured Mosul in 2014. Muslim jurists protested that al-Baghdâdî did not have the authority to do so; but juridical and theological protests appear to have had little if any effect on the mobilisation of the potential pool of IS recruits in the Islamic world and elsewhere—clearly one of the main aims of the various IS propaganda (or advertising) campaigns. Few Muslims knew exactly what the exact juridical or theological status of the caliphate was; but a good many of them, not necessarily IS sympathisers, in principle welcomed the (re-)emergence of what they saw as a ‘properly Islamic’ form of government, the more so as it initially seemed to be successful in its challenging, if not replacing, the imperial order of nation states as imposed by, most importantly, imperialist powers like England and France in the wake of World War I, and by Woodrow Wilson’s ‘Fourteen Points’, which had enshrined the principle of national self-determination.

The relative powerlessness of juridical challenges to al-Baghdâdî’s self-coronation makes clear that his action should be seen as call for mobilisation, or as an advertising slogan, rather than as a move in a theological dispute. Further, one should explore exactly what this appeal to—or arrogation of—religious authority or legitimacy amounts to in the settings of the protracted conflict in Mesopotamia. More specifically, one might ask whether IS’ violent (and indeed genocidal) policies are a reproduction of or return to any classical, original or ‘authentic’ Islam, or rather a qualitatively novel phenomenon. Many authors, both secular Kurdish nationalists and Western journalistic observers, have interpreted IS as the manifestation of a timeless essence of Islam; but such interpretations have difficulties in accounting for the unprecedented scale and level of its violence. Slightly better informed observers more specifically link IS to the eighteenth-century reformist movement of Wahhabism, especially as redefined in the twentieth century by Saudi Arabia; but these explanations downplay the revolutionary character of IS. Generally, the ‘ulamâ in Saudi Arabia do not try to overthrow or replace the existing state, but to cooperate with it; IS, by contrast, has formed alliances with Arab nationalist groups, tribal leaders, and others, only to sideline their allies once in power.

Instead, it makes more sense to qualify IS’ jihadism as Baathism with an Islamic face, just as Saddam Hussein’s Baathist regime amounted to Stalinism with an Arab face. Seen in these terms, one may also and more generally, see the present-day confrontation between the self-declared Sunnî Islamic orthodoxy of the latest generation of jihadists and the defiantly secular, atheist, and/or Zoroastrian posturing of the post-2014 Kurdish generation as a restatement or rearticulation of a longer-standing ethnic opposition between Arabs and Kurds.

### References

- Ahmed, Shahab 2016: *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Al-Shahrestānī, *Livre des religions et des sectes*, traduction par Daniel Gimaret, Guy Monnot, Jean Jolivet, Louvain, Peeters et UNESCO, 1986–1993 (two volumes).
- Asad, Talal 1986: *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington DC: Georgetown University Center for Arab Studies.
- Çetinsaya, Gökhan 2006: *The Ottoman Administration of Iraq, 1890–1908*. London: Routledge.
- Dankoff, Robert (ed.) 1990: *Evliya Çelebi in Bitlis*. Leiden: Brill.
- Deringil, Selim 1998: *The Well-Protected Domains*. London: I.B. Tauris.
- Dressler, Markus 2015: Turkish Politics of Doxa: Othering the Alevis as Heterodox. *Philosophy & Social Criticism* 41: 445–451.
- El-Rouayheb, Khaled 2015: *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and in the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guest, John S. 1987: *The Yezidis: A Study in Survival*. London: KPI.
- Habermas, Jürgen 2008: Die Dialektik der Säkularisierung. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008: 33–46.
- Knysh, Alexander 1993: “Orthodoxy” and “Heresy” in Medieval Islam: An Essay in Reassessment. *The Muslim World* LXXXIII, No. 1: 48–67.
- Leezenberg, Michiel 1997: “Between Assimilation and Deportation: History of the Shabak and the Kakais in Northern Iraq.” In B. Kellner-Heinkele & K. Kehl-Bodrogi (eds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Leiden: Brill, pp. 155–174.
- Leezenberg, Michiel 2014: “The End of Heterodoxy? The Shabak in Post-Saddam Iraq.” In Khanna Omarkhali (ed.), *Religious Minorities in Kurdistan*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Leezenberg, Michiel 2016: “The Vernacular Revolution: Reclaiming Early Modern Grammatical Traditions in the Ottoman Empire.” *History of Humanities* 1, No. 2 (Fall 2016): 251–275.
- Makdisi, George 1981 [1974]: “Hanbalite Islam.” In M.L. Swartz (ed.), *Studies on Islam*. Oxford University Press.

Menzel, Theodor 1911: „Ein Beitrag zur Kenntnis der Jesiden.“ In Hugo Grothe, *Meine Vorderasienexpedition*, Vol. I. Leipzig: Karl W. Hiersemann.

Moosa, Matti 1988: *Extremist Shi'ites: The Ghulât Sects*. Syracuse University Press.



## Islamische Revolution in Kurdistan: Zwischen Sektierertum und Ökumenismus

ANGELIKA POBEDONOSTSEVA KAYA & SĪARHEI BOHDAN

*„Die sunnitische Zugehörigkeit der Kurden wurde nicht durch religiöse Erwägungen bedingt, sondern durch politische... Die Mehrheit der Scheichs, die in Mukri-Kurdistan [im Nordwesten Irans] verehrt werden, sind Schiiten“.<sup>1</sup>*

### ABSTRACT

*After the 1979 revolution in Iran, Kurdish left-wing nationalists and some other Kurdish and non-Kurdish armed oppositional groups—frequently acting in transnational mode—tried to establish their control over the Kurdish regions of Iran. As a result, Iranian Kurdistan almost fell into chaos and sectarian conflict and, finally, faced massive intervention by central government. In order to successfully pursue their agenda in the area, Shi'ite Islamists, who had come to power in Tehran, struggled to overcome their perception by others as "Shi'ites". Only so could they hope to also penetrate the Kurdish-populated areas alongside other rebellious provinces of Iran with Sunni majorities as well as to export the revolution to Sunni-majority regions abroad. In order to establish its rule particularly in Iranian Kurdistan, the revolutionary regime not only sent its own armed supporters but also employed Sunni Islamism as a tool to enter Kurdish local politics. A case in point is the establishment and activities of the Organisation of Muslim Kurdish Peshmerga.*

*This paper focuses on the role of religion in political developments in Iranian Kurdistan in 1979–1984, and provides an overview of the origins of Kurdish Sunni Islamism related to the activities of various Iranian government agencies and Iranian political movements. It analyses media reports and political documents of the time and draws on the recently published memoirs of and interviews with participants and observers of local developments.*

### ABSTRACT

*Nach der Revolution von 1979 im Iran versuchten die kurdischen linken Nationalisten und einige andere kurdische und nicht-kurdische bewaffnete oppositionelle Gruppen, die häufig grenzübergreifend agierten, eigene Kontrolle über die kurdischen Regionen des Iran zu etablieren. Es kam zu einer Konfrontation zwischen ihnen und Teheran, das sich weigerte, den kurdischen Gebieten Autonomie zu gewähren. Infolgedessen versank das iranische Kurdistan beinahe im Chaos des sektiererischen Konflikts und erlebte schließlich eine gewaltige Intervention der Zentralregierung. Um ihre Politik in der Region erfolgreich umzusetzen, bemühten sich die schiitischen IslamistInnen, die in Teheran an die Macht gekommen waren,*

<sup>1</sup> Vil'čevskij 1955: 146. Oleg Vil'čevskij (1902 – 1964) – berühmter sowjetischer Kurdologe.

*darum, ihre Wahrnehmung durch andere als ‘Schiiten‘ zu überwinden. Nur so konnten sie hoffen, auch in den kurdisch besiedelten Gebieten sowie in anderen rebellischen Provinzen Irans mit sunnitischer Mehrheit wieder Fuß zu fassen, sowie die islamische Revolution in mehrheitlich sunnitische Regionen außerhalb Irans zu exportieren. Um kurdische Gebiete wiederzuerobern, sandte das revolutionäre Regime, nicht nur eigene bewaffnete Anhänger dorthin, sondern setzte auch den sunnitischen Islamismus als Instrument ein oder verbündete sich mit ihm. Ein typisches Beispiel ist die Gründung und Tätigkeit der Organisation der muslimischen kurdischen Peschmerga.*

*Dieser Beitrag befasst sich mit der Rolle der Religion in der politischen Entwicklung im iranischen Kurdistan in den Jahren 1979 – 1984 und gibt einen Überblick über die Ursprünge des kurdischen sunnitischen Islamismus im Zusammenhang mit den Aktivitäten verschiedener iranischer Regierungsbehörden und iranischer politischer Bewegungen. Es analysiert Medienberichte und politische Dokumente der Zeit sowie die letztlich veröffentlichten Erinnerungen und Interviews mit den TeilnehmerInnen und BeobachterInnen der Entwicklungen vor Ort.*

### **Islamische Revolution in Kurdistan**

Die iranische Revolution von 1979 führte zu einer langen Periode blutiger Zusammenstöße und einem Partisanenkrieg in Iranisch-Kurdistan. Die Rolle der Religion dabei änderte sich: Zuerst machten konfessionelle Spannungen die Region unregierbar, dann aber konnte die revolutionäre islamistische Regierung Irans konfessionelle Unterschiede überwinden und eroberte mit Hilfe der religiösen Elemente Kurdistan zurück. Die folgende Anekdote gibt die damalige Tragödie, die in die bevorzugten Narrative weder des iranischen Regimes noch kurdischer nationalistischer Gruppen passt, wieder.

Als Ende der 1980er Jahre eine Nichte des bekannten kurdischen Geistlichen Āḥmad Muftizādah, eine Tochter seines älteren Bruders ‘Abduḥlāh, zum Begräbnis ihres Vaters in den Iran reiste, war sie erstaunt über ein Bild von Chomeini im Familienhaus. „Obwohl sein Bruder Āḥmad in den Gefängnissen der Islamischen Republik festsaß, und trotz der Tatsache, dass er Muftizādah bei gelegentlichen Hausbesuchen aus dem Gefängnis beherbergte und täglich für seine Freilassung betete, er [*‘Abduḥlāh Muftizādah*] ein Bild von Ayatollah Chomeini in seinem Haus bis zu seinem Tod aufbewahrte. So erbittert war er über die Terrorkampagne der ‘Kommunisten‘ in Kurdistan, die ihn und seine Familie aus Sanandāḡ vertrieben hatten, dass er die erfolgreichen Bemühungen der Regierung unterstützte, sie zu unterwerfen“<sup>2</sup>.

Die Feindseligkeiten zwischen säkularen linken NationalistInnen und religiösen Elementen in der kurdischen Gesellschaft halfen den schiitischen IslamistInnen, die in Teheran an die Macht gekommen waren, kurdische Gebiete wiederzuerobern. Die

<sup>2</sup> Ezzatyar 2016: 151 – 152.

schiitischen islamistischen Organisationen fanden Rückhalt in Schichten der sunnitischen kurdischen Gesellschaft, die ihnen ideologisch nahe standen. Solch eine Allianz entsprach der allgemeinen Politik des revolutionären Ökumenismus der chomeinistischen Bewegung. Das neue Regime stellte sogar vollständige kurdische Einheiten auf und setzte sie gegen kurdische Rebellen ein. Manche BeobachterInnen bezeichneten die damalige Situation als einen 'Bürgerkrieg' in Iranisch-Kurdistan<sup>3</sup>.

Dieser Artikel versucht, sich mit den zwei oben gezeichneten Aspekten des Konflikts in Iranisch-Kurdistan auseinanderzusetzen. Obwohl viele Materialien, insbesondere in iranischen Staatsarchiven, für ForscherInnen immer noch unerreichbar bleiben, können diese Themen schon zu einem großen Teil durch die Auswertung und Interpretation der verfügbaren Materialien analysiert werden. In den letzten Jahren haben viele TeilnehmerInnen dieser Ereignisse, die vorwiegend auf Seiten des revolutionären Regimes gekämpft haben, entweder ihre Erinnerungen veröffentlicht oder sich in Medieninterviews und öffentlichen Veranstaltungen zu diesen Ereignissen geäußert. Obwohl diese Quellen unter unzähligen Verzerrungen leiden, können sie nicht ignoriert werden. Die vorliegende Studie versucht, solche Quellen auszuwerten, um einen neuen Blick auf die Geschichte Kurdistans zu werfen.

### **Forschungsstand: Opponenten der Linken ignoriert?**

Die Entwicklungen nach der Revolution von 1979 in Iranisch-Kurdistan wurden in vielen Studien der modernen Geschichte Irans untersucht. Allerdings wurde die Geschichte der iranischen KurdInnen in diesen Jahren fast immer nur als ein Kampf der iranischen Regierung um die Kontrolle des Gebietes dargestellt, wobei Teheran – insbesondere das Korps der Wächter der Islamischen Revolution (fortan IRGC, the Islamic Revolutionary Guards Corps)<sup>4</sup> – sich auf Kräfte stützte, die meistens von außerhalb der Region kamen und nicht kurdisch waren. Die linksnationalistischen kurdischen Gruppen, die sich mit linken Gruppen im Rest des Landes verbunden hatten, forderten diese Macht des revolutionären Regimes heraus. Wenn schon Konfession oder Geistliche in diesem Zusammenhang eine Rolle spielten, wie zum Beispiel Scheich 'İzzeddin H̄usainī', dann befanden sie sich auf der Seite der kurdischen OpponentInnen Teherans.

Konfessionelle Untertöne der damaligen kurdisch-aserbaidshianischen Zusammenstöße wurden in der Geschichtsschreibung meist ignoriert, und vorhandene Unterstützung des revolutionären iranischen Regimes in Kurdistan wurde oft nur in

<sup>3</sup> Agajew 1984: 237.

<sup>4</sup> Die Bezeichnung 'Revolutionsgarden', obschon üblich in deutschen Medien, gibt den genauen Namen dieser Organisation nicht wieder, deshalb wird hier eine Abkürzung benutzt, die zwar aus dem Englischen entnommen ist, diese betont aber den Charakter und die Identität dieser Organisation viel präziser.

<sup>5</sup> 'İzzeddin H̄usainī (1922 – 2011) – politischer und geistlicher Leader iranischer KurdInnen, nach der Revolution arbeitete er eng mit linksnationalistischen kurdischen Organisationen zusammen. Mehr zu ihm: Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2013: 373 – 386.

einem Nebensatz erwähnt<sup>6</sup>. Sogar einschlägige Forschungsarbeiten wie z. B. die Studie von Kenneth Katzman (1993), die das IRGC und dessen Rolle in den Jahren nach der Revolution in Kurdistan analysieren, sagen nichts zu kurdischen Elementen und später ganzen Einheiten, die mit dem IRGC affiliert waren. Die Politik iranischer Regierungsorgane, die pro-chomeinistische Gruppen in Iranisch-Kurdistan förderte und der offiziellen Ideologie Teherans folgend den kurdischen sunnitischen Islamismus als die Alternative zum kurdischen säkularen und meist linken Nationalismus unterstützte, wurde bisher kaum in der einschlägigen Literatur behandelt.

Die wenigen spezialisierten Studien der modernen kurdischen Geschichte, die sich mit diesen Ereignissen befassen, stellen oft ein detaillierteres Bild dar. Aber sie befassen sich auf der anderen Seite wenig mit religiösen Entwicklungen in den kurdischen Regionen Irans, sobald es um Kräfte geht, die konfessionell motiviert waren oder mit dem iranischen Regime zusammenarbeiteten. Die wichtigste Ausnahme stellt das Buch von Ali Ezzatyar dar, das sich mit den Tätigkeiten der *Maktab-i Qur'an*, einer Bewegung kurdischer sunnitischer Islamisten von Āḥmad Muftizādah auseinandersetzt<sup>7</sup>. Leider ist das genannte Buch jedoch nicht kritisch genug hinsichtlich Muftizādah selbst und hinterfragt die Erinnerungen der Personen, die zu Muftizādah befragt wurden, nicht ausreichend.

Die wichtigste damalige pro-chomeinistische kurdische Organisation Irans – die Organisation der muslimischen kurdischen Peschmerga (OMP) – wurde bisher kaum in der Forschungsliteratur außerhalb Irans behandelt. Vali Abbas beschreibt sie sehr kurz in einem Artikel, aber er fasst verschiedene Strukturen zu einer Organisation zusammen: die ursprüngliche OMP und die mit dem IRGC-verbündeten *Basîğ*-Formationen, die bis heute in Iranisch-Kurdistan existieren. Er betont, dass keine genaue Information über die ‘muslimischen Peschmerga‘ vorliegt. Abbas merkt lediglich an, dass offensichtlich die Organisation kurz nach dem Beginn des Krieges mit dem Irak gegründet wurde<sup>8</sup>.

Im Iran wurden bisher einige Studien, Analysen, Erinnerungen und Berichte über die OMP veröffentlicht. Die wohl umfassendste Publikation über die OMP ist eine Studie von Nabîallah Rūhî (1386). Leider ist diese jedoch, wie andere iranische Publikationen auch, zu stark am ideologischen Rahmen des heutigen Iran orientiert. Dasselbe lässt sich über die siebenteilige Doku-Serie ‘Peshmarga’<sup>9</sup> sagen, die im Jahr 2016 vom iranischen staatlichen Fernsehen IRIB Ofogh ausgestrahlt wurde. Dieser Forschungsstand spiegelt die komplexe Natur des Konflikts in Iranisch-Kurdistan in den 1980ern nur unzureichend wider. Ferner trägt er nicht dazu bei, die Entwicklung des kurdischen Islamismus in den geografisch eng

<sup>6</sup> s. Benard/Khalilzad 1984: 134.

<sup>7</sup> Ezzatyar 2016.

<sup>8</sup> Vali 2017: 77 – 105.

<sup>9</sup> Hādî 2016.

miteinander verbundenen Gebieten des iranischen und irakischen Kurdistan besser zu verstehen.

### **Ein konfessioneller oder ein ethnischer Konflikt?**

Die iranische Revolution von 1979 verlief in den kurdischen Regionen Irans wesentlich anders als in den zentralen Provinzen des Landes, wo sich viele oppositionelle nicht-chomeinistische Organisationen *de facto* zuerst mit dem neuen Regime assoziierten. Die größten kurdischen Organisationen – die Demokratische Partei des Iranisch-Kurdistan (DPK-I) und die Komala Organisation – begrüßten zwar den Sturz des Schahs, schlossen sich jedoch nicht dem revolutionären Regime an. Stattdessen forderten die beiden Organisationen mit der Unterstützung vieler iranischer KurdInnen sofort eine breite Autonomie für alle kurdischen Gebiete Westirans.

Teheran bot lediglich zögernd eine beschränkte Selbstverwaltung für ein kleineres Gebiet an. Das führte zur ersten nationalen Krise in der Geschichte der Islamischen Republik Iran gleich nach der Revolution. Linke kurdische Organisationen, vor allem die DPK-I, aber auch die Komala, die mit kurdischen Organisationen im Irak und mit linken Organisationen im Iran im Kontakt standen, begannen, immer neue Territorien unter ihre Kontrolle zu bringen. Die schiitischen islamistischen Revolutionäre, die nun das Sagen in Teheran hatten, widersetzten sich diesen Bestrebungen, aber ihre Möglichkeiten waren begrenzt: Neue staatliche Institutionen wurden erst errichtet, als alte Strukturen nach dem Umsturz kollabierten.

Unter diesen Umständen brachen Konflikte in Iranisch-Kurdistan aus, die direkt mit der Religion in Verbindung gebracht werden können. Es begann mit Zusammenstößen zwischen kurdischen linksnationalistischen Organisationen und der schiitischen Bevölkerung in der Umgebung, die meistens aus ethnischen AserbaidshanerInnen bestand. Weiterhin waren die Ziele und Methoden linker kurdischer Gruppen innerhalb der kurdischen sunnitischen Bevölkerung auf Ablehnung gestoßen. Religiöse KurdInnen unterstützten oft die islamische Revolution.

Sogar die schiitischen AktivistInnen, die den Konflikt als eine Konfrontation mit den ‘Demokraten’, d.h. mit der DPK-I schilderten und konfessionelle Motive herunterspielten, gaben entweder zu, dass schiitische EinwohnerInnen aus Orten mit starker Präsenz kurdischer Gruppen geflohen waren, oder sie trennten sich innerhalb solcher Siedlungen von ihren kurdischen NachbarInnen<sup>10</sup>. In diesem Kontext bedeutet ‘schiitisch’ fast ausschließlich aserbaidshanisich [*turk*].

Der größte Konflikt fand in der Stadt Naqadiah (kurd.: Nexede; aser.: Sulduz) statt, als die DPK-I eine Massenveranstaltung anlässlich der Eröffnung ihres Parteibüros in der Stadt abhielt. Naqadiah war eine kleine Stadt in der Provinz West-Aserbaidshanchan,

<sup>10</sup> Javanpress 15.04.1391.

hatte jedoch eine strategische Bedeutung, weil sie auf den Straßen zu iranischen Garnisonen in Pīrānšahr, Ġalādyān und Pasveh an der irakischen Grenze liegt. Das betonen mehrere iranische offizielle Quellen.<sup>11</sup>

Der Konflikt in Naqadīh brach am 19. Farvardīn 1358 (8. April 1979)<sup>12</sup> aus. Zuerst löste eine bewaffnete Demonstration der DPK-I Zusammenstöße mit schiitischen EinwohnerInnen der Stadt aus. Infolgedessen rief Ġulāmriḏā Ḥasanī, Gemeindevorbeter [*imām ġama'ah*] von Urmia, der Hauptstadt der Provinz West-Aserbaidschan, schiitische Aktivisten dazu auf, in Naqadīh zu intervenieren, was sie auch taten.

Die Zusammenstöße in Naqadīh wurden schließlich durch eine Intervention von iranischen Truppen unter Einsatz von Panzern, Flugzeugen und Hubschraubern aus Urmia beendet. Die Anzahl der Opfer ist unbekannt, wird aber durch Augenzeugen auf einige Dutzende geschätzt. Die kurdische Bevölkerung verließ anschließend die Stadt und siedelte in Gebiete mit kurdischer Mehrheit über<sup>13</sup>.

Schon in den ersten Phasen des Konflikts in diesem Gebiet gab es Akteure, die mehr oder weniger religiös motiviert waren. Diese waren zuerst schiitische Geistliche, die nach der Revolution die administrativen und organisatorischen Angelegenheiten übernahmen, die früher in den Händen der Staatsbehörden gelegen hatten. Manche gingen jedoch weiter: In der Umgebung Urmias spielte laut Augenzeugenberichten der obengenannte Ġulāmriḏā Ḥasanī eine wichtige Rolle. Schon bevor der offene Konflikt in Naqadīh ausbrach, schickte Ḥasanī einem Mullah namens Mirzā Ibrāhīm Muharrarī Waffen und Munition, damit er in Naqadīh eine schiitische islamistische Gruppe und ein Revolutionskomitee aufbaute<sup>14</sup>. Ein weiterer schiitischer Mullah, 'Alī Safdarī, wurde aus Teheran nach Sanandāġ geschickt. Seine offene Unterstützung des Schiismus löste Empörung nicht nur unter den AnhängerInnen der linken Nationalisten, sondern auch unter gläubigen EinwohnerInnen aus.

Zweitens spielten islamistische AktivistInnen aus den zentralen, persischen oder persianisierten Gebieten Irans, z.B. aus Teheran, aber auch aus Isfahan und anderen Städten, eine wichtige Rolle. Das waren vor allem Mitglieder des gerade gegründeten IRGC, die sich in manchen Fällen aus Mitgliedern der islamischen Studentevereinen [*ānġuman-i islāmī*] rekrutierten. Solche Gruppen kamen nach dem Konflikt zunächst nach Naqadīh und später auch in andere kurdische Gebiete. Ein Mitglied einer dieser Gruppen, Ḥamīd Riḏā Ġalā'ipūr, beschrieb das Eingreifen der schiitischen AktivistInnen so: „Politische Forderungen dieser Bewegung [*der DPK-I, Komala und ihrer Alliierten*] konfrontierten nicht nur die zentrale Regierung Irans,

<sup>11</sup> Z.B. hier: Sipāh-i pāsḏārān... 1358: 29.

<sup>12</sup> Jalaeipour 1381: 387.

<sup>13</sup> Bulūriān 1379: 369.

<sup>14</sup> Javanpress 15.04.1391.

sondern sie konfrontierten eine riesige, millionenstarke, populäre, religiöse Bewegung auf nationaler Ebene.“<sup>15</sup>

Die Ereignisse in Naqadîh lösten eine Welle von Konflikten zwischen KurdInnen und AserbaidschanerInnen aus. Kurz danach verübten die schiitischen AktivistInnen aus Naqadîh vermutlich ein Massaker an etwa vierzig kurdischen Einwohnern von Qarnah, einem Dorf in der Nähe von Naqadîh<sup>16</sup>. Es existieren Berichte weiterer solcher Massaker, die jedoch schwer zu überprüfen sind.

Obschon die Konfrontation vor allem zwischen marxistischen NationalistInnen (die, laut der Version des IRGC, zusammen mit radikal islamistischen Gruppen wie *Furqân*, kurdischen ‘Feudalen‘ aus dem Iran und Irak, wie Idris Barsani, und sogar mit manchen aserbaidschanischen Großgrundbesitzern agiert haben<sup>17</sup>) und schiitischen IslamistInnen verlief und sich deshalb nicht alle Seiten in diesen Konflikten auf ihre Glaubensrichtung bezogen, so sind doch die konfessionellen Untertöne der Konfrontation zwischen schiitischen und sunnitischen Gruppen in der Bevölkerung von Bedeutung. Dies gilt auch für die kurdische Seite. Die DPK-I, Komala und Rizgari – die größten Organisationen der iranischen KurdInnen – waren lediglich in den Gebieten sunnitischer KurdInnen aktiv, dagegen jedoch kaum in den Regionen schiitischer KurdInnen<sup>18</sup>. Dies stellt ein Paradox dar, da der kurdische Nationalismus und Marxismus angeblich eine bessere soziale Basis in den südlichen schiitischen kurdischen Regionen rund um Kirmānšāh hatte, die sozial und wirtschaftlich höher entwickelt waren und über bessere Kommunikation mit der Außenwelt verfügten.

Mittlerweile lässt sich diese Besonderheit jedoch kaum noch durch sprachliche oder kulturelle Unterschiede erklären. Nicht nur Sorani-SprecherInnen unterstützten die kurdische nationalistische Bewegung. Linke kurdische Organisationen operierten zu der Zeit aktiv in der Stadt Pāveh und dem umliegenden Gebiet, das als Āwrāmānāt (Hewraman) bekannt ist und durch eine eigene Mundart des Kurdischen und kulturelle Besonderheiten gekennzeichnet ist.

Die verschiedenen Seiten des Konflikts in Kurdistan machten bereits damals keinen Hehl daraus, dass sie entlang von konfessionellen Linien handelten. Als zum Beispiel die Hauptstadt der Provinz Kurdistan kurz davor stand, Rebellen in die Hände zu fallen, stimmten die Letzteren der Evakuierung ‘aller SchiitInnen‘ sowie der SunnitInnen, die „mit der Revolution kooperiert haben“, durch staatliche und regimegetreue Organisationen zu<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Jalaeipour 1381: 397.

<sup>16</sup> Ebenda: 389 – 390.

<sup>17</sup> Sipāh-i pāsdārān... 1358: 24 – 28; 30 – 33.

<sup>18</sup> Javan 09.12.1390.

<sup>19</sup> YJC 01.07.1392.

### ‘Dschihad‘ gegen die Linken

Von Anfang an gab es zwischen der DPK-I und Komala auf der einen Seite und kurdischen sunnitischen Geistlichen sowie deren AnhängerInnen auf der anderen Seite starke Konflikte. Dies änderte nichts an der Tatsache, dass in manchen Fällen sowohl religiöse wie auch säkulare KurdInnen grundsätzlich die Autonomie der Region befürworteten.

Als die iranische Nationalregierung noch Verhandlungen über die Autonomie mit linken kurdischen Nationalisten führte, veranstalteten im April 1979 etwa 30.000 AnhängerInnen des sunnitischen Geistlichen Āḥmad Muftizādah eine bewaffnete Demonstration in Sanandağ gegen die Präsenz von linken Gruppen in der Stadt. Muftizādah forderte von den Linken, ihre Waffen seinen Anhängern zu überzugeben und drohte, dass er sonst einen ‘Dschihad‘ gegen die Linken erklären werde<sup>20</sup>.

Die Stadträte, die Mitte April 1979 in der Region entstanden waren, reflektierten diesen Antagonismus. In Sanandağ bestand die Mehrheit der gewählten Mitglieder aus AnhängerInnen Muftizādahs, die die islamische Republik unterstützten und die Zusammenarbeit mit säkularen linken NationalistInnen verweigerten. In Mahābād war die Situation nicht so eindeutig. Scheich ‘Izzeddīn Ḥusainī wurde dort zum Ratsvorsitzenden gewählt, was bedeutete, dass säkulare linke Gruppen – vor allem Komala – großen Einfluss in diesem Gremium hatten<sup>21</sup>.

Die Konfrontation wurde auch in Straßenkämpfen ausgetragen. Die kurdischen linken NationalistInnen wurden z.B. eines Angriffs auf Betende in Sanandağ im Februar 1980 beschuldigt<sup>22</sup>. Obschon die Umstände nicht klar sind, so führt die Wahrnehmung solcher Nachrichten durch konservative Schichten der kurdischen Bevölkerung wahrscheinlich dazu, dass diese die Gegner der Linken unterstützen.

Andererseits machte die prosovjetsche Linke, insbesondere die Tudeh-Partei, Muftizādah und Mitglieder seiner Bewegung *Maktab-i Qur‘ān* explizit für das Blutvergießen in Iranisch-Kurdistan verantwortlich. Ihrer Behauptung zufolge solle die Bewegung *Maktab-i Qur‘ān* „reaktionäre Händler, Grundbesitzer, ehemalige SAVAK-Beamte und Geistlichkeit, die mit dem Shah-Regime kollaboriert hat, vereinen“ und „durch linksgerichtete [*levatskie*] Gruppierungen unterstützt werden“<sup>23</sup>. Unter anderem wurden die AnhängerInnen Muftizādahs beschuldigt, dem IRGC dabei zu helfen, Mitglieder der DPK-I und anderer linker Organisationen zu verfolgen und gefangen zu nehmen.

Die Gewalt breitete sich über die Jahre weiter aus. So wurde der sunnitische Kleriker Mullah Muḥammad Karīmīān am 21. Farvardin 1361 / 10. April 1982 in seinem Haus in

<sup>20</sup> Payğām-i imrūz 30.01.1358: I, 8.

<sup>21</sup> Agajew 1984: 129.

<sup>22</sup> Sāzmān-i pišmargān-i musalmān-i kurd 11.12.1358.

<sup>23</sup> Agajew 1984: 208.

Sanandağ durch die Kämpfer der Komala oder DPK-I umgebracht. Er war seit 1355 / 1976 Gemeindevorbeter im Hāğiābād-Viertel von Sanandağ gewesen und war bekannt geworden durch seine Übersetzungen arabischer Texte ins Kurdische sowie durch seine kurdische Dichtung. Zuerst floh er vor linken Gruppen aus der Stadt, und nach der Gründung der OMP begann er, Mitglieder der Organisation im Koran und religiösen Geboten zu unterrichten, während er seine Tätigkeiten gegen die Linken fortsetzte<sup>24</sup>. Dies war keineswegs ein vereinzelter Fall des Terrors. Ende März 1982 [*āğāz-i naürüz-i sāl-i 1361*] wurde Mullah Karim Šahrikandī von einem Komala-Mitglied neben einer Mahābāder Moschee umgebracht. Auf Aufforderung von Dissidenten aus der DPK-I hin versuchten Šahrikandī und eine Gruppe sunnitischer Geistlicher, mit Teheran über eine Lösung der Kurdistanfrage zu verhandeln. Laut einem Augenzeugen stützte er sich dabei zuerst auf die Vorschläge der Dissidenten aus der DPK-I, überarbeitete dann aber ihre Ideen im islamischen Sinne. Das löste eine negative Reaktion der DPK-I und der Komala aus<sup>25</sup>.

### Muslimische Peschmerga

Iranische Quellen räumen ein, dass nur in wenigen Siedlungen die Mehrheit der Bevölkerung klar gegen kurdische linksnationalistische Organisationen Stellung bezog. Die Rebellen hatten genug Unterstützung, sogar lange nach der Wiedereroberung von Iranisch-Kurdistan durch die Truppen der revolutionären Regierung und pro-chomeinistische kurdische Kämpfer. So beschrieb ein solcher kurdischer Kämpfer die Lage: „In Kurdistan schoss eine Person, die uns in der Stadt begrüßte und nach unserem Wohlbefinden fragte, von hinten auf uns, und bis zum Moment des Martyriums [*des Todes*] verstand man nicht, ob der eigene Nachbar ein Konterrevolutionär oder Revolutionär ist“<sup>26</sup>.

Nachdem die kurdischen linksnationalistischen Gruppen ihre Macht in der Region auszubauen begonnen hatten, flohen EinwohnerInnen, die Unzufriedenheit mit der Politik der Rebellen geäußert hatten, entweder selbst südwärts (meistens nach Kirmānšāh), oder wurden durch die Rebellen dorthin vertrieben<sup>27</sup>. So entstand eine Masse von Unzufriedenen, die zwar diverse Einstellungen zur Politik Teherans hatten, doch ihre Situation in ihren Heimatorten wegen der Aktivitäten der kurdischen linksnationalistischen Gruppen als so unerträglich empfanden, dass ihnen die Kooperation mit Teheran als einzige Option erschien.

Die Eroberung Būkāns, einer größeren Stadt in der Provinz West-Aserbaidšān, durch die DPK-I, laut Erinnerungen von 'Abdullāh 'Abbāsī, bewog manche schiitischen Islamisten zur Teilnahme an der Organisation einer kurdischen islamistischen Bewegung in Iranisch-Kurdistan. Die Anregung kam von einem

<sup>24</sup> Farhang 1391.

<sup>25</sup> Bulūriān 1379: 428-429.

<sup>26</sup> YJC 01.07.1392.

<sup>27</sup> Siehe, z.B., die Beschreibung der Ereignisse in der Siedlung Paigolan des Kreises Sarvabad in der Provinz Kurdistan hier: Bihbūdi 1397.

Kommandeur des IRGC im Westen Irans, Muḥammad Burūğirdī<sup>28</sup>. Er beteiligte sich später auch maßgebend an der Gestaltung und Leitung dieser Organisation. Muḥammad Sa'īd Ğa'farī, ein IRGC-Kommandeur in Kirmānšāh, wird auch als der Mann genannt, der die OMP gegründet hatte<sup>29</sup>.

Die Organisation der muslimischen Peschmerga (OMP) – *Sāzmān-i pišmargān-i musalmān-i kurd* – wurde im Herbst 1358 / 1979 ins Leben gerufen. Manche Zeugen, wie 'Abdullāh Abbāsī, nennen Bahman 1358 / Januar-Februar 1980 als den Gründungszeitraum<sup>30</sup>. Sie wurde zum einzigartigen Projekt der islamistischen Regierung Irans, die sonst keine weiteren vergleichbaren militärischen Organisationen ethnischer Minderheiten zugelassen hat.

Im Moment der Gründung zählte die OMP laut Āḥmad Saqizī 60 Mitglieder<sup>31</sup>. Neben dem organisatorischen Kern der OMP in Kirmānšāh hatte die Organisation zu Beginn Abteilungen in den Städten Pāveh, Ğavānrud, Kāmyārān und Marīvān<sup>32</sup>, d.h. in südlichen Bezirken der Provinz Kurdistan.

Die Reihen der OMP begannen anzuwachsen, nachdem die Kräfte des revolutionären Regimes, einschließlich der OMP, erste Erfolge in der Wiedereroberung von Iranisch-Kurdistan erzielten. Die Anzahl der OMP-Mitglieder, die im Moment der Sanandağ-Offensive etwa 60 ausmachte, stieg gemäß Āḥmad Saqizī auf etwa 200 Personen<sup>33</sup>, nachdem die Kontrolle über die Hauptstadt der Provinz Kurdistan gesichert worden war. In der Tat hielten sich einige Monate nach der Gründung – im Khordad 1359 / Mai-Juni 1980 – sechzig muslimische Peschmerga zusammen mit nur vierzehn IRGC-Mitgliedern in Marīvān<sup>34</sup> auf – einer verhältnismäßig kleinen Stadt<sup>35</sup>.

Insgesamt zählte die Organisation laut einem ihrer Anführer etwa 30.000 Mitglieder<sup>36</sup>, was sicherlich eine Übertreibung ist. Andererseits spielen die AutorInnen, die keinen Hehl aus ihrer Sympathie für die kurdische säkulare Bewegung machen, die Stärke der OMP herunter. So beschreibt Ali Ezzatyar die Organisation als eine kleine proiranische Miliz.

Zweifelsohne zählten Tausende von Kämpfern zu ihren Mitgliedern. Darauf deuten die Zahlen der Verluste hin. Laut iranischen staatlichen Quellen betrug die Zahl der 'Märtyrer' der OMP etwa eintausend Mann<sup>37</sup>. Ein iranisch-kurdischer Forscher

<sup>28</sup> Dana 09.08.1396.

<sup>29</sup> YJC 31.06.1391.

<sup>30</sup> Dana 09.08.1396.

<sup>31</sup> YJC 01.07.1392.

<sup>32</sup> Rūḥī 1386: 27.

<sup>33</sup> YJC 01.07.1392.

<sup>34</sup> Bihzād 1389: 56.

<sup>35</sup> Die Zahl '60' scheint in vielen Berichten keine genaue Angabe zu sein, sondern nur symbolische Bedeutung zu haben.

<sup>36</sup> Muḥammadi 1393.

<sup>37</sup> Javan 28.02.1394.

benennt 330 Personen als ‘Märtyrer der OMP’ aus Marīvān und 117 aus Sarvābād.<sup>38</sup> Das deutet auf die Existenz einer beträchtlichen Vereinigung hin. Zum Vergleich: Die Verluste auf Seiten der kurdischen Rebellen seit der Revolution von 1979 wurden im Februar 1981 auf 10.000 Mann geschätzt<sup>39</sup>. Und dies waren die ersten beiden Jahre des Aufstandes, die blutiger als die nachfolgenden Jahre des Konflikts waren.

Abgesehen von einigen Schiiten waren die meisten OMP-Mitglieder Sunniten. Laut einem ihrer Kommandeure, „[wurden] außer dem Kader im Zentrum [in *Kirmānšāh*], operative Fragen durch kurdische Brüder selbst [verwaltet], oder sagen wir besser: Die Kommandeure der Bataillone und Kommandeure der Operationen der Peschmerga waren diese Brüder selbst“<sup>40</sup>. Mit den „kurdischen Brüdern“ werden in seinen Erinnerungen kurdische sunnitische Aktivisten gemeint. Die veröffentlichte Liste der Märtyrer aus Pāigulān, Provinz Kurdistan, enthielt Namen<sup>41</sup>, die fast alle auf den sunnitischen Glauben der Gefallenen hinweisen – obgleich nicht klar ist, ob es sich in allen Fällen um Mitglieder der OMP handelt. Einige prominente Mitglieder, wie Āḥmad Saqizi, stammten aus den Familien sunnitischer Geistlicher<sup>42</sup>.

Die Lebensläufe von manchen sunnitischen Kommandeuren der OMP berichten von deren religiösem Engagement vor der Revolution. So heißt es über ‘Abdullāh Badaḥšānī aus Marīvān, er habe neben einer weltlichen Schule Unterricht über Religion und den Koran erhalten. Nach der Revolution „begann er, sie [religiöse Werte] zu schützen, und schloss sich den Kameraden aus der Koran-Schule [*yārān-i madrasah-i qur’ān*] an und begann, die Leute über separatistische Gruppen aufzuklären.“<sup>43</sup>

Der offizielle Status und die Identität der OMP waren ziemlich unklar und den politischen Gefechten der Zeit ausgesetzt. Muḥammadullāh Murādī, ein lokaler Kommandeur der Organisation, beschreibt sie als „keine militärische Gruppe [*gurūh-i nizāmī*] sondern eine ideologische und kulturelle [*farhangī*] Gruppe, die religiöse und säkulare Konterrevolutionäre in der Region bekämpfte“<sup>44</sup>. In einem anderen Interview nennt er die OMP vorwiegend eine „ideologische Strömung [*ḡaryān-i fekrī*]“<sup>45</sup>.

Schon bald nach der Gründung, am 21. Tir 1359 / 12. Juli 1980, trafen sich die Vertreter der OMP mit Ayatollah Chomeini<sup>46</sup>, doch die Stellung der OMP blieb ambivalent. In operationeller Hinsicht unterstand sie dem IRGC, behielt aber wahrscheinlich

<sup>38</sup> Muḥammadī 1396.

<sup>39</sup> McDowall 2007: 280.

<sup>40</sup> Muḥammadī 1393.

<sup>41</sup> Biḥbudī 1397.

<sup>42</sup> YJC 01.07.1392.

<sup>43</sup> Muḥammadī 1397.

<sup>44</sup> Maḡallah-i Imtidād 1387: 24.

<sup>45</sup> Tasnim News 02.07.1393.

<sup>46</sup> Ḥumainī 1359.

gewisse Autonomie und bezog ihr Budget von der Armee. Diese Finanzierung geriet immer wieder in Schwierigkeiten, da der neugewählte Präsident Banisadr mit der Existenz der OMP nicht einverstanden war. Die Mitglieder der muslimischen Peschmerga berichten, dass sie deshalb sogar ihre Waffen und Munition bisweilen aus eigenen Mitteln erwerben mussten<sup>47</sup>. Später, als die OMP-Einheiten an der Front des Krieges mit dem Irak im Süden schichtweise eingesetzt wurden, brachten die OMP-Mitglieder erbeutete Waffen von dort<sup>48</sup>. Infolge dieser unklaren Lage der OMP wurde die Geschichte der Organisation schlecht dokumentiert. Die Familie zweier wichtiger Mitglieder der OMP aus Marivān berichtet, sie habe in den 1990ern keine Akten zu ihrem Vater in den Archiven gefunden<sup>49</sup>.

Viele Mitglieder der OMP trugen die Uniform des IRGC und waren nicht nur gleichzeitig Mitglieder des IRGC, sondern sind bekannt als Organisatoren des IRGC in ihren eigenen Städten<sup>50</sup>. Nichtsdestotrotz wurde die OMP im offiziellen Gebrauch nicht als Teil des IRGC bezeichnet. Darüber hinaus benutzte die Organisation Begrifflichkeiten, die fest in der kurdischen politischen Tradition verankert waren, wie ‘pišmargah’ [Kämpfer] oder ‘ğās’ [Verräter].

Die OMP kann in ideologischer Hinsicht zum linken Flügel der chomeinistischen Bewegung gezählt werden. Sie unterstützte die chomeinistischen Hardliner in der Konfrontation mit Präsident Banisadr<sup>51</sup>. Im Kampf gegen die kurdischen NationalistInnen, deren Programm Elemente des Marxismus enthielt, übte die OMP heftige Kritik an der ‘marxistischen Unterdrückung’. Gleichzeitig aber unterstützte sie die Kritik, welche die Tudeh-Partei gegen die DPK-I unter Ghassemlou äußerte<sup>52</sup>.

Gleichzeitig neigte sie selbst zu egalitären Bestrebungen. Schon im ersten Jahr ihrer Existenz wurden die muslimischen kurdischen Peschmerga durch die Zeitung *Ġumbhuri-yi Islāmī*, das wohl wichtigste Sprachrohr der regierenden Schichten rund um Chomeini, angegriffen. Die kurdischen Kämpfer wurden der Konfiszierung von Lebensmitteln in Sanandag beschuldigt. Die Organisation musste sich öffentlich verteidigen<sup>53</sup>.

Martin Bruinessen, der in den Jahren nach der Revolution die Gegend besucht hatte, berichtet von ähnlichen egalitären Neigungen des IRGC in Iranisch-Kurdistan. Ihm zufolge wurde das IRGC bis August 1980 weniger bereit, „die kurdischen Grundherren zu unterstützen, selbst wenn die Bauern mit der Komala oder der KDP verbunden waren“. Andererseits reduzierte die DPK-I ihre Feindschaft gegenüber „Feudalen“<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> Farġī 1385: 58–59.

<sup>48</sup> Rahian-e nur 03.05.1396.

<sup>49</sup> Mashregh News 09.07.1391.

<sup>50</sup> Muḥammadi 1397.

<sup>51</sup> Sāzmān-i pišmargān-i musulmān-i kurd, O.D (1360).

<sup>52</sup> Ġam’i az dānişġūian-i hawādar-i sāzmān-i pišmargān musulmān-i kurd, 18.04.1359.

<sup>53</sup> Sāzmān-i pišmargān-i musulmān-i kurd, O.D.

<sup>54</sup> Bruinessen 1981: 401.

Dies entspricht den Erinnerungen der OMP-Kader: „Šahīd [*Nāsīr*] Kāzīmī [*einer der Gründer*] ... wollte eine Organisation schaffen, die aus den unterdrückten Schichten Kurdistans bestehen wird... aber die Politiker [*sīāsīyūn*] haben diesen Diskurs verzerrt. Mit der Argumentation, dass die Feudalen Kurdistans ihre materiellen Interessen durch die Angriffe der Demokraten [*DPK-I*] verlieren, haben sie sie in die Organisation eingeschleppt. Durch den Eintritt dieser Leute, die kein gutes Ansehen unter der Bevölkerung hatten, wurde der Organisation ein starker Schlag versetzt, die Demokraten konnten so die Leute gegen die Organisation einstimmen.“<sup>55</sup>

Die veröffentlichten Lebensläufe der gefallenen Mitglieder der OMP und der Veteranen zeichnen das Bild einer Struktur, die sich eher auf ärmere Schichten stützte. Ein führender kurdischer Kommandeur der OMP namens 'Alī Sulāimānpūr, der zur Zeit der Revolution 33 Jahre alt war, schaffte es etwa nie, zur Schule zu gehen und betrieb zunächst Landwirtschaft und Viehzucht in seinem Dorf; später war er als einfacher Arbeiter in Bāneh, einer provinziellen Stadt in Iranisch-Kurdistan, tätig. Er war einer der ersten Mitglieder der OMP in Bāneh. 1363 / 1984 wurde er zum stellvertretenden Kommandeur der Ḥadrat-i Rasūl Bataillone des IRGC in Bāneh ernannt, bevor er ein Jahr darauf in einer Schlacht fiel<sup>56</sup>.

Die egalitären Neigungen der OMP machten es für manche Kämpfer wahrscheinlich leicht, zwischen der OMP und ihren linken Opponenten in beide Richtungen die Seiten zu wechseln, wie etwa Raḥīm Āḥmadi, ein lokaler Kommandeur der OMP aus Sanandağ<sup>57</sup>.

Die linken Opponenten der OMP betonten, dass das IRGC im Aufbau der Organisation die Stammesstrukturen ausnutzte. Der Mangūr-Stamm wird am häufigsten in diesem Zusammenhang erwähnt, obschon die gesamte Argumentation auf einem Zusammenstoß zwischen den Mangūr und der DPK-I zu beruhen scheint.

Über Muḥammad Sa'īd Ğa'farī, der eine Schlüsselrolle in der Etablierung der OMP spielte, wird berichtet, dass „die enge Verbindung Šahīd Ğa'faris mit Stammesführern [*buzurgān*] in dieser Gegend und sein Programm, sie mit der Gewährleistung der Sicherheit des Gebietes zu beauftragen, den langfristigen Umtrieben ohne militärische Intervention ein Ende setzen.“<sup>58</sup>

In manchen Fällen hatte die Mitgliedschaft in der OMP mit der Stammesstruktur zu tun, allerdings sind die Hinweise darauf nicht eindeutig. Manche Zeitzeugen weisen auf den gleichzeitigen Beitritt mehrerer Mitglieder des Nizām-Klans [*tāyīfab*] in der Umgebung Marīvāns zur OMP unter dem Einfluss von Taūfiq Madanīfard hin: „Da er der Älteste [*buzurg*] seines Klans [*tāyīfab*] und Anführer [*sālār*] seines Stammes [*ašīrah*] war, hörten alle auf seine Worte, und mit einer Anweisung begeisterte er die Jungen im Klan und schickte sie zum IRGC und in die Organisation der kurdischen

<sup>55</sup> Tasnim News 02.07.1393.

<sup>56</sup> ISNA 03.09.1397.

<sup>57</sup> Ğawānān-i musulmān-i kurd paīraw-i ḥaṭ-i imām O.D.; Mashregh News 07.06.1395.

<sup>58</sup> YJC 31.06.1391.

muslimischen Peschmerga.“ Letztendlich kamen 17 Mitglieder dieses Klans ums Leben, als sie für das revolutionäre Regime kämpften<sup>59</sup>.

Allerdings hatte derselbe Taūfīq Madanīfard einen Sohn, der – modern für seine Zeit – vor der Revolution sechs Jahre in Gendarmerie [*šahrbanī*] nicht nur in seiner Heimatregion Marīvān, sondern auch in Täbris und Kirmānšāh gedient hatte<sup>60</sup>. Es ist also nicht klar, was die Motivation in diesem Fall letztlich gewesen sein könnte. Man sollte jedoch auch nicht voreilige Schlussfolgerungen ziehen, da auch die linken Nationalisten mit Stammesstrukturen arbeiteten<sup>61</sup>. In jedem Fall scheint die OMP ein Opfer der Transformation des revolutionären Regimes zu werden. Um 1362 / ca. 1983 wurde sie aufgelöst und ihre Mitglieder schlossen sich dem IRGC<sup>62</sup> direkt oder dem *Basīğ-i Mustaz'afīn* an. Laut anderen Berichten wurde die OMP ab 1361 / ca. 1982 allmählich in die *Basīğ*-Organisation integriert<sup>63</sup>. Jedenfalls konnten wir keine Publikationen der OMP finden, die später als 1360 / ca. 1981 herausgegeben wurden.

Als die OMP aufgelöst wurde, geschahen auch manche anderen Ereignisse, die wahrscheinlich damit verbunden waren. Am 1. Khordad 1362 / 22. Mai 1983 kamen Burūğirdī und drei andere IRGC-Kommandeure in der Nähe von Mahābād ums Leben. Da es im Falle Burūğirdīs um eine Schlüsselfigur der OMP mit großem Einfluss im IRGC und in anderen Strukturen des iranischen Regimes ging, führte dieser Verlust zu einer Schwächung der Positionen der OMP innerhalb des iranischen Staates.

Die Auflösung der OMP wurde auch von der Verhaftung am 30. August 1982 von Āḥmad Muftizādah und ungefähr 200 Mitgliedern seiner Bewegung *Maktab-i Qur'an* begleitet, zuerst in Sanandāğ und dann in anderen Städten. Wenn auch die meisten von ihnen innerhalb der nächsten zwei Jahre freigelassen wurden, waren die Konsequenzen für die islamistische Bewegung in Iranisch-Kurdistan verheerend<sup>64</sup>.

### Die OMP und der sunnitische Islam

Es besteht eine Kontroverse rund um die Verbindung zwischen Āḥmad Muftizādah und der OMP. Regimetreue iranische Quellen berichten über dessen enge Verbindung mit der Organisation und Zusammenarbeit mit Muḥammad Sa'īd Ġā'fari, dem IRGC-Kommandeur in Kirmānšāh<sup>65</sup>. Auch die radikale iranische Opposition beschreibt seine Rolle in der Gründung der OMP mit folgender

<sup>59</sup> Mashregh News 09.07.1391.

<sup>60</sup> Javan 12.09.1396.

<sup>61</sup> Z.B., 'Izzeddīn Ḥusaīnī, der der Komala nah stand, war durch eine Versammlung der Anführer der kurdischen Stämme der Region zu ihrem Vertreter in Verhandlungen mit Teheran gewählt. Sieh dazu: Agajew 1984: 129.

<sup>62</sup> Muḥammadi 1393.

<sup>63</sup> Javan 20.03.1396.

<sup>64</sup> Ezzatyar: 198, 150.

<sup>65</sup> YJC 31.06.1391.

Charakterisierung: „Konsultation, Einstimmigkeit [*hamfikrī*] und Zusammenarbeit“<sup>66</sup>.

Ali Ezzatyar, Autor einer Biographie Muftizādahs, lehnt diese Verbindung ab. Es seien schiere Gerüchte, dass manche der OMP-Mitglieder seine AnhängerInnen gewesen seien; und außerdem solle die iranische Regierung, als Muftizādah diese Organisation desavouiert hatte, im August 1982 die harsche Verfolgung der AnhängerInnen von Muftizādahs *Maktab-i Qur'ān* begonnen haben<sup>67</sup>. Ezzatyar beschreibt die Ereignisse so, dass man seine Worte zweierlei deuten kann: Entweder hat die Handlung Muftizādahs die Verfolgung verursacht oder die Ereignisse fanden zufälligerweise in derselben Zeit statt.

Hodschatoleslam wa-l-muslimīn Sayīd Musā Mūsawī, ein Opponent Muftizādahs, schließt sich dieser Ablehnung direkter Verbindung zwischen Muftizādah und der OMP an. Er weist darauf hin, dass die OMP einerseits Muftizādahs Korrespondenz mit dem Schah veröffentlicht und ihn diesbezüglich heftig angegriffen habe. Andererseits, so Mūsawī, habe Muftizādah auch seine Erklärung gegen die OMP in harschen Worten formuliert, obgleich mehrere Mitglieder der Organisation mit ihm früher „in Verbindung standen und Mitglieder seiner *Maktab-i Qur'ān* waren“<sup>68</sup>.

Allerdings bezweifelt niemand, dass Muftizādah bestimmte Beziehungen mit dem revolutionären Regime unterhielt. Und höchstwahrscheinlich waren Muftizādah und seine Bewegung mindestens auf indirekte Weise in die OMP verwickelt. Einer der nahen Mitarbeiter und Schüler von Muftizādah, Ḥasan Āminī, lehnt kategorisch die Teilnahme seines Meisters an der Gründung und Leitung der OMP ab. Er gibt aber zu: „Nach ihrer [*der OMP*] Gründung veröffentlichten wir eine Erklärung, und als wir in dieser Erklärung unsere Opposition dazu äußerten, haben wir auch deren Assoziation mit Kāk Āḥmad und *Maktab-i Qur'ān* abgelehnt und widerlegt, weil [...] wir eine bewaffnete Konfrontation nicht unterstützten. [...] Eine große Anzahl von ihnen [*OMP-Mitglieder*] hatte vor der Gründung dieser Organisation mit uns zusammengearbeitet, aber nachdem sie sich ihr angeschlossen und unsere Opposition zu ihr bemerkt hatten, haben sie sich schon von uns getrennt und sind weggegangen.“<sup>69</sup>

Neben der Kollaboration mit Muftizādah versuchte das iranische islamistische Regime auch durch andere Zugeständnisse an den sunnitischen Islamismus in Kurdistan, sich dort zu legitimieren. Die iranische Regierung unterstützte unter anderem die Verbreitung des sunnitischen islamistischen Gedankengutes in der Region in diesen Jahren. So wurde mindestens ein Buch Sayid Qutb's, ein Ideologe der Muslimbruderschaft, ins Sorani-Kurdische übersetzt und durch die staatliche

<sup>66</sup> B., Fūād, 1393.

<sup>67</sup> Ezzatyar 2016: 150.

<sup>68</sup> Taghrib News 20.04.1391.

<sup>69</sup> Čiśmāndāz-i Īrān 1384: 36.

Organisation für islamische Propaganda veröffentlicht<sup>70</sup>. Zu seinen Ehren wurden auch je eine Moschee in Bükân in der Provinz West-Aserbaidschan und in Sanandağ in der Provinz Kurdistan nach ihm benannt.

Die Förderung oder zumindest wohlwollende Duldung der sunnitischen islamistischen Aktivitäten in Kurdistan durch iranische Staatsbehörden begann, bevor Chomeini in Teheran an die Macht gekommen war. Eine iranische Journalistin erklärte: „Der Schah förderte zwei Schulen des sunnitischen religiösen Denkens als Bollwerk gegen den sowjetischen Einfluss im Iran. Das islamische Regime hat dieselben Institutionen genutzt – Deobandi in Balutschistan und die Muslimbruderschaft in kurdischen Gebieten – um die Verbreitung der saudischen Wahhabi-Salafi-Ideologie zu unterbinden.“<sup>71</sup>

### Schlussfolgerungen

Die Geschichte von Iranisch-Kurdistan nach der Revolution bedarf einer Revision der damaligen Ereignisse aus der Sicht der nicht-linken Gruppen. Man darf sich nicht nur auf die Analyse der KDP-I, der Komala und der iranischen Zentralregierung als AkteurInnen beschränken; es benötigt zusätzlich Studien über kleinere Gruppen, die mit linken NationalistInnen kooperierten, aber auch über verschiedene Organisationen, die mit der iranischen Regierung verbunden waren, wie etwa der IRGC oder der OMP.

Die Situation in Iranisch-Kurdistan nach der Revolution war viel komplizierter als eine bloße Konfrontation zwischen den Autonomiebestrebungen der KurdInnen und der Zentralregierung. In diesem Konflikt standen einander auch schiitische AserbaidschanerInnen sunnitischen KurdInnen gegenüber, die häufig kaum konfessionell motiviert waren; die religiösen sunnitischen KurdInnen verbündeten sich mit schiitischen IslamistInnen außerhalb Kurdistans, die im Iran an die Macht gekommen waren, um sich gegen die säkularen LinksnationalistInnen zu verteidigen.

Die Faktoren, die mit der konfessionellen Zugehörigkeit der Bevölkerung zu tun hatten, sowie die quasi-ökumenistischen Versuche schiitischer und sunnitischer AktivistInnen nach dem Sieg in Teheran, in Kurdistan zusammenzuarbeiten, spielten eine wichtige Rolle in der Geschichte von Ostkurdistan nach der Revolution. Dabei ist es wichtig zu verstehen, dass es häufig um Sunnismus oder Schiismus als Teil der Kultur und nicht als Ideologie ging. Dies sieht man in den Zusammenstößen zwischen sunnitischen KurdInnen und schiitischen AserbaidschanerInnen, wo schiitische Aktivisten mit weitgehend religiös indifferenten oder säkularen kurdischen Gruppen kämpften. Es ist kein Wunder, dass manche Vertreter des revolutionären Regimes den Konflikt in politischen und sozialen Begriffen

---

<sup>70</sup> Qutb 1365.

<sup>71</sup> Faramarzi 2018: 5.

umdeuteten<sup>72</sup> und dadurch die Bevölkerung der beiden ethnischen Gruppen durch solchen ‘revolutionären Ökumenismus’ zusammenzubringen und die Verwaltung der Region wiederherzustellen versuchten.

Die Entwicklungen in der religiösen Sphäre in Iranisch-Kurdistan, als bestimmte Arten des sunnitischen Islamismus und des revolutionären Ökumenismus unterstützt wurden, trugen zur Radikalisierung in der Region bei. Die führende sunnitische Bewegung der 1980er Jahre im Iran, *Maktab-i Qur’ān*, wird von iranischen Analytikern als eine der wichtigsten salafitischen Gruppen im Lande betrachtet<sup>73</sup>. Das anwachsende Phänomen des kurdischen Islamismus im iranischen und irakischen Kurdistan in den letzten zwei Jahrzehnten kann nicht ohne eine Analyse dieser Prozesse erklärt werden.

### Bibliografie

- Agajew, Semën 1984: *Iran: Roždenije respubliki*. Moskwa: Izdatel'stvo političeskoj literatury.
- B., Fūād, 1393: *Yādwarah-i ġināyatkārān-i rižīm dar kurdistān*, Communist party of Iran, 6 Esfand 1393, <http://cpiran.org/archive/2015/03/mataleb/page6.html> Abrufdatum 25.05.2019. Bakhash, Shaul 1984: *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*. New York: Basic Books.
- Benard, Cheryl / Khalilzad, Zalmay 1984: *“The Government of God” – Iran's Islamic Republic*. New York: Columbia University Press.
- Bihbūdī, Ġulāmḥusaīn 1396: *“Karīlāw” yak tanih dar maqābil-i 80 nafar istād*, Javan, 29 Azar 1396, <http://www.Javann.ir/003ihJ> Abrufdatum 25.5.2019.
- Bihbūdī, Ġulāmḥusaīn 1397: *41 šahīd-i pāīgulān, sanādī bar ittihād-i āqwām-i irānī āst*, Javan, 27 Shahrivar 1397, <http://www.Javann.ir/003tE7> Abrufdatum 25.05.2019.
- Bihzād, Ḥusayn (Interview und Redakteur) 1389: *Mahtāb-i ḥaīn, Riwāyat farmāndih-i basīġi ḥusayn hamadānī āz inqilāb wa kurdistān wa difā‘-i muqaddas*, 3 Auflage, Tihrān: Fātiḥān.
- Bruinessen, Martin van 1981: „Nationalismus und religiöser Konflikt: Der kurdische Widerstand im Iran“ *In: Religion und Politik im Iran*. Frankfurt am Main: Syndikat Autoren und Verlagsgesellschaft.
- Bulūrīān, Ġany 1379: *Ālah-i kūk (barg-i sabz), ḥāṭirāt-i ġanī bulūrīān, Tihrān: Mu assisah-i ḥadamāt-i farhangī risā.*

<sup>72</sup> Ein Beispiel solcher Reinterpretation: Sipāh-i pāsḍārān... 1358: *passim*.

<sup>73</sup> ‘Abdālmalikī / Farmānīān 1395: 69 – 94.

- Čišmāndāz-i Īrān 1384: *Intisāb-i pišmargān-i musulmān bih kāk aḥmad moftizādah rā takdīb mīkunam: guftigū bā ḥasan āminī, wiżahnāmah-i kurdistān*, Herbst 1384.
- Dana 09.08.1396: *Nigāhī bih tāriḥčāh w iqdāmāt-i sāzmān-i pišmargān-i musulmān-i kurd dar maṇṭaqah*, <http://www.dana.ir/news/1226703.html/>-نگاهی به تاریخچه و اقدامات سازمان پیشمرگان مسلمان کورد در منطقه  
Abrufdatum 25.05.2019.
- Ezzatyar, Ali 2016: *The Last Mufti of Iranian Kurdistan: Ethnic and Religious Implications in the Greater Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
- Faramarzi, Scheherezade 2018: *Iran's Sunnis Resist Extremism, but For How Long?* Atlantic Council, South Asia Center, Issue Brief, April 2018.
- Farḡī, Muḥammad Faiq 1385: *Rūzbāi-i sabz-i kurdistān: ḥāṭirāt-i ḡam'ī āz sāzmān-i pišmargān-i musulmān-i kurd, ḡild-i āwwal*, Tihrān: Šarīr.
- Farhang, Suḡrā Kheil 1391: *Sūḥtah dar suḡdah: Riwāyat-i "ḡawān" az rūḥānī-i ahl-i tasannun kih dar ātiš-e did-i inqilāb bih šahādat rasid*, Javan, 3 Bahman 1391, <http://www.Javann.ir/0028BT> Abrufdatum 25.05.2019.
- Ġam'ī āz dānišḡūyān-i hawādār-i sāzmān-i pišmargān musulmān-i kurd, 18.04.1359: *Ā'lāmūha (kumak-i 9 miliūn dulārī-yi nātū bih ḡāsimplū)*.
- Ġawānān-i musulmān-i kurd pairaw-i ḥaṭ-i imām O.D.: *I'tirāfāt tikān dihandih-i yakī āz mas ulān sābiq-i sāzmān-i pišmargān-i musulmān*, O.O.
- Hādī, Muḥsin (Regisseur) 2016: *Pišmargān* (Doku-Serie in sieben Teilen), *Mu assisah-i farhangī mūtāq*.
- Ḥumāinī, Rūḥāllah 1359: *Bayānāt imām ḥumāinī dar ḡam'ī-i gurūḥī āz namāyandigān-i sāzmān-i pišmargān-i musulmān-i kurd*, Tāriḥ 21.4.59, in: *Šaḥīfah-i nūr: Maḡmū'ah-i rahnimūdhāy-i imām ḥumāinī*, jild-i 12, Tihrān: Intišārāt-i širkat-i sahhāmī-i čāphānah-i wazārat-i āršād-i islāmī.
- ISNA (Iranian Students' News Agency) 03.09.1397: *"Yādī āz yak farmāndih-i "sāzmān-i pišmargān-i musulmān-i kurd"*, <https://www.isna.ir/news/97090300624/>-یادی از یک فرمانده سازمان پیشمراگان مسلمان کورد  
Abrufdatum 25.05.2019.
- Jalaeipour, Hamidreza [Ġalāiypūr, Ḥamidriḍā] 1381: *Ġam'ahšināsī-i ḡanbišhāy-i iḡtimā'ī*, Tihrān: Tarḥ-i naw.
- Javan 09.12.1390: *Sālhāy-i āwwal-i ḡang-i dar guftigūy-i "ḡawān" bā sardār aḥmad dūālqadr: ḡang sih ruz pas āz pīruzi-i inqilāb šurū' šud*, <http://www.javanonline.ir/fa/news/460273/>-جنگ 3-روز پس از پیروزی انقلاب-460273  
Abrufdatum 25.05.2019.

- Javan 12.09.1396: *Hamrazm-i hāğ āḥmad, mard-i laḥzabhāy-i ḥaṭar būd: Guftigūy-i "ğawān" bā ḥāniwādah wa hamrazmān-i šahīd ḥasan madanīfard āz razmandigān-i pišmargah-i kurd-i musalmān*, <http://www.Javann.ir/003hyJ> Abrufdatum 25.05.2019.
- Javan 20.03.1396: *Tawḥīd-ah-i qawmiatī-i did-i inqilāb bih bahānah-i ḥādītah-i tirūrīstī āḥīr, Kurdhāi irān dar tāriḥ-i ānqilāb-i tābt šudahānd / Ta'bir-i rahbarī āz mušt mardum kurd bar sīnah-i dušman*, <http://www.Javann.ir/003aeT> Abrufdatum 25.05.2019.
- Javan 28.02.1394: *Lārīğānī: Šahadāi pišmarg-i kurdistān dar inqilāb-i islāmī naqš-i bibadīli dāštand*, <http://www.Javann.ir/003iib> Abrufdatum 25.05.2019.
- Javanpress 15.04.1391: *Nigāhī kūtāh bih naqš-i ḥuḡat ālislām ḥasanī dar difā' āz šahr-i sūldūz wa ġarb-i ādarbāiğān*, <http://www.javanpress.ir/-نگاهی-کوتاه-به-نقش-حجت-الاسلام-حسینی-در-د> Abrufdatum 25.05.2019.
- Katzman, Kenneth 1993: *The Warriors of Islam: Iran's Revolutionary Guard*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Mağallah-i Imtidād 1387: *Biḥwānīd āfsānih nīst: mušāhibah bā muḥammadāllah murādī: 'uḏw-i mu ssis-i sāzmān-i pišmargān-i kurd-i musalmān*, Issue 34, Aban 1387.
- Mashregh News 07.06.1395: *Did-inqilābhāyī kih ġadb-i šahīd kāzīmī šudand*, <http://www.mashreghnews.ir/news/624058/-ضدانقلاب-های-که-حزب-شهادت-شدند> Abrufdatum 25.05.2019.
- Mashregh News 09.07.1391: *Guftigū bā ḥāniwādah-i šahīd kāk tawfiq madanīfard: jār-i kurd-i āqā hangām-i šahādat čih ḥwāst?* <http://www.mashreghnews.ir/news/158753/-بار-کرد-آقا-هنگام-شهادت-چه-خواست> Abrufdatum 25.05.2019.
- McDowall, David 2007: *A Modern History of the Kurds*. Third edition, London and New York: I.B. Tauris.
- Muḥammadī, 'Alī Riḏā 1393: *Ta sīs tā farğām-i sāzmān-i pišmargān-i musalmān-i kurd dar guftigūy-i "ğawān" bā sardār 'alī ākbar maddāhi: Razmandigān-i musalmān-i kurd ġangāwarānī muḥliš wa bināzīr būdand*, Javan, 10 Aban 1393, <http://www.Javann.ir/002rZY> Abrufdatum 25.05.2019.
- Muḥammadī, 'Alī Riḏā 1396: *Mārīwān sarzamīn-i nāguftihhā wa šahadāi mazlūm āst: Nigāhī bih kitāb-i 'muğāhidathāi-i ḥāmūs' dar guftigūy-i "ğawān" bā nawīsandah-i ān*, Javan, 1 Dey 1396, <http://www.Javann.ir/003j9e> Abrufdatum 25.05.2019.

- Muhammadī, ‘Alī Ridā 1397: *Hānahāš rā furūht tā barāy-i ġahād āslahah biharad*, Javan, 23 Ordibehesht 1397, <http://www.Javann.ir/003nnM> Abrufdatum 25.05.2019.
- Payġām-i imrūz 30.01.1358: *Sanandaġ bih šiddat mutašannaġ āst*.
- Qutb, Sayyid 1365: *Īmah ċy ahlīn / nūsrāwī sahūd qūtb; šadiq būrahkahiy wahryġirāwahtah sahr zimāny kūrđī*, Tihrān: Rikhrāwī rāġahiāndnī ‘islāmī.
- Rahian-e nur 03.05.1396: *Hudūr nīrūhāy-i sāzmān-i pišmargān-i musalmān-i kurd dar ġabbah-i ġunūb*, <http://www.rahianenoor.com/fa/interview/10291/> حضور - نبروهای - سازمان - پیشمرگان - مسلمان - جهه - جنوب Abrufdatum 25.05.2019.
- Rūhī, Nabyāllah 1386: *Šiklgīrī-i buhrān-i kurdistān wa pišmargān-i musalmān-i kurd*, *Fašlnāmah-i muṭṭālī‘āt-i basīġ*, Issue 34, Frühjahr 1386.
- Sāzmān-i pišmargān-i musalmān-i kurd 11.12.1358: *Yūriš-i musallahānah bih namāz ġum‘ah dar šahr-i Sanandaġ (ā‘lāmīah)*.
- Sāzmān-i pišmargān-i musalmān-i kurd, O.D (1360?): *Hašdār-i sāzmān-i pišmargān-i musalmān-i kurd bih ra is ġumbūr*, O.O.
- Sāzmān-i pišmargān-i musalmān-i kurd, O.D.: *Tabliġāt-i taḥrik āmiz-i rūznāmah-i ġumbūrī-i islāmī (ā‘lāmīah)*, O.O.
- Sipāh-i pāsđārān... 1358: *Guzārīš-i pirāmun-e waqā‘i-yi naqadib*, *Intišārāt-i sipāh-i pāsđārān-i inqilāb-i islāmī*, Bahar 1358.
- Taghrib News 20.04.1391: *Kurdistān wa fitnah-i muftizādah / Guftigūy bā qā im-i maqām maġma‘-i taqrib / qismat bist ū yakum*, <http://www.taghribnews.com/fa/interview/101371/> کردستان - فتنه - مفتی - زاده - گفت - وگو - قائم - مقام - مجمع - تقریب - قسمت - بیست - یکم Abrufdatum 25.05.2019.
- Tasnim News 02.07.1393: *Sāzmān-i pišmargān-i kurd-i musalmān hāniwādah-i haft šahid dārad*, <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1393/07/02/507757/> سازمان - 7 - شهید - دارد Abrufdatum 25.05.2019.
- Vali, Abbas 2017: *Silence au Rojhelat: une étude de cas, Anatoli*, 8/2017 : Les Kurdes: puissance montante au Moyen-Orient? Dossier: Les kurdes.
- Vil’čevskij, Oleg 1955: *Mukrinskij Kurdistan*. Unveröffentlichte Handschrift.
- Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2013: *Nachrufe: Šêx Ezzedin Hosseini*, Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien, 1/2013, Wien: Wiener Verlag für Sozialforschung, S. 373 – 386.
- Wissenschaftliches Archiv des Museums für Anthropologie und Ethnographie namens Peters des Großen (Kunstammer, Sankt Petersburg) der Russischen

Akademie der Wissenschaften. Bestand von O.L. Vil'čevskij (Fond 17 Opis 1 Delo 7).

YJC (Young Journalist Club) 31.06.1391: *Šahīd saīd muḥammad sa'īd ġā'farikirmānšāhikīst?* <https://www.yjc.ir/fa/news/4096580/>-شهید-سید-محمد-کرمانشاهی-کیست Abruftdatum 25.05.2019.

YJC 01.07.1392: *Ḥarfḥāi-i šunīdanī-i yakī āz pīšmargān kurd-i musalmān āz ġang dar kurdistān*, <https://www.yjc.ir/00J9> hM Abruftdatum 25.05.2019.

‘Abdālmalikī, Payām / Farmāniān, Mahdy 1395: *Ġariān maktab-i qur ān kurdistān; qarā atī naw dar salafīgarī, Dūfašlnāmah-i ‘ilmī-i taḥašsušī salafīpizūhī*, Issue 3, Frühjahr und Sommer 1395.



## The Shi'ah Kurds of Sinjar: Fluid Identities and Politics

MÉLISANDE GENAT

### ABSTRACT

*The Shi'ah Kurds of Sinjar form a relative minority in a region populated mostly by Yazidis, Sunnah Arabs and Sunnah Kurds. In this tribal periphery, Shi'ah Kurds are organised into several tribes, two of which bear the title of Sādah and openly claim Arab descent. They differ in that respect from Shi'ah Fayli Kurds found further east in Iraq. In 2014, the coordinated attack on Sinjar perpetrated with the support of numerous local Sunnah Muslim actors led to the ethnic cleansing with genocidal intent of the entire Yazidi, Shi'ah Kurdish, Shi'ah Turkmen and Christian communities. Understandably, these groups emphasise the persecution they have faced through the ages. Yet we can turn the question on its head and examine what has allowed for the sustained coexistence of all communities and tribes until 2014 in the region. This paper offers some possible answers and proposes to revisit critically dominant paradigms on interrelations between tribal, political and religious phenomena through the case of Shi'ah Kurds in Sinjar, which challenge existing schemes of ethno-confessional interpretation. Solidarity mechanisms draw from vast repertoires that combine notions of 'religion', 'tribe', 'descent' and 'territory' all at once. Seemingly weaker or marginalised segments of Sinjar's society consistently refashion their identities in order to claim affiliation with more powerful groups on an ad hoc basis.*

### ABSTRACT

*Die schiitischen KurdInnen Sinjars bilden eine relative Minderheit in einer mehrheitlich von Êzîdî, sunnitischen AraberInnen und KurdInnen bewohnten Region. In dieser tribalen Peripherie sind schiitische KurdInnen in verschiedenen Stämmen organisiert, von denen zwei den Titel Sādah tragen und arabische Abstammung für sich beanspruchen. Sie unterscheiden sich in dieser Hinsicht von den schiitischen Fayli-KurdInnen, die weiter östlich im Irak leben. Der organisierte Angriff auf Sinjar 2014, der mit Unterstützung vieler lokaler sunnitisch-muslimischer Akteure erfolgte, führte zu ethnischen Säuberungen mit genozidaler Absicht gegen Êzîdî, schiitische KurdInnen, schiitische TurkmenInnen und christliche Gemeinschaften. Verständlicherweise betonen diese Gruppen die Verfolgungen, mit der sie im Verlauf der Geschichte konfrontiert waren. Allerdings können wir die Gemengelage auch andersherum betrachten und uns die Frage stellen, was denn bis 2014 die Koexistenz all dieser Gemeinschaften und Stämme in der Region ermöglicht hat. Dieser Beitrag bietet in Frage kommende Antworten; zudem wird vorgeschlagen, die dominanten Ansichten zu den Beziehungen zwischen tribalen, politischen und religiösen Phänomenen anhand des Falls der schiitischen KurdInnen in Sinjar kritisch zu sehen, da dieser Fall einfache ethno-konfessionelle Interpretationen tatsächlich in Frage stellt. Vielmehr bedienen sich die Mechanismen der Solidarität viel umfangreicherer Repertoires, die sowohl Konzepte wie ‚Religion‘, ‚Stamm‘ und*

„Abstammung“ als auch „Territorium“ gleichermaßen nutzen. Vermeintlich schwächere und marginalisierte Segmente der Gesellschaft Sinjars remodellieren auf diese Weise ihre Identitäten immer wieder aufs neue, um solcherart ad hoc ihre Zugehörigkeit zu mächtigeren Gruppen der Region geltend zu machen.

### The Shī'ah Kurds of Sinjar

“Whoever mingles among a people for forty days becomes one of them.”<sup>1</sup> This frequently invoked Arabic proverb attempts to capture the elusive nature of identity in regions like Sinjar, as well as the difficulty in circumscribing affiliations or isolating well-bounded groups for descriptive or analytical purposes. The *Shī'ah* Kurds of Sinjar—who numbered between 12,000 and 17,000 in 2014<sup>2</sup> and are found in the town of Sinjar and its surrounding villages<sup>3</sup>—are no exception. They form a relative minority in a region populated mostly by Yazidis (one of Iraq's many ethno-religious minorities), *Sunnah* Arabs and *Sunnah* Kurds. In this tribal periphery of the Ninawá (Mosul) province (northwestern Iraq), the *Shī'ah* Kurds of Sinjar are organised into three tribes, the Bābawāt Pîr Zeker (*qabîlat* al-A'rajî), the Bābawāt Sitî Zayinab<sup>4</sup> and the Beşka (Bashkân in Arabic). Although they have the same name (Bābawāt), the Pîr Zeker and the Sitî Zayinab are, in fact, two distinct tribes who have no particular connection (Bābawāt being the Arabised pluralisation of the

<sup>1</sup> *Min 'āshara qawman arba'ina yawman šāra minhum*. Here the word *qawn* takes on the meaning of ‘mentality’, ‘culture’ or ‘essence’ of a people.

<sup>2</sup> Sayyid Sa'd Aḥmad (Sitî Zayinab), the *khaṭîb* of the Pîr Zeker mosque (attached to the Pîr Zeker shrine in Sinjar) gives the approximate number of 17,000. It includes all members of the three tribes, the Pîr Zeker (6,000), the Sitî Zayinab (7,000) and the Beşka (4,000). The former *shaykh* of the Pîr Zeker, Şubḥî Ilyās Ḥaydar, gives similar numbers. Of this number, the exact proportion of *Shī'ah* members is unknown, as the majority of the Sitî Zayinab became *Sunnah* in the 1970s. Sayyid Sa'd Aḥmad identifies the ratio at 60 per cent *Sunnah* Sitî Zayinab, which is probably underestimated. Sayyid Maḥmūd, the commander of the *Shī'ah* Kurdish *Ḥashd* unit (Popular Mobilisation Forces) in Sinjar (himself a Pîr Zeker) claims that the *Sunnah* would make up 90 per cent (which is probably conversely an overestimation) and estimates the number of Muslims in the Sinjar district (both *Sunnah* and *Shī'ah*) at 30 per cent, 70 per cent Yazidis, in 2014.

Interview with Sayyid Sa'd Aḥmad 14 May 2019, Sinjar city.

Interview with Şubḥî Ilyās Ḥaydar, 15 May 2019, Sinjar city.

Interview with Sayyid Maḥmūd, 16 May 2019, Sinjar city.

<sup>3</sup> As of 2014, Pîr Zeker were found mostly in the town of Sinjar, the villages of Kiçkok and Urfaiya' (south of the town of Sinjar). Sitî Zayinab members were mostly present in the village of Kin Rovî (Kon Rovie), the villages of Hemê and Xirab Bajar, with a few houses in the town of Sinjar after 2003.

Interview with 'Ammār Ayyüb ' Abd Allāh, 14 May 2019, Sitî Zayinab shrine (Sinjar city).

The Beşka were in the villages of Thalāthāt, Dêloxan, Bacesê, Nimêlê as well as in the collective town of Tîl Banat (where they were collectively displaced in 1975, along with other Kurds and Yazidis), and in the town of Sinjar after 2003.

Interview with Qāşim Khallāf Ḥusayn Beşka, 13 October 2017, Bacesê.

<sup>4</sup> When relevant, the spelling of Kurdish names will be kept in Kurmancî.

Ottoman Turkish word *baba*).<sup>5</sup> The majority of the Sitî Zayinab underwent a process of conversion to Sunnism in the 1970s and 1980s, whereas the Pîr Zeker remained *Shî'ah*. Today, only a few Sitî Zayinab households are *Shî'ah*, notably the *mala* Dahmāniyah and the *mala* Elo ('Allo in Arabic). *Shî'ah* Sitî Zayinab are also found in the neighbouring city of Tal'afar (about 50 km east of Sinjar), where they consider themselves to be Turkmen.<sup>6</sup> Both the al-A'rajî and the Sitî Zayinab tribes proudly bear the title of *Sādah*, attaching them through a real (or putative) *nasab* (genealogy) to Muḥammad through the house of Imām al-Ḥusayn (therefore, they are *Ḥusayniyah* tribes). Their religious men are, therefore, allowed to don the black 'amamah (turban). They openly claim Arab descent. Ḥannā Baṭāṭu talks about the *Sādah* as "in a theoretical sense, a caste, that is, a closed group," noting, however, that:

the claim of descent from the House of Muḥammad put forth by the landed *Sādah* was merely a supporting element, rather than the real underpinning of their social position. If they mattered in the society, they mattered essentially on some other ground – either on account of their wealth, or their holding of office, or their knowledge of religion or the holy law, or their leadership or mystic orders, or a combination of two or more of these factors.<sup>7</sup>

This holds true for the *Sādah* Kurds of Sinjar, who are mostly farmers or civil servants who do not enjoy any particular status in local society, with the exception of a few educated *Sādah* or military leaders. They differ in that respect from the Fayli Kurds found further east in Iraq (along the Iraq-Iran border), who are also *Shî'ah* but are likely connected to Lurish people. Today, Pîr Zeker and Sitî Zayinab declare that their *qawmiyah* (nationality, here understood as ethnic or religious identity) is Kurdish, as they came to speak Kurdish as a consequence of several centuries of exposure to the language of their Yazidi and *Sunnah* Kurdish neighbours (in particular the powerful Yazidi Hebaba tribe). They, however, generally insist that the Kurdish they speak is the dialect of the Yazidis (also-called Şingalî), as opposed to Kurmancî Kurdish spoken by the Kurds in Duhok (the closest Kurdish city located in the autonomous region of Kurdistan, the KRG) which is also called the Badinî dialect. Similarly, they insist that the clothes they wear are those of their Arab neighbours (*dishdāshah* for both men and women) as opposed to shirts and pants worn by Kurds further north in the KRG. Women all don the *hijāb*, and men wear a white *kūfiyah* topped by an 'agāl<sup>8</sup> (the black cord holding it). Sayyid Maḥmūd (Pîr

<sup>5</sup> Among various other possible meanings, *baba* designates spiritual guides (in particular from Bektaşî orders) and sometimes, by extension, holy men in general. Bābawāt claim that the word was also used for the *Sādah*.

<sup>6</sup> For instance, Sayyid Muḥammad Muṣṭafā, a Sitî Zayinab, *khaṭīb* of the *ḥusayniyah* al-Muntazar in Tal'afar is a close relative of Sayyid 'Ammār (also Sitî Zayinab, but a Kurd), who is the head of the employees of the Sitî Zayinab shrine.

<sup>7</sup> Baṭāṭu 1978: 153.

<sup>8</sup> The pronunciation of a word in local (sometimes influenced by Bedouin elements) dialect spoken in the Jazirah is favored in this article over the correct *fushā* Arabic transliteration.

Zeker), the current head of the *Shī'ah* Kurdish *Hashd* militias in Sinjar (Popular Mobilization Forces), who has pursued religious studies in the *hawzah* of Najaf, insists that to him, the *Shī'ah* component of their identity outweighs Kurdish ethnicity.<sup>9</sup>

For political reasons, *Shī'ah* Kurds who have returned to Sinjar since its liberation from the Islamic State (ISIS) in late 2015, overwhelmingly state that in the hypothetical event of an independent Iraqi Kurdistan, they would wish for Sinjar to remain part of Iraq, especially as long as the government of the KRG is under the control of Mas'ūd Barzani's KDP (Kurdistan Democratic Party). They accuse the KDP high command of having willfully and purportedly sacrificed *Shī'ah* Kurds along with Yazidis in August 2014 at the hands of the Islamic State. The coordinated attack on Sinjar perpetrated with the support of numerous local *Sunnah* Muslim actors led to the ethnic cleansing with genocidal intent of the entire Yazidi, *Shī'ah* Kurdish, *Shī'ah* Turkmen and Christian communities.

As of May 2019, only about a hundred houses of Pîr Zeker Kurds had returned to Sinjar city, a few *Shī'ah* *Sitî* Zayinab individuals and about thirty Beşka households. Yazidis, who do not wish to see *Sunnah* Kurds and Arabs return, have welcomed *Shī'ah* Kurds. In the wake of ISIS attacks, KDP forces (the *Pêşmerge*) confiscated *Shī'ah* Kurdish and Yazidi heavy weapons, while at the same time consistently assuring the local population that they would protect Sinjar. They prevented civilians from fleeing the region early, only to suddenly withdraw all forces in the early morning of 3 August 2014, with disastrous consequences. Since early 2015, a number of Yazidis and *Shī'ah* Kurds have, therefore, formed their own *Hashd* militia units, and have rearmed themselves. If the supporting *Hashd* units composed of Arabs from the South of Iraq—currently present in Tal'afar (*liwā'* 33) and on the road leading to the entrance of Sinjar—were to withdraw from the region, some *Shī'ah* Kurds in Sinjar warn that they may not be able to stay.<sup>10</sup> In 2017, families of *Hashd* supporters were expelled from the KRG (where they had taken refuge in 2014) when the Iraqi federal government retook control of Sinjar (October 2017) with the support of *Hashd* militias. They are currently forbidden to enter the KRG and face threats of imprisonment. A surprising number of *Shī'ah* Kurds in Sinjar go so far as to declare that "they do not like Kurds so much," and that they rather prefer their children to study at Arabic schools. However, many of the IDP (internally displaced persons) *Shī'ah* Kurds still currently present in the KRG are enlisted in the KDP *Pêşmerge*. Beşka Kurds form the majority of these recruits.<sup>11</sup> They, in turn, face pressure by the *Hashd*, who do not wish them to return to Sinjar.

<sup>9</sup> Sayyid Mahmūd.

<sup>10</sup> *Līwā'* 29 of Bā'j is currently (May 2019) withdrawing to Tal'afar. Sayyid Mahmūd.

<sup>11</sup> For instance, the Beşka Qāsim Khallāf Husayn who had joined the KDP in 1978 and became a *Pêşmerge* military officer (colonel) in Mosul in 2004, does state that he wishes Sinjar to be attached to Kurdistan rather than the federal government.

The Beşka are somewhat different from the *Sādah* Bābawāt as they originally came from the Van region in modern Turkey. Apart from these three tribes who clearly identify as *Shi'ah*, several *Sunnah* Kurdish tribes of Sinjar also comprise *Shi'ah* members, although their origins remain unclear. It is the case of the Xuşolî and the Canqulî<sup>12</sup> Kurdish tribes. The Kîçalî also have a few *Shi'ah* members—and there are even several old *Sunnah* Kîçalî tombs in the cemetery of the Pîr Zeker shrine in the town of Sinjar.<sup>13</sup>

Understandably, following the 2014 genocide, through the voice of the recent Nobel Peace Prize recipient Nadia Murad, Yazidis emphasise the persecution they have faced through the ages. Yet we can turn the question on its head and examine what, in spite of a long history replete with clashes, land dispossession and massacres—the scale of which may have exceeded that of August 2014—has allowed for the sustained coexistence of the communities in the region. This paper offers some possible answers and proposes to revisit critically dominant paradigms on interrelations between tribal, political and religious phenomena through the case of *Shi'ah* Kurds in Sinjar, which challenges existing schemes of ethno-confessional interpretation. Categories fixing identities—‘religion’, ‘tribe’, ‘descent’, ‘territory’—all prove less than satisfying and fail to account for political behavior (whether or not state power is involved), economic relations, or everyday social interaction. Solidarity mechanisms draw from vast repertoires that combine these notions all at once. Seemingly weaker or marginalised segments of Sinjar’s society consistently refashion their identity in order to claim affiliation with more powerful groups on an *ad hoc* basis. The available explanatory models are not flexible enough to encapsulate the interplay between factors largely different in kind in which contingency plays a substantial role.

At the intersection of these interlocking webs of identity and systems of power, a number of enduring patterns emerge. One of them is the mechanism of tribal mediation and reconciliation as a primary mode of social regulation. In particular, the practice of exiling those accused of grave offenses and their relatives,<sup>14</sup> allowing entire tribal segments to relocate among their neighbours as *dakhîl*<sup>15</sup> until the *şuleh*

<sup>12</sup> The Canqulî take care of the Mam Hārūn *Shi'ah* shrine near Umm al-Shabābiṭ (southeast of Sinjar). They were historic tribal allies of the Pîr Zeker, along with the Hebaba Yazidi tribe in Sinjar.

Interview with Aḥmad Ghā'ib Husayn, 15 May 2019, Sinjar City.

<sup>13</sup> The Pîr Zeker and the Sîṭî Zayinab usually refuse to marry Kîçalî Kurds, arguing that their origins are obscure. Hebaba Yazidi tribesmen love to tell how they rescued a small Kurdish boy, 'Ali Kîçal, who had come at the beginning of the seventeenth century from an unknown place, and who could only speak Kurdish. The Hebaba chief Khidr Mehema Ebdo granted him land and properties inside the town of Sinjar, allowing 'Ali to found his own Kurdish Muslim clan. The Kîçalî subsequently lived side by side with the Hebaba.

Interview with Khallāf Murād Ito Hebaba, 20 January 2017, Sinūnê.

<sup>14</sup> It is the *khamseh* among *Sunnah* Arab Shammar for instance (that is all relatives up to the fifth degree). It is reduced to the third degree among the Juḥaysh tribe. Yazidis only expel the immediate nuclear family of the offender.

<sup>15</sup> The word is used both in Kurdish and Arabic, meaning ‘the outsider element that is taken in’.

(or tribal reconciliation). In the event of the failure of tribal reconciliation between two clans, with time, the exiled section (the offender being then called the *duwmī*) frequently integrates into their new host's community, changes their ethnicity, tribe and sometimes religion. There are countless examples of these processes in the Sinjar region and its periphery, sometimes leading to rather surprising combinations.<sup>16</sup> While tribal structures and relations do not generate a pacified social order, they did largely ensure the preservation of all the various ethno-religious and tribal groups in such borderlands as Sinjar. Tribal mediation by a third external party (a *wasīf*) often helps to bring internal vendetta cycles to an end. In 1990, for instance, a dispute that occurred between two Pîr Zeker branches (the Aḥmad and the 'Abd al-'Azîz) in the village of Urfāiya' is well remembered. The origin of the initial dispute seems to have been a quarrel between children. Clashes caused eleven deaths, one execution by the Iraqī government and six people sentenced to jail in 1993. The mediation that led to a final reconciliation was performed by the powerful *Sunnah* Arab Shammar *Shaykh* Madlūl Muṭlaq and by Ḥamad 'Alūj al-Hetchel, *shaykh* of the Arab *Sunnah* Albū Mtaywūt. It was later followed by a general amnesty granted by the government.<sup>17</sup>

### The 'Arab' *Sādah* Bābawāt and the 'Turkish' Beşka

Tribal history distant in time tends to be remembered in mythologised form. One of the key structural events running through tribal genealogical narratives in Sinjar is the arrival of the founder, the *jadd* in Arabic, or its Kurdish equivalent the *bapîr*. Both the *Sādah* Pîr Zeker and Sîti Zayinab take great pride in the claim that their founder in Sinjar would have been an Arab *Sayyid*, therefore allowing them to connect their *nasab* directly to the house of Imām al-Ḥusayn. Sayyid Maḥmūd (the head of the Kurdish *Hashd*), however, does admit that very little is known about the actual date to which the al-'A'rajī (Pîr Zeker) Bābawāt reached Sinjar.<sup>18</sup> The *jadd* of the Pîr Zeker was a roving religious preacher from the large *Sādah* Arab *qabīlat* al-'A'rajī (today spread across Iraq, the entire Middle East and the Maghreb).<sup>19</sup> He was named Zakr al-Din (or Pîr Zeker, as his name came to be known in Kurdish) and may have lived between 1123 and 1226. Zakr al-Din probably came from the village of al-Ḥusayīnah in the Kūt region.<sup>20</sup> The holy man would roam the countryside between Mosul and Aleppo. He died in Sinjar on his way back to his house in Mosul.

<sup>16</sup> For instance, the Juḥaysh claim that a section of the Yazidi Hebaba tribe in the village of Şehabī (south of Sinjar) would originally be Juḥaysh Arabs (al-Zubaydī). According to them, these Juḥaysh tribesmen sought protection among Yazidi Hebaba at an unknown time, and gradually lost their Arabness.

Interview with Aḥmad Ḥummūd Muḥammad al-Ṭāhā, *mashaykh* of the Juḥaysh tribe, 18 May 2019, al-Boghah.

<sup>17</sup> All Pîr Zeker interviewed for this paper vividly remember the dispute.

<sup>18</sup> Sayyid Maḥmūd.

<sup>19</sup> Most branches of the *qabīlat* al-'A'rajī are *Sunnah*, depending on the demography of the region in which they are found. The current *qāim-maqām* (governor of district) of Mosul, Zuhayr al-'A'rajī, is a *Sunnah*, for instance.

<sup>20</sup> Aḥmad Ghā'ib Ḥusayn.

His grave is worshipped in the Pîr Zeker shrine located in the centre of the town of Sinjar. The link connecting Pîr Zeker to the founder of the al-A'rajî tribe in Mosul is rather obscure. 'Ubayd Allâh al-A'rajî ('*Araj* is a nickname meaning 'the Crippled' in Arabic) was himself the descendent of Imâm Sajjâd, also called Zayn al-'Âbidîn (or 'Alî ibn Ḥusayn ibn 'Alî, that is, the grandson of 'Alî ibn Abî Ṭâlib) and the *jadd* of the Mosul al-A'rajî. Quoting the historian al-'Umarî,<sup>21</sup> the nineteenth-century Christian historian of Mosul, al-Şâyigh, claims that the al-A'rajî *Sādah* of Mosul, and more specifically Sayyid 'Ubayd Allâh al-A'rajî al-Ḥusaynî, was requested by a fragile Ottoman power to come from Medina in 1534 in order to placate the reluctant population of Mosul, following the conquest of the city in 1517. Today members of the Pîr Zeker tribe indifferently use Bābawāt or al-A'rajî as their last name.<sup>22</sup>

The story of the arrival of Sitî Zayinab tribesmen in Sinjar is more controversial, and there are several different stories. Pîr Zeker *Sādah*, therefore, often disdainfully accuse the Sitî Zayinab of not having 'a clear origin'. They say that they most likely came from Turkey a mere two hundred years ago, stemming from various tribes with no clear connection. They even sometimes doubt their legitimacy to declare themselves *Sādah*, an attitude that Sitî Zayinab tribesmen bitterly resent.<sup>23</sup> Sayyid Muḥammad Muşţafâ, the *khaṭîb* of a *ḥusayniyah* in Tal'afar, claims that Sitî Zayinab probably descend from Arab *Sādah* who came from the south of Iraq toward the end of the first millennium and settled in the Bā'j area, as well as in the towns of Sinjar and Tal'afar.<sup>24</sup> Sayyid 'Ammâr, however, prefers the version according to which the founder of the Sitî Zayinab in Sinjar was an Ottoman local commander who restored the Sitî Zayinab shrine.<sup>25</sup> His descendent probably began taking care of the shrine, perched on a small hill above the city of Sinjar.<sup>26</sup> According to *Shî'ah* Kurds in Sinjar, it contains the grave of a four-year-old girl called the Younger Zaynab, daughter of Imâm Sajjâd, himself the son of Imâm Ḥusayn. This is confusing, as the only well-known Younger Zaynab is the other daughter of Alî ibn Abî Ṭâlib, also called Zaynab (Umm Kulthûm), whose shrine is in Cairo. No trace of a Zaynab ibn Sajjâd is to be found anywhere in the sources. Therefore, Ḥasan al-Shmaysanî claims it would most probably be Umm Kulthûm,<sup>27</sup> although the medieval traveler al-Harawî (who died in 1215) only mentions "a shrine of 'Alî ibn Abî Ṭâlib" in his description of

<sup>21</sup> Al-'Umarî 1967–68.

<sup>22</sup> Al-Şâyigh 1923: 265–267.

<sup>23</sup> The thirty-one employees of the Sitî Zayinab shrine, whose salary is paid by the *Shî'ah awqāf* (religious endowments) comprise members of the Sitî Zayinab, Beşka, *Shî'ah* Turkmen of Tal'afar, *Sunnah* Kurds of Sinjar (Şêxa tribe), and *Shî'ah* Canqulî, but no Pîr Zeker. Pîr Zeker tribesmen also often accuse *Shî'ah* Sitî Zayinab of not being true *Shî'ah* Muslims claiming that they are too linked with political parties and *Hashd* militias.

<sup>24</sup> Sayyid Muḥammad Muşţafâ.

<sup>25</sup> Sayyid 'Ammâr.

<sup>26</sup> For a description of the shrine prior to its reconstruction (2018–2019), see al-Shmaysanî 1983: 333–335.

<sup>27</sup> *Ibid.*: 333.

Sinjar.<sup>28</sup> The Zaynab bint Sajjād of Sinjari *Shī'ah* Kurds is recorded as having been taken captive with a group of 'virgins' at the hands of the Umayyad following the battle of Karbalā' (680) and died in Sinjar on her way to Damascus. She was in the same convoy as the Elder Zaynab, the sister of Ḥusayn, whose shrine is near Damascus. She is, therefore, depicted along with the Elder Zaynab in the Sitī Zayinab shrine.



Pictures of the Sitī Zayinab shrine taken prior to its reconstruction.  
(Foto: Mélisande Genat)

The little girl was allegedly buried in a Christian monastery in Sinjar by a Christian man who subsequently converted to *Shī'ah* Islam. The legend says that he paid the guards of the 'virgins', who were also transporting the head of Ḥusayn. After having contemplated the head for an entire night, he made a stone sculpture of it. The grave of this man is also located in the Sitī Zayinab shrine.<sup>29</sup> It is only later, under the powerful ruler of Mosul, Badr al-Din Lu'lu' (1234–1259) that a shrine was erected (inscriptions mentioning his name were found on the walls of the ruins of the shrine).<sup>30</sup> While there is no direct genealogical claim of connection between the four-year-old who died in Sinjar and Sitī Zayinab tribesmen, Sayyid 'Ammār proudly displays a straightforward genealogical tree leading directly (in thirty-seven generations) to Imām Ḥusayn. It bears the stamps of the relevant *marāji'* (*Shī'ah* religious references) in Karbalā': historians and anthropologists, however, have shown that these lineages are in fact largely fictional constructions. Ḥannā Baṭāṭu states that:

As a matter of fact, the authenticity of the pedigree of the greater number of the Sādah had not gone unquestioned. Even the Gailānīs, who provided the naqibs or marshals of the ashraf at

<sup>28</sup> Al-Harawī 2002: 60.

<sup>29</sup> Sayyid Maḥmūd.

<sup>30</sup> Reitlinger, 1938.

Baghdād for upwards of four centuries—from 1531 to 1962, when the office lapsed—did not escape the charge of making up their genealogical tree.<sup>31</sup>

Martin van Bruinessen describes similar such mechanisms among Kurdish tribes:

Actual political allegiance to a lineage becomes more important than real kinship. [...] Some clans or lineages (or even entire tribes) have arisen around a powerful family that, because of its military or political success, was joined by numerous adherents, individuals as well as entire lineages. After a few generations these origins tend to be forgotten; the present unity of the clan is projected back into history and the clan virtually behaves as any real descent group; common ancestors may even be invented.<sup>32</sup>

Similarly Patricia Crone talks about “[...] *the huge realm of fictitious kinship and genealogical manipulation*” in the following passage:

Biological facts being innumerable most have to be ignored for organizational purposes, while others may have to be denied outright, and a great many usually have to be invented. But the overlap between biological and social facts is nonetheless both considerable and significant; the reason why the discrepancy between the two is subject to manipulation is precisely that no discrepancy is supposed to occur.<sup>33</sup>

Although memories of tribal merging tend to fade with time, episodes of aggregation are sometimes preserved through oral tradition showing that all tribes in Sinjar are in fact motley *mille-feuille* tribes.

The founder of the Beşka of Sinjar is said to be Sulimān Yūsuf, a Kurd from the region of Van in Turkey, who was forced out in 1813, after an Ottoman military commander had tried to rape his sister, a young woman named Ghazāl, the father of whom, Yūsuf, was the head of the tribe. Sulimān Yūsuf killed the Ottoman commander and was forced to go into exile in what is today modern Syria (near Terbe Spî) for a period of eight months, after which the Ottomans forced him to take refuge in Sinjar among the powerful and restless Yazidi Mihirka tribe (in the southeastern foothills of the Sinjar Mountain). The Mihirka chieftain, Badal Aso, welcomed Sulimān Yūsuf who eventually married a Bābawāt woman from the town of Sinjar. Although the Beşka mostly visit the three *Shī‘ah* shrines in the city of Sinjar (Pîr Zeker, Sitî Zayinab and Awlād ‘Alî), they also have a small shrine near Qeñê, and a cemetery in the village of Bacesê, in which there are also a few Jewish graves.

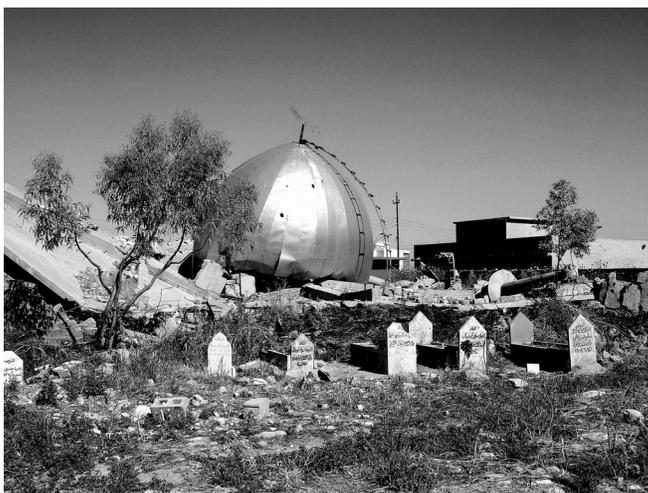
<sup>31</sup> Baṭāṭu, 1978: 153.

<sup>32</sup> Bruinessen 1992: 51.

<sup>33</sup> Crone, 1986: 48.



Sitī Zayinab shrine 2019. (Foto: Mélisande Genat)



Ahl al-Bayt mosque, (Pīr Zeker shrine). (Foto: Mélisande Genat)



Pîr Zeker 'miraculous' tree.  
(Foto: Mélisande Genat)



Siti Zayinab shrine after reconstruction 2019. (Foto: Mélisande Genat)

### Displacement and politics of marginalisation against *Shī'ah* communities (1968–2014)

In Sinjar as elsewhere in Iraq, the appearance of political parties after the revolution of 1958 (the Iraqi Communist Party after 1958, KDP Kurdish emissaries after 1946, Muslim Brothers in 1953, *Ḥizb al-Ba'th*) and the long-term consequences of the diversification of the political offer complicated alliance systems. Individual discretion in political alignment generated fluid arrangements of power that often overturned traditional social dynamics. Due to the more urban character of Communist and Muslim Brothers' sympathies in Iraq, their overall impact in Sinjar remained limited, whereas the fault line between the KDP and the Ba'th grew continuously more intense. The increasing number of Yazidis joining the ranks of the Kurdish insurrection strongly contrasted with the comparatively small proportion of *Shī'ah* or even *Sunnah* KDP Kurdish fighters. The main KDP insurgent leaders, such as Xwedêda Pîsi (in the 1960s), were all Yazidis. The wealthy landowner and *shaykh* of the Pîr Zeker tribe Ḥasan Zeker, a relative of the president of Iraq, Aḥmad Ḥasan al-Bakr (1968–1979), through the latter's mother,<sup>34</sup> did financially support the Kurdish movement, but the number of men who actively took up arms remained limited.

For instance, Zayinab Pîr Zeker remembers that one of her brothers was executed by the Iraqi government in 1975 for having joined what she calls 'Jalāl Talibani's movement', as she is currently a strong supporter of the PUK (Patriotic Union of Kurdistan), a long-time competitor of Barzani's KDP. Later on, her sister was banned from marrying a graduate from the military academy for this reason.<sup>35</sup> Her husband, 'Abbās 'Abd Allāh 'Alī al-A'rajī, also recalls that his father spent a few months in jail, during which he was tortured.<sup>36</sup> Beşka Kurds were comparatively more numerous to have joined the KRD. For instance, Qāsīm Khallāf Ḥusayn remembers having had to flee from Sinjar in 1973. He spent a year in jail in Mosul in 1975, after which he was granted amnesty. Following the collapse of the Kurdish movement in 1975, the involvement of *Shī'ah* Kurds came to an end. The Yazidi Qāsīm Şeşo did, for complex tribal and personal reasons, take over the fight, leading attacks from his Syrian hideout for a period of time in the 1980s. However, he did not receive the support of *Shī'ah* Kurds in Sinjar who, until today, have had no relation with his Yazidi KDP forces.

In contrast, *Shī'ah* Kurds did massively join the *katā'ib al-difa' al-watani* ('Battalions of National Defense') in the 1980s and 1990s. These tribal contingents, also called *fursān*, were composed of Ba'thist regime supporters recruited among the various ethno-religious minorities of the Kurdish governorates and Nīnawá province. In Sinjar, some prominent Yazidi tribal leaders did form their own units (of 100–200 men). Similarly, many Kurds (*Shī'ah* and *Sunnah*) went to Duhok or Mosul to

<sup>34</sup> Interview with Yūnus Ilyās 'Abdāl, 15 May 2019, Sinjar city.

<sup>35</sup> Interview with Zayinab Pîr Zeker, 12 May 2019, Sinjar city

<sup>36</sup> Interview with 'Abbās 'Abd Allāh 'Alī al-A'rajī, 12 May 2017, Sinjar city.

register their names in a Kurdish *fursān*. ‘Abbās ‘Abd Allāh ‘Alī al-A‘rajī remembers having served in the *katibat al-waṭanī* No. 71 in Duhok from 1986 to 1995, whose commander was a Mīranī (*Sunnah* Kurdish) of Rabī‘ah, Ḥummūd Šālīḥ.<sup>37</sup> Similarly the Beška Qāsim Khallāf Ḥusayn joined a *fursān* unit between 1984 and 1988 to avoid conscription in the army. The role of these units is ambiguous. Most Yazidis and Kurds in Sinjar did use the *fursān* as a convenient expedient to military conscription. These units in Sinjar seem to have mostly served the purpose of cementing an alliance—through generous financial endowments—between the Iraqi government and Yazidi/Kurdish tribes in order to limit their involvement in the Kurdish movement. Many *Shī‘ah* Kurds claim that they did not effectively serve, declined to receive their salary (about 85 dinars a month) and that their registration was only nominal. Those who served, however, most certainly took part in the *Anfāl* and other ethnic cleansing operations, targeting Kurdish populations in mountainous areas of the KRG (1987-1989).

Throughout the Ba‘th period, *Shī‘ah* Kurds were comparatively the most marginalised community in Sinjar.<sup>38</sup> Unlike Yazidis and *Sunnah* Kurds, they would mostly not receive appointments to state institutions and could not own properties under their names. They were also forbidden to celebrate *Shī‘ah* holidays, to build mosques or to visit their shrines, which were abandoned. In consequence, many members of the Sitī Zayinab tribe converted to Sunnism. The Sitī Zayinab community of the village of Kin Rovî did, for instance, convert under the lead of the Wahhābī *Mullā* Maḥmūd, who built a mosque in the village in the 1970s.<sup>39</sup> While most *Sunnah* Kurdish tribes in the Nīnawā governorate were forced to Arabize their names and to declare themselves Arab<sup>40</sup> for administrative and official purposes in 1975, *Shī‘ah* Kurds mostly continued to register as Kurds (official forms did not require people to state their religion), and they did not Arabize their names (Beška). They also report that no direct explicit pressure was exerted on them to convert to Sunism.

Allegations of discrimination against non-Arab communities and Arabization in the region must be approached with caution. While Land Reform No. 30 of 1958 might have contributed to the weakening of some powerful Kurdish *aghā* landowners in the north of the country,<sup>41</sup> government operations to seize and

<sup>37</sup> ‘Abbās ‘Abd Allāh ‘Alī al-A‘rajī

<sup>38</sup> Many Yazidis in Sinjar emphasise the climate of tolerance toward most minorities fostered by the Ba‘th and its secular outlook.

<sup>39</sup> Sayyid Maḥmūd.

<sup>40</sup> In a strategic move, several Kurdish tribes from Sinjar accepted to identify as Arabs in order to avoid displacement to the Kurdish province of Duhok. Both the Serhokî and the Kīçalî requested a certificate attesting their (new) belonging to their neighbor Arab tribe, the Jubūrî, just as the Iraqi proverb goes, which says that “if you ever ‘lost’ your name, tell them you are Jubūrî” (the Jubūrî tribe being one of the largest tribes found throughout the country). Gergerî Kurds, between Tal‘afar and Zumar, renamed themselves Jarjariyah (Arabized form). Interview with Muḥammad Khallāf Ḥamad al-Jubūrî, 8 May 2018, Herşem camp, Erbil.

<sup>41</sup> Avshalom 2007.

redistribute land in Sinjar did not effectively start until the second Land Reform No. 117 in 1970. *Shī'ah* Kurds and Yazidis report that in most cases, agricultural land plots confiscated to Yazidis did in fact fall into the exceeding of authorized ceilings—2000 *dūnum*—and belonged to wealthy landowners. If fewer Arab landholdings were seized, it is admittedly<sup>42</sup> because Arabs were comparatively poorer than Kurds and Yazidis in the region and owned little land. Landless Yazidi and Kurdish farmers did benefit from the redistribution—plots of 60 *dūnum*. Qāsim Khallāf Ḥusayn, for example, remembers that in 1972, his cousin Sulīmān Xidir, a wealthy Beşka *mukhtar* (mayor of a village or a neighborhood) in the village of Thalāthāt had 320 *dūnum* of his land seized and redistributed to landless Beşka farmers.<sup>43</sup> Muḥammad Cewad Beşka recalls that his father did indeed receive 60 *dūnum* in Thalāthāt. In the Pîr Zeker village of Urfaiya', land was taken from wealthy Pîr Zeker members and distributed to poor Pîr Zeker, *Sunnah* Arab and *Sunnah* Kurdish farmers.<sup>44</sup>

In 1975, the entire population of the Sinjar Mountain and Sinjar city (Yazidis and Kurds) was relocated to a number of collective towns constructed on the surrounding plains, in part to reflect counterinsurgency objectives against the Kurdish rebellion, but also for modernisation purposes. Unlike several *Sunnah* Kurdish tribal segments who had actively been involved in the Kurdish uprising, no *Shī'ah* Kurds or Yazidis were expelled to the KRG. Yazidis and Kurds outside the town of Sinjar were forbidden to return to their village of origin after 1975, but they kept property titles of the land they owned. Beşka Kurds were all resettled in the collective of Til Banat but they continued their farming activities on their agricultural land during the day. Pîr Zeker from the village of Kiçkok (Kutchuk) report a similar arrangement while they were also relocated in Til Banat.<sup>45</sup> In contrast, land owned by *Shī'ah* Kurds (mostly Pîr Zeker) and Yazidi Hebaba in the town of Sinjar was almost entirely confiscated<sup>46</sup> and distributed to army veterans and families of 'martyrs' of the Iran-Iraq war, irrespective of their ethnicity (that is, Yazidis, Kurds and Arabs did benefit from these grants). Hebaba and Pîr Zeker houses were destroyed and new neighbourhoods were erected, such as *ḥayy* al-Naşr, *ḥayy* al-Shuhadā', al-Yarmük or al-Qādisiyyah. *Sunnah* Arabs from the border zones of Bā'j and Umm al-Dhibān (mostly Shammar and Khātūniyyah tribesmen) as well as *Sunnah* Turkmen were also able to purchase land in Sinjar city.<sup>47</sup>

After 2003, some of them gradually learned Kurdish.<sup>48</sup> Simultaneously, Arab Bedouin and semi-nomadic tribes were being resettled as well in similar residential compounds throughout the Iraqī Jazīrah, with the construction of several collective

<sup>42</sup> Yazidis and *Shī'ah* Kurds interviewed for this research widely and readily acknowledge that their closest Arab neighbours were often landless farmers.

<sup>43</sup> Qāsim Khallāf Ḥusayn.

<sup>44</sup> Interview with Merdan Sulīmān Bābawāt, 15 May 2019, Sinjar city.

<sup>45</sup> Interview with Tahsīn Muḥammad Hāshim, 15 May 2019, Kiçkok village.

<sup>46</sup> There were a few exceptions, such as the *mala* Hāmid Hāmad (Hebaba Yazidis), whose members had good relations with the Ba'th party and were permitted to stay inside the town.

<sup>47</sup> Merdan Sulīmān Bābawāt.

<sup>48</sup> Merdan Sulīmān Bābawāt.

towns in the desert, south of Bā'j.<sup>49</sup> And if the trauma caused by the displacement into the collective towns is not to be understated, when placed in the context of the national effort to modernise housing in the countryside and facilitate the settlement of Bedouin and *Ghajar* (Roma) communities (after 1979 for the latter), the displacement to the collective towns in Sinjar and in the Jazīrah, however, takes a rather unexceptional character. It exemplifies the ambivalent approach of the Ba'thist regime and the curious mix of continued development policy with punitive resettlement throughout the country.<sup>50</sup> After 2003 and the fall of the Ba'th regime, all Kurds and Yazidis were once again permitted to live in Sinjar.<sup>51</sup> Many of them were able to purchase houses, or retrieve the portion of their original land that had not been distributed by the government. New neighbourhoods were established under KDP aegis,<sup>52</sup> and names were Kurdified (Rojhelat, Newroz, Azadî). The city grew significantly, as many Kurds chose not to return to their village of origin, and rather settled inside the town. Merdan Sulīmān the Pīr Zeker *mukhtar* of the Rojhelat neighbourhood (since 2003), for instance, reports that in 2003 there were only 150 houses, whereas 780 families were living in Rojhelat as of 2014 (half of them *Sunnah* Arabs: old Mowāṣliyīn—that is, Arabs from Mosul who had come prior to 1958—as well as Shammar, Albū Mtaywūt, Khātūniyah and al-Jughayfi tribesmen).<sup>53</sup>

### Post 2003 frustration, 2014 genocidal operations and political fragmentation

With the change in regime and the collapse of the Iraqi state in 2003, both the Kurdish and *Shi'ah* political parties were able to dominate the Iraqi political scene. In Tal'afar and Sinjar, the *Shi'ah* Supreme Council for the Islamic Revolution in Iraq (led by 'Abd al-'Azīz al-Ḥakīm and later 'Ammār al-Ḥakīm after 2009) was able to garner significant support during the provincial elections in 2005. *Shi'ah* of the Sinjar district were, therefore, able to send a representative to the Ninawá provincial council, Yaḥyá Zeker 'Abdāl. Soon however, the KDP—involvement in Kurdification operations in the disputed areas of Ninawá province, located south of the KRG—sidelined its Yazidi and *Shi'ah* competitors. In 2009, the KDP successfully banned all candidates from Sinjar from running for elections under a different banner. As a result, *Shi'ah* Kurds (who made up 12 per cent of the population of the town of Sinjar at that time, whereas Yazidis made up 15 per cent)<sup>54</sup> were once again

<sup>49</sup> Mostly for *Sunnah* Arab Shammar and affiliated tribes. They were settled in seven collectives: Saggār, al-Risālah, al-Jughayfah and al-Ḥamdāniyah in the Bā'j district, and al-Dehīla, Khams Tulūl and al-Msulṭān in the al-Ḥaḍr district. Today as much as 20 per cent of Shammar tribesmen could still be Bedouins (precise numbers are always hard to come by) and continue to roam the Jazīrah south of Bā'j.

Interview with Abū Ghalā al-Zūb'ī, 17 May 2019, Abū Khashab.

<sup>50</sup> Genat 2017.

<sup>51</sup> The few Kurds and Yazidis who had close relations with the Ba'th were permitted to return to Sinjar, sometimes as early as in the 1980s.

Merdan Sulīmān Bābawāt and with 'Abbās 'Abd Allāh 'Alī al-A'rajī.

<sup>52</sup> Interview with 'Alī 'Abd al-'Azīz Qenber, 15 October 2017, Sinjar city.

<sup>53</sup> Merdan Sulīmān Bābawāt.

<sup>54</sup> Sayyid Maḥmūd.

politically marginalised. While it is true that they were now openly allowed to perform all *Shī'ah* rites, that shrines were being renovated, and that free trips to Najaf and Karbalā' were organised for the *Shī'ah* population,<sup>55</sup> political frustration was on the rise. The only *Shī'ah* Kurd who did hold a key position in Sinjar was a Sitî Zayinab closely affiliated with the KDP, Nāyif Badal (the head of the Sinjar city council). For lack of other alternatives, many *Shī'ah* Kurds and Yazidis turned to the KDP, who provided job opportunities in KDP-held institutions (*Pêşmerge* forces, schools, administration). Simultaneously, as *al-Qā'idah*'s presence was increasing in the southern regions of Bā'j and in the Jazīrah, Yazidis and *Shī'ah* Kurds were under continuous threats. Two attacks directly targeted *Shī'ah* Kurds: thirteen Beşka were killed in an attack against the *Shī'ah* mosque of Til Banat in 2006, while two (including the second brother of Zayinab Pîr Zeker) died in a suicide attack against the newly built *Shī'ah* mosque of Sinjar (Ahl al-Bayt mosque, erected next to the Pîr Zeker shrine).<sup>56</sup> On 3 August 2014, when ISIS took over Sinjar city, the first two monuments they blew up were the main *Shī'ah* shrines (Sitî Zayinab as well as Pîr Zeker and its mosque).

While Yazidis were also becoming the target of wholesale genocide, it is worth noting that captured Yazidis were briefly given the opportunity to convert to Islam, whereas those of the *Shī'ah* Kurds and *Shī'ah* Turkmen who were caught were immediately executed. Sayyid Maḥmūd, a student in Najaf at the time without any military background, soon decided to join the *Ḥashd* in Bayjī after one of his professors, Shaykh Mushtāq al-Zaydī, was killed in Balad by ISIS in 2014. Along with Khāl 'Alī, a Yazidi from Xanesor, he was offered to form his own *Ḥashd* units for *Shī'ah* Kurds (early 2015). Khāl 'Alī's unit, the *fawj* Laliş was placed under the control of the *Ḥashd*, (*liwā'* 53, based in Tal'afar) and is currently operating in the Til Qeseb area (the southern collective towns). Later, in mid-2017, a few other Yazidi leaders, Qāsim Şivan, Pîr Naşr, the current unofficial *Ḥashd qāim-maqām* of Sinjar Farhād Hāmad, and the Mendka Nāyif Caso from Koço also formed *Ḥashd* units (numbering an approximate 12,000 fighters not currently operating anymore). *Sunnah* Arab Shammar, Albū Mtaywūt, and al-Jughayfī also formed their own *Ḥashd* forces in Bā'j and Rabī'ah areas.<sup>57</sup> Local Yazidi PKK (Kurdistan Workers' Party) units in Sinjar, the YBŞ, were also placed under *Ḥashd* umbrella on 4 August 2015, called Sinjar Resistance Units.

Sayyid Maḥmūd's unit, first called 'Zaynab the Younger Forces', was placed under the command of the *Firqat al-Imām 'Alī al-Qitāliyah* (Commander Shaykh Karīm Aghā Qānī). This move was immediately met with strong pressure exerted by the KDP to prevent Sinjari *Shī'ah* Kurds in the KRG from joining the *Ḥashd*. Along with other *Ḥashd* units and the Iraqī Army, Sayyid Maḥmūd participated in the liberation of the south of Sinjar from ISIS' control in June 2017. Today, his force of

<sup>55</sup> Merdan Sulīmān Bābawāt.

<sup>56</sup> 'Abbās 'Abd Allāh 'Alī al-A'rajī and Şaddām 'Abd Allāh 'Alī al-A'rajī, 12 May 2017, Sinjar city.

<sup>57</sup> Interview with 'Abd al-Razzāq Ḥarūsh Sālim al-Shammārī, 19 May 2019, Al-Ganāah.

approximately 150 men has been renamed ‘Sinjar Forces’ and placed under the umbrella of the *Firqat ‘Abbās al-Qitāliyah*, headed by Maytham al-Zaydī, and linked to the *‘Atabah al-Abbāsīyīn* (totaling 7,000 fighters). All *Shī’ah* Kurds interviewed in Sinjar declare that they only trust the *Hashd* to protect them, and that they wish the local Yazidi and *Shī’ah* Kurdish units to be turned into permanent security forces in the southern area of the mountain.

Iranian money and donations from *Shī’ah* communities from the south (mostly from Sāmarrā’ and Balad) have allowed the *Hashd* to rebuild and even expand the shrine of Sitī Zayinab (2018–2019). A sumptuous *iftār* dinner was held in Sitī Zayinab in the presence of numerous *Hashd* fighters and Iranian officials on 15 May 2019. Similarly, *Shī’ah awqāf* plan to renovate the Pīr Zeker shrine and its mosque.<sup>58</sup>

Yazidis who have returned to Sinjar all state that they are happy about the return of *Shī’ah* Kurds to Sinjar, with whom they always entertained good relations. Today, all key positions in the town of Sinjar are held by Yazidis (the head of the police, the head of the municipality and the *qāim-maqām*), a situation that *Shī’ah* Kurds readily accept. While few *Sunnah* Muslim would eat meat or even food cooked by Yazidis (that they commonly accuse of being devil worshippers), until 2003, most *Shī’ah* Kurds would.

After 2003, a measure of radicalisation among *Shī’ah* Muslims in the region (with the ephemeral presence of the *Jaysh al-Mahdī* in Tal’afar in 2005) led part of the *Shī’ah* Kurds to stop eating Yazidi food,<sup>59</sup> but those interviewed for this paper claim that they do respect their Yazidi neighbours, in particular the powerful Hebaba tribe. Yazidis would often visit *Shī’ah* shrines (in which they do enter), whereas *Shī’ah* Kurds would visit Yazidi temples in the mountain. Most *Shī’ah* Kurds would refrain from entering Yazidi shrines, although some report that they would. Yazidis, *Sunnah* Kurds and *Sunnah* Arabs would also visit the Pīr Zeker shrine, at the entrance of which stands an old miraculous tree. Its bark is famous for allegedly curing all diseases when dipped in water.

Today, unlike most Yazidis, the majority of interviewed *Shī’ah* Kurds in Sinjar (with a few exceptions)<sup>60</sup> declare that they are not opposed to the return to Sinjar of *Sunnah* Kurds and Arabs who did not join ISIS. The *mukhtar* of Rojhelat Merdan Sulīmān Bābawāt puts the number of *Sunnah* houses in his neighbourhood that participated in ISIS exactions at five only. He acknowledges that the remainder of the *Sunnah* Muslims have lost everything. Being mostly former Iraqi soldiers, they were

<sup>58</sup> *Shī’ah awqāf* are currently paying the salaries of the 18 employees in charge of the Pīr Zeker shrine (since 2006) and the 31 employees of the Sitī Zayinab shrine.

Ṣaddām ‘Abd Allāh ‘Alī al-A’rajī and Sayyid ‘Ammār.

<sup>59</sup> ‘Abbās ‘Abd Allāh ‘Alī al-A’rajī.

<sup>60</sup> For instance, Pīr Zeker tribesmen of Urfāiyya’ adamantly refuse the return of some 20 *Sunnah* Arab ‘Agaydāt families, who had come to the village in the 1940s, and who are currently asking for the permission to come back.

‘Abbās ‘Abd Allāh ‘Alī al-A’rajī.

equal targets in 2014 and most immediately escaped from Sinjar,<sup>61</sup> while some of them were also massacred by ISIS.<sup>62</sup> When asked about tribal mediation between Yazidis, *Shī'ah* Kurds and *Sunnah* (Kurds and Arabs), most Yazidis, *Shī'ah* Kurds and even *Sunnah* Arabs (the Shammar, who were mostly not involved with ISIS), think that post-ISIS reconciliation does not fall into the scope of tribal affairs.<sup>63</sup> Rather, they claim that the State—not the tribes—must take appropriate sanctions against ISIS members (who are mostly tribesmen from the Albū Mtaywūt, Khātūniyah, Juḥaysh and Tal'afar *Sunnah* Turkmen). Yazidis and *Shī'ah* Kurds also openly accuse the PKK of having recruited former ISIS Arabs in the border region (Umm al-Dhibān), where the PKK are still present, despite public announcements of withdrawal in 2018. *Sunnah* tribal *shuyūkh* are only expected to provide the government with exhaustive lists of ISIS culprits, a step they are sometimes reluctant to take. They are also expected to expel former active ISIS members from the tribe, but not to execute them, as this would lead only to more instability in the region. Cycles of vendettas would inevitably ensue, when Sinjar's civilian population is only craving peace.

## References

- Al-Harawī, Abī Bakr 2002: *al-Ishārāt ilā Ma'rifat al-Ziyārāt*, Cairo: Matkab al-Thaqāfah al-Dīniyah.
- Al-Ṣāyigh, Sulaymān 1923: *Tārīkh al-Mawṣil*. Egypt: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah.
- al-Shmaysanī, Ḥasan 1983: *Madīnat Sinjār min al-Fath al-'Arabī al-Islāmī ḥattā al-Fat'h al-'Uthmānī*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadidah.
- Al-'Umarī, Muḥammad Amīn (1738–1788) 1967–68: *Manhal al-Awliyyā wa-Mash-rab al-Aṣfiyā min Sādat al-Mawṣil al-Ḥadbā*. Mosul: Maṭba'at al-Jumhūrīyah.
- Avshalom, Rubin 2007: "Abd al-Karīm Qāsim and the Kurds of 'Irāq: Centralization, Resistance and Revolt, 1958–63," *Middle Eastern Studies*. Vol. 43, No. 3, 2007.
- Baṭāṭu, Ḥannā 1978: *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: a Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers*. Princeton: N.J., Princeton University Press.

<sup>61</sup> Merdan Sulīmān Bābawāt.

<sup>62</sup> Muḥammad Khallāf Ḥamad al-Jubūrī, 5 August 2018, Herṣem camp, Erbil.

<sup>63</sup> Based on extensive field interviews with tribal leaders from most communities in Rabī'ah, Tal'Awīnāt, al-Boghah and Sinjar areas between 2016 and 2019.

- Bruinessen, Martin van 1992: *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Books.
- Crone, Patricia 1986: "The Tribe and the State," J. A. Hall (ed.), *States in History*. Oxford: Blackwell.
- Genat, Mélisande 2017: "From Agrarian Experiments to Population Displacement," in *New Spaces, Better Places? Comparative Views on Spatial Control, Forced Assimilation and Narratives of Progress*,
- Andrea Fischer-Tahir, Sophie Wagenhofer (ed.). Bielefeld, Germany: Transcript Verlag.
- Reitlinger, Gerald 1938: "Medieval Antiquities West of Mosul", Iraq, Vol. 5, 1938: 143–156.



## The Haqqa Movement/Tariqat in Iraqi Kurdistan

SARDAR AZİZ

### ABSTRACT

*The Haqqa movement represents a puzzle in Kurdish religious and social history, if not in the wider Middle East. Emerging from a remote, mountainous area of Iraqi Kurdistan at the onset of the post-Ottoman period, this movement was distinct from its contemporaries. A religious Sufi (Dervish) movement, it defined itself as being peaceful in its political conduct as well as open and tolerant toward women and nature—qualities that are still absent at large in the wider region. These characteristics of the Haqqa have divided Kurdish communities and commentators equally: some accuse them of being non-Muslim or heretics, others qualify them as being feminist, communist or a Kurdish version of Islam. This paper argues that Haqqa is neither a modern nor a traditional phenomenon; rather, it is a distinctive space of practice and belief, challenging many dominant trends of thinking, while also belonging to the practices and beliefs of the wider region. Haqqa and its features are not alien to folk Islam and Dervish traditions in the region. Their political attitudes derived from this tradition and developed in response to their contemporary issues.*

### ABSTRACT

*Die Haqqa Bewegung ist ein Teil der kurdischen Religions- und Sozialgeschichte und des größeren Mittleren Ostens. Entstanden in einer entlegenen Bergregion Irakisch-Kurdistans nach dem Ende der osmanischen Periode, unterschied sich diese Bewegung von ihren ZeitgenossInnen. Als religiöse Sufi-Bewegung definierte sie sich selbst als friedliche, weltoffene und tolerante Bewegung gegenüber Frauen und der Natur – Qualitäten, die bis heute teilweise in der gesamten Region fehlen. Diese Charakteristika der Haqqa haben die kurdischen Gemeinschaften und Beobachter gleichermaßen gespalten: Einige beschuldigten sie, Nichtmuslime und Häretiker zu sein, andere qualifizierten sie als FeministInnen oder KommunistInnen oder als eine kurdische Version des Islam. Dieser Aufsatz argumentiert, dass die Haqqa weder ein modernes noch ein traditionellen Phänomen waren; vielmehr stellten sie einen spezifischen Raum der Praxis und des Glaubens dar, der die dominierenden Denkweisen in der Region herausforderte, zugleich jedoch auch zu den Praxen und Glaubensüberzeugungen der größeren Region gehörten. Die Haqqa waren dem Volksislam und den Sufi-Traditionen der Region nicht fremd. Ihre politischen Überzeugungen kamen aus diesen Traditionen und entwickelten sich als Antwort auf zeitgenössische Fragen.*

### **The space and place of Haqqa**

As a mountainous region in northern Iraq, Iraqi Kurdistan has long been a crossroads at the heart of many civilisations. The region has historically been a place of different religious practices, the meeting point of civilisations, beliefs and different forms of *tariqat* (path). Kurdistan is located at the heart of the Middle East, where Arabs, Turks, Persians and other distinct cultural groups meet. This mountainous region has been the crossing point for armies, empires, philosophies and ideas since the time of Xenophon. Thus, it is not unusual to see a mixture of cultures, faiths, and creeds, both old and new, coexisting in this Middle Eastern frontier. Two distinct religious realities prevail in Kurdistan despite the centuries-old religious hegemony and influence of Islam throughout the region. First, the survival of pre-Islamic religious practices, and second, the mixing over time of Islamic tradition with the customs of these older religions. The latter has founded the “Kurdish branch” of Islamic practice, an Islamic belief that has also adopted older religious customs and traditions.

This amalgamation of old and new religions in Kurdistan holds true for all major modern religious practices. What is more, this special status of Kurdish Islamic practice has led the way to different Kurdish interpretations being regarded above the more popularly-held Islamic interpretations of holy texts. The existence of this particular Kurdish branch of Islam and the survival of Kurdistan’s older religious customs is explained via an understanding of Kurdistan’s harsh geographic terrain. While Kurdish geography has often worked to isolate the Kurdish people from the wider world, it also isolated them from one another in pre-modern times. The Haqqa movement, the subject of this paper, is not exempt from this frame of reference.

### **The name of Haqqa: politics of naming**

Some scholars posit that the Haqqa was so called as a result of the frequent use of this term by its own members (Askari 1983: 38). Haqqa is derived from *haq*, an Arabic word mentioned 194 times in the Muslim holy book, the *Quran*. According to Rebwar Hama-Tofiq, the name Haqqa is derived from this *Quranic* concept.<sup>1</sup> The word means “justice” but possesses other meanings in other contexts as well. Haq is also one of the many names of Allah in Islam.

According to Hama-Tofiq, there have been attempts to find a link between the Ahl-e Haqq people and the Haqqa on the basis of similarities between the names Haqqa and Ahl-e Haqq. The latter was found “in Iranian Kurdistan and Luristan”.<sup>2</sup>

This ambiguity coupled with the multifaceted aspects of the name suggests that the Haqqa had more than one genesis and was an outcome of many traditions, not only

<sup>1</sup> Hama-Tofiq 2010: 57.

<sup>2</sup> During 1998: 105.

within but also beyond the Islamic religion. As it is apparent with other small religions (for instance, Yarsan or Yazidis), the Haqqa religious system shares many features with the rich surrounding orders, sects, “substrate pre-Islamic beliefs, Gnosticism and other related traditions surviving from the ancient world.”<sup>3</sup> Haqqa also has a strong connection to Sufism through Husayn ibn Mansur al-Hallaj, call I am Haq.<sup>4</sup> Religiously the term “haq” has two different groundings: first, the religious history of “truth”, and second, from the history of Sufism.

What is more, in the modern era, the Haqqa movement, arising from a Kurdish cultural environment, had a socialist history that may also indicate the meaning of “haq” to stand for “equality” and the rejection of exploitation. Mohammed Hawre posits another explanation for the name Haqqa: the use of the name could have come about from the mountainous region of the same name.<sup>5</sup>

Haqqa is a Tariqat (from *tariqa*, the Arabic word for “path”). It is a common Sufi concept for mystical teachings and spiritual practices. The *tariqa*—or path—indicates that there is a leader or a guide (*murshid*) who leads the followers to *haqiqa* (truth). The individual in this regard is Sheikh Abdul-Karim of Shaddala.

### **The founder: Shaddala**

Sheikh Abdul-Karim Shaddala was born toward the end of the nineteenth century in a remote, mountainous area near Sulymaniyah city, from a sheikh family. Major Cecil J. Edmonds met him in his *také* (a specific Sufi worshipping place). Edmonds, a British colonial officer, replaced Major Ely Banister Soane as a political officer of the Mosul Civil Commission in 1922. His account is valuable, as it is one of the early first-hand accounts, although controversial and Orientalist. Shaddala came to his “notice” when, in 1932, “a party of police had gone to serve a summons in the village of Haladin [...] on their return reported that they had actually witnessed a mixed bathing party in progress in the mosque bathing tank and other queer goings on.”<sup>6</sup> Edmonds reports a number of other events. He concludes that the Naqshbandi of Kurdistan, who are not educated townsmen but live in remote villages, “seem to be particularly prone to manifestations of eccentricity.”<sup>7</sup> Edmonds states that the Haqqa movement was founded by Sheikh Abdul-Karim of Shaddala, “based on a scripture called raqasat as-sufiya.”<sup>8</sup> In August 1936, Edmonds decided to spend a night as the guest of Sheikh Abdul-Karim. According to him, “in the region of Sargalu-Surdash was named the sheikh of Ershad and became the leader of the people of the area.”<sup>9</sup> During this period, the sheikh founded and led a social and religious movement

<sup>3</sup> Asatrian / Arakelova 2014.

<sup>4</sup> Ansari 2000.

<sup>5</sup> Hawre [no publication year available]: 32.

<sup>6</sup> Edmonds 1957: 204.

<sup>7</sup> Ibid: 204.

<sup>8</sup> Ibid: 204.

<sup>9</sup> Ibid: 205.

called Haqqa. The Haqqa movement continued to grow, and over time the towns and villages of Surdash, Marga, Rania, Koya, Akhjalar, Shwan, and Kirkuk came under its order. This area was known to be mountainous with small villages housing poor populations.

Haqqa emerged in a transitional time in the region. When the Ottoman Empire collapsed, Kurds demanded independence and Western powers took steps to shape the region according to their strategies and interests. In other words, the foundation of Haqqa coincided with the “manufacturing” of Iraq as a territorial state.<sup>10</sup>

Iraq could not accommodate Kurds and other communities. From the beginning, violence was the chosen mode of dealing with differences. The Kurds desired an independent state long before the creation of the Iraqi state. In 1922, Sheikh Mahmoud named himself “King of Kurdistan”, when the Kurdish grievance with the establishment of the Iraqi state had reached a boiling point. This led the British Royal Air Force, under the premiership of Winston Churchill, to bomb the Kurdish town of Sulymaniyah with chemical weapons. Churchill felt his actions were justified because he believed the Kurds to be an uncivilised people and, therefore, saw no moral issue with dropping chemical weapons on them.<sup>11</sup>

The Haqqa movement’s support for Sheikh Mahmoud, as exemplified by the friendly relations between Sheikh Abdul-Karim of Shaddala and King Sheikh Mahmoud, put them on the list of adversaries of Great Britain in Kurdistan. This alliance placed the Haqqa movement at odds with British policy in the region. While the British government had previously engaged with Sheikh Mahmoud, their 1919 military report on Kurdistan revealed that the British saw Sheikh Mahmoud as a “child” (1919).

Unfortunately, he is a mere child as regards intellect and breadth of view, but a child possessed by considerable cunning and undoubtedly inspired by an inordinate ambition. Moreover, he was surrounded by a class of sycophants who filled his head with extravagant and silly notions, leading him to style himself ruler of all Kurdistan and encouraging him to interfere in affairs far beyond the borders of the sphere allotted to him.<sup>12</sup>

Characterisations such as these made by the British regarding their colonial subjects were not uncommon. The British often viewed themselves as “civilised” while they viewed their colonial subjects as “barbarians”.

In 1934, the British arrested Sheikh Abdul-Karim of Shaddala and numerous other members of the Haqqa movement, exiling some of them to the Iraqi town of Kirkuk and others to the Iraqi town of Hawija. When Sheikh Abdul-Karim of Shaddala’s associates learned of his exile, they burned their clothes, wrapped themselves in rice

---

<sup>10</sup> Dodge 2005.

<sup>11</sup> Morton 2013.

<sup>12</sup> Royal Anthropological Institute 1919: 81.

and flour sacks, and headed to Kirkuk. Once in Kirkuk, they protested in front of the police headquarters for their men's release. The detained Haqqa were quickly released by the British and allowed to return to their villages. Accordingly, it is clear that the Haqqa movement had an independent identity and the ability to mobilise its members. More importantly, one could argue that it was conscious of the art of peaceful protest. These traits were perhaps rooted in both peaceful Sufism and modern pacifism.

In August 1936, Cecil H. Edmonds visited Sheikh Abdul-Karim of Shaddala. In his memoirs, Edmonds describes in detail the Sheikh's mannerisms, clothing and character. As an Orientalist, Edmonds explains in *Kurds, Turks and Arabs* that it was strange for such an individual to be able to resist the British forces.<sup>13</sup> He also discusses the arrest of Mam Raza and maintains that it was a unilateral decision by the governor of Erbil to exile him to Amara. However, he notes that following Mam Raza's exile, his associates immediately travelled the 500 miles to see him.

Given that Edmonds published his book later on, one could argue it is a personal memoir rather than a historical account. In his eyes, Haqqa was a movement that fell outside of the standard bounds of orthodox Islam. His account is the first foreign text to refer to the Haqqa movement. The uniqueness of the text originates from its first-hand account and the position of power of its author, in particular his political position as a colonial administrator. Edmonds sketches a rather naïve understanding of the Haqqa leader and the movement, particularly in how he differentiates the characteristics of the movement. He portrays Sheikh Abdul-Karim of Shaddala as an innocent character, claiming that "butter would not melt in his mouth."

The Haqqa movement came into confrontation with the British as a result of the arrest and exile of the Haqqa leaders by the British forces. It is likely that the movement sided with Sheikh Mahmoud as a result of customary intra-sheikh relations within the region rather than out of any animosity towards the British. According to Edmonds, the reasons for the Haqqa leader's arrest in 1944 could be blamed on "a very able but then young and impulsive mayor of Erbil" (1957: 216). However, there might be other reasons, especially in relation to the anti-feudal attitude of the movement and their overlapping beliefs with the communists. It is a common practice of foreign powers to confuse local political, historical and cultural tradition with the greater global political phenomenon.

For Sultani, Abdul-Karim was a brave man and his actions were not less important than "I am Haq" of al Halaj,<sup>14</sup> as he was similarly exposed to every form of insult, threat and dehumanising treatment.

---

<sup>13</sup> Edmonds 1957: 206.

<sup>14</sup> Sultani 2003: 242.

### Toward establishing a framework

In order to put Haqqa into a wider framework, I rely on the works of Ahmet T. Karamustafa. I find his 1994 book *God's Unruly Friends* particularly useful, as it offers multiple frameworks that shed light on Haqqa. The book discusses a new movement within Islamic society in areas near Kurdistan. The Dervish groups of the Islamic middle period referred to in the book's subtitle were a new movement that

[...] differed from previous versions of Islamic renunciation in significant ways. On one hand, the new renouncers elevated the ascetic principles of mendicancy, itinerancy, celibacy, and self-mortification to unprecedented heights through a radical interpretation of the doctrine of poverty. On the other hand, they welded asceticism with striking forms of social deviance in such a way as to render deviant behaviour the ultimate measure of true renunciation. In their zeal to reject society and refuse to participate in its reproduction in any fashion, the new renouncers embraced such anarchist and antinomian practices as nudity or improper clothing, shaving all bodily and facial hair, and use of hallucinogens and intoxicants as the only real methods of renunciation. The avoidance of gainful employment, family life, and indeed all forms of social association was not sufficient. Withdrawal from society had to be accompanied by active rejection and destruction of established social custom. More than anything else, it was in their deliberate and blatant social deviance that the new renouncers differed from their previous counterparts in Islamic history.<sup>15</sup>

Accordingly, one can deduce a number of similarities and historical precedents for Haqqa: their beliefs, mindsets, activities and attitudes. While the Haqqa considered themselves distinct from Dervish tradition, they shared the Dervish practice of embracing poverty. I argue that based on the nature of their activities, Haqqa is closer to Dervish tradition than Sufi. However, in an interview with one of the recent Haqqa activists, it was expressed that they vehemently reject being considered as Dervish (Hemin 2018). Sufis are mainly concerned with their "cultivation of the inner life. This inward turn manifested itself especially in new discourses on spiritual states, stages of spiritual development, closeness to God, and love; it also led to a clear emphasis on 'knowledge of the interior' (*æilm al-bĀtin*) acquired through ardent examination and training of the human soul."<sup>16</sup>

Poverty is the main concept that shaped these middle-period movements, including the Haqqa. Poverty and being poor as a form of death or counter-life has been

<sup>15</sup> Karamustafa 1994: 2f.

<sup>16</sup> Karamustafa, 2007: 2

consistent throughout human history. “The poor can serve in this regard as the representative or, better, the common expression of all creative social activity. To complete the inversion of the traditional image, then, we can say that the poor embody the ontological condition not only of resistance but also of productive life itself.”<sup>17</sup>

Embracing poverty in the ways the Haqqa community did may have created the perception that they are asocial and difficult, but only by being poor could they establish commonality, solidarity and community. Haqqa villages were the place of a different economy, namely an economy of not owning but sharing. This also provided the possibility of a different approach to labour, wealth and social hierarchies.

Haqqa differs in some ways from traditional Dervish practice by being settled and having a communal life, in particular in how they organise their economy and maintain a distinct identity. However, there were individuals among the Haqqa called *barayani sayar*, ‘vagabond brothers’, who are nomadic like the Dervish. As elsewhere in Kurdistan, especially in mountainous Hawraman, women worked beside men in the fields. Haqqa’s radically different attitude toward women might originate from this reality. This noticeably different attitude might be the result of the combination of the need for labour in the fields as well as a less rigid practice of Islam. This fact resulted in less violence and better gender relationships in these areas.

The Haqqa have approached the relationship between poverty and death in their attitude toward recreation as well. Not having children is a clear sign of not being concerned with continuity; it is a way of embracing the idea of the end, that is, death in its wider meaning. However, children in peasant societies—such as the Haqqa in the early twentieth century—might have been seen primarily from an economic point of view, but as the Kurdish popular expression *wagax koer* indicates, when one has no children, their house will end up dark and empty. The *koer* literary means ‘blind’, indicating darkness and emptiness. This terrifying image of being childless did not terrify the Haqqa, offering further confirmation that their practices of not having children and living in intentional poverty represent an intentional embrace of endings and death. The Haqqa are not anarchists; they aim to establish a parallel social order to the existing social order. Their order and disciplines might be in line with the image of the Islamic world as being highly institutionalised, politicised, unbending and prohibitive, albeit differently. Based on Karamustafa’s view, movements like the Haqqa have existed in the surrounding area throughout time. This indicates that Haqqa is not unique when it’s seen within a broader historical and spatial view. Moreover, it shows that the attitude of elites and the general public toward such a movement has been consistent throughout the history of Islam. “The cultural elite of medieval Islamdom consistently identified the dervishes as the

---

<sup>17</sup> Negri / Hardt 2004: 132.

riffraff of society and readily decried them as impostors and ignoramuses.”<sup>18</sup> One can observe a similarly hostile view from both religious and social elites towards the Haqqa.

### **Rebirth and reframing Haqqa today**

The Haqqa movement is alive. The community is continuing its tradition and practices. In spite of this, Haqqa has been repeatedly reframed by different political and ideological groups. Both its actual survival and its ideational reverberations demonstrate the richness of this trend of Islam. Its lack of a central text, written documents and the movement’s “refrain from education” as it has been portrayed, have created a fertile ground for speculation by others regarding Haqqa beliefs and practices. As a result, research on the Haqqa movement was heavily politicised and individuals who hold entirely foreign ideological concepts have defined the movement’s ideological position.

Generally, the Haqqa movement is considered a part of the extended history of popular Islam (Dervish). The underlying principle of this Islamic practice is to rebel against reality, reject everyday life, conform to a standard set of behaviours, wear specific items of clothing, and to reject wealth. A reading of the Haqqa movement from a modern viewpoint, taking into account modern issues such as women’s rights, equality and the environment, removes the movement from its contextual environment and presents it as something different than what it would have been in its historical position.

Can the Haqqa be considered as a new religious movement (NMR)? According to Massimo Introvigne,

In order to study new religious movements (NMRs) [...] three methods are normally proposed. First, there is the ‘religionist’ approach, as Dutch scholar Wouter Hanegraaff calls it. It consists in assuming from the outset that religious or spiritual doctrine is ‘true’ and in examining from this point of view what are the ‘errors’ and ‘deviations’ from the ‘truth’ contained in all other currents and movements. The ‘religionist’ approach, applied respectively to the author’s own group, or to others, results in apologetics or heresiology. Second, there is the ‘anti-cult’ approach. It is a secular version of the ‘religionist’ approach. It often claims to be interested in deeds, not in creeds.<sup>19</sup>

Given that, the Haqqa movement can also be categorised as an attempt to create a new religion or to modernise an old faith. The first method, religious discipline, starts with the proposition that religious movements hold their faith as truth and

<sup>18</sup> Karamustafa 1994: 5.

<sup>19</sup> Hanegraaff 2003: 12.

that all other events are seen and considered within that frame of reference. When examining the position of the Haqqa movement, this method of study proves unhelpful and far too general to explain the movement's distance from Islamic conservatism. As an Islamic movement, the Haqqa movement believes that there is only one Islamic form and believes that Islam represents one higher, self-evident, unchangeable truth. However, such a light understanding ignores the unique position of the movement within this Islamic doctrine. The second proposed method of study emphasises the importance of modernism via the 'anti-cult' method. Accordingly, it is the actions of the individuals and not the beliefs underpinning them that is important to study a religious movement. This method indicates it is rather significant to analyse the extent to which religious movements steer closer to modern values of rationality, rights, and democracy, while the third method of study attempts to keep a distance from the assessment of any unique characteristics of a religious movement.<sup>20</sup> So far, research on the Haqqa movement using the third method is rare. Haqqa literature, in general, suffers from a number of issues common to other areas of Kurdish study: journalistic coverage, polemical pieces and ideological missionaries. Hence, one is not surprised that most of the literature is either demonising the movement or glorifying it.

What is so far established is that Haqqa is originated from the Sufi principles, especially the Khalidiyya branch of the Naqshbandi order in the nineteenth century. Its founder, Mawlana Khalid Naqshbandi (1776–1827) has been crucial in identifying “Sufism in general, and the Khalidi branch of the Naqshbandiyya- Mujaddidiyya brotherhood in particular, as the leading element of Islamic revivalism in the Ottoman polity of the time.”<sup>21</sup> However, Martin Van Bronson argues that “Sheikh Abdul-Karim of Shaddala distanced himself from his original order to such an extent that one can consider his movement to be a different branch of Sufism.” Khalid, or Mawlana as he was also known, was a unique individual in his ability, actions, and social and economic background. Different from the rest of Kurdistan's elites, he came from a poor family. However, this underprivileged social position did not hamper him as he managed to travel to India at the age of thirty and bring with him the guiding principles of the Naqshbandi orders to Sulymaniyah.<sup>22</sup>

The space and place of the Haqqa movement was rural. Unlike many other religious and social movements, it did not emerge from the city. Haqqa's geographical area is inaccessible and mountainous. This rural dimension adds another level of complexity to the Haqqa movement. Villages and rural areas are generally known for their lack of development. This character of rural communities often denotes a form of “backwardness” and a tendency toward conservative thought (Islam) (Fischel, 1956).

---

<sup>20</sup> Introvigne 2003:11

<sup>21</sup> Leezenberg 2018.

<sup>22</sup> Nawshirwan Mustafa 2015.

Writing in the early 1850s for the New York Daily Tribune, Karl Marx regarded India's village communities as "the solid foundation of Oriental despotism" and of the country's "stagnation."

It is clear that the existence of different beliefs outside of Islam and urban thought is widespread in rural areas and villages of the Kurdish mountains. One can argue that the mountains play a crucial role in the structure of these beliefs. The Kurdish mountains, for example, play host to the Yezidis in Mount Shingal, Qalghany, Haqi, Dalaho region in the Eastern Kurdistan (Iran), and the Hawarrs and Kakaiis in the Hawraman region of Iraqi Kurdistan. "Mountains intervene between godly space, which is at a level above all else and mortal space. They also 'facilitate nearness to the divine canopy'" (Langdon 2000: 461).

The connection between mountain space and resistance to urban culture is well explored in James Scott's 2009 book *The Art of Not Being Governed*. Accordingly, throughout history mountains were always a sanctuary; only the modern state was able to penetrate and control them. Hence, given their geography, the mountainous regions have been a haven for the continuity of beliefs and ideas that predate big religions.

### **The Haqqa movement and its activities**

What the Haqqa believed and practiced was an anomaly. No matter from what perspective one judges and criticises, there is an almost unilateral agreement around the uniqueness of their activities in that time and milieu. It is clear that there are numerous ways in which one can analyse their activities. They can be seen as a form of protest against dominant orthodox religion—i.e., a continuation of the rich tradition in folk Islam. They can also be judged from the political economy viewpoint as a resistance against the Aghas (feudal) system. This viewpoint is the reason behind their categorisation as a socialist movement, albeit in a backward, agricultural, rural society, as stated by Muhammad Mala Kareem (2008: 51). The emergence of Haqqa coincides with the arrival of the Communist ideology into Iraq (Batatu 1978). It is hard to believe that Haqqa was influenced by Communism in an environment far from urban and intellectual activities. The individuals who preached Communist ideas in the twenties and thirties had never been in these areas. They were, rather, in the south of Iraq and Baghdad areas (Batatu 1978). While Haqqa has deep roots in Islam, it emerged at a critical time when the region was being reconfigured through the making or inventing of Western-style nations or territorial states, among them Iraq (Dodge 2003). This is not to suggest that hostility did not exist between the peasants and the tribal elders of the Haqqa movement. It would be belittling Haqqa to brand them as a part of the Communist movement in the region which was more a Cold War phenomenon. However, as Astarjian puts it, in Kirkuk the "IPC [Iraqi Communist Party] was our lifeline! It had come to town as Turkish Petroleum Company until Caloust Gulbenkian, better known in the

industry as ‘Mr. Five Percent,’ had put a British-led consortium together and formed the new company. IPC was for Iraq, what General Motors is or was for America, except more (2007: 42).” This interpretation of Haqqa as a socialist or Communist-related movement qualifies in the spirit of Bourdieu to be labelled as a racist that led to “deny them knowledge and recognition of their own tradition (1992:3).”

Haqqa was a movement of a new way of living or life. We can easily call it a movement for a new form of life. This argument does not pre-suppose that a new life was pre-planned; instead, it suggests that through practice and as a result of a social revolt against conservatism, a new way of life emerged. Ahmet Karamustafa’s 1994 historical work shows that the actions of the Haqqa were not new or unprecedented.

In addition to time (history) and sociology, it is worth taking the space and place of Haqqa seriously. Starting from this perspective, the territory of the Haqqa is rather significant, and through this territorialising Islam. Mountains were not easy for Islamic forces [belief] to penetrate. The spread of Islam in Kurdistan was primarily in the plains, which made Islam rather an urban phenomenon. Taking a quick look in mountainous areas in both southern and eastern Kurdistan, it becomes apparent that pre-Islamic beliefs like Yazidi, Kakaii, Hawari, Qalxani all survived because they had a mountain creating a natural boundary. This is apparent from Shingal to Dalaho to Hawraman. The spatial approach indicates that there was a conflict between mountain life and desert life; hence, orthodox Islam and the Kurdish interpretation of Islam. Being interviewed by Thomas Schmidinger in 2014, Dana, the grandson of Sheikh Abdul-Karim of Shaddala, explained that some “Islamic values do not fit with the Kurdish identity.” He went on to say that there were individuals who tried to change the Kurdish character to match Islam and that his grandfather did the opposite by trying to fit Islam with pre-existing Kurdish identity. Accordingly, Haqqa was not an attempt at creating a new faith. It was rather an attempt to hybridise pre-Islamic rituals with Islamic practice. This is not a unique phenomenon as there are countless acts and practice in many parts of Kurdistan that amalgamate pre-Islamic nature worship with Islamic unitary belief. In the Garmian region south of Iraqi Kurdistan, many pre-Islamic customs and traditions survive and can be observed through daily acts and linguistic expressions. We can thus conclude that the preservation of pre-Islamic beliefs after the introduction of Islam to Kurdistan was not only done by people who believed in the conservation of that ideology, but also achieved as a result of Islam’s unique manifestation in Kurdistan.

## Conclusion

Haqqa is well understood within Talal Asad’s definition of religion as “not an archaic mode of scientific thinking, nor of any other secular endeavour we value today; it is, on the contrary, a distinctive space of human practice and belief which cannot be reduced to any other.”<sup>23</sup> Accordingly, Haqqa as a particular religious and

---

<sup>23</sup> Asad 1993: 27.

belief might shed light on Kurds in general and Kurdish Islamic belief. The effects of time, location and circumstances have influenced and consequently shaped Haqqa. It is a secular and religious movement simultaneously. As a rebellion movement, it has suffered from stigmatisation by society. Haqqa is a unique movement when it comes to women's rights, distribution of wealth and peacefulness. It represents a contrast to the dominant doctrines of the time namely: nationalism, Communism, and Islamism. Haqqa was more progressive not only in rhetoric, but also in practice compared to other Kurdish leftist movements, Kurdish nationalism and Islamists.

Haqqa has survived in some pockets and villages in Iraqi Kurdistan. Like many other Kurdish movements, it has suffered from internal conflicts and divisions. Today there are three main factions: Shadalla, Hama Sur and Hama Agha. The Haqqa movement offers a unique case study for the examinations of the political and social awareness of the communities that have resided in the Kurdish mountains.

## References

- Ansari, Abdul Haq 2000: "Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj: Ideas of an Ecstatic," *Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2 (Summer), 291–320.
- Asad, Talal 1993: "The Construction of Religion as an Anthropological Category." *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Asatrian, Garnick S. and Victoria Arakelova 2014: *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World*. New York: Routledge.
- Askari, Mustafa 1983: "ئوردانه وهیه که بزوتنه وهی ههقه" (An Introduction to Haqqa Movement)." Baghdad.
- Askari, Mustafa 2008: "Awrdanawayak la bzotnaway Haqa (Looking Back at the Haqqa Movement)." Erbil: Aras Publishing.
- Astarjian, Henry D. 2007: *The Struggle for Kirkuk: The Rise of Hussein, Oil, and the Death of Tolerance in Iraq*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Batatu, Hanna 1978: *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre 1992: *The Logic of Practice*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Dodge, Toby 2005: *Inventing Iraq: The Failure of Nation Building and a History Denied*. New York: Columbia University Press.

- During, Jean 1998: "Critical Survey on Ahi-e Haqq Studies in Europe and Iran." In *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Olsson, Ozdalga and Raudvere (eds.). Istanbul: Swedish Research Institute.
- Edmonds, Cecil H. 1957: *Kurds, Turks and Arabs: Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925*. Oxford: Oxford University Press.
- Hama-Tofiq, Rebwar 2010: *Haqqa Group: from Shadalla to Klaw-qot (1920-1986)*, Kurdistan Heritage Institution. Sulymaniyah.
- Hemin, Barziny 2018: interview with the author via social media.
- Introvigne, Massimo 2003: "Lectorium Rosicrucianum: A Dutch Movement Becomes International." In *New Religions in a Postmodern World*. Kranenborg, Reender & Mikael Rothstein (eds.). Aarhus: Aarhus University Press.
- Jwaideh, Wadie 2006: *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Karamustafa, Ahmet T. 2006: *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*. London: Oneworld.
- Karamustafa, Ahmet T. 1994: *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Karamustafa, Ahmet T. 2007: *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Langdon, Merle K. 2000: "Mountains in Greek Religion." *Classical World* 93 (5), 461-470.
- Leezenberg, Michiel (2018) "Religion among the Kurds: Between Naqshbandi Sufism and IS Salafism." Amsterdam. Accessed 4 April 2019.  
[https://www.academia.edu/19108958/Religion\\_among\\_the\\_Kurds\\_Between\\_Naqshbandi\\_Sufism\\_and\\_IS\\_Salafism](https://www.academia.edu/19108958/Religion_among_the_Kurds_Between_Naqshbandi_Sufism_and_IS_Salafism)
- Morton, Giles 2013: "Winston Churchill's Shocking Use of Chemical Weapons." *The Guardian*, 1 September 2013. Accessed 4 April 2019.  
<https://www.theguardian.com/world/shortcuts/2013/sep/01/winston-churchill-shocking-use-chemical-weapons>
- Negri, Antonio and Michael Hardt 2004: *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.
- Royal Anthropological Institute 1919: *Kurdistan and the Kurds*. London. Accessed 4 April 2019. [https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc\\_1000\\_35251755.0x000054](https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_1000_35251755.0x000054)

- Schmidinger, Thomas 2014: "The Ḥaqqa Community: A Heterodox Movement with Sufi Origins." In: Omarkhali, Khanna (ed.): *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 227–234.
- Scott, James 2009: *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* New Haven. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sultani, Muhammad Ali 2003: راپه‌رینی عه‌له‌وبه‌کانی زاگرووس یا لیکۆلینه‌وه‌یه‌کی میژووی له‌سه‌ر نه‌ه‌لی حه‌ق، *The Zagros Allawaite Uprising or a Historical Study on the Ahli Haq*. Translated from Persian. Sulymani: Ministry of Culture, Translation Unit.
- Mustafa, Nawsherwan 2015: *Picking flowers while walking*. Beirut: Dar al-allowm llnashron.
- مسته‌فا، نه‌وشیروان (۲۰۱۵) به‌ده‌م رینگه‌وه‌ گۆلچنینه‌، دار‌العلوم للناشرون، بیروت

## Die Revitalisierung der *ocak*-Kultur bei den Aleviten in Dersim

HÜSEYİN AĞUIÇENOĞLU

### ABSTRACT

*The ocak system represents one of the most important institutions in Alevism. This social-religious organisational structure is particularly common in the region of Dersim. The ocakzades of the region maintained dense networks and are still highly regarded both by Kurdish and Zazaki Alevis. In the period of the early republic, their importance decreased significantly and they lost most of their religious functions due to state assimilation policies, internal and external migration, and overall secularisation. The so-called Alevi Renaissance went hand in hand with aspirations to revive the ocak system in order to strengthen religious unity and solidarity within the Alevi population. The following paper discusses the individual steps and phases of this development.*

### ABSTRACT

*Das ocak-System stellt eine der wichtigsten Institutionen des Alevitentums dar. In der Region Dersim ist diese sozialreligiöse Organisationsstruktur besonders weit verbreitet. Die ocaks dieser Region waren dicht vernetzt und sind bis heute bei den kurdischen und zazaischen AlevitInnen hoch angesehen. In der frühen Republikzeit verloren sie infolge der staatlichen Assimilationspolitik, der Binnen- und Außenmigration und der allgemeinen Säkularisierung stark an Bedeutung und büßten insbesondere ihre religiösen Funktionen fast völlig ein. Erst mit der sogenannten alevitischen Renaissance setzten Bestrebungen ein, auch das ocak-System wiederzubeleben, um so den religiösen Zusammenhalt innerhalb der alevitischen Bevölkerung zu stärken. In diesem Aufsatz sollen die einzelnen Stadien dieser Entwicklung nachgezeichnet werden.*

### ABSTRACT

*Ocak sistemi, Alevi inancının temel kurumlarından biridir. Bu kurumun en yoğun örgütlendiği ve işlev gördüğü bölge ise Dersim'dir. Hem geçmişte hem de günümüzde Dersim merkezli ocakların Kürt/Zaza Alevileri arasında büyük bir nüfuza sahip oldukları bilinmektedir. Bununla beraber, dedelik kurumunun yarım asırdan fazla bir zamandan beri büyük bir güç ve fonksiyon kaybına uğradığı gözden kaçmayan bir olgudur. Asimilasyona yönelik resmi din politikaları, altmışlı yıllarından beri süregelen yoğun iç ve dış göç ve özellikle de Alevi Kürt bölgelerinde etkin olan sekülerleşme, geleneksel Alevi kurumlarının eski işlevlerini yeterince yerine getirememesinin başlıca nedenlerinden sadece bir kaçıdır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen son yıllarda genel bir "uyanış" süreciyle birlikte diğer bazı Alevi pratikleri ve ritüelleri gibi dedelik kurumunun da yeniden canlandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu yazıda Alevi tarihinin Türkiye'deki bu inişli çıkışlı evrelerinin Dersim özelindeki etkileri ocak sistemi üzerinden kısa bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.*

## Einleitung

In der Türkei konnte eine kontinuierliche Forschung zu den Themen „Alevitentum“ und „Aleviten“ erst in den 1990er Jahren beginnen. Dabei lassen sich zwei parallel laufende Entwicklungsstränge beobachten: Die Forschungsaktivitäten an den staatlich gelenkten Universitäten befassen sich mit dem Phänomen „Alevitentum“ zumeist unter dem Aspekt der „islamischen Vielfalt“. Auch das *Amt für Religiöse Angelegenheiten* unterstützte entsprechende Forschungsprojekte tatkräftig durch die Vergabe von Stipendien und die Herausgabe mehrerer Publikationsreihen.<sup>1</sup> Man ist also systematisch bemüht, islamische Elemente der alevitischen Tradition als die wesentlichen Merkmale des Alevitentums herauszustellen, während mit dem Islam nicht kompatible alevitische Glaubensgrundsätze entweder ignoriert oder zu „später eingedrungenen Fremdelementen“ degradiert werden.<sup>2</sup>

Die außeruniversitären Diskurse in der Türkei zum Alevitentum sind im Vergleich dazu zwar eher amateurhaft, bleiben aber nicht ohne Wirkung, da sie meist in diejenigen Bereiche vordringen, die von der universitären Forschung geflissentlich ignoriert werden. Eines dieser Themenfelder ist die ethnisch-sprachliche Vielfalt unter den Aleviten. So ist die religiöse und kulturelle Heterogenität bei den Kızılbaş-Aleviten besonders ausgeprägt, da aufgrund der staatlichen Verfolgung eine Annäherung oder Wechselwirkung der unterschiedlichen „alevitischen“ Traditionen im Osmanischen Reich stark erschwert war. Eine kulturell-religiöse Vereinheitlichung innerhalb diverser Kızılbaş-Gruppen fand nie statt, obwohl die Bektaşî-Funktionäre zeitweilig auch etwas freier agieren konnten. Dies betraf in besonderem Maße die Kurmancî oder Zazaisch (Zazakî) sprechenden alevitischen Gemeinschaften.<sup>3</sup> Eine vollständige Isolation der kurdischen Aleviten im Osmanischen Reich von den übrigen anatolischen Aleviten gab es dennoch zu keiner Zeit, obwohl ihre Siedlungsgebiete weit abgelegen in den schwer zugänglichen Randgebieten des Osmanischen Reiches lagen. Historische Quellen zeigen, dass es selbst während der schwersten Verfolgungen Kontakte zwischen alevitischen Geistlichen der verschiedenen Regionen gab.<sup>4</sup> Daher weisen die heutigen kurdischen AlevitInnen trotz zahlreicher Spezifika viele Gemeinsamkeiten mit den anderen alevitischen Gruppierungen auf. Dabei soll nicht unerwähnt

<sup>1</sup> So gab beispielsweise die *Diyanet* eine Reihe von Büchern unter dem Titel *Alevitisch-Bektaschitische Klassiker (Alevi Bektaşî Klasikleri)* heraus und versandte sie unentgeltlich an Bildungseinrichtungen und Bibliotheken in der Türkei.

<sup>2</sup> Das Zentrum *Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi* an der Universität Gazi in Ankara spielt hierbei eine maßgebliche Rolle.

<sup>3</sup> Der Einfachheit halber werden in diesem Beitrag die Begriffe ‚kurdisch‘ und ‚Kurden‘ in dem Sinne verwendet, dass sie die Begriffe ‚zazaisch‘ bzw. ‚Zaza‘ mit umfassen. Dabei wird keineswegs eine pauschale Gleichsetzung beider Gruppen behauptet. Es ist mir bewusst, dass sich viele Zazas als Kurden verstehen, andere dagegen nicht.

<sup>4</sup> Zu einer wichtigen Versammlung der alevitischen Geistlichen während des Ersten Weltkrieges siehe beispielsweise Onarlı 1998.

bleiben, dass weder die kurdischsprachigen noch die türkischsprachigen Aleviten jeweils einen monolithischen Block bildeten oder bilden. Nationale Attribute begannen im Osmanischen Reich erst relativ spät als gruppenbestimmende Größen eine Rolle zu spielen, so dass liturgische und inhaltliche Gemeinsamkeiten oder Unterschiede bei den anatolischen Aleviten nie streng entlang der ethnischen Grenzen verlaufen sind.

Im Folgenden wird ein Blick auf die Region Dersim geworfen, die mehrheitlich von alevitischen Kurden bewohnt wird und in der bestimmte alevitische Strukturen wie beispielsweise das *ocak*-System - trotz einer deutlichen Schwächung nicht zuletzt aufgrund staatlicher Repressionsmaßnahmen - immer noch besser funktionieren als in vielen anderen Regionen der Türkei.

### **Die Berichte amerikanischer Missionare über die Dersim-Kızılbaş**

Die ersten ausführlichen nicht-behördlichen Berichte über die Kızılbaş in Dersim stammen von amerikanischen Missionaren, die seit der Tanzimat-Periode im Osmanischen Reich für Missionsgesellschaften wie den *American Board of Commissioners for Foreign Mission* (ABCFM) oder die *Episcopal Church in the United States of America* unterwegs waren. Die damals in den osmanischen Metropolen und in den Ost- und Südprowinzen gegründeten kirchlichen Schulen dienten als Stützpunkte für ihre primär auf die armenische Bevölkerung ausgerichtete Missionsarbeit. Für die Region Dersim, über die schon ab Mitte des 19. Jahrhunderts berichtet wurde, war vor allem das amerikanische College in Harput (1876) von besonderer Bedeutung. Der Missionar George Dunmore beschrieb 1854 die Kızılbaş in Dersim folgendermaßen – die entsprechenden Topoi tauchen auch in späteren Berichten anderer Missionare immer wieder auf: „There [Çemişgezek] is a sect of nominal Moslems scattered through this region of whom I think you have not heard. They bear the name Kuzulbash, which means literally ‚readhead‘. [...] They never or almost never go through the Muslim forms of prayer; nor do they keep their fast. They are a people by themselves. A peculiar people and open to the Gospel. [...] The Turks seem to regard them very much as they do the Koords, as worthless heretics, and not worth caring for.“<sup>5</sup>

In den darauffolgenden Jahren und Jahrzehnten werden die Kızılbaş aus Dersim Gegenstand zahlreicher weiterer Missionarsberichte, in denen sie manchmal als Anhänger von Naturreligionen oder einer „esoterischen“ Lehre und manchmal als Kryptochristen, die den Islam nur als Schutzmantel angenommen hätten, Erwähnung finden. Vereinzelt vorkommende Übertritte zum Christentum, wie den des Clan-Führers Ali Gako und seines Stammes, versteht man als „Rückkehr zu den Wurzeln“.<sup>6</sup> Insgesamt werden in den Berichten der US-amerikanischen Missionare

<sup>5</sup> Zit. nach Kieser 2000: 71, FN: 96.

<sup>6</sup> Kieser 2000: 71 ff., 386 ff. Zum Fall Ali Gako siehe auch Karakaya-Stump 2002.

die christlich-armenischen Einflüsse im Glauben der kurdischen Aleviten besonders hervorgehoben.<sup>7</sup>

### Die republikanische Politik

Die zunehmenden Aktivitäten der Missionare unter nonkonformistischen Gruppierungen wie den Aleviten oder den Nusairiern und die Überbetonung einer angeblichen Affinität dieser Gruppen zum Christentum waren willkommener Anlass für die islamistischen Assimilationsbestrebungen Abdulhamids II. und später für die nationalistische Minderheitenpolitik der Jungtürken, die wesentlich von der Auseinandersetzung mit den christlichen Gruppierungen im Osmanischen Reich geprägt war.<sup>8</sup> Die Thesen der Unionisten, die erstmals von Baha Said und Fuat Köprülü ausformuliert wurden und in der alevitischen Forschungsliteratur in verschiedenen Versionen bis zum heutigen Tag wiederholt werden, konstatieren nicht nur einen türkischen Ursprung der alevitischen Religion, sondern der Aleviten insgesamt.<sup>9</sup> Sowohl die Bemühungen der Republikgründer, die kurdischen Aleviten während des türkischen Unabhängigkeitskrieges mittels der Bektāşi-Funktionäre zu gewinnen<sup>10</sup>, als auch die spätere offizielle Alevitenpolitik der neuen Republik basieren auf diesem nationalistischen Einheitsgedanken, der insbesondere die Vorstellung einer ethnischen und sprachlichen Vielfalt unter den Aleviten kategorisch ablehnt.

Nach der Ausrufung der Republik Türkei ging es für die Gründer des Nationalstaates vor allem darum, unter dem Motto „ein Land, eine Sprache und eine Religion“ alle Partikularismen innerhalb der Staatsgrenzen durch eine systematische Assimilationspolitik zu Gunsten einer „kulturell“ verstandenen einheitlichen „türkischen“ Nation zu eliminieren.<sup>11</sup> Die kurdischen Aleviten waren und sind von dieser Politik, die sich in modifizierten Formen bis heute fortsetzt und auf ihre

<sup>7</sup> „... the Kurds of the Dersim have much in common with the Armenians – much more, in fact, than with the Turks. It is the opinion of many of the Kurds that they and the Armenians had a common ancestry. Whether or not this represent any broad ethnic fact, it is certainly true that the Kurds in the Dersim have many incidental reasons to believe it.“ Kieser 2000: 386.

<sup>8</sup> Baha Said weist auf die damaligen missionarischen Aktivitäten in Anatolien hin und betont, dass den Hauptgrund für sein Interesse am Alevitentum die Bemühungen der Missionare gebildet hatten, welche die Aleviten als den Christen zugehörig bezeichneten: „Die im „Amerikanischen Kolleg“ in Merzifon gesammelten geheimen Pontus-Dokumente bewiesen, dass es zu dem Zeitpunkt, als die christlichen Minderheiten begannen, die alevitischen Gruppen als christlich zu bezeichnen und damit auch bei Europäern Erfolg hatten, nötig war, sich damit zu beschäftigen. Zu jener Zeit habe ich wohl mit meinen Publikationen begonnen, um dieser Behauptung, soweit ich es vermochte, etwas entgegenzusetzen.“ Baha Said (2001): „Türkiye’de Alevi Zümreleri. Teke Aleviliği-İçtimai Alevilik“, *Türk Yurdu* 2001<sup>2</sup>, Bd. II, 105. Zit. nach Ağuiçenoğlu 2013: 211.

<sup>9</sup> So schreibt Köprülü im Jahre 1922, „... dass die kleinasiatischen Kyzylbaş echte Türken waren, welche die nationale Tradition am reinsten bewahrt haben“ Zit. nach Kieser 2000: 395. Mehr zu diesem Thema siehe Ağuiçenoğlu 2013 und Dressler 2013.

<sup>10</sup> Siehe Dersimi 1988: 94ff.

<sup>11</sup> Zum türkischen *Nation-Building-Prozess* siehe Ağuiçenoğlu 1997.

ethnische und religiöse Identität gleichermaßen abzielt, in doppelter Hinsicht betroffen. Auch wenn die verschiedenen assimilatorischen Maßnahmen des Nationalstaates von sehr unterschiedlicher Wirksamkeit waren, erwiesen sich zwei Ereignisse in den ersten Dekaden der Republik als besonders folgenschwer für die strukturelle Existenz des Alevitentums in der Region Dersim:

1. Mit dem Gesetz *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine Dair Kanun* (Gesetz über die Schließung der Ordensgemeinschaften und Derwischkonvente) aus dem Jahr 1925 wurden die Sufi-Aktivitäten, das Tragen bestimmter religiöser Titel (u.a. auch *dede*, *pir*, *seyyid*, usw.) sowie die Pflege und Aufrechterhaltung der Schreine verboten. Zuwiderhandlungen wurden mit einer Geldstrafe von mindestens 50 Lira und Haft von mindestens drei Monaten geahndet.<sup>12</sup> Damit wurde das gesamte *ocak*-System mitsamt seiner zentralen Funktion, der Weitergabe des religiösen Wissens durch mündliche Überlieferung, zum Erliegen gebracht. Da die religiösen Aktivitäten der „heterodoxen“ Gruppierungen nur noch in der Illegalität stattfinden konnten, beschränkte sich der Aktionsradius der Geistlichen von da ab auf ihre engste Umgebung. Der Bruch mit den anderen Regionen, in denen zahlreiche Novizen der *ocaks* (der geistlichen Familien) aus Dersim lebten, war somit vorprogrammiert.

2. Während von diesem Gesetz alle anatolischen Aleviten in der Türkei betroffen waren, richtete sich das Massaker von 1937–38 gezielt gegen die kurdisch/zazaichen Aleviten in Dersim. Dabei kamen über zehntausend Menschen ums Leben und weitere zehntausende wurden in die Westtürkei deportiert.<sup>13</sup> „Die Operation Dersim“ (*Dersim Harekatı*), wie sie im offiziellen Sprachgebrauch heißt, zerstörte die Grundlagen der traditionellen alevitischen Gemeinschaft, indem die Mitglieder der geistlichen Familien, der Träger des *ocak*-Systems, gezielt ermordet wurden.<sup>14</sup> Die Region Dersim war bis dahin durch ein einmalig dichtes Netzwerk von *ocak*-Familien geprägt, deren Einfluss weit über den religiösen Bereich hinausreichte und die im Vergleich zu den *ocaks* der anderen anatolischen Aleviten noch weitere Besonderheiten aufwiesen.

### Das *ocak*-System

Ein charakteristisches Element des anatolischen Alevitentums ist das sozialreligiöse *ocak*-System. Dabei stammen einige der bedeutendsten *ocaks* mit überregionalem

<sup>12</sup> *Resmi Gazete* (13.12.1925), No. 243, Cilt 7, Sayfa 113, Gesetz Nr. 677.

<sup>13</sup> Mehr zu dem Dersim-Massaker siehe verschiedene Beiträge in Aslan 2010.

<sup>14</sup> Die Einstellung der Machthaber zu den Kızılbaş-Aleviten in Dersim spiegelt sich in einem in den 30er Jahren vom Militär verfassten internen Bericht wider: „Das Schlechteste am Alevitentum ist seine unüberbrückbare Differenz zum Türkentum. ... Der Kızılbaş mag einen sunnitischen Muslim nicht, er pflegt einen Hass auf ihn. Er ist sein ewiger Feind. ... Dies geht soweit, dass er die Begriffe Kızılbaş und Kurde sowie Türke und Sunnit synonym verwendet.“ *Jandarma Umumi Kumandanlığı* (o.A.): 39:

oder gar türkeiweitem Einfluss, wie die Familien Baba Mansur, Kureşan, Sarı Saltık und Ağuçan (Ağuıçen), aus Dersim.<sup>15</sup>

Mitglieder (*ocakzade*) dieser *ocaks* gelten als religiöse Autoritäten, die ihre vermeintliche oder tatsächliche Abstammung auf die *ehl-i beyt* (*ahl al-bait*: „Leute des Hauses“) zurückführen und sich deshalb als *evlad-ı resul* („Kinder des Propheten“) bezeichnen. Als Beweis für diese Verbindungen gelten zahlreiche, angeblich vom osmanischen Amt *Nakibü'l Eşrafık* ausgestellte bzw. bestätigte und seit Jahrhunderten aufbewahrte Stammbäume.<sup>16</sup>

Daneben sollen viele Mitglieder dieser Familien über außergewöhnliche Segenskräfte verfügen oder Wundertaten (*keramet*) vollbracht haben. Die häufigsten Erzählmotive dieser Art, die sich auch in den in der Region Dersim verbreiteten Hagiographien finden, handeln beispielsweise vom Bändigen des Feuers, dem Unschädlichmachen eines Gifttrunks, dem Bewegen von Mauern, der Erweckung Toter oder dem Überleben in einem brennenden Ofen.<sup>17</sup>

Als dritte Säule der religiösen Legitimation diente den Mitgliedern dieser *ocaks* schließlich der Besitz bzw. der exklusive Zugang zu den „heiligen Schriften“, den alevitischen Katechismen (*buyruks*), der sie zu privilegierten Trägern religiösen Wissens machte.

Trotz strikter Trennungslinien in einigen Lebensbereichen zwischen den *dedes/pirs* auf der einen Seite und den „Laien“-Mitgliedern / Adepten (*talibs*) (den „Strebenden“/ „Wünschenden“) auf der anderen hat sich innerhalb des Dersimer Alevitentums kein Kastensystem gebildet. Das Heiratsverbot zwischen den Angehörigen beider Gruppen galt nur innerhalb eines *ocaks* und war für Angehörige anderer *ocaks* nicht bindend. Daher bestand immer eine ausgeprägte soziale Mobilität innerhalb der alevitischen Gemeinde. Abgesehen von einigen wenigen liturgischen Diensten und Aufgaben sind den Laien keine weiteren Beschränkungen im sozialen und religiösen Bereich auferlegt.

Die Hauptaufgaben der geistlichen Spezialisten in Dersim unterscheiden sich nur geringfügig von denen in anderen Teilen Anatoliens. Die *dedes/pirs* sind in erster Linie Ritualleiter, die bei *cem*-Zeremonien, Beerdigungsritualen, Trauungen, usw. bestimmte liturgische Funktionen wahrnehmen. Dazu kommen soziale Aufgaben wie die Vertretung der Gemeinde/des *ocaks* nach außen. In der Literatur werden den alevitischen Geistlichen im Osmanischen Reich nicht selten auch juristische Funktionen (Rechtsprechung und Streitschlichtung usw.) zugeschrieben. Auf diese Weise sollen die osmanischen Scharia-Gerichte umgangen worden sein. In welchem Umfang solche Aufgaben wahrgenommen wurden, ist schwer zu sagen. Dass in einigen abgelegenen Regionen fernab der Kontrolle der osmanischen Zentralmacht

<sup>15</sup> Für ausführliche Informationen zum *ocak*-System in Dersim und die Beziehungen der einzelnen *ocaks* zueinander siehe Gezik 2013.

<sup>16</sup> Zur Problematik dieser ‚Stammbäume‘ bei einigen alevitischen *ocaks* siehe Aksüt 2013, 72ff.

<sup>17</sup> Zu weiteren Beispielen bekannter Wundererzählungen in Dersim siehe Çakmak 2015.

die Rechtsprechung temporär durch nicht autorisierte lokale religiöse (und feudale) Instanzen wahrgenommen wurde, ist jedoch anzunehmen.

Für die Bergregion Dersim mit ihrer ausgeprägten Stammesstruktur jedenfalls kann definitiv festgestellt werden, dass die Streitschlichtung zu den zentralen Aufgaben der dort aktiven *ocaks* gehörte. Die „Heiligen Familien“ waren bei Stammeskonflikten weithin anerkannte Regulatoren, und nicht selten wurden Machtkämpfe und Blutfehden, bei denen die als fremde Macht verschrienen osmanischen Behörden nichts auszurichten vermochten, erst durch die Einschaltung von Geistlichen beendet.<sup>18</sup>

Die starke Präsenz der in der Hierarchie weit oben stehenden *mürşit-ocaks* in Dersim, deren Anführer sich durch Charisma, religiöses Wissen, ihre Ritualperformanz und die Zahl ihrer *talibs* auszeichneten, prägte eine markante alevitische Alltagskultur, die sich durch ihre „Liberalität“ und Aufgeschlossenheit deutlich von den in den Nachbarregionen herrschenden Verhältnissen unterschied. Nicht zufällig galt Dersim lange Zeit nicht nur unter den kurdischen Aleviten als „Mekka des Alevitentums“. Dieses besondere soziale, religiöse und kulturelle Gefüge in Dersim wurde mit der Entvölkerung und Ausschaltung der geistlichen Führung im Massaker von 1937/38 ins Mark getroffen. Für das *ocak*-System, die wichtigste Institution des Alevitentums, kamen diese Ereignisse einem Vernichtungsschlag gleich.

### **Die aktuelle Entwicklung und die Revitalisierung der *ocak*-Kultur**

Erst ein halbes Jahrhundert nach dem Massaker entstanden Bedingungen, unter denen an eine Wiederbelebung des *ocak*-Systems in Dersim zu denken war. Das Vakuum an geistigen Orientierungen war in den 1960er und 1970er Jahren durch laizistische und sozialrevolutionäre Ideologien aufgefüllt worden, so dass Dersim jetzt das „kleine Moskau“ hieß.<sup>19</sup> Mit dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus und dem weltweiten Erstarken religiöser Bewegungen entwickelte sich auch unter vielen säkularen Aleviten, die bis dahin ein religionsfernes Leben geführt hatten, ein Interesse an den eigenen religiösen „Wurzeln“. Die alevitische Religion wird nun im postkommunistischen Zeitalter nicht nur zum Gegenstand einer von einer mehrheitlich laizistisch sozialisierten Bildungsschicht geführten gesellschaftspolitischen Debatte, sondern auch zum zentralen Element einer neuen Identitätskonstruktion.

<sup>18</sup> Siehe Munzuroğlu 2004: 20ff, Gezik 2012.

<sup>19</sup> Es passt zu dieser bis heute fortbestehenden linken Grundausrichtung, dass in Dersim/Tunceli bei den Kommunalwahlen im März 2019 zum ersten Mal in der Geschichte der Türkei ein kommunistischer Bürgermeister gewählt wurde. Siehe <https://www.dw.com/de/t%C3%BCrkei-mit-kommunismus-die-herzen-gewonnen/a-48259394>. (zuletzt abgerufen am 25.06.2019).

Die Wiederentdeckung der alevitischen Traditionen in Dersim ist Teil einer türkeiweiten Revitalisierung des Alevitentums. Ab den 1990er Jahren, als die kurdische Nationalbewegung eine Hochblüte erlebte, entstanden die ersten außeruniversitären Arbeiten als Reaktion auf die offiziellen und halboffiziellen islamisch-nationalistischen Thesen über das Alevitentum. In diesen oppositionellen Publikationen wurde die Eigenständigkeit und Besonderheit des Alevitentums in Dersim besonders hervorgehoben, und auch das dortige *ocak*-System wird ausführlich gewürdigt.<sup>20</sup>

Vom labilen Demokratisierungsprozess in der Türkei, der im Zusammenhang mit der angestrebten EU-Mitgliedschaft in Gang kam, profitierten insbesondere die Minderheitenkulturen: In der relativ freien Atmosphäre dieser Jahre, in der auch das berichtigte Sprachverbotsgesetz<sup>21</sup> abgeändert wurde, wurden vor allem in den Großstädten zahlreiche Sprachkurse für die Minderheitensprachen angeboten und Kulturvereine gegründet. Das Interesse an der Regionalkultur und -religion war in Dersim besonders groß. Regelmäßige Großveranstaltungen, Festivals und Feierlichkeiten legten den Grundstein für einen sich immer stärker etablierenden Lokalpatriotismus. Zum Symbol des kulturellen Erwachens entwickelte sich vor allem das seit dem Jahr 2000 regelmäßig stattfindende *Munzur Kültür ve Doğa Festivali* („Munzur Kultur- und Naturfestival“) mit zehntausenden Besuchern aus dem In- und Ausland. Die alevitische Traditionspflege steht stets mit im Mittelpunkt dieser einwöchigen Kulturveranstaltung. Während in zahlreichen Diskussionsforen und Panels die offiziellen Thesen des Staates zum Alevitentum kritisch hinterfragt werden, liegt der liturgische Teil in den Händen der Geistlichen. Das Programm wird in der Regel symbolisch mit dem alevitischen Kongregationsritual *ayin-i cem* beendet.

Im Zuge dieser religiös-lokalpatriotischen Erinnerungskultur erfährt auch das Dersim-Massaker eine neue Deutung. Die getöteten Geistlichen, wie beispielsweise Seyid Rıza, der 1937 zusammen mit seinem Sohn und vier weiteren Personen hingerichtet wurde, werden in den Rang von „Märtyrern“ erhoben. In mehreren Ortschaften wurden Denkmäler für sie errichtet und Straßen und Plätze nach ihnen benannt.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Siehe beispielsweise u.a. Çem 1999, Gezik 2000, Munzuroğlu 2004.

<sup>21</sup> Zur Änderung des Paragrafen II dieses von der Militärjunta im Jahre 1983 verabschiedeten Gesetzes (Nr. 2923) siehe: <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2002/08/20020809.htm> (zuletzt abgerufen am 25.06.2019).

<sup>22</sup> Es ist nicht zuletzt den ständigen auf solchen Veranstaltungen ausgesprochenen Mahnungen an die Adresse der türkischen Politiker, das Dersim-Massaker endlich aufzuarbeiten, zu verdanken, dass dieses Ereignis nun auch in der offiziellen Politik Widerhall fand. Die Worte des türkischen Ministerpräsidenten Erdoğan im November 2011 stellen eine Kehrtwende in der offiziellen Alevitenpolitik dar: „Wenn es notwendig ist, sich im Namen des Staats zu entschuldigen, würde ich mich entschuldigen – und ich entschuldige mich“. Siehe: <https://www.zeit.de/politik/ausland/2011-11/erdogan-kurden-entschuldigung>, zuletzt abgerufen am 25.06.2019.

Darüber hinaus wurden auch zahlreiche der über viele Jahrzehnte vernachlässigten Grabmäler (*türbe, ziyaret*) der Gründungsheiligen der *ocaks*, die als Wallfahrtsorte und Gebetsstätten dienen, renoviert und erweitert. Bildungs- und Kulturvereine, die in der Regel nach alevitischen Geistlichen benannt sind, wie beispielsweise *Baba Mansur Ocağı Eğitim, Kültür ve Dayanışma Derneği*<sup>23</sup>, organisieren sowohl in den Heimatregionen der *ocaks* als auch in den türkischen Metropolen und im Ausland liturgische Veranstaltungen. Fast in Vergessenheit geratene Rituale, darunter die *cem*-Zeremonie, erreichen dadurch immer mehr Menschen. Ob diese Revitalisierungsbewegung den fortschreitenden Bedeutungsverlust des *ocak*-Systems in Dersim, der einzigen Provinz in der Türkei mit einer alevitischen Bevölkerungsmehrheit, auf Dauer aufhalten kann, lässt sich allerdings noch nicht abschätzen.



Munzurquellen (Foto: Mehmet Emir)

---

<sup>23</sup> <http://www.babamansur.org.tr/yonetim-kurulu.asp>, (zuletzt abgerufen am 24.06.2019).



Munzurquellen (Foto: Mehmet Emir)

### Bibliografie

- Ağuiçenoğlu, Hüseyin (1997): *Genese der türkischen und kurdischen Nationalismen im Vergleich. Vom islamisch-osmanischen Universalismus zum nationalen Konflikt*. Münster.
- Ağuiçenoğlu, Hüseyin (2013): „Ethnizierung des Alevitentums“, in: Langer, Robert / Ağuiçenoğlu, Hüseyin / Karolewski, Janina / Motika, Raoul (Hrsg.): *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. Frankfurt am Main, u.a. S. 203-224.
- Aksüt, Hamza (2013): „Der Şah İbrahim Veli Ocağı: Die Siedlungsgebiete, der Gründer und die mit ihm verbundenen Gemeinschaften“, in: Langer, Robert / Ağuiçenoğlu, Hüseyin / Karolewski, Janina / Motika, Raoul (Hrsg.): *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, Frankfurt am Main, u.a. S. 69-93.
- Aslan, Şükrü (Hrsg.) (2010): *Herkesin Bildiği Sır Dersim*. İstanbul.
- Bruinessen, M. van (1997): „‘Aslını inkar eden haramzadedir!’“: The debate on the ethnic identity of the Kurdish Alevi in: Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara

- Kellner-Heinkele and Anke Otter-Beaujean (eds.), *Syncretistic religious communities in the Near East*. Leiden. S. 1-23.
- Ders. (2017): „Between Dersim and Dâlahû: Reflections on Kurdish Alevism and the Ahl-i Haqq religion“, in: Shahrokh Raei (ed.), *Islamic Alternatives: Non-Mainstream Religion in Persianate Societies*. Wiesbaden. S. 65-93.
- Bumke, Peter J. (1979): „Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli/Türkei) – Marginalität und Häresie“, in: *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde*, Vol. 74. S. 530-548.
- Çakmak, Yalçın (2015): „Dersim Yöresindeki Ocakların Kızılbaş/Alevi ve Bektaşî Geleneğiyle İlişkisi“, in: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 74, S. 131-150.
- Çem, Munzur (1999): *Dersim’de Alevilik*. Istanbul.
- Dersimi, M. Nuri (1988): *Kürdistan Tarihinde Dersim*. Köln.
- Dressler, Markus (2013): *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*. Oxford University Press.
- Gezik, Erdal (2000): *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*. Ankara.
- Ders. (2013): „Rayberler, Pirlar ve Mürşitler (Alevi Ocak Örgütlenmesine Dair Saptamalar ve Sorular)“, in: Gezik, Erdal / Özcan, Mesut (Hrsg.): *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*, Ankara, S. 11-77.
- Jandarma Umimi Kumandanlığı (o.A.): *Dersim*. (o.A.)
- Karakaya-Stump, Ayfer (2002): „Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako’nun Öyküsü“, in: *Folklor/Edebiyat* 29, no.1, S. 301-324.
- Kieser, Hans-Lukas (2000): *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*. Chronos Verlag, Zürich.
- Munzuroğlu, Doğan (2004): *Toplumsal Yapı ve İnaç Bağlamında Dersim Aleviliği*. Ankara.
- Onarlı, İsmail (1998): „Mineyik Dedeler Kurultayı“, in: *Cem Dergisi* 30, no. 79, S. 48-50.
- Schmidinger, Thomas (2011): „Alevitische ‚Identitäten‘- Eine heterodoxe Religionsgemeinschaft zwischen Islam und Pantheismus, türkischem, kurdischem und Zaza-Nationalismus“, in: Schmidinger, Thomas (Hrsg.), *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*. Wien. S. 53-62.



## Das Ende des kurdischen Judentums und sein Nachleben zwischen Instrumentalisierung und Erinnerung

THOMAS SCHMIDINGER

### ABSTRACT

*2,700 years of Jewish history in Kurdistan are coming to an end. This article does not focus on this long and partly documented history of Jews in Kurdistan but rather shines new light on the very last episodes of Kurdish-Jewish history in the region and the way Kurdish societies, self-administrations and the states deal with the material and intellectual heritage of Jews in Kurdistan. It gives a summary about the situation in all four parts of Kurdistan and provides some photographic documentation of remaining synagogues and other Jewish sites in the region.*

### ABSTRACT

*2.700 Jahre jüdischer Geschichte in Kurdistan kommen an ihr Ende. Dieser Artikel fokussiert nicht die lange und partiell auch dokumentierte Geschichte der Jüdinnen und Juden in Kurdistan, sondern beleuchtet die allerletzten Episoden der kurdisch-jüdischen Geschichte in der Region, ebenso wie die Art und Weise, in der kurdische Gesellschaften, Selbstverwaltungen und die betroffenen Staaten mit dem materiellen und intellektuellen Erbe der Jüdinnen und Juden in Kurdistan verfahren. Der Beitrag gibt einen Überblick über die Situation in allen vier Teilen Kurdistans und zeugt auch fotografisch von verbliebenen Synagogen und anderen jüdischen Stätten in der Region.*

### ABSTRACT

*Vaye 2700 sal ji dîroka Cihûyî li Kurdistanêbi dawî dibin. Ev gotar li ser vê dîroka dirêj û bi taybetî bibelgehkirî ya Cihûyan li Kurdistanê cext nake, lêbelê ronîyeke nû ber dide ser xelekên herî dawî yên dîroka Kurdî-Cihûyî li herême û şeweya ku komelgehên Kurdî, rêveberiyên xweser û dewlet pê bi mirata madî û ya rawşenbîrî ya Cihûyan re li Kurdistan didin û distînin. Gotar buxteyeke li ser rawşê di hemû çar parçeyên Kurdistan de dide û hinekî bibelgehkirineke wênedar sebarê bi bermayên sinagog û cihên din ên cihûyan li herême tîne holê.*

Ziel dieses Artikels ist es nicht, die teilweise bereits gut dokumentierte Geschichte der kurdischen Jüdinnen und Juden bis zu ihrer Auswanderung in den 1950er Jahren um einen weiteren Beitrag anzureichern; Ziel ist es vielmehr, nach den Resten des kurdischen Judentums im heutigen Kurdistan zu fragen. Dieser Beitrag dokumentiert

die letzte Phase, das ‘Nachleben‘ von Resten kurdisch-jüdischer Gemeinden in Kurdistan, und geht der Frage nach, wie mit den letzten verbliebenen Jüdinnen und Juden in Kurdistan und mit dem wenigen verbliebenen jüdischen Kulturgut im heutigen Kurdistan umgegangen wird.

### **Kurdische Jüdinnen und Juden – Jüdinnen und Juden in Kurdistan**

Jüdinnen und Juden stellten bis zur Staatsgründung Israels in allen Teilen Kurdistans einen bedeutenden Anteil an der lokalen Bevölkerung. Wie weit sich diese Jüdinnen und Juden als KurdInnen begriffen, ist allerdings fraglich. Zweifelsohne sprachen sie, wie auch viele ChristInnen der Region, Kurdisch als Zweit- oder Drittsprache, je nachdem, in welcher Region sie lebten. Zweifelsohne teilten sie viele kulturelle Eigenschaften mit der muslimisch-kurdischen Bevölkerung. Allerdings sprachen die kurdischen Jüdinnen und Juden zu Hause überwiegend Dialekte des Aramäischen. Die Familiensprachen der jüdischen Bevölkerung Kurdistans gelten heute alle als moribund, da sie nach der Immigration nach Israel in der nächsten Generation vom Neuhebräischen verdrängt wurden.

In einer Gesellschaft, die zumindest bis zum Ende des Osmanischen Reichs kollektive Identität weitgehend religiös und nicht national definierte und in der sich ein säkulares Konzept einer kurdischen Nation erst im Laufe des 20. Jahrhunderts langsam von den Eliten in die Bevölkerung durchsetzte, ist es unwahrscheinlich, dass sich die Jüdinnen und Juden Kurdistans als ‘Kurden‘ in einem nationalen Sinne sahen. Unzweifelhaft ist hingegen, dass sie mit ihrer kurdischen Umgebung in engem ökonomischen und kulturellen Austausch standen und sich etwa im Irak stark von den arabischsprachigen Jüdinnen und Juden in Bagdad oder Basra unterschieden. Dieser Unterschied hat sich nicht erst im Laufe der Jahrhunderte entwickelt, sondern hatte auch bereits mit unterschiedlichen Migrationswellen der jüdischen Bevölkerung nach Mesopotamien zu tun. Während die Vorfahren der kurdischen Jüdinnen und Juden 724 v. Chr. in das Assyrische Reich verschleppt wurden und seither in Nordmesopotamien und den östlich davon gelegenen Bergen lebten, wurden die Vorfahren der Jüdinnen und Juden Bagdads und des Südiraks über hundert Jahre später im Zuge der Babylonischen Gefangenschaft 597 – 539 v. Chr. in den Süden Mesopotamiens verschleppt.<sup>1</sup>

In der hebräischen Bibel finden wir eine Reihe von Referenzen für diese beiden großen Deportationen jüdischer Bevölkerung. Im Tanach wird die assyrische Gefangenschaft als Verschleppung der zehn Stämme Israels, also des Nordreiches Israel, geschildert<sup>2</sup>, während die babylonische Gefangenschaft das südliche Reich Juda betraf.

Dabei handelt es sich bei den kurdischen Jüdinnen und Juden allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit nicht nur um Nachkommen der 724 v. Chr. verschleppten

<sup>1</sup> Ammann 2019: 33.

<sup>2</sup> Kön 17,23. Aus der zurückgebliebenen Bevölkerung wurden vermutlich die Samaritaner.

Bevölkerung des Nordreiches Israel, sondern auch um Nachkommen von Konvertiten, von den u.a. Josephus Flavius in den 'Jüdischen Altertümern' berichtet. Laut Josephus Flavius soll im ersten Jahrhundert vor Christus das gesamte Herrscherhaus des von Adiabene – höchstwahrscheinlich das heutige Erbil – zum Judentum konvertiert sein.<sup>3</sup> Die kurdisch-jüdischen Gemeinden bildeten einen Teil einer größeren ethno-kulturellen Entität<sup>4</sup>, deren konkrete Verbindungen untereinander allerdings bislang nicht systematisch erforscht wurden.

Im Rahmen dieses Beitrags soll nicht die gesamte Geschichte der Jüdinnen und Juden in der Region geschildert werden. Hier gilt es lediglich festzuhalten, dass es eine Kontinuität jüdischer Bevölkerung im heutigen Kurdistan vom 7. Jahrhundert vor Christus bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts gab, in der die jüdische Bevölkerung der Region gemeinsame Veränderungen ihrer Religion mit den Jüdinnen und Juden im Süden Mesopotamiens und Palästinas vollzogen und in der die Erfahrungen in der Diaspora wohl mit entscheidend für die Wandlung des Judentums nach der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. wurden, die für die Wandlung des Judentums von einer regional verankerten Religion zu einer diasporischen Gesetzesreligion standen. Nicht zufällig entstand die umfangreichere und bedeutendere Sammlung des Talmud, der Babylonische Talmud, im heutigen Irak, wo jüdische Gemeinden mit jahrhundertelanger Diasporaerfahrung lebten und von wo die Ausstrahlungskraft sowohl nach Nordmesopotamien als auch bis nach Palästina reichte, wo der kürzere Jerusalemer (oder Palästinensische) Talmud entstand.

Seinen Entstehungsort hat der Babylonische Talmud allerdings nicht in den kurdischen Teilen des Irak, sondern im Süden des heutigen Irak, in den Städten Sura und Pumbedita. Die kurdisch-jüdische Diaspora ist jedenfalls älter als der Talmud und wir wissen nicht, wann der Talmud das ursprünglich prä-talmudische kurdische Judentum erreichte.

Es würde viel zu weit gehen, die Geschichte der kurdischen Jüdinnen und Juden hier zu schildern. Festgehalten werden soll hier lediglich, dass es mehrere Zeugnisse jüdischer Geschichte in den verschiedenen Teilen des heutigen Kurdistan gibt. Jüdische Reisende des Mittelalters, wie Benjamin von Tudela (1130 – 1173) oder Petachiah von Regensburg (12. Jhd.), berichten über eine Vielzahl jüdischer Gemeinden in Kurdistan.<sup>5</sup> Im 13. Jhd. berichtete der aus al-Andalus stammende jüdische Dichter Jehuda al-Harizi (ca. 1190 – 1235) über die kurdischen Jüdinnen und Juden.<sup>6</sup> Die jüdische Gelehrte und Poetin Asenath Barzani (1590 – 1670), die in Amêdî (im heutigen kurdisch-autonomen Nordirak) eine Jeschiwa leitete, wurde zu einer bis nach Europa hin bekannten jüdischen Persönlichkeit, da sie als erste Frau

<sup>3</sup> Flavius 1860: 538.

<sup>4</sup> Ammann 2014: 271ff.

<sup>5</sup> Brauer 1993: 38f.

<sup>6</sup> Ebenda: 39.

einen rabbinischen Titel (Tanna'it)<sup>7</sup> erhielt und damit vielfach als erste weibliche Rabbinerin gilt.

Der größte Teil der Jüdinnen und Juden Kurdistans lebte im irakischen Teil Kurdistans. Michael Gunter schätzt in seinem *Historical Dictionary of the Kurds*, dass von ungefähr 187 jüdisch-kurdischen Gemeinden vor 1948 insgesamt 146 im Irak gewesen seien, 19 im Iran, 11 in der Türkei und weitere 11 „in Syria and other places“.<sup>8</sup> Was auch immer Gunter mit „Syria and other places“ meinte, in Syrien selbst gab es jedenfalls ausschließlich in Qamishli eine jüdische Gemeinde in einer kurdisch dominierten Stadt<sup>9</sup>; kurdisch-jüdische Gemeinden außerhalb des kurdischen Kernlandes sind hingegen keine bekannt, womit es sich bei den „other places“ vermutlich um einen Fehler handelt. Birgit Ammann schätzt, dass bis Anfang der 1950er Jahre zwischen 18.000 und 30.000 Jüdinnen und Juden in Kurdistan lebten.<sup>10</sup> Der Katalog des *Israel Museum* in Jerusalem, verfasst für eine Ausstellung über die Jüdinnen und Juden Kurdistans, schätzt eine Gesamtzahl von 25.000 Jüdinnen und Juden in Kurdistan, die über eine große Region in rund 200 Dörfern und Kleinstädten verstreut gelebt hätten.<sup>11</sup> Abgesehen von Syrisch-Kurdistan gibt Gunters Schätzung die Relationen in etwa korrekt wieder: Über 80% der kurdisch-jüdischen Gemeinden lagen im irakischen Teil Kurdistans, etwas mehr als 10% im iranischen und weniger als 10% im türkischen und syrischen Teil Kurdistans. Ein großer Teil der jüdischen Geschichte Kurdistans ist damit eine Geschichte Irakisch-Kurdistans.

Die Jüdinnen und Juden Kurdistans lebten sowohl in eigenen jüdischen Dörfern als auch in ethnisch und religiös gemischten Städten.<sup>12</sup> Wie bei anderen Bevölkerungsgruppen der Region unterschied sich auch bei der jüdischen Bevölkerung Lebens- und Wirtschaftsweise stark zwischen den urbanen und ruralen Gemeinden.<sup>13</sup> Die urbanen Jüdinnen und Juden lebten in eigenen jüdischen Stadtvierteln, was in kurdischen Städten auch für andere religiöse Minderheiten üblich war. In diesen Stadtvierteln, die bis heute in manchen kurdischen Städten nach ihren einstigen BewohnerInnen benannt sind, fanden sich Synagogen, jüdische Ritualbäder (*Mikwaot*) und andere notwendige Infrastruktur für ein jüdisches Leben. Allerdings lebte die jüdische Bevölkerung durchaus in reger Interaktion mit der nichtjüdischen Bevölkerung. Ältere KurdInnen können sich bis heute daran erinnern, dass sie als Kinder noch für die jüdischen BewohnerInnen an Samstagen

<sup>7</sup> Izady 1992: 162.

<sup>8</sup> Gunter 2018: 168.

<sup>9</sup> Es gab einige jüdische Familien in drei Dörfern, aber keine dauerhaften Gemeinden mit eigenen Synagogen.

<sup>10</sup> Ammann 1991: 7.

<sup>11</sup> Be'eri 2000: 33.

<sup>12</sup> Zaken 2007: 372f.

<sup>13</sup> Vgl. Osztovcics 2011: 78f.

das Essen wärmten oder Licht machten.<sup>14</sup> Handelsbeziehungen zwischen Jüdinnen und Juden, MuslimInnen und ChristInnen gehörten zum Alltag.

Religiös bildeten die kurdischen Jüdinnen und Juden einen Teil des rabbinischen Judentums, das sich im Wesentlichen nicht von anderen Formen des arabischen und europäischen Judentums unterschied; es hatte allerdings einige gesellschaftliche Neuerungen, etwa des aschkenasischen Judentums, nicht übernommen. Das ursprünglich prä-talmudische kurdische Judentum hatte zwar noch den Talmud übernommen, allerdings wurden spätere Neuerungen oft nicht übernommen. So war etwa im kurdischen Judentum, wie in weiten Teilen des sephardischen und orientalischen Judentums, bis zur Auswanderung nach Israel Polygamie erlaubt, wenn auch nur selten praktiziert.<sup>15</sup> Dies stellte allerdings keine theologische Differenz zu anderen Formen des Judentums dar, weshalb sich die kurdischen Jüdinnen und Juden später in Israel relativ problemlos in die existierenden religiösen Institutionen einbinden ließen.

Mit der politischen Neuordnung des Nahen Ostens nach dem ersten Weltkrieg befanden sich in allen Teilen Kurdistans jüdische Gemeinden, die jedoch alle im 20. Jahrhundert verschwanden. Die Nachkommen der Jüdinnen und Juden Kurdistans leben heute überwiegend in Israel. Dieser Beitrag geht der Frage nach, wie heute in den verschiedenen Teilen Kurdistans mit dem jüdischen Kulturerbe und den letzten Jüdinnen und Juden umgegangen wird. Er stellt eine Bestandsaufnahme der letzten Epoche einer 2.700 Jahre dauernden Geschichte dar.

Gemeinsam mit den jüdischen Gemeinden verschwand auch materielle und intellektuelle Kultur. Die Alltagssprachen der kurdischen Jüdinnen und Juden sind mittlerweile fast völlig verschwunden. Die Formen des Judeo-Aramäischen, die bis Mitte des 20. Jahrhunderts in den jüdischen Dörfern Kurdistans gesprochen wurden, sind in Israel bereits in der ersten Generation vom Hebräischen abgelöst worden, das in den 1950er und 1960er Jahren als alleinige Sprache Israels forciert wurde und in der Folge fast alle lokalen jüdischen Sprachen, die zuvor in Europa und im Nahen Osten gesprochen worden waren, verdrängte (vgl. Shohamy 2008; Spolsky & Shohamy 1999). Bis zur Migration nach Israel wurde allerdings von der jüdischen Bevölkerung westlich des Urmiyah-Sees der als Lishán Noshan, Lakhlókh, Lishanid Nash Didán, Lishanán oder Lishán Didán bezeichnete Dialekt des Neuaramäischen gesprochen. Nach Schätzung der globalen Sprachdatenbank *Ethnologue* wird diese Sprache heute von 6.350 Personen v.a. in Israel gesprochen.<sup>16</sup> Das einst weiter südlich von Saqqez über Sine (Sanandaj), Silémanî bis Xaneqîn verbreitete Hulaulá wird laut *Ethnologue*

<sup>14</sup> Geschichten über solche Hilfstätigkeiten bei jüdischen Familien wurden mir im Laufe meiner Aufenthalte in Irakisch-Kurdistan immer wieder erzählt, wenn ich bei älteren KurdInnen die Sprache auf die jüdischen Gemeinden brachte. Sie dienen auch dazu, das historisch gute Verhältnis zwischen MuslimInnen und Jüdinnen und Juden herauszustreichen.

<sup>15</sup> Brauer 1993: 178.

<sup>16</sup> <https://www.ethnologue.com/language/trg>, eingesehen am 5. April 2019.

nur noch von 350 Personen beherrscht.<sup>17</sup> Das einst im irakischen Bahdidan und in die Cizîrê gesprochene Lishana Denî, auch Kurdit, Lishan Hozaye oder Lishan Hudaye genannt, soll Ende des 20. Jahrhunderts von 7.500 Menschen beherrscht worden sein.<sup>18</sup> Das Barzan bzw. Bijil oder Shahe, das ursprünglich in vier Dörfern in der Nähe von Akre gesprochen wurde, ist nach *Ethnologue* hingegen mittlerweile fast völlig verschwunden.<sup>19</sup>

Selbstverständlich wurden neben diesen aramäischen Alltags- und Familiensprachen auch andere Sprachen verwendet. Das kurdische Judentum war polyphon. In der Familie oder im Dorf wurde ein jude-aramäischer Dialekt gesprochen, am Markt oder in der Interaktion mit KurdInnen wurde die jeweils lokale Varietät des Kurdischen gesprochen. Viele sprachen auch noch Arabisch, Osmanisch oder Persisch und zumindest die religiös Gebildeten im kultischen und rechtlichen Kontext Hebräisch, biblisches oder talmudisches Aramäisch. Während die Kultsprachen ins heutige Israel mitgenommen wurden, verschwanden mit dem jüdisch-kurdischen Alltag allerdings auch die Alltagssprachen zugunsten des Neuhebräischen als dominanter Sprache Israels.

### **Türkisch-Kurdistan: Abgewanderte Gemeinden**

Im türkischen Teil Kurdistans sind sämtliche jüdische Gemeinden verschwunden und keine einzige Synagoge ist vollständig erhalten geblieben. Die meisten jüdischen Gemeinden existierten hier bereits bei Staatsgründung Israels nicht mehr. Vielmehr war ein Großteil der Jüdinnen und Juden aus den kurdischen Gebieten der Türkei bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts in die großen jüdischen Gemeinden v.a. nach Istanbul abgewandert. In der an der syrischen Grenze gelegenen Kleinstadt Kilis, die bis zur Trennung Syriens von der Türkei die lokale Marktstadt für die Region Afrin darstellte, gibt es allerdings bis heute eine relativ gut erhaltene Ruine einer Synagoge.<sup>20</sup>

Am längsten existierte in den kurdischen Gebieten der Türkei die jüdische Gemeinde von Antep (Gaziantep). Lebten 1927 noch 742 Jüdinnen und Juden in Gaziantep, so waren es 1945 nur noch 327 und 1965 nur noch 152.<sup>21</sup> Damit existierte die Gemeinde immerhin länger als andere Gemeinden in den kurdischen Teilen der Türkei. Erst in den 1970er Jahren hatten die letzten Jüdinnen und Juden Antep verlassen. Seither verfiel die Synagoge. 2012 wurde die verfallende Synagoge allerdings durch eine gemeinsame Aktion der jüdischen Gemeinden der Türkei und des türkischen Staates restauriert. Anstatt diese wieder zu einer jüdischen Einrichtung oder zumindest zu einem jüdischen Museum zu machen, wurde sie allerdings vom türkischen Militär übernommen. Die in der mehrheitlich arabischsprachigen Stadt

<sup>17</sup> <https://www.ethnologue.com/language/huy>, eingesehen am 5. April 2019.

<sup>18</sup> <https://www.ethnologue.com/language/lsh>, eingesehen am 5. April 2019.

<sup>19</sup> <https://www.ethnologue.com/language/bj>, eingesehen am 5. April 2019.

<sup>20</sup> Schmidinger 2018: 30.

<sup>21</sup> Şanlı 2019: 29.

Urfa existierende Gemeinde hatte bereits in den 1950er Jahren aufgehört zu existieren.

Sowohl die Gemeinden in Antep und Urfa als auch in Kilis waren im Wesentlichen arabischsprachig und nicht, wie die weiter östlichen jüdischen Gemeinden, aramäischsprachig. Die Verbindungen der Gemeinden zu den ebenfalls arabischsprachigen Gemeinden in Aleppo und Antakya waren stärker als zu den aramäischsprachigen jüdischen Dörfern im Süden und Osten Kurdistans.

Auch in der ethnisch und religiös sehr vielfältigen Stadt Amed (Diyarbakır) existierte jahrhundertlang eine jüdische Gemeinde, die allerdings nicht notwendig als 'kurdisch' begriffen werden kann; immerhin bildeten die Kurden bis 1915 ja nur einen Teil der von aramäischen und armenischen ChristInnen geprägten Stadt. Bereits im 19. Jahrhundert dürfte ein Teil der Gemeinde aus der Stadt abgewandert sein. Der Reisende James Silk Buckingham berichtete 1816 von einem Dutzend jüdischer Familien und davon, dass der Rest der jüdischen Gemeinde nach Aleppo, Bagdad und Istanbul emigriert sei.<sup>22</sup> Buckingham berichtet - neben Kirchen und Moscheen - nur über eine kleine Synagoge in der Stadt.<sup>23</sup>

Die von Buckingham erwähnte Abwanderung von Teilen der jüdischen Gemeinde in die Zentren des urbanen nahöstlichen Judentums, nach Aleppo, Istanbul und Bagdad, erklärt auch, warum nur noch eine kleine Restgemeinde in Amed existierte, als die Stadt nach dem Genozid an der christlichen Bevölkerung während des 1. Weltkrieges mehrheitlich kurdisch wurde. 1927 lebten noch 173 Jüdinnen und 2.019 Juden in der Stadt. Nach 1945 brach diese kleine Gemeinde allerdings zusammen. 1955 waren es gerade noch einmal insgesamt 21 Jüdinnen und Juden.<sup>24</sup>

Kleinere jüdische Gemeinden existierten zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch in anderen kurdischen Regionen, die zur heutigen Türkei zählen. Die Gemeinde von Cizîr (Cizre) hatte 1906 noch 150 Mitglieder.<sup>25</sup> 1894 gab es nach Angaben des französischen Forschungsreisenden und Geografen Vital Cuinet in der gesamten Provinz Van (die damals auch Hakkari umfasste) insgesamt rund 1.000 Jüdinnen und Juden. Der albanisch-osmanische Dichter und Intellektuelle Sami Frashëri schätzte in seiner Enzyklopädie gar 5.000 Jüdinnen und Juden für die Provinz Van.<sup>26</sup> Jüdische Gemeinden existierten demnach auch in Şemdinli und in Güvar, dem heutigen Yüksekova.<sup>27</sup> Weitere Gemeinden gab es in Mardin, Çêrmûg (Türkisch: Çermik) und einigen anderen kurdischen Regionen. Alle diese Gemeinden existierten allerdings bereits nicht mehr, als Israel 1948 gegründet wurde. Ihre Mitglieder waren in die größeren jüdischen Gemeinden, v.a. nach Istanbul, abgewandert.

<sup>22</sup> Buckingham 1827: 377.

<sup>23</sup> Ebenda: 378.

<sup>24</sup> Şanlı 2019: 35.

<sup>25</sup> Ebenda: 43.

<sup>26</sup> Ebenda: 40.

<sup>27</sup> Ebenda: 40.

Materielle Reste dieser Gemeinden sind nur wenige bekannt. Die ehemalige Synagoge von Çêrmûg existiert noch und wird von der lokalen Bevölkerung als Lagerhaus benutzt. An der Wand des Gebäudes gibt es eine Inschrift, die auf das hebräische Jahr 5176 verweist, also aus dem Jahr 1416 n. Chr. stammt.<sup>28</sup> Zwar existierten bis zu den Kämpfen im Jahr 2015 noch Reste der alten Synagoge in Amed (Diyarbakır), ja sogar Pläne der von der kurdischen HDP dominierten Stadtverwaltung, die Synagoge – ähnlich wie zuvor die armenisch-apostolische Kirche – wieder aufzubauen. Die von der HDP geführte Stadt hatte schon unter Bürgermeister Osman Baydemir, der der Großstadt zwischen 2004 und 2014 zehn Jahre lang vorstand, damit begonnen, die religiöse und ethnische Vielfalt der Stadt stärker zu betonen und alte Kirchengebäude zu restaurieren. Die Restaurierung der Synagoge gehörte zu den Lieblingsprojekten von Abdullah Demirbaş, dem Bürgermeister von Sur Belediyesi, der Altstadt von Diyarbakır. Geplant war eine Kulturstraße, in der neben einer Moschee, verschiedenen Kirchen, einem alevitischen und einem êzidischen Zentrum auch eine Synagoge stehen und die die Koexistenz verschiedener Religionen thematisieren sollte.<sup>29</sup> Allerdings sind all diese Pläne durch die Zerstörung großer Teile der Innenstadt in den Kämpfen von 2015/2016 wohl vorerst obsolet geworden. Die Stadt wurde 2016 unter Zwangsverwaltung gestellt und Teile der Innenstadt wurden enteignet. Abdullah Demirbaş, der die Restauration der Synagoge vorangetrieben hatte, war bereits im August 2015 verhaftet worden. Der Platz, an dem einst die Synagoge stand, könnte schon in den nächsten Monaten mit Neubauten überbaut werden.

Ein Fortleben fand lediglich die jüdische Gemeinde von Nusaybin, der im Jahr 1914 von insgesamt 16.692 EinwohnerInnen 1.009 Personen angehörten.<sup>30</sup> Diese Gemeinde wechselte nach dem 1. Weltkrieg kollektiv in die neu gegründete Stadt Qamışli (Kurdisch: Qamişlo) südlich der neuen türkisch-syrischen (damals: französischen) Grenze und bildete fortan die jüdische Gemeinde von Qamişlo.

### **Syrisch-Kurdistan: Eine einsame Synagoge**

In Qamişlo gab es noch bis vor wenigen Jahren eine jüdische Bevölkerung. Die 1926 von der christlichen und jüdischen Bevölkerung von Nusaybin gegründete Stadt beherbergt bis heute eine der letzten Synagogen in ganz Kurdistan. Die jüdische Bevölkerung der Region stammte überwiegend, allerdings nicht ausschließlich, aus dem türkisch kontrollierten Nusaybin. Außer in Qamişlo selbst wurden diese Emigranten auch in den Dörfern al-Shuka, Awaija und Tel Sha'ir,<sup>31</sup> westlich von Kobanê, angesiedelt.

---

<sup>28</sup> Ebenda: 35.

<sup>29</sup> Allison 2014: 109.

<sup>30</sup> Şanlı 2019: 39.

<sup>31</sup> Laskier 2002: 323.

In den 1930er Jahren lebten hier rund 3.000 Jüdinnen und Juden.<sup>32</sup> Da Syrien im Gegensatz zu den meisten arabischen Staaten den Jüdinnen und Juden lange die Ausreise untersagte und durchaus auch mit repressiven Maßnahmen versuchte, diese im Land zu halten, existierte auch die jüdische Gemeinde von Qamişlo bis 1992, als der damalige syrische Präsident Hafez al-Assad den Jüdinnen und Juden schließlich die Ausreise gestattete.<sup>33</sup> Zwar blieben in Qamişlo und Damaskus einige jüdische Familien zurück, ein aktives Gemeindeleben mit einem Rabbiner gab es jedoch nach 1992 nicht mehr. Der letzte Jude von Qamişlo starb im Herbst 2013, als die Stadt bereits überwiegend unter kurdischer Kontrolle stand.

Die Synagoge selbst befindet sich allerdings in jenem Teil der Altstadt, der unter Kontrolle des syrischen Regimes steht. Den Schlüssel zur Synagoge besitzt ausgerechnet der lokale Geheimdienst des syrischen Regimes. Bis heute ziert ein zerschlagenes Foto von Hafez al-Assad den Eingang zur Synagoge. Und während die alteingesessene Bevölkerung Qamişlos noch über die Synagoge Bescheid weiß, verschwindet die Erinnerung unter der jüngeren und der aus den Dörfern zugezogenen Bevölkerung langsam.

Auch wenn es heute keine jüdischen BewohnerInnen mehr in der Stadt gibt, so gehören im Bazar von Qamişlo noch immer einige Geschäfte ausgewanderten Juden.<sup>34</sup> Heute werden diese zwar von Christen oder Muslimen betrieben, die allerdings über einen Vertrauensanwalt immer noch Miete an die jüdischen Besitzer entrichten, die mittlerweile in Europa oder Israel leben. Offenbar haben also einige der Juden aus Qamişlo die Region noch nicht völlig aufgegeben und ihre Geschäftslokale bis heute behalten. Eines der Schmuckgeschäfte im Bazar trägt sogar bis heute den jüdischen Namen *Ezra*, der für viele KundInnen nach wie vor als Qualitätsnachweis des dort angebotenen Goldschmuckes gilt.

Als materielles Zeugnis jüdischer Präsenz blieb die Synagoge bis heute erhalten. Sie ist damit eine der ganz wenigen vollständig erhaltenen Synagogen Kurdistans. Der alte jüdische Friedhof, der im Grenzgebiet zur Türkei lag, wurde 1985 durch die türkische Armee zerstört, die dort einen Wachturm errichtete. Später verstorbene Jüdinnen und Juden wurden in der Nähe des Grabmals des jüdischen Gelehrten Judah ben Bathyra<sup>35</sup> bestattet. Das Grabmal von Judah ben Bathyra selbst, das über Jahrhunderte Pilger aus der Region angezogen hatte, ist bis heute gut erhalten und beinhaltet auch eine kleine Synagoge. Das Dach und eine der Wände haben allerdings ein Loch. Sollte das Gebäude in den nächsten Jahren nicht restauriert werden, droht es längerfristig einzubrechen.

<sup>32</sup> Schmidinger 2014: 37.

<sup>33</sup> Ebenda: 38.

<sup>34</sup> Da es sich dabei ganz überwiegend um Männer handelt wird hier nur die männliche Form verwendet.

<sup>35</sup> Jüdischer Gelehrter, der noch vor der Zerstörung des zweiten Tempels, vermutlich um ca. 50 n. Chr. in Nisibis, dem heutigen Nusaybin, verstarb.



Die Synagoge in Qamişlo im vom Regime gehaltenen Teil der Stadt.  
(Foto: Thomas Schmidinger)



Das Schmuckgeschäft Ezra im Bazar von Qamişlo trägt weiterhin den Namen seines jüdischen Besitzers. (Foto: Thomas Schmidinger)

### Irakisch-Kurdistan: Die Jüdinnen und Juden Assyriens

Der irakische Teil Kurdistans beherbergte bis Ende der 1940er Jahre die größte jüdische Gemeinschaft Kurdistans. In über 140 Dörfern und Städten gab es jüdische Gemeinden, angefangen von Dörfern mit einer ausschließlich jüdischen Bevölkerung bis hin zu den jüdischen Gemeinden in den Städten Erbil, Silêmanî, Zaxo, Dohuk, Akre, Kifri und Amêdî. Der israelische Historiker und Politikberater Mordechai Zaken zählt auch noch Mosul als bedeutenden Ort einer kurdisch-jüdischen Gemeinde auf,<sup>36</sup> es gibt allerdings keinen Grund dafür, die jüdische Gemeinde dieser ganz überwiegend arabischsprachigen Stadt zu den Jüdinnen und Juden Kurdistans zu zählen. Die dortige jüdische Bevölkerung dürfte mehrheitlich ebenfalls zu den Nachkommen der 724 v. Chr. ins Assyrische Reich verschleppten Jüdinnen und Juden gehören, hatte sich aber sprachlich und kulturell an die arabische Bevölkerung der Stadt Mosul assimiliert. Zwischen den arabisch-jüdischen Gemeinden des Irak in Baghdad, Basrah, Al-ʿAmārah, al-Diwāniyya, al-Hilla, Al-Kūt, einigen kleineren Städten und Mosul einerseits und den aramäischsprachigen kurdisch-jüdischen Gemeinden andererseits gab es allerdings Bindeglieder, so wie zum Beispiel die Gemeinden in gemischten Städten wie Kirkuk, in Sinjar<sup>37</sup> und im - abgesehen von der jüdischen Bevölkerung - christlich-aramäischen al-Qosh. Birgit Ammann erwähnt dementsprechend, dass die regionalen Verbindungen und die Unterscheidung zwischen arabischen und kurdischen Jüdinnen und Juden in diesen Städten unklar bleibt.<sup>38</sup>

Die Jüdinnen und Juden in Irakisch-Kurdistan wanderten 1950/1951 fast vollständig nach Israel aus. Im Gegensatz zu Baghdad und Basra blieb in den kurdischen Gebieten keine einzige Gemeinde bis zum Ende des Regimes von Saddam Hussein bestehen. Lediglich in Silêmanî blieben einzelne Jüdinnen und Juden bis in die 1990er Jahre präsent und betrieben im dortigen Bazar einige Goldgeschäfte. Allerdings waren auch diese letzten irakisch-kurdischen Jüdinnen und Juden nicht mehr als religiöse Gemeinschaft organisiert und versuchten, ihre Identität weitgehend geheim zu halten. Auch keine einzige Synagoge blieb in den kurdischen Gebieten erhalten. Lediglich in der christlich-aramäischsprachigen Stadt al-Qosh in der Niniveh-Ebene östlich von Mosul – die sich unter Kontrolle der Regionalregierung Kurdistans befindet – blieb eine Synagoge bis heute bestehen, die das Grab des kleinen Propheten Nahum enthält. Die letzte jüdische Familie übergab 1951 den Schlüssel für die Synagoge an eine christliche Familie, die bis heute über die sehr baufällige Synagoge wacht.

Vom ehemals relativ großen jüdischen Viertel in Erbil, das bis in die 1950er Jahre noch drei Synagogen beherbergte, ist heute nicht mehr viel zu sehen. Die letzte Synagoge auf der Zitadelle von Erbil existierte bis 1957.<sup>39</sup> Die historische Erinnerung

<sup>36</sup> Zaken 2007: 8.

<sup>37</sup> Schmidinger 2019: 49.

<sup>38</sup> Ammann 2019: 37.

<sup>39</sup> Nováček 2008: 262.

an die jüdische Gemeinde scheint in Erbil geringer ausgeprägt zu sein als in Silêmanî, obwohl letztere wesentlich kleiner war, dafür allerdings noch länger mit einzelnen Familien in der Stadt präsent war.

In Silêmanî wird das alte jüdische Viertel in der Altstadt bis heute als *Jewlakan* bezeichnet. Die letzten Jüdinnen und Juden der Stadt lebten hier noch bis in die 1990er Jahre und waren als Schmuckhändler im Bazar tätig. Die Isolation und der wirtschaftliche Niedergang der Region bis 2003 ebenso wie die ständige Bedrohung durch die irakische Armee und den innerkurdischen Bürgerkrieg führten allerdings auch hier zur Auswanderung der letzten kurdischen Jüdinnen und Juden des Irak.

Auch wenn, wie in der gesamten Altstadt, in Jewlakan die meisten historischen Häuser längst abgerissen worden sind, so finden sich doch noch gelegentlich einige vor sich hin verfallende traditionell jüdische Häuser, erbaut in der alten Lehmziegel-Architektur des Viertels. Die historische Synagoge der Stadt wurde indes in eine Moschee umgewandelt, in der nichts mehr an die ursprüngliche Funktion des Gebäudes erinnert.

Bauliche Reste ehemaliger Synagogen existieren in Irakisch-Kurdistan nur dort, wo auch MuslimInnen und/oder ChristInnen zu jüdischen Stätten pilgerten. So blieb, neben der Synagoge mit dem Grab des Propheten Nahum im aramäischsprachigen al-Qoşh, auch das angebliche Grab des Propheten Daniel<sup>40</sup> in der Zitadelle von Kirkuk erhalten, ebenso wie das angebliche Grab des Propheten Ezechiel<sup>41</sup> in Amêdî.

Letzteres ist allerdings eine Erfindung der Regionalregierung Kurdistans. Die lokale jüdische Tradition verehrte dort zwar einen Lokalheiligen namens Hazana, glaubte allerdings nicht, dass es sich dabei um den jüdischen Propheten Ezechiel handelte. Vielmehr war nur die Synagoge (*Knis Navi Yehezqel*), in der sich das Grab befand, dem jüdischen Propheten geweiht. Die Synagoge existiert heute nicht mehr, allerdings ist der Platz klar erkennbar und das Grabmal erhalten.

<sup>40</sup> Es gibt mehrere Orte die behaupten, das Grab des Propheten Daniel zu beherbergen. Neben Kirkuk sind dabei v.a. Susa (Iran), Samarkand (Usbekistan) und Mosul (Irak) zu nennen.

<sup>41</sup> Die babylonisch-jüdische Tradition glaubt, dass der historische jüdische Prophet Ezechiel in al-Kifl in der Nähe von Najaf im Süden des Irak bestattet ist, wo sich heute noch ein jüdisch-muslimischer Schrein befindet.



Haus im jüdischen Viertel Jewlakan in Silêmanî. (Foto: Thomas Schmidinger)



Die ehemalige Synagoge von Silêmanî in Jewlakan wird nun als Moschee genutzt.  
(Foto: Thomas Schmidinger)



Das angebliche Grab des Propheten Daniel in Kirkuk, das sowohl als jüdischer Schrein als auch als Moschee verwendet wurde. (Foto: Thomas Schmidinger)



Synagoge im aramäischsprachigen Städtchen al-Qoṣh mit dem Grab des Propheten Nahum. (Foto: Thomas Schmidinger)



Hebräische Inschrift in der Synagoge des Propheten Nahum in al-Qoşh.  
(Foto: Thomas Schmidinger)

### **Eine neue jüdische Gemeinde in der Autonomieregion Kurdistan?**

Lange nach dem Verschwinden der letzten Jüdinnen und Juden Irakisch-Kurdistans entdeckte die Regionalregierung Kurdistans im 21. Jahrhundert nicht nur die jüdische Geschichte neu, sondern erfand sogar eine jüdische Gemeinde, ohne allerdings den Umgang mit den letzten materiellen Zeugnissen der jüdischen Geschichte Kurdistans zu verändern oder gar in deren Erhalt zu investieren. Die letzten historischen Häuser in Silêmanîs Jewlakan sind weiter dem Verfall preisgegeben oder müssen gar Parkplätzen und Neubauten weichen. Die Synagoge in al-Qoşh wurde lediglich mit einem Blechdach vor Regenfällen geschützt, ist allerdings akut einsturzgefährdet. Am Grabmal von Hazana in Amêdî ritzen mutmaßliche israelische Touristen Namen auf Hebräisch in die Wand.

Stattdessen ernannte Mariwan Naqshbandi, der Direktor für religiöse Koexistenz am *Ministerium für religiöse Stiftungen und religiöse Angelegenheiten der Regionalregierung Kurdistans*, im Oktober 2015 einen Repräsentanten einer 'Jüdischen Gemeinde' in Kurdistan.<sup>42</sup> Dieser Repräsentant, Sherzad Omer Mamsani, behauptet, jüdischer Abstammung zu sein, was allerdings von bedeutenden kurdischen Jüdinnen und Juden in Israel in Frage gestellt wird. Mordechai Zaken, einer

<sup>42</sup> <https://www.haaretz.com/a-land-with-no-jews-names-jewish-affairs-rep-1.5411809>, eingesehen am 15. April 2019.

der bedeutendsten Historiker zum irakischen Judentum in Israel, erklärte dazu öffentlich: „He came here to do business; when I met him, he never mentioned he was Jewish.“<sup>43</sup> In Israel fand der neue Repräsentant der ‘Jüdischen Gemeinde’ in Kurdistan v.a. dort Anerkennung, wo sich die politischen Beziehungen zwischen Israel und Kurdistan als nützlich erwiesen, nicht hingegen in den religiösen Institutionen oder bei Wissenschaftlern wie Zaken. Sherzad Omer Mamsani selbst behauptete bald, hunderte Jüdinnen und Juden Kurdistans zu repräsentieren und eine Synagoge in Erbil errichten zu wollen. Zwar gibt es in Kurdistan tatsächlich bis heute Nachkommen von Jüdinnen und Juden, die zum Islam konvertierten und so im Irak bleiben konnten. Wie viele dies aber sind, ist nicht zu sagen, und ein offener Diskurs darüber ist angesichts der starken Tabuisierung in der Gesellschaft auch kaum vorstellbar. Sherzad Omer Mamsani selbst erklärte, dass sein Vater Muslim, seine Mutter aber eine ‘Benjew’ sei, ein Neologismus, der mit dem Begriff ‘Benfalah’ korrespondiert, der für islamische Nachkommen von ChristInnen verwendet wird, die als Kinder verschleppt und von MuslimInnen adoptiert wurden.<sup>44</sup> In diesem Konzept wird das Judentum ausschließlich als ‘rassische Abstammungsgemeinschaft’ gesehen. Halachisch, also dem jüdischen Religionsrecht entsprechend, ist eine Person jüdischer Abstammung, die zu einer anderen Religion konvertiert, kein Jude bzw. keine Jüdin mehr und müsste wieder den sehr aufwändigen Weg einer Konversion zum Judentum durchmachen, einen Schritt, den der Vertreter der ‘Jüdischen Gemeinde’ in Kurdistan nie gesetzt hatte. Damit war und ist Sherzad Omer Mamsani aus Sicht anderer religiöser Jüdinnen und Juden kein Angehöriger der jüdischen Religion.

Auch seine Gemeinde existierte nie. Es gibt zwar in Kurdistan einige wenige Familien, die aus Israel nach Kurdistan zurückkehrten; allerdings handelt es sich dabei ganz überwiegend um Muslime, die zwar teilweise jüdischer Abstammung waren und deshalb in den 1990er Jahren die Möglichkeit bekamen, nach dem israelischen ‘Rückkehrgesetz’ von 1950 nach Israel einzuwandern, die dort aber nicht zum Judentum konvertierten und nach ihrer Rückkehr nach Kurdistan auch keine jüdische Gemeinde gründeten.

Dies änderte nichts daran, dass eine ganze Reihe von Medien die Geschichte vom ‘jüdischen Repräsentanten’ übernahm und von der real nicht vorhandenen jüdischen Gemeinde in Kurdistan berichtete, um damit die umfassende religiöse Toleranz der Regionalregierung Kurdistans zu belegen - ganz im Gegensatz zur irakischen Regierung in Bagdad, wo es indes immer noch eine wenn auch sehr kleine und stark überaltete, aber reale jüdische Gemeinde mit einer Synagoge gibt. Instrumentalisiert wurde Sherzad Omer Mamsanis ‘Jüdische Gemeinde’ insbesondere auch in Hinblick auf das kurdische Unabhängigkeitsreferendum im September 2017, um in Israel und in jüdischen Gemeinden um Sympathien für ein unabhängiges

<sup>43</sup> <https://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/275050/kurdistan-and-israel>, eingesehen am 15. April 2019.

<sup>44</sup> Ammann 2019: 49.

Kurdistan zu werben. Im Juni 2017 berichteten kurdische Medien, dass Jüdinnen und Juden in Kurdistan und in der Diaspora das Unabhängigkeitsreferendum unterstützen würden. Das englischsprachige kurdische Medium *K 24* berichtete:

„After 100 years of being stateless and oppressed, today the people of Kurdistan have gotten the opportunity to have a state of their own. The Kurdish-Jewish community warmly welcomes the referendum for Kurdistan's independence,' read the statement issued by the Kurdish-Jewish community in Kurdistan, the Diaspora, and Israel, and the Kurdistan Regional Government's (KRG) Representative for the Jewish community Sherzad Omar Mamsani.“<sup>45</sup>

In der veröffentlichten Erklärung habe es weiter geheißt:

„We as Kurdish-Jews in Kurdistan, the Diaspora, and Israel support the independence referendum... We must have a united voice on the ownership of the land, water, and sky within the framework of an independent and tolerant Kurdistan.“<sup>46</sup>

Nach dem Referendum hatte der Repräsentant der 'Jüdischen Gemeinde' seine Aufgabe erfüllt. Warum auch immer, sei es, weil Mamsani der Regionalregierung Kurdistans nach dem gescheiterten Unabhängigkeitsversuch nicht mehr nützlich erschien, sei es, dass die Show dem Direktorium für religiöse Koexistenz am *Ministerium für religiöse Stiftungen* doch zu peinlich wurde, sei es, dass Mamsani, wie er selbst behauptete, von sich aus zurückgetreten war: Sherzad Omar Mamsani ist seit März 2018 nicht mehr Repräsentant der 'Jüdischen Gemeinde' beim Ministerium und wurde bislang auch nicht ersetzt. Selbst die potemkinsche 'Jüdische Gemeinde' existiert also nun nicht mehr. Dies hinderte israelische Medien allerdings nicht daran, die angebliche Absetzung Mamsanis als 'Appeasement' gegenüber der irakischen Regierung in Bagdad darzustellen.<sup>47</sup> Die bizarre Geschichte einer erfundenen jüdischen Gemeinde in Erbil dürfte damit jedenfalls ihr Ende gefunden haben.

### **Iranisch-Kurdistan: Die allerletzten Gemeinden**

Das längste Nachleben des kurdischen Judentums existierte in Rojhelat, im iranischen Teil Kurdistans, wo es heute noch die letzten jüdischen Familien Kurdistans gibt. In Iranisch-Kurdistan gab es bis zur Staatsgründung Israels in fast jeder größeren Stadt eine jüdische Gemeinde, ebenso wie auch einige Dörfer mit jüdischer Bevölkerung. Eigene Gemeinden mit Synagogen existierten in Mahabad,

<sup>45</sup> <https://www.kurdistan24.net/en/news/8763929f-6948-4e12-9b46-acdcb2651f71>, eingesehen am 4. Mai 2019.

<sup>46</sup> Ebenda.

<sup>47</sup> <https://www.timesofisrael.com/kurdistan-sacks-jewish-community-representative-to-appease-baghdad/>, eingesehen am 10. Mai 2019.

Seqiz (Saqqez), Bokan (Bukan), Sanandaj (Sine), Kamyaran, Kermanshah, Qasr-e Schirin und einigen Dörfern. Einige dieser Gemeinden wurden bereits in den späten 1940er und frühen 1950er Jahren aufgegeben. Ihre Mitglieder migrierten schon damals nach Israel. Bis zur Revolution von 1979 blieben in Rojhelat, dem iranischen Teil Kurdistans, zwei jüdische Gemeinden bestehen: jene von Sine (Sanandaj) und jene von Kermanshah. Zu Kurdistan zählen im Übrigen manche Kurden auch noch die am Rande des kurdischen Siedlungsgebiets liegende Stadt Hamadan mit ihrer historisch bedeutenden jüdischen Gemeinde, die mit dem angeblichen Grab von Mordechai und Esther eine wichtige jüdische Pilgerstätte umfasst. Da die Mehrheit der Stadtbevölkerung allerdings Persisch spricht, spricht auch die jüdische Gemeinde von Hamadan nicht Kurdisch, sondern Persisch.

In Sine (Sanandaj) gibt es noch zwei Synagogen, die zwar als Gebäude erhalten, allerdings dauerhaft geschlossen sind. Die wenigen in der Stadt verbliebenen Jüdinnen und Juden nützen die Synagogen nicht mehr. Die *Große Synagoge* (*Kenisa-ye Bozorg*) im alten jüdischen Viertel der Altstadt wurde nach der islamischen Revolution von außen her unkenntlich gemacht. Über beiden eisernen Eingangstüren wurde der Davidsstern entfernt und durch ein 'Allah' ersetzt. Bei einer der beiden Eingangstüren wurden auch die Davidssterne auf dem Tor selbst weggeschlagen. Ebenso ist die etwas außerhalb des Stadtzentrums liegende *Kleine Synagoge* (*Kenisa-ye Koochik*) dauerhaft geschlossen und kann nicht einmal besichtigt werden. Die verbliebenen Jüdinnen und Juden der Stadt sind so stark eingeschüchtert, dass sie es nicht wagen, BesucherInnen die Synagoge zu zeigen, da sie Probleme mit den Sicherheitsbehörden befürchten. Dies ist für den Iran durchaus ungewöhnlich, da es in anderen iranischen Städten außerhalb des kurdischen Gebietes sehr wohl möglich ist, Synagogen zu besichtigen, zumal diese teilweise sogar auf touristischen Stadtplänen eingezeichnet sind. In der iranischen Provinz Kordestan scheint hier also wesentlich weniger entspannt mit dem kulturellen Erbe der Jüdinnen und Juden umgegangen zu werden als etwa in Isfahan oder Hamedan.

Viele der Jüdinnen und Juden aus Sine sind bereits nach der Staatsgründung Israels ausgewandert. Bis zur Revolution von 1979 gab es allerdings noch eine Gemeinde, sodass die beiden Synagogen noch benutzt wurden. In der lokalen Erinnerung waren Jüdinnen und Juden in Sine seitens der lokalen muslimischen und christlichen Bevölkerung recht massiven Anfeindungen ausgesetzt, was das Verschwinden der Gemeinde – im Gegensatz zu vielen anderen Städten im Iran – erklären könnte.

Obwohl es also in Sine durchaus noch eine wenngleich sehr kleine Gruppe von kurdischen Jüdinnen und Juden gibt, existiert heute kein religiöses Gemeindeleben mehr. Die wenigen verbliebenen Familien praktizieren ihre Religion nur noch zu Hause und versuchen, ihre jüdische Identität eher für sich zu behalten. Die Gemeinde in Sine wird damit immer mehr zur historischen Erinnerung.

Solche historischen Erinnerungen gibt es im iranischen Teil Kurdistans allerdings auch andernorts. Jüdische Gemeinden gab es in fast jeder Stadt Iranisch-Kurdistans.

In Mahabad erzählt man sich heute noch, wie dankbar die jüdische Gemeinde Qazi Muhammed gegenüber war, der sich in der Zeit vor und während der Republik von Mahabad immer schützend vor die jüdische Gemeinde gestellt habe und der dann dafür von einem jüdischen Anwalt kostenlos – allerdings, wie wir wissen, auch erfolglos – verteidigt worden sei.

In Seqiz (Saqqez) existierten, ähnlich wie in Sine, gleich zwei Synagogen.<sup>48</sup> Beide sind genauso wenig erhalten wie jene in Mahabad. Die Synagoge in Bokan wurde für einen Parkplatz niedergerissen.

Wie im irakischen Kurdistan war allerdings auch im iranischen Kurdistan das Judentum keineswegs nur eine städtische Religion. In vielen Dörfern gab es bis in die 1950er Jahre hinein auch noch eine ländliche jüdische Bevölkerung. Im Dorf Otamish in der Mukriyan-Region erinnern sich bis heute einige alte DorfbewohnerInnen an die elf jüdischen Familien, die hier lebten und die dann nach der Staatsgründung Israels nach Israel auswanderten. Insbesondere die kleinen Geschäfte im Ort hatten jüdische Besitzer.<sup>49</sup> Diese kleinen dörflichen Geschäftslokale stehen bis heute überwiegend leer, da ihr Besitz unklar ist. Der lokale Ağa hatte diese zwar nach der Auswanderung der Jüdinnen und Juden für sich beansprucht, was allerdings, so berichten einige alte DorfbewohnerInnen, von der lokalen Bevölkerung nicht akzeptiert wurde.<sup>50</sup>

In der mehrheitlich schiitischen Stadt Kermanshah, wo ein südkurdischer Dialekt und Persisch gesprochen wird, existiert heute mit der *Etehad Synagoge* tatsächlich die letzte noch in Betrieb befindliche Synagoge Kurdistans. Sie befindet sich in einem Hinterhof der belebten *Modares Straße* in unmittelbarer Nachbarschaft zur Zentralmoschee. Von den rund 4.000 Jüdinnen und Juden, die hier vor der Islamischen Revolution von 1979 lebten, ist heute allerdings nur noch ein verschwindender Rest einer Gemeinde verblieben. Die von der *Alliance Israélite Universelle* gegründete jüdische Schule musste nach der Revolution schließen. Ein großer Teil der Gemeinde wanderte während des irakisch-iranischen Krieges ab. Die Gemeinde erreicht heute nur noch selten den *Minjan*, also das *Quorum* von zehn oder mehr im religiösen Sinne mündigen männlichen Juden, das nötig ist, um einen vollständigen jüdischen Gottesdienst abzuhalten. Die Gemeinde ist stark überaltert und umfasst heute nur noch etwa zehn Familien.<sup>51</sup> Viele Gemeindemitglieder wanderten in den letzten Jahren teils nach Israel, teils nach Teheran ab, wo es noch eine größere jüdische Gemeinde gibt. Insbesondere Jüngere haben große Schwierigkeiten, in der Stadt Kermanshah eine Partnerin oder einen Partner zu finden. Wer heiraten will, muss meist nach Teheran, Isfahan oder Schiraz ziehen, wo es noch größere funktionierende jüdische Gemeinden gibt.

<sup>48</sup> <http://archive.diarna.org/site/detail/public/1281/>, eingesehen am 20. Juni 2019.

<sup>49</sup> Interview mit Zeidin Heidini Mohammadi in Otamish, 29. April 2019.

<sup>50</sup> Interview mit Amina in Otamish, 29. April 2019.

<sup>51</sup> Interview mit einem Juden aus Kermanshah, 27. April 2019.

In der Synagoge von Kermanshah werden allerdings bis heute Gebete und Gottesdienste abgehalten. Zumindest an wichtigen jüdischen Feiertagen wird der *Minjan* meistens erreicht. Die Synagoge ist damit die einzige noch wirklich in Betrieb befindliche Synagoge in ganz Kurdistan. Die Gemeinde nimmt, wie andere jüdische Gemeinden, auch an politischen Veranstaltungen des Regimes teil, um damit ihre Loyalität gegenüber dem Iran und ihren Antizionismus unter Beweis zu stellen. So berichteten iranische Medien etwa noch 2019 davon, dass die jüdische Gemeinde von Kermanshah am al-Quds-Tag, einem jährlichen Protesttag für die Rückeroberung Jerusalems durch die Muslime, „their participation in the event in front of the main synagogue of the city“<sup>52</sup> gestartet habe.



Gasse im alten jüdischen Viertel von Sine. (Foto: Thomas Schmidinger)

<sup>52</sup> <http://en.farsnews.com/newstext.aspx?nn=13980310000929>, eingesehen am 30. Juni 2019.



Die ‘Große Synagoge‘ (Kenisa-ye Bozorg) im alten jüdischen Viertel von Sine.  
(Foto: Thomas Schmidinger)

Sollte auch die Gemeinde von Kermanshah verschwinden, wird das Judentum Kurdistans wohl endgültig der Geschichte angehören. In der Stadt ist die jüdische Gemeinde heute noch v.a. als Namensgeber des *Yahoudi Bazar* in Erinnerung. Wo bis vor wenigen Jahrzehnten noch jüdische Händler ihre Waren anboten, sind heute allerdings nur noch ganz wenige alte Jüdinnen und Juden zu finden. Ältere Gemeindemitglieder fühlen sich oft allein gelassen und fürchten, dass auch ihre Gemeinde bald Geschichte sein wird.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Interview mit einem Juden aus Kermanshah, 27. April 2019.



Eine der beiden Eingangstüren zur „Großen Synagoge“ trägt noch den Davidsstern. Darüber wurde ein solcher durch ein arabisches ‘ya Allāh’ ersetzt.  
(Foto: Thomas Schmidinger)



Synagoge mit dem angeblichen Grab von Ester und Mordechai in Hamadan.  
(Foto: Thomas Schmidinger)



Eines der seit Jahrzehnten leerstehenden Geschäfte jüdischer Besitzer im Dorf Otamish  
in der Mukriyan-Region. (Foto: Thomas Schmidinger)

### Historisierung des Judentums in Kurdistan

Das Judentum in Kurdistan ist zweifelsohne an sein Ende gekommen. Selbst die im iranischen Teil Kurdistans verbliebenen Familien bilden nur noch in Kermanshah eine überalterte Restgemeinde, deren Ende wahrscheinlich ist. Die politische Eskalation zwischen der Islamischen Republik Iran und Israel führt trotz antizionistischer Treuebekundungen der letzten jüdischen Gemeinde Kurdistans zu einem erhöhten politischen und gesellschaftlichen Druck, dem die stark geschrumpfte Gemeinde möglicherweise nicht gewachsen sein wird. In den anderen Teilen Kurdistans ist das Judentum als gelebte Religion bereits heute völlig verschwunden.

Trotzdem - oder gerade deshalb - stellt sich die Frage, wie die kurdische Gesellschaft, die kurdischen Gemeinden in der Türkei und die kurdischen Autonomieregionen in Syrien und im Irak mit dem jüdischen historischen Erbe in ihrer Region umgehen.

Jüdische Friedhöfe, die ja aus religiösen Gründen für die Ewigkeit angelegt sind und als dauerhaft heilige Orte gelten, ist in der jüdischen Religion die Zerstörung von Friedhöfen in der jüdischen Religion das wesentlich größere Sakrileg als etwa die Zerstörung einer Synagoge. Friedhöfe wären aus jüdischer Sicht auch dann unbedingt zu erhalten, wenn es vor Ort keine jüdische Gemeinde mehr gibt. Darauf wurde allerdings in keinem Teil Kurdistans Rücksicht genommen. An einigen peripheren Orten, wie etwa in Sinjar, wurden zwar jüdische Gräber erhalten und im Iran gibt es noch verfallende jüdische Friedhöfe; im irakischen und türkischen Teil Kurdistans gibt es allerdings keinen einzigen jüdischen Friedhof mehr. Die jüdischen Friedhöfe aller großen jüdischen Gemeinden wurden zerstört und in den meisten Fällen mit profanen Bauten überbaut.

In keinem Teil Kurdistans gibt es heute ein jüdisches Museum oder sonst eine Pflege jüdischen Kulturgutes. Immerhin wurden die zuletzt aufgegebenen Synagogen in Qamişlo und Sine nicht zerstört. Ob diese auch dauerhaft erhalten bleiben, wird die Geschichte weisen. Zu bemerken ist in den letzten Jahren gerade unter Intellektuellen ein deutlich gestiegenes Interesse für die jüdische Geschichte der Region. Sachbücher, aber auch Romane mit jüdischen Themen, stoßen auf vermehrtes Interesse. Auch wenn es in Irakisch-Kurdistan eine große Sympathie mit Israel – in Abgrenzung zu den arabischen Staaten und zum Iran – gibt, wird das eigene kurdisch-jüdische Kulturgut in keinster Weise bewahrt. Vielmehr zeigt die Geschichte der Erfindung einer jüdischen Gemeinde und eines ‘Repräsentanten‘ von 2015 bis 2018, dass die Regionalregierung Kurdistans stärker an einer Instrumentalisierung der jüdischen Geschichte als an einem Erhalt der materiellen Überreste der jahrtausendelangen Präsenz jüdischer Gemeinden in der Region interessiert ist.

Angesichts der eigenen Verfolgungsgeschichte(n) haben die kurdischen Gesellschaften offenbar noch keinen Weg gefunden, eine Erinnerungskultur für die

verschwundene jüdische Geschichte Kurdistans zu entwickeln. Der Erhalt der verbliebenen materiellen Reste wäre eine wichtige Voraussetzung dafür, die Basis für eine solche Erinnerungskultur zu schaffen, die nicht nur für die kurdische Gesellschaft, sondern auch für die Nachkommen der kurdischen Jüdinnen und Juden in Israel und in anderen Teilen der Welt von Bedeutung sein könnte.

### Bibliografie

- Allison, Christine 2014: „Living with Labels: New Identities and the Yezidis of Turkey“ In: Brennan, Shane / Herzog, Marc: *Turkey and the Politics of National Identity. Social, Economic and Cultural Transformation*. London / New York: I.B.Tauris, 95 – 117.
- Ammann, Birgit 1991: „Kurdische Juden in Israel“ In: Haus der Kulturen der Welt/medico international (Hg.): *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*. Berlin: Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung, 1 – 23.
- Ammann, Birgit 2014: „The Kurdish Jewish Communities – Lost Forever.“ In: Omarkhali, Khanna (Hg.): *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*. Wiesbaden: Harrasowitz, 271 – 300.
- Ammann, Birgit 2019: „The Jews of Iraq“ In: Sevdeen, Bayar Mustafa / Schmidinger, Thomas: *Beyond ISIS. History and Future of Religious Minorities in Iraq*. London: Transnational Press London, 33 – 56.
- Be’eri, Ora Shwartz 2000: *The Jews of Kurdistan. Daily Life, Customs, Arts and Crafts*. Jerusalem: The Israel Museum.
- Brauer, Erich 1993: *The Jews of Kurdistan*. Detroit: Wayne State University Press.
- Buckingham, James Silk 1827: *Travels in Mesopotamia. Including a Journey from Aleppo to Bagdad by the Route of Beer, Orfah, Diarbekir, Mardin & Mosul; with Researches on the Ruins of Niniveh, Babylon, and other ancient cities*. Vol I. London: Henry Colburn.
- Flavius, Josephus 1860: *The complete Works of Flavius Josephus*. Translated by William Whiston, A.M. London: T. Nelson and Sons.
- Gunter, Michael M. 2018: *Historical Dictionary of the Kurds*. Lanham et.al.: Rowman & Littlefield.
- Izady, Mehrdad R. 1992: *The Kurds. A Concise Handbook*. Washington DC: Taylor & Francis.

- Laskier, Michael Menachem 2002: „Syria and Lebanon“ In: Simon, Reeva Spector / Laskier, Michael Menachem / Reguer, Sara (Hg.): *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York: Columbia University Press, 316 – 334.
- Nováček, Karel 2008: „Research of the Arbil Citadel, Iraqi Kurdistan, First Season“ In: PAMÁTKY ARCHEOLOGICKÉ XCIX, Praha: Archeologické ústav, 259 – 302.
- Osztovics, Christoph 2011: „Die jüdische Bevölkerung Kurdistans“ In: Schmidinger, Thomas (Hg.): *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*. Wien: Peter Lang, 77 – 86.
- Şanlı, Süleyman 2019: *Jews of Turkey: Migration, Culture and Memory*. Abington: Routledge.
- Zaken, Mordechai 2007: *Jewish Subjects and their Tribal Chieftains in Kurdistan. A Study in Survival*. Leiden: Brill.
- Schmidinger, Thomas 2014: *Krieg und Revolution in Syrisch-Kurdistan*. Wien: Mandelbaum.
- Schmidinger, Thomas 2018: *Kampf um den Berg der Kurden. Geschichte und Gegenwart der Region Afrin*. Wien: Bahoe Books.
- Schmidinger, Thomas 2019: „Die Welt hat uns vergessen.“ *Der Genozid des „Islamischen Staates“ an den JesidInnen und die Folgen*. Wien: Mandelbaum.
- Shohamy, Elana 2008. „At what cost? Methods of language revival and protection: Examples from Hebrew.“ In: King, Kendall A. / Schilling-Estes, Natalie / Fogle, Lyn / Lou, Jia Jackie / Soukup, Barbara (Hg.): *Sustaining linguistic diversity: Endangered and minority languages and language varieties*. Washington DC: Georgetown University Press, 205 – 218.
- Spolsky, Bernard / Shohamy, Elana 1999: *The languages of Israel: Policy, ideology and practice*. Clevedon: Multilingual Matters.

# Das Êzîdentum: Anmerkungen zu den jüngsten Entwicklungen<sup>1</sup>

KHANNA OMARKHALI

## ABSTRACT

*Discourse on the changes occurring in Yezidi traditions has become more noticeable in recent years, as the Yezidi religious tradition is currently affected by the dynamics of contemporary society, caused both by external and internal factors. The eve of the twenty-first century was a period of profound social, political and economic changes, occurring in all of the countries where Yezidis live. Over the course of history, the Yezidi religious tradition has disproved the oft-heard theory that it is a conservative rigid phenomenon, and has clearly shown its capability of 'updating' itself by absorbing foreign elements and 'assimilating' them into their tradition. This feature of Yezidism has allowed it to overcome the tension between traditional interpretations and modernity.*

## ABSTRACT

*Der Diskurs über die Veränderungen der êzîdischen Traditionen hat in den letzten Jahren an Beachtung gewonnen, da die êzîdischen religiösen Traditionen von aktuellen gesellschaftlichen Dynamiken betroffen sind, die sowohl von internen als auch von externen Faktoren ausgehen. Der Beginn des 21. Jahrhunderts war eine Periode von tiefgreifenden sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen, die alle Länder umfassten, in denen ÊzîdInnen leben. Über den Verlauf der Geschichte hat die êzîdische religiöse Tradition die häufig geäußerte Theorie, dass es sich bei ihr um ein konservatives und starres Phänomen handle, als falsch zurückgewiesen und hat deutlich ihre Fähigkeit gezeigt, sich selbst durch die Aufnahme und 'Assimilierung' fremder Elemente zu erneuern. Diese Eigenschaft des Êzîdentums hat es ihm erlaubt, das Spannungsverhältnis zwischen traditioneller Interpretation und Moderne zu überwinden.*

## Einleitung

Obwohl es mittlerweile ein großes Interesse im westlichen Wissenschaftsbetrieb an Êzîdischen Studien gibt, hat sich der Gegenstand erst vergleichsweise kürzlich entwickelt und ist noch nicht in einer umfangreichen akademischen Tradition verankert. Der Diskurs über die Veränderungen der êzîdischen Traditionen hat in den letzten Jahren an Beachtung gewonnen, da die êzîdischen religiösen Traditionen

---

<sup>1</sup> Übersetzung aus dem Englischen von Christoph Osztovics.

von aktuellen gesellschaftlichen Dynamiken betroffen sind, die sowohl von internen, als auch von externen Faktoren ausgehen.

Der Beginn des 21. Jahrhunderts war eine Periode von tiefgreifenden sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen, die alle Länder umfassten, in denen ÊzîdInnen leben.

Während ÊzîdInnen bis dahin in einer Gesellschaft lebten, die von äußeren religiösen und kulturellen Einflüssen maßgebend isoliert war und die eine dauerhafte Erhaltung êzîdischer Kultur begünstigte, ist es nun unmöglich geworden, weiter in dieser Isolation zu leben. Êzîdische Traditionen befinden sich nun in einer neuen sozio-historischen Situation.<sup>2</sup>

### ‘Traditionelles‘ Êzîdentum

Das Êzîdentum ist eine wesentlich durch mündliche Überlieferung tradierte Religion ohne Proselytismus, die ihre Herkunft in den kurdisch-sprachigen Regionen des Mittleren Ostens und im Kaukasus hat. Die Mehrheit der ÊzîdInnen lebt im Nordirak, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Autonomen Region Kurdistan: vor allem im Bezirk Sheikhân der Region Duhok, wo mit Laliş ihr wichtigstes Heiligtum liegt, weiters im Gouvernement Ninive (Ninawâ) und auf sowie um den Berg Sinjar (Şingâl), wo ein großer Teil der êzîdischen Bevölkerung im Jahr 2014 Opfer von Genozid und Versklavung durch den ‘Islamischen Staat‘ (IS) wurde.

In Syrien leben ÊzîdInnen vor allem in und um Afrîn und der Cezîre. Ihre Zahl liegt bei etwa 15.000.<sup>3</sup> Mehrere Immigrationswellen der ÊzîdInnen aus ihren Heimatländern führten seit den 1980er Jahren zur Bildung von êzîdischen Gemeinden in Europa. Ein Großteil der ÊzîdInnen in der Türkei sah sich gezwungen, das Land in den 1980er und 90er Jahren zu verlassen. Eine erhebliche Anzahl von ÊzîdInnen lebte in Armenien und Georgien, seit dem Zerfall der Sowjetunion sind jedoch viele von ihnen nach Russland ausgewandert. Es gibt keine verlässlichen Daten über die Anzahl aller ÊzîdInnen und die Schätzungen gehen auseinander. Nach Einschätzung der Autorin liegt die realistischste Anzahl bei 600.000 ÊzîdInnen weltweit.

Das Êzîdentum wird von den Gläubigen *êzdiyati* oder *êzditi* genannt. Kurmancî, der nördliche Dialekt der kurdischen Sprache, ist die Muttersprache der ÊzîdInnen, unabhängig von ihrer Herkunft. Sie ist darüber hinaus die Sprache fast aller traditionell mündlich überlieferten heiligen Texte. Eine kleine Minderheit aus Ba‘shîqa und Behzâne spricht Arabisch als Erstsprache.

In die Zugehörigkeit zum Êzîdentum wird man hineingeboren. Sie wird durch Orthopraxie gepflegt und bestätigt, bei der die religiöse Praxis betont wird, im

<sup>2</sup> Omarkhali 2017: 551.

<sup>3</sup> Maisel 2016: 17–30.

Gegensatz zur Orthodoxie, die die Wichtigkeit des Glaubens in den Vordergrund stellt.

Êzidische Berichte über die Geschichte ihrer Religion beginnen üblicherweise mit den Mythen über die Erschaffung des Universums. Die 'orthodoxe' oder 'offizielle' Version der Kosmogonie, wie sie in den religiösen Hymnen repräsentiert wird, liefert Informationen über die mythologische Geschichte der Gemeinschaft. Die Informationen der heiligen Texte werden durch mündliche Erzählungen ergänzt.<sup>4</sup> Vor der Zeit, in der die Welt erschaffen wurde, erschuf Gott eine weiße Perle in spiritueller Form und lebte in ihr. Danach erschuf er die Welt aus dieser Perle. Zuvor erschuf Gott noch sieben göttliche Wesen (*Heft Sur*), deren Anführer Tawûsî Melek verantwortlich für den Schutz der Welt ist.

Sheikh 'Adî ibn Musâfir Hakkârî (1073/8–1162), der im Dorf Beit Far im Bekaa-Tal geboren wurde und dessen Grab – das wichtigste êzidische Pilgerziel – sich in Laliş befindet, spielte eine zentrale Rolle in der Geschichte des êzidischen Glaubens im 12. Jahrhundert. Seine AnhängerInnen wurden als *'Adawî* bezeichnet. Aus der Zeit von Hasan b. 'Adî (geb. 1195) eignete sich der *'Adawîyya* Orden in Laliş offenbar einige Charakteristika an, die ihn von *'Adawîs* außerhalb Kurdistans unterscheiden.<sup>5</sup> Einige Stämme der ÊzîdInnen, deren Einfluss sich auf das heutige Syrien und die Türkei erstreckte, wurden bereits in historischen Quellen erwähnt.<sup>6</sup>

Im Laufe ihrer Geschichte wurden die ÊzîdInnen unzählige Male aufgrund ihrer Religion verfolgt. Zum Beispiel kam es in den 1830ern zu Massakern an den ÊzîdInnen, die von den kurdischen Anführern von semi-autonomen Fürstentümern ausgingen, wie zum Beispiel Bedir Khan Beg aus Botân und Mir Muhammad aus Rowanduz. Weiters fanden im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert tausende ÊzîdInnen aus dem Osmanischen Reich Zuflucht im heutigen Armenien.

Die êzidische Gesellschaft besteht aus drei erblichen Gruppen, die in der wissenschaftlichen Literatur häufig als 'Kasten' bezeichnet werden. Die Zugehörigkeit zur êzidischen Gemeinschaft als solcher und zu einer der 'Kasten' wird durch Geburt übertragen. Zwei der Kasten, die etwa 6-7% der Bevölkerung umfassen, sind den religiösen Führern vorbehalten, den *pîrs* und den *sheikhs*. Die dritte 'Kaste' umfasst die Laien (*mirîd*). Nach den komplexen êzidischen Heiratsregeln ist die Gemeinschaft endogam und die Heirat zwischen Mitgliedern verschiedener 'Kasten' sind untersagt. Dies entwickelte sich in den verschiedenen Diasporagemeinschaften zu einer großen Hürde und warf Fragen nach einer möglichen Reform dieser Regeln auf.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Zur êzidischen Kosmogonie im Detail siehe Kreyenbroek 1995; Kreyenbroek und Rashow 2005; Omarkhali 2017.

<sup>5</sup> Kreyenbroek 1995: 27–36.

<sup>6</sup> Guest 1993.

<sup>7</sup> Vgl. Kreyenbroek 2009.

Nach den traditionellen Regeln müssen alle ÊzîdInnen ihre/n eigene/n *pîr*, *sheikh*, *hosta*, *merebî* und *bir(ay)ê / xuşka axiretê* (Bruder/Schwester des Jenseits) haben, der/die für das spirituelle Leben und dessen Entwicklung verantwortlich ist (ähnliche Strukturen existieren unter den Yâresân und den dersimischen AlevitInnen). Heute haben sowohl im Heimatland als auch in der Diaspora die Rollen von *hosta* und *merebî* keine wesentliche Bedeutung mehr. Die Priesterhierarchie in Laliş umfasst auch eine Reihe von Führern der Gemeinschaft, wie den *Baba Sheikh*, den *Pêşimam*, den *Baba Çawûş* etc. Das nominelle sekulare und religiöse Oberhaupt aller ÊzîdInnen ist der *Mîr* (Prinz/Fürst). Seine Position ist erblich. Das Amt wird derzeit von der Linie der Sheikhs von Sheikhubekir bekleidet. Mîr Tehsîn Se'îd Beg (geb. 1933) war der Mîr von 1944 bis zu seinem Tod im Jahr 2019.

Da das Êzîdentum traditionell primär auf Orthopraxie und mündlicher Tradition basiert, kann schwer von einem einzelnen kodifizierten Glaubenssystem gesprochen werden, obwohl es Kernelemente gibt, die von allen ÊzîdInnen anerkannt werden. ÊzîdInnen glauben an einen Gott (*Xwedê*, *Êzdan*, weniger häufig *Heg*). Den heiligen poetischen Texten der ÊzîdInnen zufolge beginnt der Schöpfungsmythos der religiösen Texte mit der Beschreibung der Leere, welche als Abwesenheit der Erde (*ne 'erd hebû*), des Himmels (*ne 'ezman bû*), Gottes Thron (*ne 'erş bû*), der Berge und Orte (d. h. des Landes, *ne çiya*, *ne sikan bû*) und der Abwesenheit der Ordnung im Universum dargestellt wird. Es ist für viele Mythen verschiedenster Völker üblich, mit einer Erzählung der Abwesenheit zu beginnen. Der Ursprung des Kosmos (bzw. des Universums) als Gesamtheit wird oft als schöpferischer Akt Gottes beschrieben, der Ordnung (*hed û sed*) in das Universum gebracht hat.

Nach êzîdischer Tradition erschuf Gott noch vor der Zeit der Erschaffung der Welt eine weiße Perle (*Dur*) aus sich selbst, die keine materielle Form hatte. So brachte Gott Licht in die Finsternis des primordialen Kosmos. Danach wurde Gott von der Perle umschlossen und lebte allein in ihr. Gott erschuf sieben göttliche Wesen (*Sur*, 'Geheimnis', manchmal auch 'Engel' genannt), deren Anführer *Tawûsî Melek* ('der Engel Pfau') der Herrscher der Welt ist. Die Vorstellung, dass ÊzîdInnen das Prinzip des Bösen anbeten, ist falsch und beruht auf einer Fehlinterpretation der Rolle des *Tawûsî Melek*, des Herrschers der Welt, der verantwortlich ist für alles, was auf der Welt geschieht, sowohl für Gutes als auch für Böses (wie die Menschen es sehen würden).<sup>8</sup> Es gibt den Glauben, dass sich manche Ereignisse aus der Zeit der Erschaffung der Welt in Zyklen der Geschichte wiederholen. Diese Idee ist verbunden mit dem êzîdischen Glauben an Reinkarnation (*kiras gorîn*, wörtlich 'das Hemd wechseln'). Im Êzîdentum existieren verschiedene Zeitkonzepte nebeneinander: eine vor-ewige Zeitsphäre (*enzel*); ein zyklischer Verlauf der Zeit (*bedîl* oder *dewr*); ein linearer Verlauf, der vom Beginn der Schöpfung durch Gott zum Ende der Zeit verläuft; und drei 'Stürme' (*tofan*), die die Geschichte der ÊzîdInnen in vier Abschnitte teilen.<sup>9</sup> Feuer, Wasser, Luft und Erde sind heilige Elemente, die nicht

<sup>8</sup> Kreyenbroek und Omarkhali 2016: 123.

<sup>9</sup> Omarkhali und Rezanîa 2009: 346.

verschmutzt werden dürfen. Während des Gebets richten sich ÊzîdInnen mit dem Gesicht zur Sonne.

Obwohl viele ÊzîdInnen behaupten, dass es einmal die Heilige Schrift gegeben hätte, hat zumindest das traditionelle Êzîdentum gegenwärtig keine Heilige Schrift. Die ÊzîdInnen werden im Islam daher nicht als *ahl al-kitāb* ('Leute des Buches')<sup>10</sup> angesehen und genießen nicht die damit verbundenen Rechte. Der IS betrachtete die ÊzîdInnen als 'Ungläubige' (*kāfir*) und 'Teufelsanbeter' und stellte sie vor die Wahl, zum Islam zu konvertieren oder umgebracht zu werden.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden in der westlichen Welt zwei Texte bekannt, die als 'Heilige Bücher der ÊzîdInnen' beschrieben wurden, die *Cilvê* und *Meshefa Reş*,<sup>11</sup> die großes wissenschaftliches Interesse weckten. Obwohl Teile der Texte mit authentischen Traditionen übereinstimmten, kam eine Mehrzahl der WissenschaftlerInnen zum Schluss, dass die Bücher nicht genuin seien. Es gibt einige wenige authentische êzîdische religiöse Schriften unterschiedlicher Art, die üblicherweise von den Familien von *Pîrs* oder *Sheikhs* aufbewahrt werden.<sup>12</sup>

Die êzîdische religiöse Tradition umfasst einen großen Korpus heiliger Poesie und Prosatexte, die mündlich weitergegeben wurden. Diese heilige Poesie wird von wissenden Vertretern des Priestertums auswendig gelernt, von einer besonderen Gruppe der 'Rezitierier' (*Qewal*) und manchmal auch von anderen Experten.<sup>13</sup> Von diesen verschiedenen Textkategorien werden die religiösen Hymnen (*Qewls*), die als heilig angesehen werden, am meisten verehrt.<sup>14</sup> Sie werden häufig als liturgische Texte im Zuge religiöser Feierlichkeiten und Ereignisse wiedergegeben und sind kollektiv als '*ulmê Xwedê* (Wissen Gottes) bekannt.

Fast alle religiösen Texte der ÊzîdInnen sind in Kurmancî verfasst. Die Sprache dieser Texte unterscheidet sich vom modernen gesprochenen Kurmancî und gilt weithin als archaisch. Abgesehen davon sind die Texte der *Qewls* äußerst verblümt und ohne das Wissen der traditionellen Prosaerzählungen (*çîrok*) schwer verständlich. Diese Texte wurden den Menschen traditionellerweise von religiösen 'Experten' erklärt, deren Autorität bis vor kurzem noch unhinterfragt war.

Obwohl auch zuvor schon sporadisch religiöse poetische Texte publiziert worden waren, wurden Ende der 1970er Jahre drei Sammelbände mit heiligen Texten von êzîdischen Intellektuellen veröffentlicht: Zwei Sammlungen erschienen in Jerewan

<sup>10</sup> *Ahl al-kitāb* ('Leute des Buches') ist ein Begriff, mit dem nicht-muslimische AnhängerInnen von Buchreligionen bezeichnet werden, üblicherweise bezogen auf Juden und Christen. Nach islamischer Tradition können 'Leute des Buches' ihre Religion beibehalten und eine religiöse Sondersteuer zahlen (*jizyah*), oder zum Islam konvertieren.

<sup>11</sup> Bittner 1913; Mingana 1916; Joseph 1919; Frayha 1946: 18–43.

<sup>12</sup> Zu den verschiedenen Arten dieser Manuskripte siehe Omarkhali 2017: 55–78.

<sup>13</sup> Zu den Formen dieser Transmission siehe Omarkhali 2017, besonders 137–175.

<sup>14</sup> Zu diesen Texten siehe Celil und Celil 1978a, 1978b; Silêman und Cindî 1979; Kreyenbroek 1995; Hecî 2002; Reşo 2004; Kreyenbroek und Rashow 2005.

und in Moskau (O. Celil und C. Celil)<sup>15</sup> und eine in Baghdad (Silēman und Cindî)<sup>16</sup>. Diese Veröffentlichungen markierten den Beginn des Verschriftlichungsprozesses der religiösen Texttradition.

Die erste Reaktion zu den Verschriftlichungen religiöser Texte im 20. Jahrhundert war vor allem negativ. Dennoch haben viele êzîdische Gemeinschaften mittlerweile die Verschriftlichung und den Einsatz moderner Technologie in Bezug auf ihre heiligen und religiösen Texte akzeptiert und es gibt komplexe Verhandlungen unter den Mitgliedern der Gemeinschaft, was die Anwendung und Anpassung der Schrift und neuer digitaler Technologie in ihrer Religion anbelangt.<sup>17</sup>

Da êzîdische religiöse Tradition nach wie vor hauptsächlich mündlich weitergegeben wird und lokale Autoritäten eine große Rolle spielen, gibt es zwischen den verschiedenen Gemeinschaften einige Unterschiede und Variationen in der religiösen Praxis. Eine der Hauptfeierlichkeiten für alle ÊzîdInnen ist das Fest von Êzîd (*‘Eyda Êzîd*), dem drei Tage fasten vorangehen und das auf den ersten Freitag im Dezember nach östlichem (julianischem) Kalender fällt.

Manche größeren Feste werden nur von Gemeinschaften im Irak gefeiert. Dazu gehören Neujahr (*Serê Salê*) am ersten Mittwoch im April nach östlichem Kalender sowie das Fest der Versammlung (*Cejna Cimayê*) vom 23. September bis zum 1. Oktober. Zusätzlich gibt es lokale Feste (Sheikhan: *Tiwaf*; Şingal: *Cema*), die häufig lokalen Heiligen gewidmet sind. Im Kaukasus gibt es eine Neujahrszeremonie, die als *Kloça Serê Salê* bekannt ist. Sie fällt auf den ersten Mittwoch des östlichen März.

### Jüngste Geschichte der ÊzîdInnen

Am 14. August 2007 kam es in zwei êzîdischen Dörfern (Til Ezer und Siba Sheikh Khidir) zu terroristischen Selbstmordanschlägen. Ab dem 3. August 2014 wurden die ÊzîdInnen von Şingal (Sinjâr) Opfer des Genozids durch den IS und waren massiver Verfolgung ausgesetzt. In dieser Zeit wurden tausende êzîdische Männer öffentlich hingerichtet, weil sie sich geweigert hatten, zum Islam zu konvertieren. Etwa 6.000 Frauen und Mädchen (manche erst 8 Jahre alt) wurden entführt und als Sklavinnen verkauft. Praktisch alle der 350.000 ÊzîdInnen von Şingal flohen aus der Region.

Die Tendenz der ÊzîdInnen, sich als eigene ethnische Gruppe anstatt als KurdInnen zu identifizieren, hat nach dem Genozid in Şingal durch den IS 2014 stark zugenommen. Die ÊzîdInnen von Şingal sehen den Rückzug der (mehrheitlich muslimischen) *Pêşmerge*-Truppen, die die Menschen in der Region in der Zeit der IS-Attacken hätten schützen sollen, als Betrug und als Zeichen fehlender Solidarität mit den ÊzîdInnen. Zusätzlich kooperierten nach Angaben von êzîdischen Augenzeugen etliche ihrer muslimischen Nachbarn, darunter KurdInnen, mit den

<sup>15</sup> Celil und Celil 1978a, 1978b.

<sup>16</sup> Silēman und Cindî 1979.

<sup>17</sup> Omarkhali 2017: 552.

islamistischen Angreifern.<sup>18</sup> Dies rief Erinnerungen früherer Unterdrückung und Verfolgung der ÊzîdInnen hervor, die mehrheitlich von lokalen kurdischen Herrschern ausging. Diese Ereignisse sind tief im kulturellen Gedächtnis verwurzelt und werden durch die Weitergabe von Geschichten und Heldenliedern am Leben erhalten. Auf diese Weise wurden die Barrieren zwischen muslimischen KurdInnen und ÊzîdInnen stärker und das fragile Vertrauen in der Region wurde durch gesteigerte Furcht ersetzt. Dies brachte viele ÊzîdInnen dazu, die Region zu verlassen, und es wurden Fragen nach einer autonomen êzîdischen Region im Gouvernement Ninawā in der Gemeinschaft erhoben. Dieses neue Misstrauen zwischen ÊzîdInnen und MuslimInnen führte auch zu Konflikten in der Diaspora, vor allem in Deutschland.<sup>19</sup>

Als Resultat der Veränderungen in der êzîdischen Gesellschaft, vor allem in der Diaspora, wurden Möglichkeiten diskutiert, einige der traditionellen religiösen und kulturellen Regeln zu verändern, wie zum Beispiel die Heiratsvorschriften (z.B. Kastenendogamie), die Frage des Brautpreises (*qelen*), das Konzept von Ehre, die Rolle der Frauen und der Status der traditionellen 'priesterlichen' Autoritäten.<sup>20</sup> Diese Debatten wurden allerdings nur von der gesellschaftlichen Basis geführt und wurden weder von den religiösen Autoritäten noch von der Führung lokaler Gemeinschaften anerkannt. Der Angriff des IS stieß allerdings eine offizielle Neubeurteilung mancher traditioneller Werte in der êzîdischen Gesellschaft an.<sup>21</sup> Als ein Teil der entführten Frauen aus der Gefangenschaft des IS in ihre Gemeinschaften zurückkehrten, wurde die traditionelle Strafe für die 'Sünde', sexuellen Kontakt mit Nicht-ÊzîdInnen gehabt zu haben – nämlich Exkommunikation – abgeändert. Alle Frauen und Mädchen, die dem IS entkommen waren, wurden wieder als vollwertige Êzîdinnen aufgenommen. Es wurde ein neues Ritual für ihre 'Reinigung' eingerichtet und vom spirituellen Führer der ÊzîdInnen, Babê Sheikh, durchgeführt.<sup>22</sup> Weiters konnte eine Person, die eine andere Religion angenommen hatte, traditionellerweise nicht mehr zum Êzîdentum zurückkehren. Nun wurden alle Männer und Frauen, die vom IS gezwungen wurden, den Islam anzunehmen, und ihrer Gefangenschaft entkommen konnten, offiziell wieder als ÊzîdInnen aufgenommen.

Die detaillierten rezenten Geschichten der ÊzîdInnen in unterschiedlichen Ländern müssten separat untersucht werden, da sie sich häufig voneinander unterscheiden – dies würde allerdings den Rahmen dieses Kapitels sprengen. Dennoch gibt es einige Debatten und Veränderungen, die alle êzîdischen Gemeinschaften betreffen, und einige nennenswerte Entwicklungen in einzelnen Ländern.

<sup>18</sup> Kreyenbroek und Omarkhali, in Erscheinung.

<sup>19</sup> Siehe das Interview mit Ilhan Kizilhan in Omarkhali 2016.

<sup>20</sup> Kreyenbroek 2009.

<sup>21</sup> Siehe das Interview mit Ilhan Kizilhan in Omarkhali 2016.

<sup>22</sup> Omarkhali 2017: 557.

Im Laufe der Zeit haben die verschiedenen lokalen Gemeinschaften unter dem Einfluss ihrer Umgebungen zunehmend ihre eigenen Traditionen entwickelt. ÊzîdIn sein hat in Deutschland andere Implikationen als ÊzîdIn sein in Frankreich, im Vereinigten Königreich oder in Russland. Zusätzlich kann die Situation innerhalb eines Landes variieren.

Im Jahr 1988 wurden im Zuge der *Anfâl*-Kampagne viele êzîdische Dörfer zerstört und die BewohnerInnen in neu errichtete kollektive Dörfer (*mujamma'ât*) umgesiedelt. Während der vielen Veränderungen und Umbrüche, die der Errichtung des 'Save Haven' folgten, hat die êzîdische Gemeinschaft einen Emanzipationsprozess durchlaufen. ÊzîdInnen versuchen nicht mehr ihre Identität zu verstecken, sie sind nun im Parlament vertreten und haben eine Stimme in der Gesellschaft. Es wurden Zentren zur Bewahrung der êzîdischen Kultur eingerichtet, allen voran die Organisation *Bingehê Laliş*, die 1993 in Duhok mit der Unterstützung der Regionalregierung Kurdistans gegründet wurde. Sie hat viele Zweigstellen und Büros in der gesamten kurdischen Region, wie auch in Şingal. Es muss allerdings hinzugefügt werden, dass die meisten ÊzîdInnen nicht mit den MitarbeiterInnen dieser Organisationen kooperieren. Nach dem IS-Angriff haben die ÊzîdInnen ihre eigenen militärischen Regimenter errichtet. Es ist auch interessant festzustellen, dass êzîdische Frauen nun öfter ihre Gemeinschaft in der internationalen politischen Arena repräsentieren.<sup>23</sup>

Der Kollaps der Sowjetunion im Jahr 1991 brachte große Veränderungen in der traditionellen Lebensweise der kaukasischen ÊzîdInnen mit sich. Es gab auch Migration nach Russland und in die Ukraine. Daraus entstanden Streusiedlungen in der Russischen Föderation und der Ukraine: Diese stellten neue Umgebungen dar, mit selteneren Gelegenheiten für Zusammenkünfte und mit stärkeren Einflüssen der individualistischeren russischen Kultur.<sup>24</sup>

In Georgien wurden 2015 ein êzîdischer 'Tempel' (*Quba Siltan Êzîd*) und ein Kulturzentrum ('Haus der Êziden von Georgien') eröffnet. Sowohl das Gebäude, als auch viele der Riten des neuen 'Tempels' sind jenen von Laliş im Irak nachempfunden. Ein weiterer 'Tempel' wurde in Armenien erbaut, zusätzlich zum *ziyaret* ('Ort der Wallfahrt') im Dorf Shamiram. Êzîdische Priester aus Laliş segneten die Gebäude in Georgien und in Armenien.

Obwohl auch hier keine vollkommene Einheit herrscht, stellt die êzîdische Gemeinschaft in Deutschland wohl die bestetablierte und am besten organisierte Gemeinschaft der europäischen Diaspora dar. Es wurden dort verschiedenste kulturelle Organisationen ins Leben gerufen und es gibt zahlreiche Versuche, die êzîdische Religion und Kultur durch Seminare, Versammlungen und andere Aktivitäten zu erhalten. Die Mehrheit der ÊzîdInnen in Deutschland stammt aus der Türkei, aber es gibt auch eine große Anzahl an ÊzîdInnen aus dem Irak und nun

<sup>23</sup> Kreyenbroek und Omarkhali, in Erscheinung.

<sup>24</sup> Omarkhali 2014: 74.

eine wachsende Gruppe aus Syrien. Es gibt auch einige ÊzîdInnen aus den ehemaligen Sowjetrepubliken.

### **Transformationen der Tradition durch Migration**

Einer der Hauptfaktoren, die große Veränderungen im êzîdischen traditionellen Leben bewirken, ist die Migration und die wachsende Diaspora. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird die Diaspora eine führende Rolle in der Zukunft des Êzidentums erlangen, die Anzahl der ÊzîdInnen in den Herkunftsregionen wird abnehmen, während sie in der Diaspora zunehmen wird. Es ist möglich, dass die ÊzîdInnen in der Diaspora die zukünftigen Schlüsselakteure in der Führerschaft der Gemeinschaft sein werden, die den Menschen in den Herkunftsregionen helfen und sie in vielerlei Hinsicht beeinflussen werden. Es gibt generell intensive Kontakte zwischen den Diasporagemeinschaften und den Herkunftsregionen, und die Erfahrungen der ersteren prägen oft die Gemeinschaft als Ganzes.

Nachdem praktisch alle ÊzîdInnen aus Şingal (ca. 350.000) die Region verlassen haben, haben weitere Migrationsbewegungen nach Europa stattgefunden. Das könnte zu einem Ungleichgewicht der Anzahl der ÊzîdInnen zugunsten der Diaspora führen. Transformationen, die an der Peripherie der Tradition stattfinden, würden schließlich einen großen Teil von ihr umfassen.<sup>25</sup> Das Abgeschnittensein von den heiligen Orten und dem Land, mit dem das religiöse Leben verbunden ist sowie die Zerstörung vieler religiöser Stätten in Şingal, Ba‘şhiqa und Behzâne durch den IS haben zum Verschwinden vieler lokaler Praktiken geführt.

Die êzîdische religiöse Tradition, sowohl heilige Texte als auch priesterliches Wissen, wurde mündlich innerhalb eines illiteraten oder halbliteraten Milieus weitergegeben. Obwohl diese Tradition früher und auch heute noch schriftliche Quellen beinhaltet, ist sie weiterhin vor allem oral – das heißt sie wird mündlich auswendig gelernt, weitergegeben und kommentiert. Außer im Falle Armeniens dauerte es bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts, bis Alphabetisierung unter den ÊzîdInnen weite Verbreitung fand (zumindest unter den Männern) und die Kultur beeinflusste. Weiters wanderte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein hoher Prozentsatz der türkischen ÊzîdInnen und etwas später viele ÊzîdInnen aus dem Irak nach Westeuropa aus. Die zunehmende Alphabetisierung beschleunigte die Akzeptanz westlicher Werte und Konzepte, was zu einem grundlegenden Wandel führte, wie die Führung der Gemeinschaft über ihre Religion dachte und sie definierte.

Traditionell waren Orthopraxie und die individuelle spirituelle Autorität vererbter religiöser Führer die Schlüsselfaktoren, die die êzîdischen Traditionen definierten. Nun wurden Fragen über allgemeine religiöse Prinzipien und Lehren sowie über die Grundlagen religiösen Wissens und Autorität im Allgemeinen aufgeworfen. Mitglieder der ‘priesterlichen’ Klassen, deren Hauptaufgaben die mündliche

<sup>25</sup> Omarkhali 2017: 555–556.

Weitergabe der heiligen Texte war, waren gezwungen, Autorität an Mitglieder der Gemeinschaft abzugeben, die nach westlichem Standard wesentlich höher gebildet sind. Mittlerweile sehen viele ÊzïdInnen, sowohl im Mittleren Osten und Armenien wie auch in der Diaspora, das Fehlen einer schriftlichen Tradition als schwere Behinderung bei der religiösen ‘Emanzipation’ der Gemeinschaft. Wenn man sich vor Augen hält, dass in den 1970er Jahren heilige Hymnen schriftlich festgehalten wurden und dieser Prozess fortgesetzt wurde, ist man in der einmaligen Lage, Zeuge der Transformation eines mündlich überlieferten Textkörpers in eine Sammlung schriftlicher Texte zu sein. Die ÊzïdInnen leben in einem Zustand der ‘Liminalität’, in welchem mündliche, geschriebene und technologisch vermittelte Traditionen koexistieren. Es wird gewiss viel Zeit benötigen, bis die ÊzïdInnen einen Kanon formulieren (wenn überhaupt), und es bleibt abzuwarten, ob dieser Kanon aus dem Korpus autoritativer und unverletzlicher religiöser Texte bestehen wird, oder auch die religiösen Gesetze, die diese Texte widerspiegeln, beinhalten wird.<sup>26</sup>

### **Zusammenfassung**

Traditionellerweise betonten die ÊzïdInnen die Wichtigkeit der Einhaltung der gemeinschaftlichen Regeln und der Beachtung der Traditionen stärker, als das detaillierte Verständnis der religiösen Lehren. Letzteres wurde als Angelegenheit der religiösen Führungsschicht verstanden. Das Wissen und die Interpretation der heiligen Texte war den Männern der ‘priesterlichen’ Gruppen vorbehalten. Diese Texte wurden mehrheitlich mündlich weitergegeben und waren den Laien nur schwer zugänglich. Heute sind die ÊzïdInnen mit einer impliziten Definition von Religion als Glaubenssystem, nicht als Handlungssystem, konfrontiert. Dies führt zunehmend dazu, dass ÊzïdInnen Antworten zu den Lehren und der Bedeutung ihrer Religion suchen.<sup>27</sup>

Verschiedene Medien bieten nicht nur bessere Möglichkeiten zur Aufbewahrung und Erhaltung von Informationen, sie machten auch den Zugang von Laien, Frauen und Nicht-ÊzïdInnen zu heiligem priesterlichem Wissen möglich. Zusätzlich ermöglichte die Verwendung unterschiedlicher Medien neue Arten zu denken und zu reflektieren. Durch den globalen Fluss sowohl von religiösem als auch aller anderen Arten an Wissen in Druckwerken und im Internet kann nun jede/r am Informationsfluss Teil haben.

Über den Verlauf der Geschichte hat die êzïdische religiöse Tradition die häufig geäußerte Theorie, dass es sich bei ihr um ein konservatives und starres Phänomen handle, als falsch zurückgewiesen und hat deutlich ihre Fähigkeit gezeigt, sich selbst sowohl durch die Aufnahme und Assimilierung fremder Elemente, als auch durch die Neuinterpretation ihrer Mythen zu erneuern. Diese Eigenschaft des Êzïdentums hat es ihm erlaubt, das Spannungsverhältnis zwischen traditioneller Interpretation

<sup>26</sup> Siehe Omarkhali 2017.

<sup>27</sup> Kreyenbroek und Omarkhali, in Erscheinung.

und Moderne zu überwinden. Wenn man die Geschwindigkeit betrachtet, mit der diese Transformationen vorstattengehen, scheint die Annahme plausibel, dass die êzîdische religiöse Tradition in der nahen Zukunft einen tiefgreifenden Wandel durchmachen wird.

### Bibliografie

- Ackermann, Andreas 2004: „A double minority: Notes on the emerging Yezidi Diaspora“ In: Kokot, Waltraud / Tölölyan, Khachig and Alfonso, Carolin (Hg.): *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*. London / New York: Routledge, 156 – 69.
- Bittner, Maximilian 1913: *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter: Kurdisch und Arabisch*. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Klasse 55, Band LV. Wien: Alfred Hölder Verlag.
- Bruinessen, Martin van 2016: Editorial preface: *Kurdish Studies* 4(2), special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the Early 21st century. In: Omarkhali, Khanna / Kreyenbroek, Philip (Hg.), 119–121.
- Celîl, Ordîxanê und Celîl, Celîlê 1978a: *Zargotina Kurda* [Kurdish Folklore]. Moscow: Nauka Publishers.
- Celîl, Ordîxanê und Celîl, Celîlê 1978b: *Zargotina Kurda* [Kurdish Folklore]. Yerevan.
- Frayha, Anis (946: New Yezîdî texts from Beled Sinjâr, ‘Iraq. *JAOS*, 66(1), 18–43.
- Joseph, Isya 1919: *Devil Worship: the Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*. Boston (Nachdr. 2007).
- Guest, John S. 1993: *Survival among the Kurds: A History of the Yezidis*, 2<sup>nd</sup> edn, London / New York: Kegan Paul International.
- Hecî, Bedelê Feqîr 2002: *Bawerî û Mitolojiya Êzîdiyan. Çendeha Têkist û Vekolîn* [Belief and Mythology of Yezidis. Some Texts with Commentary]. Duhok: Hawar.
- Kreyenbroek, Philip / Omarkhali, Khanna (in Erscheinung). „‘Kurdish’ Religious Minorities in the Modern World“. In: Bozarslan, Hamit et al. *The Cambridge History of the Kurds*. , Cambridge: Cambridge University Press.
- Kreyenbroek, Philip / Omarkhali, Khanna 2016: Introduction to special issue: *Kurdish Studies* 4, 2, special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century, hg. v. Khanna Omarkhali – Philip Kreyenbroek, 122–130.

- Kreyenbroek, Philip G. 2009: Unter Mitarbeit von Kartal, Z. – Omarkhali, Kh. – Jindy Rashow, K., *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen, III. Iranica 5).
- Kreyenbroek, Philip G. / Rashow, Khalil Jindy 2005: *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*. Iranica 9. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kreyenbroek, Philip G. 1995: *Yezidism: its Background, Observances and Textual Tradition*. Lewiston New York: The Edwin Mellen Press.
- Maisel, Sebastian 2016: *Yezidis in Syria: Identity Building among a Double Minority*. Lanham, Maryland: Lexington.
- Mingana, Alphonse 1916: Devil-Worshippers; their Beliefs and their Sacred Books: *JRAS*, 505–526.
- Omarkhali, Khanna (in Erscheinung) „Jeziden“... In Hallermann, Heribert, et al. (Hg.): *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht (LKRR)*, Band 2, Schönigh-Verlag.
- Omarkhali, Khanna 2017: *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written: Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*. Studies in Oriental Religions 72. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Omarkhali, Khanna 2016: Transformations in the Yezidi tradition after the ISIS attacks: An interview with Ilhan Kizilhan. In Khanna Omarkhali / Philip Kreyenbroek, London, 148–154.
- Omarkhali, Khanna 2014: *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*. Studies in Oriental Religions 68. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Omarkhali, Khanna und Rezania, Kianoosh 2009: Some reflections on the Concepts of Time in Yezidism. In Allison, Christine –Joisten-Pruschke, Anke – Wendtland, Antje (Hgs.): *From Dāena to Dīn: Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*. Wiesbaden: Harrassowitz, 331–46.
- Reşo, Xelîl Cindî [Rashow, Khalil Jindy] 2004: *Pern ji Edebê Dîne Êzdiyan* [A Part of Yezidi Religious Literature]. Vol. I–II. Duhok: Spîrêz.
- Silêman, Xidir / Cindî, Xalîl (1979: *Êzdiyatî: liber Roşnaya Hindek Têkstêd Aîniyi Êzdiyan* [Yezidism: in the Light of Some Religious Texts of the Yezidis]. Baghdad: Korî Zanyari Kurd.

# Die Şemsî. Ein ausgestorbener kurdischer Sonnenkult und seine Anknüpfungspunkte zu anderen religiösen Kulturen der Region

LOQMAN GULDİVE TURGUT & AGNES GROND

## ABSTRACT

*The Şemsî are a distinct religious group that disappeared in the mid-nineteenth century. Their settling area was the region between Diyarbakır, Mardin and Şanlıurfa in today's Turkey. This contribution describes and evaluates the resources that remained from the Şemsî, being linguistic traces, edificial remains and historical reports of journeys. Furthermore, traces of the Şemsî in the collective memory are examined and the cult is compared to other religions or religious groups in the region in order to strengthen the hypothesis of a common pre-Islamic religious past in the region of Kurdistan.*

## ABSTRACT

*Die Şemsî sind eine eigenständige, in der Mitte des 19. Jahrhunderts ausgestorbene religiöse Gruppe, die in der Region zwischen Diyarbakır und Mardin sowie Şanlıurfa belegt ist. In diesem Beitrag werden die existierenden Quellen, die aus sprachlichen Reminiszenzen, baulichen Überresten und historischen Reiseberichten bestehen, beschrieben und evaluiert, sowie noch lebendigen Erinnerungen an die Religion der Şemsî in Interviews nachgegangen. In einem weiteren Schritt wird der Kult der Şemsî mit anderen religiösen Kulturen und Praktiken der Region verglichen, um die Hypothese einer gemeinsamen präislamischen religiös-kulturellen Vergangenheit in der Region zu untermauern.*

## Quellenlage und ethnoreligiöse Zuordnung

In den von kurdischer Mehrheitsbevölkerung bewohnten Regionen bildete sich im Verlauf von Jahrtausenden eine Vielzahl an ethnoreligiösen Gruppen und Gruppierungen heraus. Gemeinsam sind diesen Gruppen Rituale, die sich stark ähneln oder sogar identisch sind. Diese Rituale gruppieren sich um den Ablauf der Jahreszeiten. Über den Ursprung der Riten gibt es zwei gegensätzliche Annahmen: Einerseits werden sie aus altiranisch-präzoroastrischen Riten abgeleitet<sup>1</sup>. Eine weitere Ursprungsthese zielt auf eine religiös-kulturelle Kontinuität in den kurdischen Gebieten ab und schließt aus den gemeinsamen Riten auf eine gemeinsame kulturelle Vergangenheit. Historische Quellen über religiöse Gruppen im kurdischen

---

<sup>1</sup> Vgl. Turgut 2011: 229-237.

Siedlungsgebiet, die heute nicht mehr existieren, oder von denen angenommen wird, dass sie ausgestorben sind, stützen die zweite Hypothese.<sup>2</sup>

Eine dieser nicht mehr existierenden religiösen Gruppen sind die *Şemsî*. Der Begriff leitet sich vom arabischen Wort Shams [Sonne] ab und steht in Verbindung mit dem Sonnengott Shamash. Im deutschsprachigen Bereich werden die *Şemsî* als Sonnenanbeter bezeichnet. Trotz einer sehr dünnen Quellenlage versucht dieser Beitrag, die Frage nach den Ursprüngen der *Şemsî* zu erhellen und Informationen über diese religiöse Gruppierung zu bündeln. Die Tatsache, dass es nur sehr wenige Quellen gibt, soll aber bei dieser Spurensuche immer mitbedacht werden. Der Beitrag beruht auf dem Artikel *Ancient Rites and Old Religions in Kurdistan*<sup>3</sup> von Loqman Turgut und wurde durch neue Feldforschungsergebnisse und eine aktuellere Quellediskussion ergänzt.

Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über die derzeit bekannten Quellen zur ethnoreligiösen Gruppe der *Şemsî* gegeben. Die Quellen gliedern sich in sprachliche Überreste (Ortsbezeichnungen), antike bauliche Überreste und neuzeitliche Reiseberichte.

Über die *Şemsî* gibt es sehr wenige historische Quellen, ihre Kultur, Religion und Lebensweise ist wenig bis kaum dokumentiert und beschrieben. Sprachliche Spuren, die über die Existenz der *Şemsî* heute noch Auskunft geben, finden sich in erster Linie in Toponymen. So weist zum Beispiel in Diyarbakır (oder Amed; türkisch: Diyarbakır) der Name des Stadtteils *Şemsîyan* (türkisch *Şemsiler*) auf seine ursprünglichen BewohnerInnen hin. In Mêrdîn (türkisch Mardin) gibt es den *Qebriştana Şemsîyan* (türkisch *Şemsî Mezarlığı* [Friedhof der *Şemsî*]).

Weitere Quellen sind Berichte von westlichen Reisenden, deren Beobachtungen aber von zweifelhafter Qualität sind. Eine Hauptquelle bilden die Berichte des Reisenden Simeon der Pole. Simeon der Pole war trotz seines Beinamens ein Armenier, der im 17. Jahrhundert die Siedlungsgebiete der *Şemsî* bereiste. Als Armenier stand er den *Şemsî* näher als die europäischen Reisenden. Seine Berichte weisen daher einen wesentlich höheren Grad an Authentizität auf.

Die Spurensuche führt uns weiter zu dem Kloster Deyr-ul Zaferan bei Mêrdîn und zu anderen Klöstern und Kirchen in der Region von Tor [Ṭûr ʿAbdîn [Berg der Gottesdiener]] und Amed (Diyarbakır). Diese christlichen Gebetsstätten wurden ab dem 5. Jahrhundert n. Chr. über den Überresten von Heiligtümern einer Sonnenreligion errichtet. Viele der Kirchen und Klöster weisen Sonnensymbole in Reliefform auf, das bekannteste Abbild der Sonne im Ṭûr ʿAbdîn findet sich an einer Wand des Klosters Mor Gabriel. Diese Sonnensymbole weisen darauf hin, dass im Ṭûr ʿAbdîn in vorchristlicher Zeit ein Sonnenkult verbreitet war.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Turgut 2013: 13.

<sup>3</sup> Vgl. Turgut 2013.

<sup>4</sup> Vgl. Erol 1993: 30–31.

Auch die Ulu Cami in Amed, die als älteste Moschee Anatoliens (erbaut 1091) gilt, hat eine wechselvolle Geschichte. Sie wurde auf den Überresten einer dem heiligen Thomas geweihten Kirche (Mor Toma) errichtet. Mor Toma seinerseits geht auf einen Sonnentempel zurück.<sup>5</sup> Für viele Kirchen und Klöster in der Region um Amed und Mêrdin sind Legenden bezeugt, die auf einen früher existierenden Sonnenkult oder zoroastrische Kultformen deuten.<sup>6</sup>

Neben diesen Hinweisen auf die Şemsî in Orts- und Flurnamen, Legenden und baulichen Überresten, werden die Şemsî in Reiseberichten beschrieben. Die erste Erwähnung der Şemsî in Reiseberichten finden wir im 17. Jahrhundert. Der Armenier Simon der Pole begegnete bei seinen Reisen in die Region der Gruppe der Şemsî.<sup>7</sup> Eine weitere Erwähnung der Şemsî findet sich in den Schriften des Mathematikers, Kartographen und Forschungsreisenden Carsten Niebuhr (1733 – 1815). Der in Deutschland geborene, in dänischen Diensten stehende Niebuhr nahm ab 1761 an einer Arabien-Expedition teil. In seinen umfangreichen Reiseberichten beschreibt er auch die Şemsî.<sup>8</sup> Simeon und Niebuhr gehören zu den wenigen Quellen, die neben den oben erwähnten Spuren Hinweise darauf geben, dass die Şemsî als eigenständige religiöse Community in der Region existierten.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts berichtet der neapolitanische Dominikaner Giuseppe Campanile, der 1802 als apostolischer Präfekt für Mesopotamien eingesetzt wurde, von der Existenz einer kleinen religiösen Gruppe in Mêrdin, nämlich der Gruppe der Şemsî.<sup>9</sup> Etwa zwanzig Jahre später wurde diese Information von dem Kongregationalisten Horatio Southgate bestätigt<sup>10</sup>. Southgate war als Missionsbischof im osmanischen Reich eingesetzt und unternahm weite Reisen in den gesamten Mittleren Osten.

Auf Basis dieser Quellenlage bleibt die ethnoreligiöse Zuordnung der Gruppe sehr schwierig, es kann nicht einmal mit Sicherheit gesagt werden, welche Sprache die Şemsî gesprochen haben.<sup>11</sup> Einige ForscherInnen gehen von einem armenischen Ursprung der Şemsî aus<sup>12</sup>, aber auch hier erlaubt die Quellenlage keine abschließenden Befunde. Andere ForscherInnen sehen die Şemsî als NachfahrInnen der SabierInnen in Harran (bei Şanlıurfa/Türkei), deren Kult auf der Verehrung von Sonne, Mond und Gestirnen basierte. Die Ursprünge dieses Kultes liegen im Dunkeln, archäologische Zeugnisse gibt es ab dem 6. Jahrhundert vor Christus.<sup>13</sup> Die SabierInnen werden von frühen aramäischen und islamischen Quellen mit den

<sup>5</sup> Vgl. Çayır, Yıldız and Gönenç 2007: 161-177.

<sup>6</sup> Vgl. Palmer 1990: 29-30.

<sup>7</sup> Vgl. Andreasyan 1999.

<sup>8</sup> Vgl. Niebuhr 1776 II: 321-322 und 328.

<sup>9</sup> Vgl. Campanile 1818: 124-127.

<sup>10</sup> Vgl. Southgate 1840 II: 284-285.

<sup>11</sup> Vgl. Van Bruinessen 1988: 31.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. Palmer 1990: 30. Fehlt in BIB

<sup>13</sup> Vgl. Green 1992: 101.

HarranidInnen, deren Kult dem der SabierInnen sehr ähnelt, in Verbindungen gebracht. Auch die HarranidInnen beten Sonne, Mond und Sterne an.<sup>14</sup>

Über die Şemsî kann also nur mit Sicherheit gesagt werden, dass sie AnhängerInnen eines Sonnenkultes waren. Diese Tatsache haben sie gemeinsam mit den Êzîdî und mit einzelnen kultischen Praktiken der kurdischen AlevitInnen. Entsprechende Rituale und Praktiken sind auch bei kurdischen SunnitInnen zu finden. Diese Gemeinsamkeiten, die über institutionalisierte Religionen wie Êzîdentum und Alevitentum hinausgehen und in der ganzen von kurdischer Mehrheitsbevölkerung bewohnten Region zu finden sind, lassen auf einen gemeinsamen Sonnenkult in der Region schließen.<sup>15</sup> Der folgende Abschnitt geht auf den Kult der Şemsî und dessen Gemeinsamkeiten mit anderen Religionsgemeinschaften aus der Region ein.

### **Kultstätten und Riten der Şemsî**

Ebenso schwierig wie die Frage nach der ethnoreligiösen Zuordnung der Şemsî ist die Frage nach Formen und Inhalten ihrer Religion zu beantworten. Die Bezeichnung ‘Şemsî’ lässt auf einen Sonnenkult rückschließen.

Simeon der Pole beschreibt im 17. Jahrhundert Gebetsstätten in Mêrdin und Amed<sup>16</sup>. Die Ruinen dieser Gebetsstätten bestanden noch bis in die 1960er Jahre, als die Straße zwischen Mêrdin und Amed ausgebaut wurde<sup>17</sup>. Im 18. Jahrhundert findet Carsten Niebuhr die Şemsî hauptsächlich in Mêrdin vor, wobei ein Informant ihm berichtet, dass sie bis vor kurzem noch in vielen Dörfern im Umkreis von Mêrdin anzutreffen gewesen seien. Niebuhr beschreibt die Şemsî als eigenständige religiöse Gruppe, die dem Schein nach jakobitische ChristInnen waren, aber jedenfalls unter dem Schutz der JakobitInnen standen.

Diese ‘Tarnung’ als christliche Gruppierung ist typisch für kleinere Religionsgemeinschaften ab dem 17. Jahrhundert und hat ihren Grund in der Religionspolitik Sultan Mustafas I., genannt Veli Mustafa [der Heilige] oder Deli Mustafa [der Verrückte]. Seine zwei Regierungsperioden fanden von November 1617 – Februar 1618 und von Mai 1622 – September 1623 statt. Diese beiden kurzen Perioden brachten für die Religionsgemeinschaften des Osmanischen Reiches tiefgreifende Auswirkungen. Mustafa I. verfügte, dass alle BürgerInnen des Osmanischen Reiches zum Islam übertreten sollten. Ausgenommen waren AnhängerInnen der Buchreligionen, das heißt Christentum und Judentum in allen ihren Richtungen und Ausprägungen. Viele Religionsgemeinschaften, die nicht als Buchreligion galten, näherten sich anerkannten Religionsgemeinschaften an oder gingen in diesen auf.

<sup>14</sup> Vgl. Çayır, Yildiz und Gönenç 2007: 163-164.

<sup>15</sup> Zeugnisse für eine Verehrung der Sonne durch andere Religionen der Region sind: Chater 1928: 498. Kreyenbroek 1995: 71. sowie die Zeugnisse von Hazar Turgut und Semira Turgut, beide sunnitische Kurdinnen aus der Region Tur Abdin.

<sup>16</sup> Vgl. Andreasyan: 1999.

<sup>17</sup> Vgl. Diken: 2002: 58.

Auch die Şemsî konnten sich der Verfügung nicht entziehen und stellten sich unter den Schutz der jakobitischen Patriarchen. Niebuhr beschreibt sie als äußerlich assimiliert. Die Şemsî, denen er gegen Ende des 18. Jahrhunderts begegnete, kleideten sich wie JakobitInnen, ließen ihre Kinder taufen und beerdigten ihre Toten in Anwesenheit eines jakobitischen Priesters. Der Şemsî-Kult wurde innerhalb der Familien weitergepflegt und tradiert. Nach Niebuhr lebten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hundert Şemsî-Familien in Mérdin<sup>18</sup>. Der französische Diplomat Adrien Dupré (?-1831), der im Jahr 1807 zwei Tage in Mérdin weilte, berichtet mit Niebuhr übereinstimmend, dass in Mérdin bei einer Gesamteinwohnerzahl von 27.000 800 Personen Şemsî waren<sup>19</sup>. Dupré hält die Şemsî für Nachfahren des Ismail<sup>20</sup>. Weiters berichtet Niebuhr von einer kleinen Şemsî-Gemeinde in Diyarbekir, die dort wie in Mérdin unter dem Schutz der jakobitischen Kirche stand<sup>21</sup>. Wir erfahren von ihm, dass sie ihren eigenen Friedhof hatten, und dass keine interreligiösen Heiraten gestattet waren. Die Şemsî werden von Niebuhr als eigenständige religiöse Gruppe wahrgenommen. Niebuhrs christliche InformantInnen gaben auch über die Struktur der Şemsî-Gebäude Auskunft: Gebets- und Wohnhäuser waren immer so geplant, dass der Haupteingang nach Sonnenaufgang wies. Bei Gebeten wandten sich die Betenden in Richtung Sonne. Bezüglich Bestattungsriten erwähnt Niebuhr, dass die Haare der Toten ausgezupft und den Toten Münzen in die Mäuler gesteckt wurden.<sup>22</sup>

Eine Erklärung dieses Ritus liefert Giuseppe Campanile. Das Auszupfen der Haare sei darin begründet, dass sich der Sitz der Sünden in den Haaren befinde. Mit den Münzen könnten die Toten den Eingang in den Himmel bezahlen.<sup>23</sup> Bei Campanile finden sich auch weitere Informationen über den Kult der Şemsî und ihre Rituale:

„Three times a year they secretly build an idol from dough in the form of a lamb. Covering only the head, they place it in a big stannous-boiler. They pray, kneel down in front of it and kiss it with great respect. At the end of this ritual, twelve leaders of the community break it into parts and place them in the mouths of the assistants“<sup>24</sup>.

Weibliche Şemsî unterschieden sich von Frauen anderer Religionsgemeinschaften durch einen weißen Umhang. In Bezug auf Gebetsformen berichtet Campanile, dass die Şemsî viel Zeit mit Gebet und Gesang verbrachten.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Vgl. Niebuhr 1780 II: 321 – 322.

<sup>19</sup> Vgl. Dupré 1819: 80.

<sup>20</sup> Vgl. Dupré 1819: 80.

<sup>21</sup> Vgl. Niebuhr 1780 II: 328.

<sup>22</sup> Vgl. Niebuhr 1780 II: 321 – 322.

<sup>23</sup> Vgl. Campanile 1818: 126 – 127.

<sup>24</sup> Campanile 1818: 126 – 127.

<sup>25</sup> Vgl. Campanile 1818: 126.

Diese Darstellung ist insofern problematisch, als sie eine Außensicht darstellt, die in einer Linie mit anderen europäischen Reisenden, WissenschaftlerInnen und MissionarInnen steht. Fehlinterpretationen oder abwertende Einschätzungen von Riten und Gebetspraktiken sind in diesen Quellen häufig anzutreffen. Die Äußerung von Campanile über Gebete und Gesänge der Şemsî weist Parallelen zu folgenden Beobachtungen des Archäologen Austen Henry Layard (1817 – 1894) zu Gebetspraktiken der Êzîdî auf:

„The chants and hymns – the only form of prayer, which as far as I could ascertain, they possess – are, as I have observed in Arabic.“<sup>26</sup>.

Abgesehen davon, dass die Sprache der Gesänge und Hymnen mit Sicherheit nicht Arabisch war, stellten sie auch nicht „the only form of prayer“ dar. Bei den Aussagen von Dupré und Layard handelt es sich um eine orientalistische Form der Wahrnehmung und Darstellung von nichteuropäischen Religionsgemeinschaften. Allerdings kann festgehalten werden, dass die Şemsî ähnlich wie viele andere Religionsgemeinschaften in der Region – wie die Êzîdî, AlevitInnen und kurdischen AnhängerInnen des sunnitischen Islam – in Form von Gesängen und Hymnen gebetet haben<sup>27</sup>.

### **Weiterleben der Şemsî-Religion in der Literatur und in privaten Erinnerungen**

Da es nach den erwähnten Quellen keine Berichte mehr über die Şemsî gibt, kann man annehmen, dass Religion und Kultur der Şemsî um die Mitte des 19. Jahrhunderts in anderen Religionsgemeinschaften aufgegangen sind. Interessanterweise spielen die Şemsî in jüngster Zeit in der neueren kurdischen Literatur verstärkt eine Rolle.

Ein Beispiel ist der 2017 erschienene Roman *Xeyb* [Jenseits] von Şener Özmen. In dem karnevalesken Roman wird Özmens Ich-Erzähler von Außerirdischen entführt, die verschiedene Experimente mit ihm durchführen und ihn danach in eine absolute Dunkelheit entlassen. Der Roman enthält eine Übersetzung aus Simeons Berichten über die Şemsî<sup>28</sup>. Zwar werden die Außerirdischen nicht in direkten Zusammenhang mit den Şemsî gebracht, der Ich-Erzähler kann sich aber nicht davon abhalten, unablässig an die Stelle zu denken, in der Simeon die Şemsî beschreibt.

Ein weiteres Beispiel ist die noch unveröffentlichte poetische Erzählung *Feqîname* von Rêşad Sorgul. Die Hauptperson der Erzählung ist ein Sufi – dieser wird nicht, wie in der sunnitischen Tradition, als *Şêx* bezeichnet, sondern als *Pîr*<sup>29</sup>, wie es bei den Êzîdî und AlevitInnen üblich ist. Der *Pîr* findet in einer jungen Şemsî-Frau Gott und

<sup>26</sup> Vgl. Layard 1849 I: 305.

<sup>27</sup> Siehe die *Qewl* der Yezidi, die *nefes* and *gulbang* der Alevi und die *Qesîde* und *Bêlûte* der sunnitischen KurdInnen gesungen mit oder ohne Begleitung von Instrumenten.

<sup>28</sup> Vgl. Özmen 2017, 93 – 95.

<sup>29</sup> Als *Pîr* wird ein Träger eines hohen religiösen Amtes bezeichnet.

die Liebe. Die Erzählung weist Parallelen zur Erzählung *Şêx Senan û Tarsá* von Feqiyê Teyran (1590 – 1660) auf. Feqiyê Teyrans Erzählung behandelt die Liebe eines muslimischen *Şêx* zu einer Christin. Sorguls Erzählung *Feqiname* endet aber nicht, wie diejenige von Feqiyê Teyran, tragisch: Der *Pîr* bleibt seiner Liebe treu.

Das Phänomen des Wiederaufgreifens der wenigen historischen Quellen zu den *Şemsî* und deren Neuinterpretation in unterschiedlichen Kontexten ist nicht einfach zu erklären. Eine mögliche Intention der beiden Autoren könnte eine Distanzierung zum türkischen Islam sein. Zu diesem Zweck greifen sie auf die relativ unbekannt, bis heute aber in Ortsnamen präsenste Religionsgemeinschaft der *Şemsî* zurück.

Neben literarischen Rekursen auf die *Şemsî* gibt es unter den BewohnerInnen von Kurdistan noch vielfältige Erinnerungen an Erzählungen und Rituale, die möglicherweise auf die Religionsgemeinschaft der *Şemsî* zurückgehen könnten. Als Beispiel wird an dieser Stelle über Erinnerungen der Großmutter des Verfassers des Artikels, Luqman Guldive Turgut, berichtet. Die Erinnerungen der Großmutter und die Gespräche, die der Verfasser mit ihr diesbezüglich führte, beziehen sich auf eine spezielle Eidformel. Diese lautet:

„*Bi wi Pî(r)kurêş ê ku heft gelî tije dar kirin*“ [Bei dem Pî(r)kurêş, der sieben Täler mit Bäumen erfüllte].

Das zitierte *Pîkurêş* könnte eine Verkürzung von *Pîr Kurêş* darstellen. Auf die Nachfrage, was ein *Pîkurêş* für sie darstelle, antwortete die Großmutter, dass es sich um einen islamischen *Şêx*, einen Heiligen, handle. Auf eine weitere Nachfrage gab sie anfangs zögerlich unwillig, aber doch ausführlich Auskunft:

„Es war eine Ortschaft in der Nähe von Gizrê, in dieselbe Richtung wie das Dorf Hedilê in Hezex (türkisch İdil). Es war in dem Tal Newala Bîrê gewesen. Mein Vater nahm uns immer mit, alle Geschwister und meine Mutter. Es war immer an dem Tag der Zêwa Pî(r)kurêş. Alle Bewohner der umliegenden Dörfer kamen dort hin. Wir suchten einen Platz unter einem Baum aus und kochten dort für das Mittags- und Abendmahl. Und die Derwische mit ihren Daf-Trommeln kamen auch. Es wurden Feuer entfacht. Die Menschen waren dann in den Zîkr-Ritualen so sehr außer sich gewesen, dass sie sich in das Feuer schleuderten. Ich kann mich gut erinnern, dass mein Vater das auch tat. Und da war eine hicrik, wir nannten sie hicrika pî(r)kurêş. Ich war selbst in diesem hicrik; nachdem wir pî(r)kurêş begrüßten und beteten, gingen wir aus dem hicrik, ohne unsere Rücken zu ihm zu wenden rückwärts wieder heraus. Mein Vater war der koçek von pî(r)kurêş. Er brachte jedes Jahr ein kleines Opfertier hin.“<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Aufgezeichnet und übersetzt von Luqman Guldive.

An den genauen Ablauf der Rituale erinnert sich die Großmutter nicht mehr. Diese kurzen Erinnerungen bieten aber eine Vielzahl an Informationen: Ein *Pîr* gilt als Heiliger und sein Grab ist eine lokale Pilgerstätte – ein *ziyaret* – geworden. Feuer scheint in den Ritualen eine wichtige Rolle zu spielen, und Menschen, die AnhängerInnen dieser Heiligen sind, werden als *koçek* bezeichnet.

Viele vergleichbare Pilgerstätten in der Region liegen in Gebirgen sowie an Wasserquellen und sind reich an Gartenbau und Landwirtschaft, wie die Pilgerstätte *Siltan Şêxmûs* in Mardin. Ein Gespräch des Verfassers dieses Artikels mit dem Autor der erwähnten Erzählung *Feqiname*, Rêşad Sorgul, ergab, dass Rêşad Sorgul sich als Angehöriger des Stammes der *Kurêş* bezeichnete und dass er auch von *Pîr Kurêş* gehört habe. Sorguls Meinung nach handelt es sich auch bei *Siltan Şêxmûs* ursprünglich um eine Pilgerstätte für eine nichtmuslimische Gemeinschaft, was durch andere Quellen aber nicht belegbar ist. Sorgul führt aus, dass nach der Islamisierung der Communities sowohl Pilgerstätten als auch der Kult mit seinen Ritualen islamisiert oder zumindest dem Islam zugeschrieben wurden. Genau das könnte mit *Pî(r)kurêş* geschehen sein. Legt man *Pî(r)kurêş* einen Sonnenkult zugrunde, wären sowohl die Rituale, ebenso die Namen und auch die Bezeichnung *koçek* zu erklären, die in ähnlichen *ziyaret-Stätten* des kurdischen Islam nicht zu finden sind. Die nichtmuslimischen Communities, die in diesen Teilen von Kurdistan in Frage kommen und die kurdische Varietäten sprechen, sind die Êzîdî bzw. die heute nicht mehr existierende religiöse Gruppe der Şemsî.

An diesem Punkt stellt sich die Frage, ob die Gruppe der Şemsî in allen vorhandenen Quellen nicht vielleicht doch fälschlicherweise als eigenständige Gruppe beschrieben wurde. Ein Hinweis für eine gemeinsame Herkunft mit den Êzîdî könnte die Existenz unterschiedlicher *ocax* darstellen. Ein Informant aus Celle<sup>31</sup> schreibt diesen das folgendes Gebet zu:

„*Ya Xudê tu me bidî bi xatirê Şêşims û Şemsaniyê, tu me bidî xatirê Şêxubekir û Qetaniyê, tu me bidî xatirê Şêxsin û Adaniyê, tu me bidî xatirê Hesuman û Pîrantiyê, tu me bidî xatirê Şêx Adî û Mîrantiyê. [Oh Gott, vergib uns für die Güte von Şêşims und Şemsanî, vergib uns für die Güte von Şêxubekir und Qetanî, vergib uns für die Güte von Şêxsims und Adanî, vergib uns für die Güte von Hesuman und Pîr-tum, vergib uns für die Güte von Şêx Adî]*<sup>32</sup>“

In diesem Gebet werden die *Şêşims* und die *Şemsanî* erwähnt. *Şêşims* ist eine Kurzform von *Şêx Şims/Şems* und ist der Gründer einer der fünf für die Êzîdî heiligen *ocax*. Alle ihm zugeschriebenen Rituale und Orte werden als *Şemsanî* bezeichnet. *Şêx Şems* ist derselben Quelle nach der Sohn von Êzîdî Mîr. Seine Brüder

<sup>31</sup> Telefongespräch vom 16. April 2019. Der Informant gab an, alle *qewl* auswendig gelernt zu haben, sowie mehrmals Pilgerfahrten nach Laliş unternommen zu haben. Er wollte namentlich nicht erwähnt werden.

<sup>32</sup> Aufgezeichnet und übersetzt von Luqman Guldive.

sind Melik Fixredîn, bezeichnet als Vater der Wissenschaft, Melik Nisredîn und Melik Secadîn. Alle diese werden von den Êzîdî als Şemsanî bezeichnet. In Laliş gibt es ein *ziyaret*, der als *Ziyareta Şemsanî* oder *Şêx Şems* bezeichnet wird, und das während der Pilgerfahrt als Teil der Rituale besucht wird. Heute ist der *Şêxê Wezîr* der Repräsentant der Şemsanî im Hohen Rat der Êzîdî und er ist auch der Wächter der *Ziyareta Şemsanî*.

Die Verehrung von *Şêx Şems* ist außerdem durch denselben Informanten mit dem *qewl* von *Şêşims* belegt:

*„Mest im ji dîwanê, Laliş e xudanê erkanê, cem Şêşims bidim beyanê; Mest im ji qedehê, Laliş e xudanê qubihê, cem Şêşims bidim medehê; Ya Şêşims tu rehîm î, tu xaliqê min î ji qedîm î, ya Şêşims ji hemû derdan re tu hekîm î [Ich bin berauscht durch die Diwanversammlung, Laliş ist der Besitzer der Verhaltend- und Herrschaftsregelung, Laliş ist der Besitzer der Verhaltend- und Herrschaftsregelung, ich soll mich vor den Şêşims äußern; ich bin berauscht durch das Glas, Laliş ist Besitzer der Kuppel, ich soll Şêşims loben; Oh Şêşims Du bist gnädig, du bist mein Schöpfer aus dem Altertum, oh Şêşims du bist die Heilung aller Leiden]“<sup>33</sup>*

Dieser *qewl* weist darauf hin, dass *Şêşims* bzw. *Şêx Şems* weit mehr darstellt, als bloß einen *ocax*. Er ist der Schöpfer, er ist, wenn nicht Erlöser, so doch „die Heilung aller Leiden“. Nun liegt die Frage nahe, ob nicht die NachfolgerInnen und VerehrerInnen von *Şêx Şems* und *Şemsanî* als *Şemsî* beschrieben wurden. Ebenso liegt die umgekehrte Frage nahe, ob sich nicht die *Şemsî* in das Êzîdentum eingegliedert haben könnten.

Es gibt auch unter den Kulturen der alevitischen KurdInnen Elemente, die an die *Şemsî* erinnern. Dazu gehören mehrere Dörfer zwischen Malatya und Maraş, deren BewohnerInnen als *Şemsikan* bezeichnet werden. Diese bewohnen sehr unwegsame Gebiete in den Gebirgen, die früher mitten in Waldgebieten lagen. Im 19. Jahrhundert, als sich alevitische KurdInnen in diese Gebiete flüchteten, waren die *Şemsikan* längst in diesem Gebiet ansässig<sup>34</sup>. Die Menschen in den Dörfern der *Şemsikan* sind heute AlevitInnen. Ob die BewohnerInnen der Dörfer immer AlevitInnen waren, oder sich durch die spätere Ansiedlung alevitischer Stämme mit der Zeit assimilierten, kann auf Basis der Quellenlage heute kaum nachgewiesen werden. Mögliche Hinweise auf einen Sonnenkult und die *Şemsî* lassen sich in den Ritualen der Êzîdî, AlevitInnen und MuslimInnen finden, die im nächsten Abschnitt besprochen werden.

<sup>33</sup> Aufgezeichnet und übersetzt von Luqman Guldive.

<sup>34</sup> Interview vom 17.04.2019 mit dem Informanten Huseyin Çolak (71 Jahre). Aufgezeichnet von Luqman Guldive.

### Vergleich der Rituale

Eine Form der Verehrung und Anbetung der Sonne und des Lichts, welche auch die Verehrung des Mondes<sup>35</sup> und der Sterne einschließt, kann mit dem antiken Mithras-Kult in Verbindung gebracht werden. In seiner Funktion als Gott oder Engel des Lichts hat Mithras eine starke Konnotation zur Sonne<sup>36</sup>. Für die Zeit des Xerxes (519 – 465 v. Chr.) ist belegt, dass die BewohnerInnen der heutigen kurdischen Gebiete keine orthodoxen AnhängerInnen des Zoroastrismus waren, sondern mehrheitlich einem präzoroastrischen, altiranischen Kult anhängen, was von den AnhängerInnen Zoroasters verurteilt wurde. In einer Inschrift verfügt Xerxes, dass die Verehrung der *daēva* in seinem Reich zu beenden sei:

„In diesen Provinzen [einschließlich der heutigen kurdischen Provinzen] gibt es Orte, an denen ursprünglich *daēva* verehrt wurden. Nun beende ich, gemäß des Willen des Ahura Mazdāh diesen Kult der *daēva* und tue kund: Die *daēva* sollen nicht verehrt werden.“<sup>37</sup>.

In den heutigen kurdischen Gebieten scheinen sich vielmehr zoroastrisch beeinflusste, ursprünglich jedoch altiranische Formen eines Sonnenkults erhalten zu haben, die ihrerseits auf mesopotamische Einflüsse zurückgehen. Phillip G. Kreyenbroek führt aus: „*it seems likely that, during the centuries before the advent of Zoroastrianism, the Western Iranians continued to practice a cult derived directly from the Indo-Iranian tradition*“<sup>38</sup>. Weiters meint Kreyenbroek: „*it seems very probable that elements of this older faith survived in the isolation of the Kurdish mountains*“<sup>39</sup>.

Auf dieser Basis kann hypothetisch angenommen werden, dass Elemente eines derartigen Sonnenkults nicht nur bei den Êzîdî und den Ahl-e Haqq weitertradiert wurden, sondern möglicherweise auch unter den AlevitInnen und eben den Şemsi.

<sup>35</sup> Auch im heutigen noch lebendigen Gedächtnis einiger AlevitInnen sehen wir Spuren einer Verehrung von Sonne und Mond. Arî Mezin erinnert sich, dass seine Schwester die folgende Schwurformel verwendete: „*bi serê hîv û rojê be* [es sei beim Haupt des Mondes und der Sonne] 2001: 38.), was als Rest eines Kultes, in dem Sonne und Mond eine zentrale Rolle spielen gedeutet werden kann. Kalender Pehlivan, ein 60 Jähriger Alevit aus dem Dorf Harûnan (türkisch Harunuşagi) im Distrikt Kurecik in Malatya, berichtet, dass seine Mutter mittels folgender Formel zum Mond betete: *Hiva panzdê derdê mira çare bivine* [Vollmond, finde eine Hilfe für meine Sorgen]. Er berichtet auch, dass die ältere Generation das Mondlicht als *nûra mihemed* [Licht des Mohammed] bezeichnete.

<sup>36</sup> Vgl. z.B. die Übersetzung von Edward William West der Pahlavi Texte (West 1885: 76.), in der *Mithra* als *Sonne* übersetzt wird und West: 162, wo *mitrô* als *Engel des Sonnenlichts* bezeichnet wird.

<sup>37</sup> Zaehner 1961: 159.

<sup>38</sup> Kreyenbroek 1995: 59.

<sup>39</sup> Kreyenbroek 1995: 59.

Erste Hinweise auf das Weiterleben eines Sonnenkults finden wir im Tur Abdin. Schwurformeln wie „*bi vê roja malûm* [bei dieser offenkundigen Sonne]“ oder „*bi vê roja ha* [bei dieser Sonne hier]“<sup>40</sup> weisen auf die zentrale Stellung der Sonne unter sunnitischen KurdInnen hin. Die siebzigjährige Informantin Hazar Turgut bringt diese Schwurformeln in direkten Zusammenhang mit dem Kult. Bei Schwurformeln wie „*bi vî nanê ha*“ [bei diesem Brot hier] und „*bi vê îmanê*“ [bei diesem Glauben] verweist das angerufene Symbol direkt auf den dahinterstehenden Glauben.

Ein weiterer Hinweis auf einen in kurdischen Regionen überlebenden Sonnenkult stammt von dem Journalisten Melville Chater aus dem Jahr 1928. Chater beobachtet in einem kurdischen Dorf bei Malatya:

„As the sun rose, each man, woman and child turned eastward, bowing to it a polite good-morning, then resumed the day's routine.“<sup>41</sup>

Die Anklänge an einen Sonnenkult bei den Êzîdî und den Ahl-e Haqq sind gut bekannt und deutlicher ausgeprägt als bei den sunnitischen KurdInnen. Zur frühen Geschichte der Êzîdî zitiert Kreyenbroek Gregorios Barhebraeus (1226 – 1286), einen Metropolitan der syrisch-orthodoxen Kirche, der von einer großen Gruppe unter den kurdischen Stämmen berichtet, die noch AnhängerInnen einer präislamischen Religion sei.<sup>42</sup> Barhebraeus spricht über die *Tayrâhid* genannten KurdInnen, die im Jahr 602 der Hidjra (1205 – 1206) Mosul verwüsteten. In der gleichen gebirgigen Gegend ist noch früher die Existenz von AnhängerInnen des Yazid b. Mu'âwiya (644 – 683), des zweiten Ummayyadenkalifen, nachgewiesen<sup>43</sup>. Das bedeutet, dass selbst nach der Ankunft von Şex 'Adî b. Musâfir (1073/78 – 1162/63) große kurdische Gruppen noch ihrem traditionellen Kult anhängen und mit den AnhängerInnen von Yazid b. Mu'âwiya (MuslimInnen) in den Bergen von Hakkarî koexistierten. Die KurdInnen, die Mosul attackierten, sind beschrieben als AnhängerInnen eines Götzenkultes und der Religion der magi (*mgwšwt*)<sup>44</sup>. In gleicher Weise wurden auch die Şemsî als GötzenverehrerInnen bezeichnet. Üblicherweise wurden AnhängerInnen von präislamischen Kulturen bis in die heutige Zeit von ChristInnen und MuslimInnen als GötzenverehrerInnen bezeichnet<sup>45</sup>.

Ähnlichkeiten in den Kulturen der Êzîdî und der Ahl-e Haqq sind gut bekannt. Jede/r Êzîdî muss einen Şex und einen Pîr haben, ebenso hat jedes Mitglied der Ahl-e Haqq einen Pîr und einen *Dalil*<sup>46</sup>. Im Alevitentum finden sich in der gleichen religiösen

<sup>40</sup> Interview mit Hazar Turgut, aufgezeichnet von Luqman Guldive.

<sup>41</sup> Chater 1928: 498.

<sup>42</sup> Vgl. Chater 1928: 31.

<sup>43</sup> Vgl. z.B. Lescot 1938: 21.

<sup>44</sup> Kreyenbroek korrigiert die Übersetzung „la religion de Zoroastre“ von F. Nau und J. Tfinkdiji (1915-1918) in „the religion of Magi“ (Kreyenbroek 1995: 28).

<sup>45</sup> Siehe Artikel Zoroastrismus, dieser Band.

<sup>46</sup> Vgl. Kreyenbroek 1995: 52.

Funktion *Pîr* und *Rehber*<sup>47</sup>. Bei den Êzîdî und den Ahl-e Haqq gibt es sieben als heilig verehrte Wesen (die *heptad* der Êzîdî und die *heftan* der Ahl-e Haqq). Über die *heftan* sagt Balî: „*Li ber postî ocaxî Heq, bi demê Sisêyan, Pêncan û Heftan zelal û ronî ...*“<sup>48</sup> (Bali 2005: 17) und „*Sisêyan û Pêncan li me guhdar bin, Heftan bi dil û roniyê xwe heval bin, ...*“. Die *heftan* entsprechen der *yediler* der AlevitInnen. Zu den *yediler* gehören für einige Alevitengruppen Allah, Muhammed, Ali, Haticet’ul Kubra, Fatimat’uz Zehra, Salman-i Farişî und Kanberdir. Für andere alevitische Gruppen sind die sieben heiligen Wesen Hatayî, Nesîmî, Fuzulî, Kul Himmet, Vîranî, Yemînî und Pîr sultan Abdal.<sup>49</sup>

Allen drei Religionen gemeinsam ist eine institutionalisierte Form der Geschwisterschaft, die bei den Aleviten *musahip* genannt wird. Einen *musahip* oder *misahîb* zu haben ist für alle verheirateten Paare verpflichtend. Die Verbindung zwischen den *musahip* reicht über den Tod hinaus<sup>50</sup> Kinder von *musahip* können bis in die siebente Generation nicht heiraten, dies entspricht der Tradition des *kirîvantî* der Êzîdî und der sunnitischen KurdInnen. In den Ritualen der AlevitInnen spielt die *saz* [Langhalslaute], in einigen Regionen auch *tenbûr* genannt, eine zentrale Rolle. Die Klänge der *saz* gelten als Emanation des Heiligen.

Weitere Parallelen zwischen diesen Gruppen und damit wahrscheinlich auch Parallelen mit den Şemsî sind unübersehbar. Zu erwähnen ist die Gebetsrichtung. Sowohl bei den AlevitInnen als auch bei den ÊzîdInnen ist beim Gebet das Gesicht zur Sonne ausgerichtet. Eine weitere Gemeinsamkeit ist ein bei kurdischen AlevitInnen *loqmeyê heqq* genanntes Ritual. *loqmeyê heqq* ist ein rituelles Mahl, das die an der *cem*-Zeremonie, dem alevitischen Gottesdienst, Teilnehmenden miteinander einnehmen und läuft folgendermaßen ab: Am Höhepunkt der *cem*-Zeremonie erfragt der *rehber* vom *Pîr* die Erlaubnis, *loqmeyê heqq* zu spenden, indem er eine ritualisierte Formel ausspricht. Der *Pîr* erteilt die Erlaubnis, worauf der *loqmedar* (die Person, die für das Ritual des *loqmeyê heqq* zuständig ist) den *loqmeyê heqq* unter der Rezitation des *gulbangî loqmedar* (eines religiösen Gedichts, welches den *loqmedar* zu dem Ritual ermächtigt) spendet<sup>51</sup>.

Henry H. Riggs (1875 – 1943), ein christlicher Missionar, der während des Genozids an den ArmenierInnen in Kharpert stationiert war und zu den wichtigsten Augenzeugen des Genozids gehört, hörte zu Beginn des 20. Jahrhunderts von einem Seyyid von Dersim, dass das rituelle Mahl *loqmeyê heqq* in Form eines Stücks Brot verabreicht wurde. Dies ist eine Parallele zum Bericht des italienischen Missionars Campanile (s.o.), der zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Şemsî-Zeremonie beschreibt, in der aus Teig gebackene Lämmchen verspeist wurden. Sunnitische KurdInnen aus der Tur Abdin Region, wohin sich viele Şemsî nach Sultan Mustafas

<sup>47</sup> Vgl. Bumke 1979: 530 – 548.

<sup>48</sup> Vgl. Bali 2005, 17.

<sup>49</sup> Vgl. Arslanoğlu 2010.

<sup>50</sup> Vgl. Mélikoff 1998: 210-215 oder Kehl-Bodrogi 1997: 119 – 137.

<sup>51</sup> Vgl. Bali 2005: 66 – 67.

Religionsferman aus Diyarbakır flüchteten<sup>52</sup>, fertigen eine Bockfigur aus einem Teig aus trockenen Trauben und tauchen diese in Weinsirup. Diese wird *beranok* [kleiner Bock] oder *berankê helilê* [kleiner Bock aus getrockneten Trauben] genannt. Bocks- und Schaffiguren sind auch bei den alevitischen KurdInnen im Dersim zu finden, wo sie traditionell steinerne Grabsteine schmücken.<sup>53</sup> Diese Brotrituale, die in Mesopotamien und im Mittleren Osten weit verbreitet sind, können bei verschiedenen kurdischen Communities gefunden werden, und zwar nicht nur in christlichen und jüdischen, sondern auch in iranischen kulturellen Traditionen. In diesen Zusammenhang fällt beispielsweise das zoroastrische *drôn*-Ritual, an welchem im Feuertempel anwesende Personen teilnehmen können<sup>54</sup>. Lamm-, Bocks- und Schaffiguren scheinen eine symbolische Rolle in allen diesen erwähnten Communities zu spielen, die bei derzeitigem Wissensstand noch schwer zu deuten ist.

Es liegen noch weitere Ähnlichkeiten vor, die auf einen gemeinsamen Ursprung der Êzîdî, AlevitInnen, Ahl-e Haqq und weiterer iranischer Kulte verweisen können. In der Tur Abdin Region werden Rituale durchgeführt, die negative Auswirkungen des Mondes ausgleichen sollen. In diesen Ritualen können Parallelen in den historischen Reiseberichten über die Şemsî gefunden werden. Diesen Ritualen liegt die Befürchtung zugrunde, dass Neumond [*heyv bi nû*] sich negativ auf Kinder auswirke und diese krank mache. ‘Mondkranke‘ Kinder werden in diesem Ritual mit einem Rußstrich auf der Stirn zwischen den Augen, an den Händen und am Bauch versehen. Bemerkenswerterweise wird den Kindern eine Haarsträhne abgeschnitten und diese mit den Worten „*biçe ji gawiran re*“ [geh zu den Ungläubigen] weggeworfen<sup>55</sup>. Wie bereits erwähnt, berichtet Campanile, dass die Şemsî in den Haaren den Sitz der Sünde sahen und diese beim Begräbnisritual auszupfen<sup>56</sup>. Die starke Ähnlichkeit zwischen beiden Ritualen erklärt sich darin, dass das menschliche Haar Sünden, schlechte Gedanken und Geister enthält und diese durch Auszupfen oder Abschneiden entfernt werden können.

Eine interessante Information stammt von Joachim Menant aus dem Jahr 1892. Menant zitiert den armenischen Gelehrten Casandjian. Möglicherweise handelte es sich um den Abgeordneten zum Osmanischen Parlament Taniyel Karaciyân aus Erzurum, der von Menant fälschlich Casandjian geschrieben wird. Dieser unterteilt die Êzîdî in vier Stämme. Einen dieser Stämme nennt er Şemsî, einen weiteren nennt er Alevî<sup>57</sup>. Casandjian/Karaciyân beherrschte Kurmanji-Kurdisch, hatte häufigen Kontakt mit KurdInnen und war Mitglied des osmanischen Parlaments in Istanbul. Es ist anzunehmen, dass er die Stammesbezeichnungen nicht selbst erfand.

<sup>52</sup> Vgl. Andreasyan 1999: 165.

<sup>53</sup> Vgl. Kahraman 2008.

<sup>54</sup> Weitere Informationen zu diesem Ritual bei Hultgård 2004:367-388.

<sup>55</sup> Interview vom 10.01.2011 in Montigny sur Loing mit Semira Turgut, 37 Jahre aus Nisêbîn (türkisch Nusaybin). Die Informantin lebt seit 1994 in Frankreich.

<sup>56</sup> Vgl. Campanile 1818: 126-127.

<sup>57</sup> Vgl. Menant 1892.

Allerdings wurden Êzîdî, Alevi und Şemsî von Außenstehenden oft als einheitliche Gruppe wahrgenommen.

Kategorien, die von Außenstehenden erstellt wurden, die also keine Selbstbezeichnungen darstellen, sind als argumentative Basis problematisch. Allerdings weisen gemeinsame Rituale, Symbole und Praktiken gerade für Außenstehende auf eine kulturelle Einheit hin. Einige betroffene Gruppen waren sich dessen durchaus bewusst und versuchten, sich von ähnlichen Gruppen zu unterscheiden. Zwei Textabschnitte eines Traktates (wahrscheinlich entstanden 1798 und 1831) über Kızılbaş-Alevismus, der von Mustafa Dehqan übersetzt und analysiert wurde, stützt besonders diese Annahme:

„Relations between *Qizilbaşhs*, *Yezidis*, *Shamsis*, *Pagans*, and Christians have been studied by the Ottoman *muftis*. Since they have so much in common in a shared culture, there rose the particular need for *Qizilbaşh* leaders and priests to draw strict demarcation lines to serve the self-definition of the various groups. The understanding of this process will certainly disturb the incorrect view of *Qizilbaşh* doctrine as a form of heretical Islam, the origins of which go directly back to Arabia and its Arab community.“<sup>58</sup>

Eine dieser Gruppen wird bei Menant *Kirazi* genannt. Die Mitglieder dieser Gruppe verehrten den Mond auf die Weise, in der die Şemsî die Sonne verehrten<sup>59</sup>. Dies könnte die Ehrfurcht vor dem Mond einiger DorfbewohnerInnen in Qeş (türkisch Kars) erklären. Ein Informant aus Qeş erinnert sich daran, dass seine Eltern den Neumond und die Sterne mit Respekt und einem gewissen Angstgefühl grüßten<sup>60</sup>. Außerdem berichtet Casandjian/Karaciyān, dass Sonne, Mond und Sterne beim Stamm der Alevi als heilig gelten<sup>61</sup>. Der bereits erwähnte Journalist Chater wiederum beobachtet, wie alevitische KurdInnen den aufsteigenden (möglicherweise Voll-) Mond grüßen, indem sie sich tief verbeugen<sup>62</sup>. Von altiranischen Kulturen ist bekannt, dass sie eine Verbindung zwischen Sonne, Mond und Tod herstellen. Pahlavi-Texte berichten über die Geister Verstorbener, die nach dem Überqueren der Brücke von *djinwād* zu den Sternen gehen. Handelt es sich um gute Geister, gehen sie erst zum Mond und dann zur Sonne, einige können sogar das Licht *garōdmān* des *Ahura mazda* erreichen<sup>63</sup>. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass – unter der

<sup>58</sup> Dehqan 2010: 298-299.

<sup>59</sup> Vgl. Menant 1892: 118.

<sup>60</sup> Interview mit Hayrettin Kiliç vom Mai 2009 in Paris. Der Informant stammt aus dem Dorf *Çingirli Köyü* in *Kagizman*. *Çingirli* liegt in unmittelbarer Nähe der heutigen armenischen Grenze und innerhalb des historischen Armenien. Daher könnte Casandjian/Karaciyān von diesen Gruppen in Armenien gehört haben.

<sup>61</sup> Vgl. Menant 1892: 118.

<sup>62</sup> Vgl. Chater 1928: 497.

<sup>63</sup> Vgl. Kapitel 34 von *Dâdistan-î Dînîk* in: West's translation of Pahlavi Text Part II (1882: 76) und Malandra 2000 verfügbar auf: <http://www.iranica.com/articles/garodman->.

Voraussetzung, dass ein kritischer Blick auf die Quellen gewahrt bleibt – selbst in der Spätphase des Osmanischen Reiches die erwähnten Religionen von Nichtangehörigen als Einheit gesehen wurden.

Wie die spärlichen vorhandenen Quellen nahelegen, gingen die Şemsî im Verlauf des 19. Jahrhunderts in den christlichen Communities des Tur Abdin auf. Trotzdem gibt es Beobachtungen, die auf ein Überleben der Şemsî in der Mardin-Urfa-Region bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hinweisen. Amed Gökçen<sup>64</sup> beschreibt einen Vorfall, der in den 1950er Jahren stattfand. Ein êzîdischer *Mîr* [Prinz] besuchte die êzîdischen Communities in Mêrdîn und Urfa. Dabei wurde ihm von einer Community berichtet, deren Riten starke Ähnlichkeiten mit denen der Êzîdî aufwiesen und die auch Heiraten mit êzîdischen EhepartnerInnen zuließen. Nach Gökçen entschied sich der *Mîr*, diese Communities zu besuchen, und bestätigte nach dem Besuch ihren Übertritt zu den Êzîdî. Gökçen erinnert sich auch daran, dass in Urfa Stämme lebten, die bis zur Ankunft des *Mîr* Şemsî genannt wurden, und sich nach diesem Besuch als Êzîdî bezeichneten. Konversion zum Êzîdismus ist nicht gestattet. Die Tatsache, dass die Êzîdî den Şemsî einen Übertritt in ihre Religion erlaubten, zeigt, dass es weitreichende Ähnlichkeiten zwischen den beiden religiösen Gruppen gegeben haben muss.

### Schlussfolgerungen

Auch nach einer sorgfältigen Evaluation vorhandener Quellen bleibt es schwierig, die Existenz einer frühen gemeinsamen Religion in den kurdischen Gebieten zu postulieren. Große Ähnlichkeiten in Bezug auf Glauben, Ritus und religiöse Praktiken können bei den Êzîdî, Ahl-e Haqq und den AlevitInnen in ganz Kurdistan gefunden werden. Es gibt auch Hinweise darauf, dass unter kurdischen MuslimInnen noch Reste einer vorislamischen gemeinsamen religiösen Praxis erhalten geblieben sind. Auch die religiösen Praktiken von nichtkurdischen AlevitInnen, unter anderem auf dem Balkan, sind höchstwahrscheinlich iranischen Ursprungs<sup>65</sup>. Ähnlichkeiten zwischen dem heute ausgestorbenen Glauben der Şemsî und zeitgenössischen religiösen Traditionen in Kurdistan sind augenscheinlich. Es ist daher anzunehmen, dass präzoroastrische religiöse Traditionen und Praktiken in der Isolation der kurdischen Berge bis ins 19. oder sogar 20. Jahrhundert überleben konnten. In dieser Isolation wurden Elemente der alten Religion weitertradiert. Bis heute leben diese Traditionen in den religiösen Gruppierungen der Êzîdî, Ahl-e Haqq, AlevitInnen und sogar bei kurdischen SunnitInnen fort. Im Zentrum dieser Richtungen steht ein Sonnenkult. Gestützt wird die These einer gemeinsamen religiösen Vergangenheit in Kurdistan von archäologischen Befunden in der Tur Abdin Region. Weitere Forschungen zu verschiedenen Alltagsritualen und -praktiken in den verschiedenen kurdischen Communities werden unser Wissen über diesen alten Kult und dessen möglicherweise alle kurdischen Gruppen umfassende

<sup>64</sup> Vgl. Gökçen 2014.

<sup>65</sup> Dvornik 1959 II: 47-49.

Vergangenheit erweitern und Aufschluss über die Rolle der KurdInnen im antiken Nahen Osten geben.

### Bibliografie

- Arî Mezin 2001: *Kurdên Elewî di dorpêça agir de*. Istanbul: Weşanên Eylem.
- Arslanoğlu, Ibrahim 2010: *Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler*. [http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi\\_dosyalar/20-33-134.pdf](http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/20-33-134.pdf) (eingesehen am 15.06.2019)
- Bali, Pir Ali 2005: *Diwan-a Heq: Bi Kurmancî Cêmê Elewitîyê*. Düsseldorf: Yol erkan Yayınları.
- Bedlîsî, Şerefxan 1998: *Şerefname: Tarîxa Kurdistanê ya kevn* (Sharafnameh: The Ancient History of Kurds), Stockholm, 1998.
- Boyce, Mary 1970: „On the calendar of Zoroastrian feasts“ In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXXIII, Teil 3, London 1970.
- Broka, Hoşeng 2002: „Êzdayetî û pîroziya ciyografiya çarşemê“ (Yezidism and the Holliness of Wednesday), in: *Nivîs*, 18. [www.amude.com/nivis](http://www.amude.com/nivis)
- Bumke, Peter 1979: „Kizilbaş Kurden in Dersim (Tunceli/Türkei). Marginalität und Häresie“ In: *Anthropos* 74. 530 – 548.
- Çayır, Celal; Yıldız, M. Cengiz; Gönenç, İsmail 2007: „Kaybolmaya Yüz Tutan Bir Anadolu Topluluğu, Şemsiler-Harrâniler“. In: *Makalelerle Mardin: Önemli Simalar, Dini Topluluklar*. [http://isamveri.org/pdfdrgr/D171452/2007/2007\\_TOPCUM.pdf](http://isamveri.org/pdfdrgr/D171452/2007/2007_TOPCUM.pdf) (eingesehen am 15.06.2019)
- Campanile, Giuseppe 1818: *Storia della regione del Kurdistan e delle sette di religione ivi esistenti*. Napoli: Fratelli Fernandes.
- Chater, Melville 1928: “The Kizilbash Clans of Kurdistan”. In: *The National Geographic Magazine*, vol. LIV, n° 4. 485 – 504.
- Çölemerikli, İhsan 2006: *Hakkari Suretleri: Sümbül Dağı'ndan Ayın Doğuşunu izlerken*. Diyarbakir: Lîş Yayınları.
- Damxudâ, ‘Alî Akbar 1938: *Luğatnâme (Unilingual Dictionary), Band of the letter ج (tsch)*. Teheran.
- Dehqan, Mustafa 2010: „A Zazaki Alevi Treatise from Diyarbekir“ in: *JRAS series 3, Volume 20 Issue 03. 295-306*.

- Diken, Şehmus 2002: *Sırrını Surlarına Fısıldayan Şehir: Diyarbakır*. Istanbul: İletişim Yayınları.
- Dupré, Adrien 1819: *Voyage en Perse: Fait dans les années 1807,1808 et 1809; en traversant la Anatolie et la Mésopotamie* Bd. I, Paris: J. G. Dentu.
- Dvornik, Francis 1959 : *The Slavs: Their Early History and Civilization*. Boston: American Academy of Arts and Science.
- Eilers, Wilhelm 1953: *Der alte Name des persischen Neujahrfestes*. Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Feqîr Hecî, Bedelê 2002: *Bawerî û Mîtolojiya Êzîdîyan: Çendeha Têxist û Vekolîn*. Duhok.
- Gaster, H. Theodor 1950: *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York: H. Schumann.
- Gökçen, Amed 2014: *Ezidiler. Kara Kitab Kara Talih*. Istanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Göyünç, Nejat 1969: *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*. Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Green, Tamara M 1992: *The city of the Moon God: religious traditions of Harran*. Leiden: Brill.
- Hançeroğlu, Orhan 1975: <sup>2</sup>/2000. *Dünya İnançları Sözlüğü*. Istanbul: Remzi Kitabevi.
- Hultgård, Anders 2004: „Ritual Community Meals in Ancient Iranian Religion” In: Stausberg, Michael (Hg.) *Zoroastrian Rituals in Context*. Leiden: Brill. 367-388.
- Kahraman, Metin 2008: *Mezartaşlarındaki Alevilik ‘Sir’leri*. <http://metinkahraman.blogcu.com/mezartaslarindaki-alevilik-sir-lari/4111251> (eingesehen am 03.03.2013)
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1997: „The Significance of *Musabiplik* among the Alevi” In: Krisztina Kehl-Bodrogi; Barbara Kellner-Heinkele & Anke Otter-Beaujean (Hg.) *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Leiden: Brill. 119-137.
- Kreyenbroek, Philip G. 1995: *Yezidizm: it’s background, observances and textual tradition*. New York: Lewiston.
- Kreyenbroek, Philip G. at al. 2009: *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kreyenbroek, Philip G. & Jindy Rashow 2005: *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Layard, Austen Henry 1849: *Nineveh and its Remains*. Bd I. London: John Murray.
- Lescot, Roger 1938: *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sinjâr*. Beyrouth: Librairie du Liban.
- Madan, Dhanjishah Meherjibhai (Hrsg.) 1911: *The Complete Text of the Pahlavi*. Bombay: Dinkart.
- Malandra, William W 2000: "Garōdmān". In: *Encyclopedia Iranica*.  
<http://www.iranica.com/articles/garodman->. (eingesehen am 15.06.2019)
- Mélikoff, Irène 1998: *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars*, Leiden: Brill.
- Menant, Joachim 1892: *Les Yézidiz, Episodes de l'histoire des adorateurs du diables*. Paris: E. Leroux.
- Nersessian, Vrej 1987: *The Tondrakian Movement*. London: Kahn & Avril.
- Niebuhr, Carsten 1772: *Beschreibung von Arabien aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten*. Kopenhagen: Möller.
- Nigosian, Solomon Alexander 1993: *The Zoroastrian Faith: Tradition & Modern Research*. Montreal: Mc Gill University Press.
- Nyberg, Henrik Samuel 1966: *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig: Zeller.
- Nyberg, Henrik Samuel 1934: *Texte zum mazdayasnischen Kalender*. Uppsala: A. B. Lundequistska Bokhandeln.
- Özgür Politika (Newspaper), "Tufanin Bayramı" (The Festivity of the Flood), Thursday den 19. März 2002.
- Özgür Politika (Newspaper) "Dicle Nehri kenarında ,Çarşema Reş' pikniği" (Picnic of Black Wednesday at the Tigrisbank), Tuesday 24. Juli 2003.
- Özmen, Şener 2017: *Xeyb*. Diyarbakır: Lîs Yayınları.
- Palmer, Andrew 1990: *Monk and mason on the Tigris frontier: the early history of Tur 'Abdin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Racho, Donef 2010: The Shemsi and the Assyrians. <http://www.atour.com/bn/authors/pdf/DrRachoDonef-TheShemsiAndTheAssyrians-Shamsia.pdf>. (eingesehen am 15.06.2019)
- Riggs, Henry H. 1911: "The religion of the Dersim Kurds". In: *Missionary Review of the World*. 734-744.
- Savi, Saime Inal 1993: *Yusuf Ziyaeddin Paşa'nın El-Hediyetü'l Hamidiye'sinde Osmalica Türkçe taraması*. Ankara: Elila Yayınları.
- Sever, Erol 1993: *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*. Istanbul: Berfin Yayınları.

- Andreasyan, Hrand D. (Übersetzer) 1999: *Simeon. Tarihte Ermeniler 1608 – 1619*. Istanbul: Çiviyazıları.
- Southgate, Horatio 1840: *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*. Bd II. New York: D. Appleton & Co.
- Strohmaier, Gotthart 1971: Ibn ‘Umar, Djazirat. In: *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Turgut, Loqman 2004: ‘*L’épopée de Cembeli et la tradition des Mitirbs*’. Universität Göttingen: Onlinepublikationen. [www.uni-goettingen.de/de/138346.html](http://www.uni-goettingen.de/de/138346.html). (eingesehen am 15.06.2019)
- Turgut, Loqman 2011: *Mündliche Literatur der Kurden in den Regionen Botan und Hekarî*. Berlin: Logos.
- Turgut, Loqman 2013: “*Ancient Rites and Old Religions in Kurdistan*”. In: Ferhad Seyder & Loqman Turgut. (eds.) *Studia Kurdica*. Erfurter Beiträge zur Geschichte und Kultur der Kurden, No.1 Erfurt: University of Erfurt.
- Van Bruinessen, Martin 1988: “The Population of Diyarbekir: Ethnic Composition and other Demographic Data”. In: Van Bruinessen, Martin & Hendrik Boeschoten (Hg.). *Evlîya Çelebi in Diyarbekir: The Relevent Section of the Seyahatname Edited with Translation, Commentary and Introduction*. Leiden, New York, Köln: Brill. 29-35.
- Von Soden, Wolfram 1981: *Akkadisches Handwörterbuch Band III*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wehr, Hans 1958: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- West, Edward William 1882: *Pahlavi Text Part II: The Dâdistân-i Dînik and the Epistles of Mânûskihar*. Clarendon: Oxford University Press.
- West, Edward William 1885: *Pahlavi Text Part III: Dîna-î Mainog-î Khirad Sikand-Gûmanik Vigâr Sad Dar*. Clarendon: Oxford University Press.
- Wiesehöfer, Josef 1993: *Das antike Persien*. Zürich: Artemis & Winkler.
- Zaehner, Robert Charles 1961: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G. P. Putnam’s Sons.



## Mission und Migration: Kurdische ChristInnen im 20. und 21. Jahrhundert

THOMAS SCHMIDINGER

### ABSTRACT

*Although there is a long tradition of Christians living next-door and together with Kurds in towns and villages, most of these Christians never considered themselves as Kurds. Today's Kurdish Christians are a relatively new phenomenon, resulting from the missionary activities of evangelical Christians. This article gives an overview of this relatively new phenomenon and explores the reasons for the conversion of Kurds from Islam or the Yazidi faith to Christianity. The information is based on interviews with Christian converts and pastors in all parts of Kurdistan as well as visits to the communities and their religious services.*

### ABSTRACT

*Obwohl es eine lange Tradition des Zusammenlebens von ChristInnen und KurdInnen in denselben Dörfern und Städten gibt, haben sich die meisten dieser ChristInnen nie als KurdInnen verstanden. Heutige kurdische ChristInnen sind ein relativ neues Phänomen, das aus den missionarischen Aktivitäten evangelikaler ChristInnen resultiert. Dieser Artikel gibt einen Überblick über dieses relativ neue Phänomen und versucht, die Gründe zu erforschen, warum KurdInnen vom Islam oder von der ézídischen Religion zum Christentum konvertieren. Der Artikel basiert auf Interviews mit christlichen KonvertitInnen und Pastoren aus allen Teilen Kurdistans und dem Besuch der Gemeinschaften und ihrer religiösen Feiern.*

In der Region, die heute als Kurdistan bezeichnet wird, lebten ChristInnen schon seit der Frühzeit des Christentums. Allerdings begriffen sie sich nicht als KurdInnen und sprachen nicht Kurdisch als Erstsprache. Vielmehr stellten und stellen sie sowohl ethnisch als auch religiös eigenständige Minderheiten dar, nämlich einerseits die der armenischen ChristInnen, andererseits die der ChristInnen, die eine Form des Neuaramäischen sprechen und deren ethnische Selbst- und Fremdzuschreibungen in den letzten Jahrzehnten, abhängig von politischen und konfessionellen Zugehörigkeiten, unterschiedliche Ethnizitätskonzepte hervorbrachten, wie z.B. AssyrerInnen, ChaldäerInnen, AramäerInnen, Chaldo-AssyrerInnen u.v.m.

Diese christlichen Gruppen, die verschiedenen altorientalischen Kirchen, aber auch mit der römisch-katholischen Kirche unierten sowie protestantischen Abspaltungen angehören, und ihr Verhältnis zu den überwiegend muslimischen KurdInnen<sup>1</sup> waren

---

<sup>1</sup> Jakob 2014.

vielfach Thema historischer, ethnografischer und religionswissenschaftlicher Abhandlungen. Diese Arbeiten sollen hier ebenso wenig nachgezeichnet werden wie die genozidalen Verfolgungen dieser aramäischsprachigen und armenischsprachigen ChristInnen unter den Osmanen 1915 und die Beteiligung kurdischer Einheiten daran; letzterem widmeten wir 2015 einen Schwerpunktband unseres Wiener Jahrbuches für Kurdische Studien.<sup>2</sup> Auch die weitere Geschichte der armenischen und chaldo-assyrischen/aramäischen ChristInnen in der Region sowie deren Verfolgungen durch den sogenannten 'Islamischen Staat' 2014 bilden nicht den Schwerpunkt dieses Textes.

Vielmehr geht es hier - im Rahmen des Schwerpunktes zu Religion in Kurdistan - um kurdische ChristInnen, also KurdInnen, die in jüngster Vergangenheit zum Christentum konvertierten und mittlerweile in allen Teilen Kurdistans kleine kurdische christliche Gemeinden bilden. Diese christlichen Gemeinden sind wenig erforscht, was auch mit ihrer vergleichsweise großen Vulnerabilität als KonvertitInnen zu tun hat; sie bilden aber mittlerweile einen Teil der pluralistischen religiösen Landschaft in Kurdistan.

Da die kurdischen christlichen Gemeinschaften bisher kaum wissenschaftlich erforscht wurden, konnte für diesen Beitrag entsprechend wenig auf Sekundärliteratur zurückgegriffen werden. Vielmehr basiert dieser Text auf persönlichen Besuchen bei kurdischen christlichen Kirchengemeinden in Syrien, im Irak und in der Türkei, ebenso wie auf Interviews mit kurdischen christlichen Pastoren und AktivistInnen in Syrien, im Irak und Iran, in Armenien und Georgien. Das Bild, das sich daraus zu den gegenwärtigen kurdischen ChristInnen ergibt, erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Insbesondere was den Iran betrifft ist aufgrund der politischen Verfolgung von KonvertitInnen die Forschung zu kurdischen christlichen Gemeinden fast unmöglich. Hier kann nur ein erster Eindruck vermittelt werden, der auf Gesprächen und Interviews mit KonvertitInnen basiert, die allesamt anonym bleiben wollen. Diesbezüglich stellt sich auch die schwierige forschungsethische Frage, wie viel von dem solcherart erworbenen Wissen überhaupt publiziert werden kann, ohne die dortigen christlichen Gemeinden zu gefährden und einer möglichen Verfolgung durch den Staat auszusetzen. Insofern sind insbesondere die Angaben zu den kurdischen ChristInnen im Iran hier bewusst vager gehalten, als es der aktuelle Wissensstand erlauben würde. Über konkrete Gemeinden kann aus Sicherheitsgründen nur über den irakischen, syrischen und türkischen Teil Kurdistans - sowie über kurdische KonvertitInnen aus dem Kaukasus - geschrieben werden, wobei auch hier viele InformantInnen anonym bleiben wollten, die deshalb in diesem Beitrag auch nur sehr allgemein zitiert werden. Bei einigen InterviewpartnerInnen wird ihre Funktion in einer Gemeinde (Pastor oder 'Ältester') angegeben, bei anderen wiederum beschränke ich mich auf die Angabe der Gemeinde, in der die Befragten Mitglied sind.

---

<sup>2</sup> Hennerbichler/Osztovics/Six-Hohenbalken/Schmidinger 2015.

### Frühe Kontakte mit christlichen Missionaren

Es gibt zwar frühe historische Beispiele für vereinzelte KurdInnen, die zum Christentum konvertiert sind, es steht aber außer Zweifel, dass während des gesamten Osmanischen Reichs (ca. 1299 bis 1922) das Kurdentum mit der Zugehörigkeit zum Islam konnotiert war. Eine Konversion von KurdInnen zum Christentum kam deshalb einer Konversion zu einer anderen ethnischen Gruppe gleich. KurdInnen, die bis zum 18. Jahrhundert zum Christentum übertraten, wurden überwiegend Teil der (nestorianischen) Assyrischen Kirche des Ostens oder der Armenisch-Apostolischen Kirche. Auch ihre Nachkommen galten damit nicht mehr als KurdInnen, sondern gingen in der armenischen oder aramäischsprachigen christlichen Bevölkerung des Nahen Ostens auf.

KurdInnen wurden allerdings auch schon früh von europäischen christlichen Kirchen als potentiell zu missionierende Bevölkerungsgruppe ausgemacht. Obwohl die Mission von MuslimInnen im Osmanischen Reich verboten war und sich Missionsbemühungen deshalb zumindest offiziell nur an andere NichtmuslimInnen, meist altorientalische ChristInnen, richten konnten, zeigten Bibelübersetzungen ins Kurdische und die intensive Beschäftigung mit der kurdischen Sprache und Kultur, dass durchaus auch die muslimischen KurdInnen als Missionsziel gesehen wurden.

Diese Missionsabsichten hatten, wie bei vielen anderen Bevölkerungsgruppen des globalen Südens, also auch im Falle der KurdInnen, einen gewissen Anteil an der systematischen Erforschung kurdischer Sprache und Kultur durch die europäische Wissenschaft. So stand etwa die erste kurdische Grammatik überhaupt, die vom italienischen Dominikanerpater Maurizio Garzoni erstellt wurde,<sup>3</sup> im Zusammenhang mit katholischen Missionsabsichten in Kurdistan. Garzoni selbst verbrachte dafür einige Zeit in Amêdî (in der heutigen Autonomieregion Kurdistan im Irak), ausgehend von der bereits 1750 gegründeten Dominikanermission in Mosul.<sup>4</sup> Allerdings konzentrierte sich die katholische Mission in der Folge auf die aramäischsprachigen ChristInnen anderer Konfessionen und nahm von ernsthaften Missionsversuchen der muslimischen KurdInnen Abstand.

Protestantische Kirchen begannen demgegenüber erst im 19. Jahrhundert mit dem Unterfangen, KurdInnen zum Christentum zu bekehren. Der britische Missionar Joseph Wolff und die *Evangelische Missionsgesellschaft* in Basel (Basler Mission) hatten bereits in den 1830er Jahren begonnen, mit assyrischen ChristInnen in Urmia und im Bergland der iranisch-osmanischen Grenzregion zu arbeiten, und hatten dabei auch erste Missionsversuche bei den muslimischen KurdInnen unternommen.<sup>5</sup> Und auch deutsche Lutheraner entschlossen sich 1895 zu einer Mission in Kurdistan, wurden jedoch durch die zeitgleich stattfindenden Massaker gegen ChristInnen unter Abdülhamid II. in den Jahren 1894 – 1896 davon abgeschreckt.

---

<sup>3</sup> Garzoni 1787.

<sup>4</sup> Madey 1986: 144.

<sup>5</sup> Werff 1977: 115.

### Lutherische Mission im 20. Jahrhundert

Die *Lutheran Orient Mission Society* (LOMS) beschloss schließlich auf einer Konferenz in Edinburgh 1910, eine 'Missionsgesellschaft für die KurdInnen' zu gründen, und teilte die Region deutschen und amerikanischen Missionaren zu. Der 1879 in Iowa geborene Ludwig Olson Fossum, dessen Familie aus Norwegen stammte<sup>6</sup>, wurde mit der Leitung dieser Abteilung beauftragt.<sup>7</sup> 1913 wurde auch in Deutschland ein *Verein für lutherische Mission in Persien* gegründet, der laut seinen Satzungen explizit auch die Mission der KurdInnen im Iran als Vereinszweck auswies.<sup>8</sup>

Fossum ließ sich 1911 mit einem zweiten lutherischen Prediger namens E. Edman im iranischen Mahabad nieder, das damals noch als *Soujbulak* bezeichnet wurde, und übersetzte sowohl das Neue Testament als auch den lutherischen Katechismus ins lokal gesprochene Kurdisch-Soranî.<sup>9</sup> Fossum blieb als ausgezeichnete Linguist in Erinnerung. Amerikanische Lutheraner behaupteten: „He created the written Language of Kurdistan.“<sup>10</sup> Diese Behauptung ist angesichts einer viel älteren schriftlichen Tradition des Kurmançî zwar nicht richtig; allerdings dürften Fossums Übersetzungen sehr wohl zu den ersten schriftlichen Zeugnissen des Soranî zählen.

Seit seiner Ankunft in Mahabad 2011 gelang es Fossum und seinem kleinen Team, ein Waisenhaus, ein kleines Spital und angeblich auch eine kurdische Kongregation aufzubauen,<sup>11</sup> wobei völlig unklar ist, wie viele KurdInnen tatsächlich zum Christentum bekehrt wurden. Der Bevölkerung von Mahabad sind die lutherischen Missionare bis heute v.a. wegen ihre sozialen Aktivitäten in Form des Waisenhauses und für die medizinische Versorgung der Bevölkerung in Erinnerung.<sup>12</sup>

Diese ersten Ansätze einer lutheranischen christlichen Gemeinde in Kurdistan wurden schließlich zunichte gemacht durch die sogenannte Simko-Revolution unter Simkoyê Şikak, dessen Angriffe sich nicht nur gegen die iranische Herrschaft, sondern v.a. auch gegen die lokalen ChristInnen richteten.<sup>13</sup> Blincoe konstatiert hierzu, dass die LOMS 2015 nicht in der Lage gewesen sei, die Missionare mit Finanzmitteln zu erreichen, sodass die Missionare sogar noch für ihre Abreise auf Unterstützung durch lokale KurdInnen angewiesen gewesen seien.<sup>14</sup> Die Unsicherheit für ChristInnen in der Region durch den genannten Aufstand und den ersten

<sup>6</sup> Malmin / Norlie 1928: 164.

<sup>7</sup> Blincoe 1998: 139-140.

<sup>8</sup> Tamcke 2003: 417.

<sup>9</sup> Malmin / Norlie 1928: 164.

<sup>10</sup> Norlie 1925: 420.

<sup>11</sup> Blincoe 1998: 146.

<sup>12</sup> Zuletzt konnte ich mich im April 2019 bei Gesprächen mit lokalen Intellektuellen in Mahabad davon überzeugen, dass die historische Erinnerung an das Spital bzw. den Gesundheitsposten der Missionare und ihr Waisenhaus bis heute Teil der mündlich tradierten Stadtgeschichte bilden.

<sup>13</sup> Tamcke 2003: 422ff.

<sup>14</sup> Blincoe 1998: 146.

Weltkrieg verunmöglichte wohl auch jede weitere Missionierung und den weiteren Aufenthalt von Missionaren in der Region. Zwar kehrten evangelische Missionare nach dem Ende des ersten Weltkriegs noch einmal nach Mahabad zurück und eröffneten auf lokalen Wunsch sogar noch einmal ihre Schule. Von der kleinen lutherischen Gemeinde ist allerdings nichts erhalten geblieben.

Dabei ist es durchaus fraglich, wie viele KurdInnen tatsächlich auf Initiative der Missionare zum Christentum konvertierten und ob die Missionserfolge nicht eventuell zwecks weiterer Finanzierung der Aktivitäten von den Missionaren übertrieben dargestellt wurden. In der lokalen historischen Erinnerung sind die Missionare jedenfalls vorrangig wegen ihrer sozialen und medizinischen Aktivitäten und ihrer Schule in Erinnerung geblieben. Eine Kontinuität bis hin zu späteren Missionsbestrebungen im 21. Jahrhundert ist nicht gegeben.

### **Evangelikale und Pfingstkirchen im irakischen Kurdistan**

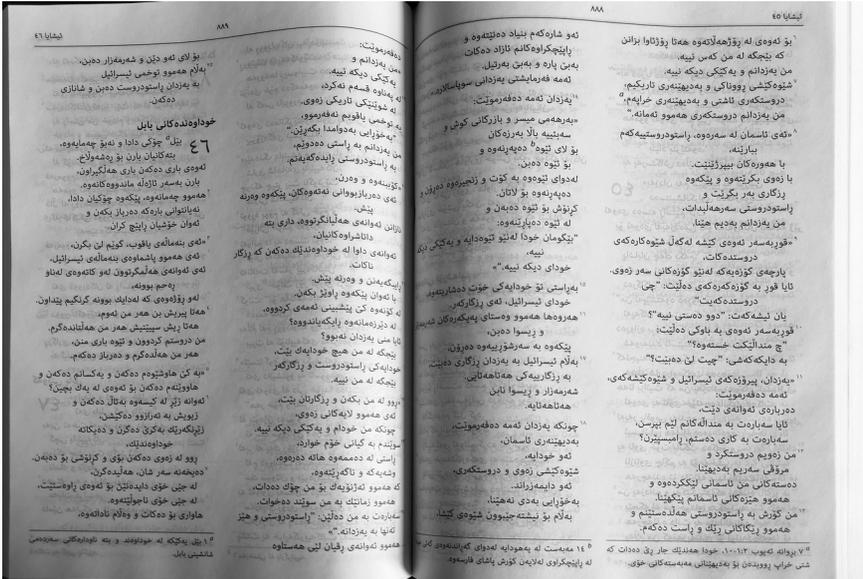
Eine zweite Welle christlicher Missionierung begann Ende des 20. bzw. Anfang des 21. Jahrhunderts in verschiedenen Teilen Kurdistans, wurde allerdings nicht mehr von LutheranerInnen, sondern von verschiedenen evangelikalen und pfingstlerischen Kirchen betrieben. Diese sind auch in Südamerika, Afrika und anderen Teilen des Nahen Ostens sehr stark missionarisch aktiv, während klassische LutheranerInnen mittlerweile – ähnlich wie die katholische Kirche – weitgehend auf aktive Mission verzichten und insbesondere in islamischen Gesellschaften keine Missionsbestrebungen mehr entfalten.

Im irakischen Teil Kurdistans begann die Mission evangelikaler Kirchen gegen Ende der 1990er-Jahre, als Kurdistan bereits eine prekäre Autonomie innerhalb des Irak erkämpft hatte und evangelikale Organisationen mit Hilfslieferungen in der Region aktiv wurden.

Die erste spezifisch kurdische Kirche, die sich bis heute als kurdische Nationalkirche versteht, ist die im Jahr 2000 gegründete *Kurdzman Kirche* in Erbil. Die Gemeinde besitzt im ansonsten muslimischen Teil Erbils – und nicht etwa im christlichen Ain Kawa – ein relativ großes Kirchengebäude, das allerdings an Sonntagen in der Regel nur von dreißig bis vierzig Gläubigen aufgesucht wird. Laut ihrem Pastor sind alle Gläubigen KurdInnen, die zum Christentum konvertiert sind. Probleme gäbe es deshalb weder mit den kurdischen noch mit den irakischen Behörden, allerdings sehr wohl manchmal mit den muslimischen Familienmitgliedern der Gläubigen, die sehr unterschiedlich auf die Konversion ihrer Angehörigen reagieren würden.<sup>15</sup> Wie sensibel das Thema in der kurdischen Gesellschaft ist, zeigt auch die Tatsache, dass mir der Pastor der *Kurdzman Kirche* zwar ein Interview gab, dass er zugleich allerdings anonym bleiben wollte und mir nur erlaubte, die leere Kirche zu fotografieren. Während des Gottesdienstes durften keine Aufnahmen gemacht werden, um die Anonymität der Gläubigen zu wahren.

<sup>15</sup> Interview mit dem Pastor der *Kurdzman Kirche* in Erbil, 16. Oktober 2018.

Der Gottesdienst selbst findet auf Kurdisch (Sorani) statt. In der Kirche liegen Gebetsbücher und Bibeln in Sorani auf. Neben der Kirchengemeinde in Erbil gibt es auch in Dohuk, Silêmanî, Kirkuk und Ranya kleine Communities dieser Kirche, die allerdings über keine eigenen Kirchengemeinden verfügen, sondern sich als Hauskirchen im privaten Rahmen treffen. Insgesamt hat die Kirche 300 Mitglieder in allen vier Orten.<sup>16</sup>



Bibel in Sorani, wie sie in der Kurdzman Kirche verwendet wird. (Foto: Thomas Schmidinger)

<sup>16</sup> Schmidinger 2019: 119.



Die Kurdzman Kirche in Erbil. (Foto: Thomas Schmidinger)



Die Kurdzman Kirche in Erbil. (Foto: Thomas Schmidinger)



Assembly of God-Kirche in Ain Kawa / Erbil. (Foto: Thomas Schmidinger)



Gottesdienst in der Assembly of God-Kirche in Ain Kawa / Erbil.  
(Foto: Thomas Schmidinger)



Die Christian & Missionary Alliance Church in Ain Kawa / Erbil.  
(Foto: Thomas Schmidinger)

Neben dieser sich explizit als kurdisch verstehenden Kirche gibt es in Erbils christlichem Stadtviertel Ain Kawa noch zwei weitere Kirchengemeinden. Die Kirchen in Ain Kawa ziehen jedoch ein sehr gemischtes Publikum an - wobei hier immer wieder auch einige KurdInnen Platz finden. Diese Kirchen verstehen sich allerdings nicht primär als kurdische Kirchen. Hierzu zählt die *Christian & Missionary Alliance Church*, eine Konfession der sogenannten *Heiligensbewegung*, die versuchte durch ein perfektes christliches Leben „Heiligkeit“ zu erreichen. Die Heiligensbewegung war eine evangelikale Strömung, die im 19. Jahrhundert v.a. aus den Methodisten hervorging und neben der *Christian & Missionary Alliance Church* über ein Dutzend verschiedener Kirchen, wie der *Church of God* (Anderson, Indiana) oder der *Church of the Nazarene* hervorbrachte. Einige dieser Kirchen sind weltweit sehr aktiv missionarisch tätig, darunter auch im Irak. 2014 wurde die Kirche der *Christian & Missionary Alliance Church* in Erbil gegründet, nachdem das Kirchengebäude im christlichen Viertel Ain Kawa in Erbil adaptiert worden war. Eine weitere kleine Kirche derselben Konfession existiert seit 2010 in Dohuk. Die meisten Gläubigen haben einen christlichen Hintergrund, allerdings gibt es auch arabische und kurdische MuslimInnen, die zum Christentum konvertierten. Die meisten KonvertitInnen in Erbil sind allerdings arabischer Herkunft. Die ‘Ältesten‘ der Gemeinde in Mosul flüchteten 2014 nach Erbil und eröffneten hier ihre Kirche, die bis heute arabischsprachig ist und deshalb bislang nur in Einzelfällen auch KurdInnen anziehen konnte:

„Wir würden gerne mehr Kurden ansprechen. Aber das Problem ist, dass wir hier unseren Gottesdienst in Arabisch abhalten und auch kein Kurdisch können. In der älteren Gemeinde in Dohuk spricht der Pastor Kurdisch und Arabisch. Da ist es leichter für Kurden mitzumachen.“<sup>17</sup>

Die Gemeinde in Erbil verfügt insgesamt über rund 200, jene in Dohuk über ungefähr 100 Mitglieder.

Ebenfalls missionarisch tätig ist die Pfingstkirche *Assembly of God* in Ain Kawa / Erbil. Wie bei der *Christian & Missionary Alliance Church*, so ist auch hier die Hauptsprache nicht Kurdisch, sondern Englisch und Arabisch. Englischsprachige und arabischsprachige Prediger wechseln sich ab. Über Kopfhörer wird jeweils simultan übersetzt. An normalen Sonntagen besuchen 250 bis 300 Gläubige den zweisprachigen Gottesdienst, der sowohl von IrakerInnen als auch von europäischen, afrikanischen, asiatischen und amerikanischen Gläubigen besucht wird. Hinzu kommen jene iranische Mitglieder der dortigen *Assembly of God*, die sich auf dem Weg ins Exil nach Europa oder Amerika befinden. Die Kirchengemeinde ist bereits beim ersten Augenschein wesentlich diverser als jede andere Kirchengemeinde, die ich in Kurdistan jemals gesehen habe. Für die kurdischen Gläubigen gibt es, wenn diese kein Arabisch verstehen, noch eigene religiöse Feiern an anderen Wochentagen.<sup>18</sup> Bibeln liegen sowohl auf Arabisch als auch auf Kurdisch und Englisch aus. Dass allerdings die relativ starke Missionstätigkeit gegenüber MuslimInnen der Gemeinde auch Probleme bereitet, wird allein dadurch schon deutlich, dass BesucherInnen des Gottesdienstes am Eingang von einem Sicherheitsdienst durchsucht werden, was bei anderen Kirchen in Ain Kawa unüblich ist.

Gegründet wurde die erste Kirche der *Assembly of God* im Irak 2003, allerdings behauptet der Pastor der Gemeinde, dass die Community bereits um 1995 entstanden sei, nachdem sie ein für die Pfingstkirchen typisches Erlebnis des ‘Zungenredens‘ gehabt und sich von den bestehenden Kirchen in Ain Kawa zunehmend entfernt habe. Die Community habe daraufhin nach einer Kirche gesucht, die so nahe wie möglich an den eigenen Erlebnissen anknüpfe, und habe schließlich nach 2003 befunden, dass die Pfingstkirche *Assembly of God* diesen eigenen Erfahrungen am nächsten käme. Die Gemeinschaft, die sich 1995 in Ain Kawa zusammengefunden habe, sei zuerst chaldäisch/katholisch gewesen, habe aber die Fragen der Community nicht beantworten können, weshalb man sich von der chaldäischen Kirche abgewandt habe. Der Pastor schildert die Entstehung der Community primär in Abgrenzung zu seiner Herkunftskirche, der chaldäischen Kirche, die als unierte Kirche dem Papst untersteht, also zur katholischen Kirche gehört:

<sup>17</sup> Interview mit einem ‘Ältesten‘ der Christian & Missionary Alliance Church in Dohuk, 25. Mai 2019.

<sup>18</sup> Interview mit dem Pastor der Assembly of God Church in Ain Kawa / Erbil, 27. Mai 2019.

„Die Katholiken waren zu dieser Zeit wie die Katholiken im Mittelalter in Europa. Die mussten alles kontrollieren. Und dann, als wir diese Fragen stellten und die Bibel zu studieren begannen, warfen sie uns vor, dass wir evangelikal geworden seien. Wir wussten damals nicht einmal, was das war, und haben das erst dadurch kennengelernt. Ich habe selbst die Geschichte der Kirche in Europa auch erst später nachgelesen.“<sup>19</sup>

Diese ursprüngliche Gruppe etablierte sich dann 2003 als *Assembly of God Church* in Kurdistan und wurde 2009 bei der Regionalregierung offiziell registriert. 2013 bezog die Gemeinde ihren derzeitigen Kirchenbau in Ain Kawa.

Die Community stellt für viele IrakerInnen auch eine Zwischenstation auf dem Weg nach Europa oder in die USA dar. Auch der Pastor betont, dass viele Gläubige nicht lange in seiner Gemeinde seien, sondern oft schon nach wenigen Monaten ins Ausland gingen. Er verweist auf die rapide schwindende Zahl an ChristInnen im Irak und ist sich dessen bewusst, dass seine Kirche auch als Sprungbrett nach Europa oder Amerika benutzt werde; schließlich sei allein schon die Tatsache, als MuslimIn zum Christentum konvertiert zu sein, in vielen Staaten Europas und der USA bereits ein Asylgrund: „Wir haben viele Kurden, die kommen und dann wieder gehen.“<sup>20</sup>

Der Pastor betont, dass es keine Probleme mit der Regionalregierung Kurdistans gäbe, da diese die Konversionen gestatte; allerdings würden viele kurdische KonvertitInnen von ihren Familien bedroht oder zumindest aus der Familie geworfen, was in der kurdischen Gesellschaft dem sozialen Tod gleichkomme.

Obwohl nur ein Teil der Gläubigen der *Assembly of God Church* aus KurdInnen besteht, gibt es in der Gemeinde doch eine gewisse Identifikation mit Kurdistan. Die Kirche nennt sich jedenfalls sowohl auf Arabisch als auch auf Englisch *AOG Kirche in Kurdistan*. Wie in vielen Teilen der Welt gehört auch in Kurdistan die größte Kirche der Pfingstkirchen (Pentecostals) zu den dynamischsten und am schnellsten wachsenden Kirchen, die nicht nur im irakischen, sondern auch im iranischen Teil Kurdistans eine wachsende, allerdings auch ins Exil abwandernde Gemeinde unterhält.

In Kirkuk, ebenfalls Nordirak, existiert eine sprachlich gemischte presbyterianische Gemeinde, die neben arabischsprachigen auch kurdischsprachige Gläubige umfasst und im Jahr 2014 insgesamt siebzig vom IS vertriebene ChristInnen aus Mosul aufgenommen hatte.<sup>21</sup> Die Gemeinde unterhält neben der Kirche selbst auch noch einen Kindergarten und eine Sonntagsschule.

<sup>19</sup> Interview mit dem Pastor der *Assembly of God Church* in Ain Kawa / Erbil, 27. Mai 2019.

<sup>20</sup> Interview mit dem Pastor der *Assembly of God Church* in Ain Kawa / Erbil, 27. Mai 2019.

<sup>21</sup> [http://www.npcarasota.com/ministries/mission-ministry/the-presbyterian-church-in-kirkuk,-iraq\\_441918.html](http://www.npcarasota.com/ministries/mission-ministry/the-presbyterian-church-in-kirkuk,-iraq_441918.html), eingesehen am 23. Juni 2019.

2011 begannen sich in Erbil AnhängerInnen der *Sieben-Tags-Adventisten* zu sammeln, einer Kirche, die neben den verschiedenen Pfingstkirchen zu den weltweit am schnellsten wachsenden christlichen Kirchen zählt. Bei den AdventistInnen in Erbil handelte es sich zunächst primär um Expatriates aus Nicaragua und Brasilien sowie um AraberInnen aus Baghdad, die aus früheren adventistischen Gruppen im Irak hervorgegangen waren. Im Mai 2018 konnte die Gruppe schließlich ihre eigene Kirche einweihen.<sup>22</sup> Anders als bei den meisten christlichen Kirchen in Erbil liegt das Kirchengebäude der AdventistInnen nicht im christlichen Viertel Ain Kawa, sondern im Bereich der *100 M Road* hinter dem *Hawler Hospital*. Wie die *Assembly of God*, so sind auch die *Sieben-Tages-AdventistInnen* heute sprachlich-ethnisch sehr divers und setzen sich sowohl aus internationalen Expatriates als auch aus arabischen und kurdischen IrakerInnen zusammen.<sup>23</sup>

Neben diesen tatsächlich aktiven Gemeinden gibt es auch noch andere, eher an Einzelpersonen gebundene Gruppen, die mehr oder weniger im Gefolge der USA in den Irak kamen und hier in unterschiedlichster Art und Weise tätig wurden. In Irakisch-Kurdistan sind seit 2007 zum Beispiel zwei Brüder missionarisch aktiv, die aus den US-amerikanischen Gemeinden der *Amish* kommen.<sup>24</sup> Steve und Jacob Lapp sind zwar primär humanitär aktiv, verbinden damit allerdings auch eine Missionstätigkeit und sehen sich selbst als ‘Amish Ambassadors’<sup>25</sup> im Irak. Und auch die *Mormonen* senden seit einigen Jahren MissionarInnen nach Irakisch-Kurdistan, die in Erbil, Dohuk und Silêmanî aktiv sind.<sup>26</sup> Ende 2016 berichtete die mormonische *Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage*:

„Convert baptisms appear to frequently occur in these cities although each of these fledgling congregations have only a couple dozens members and investigators who attend. This area of Iraq is under control of the Kurdistan Regional Government and there do not appear to be any significant barriers for missionary activity if it is conducted by member referral. Although the Church has a sizable amount of materials translated into Standard Arabic, there remain no LDS materials in Kurdish languages.“<sup>27</sup>

Einzelne Missionsversuche in Kurdistan werden auch von *Zeugen Jehovas* und anderen christlichen Gemeinschaften berichtet, die allerdings alle bisher nicht zu einer Etablierung von Gemeinden geführt haben.

<sup>22</sup> <https://news.adventist.org/en/all-news/news/go/2018-03-12/new-adventist-church-building-inaugurated-in-erbil-iraq/>, eingesehen am 23. Juni 2019.

<sup>23</sup> Interview mit einem Mitglied der 7-Tage Adventisten, 2. November 2018.

<sup>24</sup> Schmidinger 2019: 119.

<sup>25</sup> <http://www.fulcrum7.com/blog/2016/8/30/amish-ambassadors-in-iraq>, eingesehen am 25. Juni 2019.

<sup>26</sup> <http://ldschurchgrowth.blogspot.com/2016/12/the-church-in-kurdistan-iraq.html>, eingesehen am 23. Juni 2019.

<sup>27</sup> <http://ldschurchgrowth.blogspot.com/2016/12/the-church-in-kurdistan-iraq.html>, eingesehen am 23. Juni 2019.

### Religionsfreiheit und Flucht in Syrisch-Kurdistan

Auch in Syrisch-Kurdistan gibt es mehrere evangelikale missionarische Gemeinden, die in den letzten Jahren die wachsende Religionsfreiheit unter kurdischer Selbstverwaltung nutzten, um muslimische KurdInnen zum Christentum zu bekehren.

Die erfolgreichste Missionstätigkeit entwickelte dabei eine evangelikale Gemeinschaft in Efrîn, der es bis Anfang 2018 gelang, drei Kirchengemeinden aufzubauen. Schon 2014 bildete sich mit der evangelikalen *Kirche vom Guten Hirten* (*Şivane Qanç*) in der Stadt Efrîn eine neue christliche Gemeinde, die fast ausschließlich aus kurdischen KonvertitInnen besteht, da die anderen ChristInnen aus Efrîn in den letzten Jahrzehnten bis auf einige wenige armenische Einzelpersonen fast vollständig verschwunden waren. Die *Kirche vom Guten Hirten* hatte ihren Ursprung eigentlich in Aleppo, übersiedelte aber sukzessive mit Beginn des Kriegs in Aleppo nach Efrîn. Der ehemalige Pastor der Gemeinde gibt heute an, dass die Gemeinschaft bis 2018 auf insgesamt 2.500 Familien angewachsen sei,<sup>28</sup> eine Zahl, die sich allerdings nicht überprüfen lässt. Neben der Stadt Efrîn wurden auch in den Kleinstädten Cindirês und Reco Kirchen errichtet, wobei diese Gemeinden wesentlich kleiner waren als jene von Efrîn.<sup>29</sup> Durch die Invasion der Türkei seit Ende Jänner 2018 flüchteten die Angehörigen der christlichen Gemeinden von Cindirês und Reco zunächst im Februar 2018 in die Stadt Efrîn. Die geflüchteten ChristInnen aus diesen beiden Gemeinden fanden großteils in der Kirche von Efrîn ein provisorisches Zuhause.

Während in vielen islamischen Gesellschaften KonvertitInnen mit großen Problemen zu kämpfen haben, war die Konversion zum Christentum im säkularen Efrîn relativ unproblematisch. Pastor Diyar von der *Kirche vom Guten Hirten* (*Şivane Qanç*) in der Stadt Efrîn äußerte sich seit Beginn der Angriffe auf Efrîn mehrmals öffentlich mit Kritik an den Angriffen der Türkei und erläuterte seine Befürchtung, dass ein Sieg der Türkei insbesondere für die ChristInnen Afrins gefährlich werden könne. „Wenn diese Banden nach Efrîn eindringen, werden sie zuerst die Christen töten!“, zitierte ihn Anfang Februar 2018 eine kurdische Nachrichtenagentur.<sup>30</sup>

Die Befürchtungen des Pastors erfüllten sich nur deshalb nicht, weil es den meisten ChristInnen gelang, sich am 17. März mit dem Großteil der Zivilbevölkerung aus der Stadt abzusetzen. Nur sehr wenige ChristInnen sind in Efrîn zurückgeblieben und verstecken dort heute ihre religiöse Zugehörigkeit. In WhatsApp-Messages an

<sup>28</sup> Interview mit dem ehemaligen Pastor von Efrîn, 12. Jänner 2019.

<sup>29</sup> Schmidinger 2018: 29.

<sup>30</sup> <https://anfenglish.com/rojava/call-from-the-christians-in-afirin-24634>, eingesehen am 22. Juni 2019.

ihren ehemaligen Pastor berichten sie heute über ihre Angst, entdeckt zu werden, und über die Bedrohungen, die ihnen im Alltag begegnen.<sup>31</sup>

Die Gemeinde von Pastor Diyar wurde damit, wie zehntausende andere KurdInnen, in den Şehba-Kanton südöstlich von Efrîn vertrieben, wo sich seither auf engstem Raum die meisten Vertriebenen aus Efrîn in Zeltlagern aufhalten. Auch den christlichen Gottesdienst feiern die christlichen Flüchtlinge aus Efrîn seither im Zelt.<sup>32</sup> Einige Familien flohen auch nach Aleppo, Kobanê und in den Libanon.

Die Kirchengebäude in allen drei Städten wurden im März 2018 von protürkischen Milizen geplündert und schließlich in Brand gesetzt. Seither gibt es in der Region Efrîn keinerlei sichtbare christliche Präsenz mehr.

Die evangelikale Gemeinde in Kobanê wurde Ende 2015 nach der Befreiung Kobanês vom sogenannten 'Islamischen Staat' unter dem Namen *Brüderkirche (Keniseya Biratiyé li Kobanê)* errichtet. Entgegen einiger Berichte in internationalen Medien (so berichtete etwa eine christlich-orthodoxe Nachrichtenseite über die Eröffnung der Kirche im September 2018,<sup>33</sup> NBC im Februar 2019<sup>34</sup> und Newsweek im April 2019<sup>35</sup>) ist die Kirche vielmehr bereits seit vier Jahren, also seit 2015, etabliert.<sup>36</sup> Im konservativeren Kobanê wurde die christliche Kirche zwar von den kurdischen Selbstverwaltungsbehörden von Anfang an akzeptiert, allerdings gesellschaftlich nicht so gerne gesehen wie im wesentlich liberaleren und säkulareren Efrîn. Anders als in Efrîn argumentiert die Kirchenleitung in Kobanê, dass einige Gläubige aus ursprünglich christlichen Familien seien, die aber nur zum Christentum zurückgefunden hätten, nachdem man sie bzw. ihre Vorfahren dazu gedrängt hätte, MuslimInnen zu werden.<sup>37</sup> Tatsächlich stammen zwei der insgesamt 45 Familien von armenischen ChristInnen ab, die sich im Kontext des Genozids von 1915 gezwungen sahen, zum Islam zu konvertieren. Die relativ kleine Kirchengemeinde erhielt durch christliche Flüchtlinge aus Efrîn 2018 Verstärkung. Die Gottesdienste finden jeden Freitag und Dienstag auf Kurdisch und Arabisch statt. Die ständigen Drohungen eines Einmarschs der Türkei in die restlichen kurdischen Gebiete wird allerdings auch bei den ChristInnen von Kobanê als massive Bedrohung empfunden. Zugleich

<sup>31</sup> Pastor Diyar zeigte mir im Jänner 2019 einige dieser WhatsApp-Nachrichten von den wenigen verbliebenen ChristInnen aus Efrîn, von denen die meisten jetzt noch versuchen, aus der Region zu entkommen.

<sup>32</sup> Interview mit dem ehemaligen Pastor von Efrîn, 12. Jänner 2019.

<sup>33</sup> <http://theorthodoxchurch.info/blog/news/brethren-christian-community-opens-first-congregation-in-kobane-aleppo/>, eingesehen am 22. Juni 2019.

<sup>34</sup> <https://www.nbcnews.com/news/world/life-under-isis-led-these-muslims-christ-n963281>, eingesehen am 22. Juni 2019.

<sup>35</sup> <https://www.newsweek.com/evangelical-christian-church-muslim-converts-syria-isis-1398210>, eingesehen am 22. Juni 2019.

<sup>36</sup> Wie es scheint, wurde die Kirche unterschiedlichsten JournalistInnen von Fixern gezeigt, die alle zu unterschiedlichsten Zeiten glaubten, von einer 'Neugründung' berichten zu können, um ihre Geschichten zu verkaufen.

<sup>37</sup> Interview mit einer Frau aus der Kirchenleitung der Brüderkirche von Kobanê, 12. Jänner 2019.

ist sich der ehemalige Pastor der Gemeinde von Efrîn, der jetzt in Kobanê predigt, auch dessen bewusst, dass der Islam des regierenden türkischen Regimes einer der Gründe für die Attraktivität des Christentums unter den KurdInnen ist:

„Wenn die Türkei hier in Kobanê einmarschieren würde, würde Christen dort dasselbe geschehen, wie in Efrîn. Dann würde es auch hier keine Christen mehr geben. Das gilt auch für die vielen Christen in Qamişlo. Letztlich sind die Grausamkeiten der islamistischen Milizen und der Hass, der von protürkischen Muslimen gepredigt wird, jedoch auch einer der Gründe warum die Kurden sich nun für das Christentum interessieren. Die Türkei belästigt auch die Pastoren in der Türkei, die den Kurden die Frohe Botschaft predigen. Sie setzen Geheimdienstler in die Gemeinden und belästigen die Pastoren. Erst vor kurzem musste ein Pastor namens Muhammed von der Türkei nach Belgien fliehen. Aber hier in Rojava herrscht Religionsfreiheit. Hier können wir frei leben und predigen und wenn Erdoğan das sieht, verliert er seine Beherrschung, denn er will nicht, dass die Kurden über das Christentum erfahren.“<sup>38</sup>

Die Bedrohung durch den autoritären Staatsislam der türkischen AKP ist damit nicht nur eine Bedrohung, sondern auch ein wichtiges Argument für die christliche Mission. Mit einer Konversion zum Christentum grenzt man sich auch religiös und kulturell von der Türkei und ihrem Präsidenten Erdoğan ab und unterstreicht zusätzlich eine Orientierung nach Westen.

Evangelikale Kirchen mit einzelnen kurdischen Mitgliedern gibt es auch weiter östlich in Qamişlo und Dêrik, allerdings kommen die meisten Mitglieder dieser Kirchen aus anderen christlichen Gemeinschaften und sind damit arabischer oder syro-aramäischer Herkunft.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Interview mit dem ehemaligen Pastor von Efrîn, 12. Jänner 2019.

<sup>39</sup> Interview mit dem Pastor der evangelikalen Kirche in Dêrik, 19. Februar 2014.



Hilferuf aus der Kirche von Efrîn via Youtube-Video im Februar 2018, während der türkischen Angriffe auf Efrîn.



Brüderkirche in Kobanê. (Foto: Thomas Schmidinger)

### **ProtestantInnen, AdventistInnen und MormonInnen in Türkisch-Kurdistan**

In der Türkei gibt es in vier kurdischen Städten evangelikale Kirchen, die sich zu großen Teilen aus muslimischen KonvertitInnen zusammensetzen, sich selbst allerdings meist als 'protestantisch' bezeichnen, wobei sie sich keiner konkreten protestantischen Kongregation zugehörig fühlen. Daneben gibt es auch eine mormonische Kirche und eine Reihe von Missionsversuchen der *Zeugen Jehovas*, die allerdings immer wieder an ihrer Mission gehindert werden. De facto verhalten sich die protestantischen Kirchen allerdings stark evangelikal und sind auch in ihren Missionsbemühungen stark an evangelikalen Strömungen der Reformation orientiert.

Auch wenn die Mehrheit der Gläubigen dieser Gemeinden KurdInnen sind, so ist in den meisten Gemeinden aufgrund der staatlichen Sprachenpolitik Türkisch die Sprache der jeweiligen Gottesdienste. Türkisch wird auch auf Websites und Social-Media-Seiten der Gemeinden verwendet. Gebetsbücher und Bibeln werden in Türkischer Sprache benutzt. Das Kurdische wird allenfalls mündlich in weniger formalen Kontexten in den Gemeinden gesprochen. Insofern sind zwar die meisten Mitglieder dieser Gemeinden KurdInnen, sprachlich handelt es sich allerdings um weitgehend an das Türkische assimilierte Gemeinden.

Zu den ältesten dieser Gemeinden gehört die protestantische Kirche von Amed (Diyarbakır), die bereits 1994 als Kirchengemeinde gegründet wurde und seit 2003 in einem schönen Steinhaus in der Altstadt von Amed in einem alten christlichen Viertel eine permanente Heimat fand.<sup>40</sup> Die Gemeinde besteht überwiegend aus ehemaligen MuslimInnen, darunter aber auch einige, deren Familien zumindest teilweise christlicher Herkunft sind und deren Vorfahren im Zuge des Genozids von 1915 zum Islam konvertierten, um überleben zu können. Obwohl die Vorfahren dieser ehemaligen MuslimInnen vor zwei Generationen armenisch-apostolische ChristInnen oder Angehörige der Assyrischen Kirche des Ostens waren, wird von manchen Enkeln und Urenkeln der damaligen KonvertitInnen die Konversion zum protestantischen Christentum v.a. als 'Rückkehr' zum Christentum und zu den 'eigenen Wurzeln' gesehen.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> <http://www.diyarbakirkilisesi.com/>, eingesehen am 20. Juni 2019.

<sup>41</sup> Interview mit einem Mitglied der Diyarbakır Protestan Kilisesi, 1. April 2015.



Die protestantische Kirche von Diyarbakir war zwischen 2003 und 2016 in diesem schönen Altstadtthaus untergebracht. (Foto: Thomas Schmidinger)

Im Zuge der Kämpfe in der Innenstadt von Amed Ende 2015 und Anfang 2016 wurde allerdings auch das Viertel um die protestantische Kirche in Mitleidenschaft gezogen. Im März 2016 wurde die Kirche, genauso wie die armenische, chaldäische und assyrische Kirche der Stadt, vom Staat enteignet.<sup>42</sup> Seither kommt die Gemeinde in einer Wohnung in einem gesichtslosen Neubau in der *Urfa Straße* außerhalb des Stadtzentrums notdürftig unter.<sup>43</sup>

Während die protestantische Kirche in Diyarbakır geschlossen wurde, wurde im Februar 2016 in Mardin eine neue eröffnet, und zwar unter der ersten christlichen Bürgermeisterin einer türkischen Großstadt, der von der prokurdischen *Partei des Friedens und der Demokratie*, BDP (*Bariş ve Demokrasi Partisi, Partiya Aşti û Demokrasiyê*) aufgestellten Februniye Akyol (Fabronia Benno). Die protestantische Kirche von Mardin steht seither in der multiethnischen Stadt sowohl aramäischsprachigen ProtestantInnen als auch kurdischen KonvertitInnen offen.<sup>44</sup> Die syrisch-orthodoxe Bürgermeisterin, die das Projekt maßgeblich gefördert hatte und die Kirche eröffnet hatte, wurde wenige Monate später, im November 2016, vom türkischen Staat abgesetzt.

Weitere protestantische Kirchengemeinden befinden sich in Tunceli (*Tunceli Protestan Kilisesi*)<sup>45</sup> und Van.<sup>46</sup> Kurz vor Weihnachten 2015 wurde schließlich auch in Urfa eine protestantische Kirche eröffnet,<sup>47</sup> deren Angehörige - ebenso wie die Einwohnerschaft der Stadt selbst - sich aus arabischsprachigen und kurdischsprachigen türkischen StaatsbürgerInnen, aber auch Geflüchteten aus Syrien zusammensetzen.<sup>48</sup>

In der boomenden Industriestadt Antep (Gaziantep) existiert neben einer evangelikalen Kirche, die überwiegend aus muslimischen KonvertitInnen besteht (*Kirche des Neuen Lebens, Yeni Yaşam Kilisesi*), auch eine Gaziantep Gemeinschaft der *Sieben-Tages-Adventisten (Gaziantep Yedinci Gün Adventist)*<sup>49</sup> und eine Niederlassung der *Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (İsa Mesih'in Son zaman Azizler Kilisesi)*, also der *Mormonen*.<sup>50</sup>

Auch in der Türkei hat der zunehmende Erfolg der christlichen Mission unter KurdInnen mit der politischen Entwicklung der Türkei in den letzten Jahren zu tun.

<sup>42</sup> <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/14839/diyarbakirin-kiliselere-de-kamulastirildi/>, eingesehen am 21. Juni 2019.

<sup>43</sup> Interview mit dem Pastor der Diyarbakır Protestan Kilisesi, 21. September 2017.

<sup>44</sup> <https://www.sat7uk.org/55-years-after-closure-turkish-protestant-church-reopens-50-kilometers-from-is-territory/>, eingesehen am 21. Juni 2019.

<sup>45</sup> <https://www.facebook.com/tuncelikilisesi/>, eingesehen am 21. Juni 2019.

<sup>46</sup> <https://www.facebook.com/vanprotestan/>, eingesehen am 21. Juni 2019.

<sup>47</sup> <https://www.sabah.com.tr/yasam/2015/12/21/sanliurfada-protestan-kilisesi-acildi>, eingesehen am 21. Juni 2019.

<sup>48</sup> Interview mit dem Pastor der protestantischen Kirche vor Urfa, 6. Juni 2016.

<sup>49</sup> <https://www.facebook.com/Gaziantep-Yedinci-G%C3%BCn-Adventist-275218539798913/>, eingesehen am 21. Juni 2019.

<sup>50</sup> <http://www.mormonum.org/>, eingesehen am 21. Juni 2019.

Die Verstaatlichung des Islam durch das türkische *Amt für Religion (Diyanet İşleri Başkanlığı)* und die Umwandlung dieses staatlichen Islam unter der Herrschaft der regierenden AKP hat viele KurdInnen ebendiesem verstaatlichten Islam entfremdet. Während sich ein Teil der kurdischen Bevölkerung anderen Formen des Islam oder aber dem Atheismus zuwendet, werden zugleich auch immer mehr KurdInnen von missionarischen christlichen Kirchen angezogen. Die Konversion zum Christentum wird bei Familien mit teilweise christlich-armenischen Wurzeln als 'Rückkehr zu den eigenen Wurzeln' begriffen, stellt aber auch eine Orientierung auf Europa und Amerika hin dar und wird als Gegenthese zur Ideologie der türkischen Regierung begriffen.

### **Pfingstkirchen und Evangelikale auf verbotener Mission im Iran**

Im Iran wird seit der Islamischen Revolution von 1979 Apostasie schwer bestraft, wodurch eine offene Missionsarbeit christlicher Kirchen gegenüber MuslimInnen nicht möglich ist. Zwar werden die traditionellen Kirchen, die armenische und assyrische Kirche, geduldet und als Minderheiten anerkannt. Allerdings ist die Mission von MuslimInnen strengstens verboten und wird mit Strafen bis hin zur Todesstrafe geahndet. Zwar schreibt das iranische Strafgesetzbuch keine Strafhöhe für Apostasie fest, sondern nur, dass diese zu bestrafen sei, allerdings überlässt es die Strafhöhe dem jeweiligen Richter, was in der Tat schon zu Todesurteilen führte.<sup>51</sup>

Während also jegliche Missionstätigkeit von der 'Islamischen Republik' untersagt ist, haben sich evangelikale Kirchen aus den USA und Großbritannien umso mehr der illegalen Missionstätigkeit im Iran verschrieben und mit dazu beigetragen, hunderte sogenannte 'Hauskirchen' im gesamten Land zu gründen. Auch wenn die Angaben dieser Kirchen, die mit ihrer Missionstätigkeit v.a. in den USA sehr viel Geld sammeln, mit großer Vorsicht zu genießen sind, wonach es mehrere hunderttausend neue christliche Gläubige gäbe,<sup>52</sup> so ist der Iran heute tatsächlich einer jener muslimisch geprägten Staaten, in dem trotz Repression am meisten MuslimInnen zum Christentum konvertieren. Dieser Trend findet weniger trotz, sondern gerade wegen des 'islamischen' Regimes statt. Wer mit KonvertitInnen spricht, was angesichts der Repression des Staates nicht einfach ist, hört als Argument für die Konversion immer wieder primär die Ablehnung des Islam, wobei dieser mit dem iranischen Regime gleichgesetzt wird. Der Islam, den das iranische Regime vertritt, wird von den befragten Gläubigen als rückständig, autoritär und brutal geschildert, während das Christentum als Gegenthese dazu als 'Religion der Liebe'<sup>53</sup> verklärt wird. Ein junger Konvertit charakterisierte mir gegenüber seine

<sup>51</sup> Afshari 2001: 140.

<sup>52</sup> Eine der evangelikalen Missionskirchen im Iran behauptet auf ihrer Website: „In 1979, there were less than 500 known Christians from a Muslim background in Iran. Today the most conservative estimate is that there are at least 360,000 believers in the nation.“ (<https://www.elam.com/page/elams-mission>)

<sup>53</sup> Interview mit einem christlichen Konvertiten in Kermanshah, 8. April 2007.

Motive, zum Christentum zu konvertieren, weniger theologisch-religiös als vielmehr kulturell und politisch:

„Sieh Dir Amerika und Europa an! Die sind uns heute weit voraus. Der Iran war einmal eine Kulturnation, aber der Islam hat uns kaputt gemacht. Schau Dir nur die Leute an, die unser Land regieren. Hier werden die Frauen unterdrückt, in Europa sind sie frei. Hier rufen die Mullahs zum Krieg auf, während Jesus uns den Frieden und die Liebe lehrt.“<sup>54</sup>

Neben dem regime-bedingt negativ konnotierten Islam spielt allerdings bei manchen NeuchristInnen auch die Möglichkeit zur Migration eine gewisse Rolle: Denn aufgrund der Gesetzeslage im Iran gilt die Konversion zum Christentum in Europa und in den USA als Asylgrund. Selbst iranische StaatsbürgerInnen, die in Europa oder den USA zum Christentum konvertieren, können dies als Nachfluchtgrund einbringen, da ihnen bei einer Rückkehr in den Iran Verfolgung droht. Eine Konversion zum Christentum ergibt damit auch einen ansonsten schwer zu argumentierenden Asylgrund. Auf ihrem Weg nach Europa konvertieren viele Geflüchtete aus dem Iran mittlerweile auch in der Türkei.<sup>55</sup> Dabei sind die Motive für eine Konversion nicht immer klar voneinander abzugrenzen. Pro-westliche Einstellungen sowie eine ablehnende Haltung gegenüber dem Regime und dem Islam gehen oft einher mit dem Wunsch, in Europa oder Amerika zu leben.

Wie viele illegale Hauskirchen es im Iran bzw. im iranischen Teil Kurdistans gibt, ist nicht bekannt. Tatsächlich gibt es allerdings in allen größeren Städten, auch in den größeren kurdischen Städten, solche kleinen Gemeinschaften, die sich in privaten Räumlichkeiten zum Gebet treffen. Westliche UnterstützerInnen dieser Kirchengemeinschaften machen kein Hehl daraus, dass sie im Iran einen Schlüsselstaat für die Christianisierung der gesamten Region sehen. So argumentieren die in Großbritannien organisierten *Elam Ministries* auf ihrer Website:

„Today the most conservative estimate is that there are at least 360,000 believers in the nation. Church leaders believe that millions can be added to the church in the next few years—such is the spiritual hunger that exists and the disillusionment with the Islamic regime. If we remain faithful to our calling, our conviction is that it is possible to see the nation transformed within our lifetime. Because Iran is a strategic gateway nation, the growing church in Iran will impact Muslim nations across the Islamic world.“<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Interview mit einem christlichen Konvertiten in Pīranşar, 1. Mai 2019.

<sup>55</sup> <https://www.npr.org/2018/12/14/669662264/iranians-are-converting-to-evangelical-christianity-in-turkey?t=1561391766822>, eingesehen am 20. Juni 2019.

<sup>56</sup> <https://www.elam.com/page/elams-mission>, eingesehen am 24. Juni 2019.

*Elam Ministries* unterstützen iranische evangelikale Kirchen mit Geld und Infrastruktur und bilden deren Kirchenführer aus. Auf ihrer Website weisen sie explizit darauf hin, auch kurdische Kirchenführer im Iran zu trainieren.<sup>57</sup>

Zu den aktivsten missionarischen Kirchen im Iran zählt die *Jama'at-e Rabbani*, der iranische Zweig der pfingstlerischen *Assemblies of God*; sie gehört auch insgesamt zu den größten und aktivsten christlichen Kirchen und verfügt über mehrere illegale Hauskirchen-Gemeinden in den kurdischen Gebieten.

In Kermanshah wurde bereits vor dem ersten Weltkrieg eine evangelikale Kirche gegründet, die ursprünglich aus zwei jüdischen und fünf muslimischen KonvertitInnen bestand, die allerdings nach dem ersten Weltkrieg durch assyrische Flüchtlinge weitgehend zu einer assyrischen Gemeinschaft wurde.<sup>58</sup> 2010 gingen die Behörden gegen diese bis dahin legale evangelikale Kirche vor. Deren Pastor, Wilson Issavi, wurde am 2. Februar 2010 wegen der Durchführung einer Konversion von MuslimInnen verhaftet.<sup>59</sup> Obwohl der Pastor Ende März 2010 wieder aus der Haft entlassen wurde,<sup>60</sup> blieb die Kirche seither geschlossen.

Welche missionarisch aktiven Konfessionen sonst in den kurdischen Gebieten des Iran im Untergrund existieren, lässt sich aufgrund ihrer Illegalität genauso wenig feststellen wie die Zahl ihrer Gläubigen.

### **Êzîdsche ChristInnen? KonvertitInnen im Kaukasus**

Einen Sonderfall kurdischer ChristInnen bilden mehrere tausend Êzîdî im Kaukasus, die in den letzten 20 Jahren v.a. zur *Neuapostolischen Kirche* und zu den *Zeugen Jehovas* konvertiert sind. Der Schwerpunkt dieser Konversionsbewegung liegt in Georgien, es gibt aber auch einige Êzîdî in Armenien, die in den letzten Jahren zu diesen christlichen Kirchen bzw. Sondergruppen konvertiert sind. Von den etwa 12.000 Zeugen Jehovas in Georgien könnte bis zu einem Viertel êzîdischer Herkunft sein. Auch die êzîdischen KonvertitInnen unter den neuapostolischen ChristInnen und den verschiedenen Pfingstkirchen sind keine Einzelfälle, sondern dürften insgesamt mehrere tausend Personen umfassen. Auch wenn es dazu bisher keine wissenschaftlichen Erhebungen gibt, so könnte insgesamt doch rund ein Drittel der Personen êzîdischer Herkunft in Georgien mittlerweile entweder zu den *Zeugen Jehovas*, zur *Neuapostolischen Kirche* oder zu einer der zahlreichen Pfingstkirchen konvertiert sein. Unter den Êzîdî in Armenien existiert auch eine kurdischsprachige baptistische Gemeinde in Avshar in der Ararat-Provinz.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> <https://www.elam.com/Iran30/kurdish-frustration-always-near-surface>, eingesehen am 24. Juni 2019.

<sup>58</sup> Werff 1977: 135.

<sup>59</sup> <http://www.asianews.it/news-en/-/Isfahan:-Protestant-clergyman-tortured-for-%E2%80%9Cconverting-Muslims%E2%80%9D-17837.html>, eingesehen am 25. Juni 2019.

<sup>60</sup> <https://pbaptist.wordpress.com/tag/wilson-issavi/>, eingesehen am 25. Juni 2019.

<sup>61</sup> <http://www.ebpf.org/gospel-in-armenia>, eingesehen am 25. Juni 2019.

Das Besondere an diesen KonvertitInnen ist nicht nur, dass sie im Gegensatz zu den anderen kurdischen ChristInnen nicht vom Islam, sondern von der Religion der Êzîdî zum Christentum konvertierten. Vielmehr liegt die Besonderheit auch darin, dass sich diese Gruppen außerhalb des kurdischen Kerngebietes befinden und sich teilweise trotz ihrer kurdischen Muttersprache nicht als KurdInnen definieren, sondern sich als 'ethnische' Êzîdî verstehen. Dieses Selbstverständnis vom Êzîdentum als ethnische, nicht als religiöse Gruppe, ermöglicht es diesen kurdischsprachigen Zeugen Jehovas und neapostolischen ChristInnen, sich trotz ihrer Konversion weiterhin als Êzîdî in einem nationalen bzw. ethnischen Sinne zu begreifen.<sup>62</sup> Zwar anerkennen traditionelle Êzîdî die christlichen Êzîdî nicht mehr als Teil ihrer eigenen ethno-religiösen Gemeinschaft und würden sich streng gegen jede Heirat mit einer oder einem christlichen 'Êzîdî' wehren; das Selbstverständnis der êzîdischen ChristInnen - seien es Zeugen Jehovas oder NeupostolikerInnen - ist jedoch ein anderes.

Im religiös-spirituellen Vakuum nach dem Ende der Sowjetunion hatten verschiedenste neue Religionsgemeinschaften in allen Teilen der ehemaligen Sowjetunion Fuß fassen können. Da es sich aber bei den beiden traditionellen Kirchen in Georgien und Armenien, der Georgisch-Orthodoxen Kirche und der Armenisch-Apostolischen Kirche, um zwei Nationalkirchen handelt, die für Minderheiten kaum zugänglich sind, gewannen insbesondere unter den ethnischen Minderheiten der Region neue religiöse Gruppen an Bedeutung. Im Falle der Êzîdî kommt noch hinzu, dass diese im Laufe der sowjetischen Herrschaft fast ihr gesamtes religiöses Wissen verloren und weitgehend von den Zentren ihrer Religion im heutigen Irak abgetrennt waren. Erst in den letzten Jahren werden êzîdische religiöse Institutionen und Gebetsstätten wieder errichtet. Die erste êzîdische Gebetsstätte in Georgien, der Sultan Êzîd Tempel, wurde erst im Juni 2015 in einem Vorort der georgischen Hauptstadt Tbilisi errichtet,<sup>63</sup> also erst 25 Jahre nachdem die verschiedenen christlichen Gruppen mit ihrer Mission unter den Êzîdî begonnen hatten.

Im Gegensatz zu vielen muslimischen KonvertitInnen in den vier Teilen Kurdistans dürfte bei den êzîdischen KovertitInnen jedoch weniger die Abgrenzung von der Herkunftsreligion von Bedeutung sein, als vielmehr die Sehnsucht nach Religion und Gemeinschaft und die spirituelle Leere, die durch die in der Sowjetunion abgerissene religiöse Tradition der Êzîdî hinterlassen wurde. Im Gegensatz zu den KonvertitInnen aus dem Iran, Irak oder der Türkei kommen die aus Georgien stammenden êzîdischen ChristInnen nicht aus einer zutiefst religiös geprägten, sondern im Gegenteil aus einer säkularisierten Gesellschaft, in der sich Teile der Bevölkerung auf die Suche nach Religion und Gemeinschaft machten.

<sup>62</sup> Interviews mit einem zu den Zeugen Jehovas konvertierten Êzîden in Tbilisi, 14. April 2017 und einer zur neapostolischen Kirche konvertierten Êzîdin in Tbilisi, 15. April 2017.

<sup>63</sup> <http://www.rudaw.net/english/world/180620152>, eingesehen am 25. Juni 2019.

### **Beginn eines kurdischen Christentums?**

Wie dieser Überblick über kurdische christliche KonvertitInnen zeigt, sind die Gründe für den Erfolg der christlichen Mission im 21. Jahrhundert in den verschiedenen Teilen Kurdistans unterschiedlich. Während es bei den Êzîdî im Kaukasus eher um das Füllen einer spirituellen Leere nach dem Ende der Sowjetunion und um die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft geht, sind die Konversionsbewegungen in allen vier Kernländern Kurdistans eng mit politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen verbunden. Im Iran und in der Türkei ist die Konversion zum Christentum für viele Gläubige eine Antwort auf die jeweiligen sich als 'islamisch' präsentierenden reaktionären Regime. Da sowohl die türkische als auch die iranische Regierung für sich reklamieren, 'den Islam' zu repräsentieren, wird das Verlassen des Islams als ein Akt des Widerstands gesehen. Vor allem im Iran wird damit zudem ein Asylgrund für eine Flucht nach Europa oder nach Amerika geschaffen.

Im irakischen Teil Kurdistans genießen die christlichen Gemeinschaften zwar vom Staat garantierte Religionsfreiheit, sind allerdings mit gesellschaftlichen Problemen konfrontiert. Auch hier gibt es jedoch keineswegs nur religiöse Gründe, um zum Christentum zu konvertieren. Seit den Verbrechen des sogenannten 'Islamischen Staates' 2014 konvertieren deutlich mehr KurdInnen zum Christentum, ebenso wie auch zu anderen nichtchristlichen Religionsgemeinschaften, oder werden schlicht und einfach AtheistInnen. Kulturelle Westorientierung und ein möglicher Asylgrund können weitere Beweggründe für eine Konversion darstellen.

Und schließlich bildet die Abgrenzung zum IS, zu verschiedensten anderen islamistischen Milizen und zur Türkei eine wesentliche Grundlage für die Konversion zum Christentum im syrischen Teil Kurdistans. Auch hier wird die Religionsfreiheit durch die kurdisch dominierte Selbstverwaltung garantiert. Die Gemeinden aus Efrîn wurden hingegen durch die türkische Invasion 2018 vertrieben.

Interessant ist dabei, dass in großen Teilen Kurdistans weniger religiöse und spirituelle Gründe im engeren Sinn für die Konversion zum Christentum zu finden sind, als vielmehr politische und soziale Gründe. Außer bei einigen Pastoren selbst ist in den verschiedenen Teilen Kurdistans kaum ein Konvertit oder eine Konvertitin zu finden, der/die als Hauptgründe für seine/ihre Hinwendung zum Christentum eine Begeisterung für die Trinitätslehre<sup>64</sup> angibt oder etwa die Erkenntnis, dass Jesus kein

---

<sup>64</sup> Wobei hier als interessantes Detail zu vermerken ist, dass einige der christlichen Gruppen, die in Kurdistan Fuß fassen können, gerade antitrinitären Formen des Christentums angehören, wie die Zeugen Jehovas oder Mormonen. Bei den Sieben-Tags-Adventisten gab es im 19. Jahrhundert ebenfalls eine Ablehnung der Trinitäts-Lehre, die allerdings 1931 anerkannt wurde. Unter den Pfingstkirchen gibt es trinitäre und antitrinitäre Gemeinschaften, wobei die Assemblies of God zum trinitären Flügel der Pfingstbewegung zählen. Es würde den Rahmen einer solchen Arbeit sprengen darüber zu spekulieren, ob antitrinitäre Formen des Christentums einen leichteren Zugang zur Mission von MuslimInnen haben, allerdings ist es angesichts des weit verbreiteten Vorwurfs von

Prophet, sondern Sohn Gottes gewesen sei. Vielmehr wird das Christentum hier meist in Abgrenzung zum Islam - bzw. von dem, was man für islamisch hält - gezeichnet: friedliches Christentum vs. brutaler Islam, fortschrittliches Christentum vs. rückständiger Islam, emanzipierte Frauen vs. unterdrückte Frauen u.s.w. Der Politische Islam, die 'islamisch' begründeten Regime im Iran und in der Türkei und insbesondere der jihadistische Terror haben Wesentliches zu dieser Konversionsbewegung beigetragen.

Ob dies allerdings eine Grundlage dafür bildet, dass sich auch dauerhaft kurdische christliche Gemeinschaften etablieren, muss sich erst noch herausstellen. Die meisten der kurdischen Kirchengemeinden sind noch sehr jung. Die ersten Kinder, die in diese Gemeinschaften hineingeboren wurden, wachsen gegenwärtig erst heran, und niemand weiß, ob sie in den Kirchen ihrer Eltern verbleiben werden. Zudem ist die Abwanderung von konvertierten christlichen KurdInnen sehr stark. Kurdisches Christentum könnte deshalb langfristig stärker in Schweden, Deutschland, Österreich oder den USA praktiziert werden als in Kurdistan selbst. Die Etablierung der christlichen Gemeinschaften in Kurdistan wird also von vielen Faktoren abhängen, die v.a. politisch und gesellschaftlich bedingt sind und deren Ausgang ungewiss bleibt.

### Bibliografie

Afshari, Reza 2001: *Human Rights in Iran. The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia, PN: University of Pennsylvania Press.

Blincoe, R. 1998: *Ethnic realities and the Church: lessons from Kurdistan. A history of mission work, 1668-1990*. Pasadena: Presbyterian Center for Mission Studies.

Fossum, Ludwig O. 1919: *A Practical Kurdish Grammar*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Garzoni, Maurizio 1787: *Grammatica e vocabolario della lingua Kurda*. Roma: o.V..

Hennerbichler, Ferdinand / Osztovcics, Christoph / Six-Hohenbalken, Maria Anna / Schmidinger, Thomas (Hg.) 2015: *Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2015*, Bd. 3: 100 Jahre Völkermord an ArmenierInnen und die KurdInnen. Komplexe Vergangenheit und Nachwirken in der Gegenwart. Wien: Caesarpress.

Jakob, Joachim 2014: *Ostsyrische Christen und Kurden im Osmanischen Reich des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Wien et. al.: LIT.

Madey, Johannes 1986: „Nordafrika und Naher Osten“ In: Löser, Werner (Hg.): *Die Römisch-Katholische Kirche* (Die Kirchen der Welt, Band XX), 138 – 156.

---

MuslimInnen an ChristInnen aufgrund der Trinitätslehre Polytheisten zu sein, durchaus denkbar, dass antitrinitäre ChristInnen einen leichteren Zugang zu MuslimInnen finden.

- Malmin, Rasmus / Norlie, Olaf Morgan 1928: *Who's Who Among Pastors in all the Norwegian Lutheran Synods of America, 1843-1927*. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House.
- Norlie, Olaf Morgan 1925: *History of the Norwegian People in America*. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House.
- Schmidinger, Thomas 2018: *Kampf um den Berg der Kurden. Geschichte und Gegenwart der Region Afrin*. Wien: Bahoe Books.
- Schmidinger, Thomas 2019: „Christians in Iraq“ In: Sevdeen, Bayar Mustafa / Schmidinger, Thomas: *Beyond ISIS. History and Future of Religious Minorities in Iraq*. London: Transnational Press London, 113- 124.
- Tamcke, Martin 2003: „Die Archivalien der Deutschen Kurdenmissionen als Quellen zur Geschichte Kurdistans am Beispiel des Missionars Bachimont (1878-1921)“ In: Tamcke, Martin (Hg.): *Koexistenz und Konfrontation. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen*. Wien et.al.: LIT, 417 - 426.
- Werff, Lyle L. Vander 1977: *Christian Mission to Muslims. The Record*. Pasadena, CA: William Carey Library.

## Der Bahaismus in Kurdistan

MARIA ANNA SIX-HOHNENBALKEN

### ABSTRACT

*The two years of the founder of the Bahá'í Faith, Bahá -Alláh, staying in the Kurdish mountains in the mid-nineteenth century, have not been forgotten to this day. Both the Bahai community and Kurdish society remember these essential years for the religious community. Bahá -Alláh gained invaluable knowledge during his spiritual retreat in the Kurdish mountains, which have been of essential importance for the development of the faith. The religious community soon spread across various countries in the Middle East, with the emergence of a transnational community rather quickly. Although Bahai communities still exist in almost all parts of the Kurdish regions in the Middle East, their religious freedom is restricted due to legal and political conditions in the respective states.*

### ABSTRACT

*Bis heute ist der zweijährige Aufenthalt des Gründers des Bahaismus, Bahá -Alláh, in Irakisch-Kurdistan in der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht vergessen. Die Bahai-Gemeinschaft, aber auch die kurdische Gesellschaft erinnern sich an diese für die Religionsgemeinschaft so entscheidenden Jahre. Der Religionsgründer hatte während seines spirituellen Rückzugs in den kurdischen Bergen wesentliche Erkenntnisse erlangt, die für die Entwicklung des Bahaismus von entscheidender Bedeutung waren und bis heute noch immer ihre Gültigkeit haben. Sehr bald verbreitete sich die Religionsgemeinschaft in den unterschiedlichen Ländern des Nahen Ostens, und es entstand schon früh eine transnationale religiöse Gemeinschaft. Bis heute gibt es in allen kurdischen Regionen des Nahen Ostens Glaubensgemeinschaften der Bahai, deren Religionsfreiheit jedoch von den rechtlichen und politischen Möglichkeiten der jeweiligen Nationalstaaten stark eingeschränkt ist.*

### Einleitung

In demografischer Hinsicht ist die Glaubensgemeinschaft der Bahai eine der kleinsten religiösen Gemeinschaften im Irak. Der Bahaismus hat weltweit ca. 7 Millionen AnhängerInnen, davon leben 60% in Asien, etwa 20% in Afrika und 18% in Nord-, Zentral- und Südamerika. Beim heutigen Bahaismus handelt es sich um

eine transnationale Religionsgemeinschaften, deren Wurzeln im Iran und in dessen Nachbarländern des Nahen Ostens liegen<sup>1</sup>.

Obwohl die Bahai heute Glaubensgemeinschaften in verschiedenen nahöstlichen Staaten haben, konnten sie keine regionale Machtbasis oder enge politische Beziehungen zu den jeweiligen Zentren der Macht aufbauen. Im Irak leben Bahai in verschiedenen urbanen und ruralen Gebieten, in den kurdischen Regionen im Norden wie auch im Zentralirak. Manche dieser Gemeinden gehen auf die Gründungsjahre der Religion in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. In den letzten beiden Jahrzehnten haben sich manche der GlaubensanhängerInnen dazu entschlossen, vom Zentralirak in die Autonome Region von Kurdistan-Irak umzusiedeln, vor allem aufgrund besserer Sicherheitsbedingungen, rechtlicher Verhältnisse und sozialer Stabilität<sup>2</sup>. In diesem Beitrag wird ein kurzer Überblick über die Entstehung des Bahaismus gegeben, es wird auf die Wurzel im Iran und die Verbindung zum Irak eingegangen und es werden die besonderen Beziehungen zu Kurdistan aufgezeigt. Danach wird die Transnationalisierung des Bahaismus kurz skizziert und schließlich wird auf die gegenwärtige Situation in den kurdischen Regionen des Irak, des Iran, Syriens und der Türkei Bezug genommen.

### **Die Entstehung der Religion**

Der Bahaismus hat seinen Hintergrund in zwei frühen Bewegungen, die sich im 19. Jahrhundert entwickelt haben, nämlich dem schiitischen Shaikhismus und dem Babismus mit jeweils spezifischen Doktrinen<sup>3</sup>.

Diese Bewegungen entstanden in einer Zeit sozioökonomischer Transformationen und Umbrüchen. Die Anhänger des Shaikhismus<sup>4</sup> haben die Wiederkehr des verborgenen zwölften Imams im Jahr 1844/1260 erwartet. Sie haben sich der messianischen Babi Bewegung angeschlossen, deren Wurzeln im Iran zu finden sind. Sayyed 'Alī-Moḥammad Širāzī hat sich selbst als das 'Tor' bzw. Bāb des zwölften Imam bezeichnet. Die Qajaren des Iran reagierten mit extremer Gewalt auf diese Bewegung und versuchten mit militärischer Gewalt den Bāb zu exekutieren und dessen Anhänger zu massakrieren. Der Babismus als eine schiitische Bewegung proklamierte die Wiederkehr des verborgenen (zwölften) Imam. Bereits in den 1850er Jahren gab es AnhängerInnen in den von KurdInnen bewohnten Regionen. Eine der frühesten Gemeinschaften war an der osmanisch-persischen Grenze zwischen Bāsh Qala und Qotur in Hakkari. Diese Gemeinschaft soll schon sehr früh bis zu 5.000 AnhängerInnen gezählt haben, konnte sich aber in den darauffolgenden Jahrzehnten nicht weiterentwickeln.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Smith 1988: 449 – 454.

<sup>2</sup> Salloum 2013: 90f.

<sup>3</sup> Zur Entstehung des Shaikhismus und Babismus, zu dessen Doktrinen und der Verbindung zum iranischen Schiismus, siehe MacEoin 1979.

<sup>4</sup> Zum Mystizismus und zur Kosmologie siehe Cole 1994: 145 – 163.

<sup>5</sup> 'Babism' in: Kurdistanica.com 2008-07

Nach der Exekution des Bāb 1850 und den darauffolgenden Pogromen versuchte ein Babi, den Schah zu ermorden, wodurch sich die Krise weiter verschärfte. Der ernannte Führer des Babismus war Mīrzā Yaḥyā, der auch als Šobḥ-e Azal benannt wurde; jedoch war seit der Mitte der 1860er Jahre der effektive Anführer dessen älterer Bruder, Bahā'-Allāh<sup>6</sup>.

Der iranische Notable Mīrzā Ḥosayn-‘Alī Nūrī, genannt ‘Bahā'-Allāh‘, (1817 – 1892) wurde in Teheran gefangen genommen und später in das Osmanische Reich (in das Gebiet des heutigen Irak) ins Exil geschickt. In den 1850er Jahren erfuhr Bahā'-Allāh auch Verfolgung und Feindschaft in Bagdad und entschloss, sich zurückzuziehen. Im April 1854 machte er sich auf den Weg in die Gebirgsregion rund um Silēmanī, wo niemand seine wirkliche Herkunft und Vergangenheit kannte. Dort lebte er für zwei Mondjahre verborgen als ein herumwandernder Derwisch und hatte Verbindungen zu den lokalen Naqshbandi Shaikhs. Dieser Rückzug in die kurdischen Berge wird heute im Bahaismus als ein Reinigungsprozess und auch als ein Offenbarungsprozess betrachtet. Bahā'-Allāh verfasste in dieser Zeit bedeutende Gedichte und religiöse Werke. Diese zwei Mondjahre, die er in Abgeschiedenheit in den kurdischen Bergen von Sargalu in der Nähe von Silēmanī verbrachte, bedeuteten eine wichtige Periode für die Formierung der Religion. Bereits während seiner Gefangennahme in Teheran (1852) und der darauffolgenden Abgeschiedenheit in Kurdistan hatte er mystische Erfahrungen<sup>7</sup>. Jedoch muss festgestellt werden, dass „None of Bahā'u'llāh's followers shared His self-imposed exile and, consequently, no comprehensive history of those days is left to posterity“<sup>8</sup>.

Gemeinsam hatte Bahā'-Allāh mit den sunnitischen Naqshbandi Shaikhs reformistische Ansichten, die auf eine Reinigung des islamischen Glaubens und eine Abschaffung unrelevanter Glaubenselemente abzielten<sup>9</sup>.

Aufgrund der Nachfragen der Babi-Gemeinschaft kehrte Bahā'-Allāh im Mai 1856 wieder nach Bagdad zurück und eröffnete einigen wenigen AnhängerInnen, dass er die messianische Figur sei, die der Bāb angekündigt hatte. Die Bahai erkennen die Gründung ihrer Religion von Bahā'-Allāh im April 1863 mit dieser privaten Deklaration in Bagdad an. Bahā'-Allāh war gezwungen, innerhalb des Osmanischen Reiches umzusiedeln, er ging in ein weiteres Exil, nämlich nach Edirne. Dort machte er seine göttliche Mission öffentlich bekannt und verfasste Briefe an führende religiöse Führer.<sup>10</sup> Aus diesem Grund wurde er von den osmanischen Behörden in Palästina in der Nähe von Akkon [‘Akkā, bzw. Acre] im heutigen Israel wiederum inhaftiert.

<sup>6</sup> Walbridge 2004b: 100 – 101.

<sup>7</sup> In Kurdistan hat Bahā'-Allāh das Gedicht al-Qasida al-Wa'arqd'iah (Ode an die Taube) verfasst, in dem er über seine mystischen Erfahrungen Bezug nimmt (siehe Smith 1999: 263).

<sup>8</sup> Ma'sumián 1993:18.

<sup>9</sup> Ma'sumián, 1993: 24.

<sup>10</sup> Campo 2008: 85.

Bahāʾ-Allāh starb 1892 in Akkon, das sich sodann zu einem der wichtigsten religiösen Zentren der Bahai entwickelte.

Die Bahai erkennen heute Bahāʾ-Allāh als eine ‘Manifestation Gottes‘ an, er wird in einer Linie mit den Propheten Moses, Zoroaster, Jesus und Mohammed gesehen. Seine Schriften und Arbeiten inkludieren verschiedene Kommentare zu damaligen Affären, Gebete und theologische Diskussionen. Die Basis derselben lag im esoterischen Schiismus<sup>11</sup>.

Bahāʾ-Allāh hat seinen ältesten Sohn ‘Abbās Effendi ‘Abd-al-Bahāʾ als seinen Nachfolger bestimmt; dieser legte die Organisationsformen innerhalb der Glaubensgemeinschaft fest (beispielsweise die Wahlen für die örtlichen Geistigen Räte).

Im späten 19. Jahrhundert verbreitete sich der Bahaiismus vom Iran in den Irak über Anatolien, nach Syrien und Ägypten bis in den Sudan. Sodann wurde der Bahaiismus in den Kaukasus über Türkisch-Zentralasien bis nach Indien und Burma verbreitet. Der Bahaiismus ist somit ein sehr frühes Beispiel einer transnationalen Religionsgemeinschaft, die ursprünglich von iranischen Gläubigen ausging und expandiert wurde. Die frühe Bahai-Gemeinschaft bestand daher fast gänzlich aus MuslimInnen, die zuvor zur *ulama* gehörten. Viele der Grundsätze waren daher aus dem iranischen muslimischen Milieu abgeleitet, aus dem sie stammen.

Auch in anderen Staaten des Nahen Ostens, in denen der Islam einen wichtigen Einfluss auf staatliche Strukturen hat, werden Bahai als HäretikerInnen gesehen und erfahren bzw. erfuhren Verfolgung und Benachteiligung oder zumindest spezielle Kontrolle, wie zum Beispiel im heutigen Jemen. Der Glaube des Bahaiismus und dessen Entwicklung gehen Hand in Hand mit den historischen Entwicklungen im 19. Jahrhundert in religiösen Bewegungen, denen es ein Anliegen war, die Theologie zu vereinfachen.<sup>12</sup> Sie arbeiteten an ethischen Grundsätzen und versuchten, eine religiöse Ideologie umzusetzen, die ethische Prinzipien und Menschenrechte umfasste. Der Bahaiismus hat eine elaborierte Doktrin - Gott ist transzendental, seine Existenz kann nicht erkannt werden. Gerade in diesem Grundsatz scheint eine gewisse Ambivalenz zu existieren, da diese Transzendenzvorstellungen schwer mit den mystischen Erfahrungen in Einklang zu bringen sind. Im Bahaiismus werden Propheten als eine Form der göttlichen Manifestation gesehen. Die heiligen Orte für die Bahai sind jene Orte, an denen Bahāʾ-Allāh gelebt hatte, beispielsweise sein Wohnhaus in al-Karkh<sup>13</sup> in Bagdad oder der letzte Wohnort im Exil in Akkon.

Im Bahaiismus werden drei miteinander verbundene Typen von Einheit proklamiert: die Einheit des Schöpfers, die Einheit der Religion in Bezug auf den Ursprung, auf Quellen und Ziele sowie die Einheit der Menschen<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Walbridge 2004a: 99f.

<sup>12</sup> Siehe Salloum 2013: 93 f.

<sup>13</sup> Siehe Salloum 2013: 93f.

<sup>14</sup> Cole 1988: 438-446 und Salloum 2013: 94.

Die Bahai sind der Meinung, dass alle Religionen eine Wahrheit teilen. Somit werden die AnhängerInnen aufgefordert, andere heilige Bücher zu lesen. Wesentlich ist, dass die Verteidigung der Menschenrechte religiöse Pflicht ist. Bahai betonen die Notwendigkeit der Zusammenarbeit von Menschen sowie die Bedeutung einer umfassenden Ausbildung und sie bekämpfen Ignoranz und Analphabetentum. Im Bahaismus gibt es keine professionellen religiösen Posten oder Führungspersönlichkeiten. Die Verwaltung der Religionsgemeinschaft liegt in den Händen des Hauses der Gerechtigkeit (Kitab-i-Aqdas), deren Mitglieder für eine Periode gewählt werden. Es gibt keine öffentlichen Rituale, allerdings ist es die Pflicht der AnhängerInnen, den Gemeinschaftsversammlungen beizuwohnen, die alle 19 Tage stattfinden. Die bedeutendsten Prinzipien sind die Moral und soziale Erziehung, die Gleichheit der Geschlechter und die Abwehr aller Formen von Vorurteilen.

### **Die Bahai in der Autonomen Region Kurdistan-Irak**

In Kurdistan-Irak ist bis heute der zweijährige Aufenthalt von Bahā'-Allāh nicht vergessen, weder in der Bahai-Gemeinschaft noch in der kurdischen Gesellschaft.

Als Bahā'-Allāh im Frühjahr 1854 aufbrach, um sich in die kurdischen Berge zurückzuziehen, wusste nur eine Person über seinen Verbleib, nämlich Abu'l-Qasim-i-Hamadani. Er gab seine wahre Identität nicht preis, sondern gab sich als Eremit namens Darvish Muhammad-i-Irani aus. Er war als Derwisch gekleidet und hatte eine Bettelschale (kashkul) bei sich, die heute in den *Bahā'i International Archives* in Haifa aufbewahrt wird<sup>15</sup>. Er lebte in einer Höhle in der Nähe von Sargalu und in einfachen Unterkünften. Sein selbstgewähltes asketisches Leben dürfte jedoch Aufmerksamkeit erregt haben<sup>16</sup>; er war im Kontakt mit Shaykh Isma'il, dem Anführer der Naqshbani Bruderschaft. Dieser lud ihn ein, in seiner takyah in der Stadt Silēmanî [Sulaymaniya] zu leben, wo er dann auch ein Jahr verbracht haben soll<sup>17</sup>. Silēmanî war damals eine kleine Stadt mit nicht mehr als 6.000 EinwohnerInnen, die Mehrheit waren sunnitische KudInnen. Obwohl man gegenüber schiitischen Gläubigen vielleicht skeptisch eingestellt war, wurde Bahā'-Allāh in das Leben im Sufi-Orden integriert und konnte aufgrund seines Wissens bald Anerkennung erlangen. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts folgten die Naqshbandis in Kurdistan der Khaledíyia-Tradition.

Die Babis und die Naqshbandis verfolgten beide eine Reform des herrschenden Glaubenssystems. Obwohl es einige Unterschiede darin gab, war ihnen gemeinsam, dass sie den muslimischen Glauben von nicht relevanten Entwicklungen befreien wollten. Unterschiedlich waren jedoch die Auffassungen über das Ausmaß der Reformen, wobei die Babis weitgreifendere Reformen anstrebten.

<sup>15</sup> [https://bahai-library.com/masumian\\_bahauallah\\_kurdistan](https://bahai-library.com/masumian_bahauallah_kurdistan), eingesehen am 5. August 2018.

<sup>16</sup> <https://bahaiteachings.org/the-exiled-prophet-in-a-cave-in-the-mountains>, eingesehen am 15. August 2019.

<sup>17</sup> *ibid*

Shaykh Isma'il, der Anführer der Khalediya/Naqshbandiya, und Bahā'-Allāh dürften mit Bahā'-Allāh in einem intensiven Austausch gewesen sein und das bekannte Al-Qasidah-al-Warqa'iyyah (Gedicht von der Taube) könnte auf diesen Austausch zurückzuführen sein<sup>18</sup>.

Kurz nach seiner Rückkehr aus Kurdistan schrieb Bahā'-Allāh das Werk ‚Die Vier Täler‘, das an den Qadiriya Scheich Abu'r-Rahman Talabani in Kirkuk gerichtet war. In diesem Werk werden die Beziehungen eines Mystikers zu Gott beschrieben<sup>19</sup>.

Bahā'-Allāh zeichnete in seinem Buch *Iqan* ein sehr lebhaftes und interessantes Bild von seinem Rückzug in die kurdischen Berge. Die AnhängerInnen sehen seine Klausur in Kurdistan im Vergleich zu Buddha, Jesus und Muhammed – sie war ein Vorspiel zu einer Mission, die den Glauben der Menschen reformieren sollte. Der Autor Mehrdad Izady hat aufgezeigt, dass Werke der Bahai-Literatur ins Sorani und Gurani übersetzt worden sind.

Muhammad Zaki al-Kurdi, der den ersten kurdischen Verlag 1920 in Kairo gegründet hatte, war ein Bahai.<sup>20</sup> Izadyi stellte fest, dass es viele Affinitäten mit Religionen in den kurdischen Siedlungsgebieten gibt. Es sind nicht ausschließlich universelle und soziale Werte, sondern auch kulturelle und religiöse Traditionen, wie beispielsweise die Feiern zu Norwuz oder die Praxis eines verpflichtenden Gemeinschaftsrituals *Mahfels*. Letzteres ist ähnlich dem *cem*, der Zeremonie in der alevitischen Glaubensgemeinschaft.

Bahai glauben, wie auch die ÊzidInnen, an eine Seelenwanderung, an einen transzendenten Gott und besitzen eine Angelogie.<sup>21</sup>

Die Bahai in der Autonomen Region Kurdistan-Irak fühlen sich sicherer und können mit einer besseren rechtlichen und stabileren sozialen Situation rechnen als in Bagdad – jedoch sind sie nach wie vor vorsichtig, ihren Glauben in der Öffentlichkeit bekannt zu geben.

Im Jahr 2015 erkannte das *Kurdistan Regional Government* (KRG) per Gesetz kleinere Glaubensgemeinschaften an. Es wurden jedoch insofern Bedenken betreffend den Gesetzestext geäußert, da darin nicht alle demografisch kleinen Minderheiten einzeln genannt wurden - der Artikel 1 des Gesetzes ist nur eine allgemeine Erklärung und bezieht sich nicht auf alle Gruppen im Besonderen. Kritik wurde daher laut, dass das Gesetz jede ethnische und religiöse Minderheit nennen soll, damit auch alle effizienten Schutz bekommen können. 2016 hat das *Ministry of Endowment and Religious Affairs* neben den zwei direkten Ratspersonen für Minderheitenangelegenheiten (für ÊzidInnen und ChristInnen) auch sieben weitere religiöse RepräsentantInnen genannt, von denen eine/r die Bahai Community

<sup>18</sup> ibid

<sup>19</sup> Baha'u'llah 1997

<sup>20</sup> Izadi 1992: 166.

<sup>21</sup> Izady 1992.

repräsentiert<sup>22</sup> „The Kurdistan Region’s Ministry of Endowment and Religious Affairs has announced that Jews, Zoroastrians, Kakai and Bahais will have representatives in the Ministry to manage their religious activities in the future“.<sup>23</sup>

Diese Anerkennung zog eine diplomatische Beschwerde des iranischen Konsuls nach sich<sup>24</sup>. Das Ministerium für religiöse Angelegenheiten betonte, dass aufgrund der Verfassung jede/r in der Autonomen Region Kurdistan-Irak das Recht hat, die Religion frei zu wählen.

### **Geschichte und gegenwärtige Situation im Irak**

Eine der ältesten Gemeinschaften ist jene im Irak, die bis in die 1850er Jahre zurückgeht. Nach Quellen der Bahai gab es bereits Ende des 19. Jahrhunderts bis zu 5.000 GlaubensanhängerInnen im Irak, vor allem in Baghdad. Diese Zahl hat sich im letzten Jahrhundert aufgrund der restriktiven politischen Maßnahmen verringert.

Im Jahr 1931 wurde sodann eine offizielle Gemeinschaft gegründet, während der Zeit der Monarchie konnten die Bahai ihre religiöse Zugehörigkeit offiziell erklären und eine Anerkennung erreichen. In den folgenden Jahren hielten sie das erste zentrale Bahai-Forum in der Al al-Sa’doun Region ab<sup>25</sup>. In den 1950er Jahren wurde der Bahaismus von der irakischen Regierung registriert, d.h. Bahai wurden auch im Zensus von 1957 aufgenommen. Seit den 1950ern gibt es einen Friedhof in einem neuen Baghdader Bezirk, der ‘der ewige Garten‘ genannt wird. Nach dem Fall der Monarchie begannen sich Repressionen und Restriktionen zu verschärfen. Während der Regierungszeit des Baath-Regimes erfuhren die Bahai extrem gewaltsame Verfolgungen. In den 1970er Jahren wurden Gesetze verabschiedet, wonach der Bahaismus verboten war, Vereinigungen wurden geschlossen. All jene, die sich für die Verbreitung der Religion einsetzten, wurden zum Tode verurteilt<sup>26</sup>. AnhängerInnen wurde ihr Eigentum entzogen, alle Spuren der Religion mussten auch aus existierenden Dokumenten gelöscht werden, die AnhängerInnen wurden wieder unter der offiziell anerkannten Religion, nämlich dem Islam, geführt. „In 1979, when Saddam Hussein assumed power, the law prohibiting Bahaism was amended and the punishment was increased to life imprisonment, and to execution in case of repeating the prohibited activities“.<sup>27</sup>

Die gesetzlichen Grundlagen waren das Gesetz Nummer 105 von 1970, das den Glauben der Bahai verbot, sowie die Regulation 358 von 1975, welche verbot, dass in

<sup>22</sup> Smith/Shadervian 2017.

<sup>23</sup> „Kurdistan Region of Iraq recognizes Bahais as religious minority“.  
<https://sensday.wordpress.com/2015/11/02/kurdistan-region-of-iraq-recognizes-bahais-as-religious-minority/>, eingesehen am 8. August 2019.

<sup>24</sup> ibid

<sup>25</sup> Salloum 2013: 96.

<sup>26</sup> Siehe Salloum 2013: 97.

<sup>27</sup> Salloum 2013: 98.

den nationalen Dokumenten wie in den Identitätsausweisen und Reisepässen der Bahaiismus als Glaubensbekenntnis angeführt wurde. Ohne die offiziellen Dokumente wie Staatsbürgerschaftsnachweise etc. konnten die Menschen ihre Kinder weder für den Schulbesuch registrieren noch Pässe beantragen. Nach dem Sturz des Baath-Regimes wurden diese Gesetze jedoch nicht vollständig abgeschafft. Wie *Minority Rights Group International* in einem Bericht von Oktober 2014 feststellte, „Consequently, unless they made false statements about their religious beliefs and denied their identity, the Bahai could not acquire identity documents, passports, or birth, death and marriage certificates. In 2007, the Ministry of Interior repealed Rule No 358. Thereafter, a number of Bahais managed to obtain ID cards stating ‘Bahai’ in the field of religion. However, Law No. 105 of 1970 was never revoked.“<sup>28</sup>. Viele hatten Angst, die Religionszugehörigkeit anzuführen, da sie weitere Diskriminierungen fürchteten. Ein Monat nach der Entscheidung der Regierung, offizielle Dokumente auszustellen, wurde diese Entscheidung jedoch wieder rückgängig gemacht. „In May 2007, ID cards were given to a few Bahais but this was suspended under the pretext that Bahais have been registered as Muslims since 1975 and there is a government law that prevents Muslims to convert to another religion.“<sup>29</sup>

Trotz der relativen Offenheit, die nach dem Fall von Saddam Hussein und seinem Regime 2003 herrschte, waren die Bahai im Irak weiterhin gezwungen, im Untergrund zu leben, und konnten ihre religiöse Zugehörigkeit nicht öffentlich deklarieren. Das konfiszierte Vermögen wurde nie zurückerstattet. Es gibt keine offiziellen Statistiken über die Bahai im Irak, ihre genaue Anzahl bleibt daher unbekannt. Gemeindeeigene Schätzungen gehen von etwa 2.000 Gläubigen aus, annähernd hundert Familien gründeten Gemeinschaften in Silêmanî [Sulaimaniya], in Dihok [Dohuk] und in Hewlêr [Erbil]. Erst in den letzten Jahren hat sich die Situation langsam verbessert. 2011 deklarierte der irakische Kulturminister das Haus, das von Bahâ'-Allah in Irak bewohnt war, als eine 'Heritage Site'. Vor allem durch die Bedrohung des sogenannten Islamischen Staates seit 2014 waren religiöse Minderheiten besonders gefährdet, sie wurden nach den extremen orthodoxen religiösen Konzepten als Häretiker angesehen. Daher gehören die Bahai neben den ÊezidInnen und ChristInnen zu den am meisten vulnerablen Gruppen.

Im Jahr 2017, nach Jahrzehnten der Unterdrückung und Unsichtbarkeit, war es den Bahai möglich, öffentlich den 200. Geburtstag von Bahâ'-Allâh zu feiern. Das erfolgte in einer Zeremonie in Bagdad, die von staatlichen VertreterInnen, der *Iraqi High Commission for Human Rights* (IHCHR), RepräsentantInnen der United Nations und der Zivilgesellschaft besucht war<sup>30</sup>. Diese Zeremonie war nicht nur von nationaler Wichtigkeit, sondern hatte für die gesamte transnationale Bahai-Gemeinschaft eine Bedeutung, da gerade Bagdad eine spezielle Relevanz in der

<sup>28</sup> *Minority Rights Group International* 2014: 23.

<sup>29</sup> Salloum 2013: 99.

<sup>30</sup> Salloum 2017a.

Geschichte der Bahai hat. Die TeilnehmerInnen an der Zeremonie erklärten die Notwendigkeit der Abschaffung aller Gesetze, die die Aktivitäten der Bahai verbieten. Weiters konnte die Bahai-Gemeinschaft 2017 auch das Nowruz Fest in Bagdad feiern. Nowruz beendet das 19-tägige Fasten und markiert den Beginn des neuen Bahai-Jahres – es ist daher ein wichtiger religiöser Feiertag. Die Gemeinschaft startete auch eine Initiative, um einen sozialen Dialog mit allen BürgerInnen zu initiieren, um eine friedliche Koexistenz aller Teile der irakischen Gesellschaft zu fördern<sup>31</sup>.

### **Bahai im Iran und in Iranisch-Kurdistan**

Gleichzeitig mit den Entwicklungen in den 1970er Jahren im Irak unter Saddam Hussein verschlechterte sich die Situation auch im Iran, speziell seit der Revolution von 1979 für die Bahai. Es wird geschätzt, dass etwa 300.000 Bahai im Iran leben, ein Teil davon in den westlichen von KurdInnen bewohnten Regionen. Das Regime hatte 200 Bahai exekutiert und viele eingesperrt, ihre Besitztümer wurden zerstört. Manche sind seit fast einem Jahrzehnt inhaftiert<sup>32</sup>. Bahai sind ihrer kulturellen, politischen, zivilen und religiösen Rechte beraubt. Menschenrechtsorganisationen<sup>33</sup> stellten fest, dass Bahai in Regionen, die von SunnitInnen dominiert sind bessere Bedingungen haben, als in Regionen, die mehrheitlich von SchiitInnen bewohnt sind, wie beispielsweise in Kirmaşan [Kermanshah]. Sie werden als Feinde des Islams oder Agenten feindlicher Mächte bezeichnet. Diese sehr riskante Situation für die Bahai bedeutete, dass sich viele komplett aus der Öffentlichkeit zurückzogen oder gezwungen waren, ins Ausland zu flüchten<sup>34</sup>. Nach der islamischen Revolution im Iran wurde verstärkt versucht, die Bahai zur Konversion zu zwingen, in neuerer Zeit verfolgt man eine Politik der Einschüchterung<sup>35</sup> und Vertreibung. Junge Menschen ist eine weiterführende Ausbildung verwehrt<sup>36</sup>. Im Jahr 2006 mussten 70 Studierende die Universität verlassen, im Jahr darauf hat die *Payameh Noor Universität* weitere 30 exmatrikuliert und 2011 wurde 20 Personen verboten, sich in Universitäten zu immatrikulieren. Im Jahr darauf wurde ein Friedhof in Sina zerstört und das Land konfisziert<sup>37</sup>.

Das deutsche Bundesamt für Migration und Flüchtlinge berichtete 2019, dass Bahai nicht nur vom Studium ausgeschlossen werden, sondern auch von staatlichen

<sup>31</sup> Salloum 2017 b.

<sup>32</sup> <https://www.gfbv.de/de/news/iran-eu-aussenbeauftragte-mogherini-soll-sich-fuer-inhaftierte-bahai-einsetzen-8682/>, eingesehen am 5. August 2019.

<sup>33</sup> <https://www.rudaw.net/english/middleeast/iran/31082013>, eingesehen am 5. August 2019.

<sup>34</sup> Cole 2002.

<sup>35</sup> <https://www.kurdistan24.net/en/news/3991f16f-253b-4bci-95b1-aa706dobdra8/baha-i-family-persecuted-in-iran>, eingesehen am 5. August 2019.

<sup>36</sup> <https://www.gfbv.de/de/news/die-bahai-im-iran-diffamiert-und-verfolgt-1791/>, eingesehen am 5. August 2019.

<sup>37</sup> <https://www.rudaw.net/english/middleeast/iran/31082013>, eingesehen am 15. August 2019.

Berufen. Noch immer werden Bahai zu langjährigen Haftstrafen verurteilt<sup>38</sup>. Des Weiteren wurden über 400 Geschäftsinhaber gezwungen ihre Betriebe zu schließen<sup>39</sup>. Im Juli 2019 wurde ein Pensionistenheim in der Stadt Karaj gesperrt, in dem Bahai gewohnt hatten<sup>40</sup>.

#### **Bahai in Syrisch- und Türkisch-Kurdistan<sup>41</sup>**

Die syrische Bahai-Gemeinschaft ist sehr klein und beschränkt sich auf einige hundert Mitglieder, die fast ausschließlich im urbanen Bereich, also in Damaskus und Aleppo, wohnhaft sind oder waren. Über die Existenz kurdischer Bahai in Syrien ist nichts bekannt. Mehr Bahai gibt es in der Türkei, wobei auch hier die größten Gruppen außerhalb der kurdischen Gebiete leben. Ein bekanntes Beispiel ist der Arzt Sami Doktoroğlu, der aus einer Istanbuler Ärztesfamilie stammte; er lebte und arbeitete in Bêrecûg [Biricek] und konvertierte schon in den 1930er Jahren zum Bahaiismus. Als angesehener Arzt hatte er auch eine gewisse Vorbildwirkung, sodass eine ganze Gruppe aus der mehrheitlich kurdischen Stadt seinem Beispiel folgte und zum Bahaiismus übertrat. Auch in anderen Städten der Region gab es Gemeinden von Bahai - dies ist zumindest von Verhaftungsfällen von Bahai in Urfâ und Gaziantep dokumentiert.

Heute gibt es in mehreren kurdischen Städten der Türkei Bahai-Gemeinschaften. Trotz Ressentiments konservativ orientierter sunnitischer Gruppen gingen manche dieser Gemeinschaften noch vor einigen Jahren durchaus auch an die Öffentlichkeit. Im Jahr 2015 hielten Jugendliche aus der Bahai-Gemeinde in der kurdisch dominierten Stadt Gaziantep, wo es auch ein Büro der Glaubensgemeinschaft gibt, eine Konferenz ab<sup>42</sup>. Durch die Verschärfung des politischen Klimas in der Türkei gestaltet sich die Situation für religiöse Minderheiten zunehmend schwieriger. Dies ist sicherlich auch der Grund, weshalb Bahai auch in den kurdischen Gebieten im Osten der Türkei weniger und vorsichtiger mit ihren Anliegen an die Öffentlichkeit gehen.

#### **Eine vulnerable Minorität**

Die Bahai sind aufgrund der anhaltenden äußerst fragilen Sicherheitslage und ungeklärten rechtliche Situation im Irak sowie durch die andauernden Menschenrechtsverletzungen im Iran, die schwierige politische Situation in der Türkei und

<sup>38</sup> [https://www.ecoi.net/de/dokumentensuche/?useSynonyms=Y&sort\\_by=origPublicationDate&sort\\_order=desc&content=Bahai](https://www.ecoi.net/de/dokumentensuche/?useSynonyms=Y&sort_by=origPublicationDate&sort_order=desc&content=Bahai). 29. Juli 2019 |BAMF – Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Deutschland), eingesehen am 5. August 2019.

<sup>39</sup> Ibid Briefing Notes 13 May 2019

<sup>40</sup> Ibid. Briefing Notes 15 July 2019

<sup>41</sup> Die Autorin ist Thomas Schmidinger für die nachfolgenden Informationen zu Dank verpflichtet.

<sup>42</sup> <http://www.gaziantepolusum.com/default.asp?page=haberdetay&haber=4211562>, eingesehen am 5. August 2019.

schließlich durch den jahrelangen Krieg in Syrien eine äußerst vulnerable Religionsgemeinschaft. Politische Entwicklungen in einzelnen Ländern können weitreichende Auswirkungen auf die Bahaigemeinden im gesamten Nahen Osten haben.

Es entstanden während des Regimes von Saddam Hussein eine Reihe von provokativen Schriften gegen die Bahai, wodurch die öffentliche Meinung gegen sie aufgehetzt werden sollte. Bahai wurden angeklagt, Atheismus zu lehren, wie auch den Kolonialismus und Zionismus zu unterstützen. Als 2013 im Jemen ein Bahai gefangen genommen, gefoltert und wegen Spionage für Israel angeklagt wurde, fürchteten auch die Bahai im Irak Konsequenzen. Hassreden von extremistischen Religionsführern in der Öffentlichkeit können eine öffentliche Meinung anheizen und Gewalttaten gegen die demografisch äußerst kleinen Religionsgemeinden evozieren.<sup>43</sup>

Die politische Linie der KRG, Religionsfreiheit und freie Wahl der Religionszugehörigkeit zu gewähren, ist ein erster wichtiger Schritt für eine umfassende Anerkennung der Rechte religiöser Minderheiten.

Die Bahai sind heute eine der exemplarischen transnationalen religiösen Gemeinschaften. Gerade die rezente politische Situation in der Autonomen Region Kurdistan-Irak zusammen mit den historischen Verflechtungen in Kurdistan, d.h. die Besinnung auf die Offenbarungen des Religionsgründers in den kurdischen Bergen, lassen für diese globalisierte Religionsgemeinschaft vielleicht eine neue territorial verankerte Perspektive zu.

## Bibliografie

Anonymus, 2008-07 „Babism“ In: *Kurdistanica.com*. <http://www.kurdistanica.com/?q=node/100>. (accessed 15 August 2018)

Baha'u'llah 1997: *Die Sieben Täler, Die Vier Täler*. Hofheim-Langenhain: Bahai Verlag.

Campo, Juan 2008: *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts on File.

Cole, Juan 1988: "Bahaism. The Faith," in *Encyclopaedia Iranica*, vol III/4 pp. 438-446, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/bahaism-i> Originally Published: December 15, 1988 (accessed on 30 December 2018).

Cole, Juan R. I 1994: "The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i" *Studia Islamica* 80: 145-163.

---

<sup>43</sup> Siehe Salloum 2017c.

- Cole, Juan 2002: *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. London, New York: Tauris.
- Cole, Juan R. I. 2005: "The Baha'i Minority and Nationalism in Contemporary Iran," in *Nationalism and minority identities in Islamic societies*, edited by Maya Shatzmiller, (Studies in nationalism and ethnic conflict. Montréal & Ithaca: McGill-Queen's University Press), 127-163.
- Curtotti, Michael 2017: "Bahá'u'lláh in Kurdistan: The Holy Man on the Mountain" (April 17, 2017) <https://beyondforeignness.org/3473> (accessed 15 August 2018).
- Human Rights Watch HRW 2012: *Why They Left. Stories of Iranian Activists in Exile*. <https://www.hrw.org/report/2012/12/13/why-they-left/stories-iranian-activists-exile> (accessed 15 August 2018).
- Izady, Mehrdad R 1992: *The Kurds: A Concise Handbook*. Washington, D.C.: Crane Russak.
- MacEoin, Denis Martin 1979: *From Shaykhism to Babism: A Study in Charismatic Renewal in Shi'i Islam*. Cambridge: King's College.
- MacEoin, Denis Martin 1988: "Baháism. Bahai persecutions," *Encyclopedia Iranica* Vol. III, Fasc. 5, pp. 461-464 online <http://www.iranicaonline.org/articles/baháism-vii> (accessed 15 August 2018).
- Ma'sumián, Bijan 1993: "Bahá'u'llá's Seclusion in Kurdistan", *Deepen Fall*, 18 -26.
- Minority Rights Group International and Ceasefire Centre for Civilian Rights 2014: *From Crisis to Catastrophe: the situation of minorities in Iraq Report*. London: Minority Rights Group International.
- Newby, Gordon D. A 2004 [2002]: *Concise Encyclopedia of Islam*. Oxford: One World.
- Salloum, Sa'ad 2013: *Minorities in Minorities in Iraq. Memory, Identity and Challenges*.
- Baghdad, Beirut: Masarat for Cultural and Media development.
- Salloum, Sa'ad 2015. "Nowruz becomes opportunity for dialogue in Iraq", *Bas News*, (August 24, 2015) [https://www.academia.edu/32941263/Nowruz\\_becomes\\_opportunity\\_for\\_dialogue\\_in\\_Iraq](https://www.academia.edu/32941263/Nowruz_becomes_opportunity_for_dialogue_in_Iraq) (accessed 15 August 2018)
- Salloum, Sa'ad 2017: "After decades of suppression, Baha'is celebrate publicly in Baghdad" *Al Monitor*. Iraq Business News.

<http://www.iraq-businessnews.com/2017/12/18/after-decades-of-suppression-bahais-celebrate-publicly-in-baghdad/> (accessed 15 August 2018)

- Salloum Sa'ad 2017. "Following controversial video leak, Iraq minorities seek to address hate speech". Blog post (May 18, 2017).
- Smith Crispin M.I. and Vartan Shadervian 2017: *Wilting in the Kurdish Sun. The Hopes and Fears of Religious Minorities in Northern Iraq*. Report for the United States Commission on international religious freedom 2016. Washington: United States Commission on International Religious Freedom.
- Smith, Peter 1988: "Bahaism: The Bahai Communities" *Encyclopedia Iranica* Vol. III, Fasc. 5, pp. 449-454. <http://www.iranicaonline.org/articles/bahaism-iv> (accessed 15 August 2018).
- Smith, Peter 1999: *A Concise Encyclopedia of the Baha'i Faith*. Oxford: One World.
- US State Department 2015: "International Religious Freedoms Report for 2014, Iraq, Section 1: Religious Demography", 14 October 2015. <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2014/nea/238456.htm> (accessed 20 August 2018).
- Walbridge John 2004 a: "Bha'allah (1817 - 1892)" In *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Editor in Chief Richard C. Martin New York: Macmillan Reference, 99 - 100.
- Walbridge John 2004 b "Baha'i Faith" In *Encyclopedia of Islam and the Muslim world*. Editor in Chief Richard C. Martin. New York: Macmillan Reference, 100 - 101.



## Neuere Entwicklungen im Zoroastrismus

AGNES GROND

### ABSTRACT

*Zoroastrianism is one of the oldest monotheistic religions in the world and presumably dates back to the third pre-Christian millennium. It steadily lost in importance with the Islamisation of the Persian Empire, while many of its followers migrated to India and Pakistan. In the twentieth century, Zoroastrianism was rediscovered in Iran as a unifying element in the process of nation building—a development, however, that immediately ended after the revolution. Similarly, Kurdish nationalist movements, particularly in Turkey, claimed Zoroastrianism for themselves. A relatively new development in this process is the apparent wave of conversions to Zoroastrianism in northern Iraq. Globalisation and information technology have left their mark on Zoroastrianism as well: the increasing availability of modern communication technology enables communities that sometimes were separated for a thousand years to establish contact and discussions once again.*

### ABSTRACT

*Der Zoroastrismus ist eine der ältesten monotheistischen Religionen und geht möglicherweise bis auf das dritte vorchristliche Jahrtausend zurück. Mit der Islamisierung des Persischen Reiches verlor er an Bedeutung, viele AnhängerInnen migrierten nach Indien und Pakistan. Im 20. Jahrhundert wurde der Zoroastrismus im Iran als einendes Glied im Prozess des nation building wiederentdeckt – eine Entwicklung, die nach der Revolution sofort endete. Ebenso wurde der Zoroastrismus von den kurdisch-nationalen Bewegungen insbesondere in der Türkei für sich reklamiert. Eine relativ neue Entwicklung stellt eine Konversionswelle im Nordirak dar. Eine weitere Entwicklung wurde durch Globalisierung und Informationstechnologie angestoßen: Durch die zunehmende Verfügbarkeit moderner Kommunikationstechnologie treten heute die zum Teil über ein Jahrtausend getrennten Communities vermehrt in Kontakt und Diskussion.*

### Einleitung

Der Zoroastrismus ist eine Religionsgemeinschaft mit weltweit ungefähr 120.000 bis 300.000 AnhängerInnen. Die Ursprünge dieser Religion liegen im iranischen Kulturraum, wobei die AnhängerInnen des Zoroastrismus heute in weit verstreuten Communities leben. Frühe zoroastrische Exilgemeinden entstanden infolge der Islamisierung des Iran in Indien und Pakistan, an die iranische Herkunft erinnert

noch heute die Bezeichnung der ZoroastrierInnen als ParsInnen [PerserInnen]. Andere Diasporagemeinden, deren Auswanderung jedoch wesentlich später stattfand als diejenige der ParsInnen, leben in den USA, Kanada, Europa und Australien.<sup>1</sup> Über die Datierung der Lebensdaten des Religionsstifters Zarathustra (Zoroaster) herrscht Uneinigkeit, die Lebenszeit Zarathustras wird im Allgemeinen um die Zeitspanne zwischen 1800 und 600 v. Chr. angenommen.

Über die Jahrhunderte hinweg spielte der Zoroastrismus eine wichtige Rolle im gesamten iranischen Kulturraum und gelangte zur Zeit des Sassanidenreiches (3. – 7. Jahrhundert), welches auch das heutige Zentralasien umfasste, zur höchsten Blüte. Mit der islamischen Eroberung verlor der Zoroastrismus nach 636 n. Chr. im Iran an Bedeutung und es kam zu Phasen von Verfolgung und Emigration (zu Beginn vor allem nach Indien und Pakistan s.o.). Im heutigen Iran leben ungefähr 25.000 ZoroastrierInnen, eine annähernd gleich große Gruppe lebt in den USA und Kanada, im heutigen Pakistan leben noch ca. 5.000 Personen, der Rest lebt zerstreut in der europäischen Diaspora.<sup>2</sup> Im Irak, in dem seit der Islamisierung kaum noch zoroastrische Gemeinden zu finden waren, hat die Religion trotz vielfältiger Schwierigkeiten heute einen regen Zuwachs an SympathisantInnen und KonvertitInnen.<sup>3</sup> Dies stellt für die Religionsgemeinschaft insofern eine Herausforderung dar, als die seit Jahrhunderten diskutierte Frage, ob Konversion zum Zoroastrismus möglich sei, oder ob man ausschließlich durch Geburt ein/e ZoroastrierIn werden könne, bis heute nicht abschließend beantwortet worden ist.<sup>4</sup>

Angesichts dieser unterschiedlichen Entwicklungen innerhalb einer langen Zeitspanne ist es einleuchtend, dass der heutige Zoroastrismus in seinen Ausprägungen sehr heterogen ist, was auf die unterschiedlichen soziokulturellen Situationen der einzelnen Gemeinden in den Herkunftsländern und in der Diaspora zurückzuführen ist. Dieser Beitrag geht auf die neuere Entwicklung zoroastrischer Gemeinden ein. Ein Hauptaspekt dabei liegt auf der Rolle, die der Zoroastrismus in den Gebieten mit kurdischer Mehrheitsbevölkerung spielt. Hier entwickelte der Zoroastrismus eine spezifische Rolle in Bezug auf die kulturelle und politische Identität, die sich in einigen Bereichen von der Entwicklung in anderen Regionen unterscheidet. Dabei stützt sich der Artikel besonders auf die Forschungsarbeiten im Irak von Edith Szanto (2018) und Matthew Travis Barber (2019). Ein weiterer Aspekt, der in diesem Beitrag behandelt wird, sind immer deutlicher heraustretende Tendenzen zur (Wieder)Vereinheitlichung des Zoroastrismus. Hier spielen der Prozess der Globalisierung und die wachsende Verfügbarkeit von Kommunikationstechnologien eine besondere Rolle. Sie ermöglichen es den weitverstreuten Communities in Kontakt zu treten, Ideen auszutauschen und zu diskutieren.

---

<sup>1</sup> Vgl. Gerth 2009.

<sup>2</sup> Vgl. Stausberg 2002.

<sup>3</sup> Vgl. Smith & Shadarevian 2017; Szanto 2018 und Barber 2019.

<sup>4</sup> Vgl. Leanza 2016: 7.

### Zoroastrismus und regionale Nationalismen im 20. Jahrhundert

Nach Jahrhunderten der Diskriminierung setzte sich im Iran unter den Pahlavis eine tolerantere Haltung als in den vorangegangenen Perioden gegenüber dem Zoroastrismus und seinen AnhängerInnen durch. Erstmals war es zum Beispiel für ZoroastrierInnen möglich, in staatliche Spitzenpositionen aufzusteigen. Im vorrevolutionären Iran spielte der Zoroastrismus beim Versuch, eine moderne säkulare Gesellschaft aufzubauen, eine zentrale Rolle. Indem auf den Zoroastrismus verwiesen wurde, konnte eine iranische 'Nation' weit in der Vergangenheit verankert werden. Dieser Rückgriff auf das Zeitalter der Achämeniden (ca. 6. – 4. Jahrhundert v. Chr.) und der Sassaniden (ca. 200 – 650 n. Chr.) hatte die Inklusion und Vereinheitlichung der IranerInnen unter dem Dach einer historisch und national imaginierten Vergangenheit zum Ziel. Der antike Iran wurde somit zu Ursprung und Quelle von modernen Ideen und Institutionen, die wieder aufgegriffen und eingesetzt werden konnten.<sup>5</sup> Diese Vergangenheit war jedoch nicht ethnisch-persisch, sondern vielmehr als gemeinsames Erbe aller IranerInnen, unabhängig von der jeweiligen ethnischen Zugehörigkeit, gedacht. Zum iranischen Erbe gehörten neben dem Zoroastrismus auch die persische Sprache und Literatur und diese wurden im sprachlich und kulturell äußerst heterogenen Iran mittels Bildungssystem favorisiert und 'reines' Persisch als Sprache der ursprünglichen ZoroastrierInnen propagiert<sup>6</sup>. Dieses Maßnehmen an der Vergangenheit als Ideal und Zukunftsmodell war antiislamisch und antiarabisch ausgerichtet. Mit der islamischen Revolution wurde jedoch der Islam wieder anstelle des Zoroastrismus zum zentralen gesellschaftlichen Bindeglied und es setzte eine neue Phase der sozialen und wirtschaftlichen Diskriminierung ein.<sup>7</sup>

In den kurdischen Gebieten des iranischen Kulturraums werden zentrale Elemente des pahlavischen Narrativs übernommen, die zoroastrische Vergangenheit jedoch wird zur Legitimation spezifisch kurdischer Ansprüche auf Territorium, kulturelle und soziale Hegemonien herangezogen.

Der Zoroastrismus wird von kurdischen Intellektuellen, KünstlerInnen, SchriftstellerInnen und PolitikerInnen häufig mit Fragen nach der Herkunft des kurdischen Volkes in Zusammenhang gebracht. Diese Verknüpfung des Ursprungs der KurdInnen mit dem Zoroastrismus findet sich erstmals bei den Bedirxan-Brüdern Celadet Ali und Kamuran in den 1930er Jahren, die die Idee in verschiedenen Ausgaben der Zeitschriften *Hawar* und *Roja Nû* publizierten. Die Mitglieder der Bedirhan-Familie waren in ihren Ursprüngen sunnitisch-muslimisch und AnhängerInnen des Nakšbandiya-Halidiya Sufismus. Obwohl kein Familienmitglied innerhalb der *Ulema* eine Rolle spielte, waren die Verbindungen zum Nakšbandiya-Orden eng und die weitverzweigten Sufi-Netzwerke wurden im Sinn der Familieninteressen eingesetzt. Die starke Einbettung der Bedirhan-Familie

<sup>5</sup> Vgl. Ringer 2012: 267-277.

<sup>6</sup> Vgl. Soleimani & Mohammadpour 2019.

<sup>7</sup> Vgl. Kerstenberg Amighi: 233.

in diese Netzwerke wurde von der Geschichtsschreibung bisher aber eher vernachlässigt, obwohl Emir Bedirhan von Biografen noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts als *hādīm-i şerīʿat* [Diener der Sharia] bezeichnet wurde<sup>8</sup>. Ursache für diese Vernachlässigung ist der (erfolgreiche) Versuch der Brüder Celadet Ali und Kamuran Bedirhan, den Aufstand von Emir Bedirhan 1842 – 1847 als frühen ethnisch orientierten kurdisch-nationalistischen Aufstand zu interpretieren.<sup>9</sup> Das Verknüpfen der kurdischen Vergangenheit mit dem Zoroastrismus ist dabei ein wesentlicher Strang der Argumentationslinie, wobei auch die Nakşbandiya-Tradition als originär kurdische Tradition uminterpretiert wurde.<sup>10</sup> In dem Essay *Memê Alan*<sup>11</sup> betont Celadet Ali Bedirhan das präislamische Erbe der Bedirhan-Familie, indem er die Behauptung aufstellt, die Familie sei ursprünglich Anhängerin eines Êzîdismus gewesen, bei dem es sich um eine spezifisch kurdische Version des Zoroastrismus handle.<sup>12</sup> Damit wird eine direkte Verbindung zu einer prestigeträchtigen, vorgeblich reinen kurdisch-arischen Religion hergestellt. Die Aneignung des Êzîd-Erbes durch die kurdisch-nationalistische Bewegung blieb jedoch nicht unwidersprochen. Bis heute ist das Verhältnis zwischen MuslimInnen, muslimischen KurdInnen und ÊzîdInnen durch an den ÊzîdInnen verübte Gewalttaten bis hin zum Genozid getrübt.<sup>13</sup>

Diese Vorstellungen, insbesondere die Verbindung zwischen dem Zoroastrismus und dem Êzîdismus, die historisch nicht haltbar ist, avancierten zum zentralen Grundsatz in kurdisch-national ausgerichteten Bewegungen. Dabei wird oft die Geburtsstätte Zarathustras in den kurdischen Siedlungsgebieten verortet. Karim Sureni beispielsweise, ein irakisch-kurdischer Politiker und Publizist, verlegt die Herkunft Zarathustras nach Urmiah im Nordwestiran. Zarathustra habe außerdem Hawrami gesprochen, welches von Sureni als kurdischer Dialekt<sup>14</sup> bezeichnet wird.<sup>15</sup>

In den 1970er und 80er Jahren wurde die Argumentationslinie in der Türkei, später auch im Nordirak, aufgegriffen. In der Türkei ist es in erster Linie der Gründer der kurdischen Arbeiterpartei PKK, Abdullah Öcalan, der im Zoroastrismus einen entscheidenden Bestandteil der kurdischen Vergangenheit sieht. Der Zoroastrismus gilt als Gegenentwurf zum Islam und wird als moralisch und intellektuell höherstehend beschrieben. Der Zoroastrismus wird für Öcalan zur befreienden Kraft, die die KurdInnen aus der Unterdrückung durch den Islam herausführen

<sup>8</sup> Vgl. Lütfi o. J.: 13.

<sup>9</sup> Vgl. Henning 2018: 136.

<sup>10</sup> Vgl. Henning 2018: 140.

<sup>11</sup> Bedirhan 1941: 15.

<sup>12</sup> Vgl. Szanto 2018: 98.

<sup>13</sup> Vgl. z.B. Allison 2009.

<sup>14</sup> Die Frage, ob eine kurdische Varietät als eigenständige Sprache oder als Dialekt bezeichnet wird, ist hochgradig ideologisch und soll in diesem Rahmen nicht ausführlich diskutiert werden. Haig/Öpengin (2014) stellen diese Situation am Beispiel des Zazaki ausführlich dar, zur Stellung von Hawrami wird an dieser Stelle auf Sheyholislami (2017) verwiesen.

<sup>15</sup> Vgl. Szanto 2018: 97.

kann. Wenn Öcalan schreibt: „Der Glaube darf nicht länger ein dem Individuum aufgedrücktes Dogma sein. Anstelle der gängigen Liturgieform müssen profunde, in einer dem Volk verständlichen Sprache gehaltenen Analyse der heiligen Bücher in Bezug auf alle gesellschaftlichen Belange verbreitet werden.“<sup>16</sup>, wendet er sich ebenfalls gegen den Islam, der vom kurdischen Nationalismus als Zwang betrachtet wird, und gleichermaßen gegen die Sprache des Islam, das Arabische, welche ‘das Volk’ nicht verstehen kann, im Gegensatz zu den Lehren Zarathustras, welcher einen kurdischen Dialekt gesprochen habe. Dieses Beharren auf religiöses Anderssein als die Mehrheitsbevölkerung war in der Türkei, die auf Minderheiten starken Assimilationsdruck ausübte, ein wichtiges Distinktionsmerkmal, auf das sich auch andere kurdische Intellektuelle und SchriftstellerInnen wie z.B. Musa Anter<sup>17</sup> beziehen.

Im Nordirak geht die kurdisch-nationalistische Bewegung, die auch hier mit einer Hinwendung zum Zoroastrismus zusammenfällt, auf die 1980er und 90er Jahre zurück. Zwei Ereignisse bewirkten besonders eine tiefgehende Entfremdung der irakischen KurdInnen vom arabisch empfundenen Islam: Zum einen war dies der Iran-Irak Krieg, zum anderen die Anfal-Kampagnen. Während des Krieges, der ein ganzes Jahrzehnt andauerte, wurden die IranerInnen vom Regime Saddam Husseins als ZoroastrierInnen<sup>18</sup> bezeichnet. Dies hatte zum Ziel, die eigene (Mehrheits-) Bevölkerung als ‘wahre’ MuslimInnen darzustellen und darüber hinaus den Iran des Ayatollah Khomeini als ‘unislamisch’ zu verunglimpfen. Das zweite einschneidende Ereignis, das eine Dissoziation von kurdischer Gesellschaft und Islam bewirkte, waren die Anfal-Kampagnen. Diese waren genozidale Kampagnen zwischen 1986 und 1989 mit Höhepunkten im Jahr 1988, die gegen kurdische Dörfer im Nordirak gerichtet waren. Die Anfal-Kampagne ist nach der Sure al-Anfal benannt. Saddams Bezugnahmen auf den Koran und den Islam, auf welche im Verlauf des Krieges immer stärker zurückgegriffen wurde, verstärkten und förderten im Verlauf der Zeit die Abwendung der KurdInnen vom Islam und führten zu einer vermehrten Identifikation mit dem Zoroastrismus als ursprünglich kurdischer Religion und Kultur.<sup>19</sup>

Neben der Sichtweise des Zoroastrismus als antiarabischer Alternative findet sich die Strategie der Legitimation von politischen Ansprüchen durch Rückgriffe auf die Vergangenheit. Parallel mit der iranischen Sichtweise, welche die Idee der Nation in der Vergangenheit verankert, läuft das ausgesprochen frühe Ansetzen der Lebens- und Wirkungszeit des Religionsgründers. In den Informationsbroschüren eines 2015 gegründeten zoroastrischen Zentrums in Sulaimania/Irak ist die Rede von „at least ...

---

<sup>16</sup> Öcalan 2003: 446.

<sup>17</sup> Vgl. Anter 2005.

<sup>18</sup> Die verwendete Bezeichnung *majūs* ist ein abwertender Begriff für persische ZoroastrierInnen. Ayatollah Khomeini und die Islamische Republik wurden auf diese Weise delegitimiert. Vgl. Szanto 2018: 101.

<sup>19</sup> Vgl. Szanto 2018: 101.

3700 to perhaps more than 8500 years“<sup>20</sup> Die Vorverlegung der Lebenszeit Zarathustras in das Neolithikum und somit in eine Zeit vor der Entwicklung der frühen mesopotamischen urbanen Kulturen ermöglicht dann in logischer Folge den Schluss, dass eine kurdische Bevölkerung bereits vor allen anderen ethnischen Gruppen im historischen Zweistromland gesiedelt habe.<sup>21</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in den sich nach dem ersten Weltkrieg neu konstituierenden Nationalstaaten auf den Zoroastrismus als verbindendes Glied sozial, religiös und kulturell heterogener Bevölkerungen zurückgegriffen wurde. Im Iran der Pahlavi-Dynastie sollte der Zoroastrismus die gesamte Bevölkerung einen, wobei es noch bis in die 60er Jahre Angriffe auf die AnhängerInnen des Zoroastrismus und damit Auswanderungswellen gab, in der Türkei wurde der Zoroastrismus zum Identifikationszentrum der Notablen-Familie der Bedirxan, die sich nach dem Zusammenbruch des osmanischen Reiches neu orientieren musste. Der Zoroastrismus war hier nicht Bindeglied für die Gesamtgesellschaft, sondern Distinktionsmerkmal einer bestimmten ethnischen Gruppe, die den Zoroastrismus für sich reklamierte. Im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts wurde der Zoroastrismus zu einem zentralen Bestandteil kurdisch-nationaler Bewegungen, er war jedoch immer durch die unterschiedlichen Gegebenheiten und jeweiligen Entwicklungen in den Staaten Türkei, Iran und Irak regional geprägt.

### Neuere Entwicklungen im Nordirak

In jüngster Vergangenheit erlebt der Zoroastrismus im Iran und in noch viel stärkerem Maß im Nordirak erhöhte Wahrnehmung und Wertschätzung. Im Iran spielen bei der Wertschätzung für die ZoroastrierInnen ebenso das vorrevolutionäre Narrativ eine Rolle wie auch der Überdruß vieler IranerInnen am Islam, welcher aufgrund des politischen Missbrauchs durch das Regime beschädigt ist. Viele nationalistisch gesinnte IranerInnen betrachten den Zoroastrismus wieder als die ursprüngliche und eigentliche Religion des Iran, während der Islam als arabisch und uniranisch gesehen wird.<sup>22</sup>

In Irakisch-Kurdistan geht das Engagement über reine Wertschätzung hinaus und schlägt sich in neuen KonvertitInnen nieder. Ab den frühen 1990er Jahren waren irakische KonvertitInnen zum Zoroastrismus und SympathisantInnen des Zoroastrismus ebenso wie in der Türkei meistens gleichzeitig AnhängerInnen der PKK. Diese Konversionen sind als individuelle Reaktionen auf die Schriften nationalistisch ausgerichteter kurdischer Intellektueller im Zusammenhang mit dem Iran-Irak-Krieg und den Anfal-Kampagnen zu verstehen. Sie fanden unorganisiert und ohne institutionelle Unterstützung statt.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Zarathustra's song 2015. Zitiert nach Szanto 2018: 98.

<sup>21</sup> Vgl. Szanto 2018: 98.

<sup>22</sup> Vgl. Ringer 2012.

<sup>23</sup> Vgl. Barber 2019: 229.

Nach 2014 erweiterte sich jedoch das Spektrum der Zoroastrismus-AnhängerInnen beträchtlich. Ablehnung und Entsetzen über die Gräueltaten des sogenannten Islamischen Staates führten zu einer massiven Abwendung vom Islam und einer religiösen Neuorientierung, die in vielen Fällen zu Atheismus, in anderen Fällen zu einem Bekenntnis zum Zoroastrismus führte.<sup>24</sup> Die kolportierte Anzahl an KonvertitInnen im Nordirak erreicht 100.000 Personen<sup>25</sup> und somit ist dieser Neuzulauf zahlenmäßig bereits annähernd so groß wie weltweit die gesamte Religionsgemeinschaft.

Die Basis für diese Entwicklung bildete die kurdische Diaspora in Europa. In der kurdischen Diaspora war seit den 1990ern parallel zu den Entwicklungen in den Herkunftsländern Türkei und Irak das Interesse am Zoroastrismus gewachsen. 2012 entstand in Schweden der erste kurdisch-zoroastrische Tempel<sup>26</sup>. Im Jahr 2015 gelang es lokalen zoroastrischen KonvertitInnen mit Unterstützung der europäischen Diaspora, die Anerkennung als Minderheit durch das *Kurdistan Regional Government* (KRG) zu erreichen. Noch im gleichen Jahr entstanden in Sulaimania zwei zoroastrische Zentren, die von europäischen RückkehrerInnen ins Leben gerufen wurden. Das erste Zentrum wurde im August 2015 eröffnet und wird von Pir Shalyar Luqman Farhad Pahlawan geleitet. Pir Luqman ist ein kurdischer Rückkehrer, der über zehn Jahre in Großbritannien gelebt hat. Im Herbst 2015 wurde das zweite Zentrum mit dem Namen *Yasna* gegründet. Es handelt sich um eine Abspaltung von der ersten Gründung und wird von Awat Husamadin, auch sie ist eine Rückkehrerin aus Großbritannien, geleitet.<sup>27</sup>

Für beide LeiterInnen sind die Jahre in der Diaspora ein wesentlicher Teil der eigenen Identitätsfindung. Die Jahre im Ausland ermöglichten es, die eigene (kurdische) Identität im Diskurs mit der europäischen Gesellschaft neu zu reflektieren. Diese Neuartikulation der Identität zielte nach der Rückkehr auf eine rasche Institutionalisierung ab, die als Zugewinn an bürgerlichen Rechten und Partizipation gesehen wird.<sup>28</sup>

Die autonome Region Kurdistan im Irak garantiert seit 2015 die freie Wahl der Religion und somit auch die Möglichkeit, als MuslimIn eine andere Religion anzunehmen (s.o.). Dies erleichtert die Institutionalisierung und Repräsentation innerhalb der Verwaltung. Das zuständige Ministerium für religiöse Stiftungen (*awqāf*) bildet die Schnittstelle zwischen der Regierung und den Leitungen der religiösen Gruppen. So wurden die jungen zoroastrischen Gemeinden rasch Ziel politischer Einflussnahme. Politische Parteien im Nordirak bauen Hegemonie auf einem System finanzieller Patronage auf. Finanzielle Zuwendungen erfolgen an tribale, religiöse und bürgerliche FührerInnen. Insbesondere kleine religiöse

<sup>24</sup> Vgl. Szanto 2018: 98.

<sup>25</sup> Vgl. Smith & Shadarevian 2017.

<sup>26</sup> Vgl. Barber 2019: 229.

<sup>27</sup> Vgl. Szanto 2018: 106.

<sup>28</sup> Vgl. Szanto 106.

Communities und Angehörige von Minderheiten sind auf diese Weise gezwungen, sich zu politischen Parteien loyal zu verhalten. Gerade im Nordirak, der seit 2003 die meisten religiösen Minderheiten des Irak beheimatet<sup>29</sup>, ist Patronage durch die *Kurdistan Democratic Party* (KDP) in besonderer Weise relevant. Kritik an der Parteipolitik durch Community-FührerInnen wird mit dem System der finanziellen Patronage ausgeschaltet, auch in Fällen, in denen die Regierungspolitik den Interessen der Minderheiten nicht entspricht.<sup>30</sup> Im Falle der zoroastrischen Communities werden von der KDP ausschließlich Zentren dotiert, die von *Yasna* geleitet werden (*Yasna* selbst unterhält Beziehungen sowohl zur KDP und als auch zur PUK), ohne andere zoroastriische Führungspersonen auch nur zu konsultieren. Das System der finanziellen Patronage führte 2016 sogar zur Schließung eines zoroastrischen Tempels in Erbil, der sich nicht unter *Yasna*-Leitung befand. Besonders für kleine Minderheiten ist dieses System destruktiv, da es die Legitimität der als korrupt empfundenen Führungspersonen untergräbt und so die Entwicklung authentischer religiöser Leitung verunmöglicht. Die heterogene Bevölkerung des Nordirak bleibt so ohne RepräsentantInnen, die sich für ihre eigenen Interessen, die sich unter Umständen von den Interessen der Mehrheitsbevölkerung unterscheiden, einsetzen könnten.<sup>31</sup>

Eine weitere Herausforderung für SympathisantInnen ist die unklare Haltung der gesamtirakischen Verfassung gegenüber Apostasie, was die Konversion zum Zoroastrismus gemäß dieser Verfassung nach wie vor darstellt. Das irakische Recht Nr. 65 zum Stand der Bürger stammt aus dem Jahr 1972 und hält in Artikel 20.2 zum Bürgerstatus fest, dass NichtmuslimInnen ihre Religion ändern können, und impliziert auf diese Weise, dass Religionsänderung nur für NichtmuslimInnen möglich sei, und ist derart dem islamischen Recht gleich. In Artikel 17 zum Personenstatus findet sich die Regelung, dass muslimische Männer Angehörige anderer Buchreligionen ehelichen können, während muslimische Frauen ausschließlich muslimische Männer heiraten können. In Artikel 17 ist auch die Gültigkeit von Ehen geregelt, sollte in nichtmuslimischen Ehen ein Ehepartner zum Islam konvertieren. Konvertiert der Mann, bleibt die Ehe aufrecht. Konvertiert jedoch die Frau, würde das die Auflösung der Ehe bedeuten, da muslimische Frauen keine nichtmuslimischen Ehepartner haben können. Diese gesetzlichen Regelungen referieren zwar nicht direkt auf Apostasie, implizieren aber die Gültigkeit einer Shari'a Jurisdiktion, welche zur Anwendung kommen, sobald klare Regelungen in der Verfassung fehlen.<sup>32</sup>

In enger Verbindung zu den Problemen im Zusammenhang mit den oben genannten Unschärfen der irakischen Verfassung stehen Herausforderungen, die durch das irakische System der Ausstellung von Personalausweisen entstehen. In jede

<sup>29</sup> Vgl. Smith & Shadarevian 2017: 3.

<sup>30</sup> Vgl. Barber 2019: 232.

<sup>31</sup> Vgl. Barber 2019: 232 – 233.

<sup>32</sup> Vgl. Barber 2019: 233.

ID-Karte wird die Religionszugehörigkeit eingetragen. Möglichkeiten, diesen Eintrag zu verändern, unterliegen dem islamischen Recht, wie in Artikel 20.2 zum Bürgerstatus verankert. Überlegungen zu Reformen betreffen nicht die Möglichkeit, eine Abkehr vom Islam und somit eine neue Religionszugehörigkeit in die Personaldokumente eintragen zu können. Diese gesamtirakische Bestimmung steht in Widerspruch zum 2015 im Nordirak approbierten Minderheitenrecht.<sup>33</sup>

Trotz dieser Schwierigkeiten in Form von Korruption sowie unklaren, weil widersprüchlichen rechtlichen Verhältnissen und Vorurteilen gegenüber dem Zoroastrismus von Seiten der muslimischen Mehrheitsbevölkerung, nahm die Zahl an KonvertitInnen im Nordirak nach 2014 so stark zu, dass sie von der *United States Commission on International Religious Freedom* zwischen 10.000 und 100.000<sup>34</sup> geschätzt wird. Die hohe Schwankungsbreite in den Angaben erklären die Autoren der Studie mit Unschärfen in den Zensusdaten. So würden viele AnhängerInnen des Zoroastrismus nach wie vor als MuslimInnen wahrgenommen, oder übten die Religion privat aus, ohne sich öffentlich als ZoroastrierInnen zu bekennen.<sup>35</sup>

Insgesamt zeichnen die neuen zoroastrischen Institutionen den Zoroastrismus als fortschrittliche Alternative zum Islam, die Religionsfreiheit und Frauenrechte gewährleistet und Sklaverei und Scheinmoralität bekämpft. Edith Szanto analysiert in ihrer Arbeit zu neo-zoroastrischen Tendenzen im Nordirak zwei Vorschauen zu einer Dokumentation über den Zoroastrismus, die von beiden Zentren gemeinsam produziert wurde. Diese Dokumentation wurde als Antwort auf Unterstellungen durch den IS und salafistische Prediger konzipiert und greift somit wesentliche Vorurteile gegenüber AnhängerInnen des Zoroastrismus auf. Der Islam wird dem IS, der Zoroastrismus hingegen mit Rationalität und friedlichem Fortschritt gleichgesetzt. Frauenrechte, besonders in Bezug auf das Ehe- und Scheidungsrecht, werden hervorgehoben, Beispiele aus Zoroasters Biographie werden herangezogen, um die Gender-Gleichheit im Zoroastrismus zu untermauern. AnhängerIn des Zoroastrismus zu werden wird gleichgesetzt mit kultureller Befreiung von arabisch-islamischer Unterdrückung.<sup>36</sup>

### Virtuelle Communities

Neben der Entwicklung des Zoroastrismus als Alternative zu einem diskreditierten Islam im Iran und im Nordirak sowie seiner Funktion als Projektionsfläche für nationale Identifikation sind für den neueren Zoroastrismus Globalisierung und transnationale Handlungsräume von Bedeutung. In seinen Ausprägungen ist der moderne Zoroastrismus sehr heterogen. Die Auswanderung nach Indien und Pakistan, die ihren Ausgang vor über einem Jahrtausend nahm, führte in diesen Ländern durch den Kontakt mit dem Hinduismus zu einer Ausprägung des

<sup>33</sup> Vgl. Barber 2019: 233.

<sup>34</sup> Vgl. Smith & Shadarevian: 19.

<sup>35</sup> Vgl. Smith & Shadarevian: 19.

<sup>36</sup> Vgl. Szanto 2018: 108.

Zoroastrismus, die polytheistische Tendenzen aufweist. Im Iran hingegen fand eine Entwicklung zu einer rationalen ethischen Philosophie statt, im Irak erleben wir derzeit so etwas wie eine Reform des ursprünglichen Zoroastrismus, die wie im Iran als Gegenpol zu etablierten Machtstrukturen verstanden werden will. Als weitere Gruppe kann die sogenannte „second diaspora“ (im Gegensatz zur „first Diaspora“ nach Indien und Pakistan)<sup>37</sup> gelten, die ab dem 20. Jahrhundert eine Auswanderung von ZoroastrierInnen aus allen Herkunftsgebieten nach Großbritannien, Kanada und in die Vereinigten Staaten umfasst, und die bis heute anhält.

Für alle diese weitverstreuten heterogenen zoroastrischen Gemeinschaften (s.o.) haben sich durch Internet und soziale Medien die Möglichkeiten, in Kontakt zu bleiben oder zu treten, Ideen zu diskutieren und zu verbreiten und Ressourcen zu teilen, vervielfacht. Der Austausch ist durch die Spezifika des Internet, in erster Linie durch dessen transitionalen Charakter, gekennzeichnet. Websites sind fluid, sie erscheinen, verschwinden, werden inaktiv und sind beständig Gegenstand von Revisionen, Hinzufügungen, Streichungen und anderen Veränderungen. Auf der inhaltlichen Ebene beeinflusst die technische Entwicklung die Formierung und Artikulation von Identitäten und Politiken der Anerkennung.<sup>38</sup> Auf der Ebene der AkteurInnen ist festzuhalten, dass diese sehr heterogen und pluralistisch sind. Orthodox ausgerichtete Gemeinschaften, KonvertitInnen zum Zoroastrismus und liberal ausgerichtete Communities treten in Kontakt und in einen Ideenwettbewerb. Das Internet ermöglicht den Communities ein „coming together in the diaspora“<sup>39</sup> mit dem Ziel, die vielfältigen kulturellen und sozialen Differenzen zu einer neuen zoroastrischen Identität zu verschmelzen. Im Zentrum der Diskussion stehen die Themenbereiche Konversion zum Zoroastrismus, Mischehen sowie Fragen zu gottesdienstlichen Praktiken und Ritualen.

Die ersten beiden Themenbereiche sind eng miteinander verknüpft, da eine Familiengründung in vielen Fällen mit dem Wunsch einer der Ehepartner nach Konversion einhergeht.<sup>40</sup> Angesichts der oben beschriebenen Situation im Nordirak ist die Frage hochaktuell und wird lebhaft diskutiert. Ein liberal-reformistischer Zweig argumentiert eher auf der persönlich-individuellen Ebene. So solle es jedem Individuum freistehen, sich nach gründlicher Überlegung für den Zoroastrismus zu entscheiden. Ein konservativer Zweig argumentiert mit der Verletzlichkeit der Reinheit der Lehre, die durch KonvertitInnen in Gefahr gerate. ZoroastrierInnen aus dem Iran stehen der Konversionsfrage eher neutral gegenüber, indische und pakistanische ZoroastrierInnen sprechen sich strikt gegen Konversion aus.<sup>41</sup>

Die Diskussion um gottesdienstliche Fragen und religiöse Rituale ist getragen vom Bedürfnis, die Kultur und die religiöse Identität an die nächste Generation

<sup>37</sup> Gerth 2009: 133.

<sup>38</sup> Vgl. Aghapouri 2019: 2.

<sup>39</sup> Gerth 2009: 133.

<sup>40</sup> Vgl. Leanza 2016: 3.

<sup>41</sup> Vgl. Leanza 2016: 7 – 8.

weiterzugeben. Das trifft besonders in Fällen zu, in denen traditionelle Weitergabemechanismen nicht mehr wirken können, wenn in der Migration keine Gemeinden vorhanden sind, die Neuankömmlinge auffangen könnten. Spirituelle Hilfe für neuankommende ZoroastrierInnen in Europa und Nordamerika wird vermehrt online durchgeführt. Das betrifft ebenso traditionelle Gemeinschaften, die sich außerhalb des heutigen Persischen Reiches befinden, wie Communities in Tadschikistan und Uzbekistan.<sup>42</sup> Das betrifft aber auch das Wiedererstarken des Zoroastrismus im Nordirak. Die bestehenden zoroastrischen Gemeinden sind der wachsenden Community im Nordirak gegenüber sehr positiv eingestellt, insbesondere die Communities in Europa und Nordamerika. Indische und pakistanische Gemeinden sind aufgrund ihrer Skepsis, was Konversion betrifft, noch zurückhaltend. Die Neo-ZoroastrierInnen des Nordirak erhalten online spirituelle Unterstützung und Unterweisung in Bezug auf das neu übernommene Wertesystem, Ethik und in Fragen nach Ritualen, zum Teil sogar aus dem Iran und Indien.<sup>43</sup> Die Beteiligung von sehr heterogenen AkteurInnen an der Diskussion verschiebt den Fokus von lokalen, auf den jeweiligen Nationalstaat ausgerichteten Communities zu einer global-pluralen Community mit vielfältigen Partizipationsmöglichkeiten.

## Bibliografie

- Aghapouri, Jiyar Hossein 2019: „Towards pluralistic and grassroots national identity: a study of national identity representation by the Kurdish diaspora on social media.“ In: National Identities. DOI: <https://doi.org/10.1080/14608944.2019.1601172>. [eingesehen am 15.06.2019].
- Allison, Christine 2009: „Representations of Yezidism and Zoroastrianism in the Kurdish Newspapers Hawar and Roja Nu“. In: Allison, Christine et al. (eds.) *From Daena to Din. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*. Wiesbaden: Harrassowitz. 285–292.
- Anter, Musa 2005: *Hatıralarım*. Istanbul: Avesta.
- Barber, Matthew Travis 2019: „Kurdish Zoroastrians: An Emerging Minority in Iraq“ In: Schmidinger, Thomas & Bayar Mustafa Sevdeen (eds.). *Beyond ISIS. History and Future of Religious Minorities in Iraq*. London: Transnational Press. 229 – 236.
- Bedirhan, Celadet 1941: „Memê Alan.“ In: *Hawar* 27. 15.
- Bernert, Philippe 2017: „Zarathustra in Kurdistan - Die Beziehung zwischen kurdischer Unabhängigkeitsbewegung und Zoroastrismus am Beispiel einer

<sup>42</sup> Vgl. Gerth 2009: 156.

<sup>43</sup> Vgl. Barber 2019: 234.

- Zarathustra-Statur in einem ezidischen Dorf im kurdischen Kanton Afrin der ‘Demokratischen Föderation Nordsyrien‘“ Unpublished Essay.
- Gerth, Helen 2009: *Zoroastrians on the Internet, a quiet social movement: Ethnography of a virtual community*. UNLV Theses/Dissertations/Prof-essional Papers/Capstones. Paper 49.
- Haig, Geoffrey & Öpengin, Ergin 2014: „Kurdish: A critical Research Overview.“ In: *Kurdish Studies* (2/2). 99 – 122.
- Henning, Barbara 2018: *Narratives of the History of the Ottoman Kurdish Bedirhani Family in Imperial and Post-Imperial Contexts. Continuities and Changes*. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Kerstenberg Amighi, Janet 1990: *The Zoroastrians of Iran: conversion, assimilation, or persistence*. New York: AMS.
- Leanza, Valentino 2016: *Die Konversionsfrage im Zoroastrismus. Eine Diskursanalyse*. Universität Zürich: unveröffentlichte Masterarbeit.
- Lütfi [Liceli Ahmed Ramiz]. o. J. *Emir Bedirhan*. Cairo: Matba‘a-yı İctihād. Reprint: 2017, Istanbul: bgst yayınları.
- Öcalan, Abdullah 2003: *Gilgameschs Erben. Von Sumer zur demokratischen Zivilisation*. Bremen: Atlantik-Verlag.
- Ringer, Monica M. 2012: „Iranian Nationalism and Zoroastrian Identity: Between Cyrus and Zoroaster.“ In: Abbas, Amanat & Farzin Vajdani. *Iran Facing Others. Identity Boundaries in a Historical Perspective*. New York: Palgrave Macmillan. 267 – 277.
- Szanto, Edith 2018: „‘Zoroaster was a Kurd!‘: Neo-Zoroastrianism among the Iraqi Kurds“ In: *Iran and the Caucasus* 22/1. 96–110. DOI: <https://doi.org/10.1163/1573384X-20180108> [eingesehen am 15.06.2019].
- Sheyholislami, Jaffer 2011: *Kurdish Identity, Discourse, and New Media*. New York: Palgrave Mcmillan.
- Sheyholislami, Jaffer 2017: „Language status and party politics in Kurdistan-Iraq: The case of Badini and Hawrami varieties“ In: Arslan Zeynep (ed.). *Zazaki – Yesterday, today and tomorrow. Survival and standardization of a threatened language*. Graz: Grazer Plurilingualismusstudien. 55 – 76.
- Smith, Crispin M.I. & Shadarevian, Vartan 2017: *Wilting in the Kurdish Sun. The hopes and Fears of Religious Minorities in Northern Iraq*. United States Commission on International Religious Freedom. <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Kurdistan%20report.%20Long.pdf> [eingesehen am 15.06.2019].

- Soleimani, Kamal & Ahmad Mohammadpour 2019: „Can non-Persians speak? The sovereign’s narration of ‘Iranian identity’“ In: *Ethnicities* 1/2019. 1-23. DOI: 10.1177/1468796819853059 [eingesehen am 15.06.2019].
- Stausberg, Michael 2002: *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*. Band 1 und 2. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zarathustra’s Songs 2015: *Food for the Mind and Food and Clothing for the Mind*. Suleimania.



# 2 BEYOND AUSSERHALB DES SCHWERPUNKTS



# Kurdish Espionage on the Āqqyūnlū: An Arabic Edition of a Letter to Mehmed the Conqueror

MUSTAFA DEHQAN & VURAL GENÇ

## ABSTRACT

*While the Kurdish emirate of Hisnkayf has been fairly well researched, especially with regard to the sixteenth century, the full scope of the political relationship between early emirs of Hisnkayf and the Ottoman Empire is not completely known yet. This paper offers an edition of a newly found Arabic letter by the fifteenth-century Kurdish emir of Hisnkayf to Ottoman Sultan Mehmed the Conqueror in the Topkapı Collection of Ottoman archives in Istanbul. Aside from the edition, an explanation of the contents is discussed at the beginning of the paper.*

## ABSTRACT

*Während das Kurdische Emirats von Hisnkayf, insbesondere im sechzehnten Jahrhundert, relativ gut erforscht ist, ist der ganze Umfang der politischen Beziehung zwischen den frühen Emiren von Hisnkayf und dem Osmanischen Reich nicht vollständig bekannt. Dieser Beitrag stellt eine Edition eines neu entdeckten Arabischen Briefes aus dem fünfzehnten Jahrhundert vor. Den Brief hatte der kurdische Emir von Hisnkayf an den Osmanischen Sultan Mehmed der Eroberer gesandt; aufgefunden wurde der Brief in der Topkapı-Sammlung der Osmanischen Archive in Istanbul. Zusätzlich zur Edition des Briefes wird eine Erklärung des Inhalts zu Beginn des Beitrags diskutiert.*

## Introduction

Among the Arabic fragments within the Topkapı Collection in Istanbul, we came upon a piece from Kurdish emir of Hisnkayf: one of the earliest examples of the Arabic composition in the Ottoman archives. Although the Kurds of Ottoman lands were acquainted with Arabic literature mainly in the form of *shuruh* and scientific texts, the discovery of our fragment from the Topkapı Collection provides further evidence that they also had some familiarity with Arabic *belles-lettres*.

The letters of the Ottoman archive, extant in great number, have long been exploited by historians to yield information about nearly every aspect of Kurdish history in the sixteenth century. A critical edition of the Ottoman archival sources has long been among the most pressing needs of those concerned with the history of Kurdish emirates and communities under the Empire. Fekete in his *Einführung in*

*die persische Paläographie*<sup>1</sup> gave the world a beginning of this, but did not complete what he had begun. Others have also prepared some editions of Turkish and Persian documents, mostly from sixteenth century. However, a study of the fifteenth century of these letters can be equally enlightening. As the following discussion-based on a hitherto unknown Arabic letter-illustrates, in the Kurdish communities of the Ottoman world, letters and correspondence could serve as instruments of Kurdish history. References to historical facts are seldom met in these letters-especially the letters written in the fifteenth century. Their writers and addressees are too much concerned with their personal affair to waste time and ink in recording their praise of Ottoman sultans which they preferred to witness. Whenever, by chance, a hint of historical events occurs in a letter from Kurdish emirs to the Ottoman sultan, it is always worthy of attention, as presenting a contemporary and unbiased view of facts and circumstances the recollection of which has generally come down to us through the channel of literary texts.

Therefore the present writers may be justified in editing an Arabic letter which, short and vague as it is, adds some details to our information about the conflicts between Mehmed the Conqueror (d.1481) and Uzūn Hasan (d.1478) and the role played by Kurds. The importance of this episode in the long strife between Ottoman state and the Āqquyūnlū has been pointed out by J. E. Woods in his classic book *The Aqqoyunlu*.<sup>2</sup>

Our fragment (classmark TSMA E. 0567) is of particular importance in that it is so far the only document from the Topkapı Collection of Kurdish emirs which is penned in Arabic language. Other fragments of this collection which have been found in collections emanating from Kurdish communities are normally written in Persian<sup>3</sup>.

Our fragment comprises one leaf and is written on medieval paper in a clear *naskhī* hand; it contains 27 lines on the recto. In the arrangement and description of archives one of the most important items of description of such a document is its date. Unfortunately, the present letter has no date but it is certain that the letter can be assigned to the fifteenth century. There are also some clues to suggest more details on the dating. The context and the language suggest that the letter was written after Uzūn Hasan's death, or more precisely towards the beginning of the reign of Ya'qūb (d.1490) when Mehmed the Conqueror was still alive, that is, sometime between 1478 and 1481. The letter is by the Kurdish emir of Hisnkayf, named Ahmad, who was both a political man and a man of letters. The name is absent in the *Sharaf-nāma*.

Based on other primary sources, it is certain that Ahmad, also known as al-Kāmil Ahmad, was a contemporary of Malik Khalaf. The rule of Malik Khalaf is addressed

---

<sup>1</sup> See Fekete 1977.

<sup>2</sup> See Woods 1986.

<sup>3</sup> See, for example, Dehqan & Genç 2017.

by Sharaf Khān after 1458,<sup>4</sup> while he has certainly ruled at least from 1455 onwards. There is not enough primary material surviving to allow us to construct a precise systematic picture of Malik Khalaf's career, but it is possible to suggest some considerable and important points passed over in *Sharaf-nāma* without giving due attention. There are some evidences in which the Āqqyūnlū sources presented Malik Khalaf in a decidedly friendly perspective. There is no doubt that the people of Hisnkayf themselves discharged Malik Khalaf of the city. A certain Malik Ahmad, who is definitely the author of the following letter, replaced him and ruled at Hisnkayf for a while. It is interesting that, according to the letter given here, Ahmad was an ally of Ottoman sultan and not Uzūn Hasan<sup>5</sup>. Also noteworthy is the fact that in 1454, when Uzūn Hasan began his campaigns against pro-Qaraqyūnlū Kurds, he deposed Malik Khalaf and reinstated Malik Ahmad, but this settlement was short-lived as Khalaf again wrested control of the city from Ahmad in 1455.<sup>6</sup>

The contents of the letter are of the first importance for the light which they throw on a period of Kurdish and Ottoman history which hitherto has been poorly documented. The text has two-folds: literary importance and historical facts.

Regarding the first aspect it should be mentioned that the letter is written in a very high literary style of Arabic which may be called complex style. There are some lexical doublets in the text which set of two (near-)synonyms connected with the particles, *wa* 'and', or zero. Lexical doublets are examined from the perspective of meaning, that is, denotative, connotative and textual. This involves two processes: categorization and interpretation. The former implies the examination of doublets in terms of well established categories, whilst the latter concerns the semantic interaction that holds between the constitutive elements and how their semantic output is influential by the network of words.

The second or the historical section of the text deals with an espionage report which Ahmad of Hisnkayf provided for the Ottoman sultan. In his report, Ahmad enumerates the difficulties and problems of the Āqqyūnlū in the Kurdish areas which were close to him and were therefore entitled to have importance for the benefit of his own principality. This emir and his principality was home to many tribal chieftains and local merchants, pilgrims, and agents that crossed the Ottoman-Āqqyūnlū boundary regularly. For Mehmed the Conqueror, having this Kurdish emir in his service meant that he had widespread access to hundreds of tribal men, chieftains, and equipment on the borders of Āqqyūnlū<sup>7</sup>.

Ahmad's tone of language is very harsh; though it is written in an elegant rhymed prose (*saj*). He curses Uzūn Hasan's family, his allies, and friends and rudely pushes them aside. It is interesting that he obviously expresses his strong anger at Ya'qūb and

<sup>4</sup> See Scheref 1862: I, 154.

<sup>5</sup> See Tihrani 1962: I, 191, 240; II, 367, 394; Bar Hebraeus 1932: ii, xlil; Taghrībirdī 1930: 418.

<sup>6</sup> See Woods 1986: 92.

<sup>7</sup> For Kurdish espionage, its methods, and potentials, see Dehqan & Genç 2018.

calls him *khalaf al-fussāq* 'successor of libertines'. According to Ahmad, Ya'qūb's reign and territory consisted of tensions between the royal house and the aristocracy and friends of the Āqquyūnlū family. It could also happen that external and internal factors combined, and made Ya'qūb's reign a declined power. While the reign of Uzūn Hasan as the main regional counterpart of Mehmed the Conqueror ended rather surprisingly with important victories, and not as a result of insoluble problems within the empire, the period of Ya'qūb, according to Ahmad, was brought about by a combination of external and internal problems. This is the reason why Ahmad, in his last sentences, encourages the Ottoman sultan for a new campaign against Āqquyūnlū in order to defeat them in Kurdish areas.

Finally, it should be mentioned that the present tension between Ottoman and Āqquyūnlū empires can be clearly sensed from the geopolitical importance of Hisnkayf. Surely the intelligence services of Kurdish emirs of Hisnkayf to either Ottomans or Āqquyūnlū was instrumental in making each of them the victorious empire in the region. The conquest of Hisnkayf would secure their hold on the seasonal migration routes and place a commercial center of importance under their authority. Also, they hoped to drive the Qaraqyūnlū from Armenia and establish their authority over the upland summer pastures of that region as well as the trade route connecting Tabrīz with Aleppo and Bursa<sup>8</sup>.

### Arabic Text

Among the histories concerning the Kurdish emirs of Hisnkayf there is nothing on Ahmad Bayg, the sender of the present letter. The name is not mentioned in the famous Kurdish chronicle, the *Sharaf-nāma*, nor does Ahmad Bayg assume such a political role elsewhere. It may therefore prove useful at this point to give an edition of his letter to the Ottoman sultan as he is here the respected Kurdish emir of Hisnkayf and this may be helpful for the reconstruction of the history of the region.

The text itself poses few serious problems, with the exception of the proper restoration of a mistake in l.11 and the punctuation of a difficult text. Nevertheless, an edition of the Arabic text seems warranted, not merely for the sake of the few corrections which can be made to the text, but because the document should be used in the further studies. It is hoped that such an edition will prove acceptable to scholars in various fields, since no any satisfactory edition of the letter exists, and Ahmad Bayg is one of our most important authorities for the history of the fifteenth century Hisnkayf. In the Arabic text of the letter we read:

---

<sup>8</sup> See Woods 1986: 92.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَقْبَلُ أَرْضَ الْعِزِّ أَرْضاً تَشْرَفَتْ بِحَضْرَةِ سُلْطَانِ الْبَرِّيَّةِ وَالْأَمَمِ  
وَيَدْعُو لَكُمْ عَبْدًا عَلَى الْوُدِّ مُخْلِصًا مُقِيمًا عَلَى صَدَقِ الْوَلَاءِ مِنَ الْقَدَمِ  
ثُمَّ يُقْبَلُ الْأَرْضَ ثَانِيًا لَدَى الْمَقَامِ الشَّرِيفِ، وَالْمَوْقِفِ الْعَالِيِّ الْمَنِيِّ، سُلْطَانُ سُلْطَانِ  
الْعَرَبِ وَالْعَجْمِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، نَاشِرُ لَوَاءِ الْعَدْلِ فِي الْأَفَاقِ، بَاسِطُ بَسَاطِ الْجَلْمِ  
وَالْإِنصَافِ، مَظْهَرُ أَنْوَاعِ الْإِحْسَانِ وَاللِّطَافِ، مُهْلِكُ أَهْلِ الْجَوْرِ وَالْإِعْتِسَافِ. سُلْطَانِ  
عَصْرِ، بِه الْأَفَاقِ مَشْرِقَةً.

وَالْمَلِكُ يَزْهَوُ عَلَى حِكَّامِهِ الْأَوَّلِ وَالذَّهْرُ طَوْعًا لَمَّا تَبَدَّى أَوَامِرُهُ  
فِي دَوْلَةٍ بِالْعُلَا تَعْلُو عَلِي رَجُلٍ - خَلَدَ اللَّهُ مَلِكُهُ وَ سُلْطَانُهُ - عَلَى تَعَاقِبِ الْأَزْمَانِ  
وَالْأَوْقَاتِ، وَأَنَارَ فِي الْخَافِقِينَ سَعْدَهُ، وَ بَرَهَانَهُ عَلَى تَجَدُّدِ الْأَحْيَانِ وَالسَّاعَاتِ، وَ  
الْمُنْهَى فِي الْحَضْرَةِ الْعَالِيَةِ الْمَوْسُئَسَةِ، وَالْمَوَاقِفِ الشَّرِيفَةِ الْمَقْدَّسَةِ حَضْرَةَ هِيَ  
مَقْبَلِ شِفَاهِ الْأَمَمِ، وَمَعْقَرِ جَبَاهِ صِنَادِيلِ بَنِي آدَمَ.

يَسْعَى إِلَيْهَا مَلُوكُ الْأَرْضِ مَسْرَعَةً  
وَمَسْجِدَ لَجِيَاهِ الطَّائِفِينَ بِهَا  
صَافِعَ اللَّهُ تَعَالَى شَرَفَهَا فِي الْأَنَامِ وَجَعَلَهَا  
أَنْ أَقْلَ الْمَمَالِيكِ مِنَ الدَّاعِينَ الْمَخْلِصِينَ الْمَتَمَسِّكِينَ بِإِعْتَابِ الْأَبْوَابِ الْعَالِيَةِ أَعْلَاهَا  
اللَّهُ تَعَالَى عَلَوَّ الْفَرَقْدِينَ وَجَعَلَ مَحَلَهَا فَوْقَ هَامِ السَّمَائِينَ.

يَشْتَاقُ حَضْرَتَكَ الشَّرِيفَةَ شَوْقًا مِنْ  
وَبُودًا أَنْ يَضَعَ الْخُدُودَ مَعْفَرًا  
وَكَمْ رَامَ أَنْ يَتَمَسَّكَ بِشَرِي تِلْكَ الدِّيَارِ  
وَلَوْ أَنْتَبَى أَسْعَى إِلَى ذَلِكَ الْحَمِّ  
وَالَّذِي يَعْضُهُ بَيْنَ يَدَيْ السُّلْطَانِ الْأَعْظَمِ، وَالْخَاقَانِ الْمَعْظَمِ - خَلَدَ اللَّهُ مَلِكُهُ - وَ  
أَجْرَى فِي بَحَارِ السَّعُودِ فَلِكُهُ، أَنَّ بِلَادَ الْعَجْمِ وَالْعِرَاقِ وَ دِيَارِ بَكْرِ وَالرِّسْتَاقِ خَلِينَ مِنْ  
الْمَلُوكِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، لِأَنَّ حَسْنَ الطَّوِيلِ قَوْمَهُ فِي مَحَاقٍ، وَ تَخَلَّفَ يَعْقُوبَ بَنِيْسَ،  
خَلْفَ الْفَسَاقِ، وَمَا أَحَدٌ مِنَ الْجِيُوشِ وَالْأَمْرَاءِ لَهُمْ اتِّفَاقٌ، وَدَوْلَتُهُمْ وَلَّتْ إِلَى الذَّهَابِ.  
وَأَهْلَ الْبِلَادِ مَتَشَوِّقُونَ إِلَى حُلُولِ الرِّكَابِ، وَيَزِيلُ عَنْهُمْ الْجُورَ الْمَتَوَالِي.  
وَأَنَّ مَوْلَانَا السُّلْطَانَ الْأَعْظَمِ، أَعْدَلَ السُّلْطَانِينَ وَاحْلَمَ، وَأَنَّ أَقْلَ الْمَمَالِيكِ كَانَ أَوْلَى  
بِالسَّعَى وَالنَّصْحِ لِلْأَبْوَابِ الْعَالِيَةِ وَلَكِنْ مَا يُمْكِنُهُ لِأَنَّ فِي يَدِهِ بَعْضًا مِنَ الْبِلَادِ وَالَّذِي  
يَعْبُدُهُ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ جِيْنٌ قَدُومٌ رَكَبَكُمْ الشَّرِيفِ مَا يَخْتَلِفُ عَلَى الْمَقَامِ الْعَالِيِّ أَحَدٌ،  
وَلَا يَصَافِقُ وَلَا يَخَالَفُ أَبَدًا، وَالْبِلَادَ جَمِيعَهَا بِيَدِكُمْ.

وَسَبَبُ تَسْطِيرِ هَذِهِ، الْعِبُودِيَّةِ، بِهَذَا الْقَلَمِ خَوْفًا مِنَ الرَّقِيبِ، وَالْآنَ فَقَدْ أَرْسَلْنَاهَا مَعَ  
هَذَا الْقَسِيْسِ لِأَنَّ رَجُلَ عَاقِلٍ، طَالِبَ الْعِلْمِ، وَمَا أَحَدٌ يَبِيْهُ إِلَيْهِ فِي هَذَا السَّبَبِ.

أَبْدًا يَدُومُ لَكَ السُّرُورُ مَعَ الْهِنَا  
يَسْعَى إِلَيْكَ النَّصْرُ وَالسَّعْدُ الَّذِي  
كُلُّ الْمَلُوكِ وَإِنْ تَعَاظَمَ قَدْرُهُمْ  
فَاسْعِدْ وَدَمٍ وَابِقِ مَلِيكَا فِي الْوَرِي  
يَا خَيْرَ مَوْلَى فِي الْبَرِّيَّةِ يَخْدَمُ  
مَا نَالَهُ كَسْرَى وَلَا الْمُسْتَعْصَمُ  
أَرْضًا وَأَنْتَ هُوَ الطَّرَازُ الْمَعَالِمِ  
مَا لَاحَ صَبِحَ أَوْ تَبَدَّتْ أَنْجَمُ

9 Text has أقام which should be emended to الأيام.

أمين  
أقل المماليك أحمد الحاكم بحسن كيف وما بيننا

021  
3143

بسم الله الرحمن الرحيم

بفضل أفضالهم أفضالهم أفضالهم  
 وبفضلهم كبرهم كبرهم كبرهم  
 ثم من قبل أفاضلهم كبرهم كبرهم  
 العرب والحجم على الأوطان والأرض  
 مظهران أفضالهم كبرهم كبرهم  
 والملك وهو على كبرهم كبرهم  
 هذا الله ملكه كبرهم كبرهم  
 على كبرهم كبرهم كبرهم  
 حتى هو على كبرهم كبرهم  
 لا يملكهم كبرهم كبرهم  
 ما من الله على كبرهم كبرهم  
 من الذين كبرهم كبرهم كبرهم  
 على كبرهم كبرهم كبرهم  
 وبفضلهم كبرهم كبرهم  
 وكان كبرهم كبرهم كبرهم  
 والذين كبرهم كبرهم كبرهم  
 فلك ان كبرهم كبرهم كبرهم  
 فوضوهم كبرهم كبرهم كبرهم  
 وقد كبرهم كبرهم كبرهم  
 السلطان اعظم كبرهم كبرهم  
 العايد ولكن كبرهم كبرهم  
 ما كبرهم كبرهم كبرهم  
 الجور كبرهم كبرهم كبرهم  
 طالع كبرهم كبرهم كبرهم  
 يا خير من كبرهم كبرهم كبرهم  
 كبرهم كبرهم كبرهم كبرهم  
 ما كبرهم كبرهم كبرهم كبرهم

576/24  
T.M.A.E

Letter by the 15th c. Kurdish emir of Hisnkayf to Ottoman Sultan Mehmed the Conqueror (Topkapı Collection, Ottoman archives, Istanbul)

**References**

- Bar Hebraeus 1932: *The Chronography of Bar Hebraeus*, Ed. & Tr. E. A. W. Budge. London: Oxford University Press.
- Dehqan & Genç 2017: “Şeref b. Şah Muhammed’ten Fatih Sultan Mehmed’e Mektup”, in: *Osmanlı Devleti ve Kürtler*, İ. Ozcoşar & Sh. Vali (Eds.). Istanbul: Kitap Yayınevi.
- Dehqan & Genç 2018: “Kurds as Spies: Information-Gathering on the 16<sup>th</sup>-Century Ottoman-Safavid Frontier”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 71/2, 197-230.
- Fekete, L. 1977: *Einführung in die persische Paläographie: 101 persische Dokumente*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Scheref, Prince de Bidlis 1860- 1862: *Scheref-nameh ou Histoire des Kourdes*. Ed. V. Véliaminof-Zernof. St.-Pétersbourg, Commissionaires de l’Académie Impériale des Science.
- Taghribirdī, Abu al-Mahāsīn Yūsuf 1930-31: *Ḥawādith al-Duhūr fī Nadā al-Ayyām wa al-Shuhūr*, Ed. W. Popper. Berkeley: University of California Publications.
- Tihirānī, Abūbakr 1962-64: *Kitāb-i Diyārbakrīyya*, Ed. N. Lugal & F. Sümer. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Woods, John E. 1976: *The Aqqoyunlu: Clan, Confederation, Empire. A Study in 15<sup>th</sup>/9<sup>th</sup> century Turko-Iranian Politics*. Minneapolis & Chicago: Bibliotheca Islamica.



# 3

**CURRENT AFFAIRS**  
**AKTUELL**



## **Türkei** **Krieg der Türkei gegen die Kurdische Bewegung**

RONYA ALEV

Die Tagespolitik im türkischen Teil Kurdistans (auch Nordkurdistan genannt) war 2018 – 2019 hauptsächlich von drei wichtigen Ereignissen bestimmt. Zum einen war es die kollektive Aktion des Hungerstreiks gegen die Isolation des Anführers der Arbeiterpartei Kurdistans (PKK) Abdullah Öcalan, zweitens die Kommunalwahlen im März, und drittens die Militäroffensiven der türkischen Regierung in Süd- und Westkurdistan, also auf syrischem und irakischem Territorium.

Seit Sommer 2015 kommt es im Zuge anhaltender militärischer Operationen gegen die Arbeiterpartei Kurdistans (PKK) zu Waldbränden in den ländlichen Gebieten Nordkurdistans. Die Brände zerstören vor allem die Lebensgrundlagen umliegender Dörfer und stellen somit insbesondere eine Gefahr für diese dar. Auch im Sommer 2019 sind wieder vorsätzlich Brände gelegt worden, jedoch sind sie in ihrer Intensität im Vergleich zum Vorjahr zurückgegangen.

Laut den Aufzeichnungen der Organisation *Crisis Group* fielen den Gefechten zwischen der PKK und den türkischen Sicherheitskräften von August 2018 bis Juni 2019 insgesamt 352 Menschen zum Opfer, darunter auch ZivilistInnen. Von den Gefechten sind vor allem die Provinzen Çewlig (Bingöl), Dersim (Tunceli), Amed (Diyarbakır) und Colemêrg (Hakkâri) betroffen.

Am 25. August 2018 wurde die 700. Versammlung der *Cumartesi Anneler* (dt. Samstagsmütter) verboten. Die Samstagsmütter fordern Gerechtigkeit für ihre vor Jahrzehnten ‘verschwundenen’ Angehörigen. Die Versammlung am Galatasaray Platz, Istanbul, wurde mit Polizeigewalt aufgelöst. Die angewandte Brutalität gegen die Mütter löste eine Welle an Kritik aus, unter anderem auch von Seiten der Oppositionsparteien *Demokratische Partei der Völker (Halkların Demokratik Partisi, HDP)* und der kemalistischen *Republikanischen Volkspartei (Cumhuriyet Halk Partisi, CHP)*.

Die HDP sandte im Laufe des letzten Jahres verschiedene Delegationen nach Europa, um auf die jüngsten Entwicklungen in der Türkei und insbesondere in Nordkurdistan aufmerksam zu machen. Während den Besuchen trafen sich die Delegierten mit VertreterInnen diverser Parteien und Institutionen, wie zum Beispiel mit der *Linken* und mit der *Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD)*

sowie mit dem *Europäischen Komitee zur Verhütung von Folter* (CPT). Auch die zu jenem Zeitpunkt andauernden Hungerstreiks und die Forderungen der Hungerstreikenden wurden während der Besuche in Straßburg, Wien, London und Limassol besprochen.

Am 20. Oktober 2018 setzte die HDP in Amed den offiziellen Startschuss für die Vorbereitung der Kommunalwahlen am 31. März 2019. Bis dato saßen etwa 6.000 Mitglieder der HDP im Gefängnis, und etwa 96 Gemeinden in Nordkurdistan standen unter Zwangsverwaltung. Aufgrund dessen formulierte die HDP im Zuge der Wahlen die Doppelstrategie, alle zwangsverwalteten Gemeinden zurückzugewinnen und den Faschismus (gemeint ist die AKP-MHP Allianz) in der Westtürkei zu besiegen. Die HDP verzichtete auf die Aufstellung von Kandidierenden in den Großstädten im Westen der Türkei, darunter auch in Istanbul, Ankara und Izmir. Folglich wurde diese Entscheidung allgemein als indirekte Unterstützung für die kemalistische CHP aufgefasst. Offizielle Gespräche zwischen der HDP und CHP gab es jedoch keine.

Am 24. November trat die regierende *Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung* (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) mit der ultranationalistischen *Nationalen Bewegungspartei* (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) in eine erneute Wahlallianz, die sogenannte *Cumhur İttifakı* (dt. *Volksallianz*). Die CHP ging ein Bündnis mit der *İyi Parti* ein, genannt *Millet İttifakı* (dt. *Bündnis der Nation*).

In Hinblick auf die bevorstehenden Kommunalwahlen schlossen sich zum Ende des Jahres sieben kleinere kurdische Parteien unter dem Dach der HDP zusammen. Das sogenannte Kurdistanbündnis bestand somit aus den folgenden acht Parteien: *Islamische Bewegung Kurdistans* (*Azadî Hareketi*, AZADÎ), *Partei der demokratischen Regionen* (*Demokratik Bölgeler Partisi*, DBP), *Revolutionärer Demokratischer Kurdischer Verein* (*Devrimci Demokratik Kürt Derneği*, DDKD), *Partei der Menschen und der Freiheit* (*İnsan ve Özgürlük Partisi*, İÖP), *Kommunistische Partei Kurdistans* (*Kürdistan Komünist Partisi*, KKP), *Demokratische Plattform Kurdistans* (*Platforma Demokratên Kurd*, PDK), *Demokratische Partei Kurdistan – Türkei* (*Partiya Demokrata Kurdistanê -Türkiye*, PDK-T) und die *Demokratische Partei der Völker* (*Halkların Demokratik Partisi*, HDP). In der daraufhin veröffentlichten Deklaration bezeichnen sich die Parteien als Hauptanker für die Demokratie in der Türkei und sprechen den Kommunalregierungen nach dem Wechsel zum präsidentiellen System im letzten Jahr eine größere Bedeutung zu. Alle beteiligten Parteien fordern sowohl das Recht auf Selbstbestimmung in Nordkurdistan als auch das Recht auf den Gebrauch der Muttersprache.

Die *kurdische Freiheitspartei* (*Partiya Azadîya Kurdistanê*, PAK) und die *Sozialistische Partei Kurdistans* (*Partiya Sosyalîst a Kurdistan*, PSK) gingen das Bündnis *Yurtsever Demokrat İttifakı* (dt. *Allianz der patriotischen Demokraten*) ein und stellten bei den Kommunalwahlen unabhängige KandidatInnen auf, um eine demokratische Alternative im Diskurs zur Kurdenfrage zu bieten. Von Seiten des

Kurdistanbündnisses wurde der Wunsch anderer kurdischer Parteien, separat zu kandidieren, als ihr demokratisches Recht respektiert.

Die kurdisch-dominierte *Partei für Recht und Freiheiten (Hak ve Özgürlükler Partisi, HAK-PAR)* nahm ebenfalls keine Gespräche für eine mögliche Wahlallianz mit der HDP auf, da laut Vorsitzendem der HAK-PAR, Refik Karakoç, die politischen Vorgehensweisen der beiden Parteien nicht zu vereinen seien. Auch auf das Angebot, dem *Yurtsever Demokrat* Wahlbündnis beizutreten, ging die HAK-PAR nicht ein. Da die Partei die rechtlichen Voraussetzungen für eine Kandidatur nicht erfüllen konnte, trat sie schlussendlich bei den Kommunalwahlen im März nicht an.

Am 12. Januar überraschte die islamisch-konservative *Partei der Freien Sache (Hür Dava Partisi, HÜDA-PAR)* mit ihrer Verkündung der Nichtteilnahme an den Kommunalwahlen im März. Die Partei gab jedoch zu verstehen, dass es sich bei ihrer Entscheidung nicht um einen Wahlboykott handle, sondern nannte die ökonomische Krise im Land, welche sich auch auf die Partei auswirke, als Grund, nicht an den Wahlen teilzunehmen. HÜDA-PAR sprach zwar keine offizielle Wahlempfehlung aus, jedoch kann davon ausgegangen werden, dass ihre Stimmen aufgrund der ideologischen Nähe der AKP zugutekamen.

Zur Zeit des Wahlkampfes eröffnete die Oberstaatsanwaltschaft ein Verfahren zur Aufhebung der Immunität von weiteren HDP-Abgeordneten. Diese Methode wurde schon des Öfteren zuvor gewählt, um oppositionelle Abgeordnete, darunter auch die ehemaligen HDP Ko-Vorsitzenden, aus dem Parlament ausschließen und strafrechtlich verfolgen zu können.

Des Weiteren verkündete der Generalstaatsanwalt Mehmet Akarca im Februar vor den Wahlen das Einleiten eines Verfahrens zum Verbot von vier kurdischen Parteien aufgrund von mutmaßlich illegalen Aktivitäten. Bei den betroffenen Parteien handelt es sich um die *Demokratische Partei Kurdistan – Türkei (PDK-T)*, die *Sozialistische Partei Kurdistans (PSK)*, die *Kurdische Freiheitspartei (PAK)* und die *Kommunistische Partei Kurdistans (KKP)*. Die PSK und PAK dementierten die Vorwürfe und die HDP sprach ihre Solidarität mit den betroffenen Parteien aus.

Am 7. November trat die HDP-Abgeordnete und Ko-Vorsitzende des *Demokratischen Gesellschaftskongresses (Demokratik Toplum Kongre, DTK)* Leyla Güven in den Hungerstreik. Der Grund ihres Protestes ist die Totalisolation Abdullah Öcalans und die damit verbundene sinnbildhafte repressive Politik der AKP-MHP-Allianz gegen die kurdische Bevölkerung. Öcalan sei bedeutend für die Lösung der kurdischen Frage und somit unabdingbar für die Demokratisierung der Türkei. Zu diesem Zeitpunkt befand sich die demokratisch gewählte Abgeordnete in Haft, sie führte ihren Hungerstreik jedoch nach ihrer Freilassung im Januar fort.

Leyla Güvens Protest schlug schnell sowohl national als auch international Wellen. Am 27. November schlossen sich in den Gefängnissen die ersten Mitglieder der

*Arbeiterpartei Kurdistans* (PKK) und der *Partei für ein Freies Leben in Kurdistan* (*Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê*, PJAK) Güvens Protest an und traten in einen Hungerstreik auf unbestimmte Zeit. In der Regel verweigern Hungerstreikende in der Türkei Essen, nehmen aber Flüssigkeiten mit Vitaminen, Salz und Zucker zu sich.

Im Laufe der Monate schlossen sich auch HDP-Mitglieder, darunter die prominenten ehemaligen Abgeordneten Figen Yükseskağ, Gültan Kışanak, Tayyip Temel, Dersim Dağ und Murat Sarısaç dem Hungerstreik an. Innerhalb der HDP blieben die Hungerstreiks allerdings nicht unumstritten, da einige darin ein öffentliches Bekenntnis zur PKK befürchteten.

Am 1. März weitete sich der Protest auf über 90 nationale und internationale Gefängnisse mit mehr als 310 Hungerstreikenden aus; unter ihnen befanden sich auch Mitglieder anderer politischer Organisationen, wie zum Beispiel der *Kommunistischen Partei der Türkei/Marxistisch-Leninistisch* (*Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist*, TKP/ML). Auch außerhalb der Gefängnisse fanden Solidaritätsaktionen und Proteste statt. Im Mai wurde ein kritischer Höhepunkt erreicht, als mindestens 30 Gefangene in ein wesentlich restriktiveres sogenanntes Todesfasten traten und somit auch die Aufnahme von Vitaminen verweigerten. Insgesamt verloren während des Hungerstreiks acht Menschen ihr Leben. Sowohl Abdullah Öcalan als auch die HDP-Spitze sprachen sich gegen die Suizide aus.

Erst nach Aufruf Öcalans wurden die Hungerstreiks am 26. Mai beendet. Genaue Zahlen der Hungerstreikenden sind nicht erfasst, jedoch liegen die Schätzungen bei 5.000 bis 10.000 Menschen. Somit handelte es sich hierbei um eine der größten kollektiven Protestaktionen in der jüngsten Geschichte der Türkei.

Ein weiteres besonders wichtiges Ereignis in diesem Jahr stellten die Anwaltsbesuche auf der Gefängnisinsel İmralı dar. Nach etwa acht Jahren einer Totalisolation und 810 zuvor abgelehnten Anträgen gelang es nun Abdullah Öcalans AnwältInnen Nevroz Uysal und Rezan Sarıca, am 2. Mai erstmals ihren Klienten zu besuchen. Danach kam es am 22. Mai, 12. Juni und 18. Juni zu weiteren Besuchen. Nach dem ersten Besuch ließ Öcalan mittels seiner AnwältInnen verkünden, dass sich die Hungerstreikenden nicht in Lebensgefahr begeben sollten, und betonte nochmals, dass eine gesellschaftliche Versöhnung auf diplomatischem Wege notwendig sei. Vermutungen über ein Neuaufrollen der Friedensgespräche wurden jedoch sowohl von Seiten der türkischen Regierung als auch von den AnwältInnen negiert.

Mit dem zweiten Anwaltsbesuch erklärte Abdullah Öcalan die Aktion der Hungerstreiks für erfolgreich und rief alle Hungerstreikenden auf, ihren Protest zu beenden. Die Totalisolation sei mit den genehmigten Besuchen gebrochen worden. Seit dem letzten Besuch sind jedoch neun weitere Anträge auf einen erneuten Besuch der AnwältInnen unbeantwortet geblieben, während hingegen alle neuen Anträge auf einen Besuch der Familienangehörigen sogar abgelehnt wurden. Dies verstärkte

bereits zuvor laut gewordene Spekulationen, dass die AKP-Regierung die oben genannten Besuche von Öcalans AnwaltInnen im Mai und Juni einzig aus politischem Kalkül im Zuge der Kommunalwahlen gewährt hatte.

Unterdessen befindet sich der ehemalige Ko-Vorsitzende der HDP, Selahattin Demirtaş, trotz Rechtsspruch des *Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte* (EGMR) weiterhin in Haft. Präsident Recep Tayyip Erdoğan reagierte auf das Urteil der EGMR mit der Behauptung, dass die Europäische Menschenrechtskonvention für die Türkei nicht bindend sei. Anfang des Jahres fiel dann das erste Urteil gegen den Gefangenen. Gegen Selahattin Demirtaş sind jedoch noch weitere 31 Verfahren ausständig. Laut HDP-Sprecher Saruhan Oluç ist seine Inhaftierung gänzlich politischer Natur („*Bu ceza hukuki değildir, siyasidir*“).

Figen Yüksekdağ, die ehemalige Ko-Vorsitzende der HDP neben Selahattin Demirtaş, wurde im Dezember zu einer weiteren Haftstrafe verurteilt und befindet sich demnach weiterhin in Haft. Im Februar fielen auch die Urteile gegen die HDP-Abgeordnete Gültan Kışanak sowie gegen Sebahat Tuncel, Vorsitzende der *Partei der demokratischen Regionen* (*Demokratik Bölgeler Partisi*, DBP). Beide Frauen wurden jeweils zu mehr als 14 Jahren Haft verurteilt. Im Juli 2019 wurde verkündet, dass die Urteile aufgehoben werden sollen.

Die repressive Politik gegen jegliche Opposition seitens der türkischen Regierung nimmt auch trotz des formalen Auslaufens des *Olağanüstü Hal* (OHAL, dt. Ausnahmezustand) im Juli 2018 nicht ab. Alleine im Zuge des Wahlkampfes zu den Kommunalwahlen am 31. März 2019 wurden 713 Mitglieder der HDP festgenommen, 107 von ihnen in dauerhafte Untersuchungshaft. Weitere Höhepunkte gab es zum 20. Jahrestag der Verhaftung von Abdullah Öcalan mit 735 Festnahmen sowie am 1. Mai und am Welt-Kobanê-Tag. Während des Gedenktages des Suruç-Massakers in Kadıköy im Juli wurden drei Abgeordnete der HDP und der CHP von der Polizei verwundet und 23 Personen in Gewahrsam genommen. Außerdem werden weiterhin mehrere Gebiete in Nordkurdistan, beispielsweise in Êlih (Batman) und Dersim (Tunceli), während Militäroperationen immer wieder zu ‘Sicherheitszonen‘ erklärt.

Die prekäre Menschenrechtslage spiegelt sich auch in dem im Februar veröffentlichten Report des *Menschenrechtsvereines* (*İnsan Hakları Derneği*, İHD) wider. Im Jahr 2018 wurden demnach insgesamt 2.837 Menschen aufgrund politischer Aktivitäten in Polizeigewahrsam genommen, darunter befanden sich 54 Minderjährige. Weiters dokumentiert der Report die Folter von Gefangenen, Frauenrechtsverletzungen und die Hungerstreiks von GefängnisinsassInnen gegen die Isolation Abdullah Öcalans. In diesem Zusammenhang erregte im Mai die Folter an in Gewahrsam genommenen KurdInnen in Xelfetî (Halfeti) nationales und internationales Aufsehen.

Die Repressionen der türkischen Regierung zielen weiterhin auch auf die Medienlandschaft ab. Laut Angaben der Organisation *P24* befinden sich derzeit 140

JournalistInnen in Haft. Im Mai berichtete die *Türkische JournalistInnenunion* (*Türkiye Gazeteciler Sendikası*), dass im Vorjahr insgesamt 74 JournalistInnen zu einer Gesamthaftstrafe von 256 Jahren verurteilt worden seien. Reporter ohne Grenzen listet die Türkei weiterhin auf den untersten Plätzen (Platz 157 von den insgesamt 180 aufgelisteten Staaten).

Am 31. März 2019 fanden die Kommunalwahlen in der ganzen Türkei statt, im Zuge derer die Wahlberechtigten unter anderem ihre BürgermeisterInnen, ihre Stadt- und Provinzräte sowie Muhtars wählen konnten. Es traten insgesamt 13 Parteien an und die Wahlbeteiligung lag bei 84%.

Die HDP stellte KandidatInnen in den 13 großen Provinzen Van, Mardin, Kars, Muş, Batman, Bitlis, Hakkâri, Ağrı, Malatya, Şırnak, Diyarbakır, Bingöl und Erzincan auf und schaffte es in acht Provinzen, die Mehrheit zu erlangen (Kars, Van, Hakkâri, Ağrı, Mardin, Siirt, Batman und Diyarbakır). Insgesamt erhielt die HDP 4,2% der Stimmen. In der Provinz Dersim (Tunceli) gingen die meisten Stimmen dieses Jahr erstmals an den Kommunisten Fatih Mehmet Maçoğlu, welcher der *Kommunistischen Partei der Türkei* (*Türkiye Komünist Partisi*, TKP) angehört und ehemaliger Bürgermeister von Ovacık in der Provinz Dersim ist. Er erhielt 32,77 % der Stimmen, wohingegen die HDP mit 28,21% etwas weniger Stimmen für sich gewinnen konnte.

Trotz des Wahlstimmenverlusts in den großen Städten wie Istanbul, Ankara und Izmir an die Oppositionspartei CHP bleibt die AKP die stärkste Partei der Türkei mit einer Mehrheit der Stimmen in insgesamt 39 Provinzen. Die CHP war hingegen in 21 Provinzen die stimmenstärkste Partei.

Jedoch waren sowohl der Wahlkampf als auch der Wahltag selbst von diversen Unregelmäßigkeiten begleitet. Beispielsweise erhielt die HDP keine Sendezeiten in den staatlich kontrollierten Medien. Des Weiteren wurden diverse WahlbeobachterInnen nicht an die Urnen gelassen und 14 BeobachterInnen wurde die Einreise in die Türkei verwehrt. Außerdem finden sich Berichte, wonach die AKP mit Hilfe sogenannter 'Geisterwähler' das Stimmverhalten in nordkurdischen Gebieten zugunsten ihrer eigenen Partei beeinflusste. Vor allem in Şırnak sind die Diskrepanzen hoch, da dort mehrheitlich türkische Sicherheitskräfte an die Urnen gingen. Dies erklärt den Unterschied von einem Stimmanteils-Plus von etwa 40% im Vergleich zum Wahljahr 2014.

Jegliche von der Opposition eingereichte Beschwerden beim *Hohen Wahlausschuss* (*Yüksek Seçim Kurulu Başkanlığı*, YSK) wurden abgelehnt. Hingegen ist mindestens sechs gewählten BürgermeisterInnen und etlichen anderen gewählten KommunalpolitikerInnen der HDP das Mandat entzogen worden und die BürgermeisterInnenposten an die zweitplatzierte Partei, die AKP, übergeben worden. Laut YSK wird jenen PolitikerInnen die Aufnahme ihrer Ämter verwehrt,

welche in den Jahren zuvor per Dekret im Gesetzesrang (*Kanun hükmünde kararname*, KHK) von ihren Posten entlassen wurden.

Nachdem die AKP in Istanbul ihre Stimmenmehrheit an die Opposition verlor, erklärte die türkische Wahlkommission YSK nach Antrag von Staatspräsident Erdoğan die Wahlen als annulliert und ordnete Wiederwahlen am 23. Juni an. Als sowohl einwohnerstärkste als auch wirtschaftlich wichtige Stadt gilt Istanbul als strategisch zentral, denn: „*Istanbul’u kazanan, Türkiye’yi kazanır*“ (dt. „*Wer Istanbul gewinnt, gewinnt die Türkei*“).

Auch bei den Wiederwahlen in Istanbul wich die HDP nicht von ihrer ursprünglichen Wahlstrategie ab. Da der HDP in Istanbul mehr als 10% der Stimmen zufielen, war sichtlich das Stimmverhalten der KurdInnen der ausschlaggebende Faktor bei den Wiederwahlen. Folglich setzte der AKP-Kandidat Binali Yıldırım verstärkt auf Wahlkampfauftritte in den kurdischen Gebieten, verlor die Metropole jedoch wieder an den CHP-Kandidaten Ekrem İmamoğlu mit knapp 800.000 Stimmen Unterschied.

Am 20. Juni, kurz vor den Wiederwahlen in Istanbul, trat der Dozent Ali Kemal Özcan mit einem vermeintlichen Brief von Abdullah Öcalan an die Öffentlichkeit. Der Brief enthielt eine vage formulierte Aufforderung an die kurdische Bevölkerung, während der Wahlen für keine Seite Partei zu ergreifen und weiterhin den sogenannten ‘dritten Weg’ zu wählen. Die Botschaft richtete sich damit im Besonderen auch an die HDP und ihre Wahlstrategie.

Für besondere Aufmerksamkeit sorgte der Umstand, dass der Brief einerseits so kurzfristig vor den Wahlen und andererseits von einem Nichtjuristen, der nicht näher bekannt ist, veröffentlicht wurde. Der Brief sei am 18. Juni, während eines weiteren Besuchs auf der Gefängnisinsel, an Öcalans Anwälte übergeben worden; jedoch veröffentlichte das Rechtsanwaltsbüro Asrin erst am 21. Juni ein Statement und erklärte, dass der Brief zuerst an die Ansprechperson, die HDP, gegangen sei und das Büro erst dann mit dem Inhalt des Briefes an die Öffentlichkeit treten wollte.

Von der Öffentlichkeit wurde der Brief als ein Aufruf, nicht für Ekrem İmamoğlu zu stimmen, aufgefasst. Trotz des Briefes wich die HDP aber nicht von ihrer Strategie ab, und auch sonst schien er das Wahlverhalten der KurdInnen nicht in bemerkenswertem Ausmaß zu beeinflussen. Der Brief führte zwar zu Debatten innerhalb der kurdischen Bewegung, Selahattin Demirtaş dementierte jedoch, dass es sich hierbei um einen Machtkampf zwischen der HDP und Abdullah Öcalan handle.

Unterdessen nimmt die Wirtschaftskraft der Türkei aufgrund von anhaltend hohen Inflationsraten bei 19-20% weiterhin ab. Die Arbeitslosigkeit lag im Frühjahr bei etwa 15% und die Jugendarbeitslosigkeit bei 26,7%. Anfang Juli wurde der damalige Zentralbankchef Murat Cetinkaya per präsidentiellem Dekret ohne nähere Details seines Amtes erhoben. Präsident Erdoğan forderte bis dato eine Zinssenkung, welche die Zentralbank jedoch nicht gewährte.

Trotz abnehmender Wirtschaftskraft sind laut *Stockholm International Peace Research Institute* die Militärausgaben der Türkei im Jahr 2018 um 24% gegenüber dem Vorjahr gestiegen. Im Ranking der 15 Länder mit den weltweit meisten Militärausgaben verzeichnet die Türkei somit den größten prozentualen Anstieg.

Am 27. Mai 2019 startete die türkische Regierung eine Militäroffensive mit der Bezeichnung *Pençe Operasyonu* (dt. *Operation Krallen*) in Südkurdistan (autonome irakische Region Kurdistan) und weitete damit die militärischen Operationen gegen die PKK flächenmäßig weiter aus. Von der Operation sind hauptsächlich die Gebiete Xakurke, Bradost, Behdînan und Qendîl (Kandil) betroffen. Die türkische Regierung möchte vor allem Qendîl, das Hauptquartier der PKK, erreichen und die Verbindungslinie der PKK zwischen dem Irak und Iran durchbrechen. Seither kam es zu anhaltenden Luftangriffen, denen auch ZivilistInnen zum Opfer fielen. Des Weiteren wurden in den Gebieten militärische Stützpunkte errichtet und Schritte für eine permanente türkische Invasion gesetzt.

In Folge der Operation zog die irakisch-kurdische *Demokratische Partei Kurdistans* (*Partiya Demokrata Kurdistanê*, KDP) ihre Peschmerga aus den genannten Gebieten zurück und gab damit ein stilles Einverständnis mit der türkischen Militärintervention zu verstehen. Schon Monate vor der Militäroperation kam es zu diplomatischen Gesprächen zwischen Erbil und Ankara. Dieses Einverständnis der KDP führte unterdessen zu einer Zuspitzung der ohnehin schon angespannten Verhältnisse zwischen der PKK und der KDP. Anfang Juli fiel Diyar Xerib (Helmet), Mitglied des Präsidialrates der *Gemeinschaft der Gesellschaften Kurdistans* (*Koma Civakên Kurdistan*, KCK), bei einem Luftangriff in Qendîl. Nach Zekî Şengalî ist Diyar Xerib nun der zweite im Kader der KCK, welcher innerhalb eines Jahres durch türkische Luftangriffe getötet wurde.

Außerdem wurde am 17. Juli der türkische Diplomat Osman Köse in Erbil erschossen. Die PKK gab bekannt, keine Verantwortung hierfür zu tragen. Es wird vermutet, dass der Angriff als Warnung an Mesut Barzani gelten sollte und im Weiteren auf das Verhältnis zwischen der KDP und AKP abzielt.

Auch in Nordsyrien, u.a. im kurdischen Efrîn, hält die türkische Regierung weiterhin ihre Militärpräsenz aufrecht, nachdem diesbezüglich ein Parlamentsbeschluss im Oktober 2018 gefallen war. Im Dezember, nachdem US-Präsident Trump den Abzug von US-Soldaten aus Syrien bekannt gab, kündigte zudem Staatspräsident Erdoğan eine Militäroffensive gegen kurdische Truppen in Rojava (Westkurdistan) an. Die Offensive wurde jedoch verschoben, da der geplante Abzug der US-Truppen innenpolitisch auf heftige Reaktionen stieß.

Ein halbes Jahr später, und nach gescheiterten Verhandlungen mit den USA über eine 30 Kilometer lange Pufferzone, bereitet Staatspräsident Erdoğan nun eine Militäroffensive östlich des Euphrats vor. Laut Nachrichtenagentur Anadolu soll die türkische Regierung ihre Militärposten an den Grenzen zu Syrien verstärkt haben.

Der Kommandeur der *Demokratische Kräfte Syriens* reagierte auf die Drohung und beteuerte, dass jede Offensive östlich des Euphrats einen permanenten Krieg nach sich ziehen würde. Auch innerhalb der Türkei sprachen sich die HDP-Ko-Vorsitzenden Sezai Temelli und Pervin Buldan vehement gegen eine türkische Invasion sowohl für Süd- als auch Westkurdistan aus.

Eine der letzten wichtigen Entwicklungen in diesen Monaten war die von der türkischen Regierung initiierte Befüllung des Ilisu-Staudamm-Reservoirs; diese Flutung wird, trotz jahrelanger nationaler und internationaler Proteste, die 12.000 Jahre alte Stadt Heskîf (Hasankeyf) fluten. Indes wies der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte die eingereichte Beschwerde gegen das Vorhaben zurück. Die Flutung hat nicht nur die Zerstörung einer der ältesten Siedlungen der Menschheit zur Folge, sondern führte auch zur Zwangsumsiedlung tausender dort ansässiger BewohnerInnen. Darüber hinaus droht den umliegenden Regionen Dürre, da nach Inbetriebnahme des Staudammes der Tigris nicht mehr genügend Wasser tragen wird, um die Böden ausreichend zu versorgen.

## Irak Politische Konsolidierung und Angriffe der Nachbarstaaten in Irakisch-Kurdistan

HAJAN MAJID

In der Autonomen Region Kurdistan Irak war das vergangene Jahr einerseits von einer langsamen Erholung der Wirtschaft und einer schrittweisen Verbesserung der Beziehungen zur Zentralregierung geprägt; andererseits wurde für die 2017 geräumten umstrittenen Gebiete (z.B. Kerkük) bislang keine Lösung gefunden. Neue Probleme ergeben sich zudem durch die Angriffe der Türkei auf die PKK und auf kurdische Dörfer und Siedlungen in der Provinz Dohuk.

Politische und militärische Probleme gibt es aber nicht nur mit dem nördlichen Nachbarn. Am 8. September 2018 griff die iranische Revolutionsgarde kurdische Oppositionelle aus dem Iran in Koya an. Bei diesem Luftangriff kamen 18 Menschen ums Leben.

Ein Resultat der Entspannung mit Bagdad war die offizielle Freigabe der Brücke zwischen Erbil und Kirkuk für den Verkehr zwischen der Hauptstadt der Autonomieregion Kurdistan und der umstrittenen Stadt Kerkük am 19. August 2018. Einige Tage später (23. August) wurden Stellen für die Zollkontrollen zwischen Erbil und Kerkük sowie Silêmanî und Kerkük eröffnet. Am 16. November 2018 einigten sich die KRG in Erbil und die Zentralregierung in Bagdad schließlich darauf, dass in Zukunft 50.000 – 100.000 bpd (barrel per day) Öl exportiert werden sollen. Die Einigung gilt als Durchbruch im Streit um das Öl zwischen den beiden Regierungen und dessen Aufteilung.

Am 30. September fanden in der Autonomieregion Parlamentswahlen statt, bei der 773 KandidatInnen von 29 verschiedenen Parteien antraten. Als Sieger der Wahl ging die schon bisher stärkste *Demokratische Partei Kurdistans* (Partiya Demokrata Kurdistanê, PDK) mit 45 Mandaten hervor, gefolgt von der *Patriotischen Union Kurdistans* (Yekêtiy Nîştîmaniy Kurdistan, YNK, PUK) mit 21 Mandaten und *Gorran* mit 12 Sitzen. Die PUK konnte damit den 2013 an Gorran verlorenen zweiten Platz zurückerobern. Nach dem Tod ihres charismatischen Gründers Newşîrwan Mistefa konnte Gorran offenbar nicht mehr an frühere Erfolge anschließen. Die erst 2018 gegründete Oppositionsliste *Neue Generation* (Naway Nwe) konnte mit acht Sitzen hingegen einen Anfangserfolg verzeichnen. Die Liste war gemeinsam mit anderen

Oppositionellen, darunter auch AnhängerInnen der PKK, angetreten. Hingegen stagnierten die Listen des politischen Islam in Kurdistan: Die *Islamische Gemeinschaft Kurdistans* (Komelî Îslamî le Kurdistan) erreichte sieben und die *Islamische Union Kurdistans* (Yekgirtuy Îslamî Kurdistan) fünf Mandate. Die *Moderne Allianz* (Sardam), bestehend aus der *Sozialistischen Demokratischen Partei Kurdistans* (Partî Sosyalîstî Demokratî Kurdistan, PSDK), der *Nationaldemokratischen Union Kurdistans* (Yekitiya Netewayî Demokratî Kurdistan, YNDK) und der *Partei der Werktätigen Kurdistans* (Partî Zahmatkeshan Kurdistan, PZK), erreichte nur ein einziges Mandat, ebenso die *Freiheitsallianz* (Azadî), die von der *Kommunistischen Partei Kurdistans* ins Leben gerufen worden war.

Elf Sitze im Parlament sind per Gesetz für die VertreterInnen von Minderheiten reserviert, wobei fünf für turkmenische, weitere fünf für christlich-assyrisch-chaldäische (aramäischsprachige) Listen und ein Mandat für ArmenierInnen reserviert sind. Bei den TurkmenInnen wurde die von Muna Kahveci geführte *Turkmenische Reformpartei* (Türkmen Reform Partisi), die als PDK-nahe gilt, mit 28,9% der turkmenischen Stimmen die stärkste Partei. Muna Kahveci war die einzige weibliche Spitzenkandidatin bei diesen Wahlen. Die früher sehr starke, von der Türkei unterstützte *Irakische Turkmenische Front* (Irak Türkmen Cephesi) erreichte nur noch 13,5% und ein Mandat. Auch bei den fünf Mandaten für die aramäischsprachigen ChristInnen erreichte eine PDK-nahe Liste mit drei Mandaten das beste Ergebnis. Die traditionell sehr starke und in strikter Opposition zur PDK stehende *Assyrische Demokratische Bewegung/al-Rafidain Liste* verlor ein Mandat und ist nunmehr nur noch mit einem Mandat vertreten.

Das neu gewählte Parlament trat erstmals am 6. November 2018 zusammen. Nach jahrelanger Krise und phasenweiser Ausschaltung des Parlaments hat die Autonomieregion damit wieder ein funktionierendes Parlament. Trotzdem zogen sich Konflikte und Verhandlungen zwischen den Parteien über die Regierungsbildung und die Wahl der ParlamentspräsidentInnen hin. Erst am 18. Februar 2019 wurde mit Vala Farîd (PDK) eine Parlamentspräsidentin gewählt, die bis zum 11. Juli 2019 im Amt bleiben sollte. Als StellvertreterInnen wurden Hemin Hawrami (PDK) und Muna Kahveci (Turkmenische Reformpartei) gewählt.

Das vergangene Jahr war auch davon geprägt, die Verwaltung zu modernisieren. Dazu zählen die im August 2018 eingeführten Instrumente der E-Governance, um Bürokratie und Transparenz zu verbessern, sowie auch der Kampf gegen Kriminelle innerhalb der Sicherheitsbehörden. So wurden am 6. Dezember 100 Polizeioffiziere in Soran gekündigt, die in Menschenhandel involviert waren.

Trotz einer wirtschaftlichen Erholung der Region wurde am 3. Februar bekannt, dass sich die Beseitigung der Landminen in Kurdistan aufgrund von finanziellen Engpässen verzögert.

Am 4. März 2019 wurde Shaswar Abdulwahid, der Gründer und Vorsitzende der Oppositionspartei *Neue Generation* (Naway Nwe), festgenommen, da ihm vorgeworfen wurde, einen Staatsbediensteten während seiner Arbeitszeit angegriffen und einen Zivilisten beleidigt zu haben.

Es dauerte bis Juni 2019, bis sich schließlich die wichtigsten Parteien auf eine neue Regierung einigen konnten. Am 10. Juni wurde Nêçîrvan Barzanî (PDK), ein Neffe des früheren Präsidenten Mesûd Barzanî und langjähriger Ministerpräsident der Autonomieregion, zum Präsidenten der Autonomen Region Kurdistan angelobt. Am folgenden Tag wurden Mesûd Barzanîs Sohn Mesrûr Barzanî (PDK) vom Parlament zum Ministerpräsidenten bestellt. Nach weiteren langwierigen Verhandlungen um die Ministerposten wurde schließlich am 10. Juli 2019 die neue Regierung angelobt.

Zu den Personalverhandlungen zwischen den Parteien zählte auch, dass die PDK für das Amt des Ministerpräsidenten der PUK das Amt der Parlamentspräsidentin überlassen sollte. Am 15. Juli 2019 wurde daher Rawaz Faiq von der PUK als neue Parlamentspräsidentin angelobt.

Für den Norden der Autonomieregion stellten die immer wiederkehrenden Luftangriffe der Türkei und die Präsenz türkischer Soldaten eine schwere Belastungsprobe dar. Nachdem bei türkischen Angriffen immer wieder ZivilistInnen ums Leben gekommen waren, stürmten am 3. Jänner 2019 DemonstrantInnen ein türkisches Militärcamp in der Nähe von Dohuk und vertrieben die türkischen Soldaten. Ob die Ermordung eines türkischen Diplomaten in einem Luxusrestaurant in Erbil am 17. Juli 2019 auch einen politischen Hintergrund hatte, war bis zum Redaktionsschluss dieses Jahrbuches noch nicht eindeutig nachzuvollziehen. Jedenfalls hatte diese politische Auswirkungen und erhöhte die Spannungen zwischen der Türkei und der Regionalregierung Kurdistans.

Für die Religionsgemeinschaft der Êzîdî war das Jahr 2019 bislang ebenfalls von großen Veränderungen geprägt. Nachdem der weltliche 'Fürst' des Fürstentums Şexan und damit einer der beiden höchsten traditionellen Würdenträger der Êzîdî, Mîr Tehsîn Seîd Beg, am 28. Jänner 2019 in Deutschland verstorben war, einigten sich dessen Familie und der Religiöse Rat am 27. Juli 2019 auf dessen Sohn Hazim Beg als Nachfolger.

## Irak Fehlende Rückkehrperspektive und Gewalt in Sinjar

MİRZA DİNNAYİ

Das Schicksal der Êzîdî in Sinjar (Kurdisch: Şingal) ist offenbar auch fünf Jahre nach dem Genozid des IS nicht entschieden. Unsicherheit, politische Konflikte und der fehlende Wiederaufbau hindern die Überlebenden an der Rückkehr. 2019 kam noch eine neue Form der Gewalt gegen die Êzîdî hinzu: Im Mai und Juni 2019 wurde durch gezielte Brandanschläge auf Getreidefelder mehr als die Hälfte des Getreides der Êzîdî in der Region vernichtet.

Fünf Jahre nach dem Genozid sind immer noch 80% der Bevölkerung Sinjars auf der Flucht, entweder leben sie in IDP-Camps in Kurdistan oder als Flüchtlinge in einem für sie fremden Land. Die Bevölkerung kehrt nicht zurück, obwohl der sogenannte 'Islamische Staat' (IS) scheinbar besiegt ist und die Terroristen keine ernsthafte Gefahr im Allgemeinen mehr darstellen. In der Zwischenzeit versuchen verschiedene êzîdische und nichtêzîdische militärische Kräfte und Milizen, die Region zu kontrollieren. Verschiedene NGOs und internationale Geldgeber interessieren sich für den Wiederaufbau. Länder wie Deutschland, die USA und Frankreich sowie die UN zeigen Bereitschaft zu helfen, haben aber keinen präzisen oder gemeinsamen Plan, den Wiederaufbau zu unterstützen. Vielmehr gibt es unterschiedliche Förderprojekte, die einzeln in Sinjar implementiert werden. Trotzdem signalisieren solche Projekte den gemeinsamen Willen der internationalen Gemeinschaft, für die Rückkehr der Vertriebenen und den Wiederaufbau Geld auszugeben. Doch warum kehren kaum Menschen zurück?

Der Genozid ist nicht vorbei. Die êzîdische Gesellschaft ist im Allgemeinen traumatisiert und von Hoffnungslosigkeit und allgemeinem Misstrauen geprägt. Es herrschen Unstimmigkeiten und das Fehlen einer allgemein anerkannten vertrauten Führung. Êzîdî können weder der Regionalregierung Kurdistans noch der irakischen Regierung in Bagdad vertrauen. Die Angst vor neuen Attacken des IS oder ähnlichen terroristischen Gruppierungen ist ein Teil des alltäglichen Lebens von Êzîdî in den IDP-Camps. Obwohl die Situation in den Zelten miserabel ist und es immer wieder zu Verbrennungsunfällen in den Camps kommt, empfinden viele ZivilistInnen eine Rückkehr als Fahrt ins Ungewisse.

In Kurdistan ist keine Rede von einer geplanten Rückkehr und in Bagdad gibt es kaum Interesse am Schicksal der Minderheiten von Sinjar und der Niniveh-Ebene östlich von Mosul.

Seit Dezember 2014 sind unterschiedliche Milizen und paramilitärische Gruppierungen in verschiedenen Gebieten der Region Sinjar stationiert, die sich dort am Kampf gegen den IS engagiert haben, die allerdings mit unterschiedlichen rivalisierenden Kräften verbunden sind. Die innerkurdischen Konflikte, insbesondere zwischen der *Demokratischen Partei Kurdistans* (Partiya Demokrata Kurdistanê, PDK) und der *Arbeiterpartei Kurdistans* (Partiya Karkerên Kurdistanê, PKK), spiegeln sich in Sinjar mit dramatischen Konsequenzen wider. Die Bevölkerung ist verwirrt und kann keine reale Staatsgewalt sehen. Nach dem offiziellen Rückzug der PDK-kontrollierten Peshmerga in der Folge des Referendums vom September 2017 musste die Bevölkerung einen dreifachen Konflikt zwischen PDK, den PKK-nahen Gruppen (Widerstandseinheiten von Şingal: Yekîneyên Berxwedana Şengalê, YBŞ) und den von Bagdad unterstützten *Volksmobilisierungseinheiten* (PMU) erleben. Als Folge des Rückzuges der PDK-Verwaltung von Sinjar haben die PMU-Kräfte einige Personen als De-facto-Beamte ernannt, ohne sich zu bemühen, für diese ernannten Beamten Legitimationen aus Bagdad oder der Provinzhauptstadt Mosul zu beschaffen. Der Provinzrat von Mosul entschied sich schließlich wiederum für die alte PDK-Verwaltung, weil die Mehrheit des Provinzrates SunnitInnen sind die seit 2014 in Erbil oder Duhok, also in der Autonomieregion Kurdistan, leben. Weder der Gouverneur noch die Mitglieder des Rats waren deshalb in der Lage, etwas gegen den Willen der PDK zu entscheiden. Zudem herrscht unter den arabischen SunnitInnen eine große Skepsis gegenüber den *Volksmobilisierungseinheiten* (PMU), da diese von der schiitisch dominierten Regierung in Bagdad und teilweise vom Iran unterstützt werden. Auf die Interessen der Êzîdî selbst wurde dabei keine Rücksicht genommen.

Deswegen sind die Konflikte zwischen unterschiedlichen Gruppierungen vorprogrammiert. Sinjar wurde außerdem wegen seiner strategischen Position zwischen Syrien (Rojava) und dem Irak ein Konfliktgebiet zwischen Iran und der Türkei. Türkische Luftangriffe haben die Sinjar-Region mehrmals getroffen. Am 15. August 2018 wurde mit Zekî Şengalî sogar einer der wichtigsten êzîdischen Führer innerhalb YBŞ bei einem türkischen Angriff ermordet. Der türkische Präsident Erdoğan hat mehrmals Sinjar als zweite Qandil und als eine Gefahr für die Sicherheit seines Landes erklärt. Solche Behauptungen sind nicht nur übertrieben, sondern sie bringen die êzîdische Bevölkerung dazu, nie wieder in ihre Heimat zurückzukehren.



Plakat für den 2018 bei einem türkischen Luftangriff ermordeten YBŞ-Kommandanten Zeki Şengali in einem Checkpoint der YBŞ an der syrisch-irakischen Grenze. (Foto: Thomas Schmidinger)



Plakat für einen „Märtyrer“ der Volksmobilisierungseinheiten in Sinjar (Foto: Thomas Schmidinger)

Der türkische Druck hat zwar offiziell zu einem Rückzug der PKK aus der Region geführt, allerdings blieb die regionale PKK-nahe Miliz YBŞ weiterhin präsent und kontrolliert bis heute den Nordwesten der Region. Verließ die Hauptkonfliktlinie hier bis Oktober 2017 zwischen PDK-Peschmerga und YBŞ, so sollte sich 2019 auch das Verhältnis zwischen YBŞ und irakischer Armee verschlechtern. Am Sonntag, dem 17. März 2019, kam es in der Nähe von Xanasor zu einer Schießerei zwischen Kämpfern der YBŞ und der irakischen Armee. Die YBŞ-Kämpfer hatten an einem Checkpoint der irakischen Armee nicht angehalten und wurden von den irakischen Soldaten angeblich für Schmuggler gehalten. Am Ende blieben auf beiden Seiten je zwei Tote zurück. In der Folge eskalierte die Situation am 19. März bei Friedensgesprächen der beiden Seiten erneut, als diese nach wenigen Minuten das Feuer aufeinander eröffneten. Das Problem konnte letztlich mit Verhandlungen gelöst werden. Solche gewaltsamen Auseinandersetzungen führen aber zu einer permanenten Verunsicherung der Bevölkerung.

Die Konflikte haben allerdings auch eine ökonomische Komponente. Schmuggelgeschäfte unterschiedlicher Art zwischen Irak und Syrien laufen unter der Kontrolle der verschiedenen Milizen. Der nördliche Teil von Sinjar hat eine Grenze von etwa 70 Kilometern mit Syrien und liegt unter der Kontrolle der unterschiedlichen Gruppierungen, u.a. der irakischen Grenzpolizei, verschiedener êzidischer und schiitischer Volksmobilisierungseinheiten, YBŞ und dem irakischen Militär. Die Schmuggelgeschäfte werden offenbar mit Hilfe dieser Gruppen betrieben. Laut unabhängigen Quellen verdienen diese Milizen jede Nacht über eine Million US-Dollar von den Schmugglern, um diesen den Weg freizumachen. Die meisten bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen diesen Milizen in den letzten Jahren waren in den Grenzgebieten und handelten genau von diesen Schmuggelrouten.

Das wichtigste Hindernis zur Rückkehr ist allerdings das Fehlen einer staatlichen Sicherheitsgarantie und einer juristischen Aufarbeitung der Verbrechen. Die irakische Regierung hat bis jetzt keine Agenda für eine Übergangsjustiz. Es gibt keinen nationalen Gerichtshof, der die Verbrechen des IS aufarbeiten würde und damit den Êzidi Hoffnung und eine Perspektive bieten könnte. Im Gegenteil: Viele sunnitische Attentäter laufen bis heute frei herum und manche werden sogar von der Regierung unterstützt oder haben sich innerhalb der sunnitischen Volksmobilisierungseinheiten (PMU aus Sunniten) versteckt. Terroristen oder Verdächtige werden einfach nach dem Anti-Terror-Gesetz behandelt, ohne jegliche Untersuchung über internationale Verbrechen wie Genozide oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit, da das irakische Strafgesetzbuch solche Verbrechen nicht definiert hat.

Es fehlt auch ein staatlicher Plan für den Wiederaufbau und die Förderung von Rückkehrern. Die Êzidi fühlen sich deswegen allein gelassen und vernachlässigt.

## Syrien Rojava unter türkischem Druck

THOMAS SCHMIDINGER

Während sich die kurdisch dominierte Selbstverwaltung im Nordosten Syriens halten konnte, hat sich der politische und militärische Druck der Türkei seit Herbst 2018 verstärkt. Das seit Frühling 2018 besetzte Efrîn ist weiterhin Schauplatz gezielter demografischer Veränderungen durch die Besatzer, aber auch von militärischem Widerstand.

Efrîn befindet sich seit März 2018 unter der Besatzung der türkischen Armee und ihren verbündeten syrischen Milizen. Dies stellt für alle KurdInnen, die in irgendeiner Form verdächtigt werden, mit den bis dahin etablierten Selbstverwaltungsstrukturen kooperiert zu haben, ein massives Problem dar, insbesondere allerdings für die religiösen Minderheiten, AlevitInnen, Êzîdî und ChristInnen. Während fast die gesamte christliche und êzîdische Bevölkerung bereits im März 2018 geflohen ist, befinden sich weiterhin mehrere tausend AlevitInnen innerhalb des besetzten Gebietes. Diese religiösen Minderheiten sind v.a. durch die Beteiligung islamistischer und jihadistischer Milizen auf der Seite der türkischen Besatzungsarmee gefährdet. Schändungen êzîdischer und alevitischer Heiligtümer und Friedhöfe, aber auch Entführungen von Angehörigen dieser religiösen Minderheiten, wurden seither immer wieder bekannt.

Die Flüchtlinge aus Efrîn sind weiterhin in Zeltlagern in der angrenzenden Şehba-Region untergebracht. Die Camps selbst stehen dabei unter kurdischer Kontrolle, allerdings ist die Region von der syrischen Regierungsarmee umstellt. Die Kontrolle der kurdischen *Volksverteidigungseinheiten* (*Yekîneyên Parastina Gel*, YPG) über die Camps ist von einer gewissen Kooperation mit dem Regime abhängig. Im Laufe des vergangenen Jahres hatte das Regime diese Situation auch immer wieder genutzt, um Druck auf die kurdischen Behörden auszuüben, in den Schulen innerhalb der Vertriebenenlager das syrische Regierungscurriculum zu übernehmen und eine stärkere Präsenz des Regimes zu dulden.

Die Verhinderung der Rückkehr geflohener kurdischer ZivilistInnen durch die türkische Armee wird begleitet von einer gezielten Ansiedlung arabischer und turkmenischer SyrerInnen durch die türkische Besatzungsmacht in Efrîn. Familienangehörige der pro-türkischen syrischen Milizen, aus der Türkei

repatrierte Flüchtlinge, aber auch sunnitische TurkmenInnen aus dem irakischen Tal Afar, die zuvor mit dem IS kollaboriert hatten und dann von der Türkei in Sicherheit gebracht wurden, tauchten in Efrîn auf. Der kurdische Unterricht wurde durch einen zweisprachigen Unterricht in Arabisch und Türkisch ersetzt, kurdische Aufschriften durch türkische ersetzt. Mittlerweile ist Türkisch de facto die zweite Amtssprache in der Region. In Efrîn wurde ein türkisches Postamt errichtet. Die Region von den angrenzenden türkischen Provinzen aus verwaltet. Efrîn steht damit de facto unter türkischer Besatzung.

Die Umsiedlung zehntausender syrischer Flüchtlinge aus der Türkei nach Efrîn ist in der Türkei populär, da die 3 ½ Millionen Flüchtlinge aus Syrien von der türkischen Bevölkerung zunehmend als Problem gesehen werden. Zur Verschärfung der Situation haben dabei auch die europäische Flüchtlingspolitik und die Abkommen der EU mit der Türkei beigetragen, die darauf hinauslaufen, die Türkei damit zu beauftragen, die Fluchtmigration von Syrien nach Europa zu stoppen.

Militärisch konnte die YPG bislang kein Territorium in Efrîn befreien. Allerdings nehmen seit dem Sommer 2018 die Angriffe der YPG auf die türkischen Besatzer in Efrîn und deren syrischen Verbündeten zu.

Im Juni 2018 trat neben den bekannten kurdischen Einheiten erstmals eine Gruppierung namens *Falken Efrîns (Teyrêbazên Efrîné)* mit Anschlägen gegen die Besatzer an die Öffentlichkeit. Die Teyrêbazên Efrîné erklärte, keinerlei Verbindung mit der YPG und der kurdischen Selbstverwaltung zu haben, und tatsächlich gibt es einige Indizien, die eher dafür sprechen, dass es sich dabei um eine von der YPG und den Selbstverwaltungsstrukturen unabhängige Gruppierung handeln könnte, die eher über Verbindungen zum syrischen Regime als zur PKK oder YPG verfügen dürfte.

Im November 2018 kam es schließlich auch zu den ersten größeren bewaffneten Konflikten innerhalb der heterogenen protürkischen Milizen in der Region Efrîn. Diese Konflikte innerhalb der Besatzungsmilizen trugen dazu bei, dass sich die türkische Besatzung der Region nur sehr schwer stabilisieren konnte.

Erschwert wurde die Besatzung allerdings auch durch den gleichzeitig wachsenden militärischen Widerstand aus der kurdischen Bewegung selbst. Lokale UnterstützerInnen der kurdischen Selbstverwaltung reorganisierten sich im Laufe des Herbstes 2018 hingegen teilweise in einer neuen bewaffneten Untergrundorganisation namens *Befreiungskräfte von Efrîn (Hêzên Rizgariya Efrîné, HRE)*, die seit Dezember 2018 mit gezielten Tötungen von Kommandanten protürkischer Milizen und Besatzungssoldaten sowie mit Anschlägen auf die Infrastruktur militärischen Widerstand leisten. Anschläge der HRE trafen allerdings auch kurdische Kollaborateure, die mit den Besatzungssoldaten kooperierten und z.B. UnterstützerInnen des Widerstands an die Milizen verrieten.

Von kurdischer Seite wurde auch versucht, juristisch gegen die Besetzung Efrins vorzugehen. Im November 2018 wurde allerdings eine Klage wegen Kriegsverbrechen der Türkei in Efrin vom *Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte* mit der Begründung abgelehnt, dass der Rechtsweg in der Türkei nicht ausgeschöpft worden wäre.

Die Besetzung Efrins bzw. die Haltung von Teilen des *Kurdischen Nationalrates* (*Encûmena Nîştimanî ya Kurdî li Sûriyeyê*, ENKS) gegenüber der türkischen Invasion führte im Laufe des vergangenen Jahres auch zu politischen Konflikten innerhalb der kurdischen Opposition gegen die Selbstverwaltungseinrichtungen der KurdInnen in Syrien. Der ENKS hatte zwar Anfang 2018 auch die türkische Invasion verurteilt, einige seiner Politiker und Aktivisten hatten allerdings versucht, mit der Türkei in Gespräche einzutreten, und der ENKS hatte sich geweigert, die in Istanbul sitzende Nationalkoalition syrischer Revolutions- und Oppositionskräfte (Etilaf) zu verlassen, obwohl diese die türkische Invasion unterstützt hatte. Dies führte von Seiten der UnterstützerInnen der regierenden kurdischen Selbstverwaltungsstrukturen in Syrien zu massiven Kollaborationsvorwürfen gegen VertreterInnen des ENKS, allerdings auch zu Kritik innerhalb des ENKS und zur Spaltung von zwei Mitgliedsparteien des ENKS.

Zu einer Spaltung kam es im November 2018 in der ohnehin schon in zwei gleichnamige Gruppen gespaltenen *Zukunftsbewegung* (*Şepêla Pêşeroja Kurd li Sûriyê*), als eine Gruppe von etwa 30 AktivistInnen in Nordostsyrien ihren Austritt aus der Zukunftsbewegung verkündete und sich der kleinen *Demokratie- und Friedenspartei Kurdistans* (*Partiya Aştiya Demuqrat ya Kurdistanê*) anschloss. Damit einher ging auch deren Austritt aus dem Kurdischen Nationalrat ENKS, dem die Gruppe vorwirft, von der *Demokratischen Partei Kurdistans* (*Partiya Demokrata Kurdistanê*, PDK) Masoud Barzanis im Irak ferngesteuert zu werden. Die Zukunftsbewegung wäre ebenfalls aus Deutschland und Erbil gesteuert worden und hätte den Mitgliedern vor Ort keine eigenständige politische Arbeit ermöglicht, so der Vorwurf der sich abgespaltenen Gruppe. Die Kritik richtete sich dabei v.a. an jene Gruppe, die von Deutschland aus eine sehr massiv gegen die regierende PYD gerichtete Linie fährt und selbst während des Krieges in Efrin gute Beziehungen zur türkischen Regierung unterhielt, während Teile der Zukunftsbewegung innerhalb Syriens sehr scharfe Kritik an der türkischen Invasion in Efrin übten.

Die zweite Spaltung betraf im Juni 2019 die von Ibrahim Biro geführte *Kurdische Einheitspartei in Syrien* (*Partiya Yekitiya Kurdistani – Sûriyê*), die neben der PDK-Schwesterpartei in Syrien die bedeutendste Mitgliedspartei des ENKS darstellt. Mit Abdulbaqi Yousef, Abdulsamad Xalaf Biro und Hassan Salih spalteten sich drei prominente Führungspersönlichkeiten der Partei ab und bildeten mit einem Teil der Anhängerschaft der Partei eine neue politische Gruppierung. Als Begründung für die Abspaltung der nun von Hassan Salih geführten Gruppe, gab diese explizit die Position der bisherigen Parteiführung von Ibrahim Biro zur türkischen Besetzung Efrins an sowie die Dominanz von Barzanis PDK im ENKS. Wie groß die nun von

Hassan Salih geführte gleichnamige Partei ist, lässt sich noch nicht abschließend sagen. Ibrahim Biro setzte jedenfalls sofort den Rauswurf der neuen Gruppierung aus dem ENKS durch und machte die PKK bzw. die Selbstverwaltungsstrukturen in Syrien für die Spaltung verantwortlich.

Erfolge konnte die Selbstverwaltung von Nordostsyrien, wie sich die Selbstverwaltungsstrukturen seit Dezember 2018 nun nennen, v.a. im Kampf gegen die JihadistInnen des sogenannten *Islamischen Staat* (IS) verzeichnen. Mit militärischer Unterstützung v.a. durch die USA gelang es bereits im Herbst 2018, das vom IS beherrschte Territorium massiv einzuengen. Nach der Schlacht von Baghouz gelang es den *Syrischen Demokratischen Kräften*, also der von der YPG mitbegründeten Militärallianz, am 23. März 2019, das letzte vom IS kontrollierte Territorium am Euphrat einzunehmen. Der IS hat seither zwar als Untergrund-Terrororganisation überlebt und Kämpfer des IS können sich in einigen kleinen Rückzugsgebieten in Syrien und im Irak weiterhin frei bewegen, als Para-Staat hat die Organisation damit allerdings aufgehört zu existieren.

Seither haben die Selbstverwaltungsstrukturen in Nordostsyrien allerdings das Problem, dass sie zehntausende Kämpfer und ihre Frauen und Kinder bewachen und versorgen müssen. Die Todesstrafe wurde ja abgeschafft. Es fehlt aber auch an juristischen Strukturen, Prozesse gegen die TäterInnen vor Ort durchzuführen. Während die Männer in notdürftigen Haftanstalten untergebracht werden, befinden sich die Frauen und Kinder in drei Gefangenenlagern in der Nähe von Dêrik in Syrien (Roj-Camp), bei der neuen Verwaltungsstadt Nordostsyriens Ain Issa und in al-Hol, westlich der irakischen Grenze in der Nähe von Sinjar (Şingal).

Insbesondere im Lager von al-Hol sind die Zustände katastrophal. In den ersten Monaten starben in den Lagern laut Aussagen von Abdulkarim Omar vom Büro für Außenbeziehungen der Selbstverwaltungsstrukturen Nordostsyriens 300 Kinder. Da sich in al-Hol jene Frauen befinden, die bis zuletzt in Baghouz ausgeharrt haben, und die *Syrischen Demokratischen Kräfte* über viel zu wenig qualifiziertes Personal verfügen, gelingt es dem IS dort de facto weiterhin, seine Ordnung durchzusetzen. Mädchen, die gegen die Kleiderordnung des IS verstoßen, wurden bereits mehrmals innerhalb des Camps ermordet. Selbst die kurdischen Sicherheitskräfte begeben sich normalerweise nur bewaffnet und in Gruppen in bestimmte Teile des Camps.

Da nur wenige Staaten ihre StaatsbürgerInnen zurückgenommen haben und zu Hause vor Gericht stellen, tragen die Selbstverwaltungsstrukturen die Hauptlast der Versorgung und Bewachung der (ehemaligen) JihadistInnen. Österreich gehörte bis zum Sommer 2019 zu den wenigen EU-Staaten, die noch keine ihrer StaatsbürgerInnen zurückgenommen hatten. Selbst Kinder von österreichischen IS-Angehörigen wurden bis zum August 2019 nicht nach Österreich zurückgebracht.

Mehrere tausend syrische StaatsbürgerInnen, die sich am IS beteiligt hatten, wurden angesichts der prekären Situation über lokale Verfahren wieder in die Obhut ihrer

Stämme und Familien übergeben. Die Selbstverwaltung versucht damit einerseits die Versorgungslage zu entspannen und andererseits auch versöhnliche Gesten gegenüber den arabischen Stämmen zu setzen. Insgesamt wurden bis Ende Mai 2019 bereits 7.000 ehemalige IS-Angehörige auf diese Weise enthaftet.

Mit dem Ende des Kampfes gegen den IS stand auch das Ende der militärischen Unterstützung der USA im Raum. Bereits vor dem endgültigen Sieg über den IS hatte US-Präsident Donald Trump im Dezember über Twitter den Rückzug der US-Armee aus Syrien verkündet, was zu heftigen internen Konflikten in der US-Regierung (und u.a. zum Rücktritt von US-Verteidigungsminister Mattis) führte und den Druck der Türkei auf die Selbstverwaltungsstrukturen erhöhte.

Auch wenn der US-Rückzug dann vorerst wieder zurückgenommen wurde und Frankreich sein dauerhaftes Engagement versicherte, bleibt die Situation extrem instabil. Während des gesamten Frühlings und Sommers 2019 verhandelten US-Unterhändler mit der türkischen Regierung über eine mögliche Sicherheitszone an der türkischen Grenze, ohne die kurdische Seite entsprechend einzubinden.

Während die Türkei im Sommer 2019 mit dem Bau einer Mauer um die von ihr besetzten Gebiete versucht, des militärischen Widerstands gegen die Besetzung Efrins Herr zu werden, wird zugleich ständig das verbliebene kurdische Territorium bedroht. Immer wieder kommt es zu Grenzverletzungen und kleineren Angriffen durch Schüsse auf Bauern, die ihre Felder in Grenznähe bearbeiten oder sonst zu nahe an die türkische Grenzmauer kommen.

Die Selbstverwaltung Nordostsyriens war im Frühjahr 2019 zudem auch von mehreren lokalen Protesten in arabischen Gebieten betroffen, die sich potentiell destabilisierend auswirken können. Während die Selbstverwaltung in den kurdischen und christlich-aramäischen Gebieten auf politische Parteien und Strukturen bauen kann, sieht sie sich gezwungen, in den arabischen Regionen mit den dortigen Stammesstrukturen zu kooperieren. Dabei ist sie teilweise mit Stämmen konfrontiert, die zuvor mit dem Regime und dann mit dem IS kooperiert hatten und deren Loyalität jedenfalls in Frage zu stellen ist.

Die Stabilität der Region ist damit sowohl durch interne als auch durch externe Konflikte gefährdet. Parallel dazu geht allerdings auch der (Wieder-)Aufbau von Infrastruktur weiter. Seit Sommer 2019 wird z.B. gerade am Aufbau eines eigenen Mobilfunknetzes für die Region gearbeitet. Die 2014 vom IS weitgehend zerstörte Stadt Kobanê ist zu 90% wieder aufgebaut und auch in Raqqa und anderen arabischen Städten schreitet der Wiederaufbau voran.



In solchen Zeltlagern, wie hier in Ain Issa, werden Frauen und Kinder der IS-Angehörigen angehalten. (Foto: Thomas Schmidinger)



Die 2014 zu großen Teilen zerstörte Stadt Kobanê ist mittlerweile zu 90% wieder aufgebaut. (Foto: Thomas Schmidinger)

**Iran**  
**Sanktionen, Verhandlungen, bewaffnete Auseinandersetzungen und**  
**Diskriminierung: Aktuelle Entwicklungen in Iranisch-Kurdistan**

CHRISTOPH OSZTOVICS

Seit dem letzten Jahr dominieren die Wirtschaftssanktionen der USA gegen den Iran das Alltagsleben vieler IranerInnen, so auch die 8 – 10 Millionen KurdInnen, die etwa 11-15% der Bevölkerung ausmachen. In den letzten Monaten sind noch verschärfte Kriegsdrohungen und Spannungen in der Straße von Hormuz dazu gekommen. Der Druck auf das Regime von außen dürfte verstärkte Repressalien im Inneren zur Folge haben, könnte aber auch punktuell zu Zugeständnissen führen.

Die wirtschaftliche Situation im Iran hat sich mit den verstärkten Sanktionen durch die USA erneut verschlechtert. Die Inflation ist hoch, Lebensmittelpreise können je nach politischer Wetterlage stark variieren. Das ist besonders auch in den chronisch vernachlässigten kurdischen Regionen zu spüren. Die Region Kermanshah hat mit 21,8% die höchste Arbeitslosigkeit im Iran. In den anderen kurdischen Regionen ist die Situation ähnlich.

Mittlerweile pendeln immer mehr Männer als Tagelöhner über die Grenze nach Hewlêr (Erbil), um in der Autonomen Region Kurdistan Jobs zu finden. Dort kann man bis zu 25 US-Dollar am Tag verdienen. Die Männer überqueren die Grenze mit einem Touristenvisum, das einen Monat lang gültig ist, und hoffen auf genügend Arbeit. Nach einem Monat kehren sie mit Geld und Konsumartikeln, die zum Teil weiterverkauft werden, zurück. Nach einer weiteren Woche beginnt die Arbeitsmigration erneut. Die Männer geben während ihres Aufenthaltes im Irak Geld für Essen und Wohnen aus, so hat sich um das Phänomen mittlerweile ein blühendes Geschäftsmodell entwickelt. In Hewlêr werden eigene Unterkünfte betrieben, die iranische Arbeiter beherbergen. Noch ist diese Form der Migration kein Massenphänomen, sollten die Sanktionen aber anhalten und die Situation im Iran schlechter werden, könnten immer mehr Männer Arbeit über der Grenze suchen.

Ein weiteres Zeichen der schwachen wirtschaftlichen Situation ist der Schmuggelhandel. Immer noch müssen viele Männer (und oft auch Frauen) als TrägerInnen in den Bergen arbeiten. Die *Kolber* tragen Güter (vor allem Zigaretten, Kleidung und Alkohol, aber auch elektronische Geräte) über die gebirgige Grenzregion zwischen Iran, Irak und der Türkei, um ihren Lebensunterhalt zu

verdienen. Die Arbeit ist äußerst beschwerlich und aufgrund des Terrains gefährlich. Immer wieder kommen TrägerInnen durch Landminen ums Leben. Im Jahr 2018 alleine sollen 231 *Kolber* getötet oder verletzt worden sein. Ein großer Teil von ihnen wurde von (meist iranischen oder türkischen) Grenzsoldaten erschossen, 19 in der ersten Hälfte des Jahres 2019 allein. Das Überqueren der Grenzen ist illegal. Trotz dieser Gefahren arbeiten viele junge Menschen als TrägerInnen und ernähren so ihre Familien. Inoffizielle Schätzungen gehen von 20.000 TrägerInnen aus.

Und auch hier ist der Einfluss der US-Sanktionen spürbar geworden. Um die wirtschaftlichen Aktivitäten im irakisch-iranischen Grenzgebiet zu unterbinden, haben die USA unter anderem Druck auf das Kurdistan Regional Government (KRG) ausgeübt, verstärkt gegen Schmuggel und somit auch gegen die *Kolber* vorzugehen. Für diese wird es zunehmend schwieriger und gefährlicher, in den Irak zu gelangen.

Gleichzeitig betonte das KRG noch im Februar, dass offizielle wirtschaftliche Verbindungen zwischen der Autonomen Region Kurdistan und dem Iran trotz der US-Sanktionen aufrecht bleiben würden. Vor allem der Ölhandel spielt hier eine große Rolle. Allein im Quartal von März bis Juni 2019 wurden über den Grenzposten Bashmaq/Marivan östlich von Silêmanî Güter im Wert von mehr als 1 Milliarde Dollar transportiert. Der Gütertransport soll hier im Vergleich zum Vorjahr um über 100% zugenommen haben.

Im Frühling wurden geheime Gespräche zwischen dem iranischen Regime und kurdischen Oppositionsparteien in Oslo begonnen. Die Initiative zu den Gesprächen ging von der Regierung in Teheran aus. Die iranische Delegation, angeführt von Seyed Mohammed Kazem Sajjadpour, soll Druck auf die kurdische Seite ausgeübt und mit Konsequenzen gedroht haben, sollten diese nicht an den Treffen teilnehmen wollen. Die Gespräche sind die ersten offiziellen Treffen mit mehreren kurdischen Oppositionsgruppen seit der Revolution 1979. Sie werden von ExpertInnen des Norwegian Center for Conflict Resolution (NOREF) moderiert.

Die anfangs geheimen Gespräche wurden allerdings im Juni im Internet bekannt - was als Vorsichtsmaßnahme der kurdischen Seite angesehen wird. Seit der Ermordung Abdel Rahman Ghassemlous durch iranische Agenten 1989 im Zuge von geheimen Gesprächen in Wien sind KurdInnen solchen Treffen gegenüber sehr misstrauisch geworden.

Auf kurdischer Seite nehmen vier Parteien des *Cooperation Center of Iranian Kurdistan's Political Parties* teil, das im Frühjahr 2018 gebildet wurde. Dieses besteht aus zwei der drei *Komala*-Abspaltungen (der kommunistische Flügel *Komala-CPI* hat die Einladung abgelehnt), der *Demokratischen Partei Kurdistan-Iran (Partiya Demokrata Kurdistanê-Îran, PDKI)* sowie der *Demokratischen Partei Kurdistan-Iran (Hizba Dêmoqrata Kurdistanê-Îran, HDKI)*.

Auffällig ist, dass die 2004 gegründete *Partei für ein freies Leben in Kurdistan* (*Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê*, PJAK) nicht zu den Treffen eingeladen wurde, stellt sie doch die einflussreichste Partei der kurdischen Opposition dar, die auch über einen schlagkräftigen militärischen Arm verfügt.

Kritiker werfen dem Regime vor, auf diese Weise die kurdische Opposition nur weiter spalten zu wollen. Andere behaupten, die PJAK, die eine Schwesterpartei der PKK ist, sei auf Betreiben anderer kurdischer Parteien nicht eingeladen worden, was auf eine Festigung bestehender Feindschaften hinausläuft. Zudem ist es fraglich, wie repräsentativ etwaige Einigungen sein können, wenn nur ein Teil der Opposition daran beteiligt ist, und wieviel Rückhalt in der kurdischen Bevölkerung dafür zu erwarten ist.

Im August fand die dritte Runde der Treffen statt. Als Ziel der Gespräche wurden im Juli offiziell Bemühungen eine „peaceful solution to the Kurdish question“ zu finden genannt. Die Gespräche sollten nach Aussagen kurdischer TeilnehmerInnen aber nicht als Verhandlungen missverstanden werden. Vorerst ginge es einmal um das Herstellen von Grundvoraussetzungen, bevor echte Verhandlungen überhaupt stattfinden könnten. Man sei aber äußerst skeptisch, was die Intentionen Irans angeht. BeobachterInnen sehen darin vor allem ein Bemühen Teherans, die KurdInnen von einer Kooperation mit den USA abzuhalten. Seit der verschärften Kriegsrhetorik der Regierung Trumps fürchtet das Regime eine vermehrte Annäherung der USA an oppositionelle Milizen, die im Kriegsfall gegen Teheran arbeiten könnten. Die an die 200.000 iranischen Soldaten, die im Westen des Landes stationiert sind, würden im Fall eines Angriffs von außen wohl teilweise verlegt werden, wodurch ein neues Kräfteverhältnis in den aufrührerischen Provinzen im Westen Irans entstehen würde.

Anzeichen für eine substanzielle Annäherung der kurdischen Parteien und Milizen an die USA oder eine direkte Unterstützung durch die USA gibt es allerdings keine.

Unterdessen gehen die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen kurdischen Milizen und Regimetruppen weiter. Schon in den letzten zwei Jahren haben so genannte ‘Urbane Peşmergê’ der PDKI Ziele im Inneren des Landes angegriffen, wobei vor allem die iranischen Revolutionsgarden in städtischen Gebieten ins Visier genommen wurden. So wurden bei einem Angriff am 12. Oktober 2018 in der kurdischen Stadt Pawa drei iranische Soldaten und zwei kurdische Milizionäre getötet. Seither wurden allerdings keine weiteren Angriffe in Städten verzeichnet. Befürchtungen einer Zunahme solcher gezielten Anschläge in Städten (auch im Hinblick auf den Anschlag in Teheran durch Mitglieder des sog. ‘Islamischen Staates’ IS im Jahr 2017 mit 17 Toten) haben sich daher nicht bewahrheitet.

Gleichzeitig setzen sich die bewaffneten Auseinandersetzungen im iranisch-irakischen Grenzgebiet fort. Am 10. und 11. Juli wurden kurdische Camps in der Region Sidekhan aus der Luft angegriffen, nach kurdischen Angaben wurden dabei

zwei Kämpfer verletzt und einer getötet. Die iranische Seite sprach von einer großen Anzahl getöteter und verletzter „Terroristen“. Die Angriffe wurden als Vergeltung für einen Angriff auf die Revolutionsgarden am 9. Juli bezeichnet, bei denen in der Nähe der Stadt Piranshahr drei Soldaten durch einen kurdischen Angriff getötet wurden.

Am 10. Juli meldete die Kurdistan Freedom Party (*Partiya Azadiya Kurdistanê*, PAK), dass sie auf irakischem Boden einen iranischen Agenten festgenommen hätte. Der Agent namens M. A. Mokhtari hätte den Auftrag gehabt, Führer der kurdischen Opposition zu töten. Der Agent würde für einen zukünftigen Gefangenenaustausch als Geisel behalten. Zuvor waren Anfang Juli drei kurdische Kämpfer bei einer Operation der Revolutionsgarden im Grenzgebiet zum Irak getötet worden.

Dieser Zyklus aus begrenztem Angriff und Gegenangriff mit Toten auf beiden Seiten besteht so seit Jahren. Es bleibt abzuwarten, ob sich Umfang und Ausmaß dieser Operationen unter dem Einfluss der geopolitischen Lage ändern werden.

Nach wie vor sind KurdInnen im Iran in sozialer, politischer und ökonomischer Hinsicht Diskriminierungen und Unterdrückung ausgesetzt. Sie werden am Zugang zum Arbeitsmarkt diskriminiert und kurdisch besiedelte Regionen werden wirtschaftlich benachteiligt. Kurdische AktivistInnen, JournalistInnen und Anwälte werden häufig unter Vorwänden verhaftet und nicht selten gefoltert.

Am 11. August wurde der iranisch-britische Wissenschaftler Kameel Ahmady ohne Angaben von Gründen in Teheran für die Dauer von einem Monat verhaftet. Es ist unklar, wo er sich derzeit aufhält und was die Vorwürfe gegen ihn sind. Kameel besitzt die iranische sowie die britische Staatsbürgerschaft (eine Tatsache, die im Iran häufig den Verdacht der Spionage hervorruft) und forscht zu Themen wie Beschneidung von Frauen (FGM) und den Rechten von ethnischen Minderheiten - heikle Themen im Iran.

Seine Verhaftung findet zu einem Zeitpunkt verstärkter Spannung zwischen dem Iran und dem Vereinigten Königreich in der Straße von Hormuz und im Mittelmeer statt und könnte auch vor diesem Hintergrund gesehen werden.

Diskriminierung findet auch in Bezug auf kulturelle und sprachliche Rechte statt. KurdInnen dürfen ihren Kindern bestimmte kurdische Namen nicht geben. Das Kurdische ist nicht als Amtssprache anerkannt und wird nicht in der Schule unterrichtet.

Gerade die kulturelle Sphäre bietet jedoch noch Bewegungsfreiräume, die vor allem von gebildeten jungen KurdInnen genutzt werden, um sich zu artikulieren. In diesem Bereich gibt es auch immer wieder beschränkte Konzessionen durch das Regime, ohne dabei den politischen Druck zu lockern. So gibt es seit 2015 an der Universität Sanandaj ein Bachelorstudium zu Kurdischer Sprache und Literatur mit derzeit 160 Studierenden. Im Rahmen solcher limitierten Freiräume kann so etwas

wie kurdische Identität gepflegt werden, darf jedoch in keinster Weise mit politisch unliebsamen Inhalten auffallen.



Während politische Aktivitäten in Iranisch-Kurdistan unterdrückt werden, werden kurdische Kulturveranstaltungen unter dem Dach des iranischen Gesamtstaates geduldet: Plakate in Sanandaj/Sine, April 2019.  
(Foto: Thomas Schmidinger)

Insgesamt ist die allgemeine Lage der KurdInnen im Iran in den letzten Jahren nicht besser geworden. Der UN Sonderberichterstatter über die Menschenrechtssituation im Iran, Javid Rehman, legte kürzlich einen Bericht vor, nach dem KurdInnen beinahe die Hälfte aller politischen Häftlinge im Iran ausmachen. Insgesamt wurden im Jahr 2018 828 KurdInnen aufgrund von gesellschaftlichem Aktivismus verhaftet. In der ersten Hälfte des Jahres 2019 waren es an die 200. Gründe für eine Verhaftung können die Mitgliedschaft in verbotenen Parteien, die Organisation von Newrozfesten (Neujahrsfeier) oder andere Formen von politischem Aktivismus sein.

Auch würden KurdInnen überproportional häufig zum Tode verurteilt, in der ersten Hälfte des Jahres 2019 waren es 17 Personen. So wurden kürzlich am 16. Juli vier kurdische Häftlinge im Gefängnis von Urmia hingerichtet. Hemn Banawand,

Mahmoud Khalidi, Jaafar Muhammadi und Muhammad Aref Najafian waren wegen Mordes zum Tode verurteilt worden

Im Iran wurden im Jahr 2018 insgesamt 253 Hinrichtungen durchgeführt, mehr waren es nur in China.

Inwieweit sich der Konflikt zwischen dem Iran und den Vereinigten Staaten auf die BewohnerInnen der kurdischen Provinzen auswirken wird, bleibt abzuwarten. Eine wesentliche Verbesserung ist aber auf mittlere Sicht in keinem Fall zu erwarten, solange das prinzipielle Problem der Unterdrückung von Minderheiten im Iran nicht im Inneren politisch gelöst wird.

# 4 CONFERENCE REPORTS KONFERENZBERICHTE



## **Beyond ISIS: A Conference on Minorities and Religious Diversity in Iraq and the Future of Êzîdî, Christians, Shabak, Yarsan, Mandaeans and Other Religious Minorities.**

American University of Kurdistan, Duhok, 12.-13. Oktober 2018

SOMA AHMAD

Die Konferenz 'Beyond ISIS: Minorities and Religious diversity in Iraq and the future of Êzîdî, Christians, Shabak, Yarsan, Mandaeans and other religious minorities in the Middle East' fand am 12. und 13. Oktober 2018 an der American University of Kurdistan im Irak, in der Stadt Duhok statt. Organisiert wurde die Veranstaltung, die in dieser Form erstmalig stattgefunden hat, von Josef Weidenholzer, Vizepräsident der sozialdemokratischen Fraktion im Europäischen Parlament, der dort aktiven Yezidi Friendship Group mit der American University of Kurdistan in Kooperation mit der österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie.

Thematisch lag der Fokus der Konferenz auf dem Leben der religiösen Minderheiten, wie beispielsweise Êzîdî, ChristInnen, Shabak oder MandäerInnen, im Irak. Diskutiert wurden Fragen nach der religiösen Vielfalt und nach der Zukunft religiöser Minderheiten in der Region angesichts einer Geschichte von Verfolgung und Vertreibung. Wie können die Opfer solcher extremen Gewalt in Zukunft geschützt werden und was können wir aus der Geschichte lernen? Was ist die Verantwortung der internationalen Gemeinschaft und welche konstruktive Rolle können die Europäische Union und die europäischen Staaten im Irak spielen?

Um diese Fragen zu beantworten, wurden WissenschaftlerInnen, religiöse VertreterInnen sowie PolitikerInnen aus dem Irak und aus der Europäischen Union eingeladen, Impulsreferate zu halten, die im Anschluss diskutiert wurden. Teilgenommen haben rund 50 Personen, davon meist VertreterInnen der jeweiligen religiösen oder politischen Gruppen.

Die gesamte Konferenz wurde mehrsprachig abgehalten. Die Beiträge wurden auf Englisch, Arabisch oder Kurdisch (Kurmanci/Badini) vorgetragen und simultan übersetzt. Am 12. Oktober wurde die Konferenz lediglich in einem kleineren Rahmen mit einem Round Table verschiedener Vertreter religiöser Minderheiten eröffnet, wobei zwar versucht wurde, auch die jeweiligen politischen Spektren innerhalb der verschiedenen Minderheiten abzudecken, allerdings trotzdem ein gewisser Überhang von VertreterInnen zu beobachten war, die der PDK nahestanden. Insbesondere fehlte ein Vertreter oder eine Vertreterin der PKK-nahen

êzîdischen Organisationen. Immerhin diskutierten schließlich auch explizite PDK-Gegner, wie ein Vertreter der *Assyrischen Demokratischen Bewegung* (ZOWAA), mit, wodurch genügend Stoff für Debatten und Kontroversen gegeben war. Was fehlte war ein Vertreter bzw. eine Vertreterin der jüdischen Gemeinde, die allerdings nur noch aus fünf älteren Personen in Baghdad besteht, von denen aufgrund ihrer besonders schwierigen Situation niemand öffentlich auftritt.

Das Thema der Jüdinnen und Juden im Irak wurde schließlich allerdings im öffentlichen akademischen Teil der Konferenz am 13. Oktober behandelt. Dieser Teil der Konferenz bot ein dichtes Programm: Fünf Panels zu je drei Vorträgen und eine Abschlussdiskussion bildeten den organisatorischen Rahmen. Einige Beiträge mussten per Skype zugeschaltet werden, da die ReferentInnen entweder von ihrer Universität keine Erlaubnis für die Reise in den Irak erhalten hatten oder aufgrund eines fehlenden Visums im Exilland oder persönlichen Gründen ihre persönliche Teilnahme absagen mussten.

Begonnen hat der inhaltliche Tag gleich mit einem ausgezeichneten Panel über jene Minderheiten, die ganz oder fast aus dem Irak verschwunden sind. Birgit Ammann berichtete über die Geschichte der Juden im Irak, die letzten Reste der Gemeinde in Baghdad und v.a. über den Umgang mit den materiellen Resten und der Erinnerung an das jüdische Leben im Irak. Thomas Schmidinger berichtete über die weitgehend vergessene Geschichte der KaräerInnen im Irak, einer im 8. Jahrhundert entstandenen Abspaltung des Judentums, dessen letzte irakische Gemeinde 1951 nach Israel umgesiedelt wurde. Schließlich wurde ein Vortrag des früheren Baghdader Universitätsprofessors Sabih Al-Sohairy über die MandäerInnen vom ehemaligen mandäischen Parlamentarier Khalid Roomi Al-Sam verlesen, einer religiösen Minderheit, die in den letzten Jahrzehnten mehrheitlich den Irak verlassen hatte, allerdings noch über einige Gemeinden in Baghdad und im Süden des Landes – sowie neuerdings in Erbil – verfügt.

Kontroversiell wurde es auf dem Panel über die christlichen Minderheiten, auf dem sich ein Disput zwischen Hoger Tahir Tufiq und Emanuel Youkhana über die Identität und Geschichte der AssyrerInnen im Irak entwickelte. Seta D. Ohanian von der Akademie der Wissenschaften Armeniens berichtete anschließend über die Geschichte der ArmenierInnen im Irak.

Hervorheben möchte ich vor allem das all-female Panel, das sich mit der Situation der Êzîdî nach dem 7.4. Ferman, dem von der Terrorgruppe ISIS verübten Völkermord an den Êzîdî im Jahr 2014, auseinandergesetzt hat. Alle drei Frauen, die Politikerin Vian Dakhil sowie die Wissenschaftlerinnen Arzu Yilmaz und Katharina Brzić, haben trotz ihrer unterschiedlichen Zugänge gezeigt, dass der Kampf gegen ISIS nicht vorbei und der Schutz von Êzîdî im Irak noch lange nicht gewährleistet ist.

Im vierten Panel referierte Michiel Leezenberg über die Shabak, Behnaz Hosseini über die Yarsan und Maria Six-Hohenbalken über die Bahai im Irak. Auf dem letzten Panel brachte der Vortrag von Areshpreet Wedech über die Sikhs und deren Gurudwara in Baghdad völlig neue Aspekte der Religionsgeschichte des Irak. Edith Szanto referierte über die Neo-Zoroastrische Religionsgemeinschaft in Irakisch-Kurdistan und erntete für ihre kritischen Anmerkungen in der Diskussion massive Kritik von der offiziellen Vertreterin der ZoroastrierInnen bei der Regionalregierung Kurdistans.

Eine Stärke dieser Konferenz war es, auch jene Religionsgruppen zu beleuchten, die erst relativ neue Phänomene im Irak darstellen. So haben sich aufgrund von Arbeitsmigration beispielsweise in den letzten zehn Jahren Menschen mit weiteren religiösen Zugehörigkeiten im Irak niedergelassen. Den Abschluss bildete deshalb auch Ghazwan Youssif Baho mit einem Vortrag über die Religionen der in den letzten Jahren eingewanderten ArbeitsmigrantInnen, insbesondere über den Buddhismus und Hinduismus im Irak, die im Gegensatz zur Situation in manchen anderen Golfstaaten bisher keine eigenen Gebetsstätten im Irak eröffnen konnten. Alle Vortragenden haben anhand der von ihnen präsentierten Bildmaterialien sowie ihrer Forschung neue Aspekte ans Tageslicht gebracht.

Etwas enttäuschend, wenn auch authentisch, war die Abschlussdiskussion mit den politischen VertreterInnen der jeweiligen Gruppen gemeinsam mit MEP Josef Weidenholzer und der offiziellen Vertreterin der EU in Erbil. In einer eineinhalbstündigen Diskussion hat sich vor allem herauskristallisiert, dass es keine Vision für einen vielfältigen Irak gibt, in dem Minderheiten nicht nur überleben, sondern auch leben können. Die Diskussion hat vielmehr die Grabenkämpfe zwischen den Religionsgruppen, aber auch zwischen den Parteien verdeutlicht und gezeigt, dass es kaum Willen für einen Versöhnungsprozess und eine Zusammenarbeit gibt. Zu tief sind noch die Wunden, zu wenig wurden all die erlebten Gräueltaten aufgearbeitet, zu wenig Vertrauen gibt es in die staatlichen und politischen Strukturen. Gleichzeitig können aber inhaltlich so professionell ausgearbeitete Konferenzen wie diese einen Raum bieten, um wichtige Diskussionen – selbst wenn diese auch hier teilweise in einem Streitgespräch geendet haben – miteinander und nicht gegeneinander zu führen.

## **International Forum on Ethnic Cleansing and Demographic Change in Efrîn.**

Beylesan Hall, Amûdê, 2.-4. Dezember 2018

THOMAS SCHMIDINGER

Die türkische Besetzung der kurdischen Region Efrîn wurde im Dezember 2018 erstmals in einer großen internationalen Konferenz in Rojava selbst diskutiert. Diese stellte in vielfacher Hinsicht eine Premiere dar und ermöglichte die Begegnung von Wissenschaft und Politik in dieser für die syrischen KurdInnen enorm wichtigen Frage.

Obwohl vieles an der Organisation dieser Konferenz sehr chaotisch war und aufgrund kurzfristiger Einladungen und Absagen von ReferentInnen das reale Programm der Konferenz schließlich völlig anders aussah als in der gedruckten Konferenzbroschüre angekündigt, ist es angesichts der extrem schwierigen logistischen und militärischen Situation in Syrien bemerkenswert, dass so eine Konferenz überhaupt organisiert werden konnte. Sie bildete die erste solche Konferenz seit der Befreiung Rojavas 2012 und soll – so der Wille der OrganisatorInnen vom *Rojava Center for Strategic Studies* (Navenda Rojava ya Lêkolînê Stratejîk, NRLS) und ihrer KooperationspartnerInnen des *Syrian Research Center* – nicht die letzte dieser Art sein. Allein die Sicherheitsvorkehrungen, die angesichts zahlreicher türkischer Angriffe auf die syrischen KurdInnen mit Mörsergranaten enorm wichtig waren, benötigten wesentlich mehr Organisation und finanziellen Aufwand als dies bei Konferenzen in Europa üblich ist. Auch die ReferentInnen wurden erst kurzfristig davon informiert, dass die Konferenz nicht, wie ursprünglich angekündigt, in Qamişlo, sondern in der ansonsten v.a. für Hochzeiten genützten Beylesan Halle südlich von Amûdê stattfinden sollte. An allen drei Tagen musste das Kongressgelände mit Spezialeinheiten der kurdischen Polizei gesichert werden, die nicht nur am Eingang die TeilnehmerInnen untersuchten, sondern auch auf dem Gelände und dem Dach des Veranstaltungssaales postiert wurden. Die in türkischen Medien aufgestellten Behauptungen, US-Militär habe die Veranstaltung geschützt, ist allerdings frei erfunden. Sämtliche Sicherheitskräfte vor Ort kamen aus den lokalen Kräften der *Syrischen Demokratischen Kräfte* und deren Polizeieinheiten. US-Militärs waren nicht einmal als ZuhörerInnen zu sehen.

Eröffnet wurde die Veranstaltung mit einer Rede von Ehmed Sino, dem Vorsitzenden der VeranstalterInnen, sowie einer Reihe von ZivilistInnen aus Efrîn, die über ihre persönlichen Leiden während des türkischen Angriffs auf Efrîn und unter türkischer Besatzung berichteten. Ein Kind Namens Dalina erzählte, wie das Haus und Land seiner Familie beschlagnahmt wurden. Eine êzîdische Frau namens Aisha berichtete über Plünderungen und Folterungen von êzîdischen Jugendlichen.

Nach diesen eindrücklichen Schilderungen wurde zunächst das Wort an den wohl prominentesten Teilnehmer der Konferenz übergeben, den ehemaligen französischen Außenminister und Gründer von 'Ärzte ohne Grenzen', Bernard Kouchner, der seit einigen Jahren zwischen Barzanis PDK und der syrisch-kurdischen PYD vermittelt und sich für den Verbleib französischer Truppen in Kobanê stark gemacht hatte. Für die VeranstalterInnen war Bernard Kouchner dementsprechend die vor Ort am stärksten auf den Schild gehobene Prominenz, der auch entsprechend viel mediale Aufmerksamkeit geschenkt und eine persönliche Ehrung überreicht wurde. Schließlich versprach Kouchner, sich nach seiner Rückkehr nach Frankreich für ein Ende der Mord- und Vertreibungspraxis wie auch der ethnischen Säuberungen durch den türkischen Staat einzusetzen. Nezir Salih vom NRLS erläuterte in seinem Vortrag viele Daten zur Lage in Efrîn. Dabei sprach er von systematischen Kriegsverbrechen und kritisierte die internationale Ignoranz gegenüber den völkerrechtswidrigen Angriffen auf Efrîn. Die Angriffe der türkischen Armee hätten nicht nur der kurdischen Zivilbevölkerung gegolten, sondern auch die rund 400.000 in Efrîn befindlichen Vertriebenen aus anderen Teilen Syriens getroffen. Neben Kouchner wurde auch der amerikanische Politikwissenschaftler David L. Phillips, der das Programm 'Peace-building and Rights' am Menschenrechtsinstitut der Universität Columbia leitet und das erste Mal Rojava besuchte, als prominenter Gast behandelt, der zur Freude der TeilnehmerInnen und zum Ärger türkischer Medien eine 'Intervention' des Westens gegen die Türkei in Syrien verlangte. Philips Worte hatten insofern Gewicht, als es sich dabei immerhin um einen ehemaligen hochrangigen Berater des *U.S. Department of State* handelte, der immer noch über gute Kontakte in Washington verfügt.

Neben stark politisch gefärbten Vorträgen kurdischer Politiker hoben sich inhaltlich v.a. die Vorträge des Archäologen Sulaiman Elias und der Romanistin Gulistan Sido hervor. Sulaiman Elias lieferte einen detaillierten Überblick über die Beschädigung wichtiger archäologischer Stätten der Region, darunter die zum UNESCO-Weltkulturerbe erklärte Julianos Kirche und das Grab des heiligen Maron, des Begründers der Maronitischen Kirche im Libanon, und berichtete über Plünderungen und den illegalen Verkauf von Antiquitäten aus der Region. Gulistan Sido, die bis zur türkischen Besatzung an der Universität von Afrin tätig war, berichtete über das Bildungswesen im Kanton Efrîn und die Zerstörung der 2015 gegründeten Universität von Efrîn durch Krieg und Besatzung. Gulistan Sido schilderte die türkische Schulpolitik seit Jänner 2018, die in einer Turkisierung des

Schulwesens ihren Ausdruck findet, allerdings auch über die Versuche des syrischen Regimes, in den neu aufgebauten selbstverwalteten Schulen in den Camps der Vertriebenen aus Afrin im Shahba-Kanton das Regierungscurriculum durchzusetzen. Insgesamt wurden laut diesem Vortrag seit Beginn der Besetzung zwischen 32 und 45 Schulen abgerissen und 318 Schulen und andere Bildungseinrichtungen geschlossen. Über 50.000 Kinder hätten keinen Zugang mehr zur Schule. Der türkische Staat zwingt die Bevölkerung zur Bildung in türkischer und arabischer Sprache. In Schulen werde türkisches Unterrichtsmaterial verwendet.

In anderen Vorträgen wurde über rechtliche Möglichkeiten der Klage gegen die Türkei diskutiert sowie über die spezifischen Belastungen von Frauen unter der türkischen Besetzung. Neben Wissenschaftlern und Intellektuellen traten auch PolitikerInnen und SprecherInnen der kurdischen Volks- und Frauenverteidigungskräfte auf, darunter der ehemalige PYD-Parteivorsitzende Salih Muslim, YPJ-Sprecherin Nesrin Abdullah, SDF-Sprecher Rêdûr Xelîl und Außenminister Aldar Xelîl. Nur aus dem Publikum meldeten sich PolitikerInnen aus Efrîn selbst, wie der Außenminister Silêman Ceefer und Premierministerin Hêvî Îbrahîm Mustefa zu Wort. Beide leben heute mit den anderen Vertriebenen aus der Region in Zeltlagern in der Shahba Region.

Aus dem deutschsprachigen Raum war mit Thomas Schmidinger nur ein Referent vertreten, der über die Situation der religiösen Minderheiten in Afrin, der AlevitInnen, Êzîdî und ChristInnen berichtete. Lediglich über Skype war auch der aus Afrin stammende Historiker Kemal Sîdo zugeschaltet, der in Deutschland als Nahostreferent der *Gesellschaft für bedrohte Völker* (GfbV) in Göttingen tätig ist.

Differenzen ergaben sich immer wieder in der Frage der Beurteilung der Entwicklungen in Efrîn. Klar war, dass es sich dabei um eine völkerrechtswidrige Besetzung und um schwere Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Verletzungen des internationalen Rechts handle. Während hingegen von einigen RednerInnen der Türkei ein Genozid vorgeworfen wurde, lehnten andere dies als Übertreibung ab.

Im Rahmen der Konferenz wurde auch der Dokumentarfilm ‘The Cry of Afrin’ uraufgeführt, der Originalaufnahmen der militärischen Besetzung und Augenzeugenberichte dokumentiert. Im Vorraum wurden zudem Bilder von kurdischen Künstlern ausgestellt, die sich mit der Situation in Efrîn auseinandersetzen.

Kurdische Medien – nicht nur aus Rojava, sondern auch aus Irakisch-Kurdistan – berichteten intensiv über die Konferenz. Außerhalb der Region fand die Konferenz leider weniger Beachtung. Der in Irakisch-Kurdistan lebende niederländische Journalist Wladimir van Wilgenburg und Jérémy André von der französischen Tageszeitung *La Croix* waren die einzigen internationalen Journalisten vor Ort. Die Bedeutung der Konferenz wird allerdings deutlich, wenn man die türkische Berichterstattung dazu liest. Nicht nur türkischsprachige, sondern auch englischsprachige türkische Medien berichteten relativ intensiv darüber und warfen den

TeilnehmerInnen vor, mit „Terroristen“ zu kooperieren. So fühlte sich die englischsprachige Website der AKP-nahen Zeitung *Yeni Şafak* bemüßigt, die Behauptung aufzustellen: „Some of the participants, including Kouchner, visited PKK terrorists stationed in Amude and al-Malikiyah. They then visited schools and churches opened in the area by missionaries, as well as a cemetery while accompanied by PKK terrorists.“

#### **4th International Conference on Kurdish Linguistics (ICKL).**

Université de Rouen-Normandie, Rouen, 2.-3. September 2019

AGNES GROND

Nach den Konferenzen in Bamberg, Mardin und Amsterdam fand die 4. Konferenz für kurdische Linguistik in Rouen (Frankreich) statt.

Den Auftakt von zwei intensiven Tagen machten Geoffrey Haig und Masoud Mohammadirad mit ihrem Beitrag zu Definitheit im Zentralkurdischen. Das Vorhandensein bzw. das Fehlen eines Definitheitsmarkers trennt das Zentral- und Südkurdische vom Nordkurdischen. Haig und Mohammadirad zeigen, dass der zentralkurdische Definitheitsmarker nicht wie Nordwesteuropa hauptsächlich sich hauptsächlich aus Demonstrativartikeln entwickelten, sondern aus einem -aka-Suffix mit vormaliger Diminutivfunktion. Der nächste Beitrag von Salih Akın befasste sich mit der Geschichte kurdischer Lexikographie und zeichnet Prozesse der Homogenisierung anhand der Einträge für Verwandtschaftsbezeichnungen nach.

Nach diesem ersten Panel ging es in Parallelpanels weiter, Songül Gündoğdu behandelte die Syntax der ji...ra Zirkumposition im Nordkurdischen, R. Nabors/R. Nabiri/S. Karimi/H. Harley besprachen die Wortstellung bei präpositionalen Objektklitika in Sorani, syntaktische Phänomene im Nordkurdischen, der Beitrag von Saman Meihami und Yadgar Karimi behandelte komplexe Prädikate ebenfalls in Sorani. Im Parallelpanel lag der Fokus nicht auf Grammatik, sondern auf Soziolinguistik. Jaffer Sheyholislami und Lisa Armstrong untersuchten die Genderideologie zweier Soranilehrwerke, Mert Altınsoy berichtete über kurdischen Sprachgebrauch und Identität in Istanbul. Den Abschluss dieses Panels bildete der Beitrag von Esengül Taşdemir, die über den Zusammenhang von politischem Bewusstsein und Sprachgebrauch in der kurdischen Diaspora in Kanada berichtete.

Ein absoluter Höhepunkt der Tagung war der Plenary Talk von Joyce Blau. Ihr Vortrag „Institutionalization of Kurdish Studies in France“ behandelte die Geschichte des Faches in Frankreich, in dem Joyce Blau bekannterweise eine herausragende Rolle spielte. Besonderen Anklang fanden ihre Erinnerungen an ihre Zusammenarbeit mit den großen internationalen KurdologInnen, an ihre Forschungsreisen in verschiedenen Teile Kurdistans und ihre Dokumentationen kurdischer Märchen, Erzählungen, Gesänge in verschiedenen kurdischen Sprachen und Varietäten.

Im vierten Panel untersuchte Annette Herkenrath die Perspektiven kurmancîsprachiger Eltern in der Diaspora auf die Mehrsprachigkeit ihrer Kinder. Christine Robins' verstörender Beitrag untersuchte 1992 aufgenommene Klagelieder von Frauen des Barzani-Stammes, dessen männliche Mitglieder ab dem 7. Lebensjahr im Jahr 1983 vom Ba'ath-Regime verschleppt wurden.

Das letzte Panel des ersten Tages war der gefährdeten und wenig erforschten Bezeynî-Sprache gewidmet. Cemile Çelebi gab einen Überblick über bekannte Aspekte der Geschichte der Bezeynî-Sprache, das heutige hauptsächliche Siedlungsgebiet und verglich Phonologie und ausgewählte morphologische Aspekte mit anderen kurdischen Sprachen und Varietäten. Agnes Grond untersuchte Facebookgruppen zum Thema Şexbizinî auf das Potential, für diese gefährdete Sprache als *breathing space* zu fungieren.

Tag zwei eröffnete mit einem Panel, das verschiedenen Formen und Aspekten von Sprachkontakt gewidmet war: Ergin Öpengin untersuchte den Einfluss von Arabisch auf Kurdisch, Daniel Berry behandelte die Frage, ob die Quellen von /q/ in Kurmancî eher in Sprachkontakt mit semitischen oder mit Turksprachen zu suchen seien. Kateryna Lefremenko behandelte Fragen der Wortstellung in Kurmancî in Kontakt mit dem Türkischen.

Wiederum folgten zwei parallele Panels: Ramazan Pertev und Selda Araz befassten sich in ihren Beiträgen mit Fragen der Standardisierung des Kurmancî. Yaron Matras und Samer Ahmed untersuchten Variation im syrischen Kurmancî, die Daten dieses Teils des Beitrags stammten aus der Manchester Database. Der zweite Teil des Beitrags war anwendungsorientiert: haarsträubend pseudowissenschaftliche Praktiken bei Sprachgutachten zur Herkunft von Asylwerbenden werden auf der Basis der Grundlagenforschung dekonstruiert und AsyanwältInnen mit Gegengutachten ausgestattet. Der Beitrag von Matras & Ahmed zeigte auf vorbildliche Weise, wie linguistische Erkenntnisse Anwendung finden können und sollen – das wird in vielen Studien zu wenig erwähnt und vielfach auch zu wenig mitbedacht. Yaşar Kırğız beschloss das Panel mit der Vorstellung eines Language Assessments (Kurmancî) für Vorschulkinder.

Panel 9 war der Ergativität gewidmet. Maria Vollmer untersuchte den Rückgang der Ergativität im Kurmancî auf der Basis von Daten aus dem Multi-Cast-Corpus der Universität Bamberg, Fatemeh Karamnezhad befasste sich mit der Ergativstruktur einer Varietät in der nordiranischen Region Behshahr, die sich stark von umgebenden Mazandarani-Sprachen unterscheidet. Karamnezhad vermutet auf der Basis von struktureller Ähnlichkeit mit Hewramî und Erinnerungen der InformantInnen an die eigene Migrationsgeschichte aus der Hewraman-Region. Sara Belelli beendete das Panel mit einem sehr informativen Beitrag zu postverbalen und postpositionalen Elementen in Laki.

Im letzten Panel befasste sich Masoud Mohammadirad mit Wortstellungsfragen in einer gesamtkurdischen Perspektive. Geoffrey Haig evaluierte die Stellung des Gûranî innerhalb des Kurdischen und darüber hinaus der westiranischen Sprachen neu. Bei dieser Reevaluierung zeigt sich, dass das Lexikon als Indikator weniger geeignet ist als bestimmte Aspekte der Morphologie.

Die TagungsteilnehmerInnen verbrachten zwei sehr intensive Tage miteinander, in denen grammatische Aspekte auf phonologischer, morphologischer und syntaktischer Ebene, aber auch Fragen der Dialektologie, Standardisierung, soziolinguistischer Fragestellungen wie (gesellschaftliche) Mehrsprachigkeit, Sprachweitergabe, Spracheinstellungen und vieles mehr diskutiert wurden. Die Analysen zeigten auch nicht, wie es oft der Fall ist, einen nordkurdischen Überhang, sondern umfassten eine Vielzahl zentralkurdischer und südkurdischer Sprachen und Varietäten, sowie Gûranî und Bezeynî.

# 5

REVIEWS  
REZENSIONEN



**Thomas Schmidinger: »Die Welt hat uns vergessen.« Der Genozid des  
»Islamischen Staates« an den JesidInnen und die Folgen.**

Wien: Mandelbaum Verlag, 2019. 232 Seiten, € 20,-

MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN

Dieses Buch ist mittlerweile das dritte Werk mit Schwerpunkt auf den Nahen Osten und Kurdistan von Thomas Schmidinger, das der Mandelbaum Verlag innerhalb der letzten fünf Jahre veröffentlicht hat. 2014 erschienen *Krieg und Revolution in Syrisch-Kurdistan, Analysen und Stimmen aus Rojava* (mittlerweile sind bereits vier Auflagen gedruckt) und 2016 erschien *Jihadismus. Ideologie, Prävention und Deradikalisierung*.

Das 2019 veröffentlichte Buch *Die Welt hat uns vergessen* basiert auf mehreren Reisen und Forschungen des Autors im Irak, in Syrien, in der Türkei wie auch in Europa.

Ziel des Buches ist eine Dokumentation der genozidalen Prozesse, die die Êzîdî [JesidInnen] im Irak und insbesondere in Sinjar (kurdisch: Şingal) im Jahr 2014 und danach durch die SchergInnen des sogenannten 'Islamischen Staates' erfahren haben. Das Buch ist in zwei Abschnitte unterteilt, wobei die erste Hälfte der Geschichte Şingals und den Ereignissen seit 2007 gewidmet ist. Die zweite Hälfte besteht aus 26 Interviews mit religiösen und politischen FunktionärInnen der irakischen Êzîdî, die der Autor seit 2010 geführt hat.

Im ersten Teil bietet Schmidinger eine knappe und klare historische Einführung in die Region Şingal seit dem europäischen Mittelalter und geht dann auf die Besonderheiten in der Religion der Êzîdî ein. Ein Kapitel ist der sozialen Struktur (Tribalismus) und der Multiethnizität von Şingal gewidmet. Dies sind notwendige Grundlagen, um die Entwicklungen während der späten osmanischen Zeit, während der Kolonialzeit im frühen 20. Jahrhundert und auch während des Baath-Regimes erklären zu können. Şingal war in den letzten Jahrhunderten aufgrund der peripheren Lage stets Rückzugs- und Grenzgebiet, weshalb sich hier eine multireligiöse Bevölkerungsstruktur entwickeln konnte, die jedoch trotzdem stets im Fokus der Herrschenden war. Seit dem späten 18. Jahrhundert sind Vernichtungsfeldzüge und politische Versuche zur Konversion der Êzîdî und demografisch kleiner religiöser Gruppen seitens des Osmanischen Reiches belegt.

Während der Herrschaft der Baath-Partei versuchte man mittels Zerstörung von Dörfern, die Bevölkerung durch die derart erzwungene Umsiedelung in sogenannte Modelldörfer vermehrt kontrollieren zu können. Konskribiert wurden die Êzîdî unter Saddam Hussein als AraberInnen, sie wurden gegen die SchiitInnen im Süden eingesetzt und sie waren besonders vom Embargo gegen den Irak betroffen.

Nach dem Sturz von Saddam Hussein und der Entstehung der kurdischen Autonomieregion (KRG) im Nordirak, blieb Şingal zwar Teil des Zentralirak, war aber im Einfluss- und Interessensbereich der KRG. Diese Unsicherheit und das Aufkommen des IS, die Eroberungen von Mosul und Teilen der Provinz Ninive ließen bei den êzîdischen PolitikerInnen, SoldatInnen und der lokalen Bevölkerung bereits 2007 schon Schlimmstes befürchten, konkret, als zwei Anschläge extremistischer Islamisten auf êzîdische Siedlungsgebiete in Şingal verübt wurden. Als sich 2014 die IS KämpferInnen der Region näherten, wurden sämtliche Pêşmerge (v.a. der PUK und der PDK) vorzeitig zurückgezogen. Wie Schmidinger – basierend auf Interviews – zeigt, hatten die Pêşmerge den verbleibenden Êzîdî auch 80% der Bewaffnung abgenommen, sodass eine Selbstverteidigung kaum möglich war.

Exemplarisch für das Schicksal tausender Frauen und Kinder ist ein ‘testimony‘ einer Êzîdin veröffentlicht, die über Jahre in IS Gefangenschaft war und als Sklavin (nach der Auffassung des IS) mehrfach verkauft wurde und schlimmste sexuelle Gewalt erlebt hat.

Schmidinger geht in der Darstellung akribisch vor. Der Autor hat wie kaum ein anderer einen überaus differenzierten Einblick in die verschiedenen êzîdischen Selbstverteidigungseinheiten, Fraktionen, Parteien und Organisationen, die KämpferInnen stellen. Durch die systematische Analyse aller Kräfte vor Ort lassen sich Zusammenhänge und auch die Ziele und Vorhaben anderer kurdischer Parteien erkennen. Die Darstellung wird mit Kartenmaterial, den Interviews im zweiten Teil und Abbildungen untermauert.

Die politische Darstellung und die Interviews sind eine wichtige Grundlage dafür, um den Genozid von 2014 erklären und verstehen zu können. Darüber hinaus handelt es sich bei Schmidingers Buch um eine wichtige Darstellung der verworrenen rezenten Situation, der vielen Kräfte und Einflussnahmen vor Ort und der Unmöglichkeit für die Geflüchteten, wieder in ihre Heimatorte zurückkehren zu können. Nach wie vor leben Hunderttausende in den Flüchtlingslagern des Irak, nur etwa 50.000 Menschen ist eine Flucht nach Europa gelungen. Es ist nicht alleine die fehlende Infrastruktur, sondern vor allem die politische Unsicherheit aufgrund der unterschiedlichen bewaffneten Kräfte und deren Ambitionen, versprengten IS-Zellen im Untergrund wie auch durch eine lokale Bevölkerung, die die IS KämpferInnen unterstützt hatte, was eine Rückkehr der vielen Geflüchteten unmöglich macht.

Schmidinger hatte mit politischen und religiösen FunktionärInnen, mit KämpferInnen, mit Überlebenden des Genozids von 2014 und mit Geflüchteten zahlreiche Interviews geführt. Überlebende des Massakers im Dorf Koço, wo nahezu die gesamte männliche Bevölkerung ermordet wurde und die Frauen und Kinder verschleppt wurden, hat der Autor interviewt, um deren Schicksal darzulegen.

Die minutiöse Darstellung der Ereignisse im August 2014 lassen erkennen, dass in der damaligen instabilen Situation des Irak ein Schutz für Minderheitengruppen, für besonders vulnerable religiöse Gemeinschaften, nicht vorhanden war bzw. die herrschenden politischen Kräfte dieser Schutzaufgabe nicht nachgekommen sind. Diverse (demografisch kleine) christliche Konfessionen, extreme schiitische Gruppen (wie die Babawat) sowie beispielsweise die Kontroversen zwischen sunnitischen und schiitischen Turkmenen lassen erahnen, welche gesellschaftspolitische Position diesen Gruppen zuteilwurde bzw. warum und wie welche Gruppen in Geschichte und Gegenwart instrumentalisiert und marginalisiert werden. Kurz führt der Autor die Quellen für die jahrhundertelangen Ressentiments seitens der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung aus. Hier ist eine Forschungsglücke gegeben, die noch genauerer Analysen und einer umfassenden Gegenstrategie in der Bevölkerung bedarf, um eine Wiederholung einer solchen Verfolgung (mit Unterstützung der lokalen Kräfte) zu verhindern.

Obwohl es auf den ersten Blick unmöglich scheint, die Situation politisch lösen zu können, sind es gerade die vielen Interviews mit einzelnen InteressensvertreterInnen, die das Gemeinsame erkennen lassen und vielleicht eine Grundlage dafür sein können, mit europäischer Unterstützung eine politische Lösung zu entwickeln.

Schmidingers Werk ist daher eine wichtige Dokumentation des Genozids, der Hintergründe und der Folgen, aber es bietet darüber hinaus noch viel mehr. Mit politologischem Einblick und der genauen Darstellungsweise stellt es mit den Interviews eine wichtige Quelle für zukünftige historische Analysen dar; darüber hinaus könnte es für politische EntscheidungsträgerInnen in Europa eine Grundlage sein, sich für das Schicksal der Êzîdî einzusetzen.

Wie Schmidinger mehrfach aufzeigt, ist das Êzîdentum nicht eine Religionsgemeinschaft, die weit ab im Irak und in Syrien zu finden ist, sondern mitten unter uns in Österreich und vor allem in Deutschland, wo in den letzten Jahrzehnten zehntausende Êzîdî politisches Asyl erlangt haben und wohin politische und religiöse WürdenträgerInnen geflüchtet sind.

Das Buch ist bewusst deshalb auch auf Deutsch gehalten. Zahlreiche Abbildungen und eine Liste der Akronyme unterschiedlicher politischer Kräfte vor Ort machen das Buch zu einem wichtigen Dokument. Nur in ein zwei Darstellungen ist nachvollziehbar – und ansonsten zwischen den Zeilen erkennbar – unter welchen Umständen der Autor seine Forschungen durchgeführt hat: manchmal mitten in

Kriegsgebieten und zwischen Frontverläufen, in Regionen, wo politische Kräfteverhältnisse (noch) nicht geklärt waren und bei seinen mehrfachen Besuchen in Flüchtlingslagern in Syrien und im Irak.

**Barbara Henning: Narratives of the History of the Ottoman-Kurdish Bedirhani Family in Imperial and Post-Imperial Contexts. Continuities and Changes.**

Bamberg: University of Bamberg Press, 2018. 756 Seiten, € 25,50

THOMAS SCHMIDINGER

Dieses allein schon vom Umfang her epochale und zugleich sehr preiswerte Werk ist mit Sicherheit die bisher umfassendste historische Darstellung der Familie der Herrscher des kurdischen Fürstentums Cizîra Botan.

Die als Buch veröffentlichte Dissertation der Turkologin bettet die Geschichte der Fürstenfamilie, insbesondere des 1847 von den Osmanen abgesetzten Bedirxan Beg und seiner Nachkommen, in die osmanische und post-osmanische Geschichte ein und schildert die Familie nicht ausschließlich als kurdische, sondern eben auch als osmanische Adelsfamilie.

Der Fokus der Arbeit liegt damit nicht auf der Geschichte des Fürstentums Cizîra Botan und der regierenden Fürsten, sondern in der Familiengeschichte im Exil auf Kreta, in Damaskus, Istanbul, Ägypten und Frankreich. Zwar wird in der Vorgeschichte der Exilierung auch auf die Politik Bedirxan Begs, seine Massaker gegen die christlichen NestorianerInnen, seine Angriffe auf die Êzîdî sowie auf den Versuch, sich vom Osmanischen Reich unabhängig zu erklären, eingegangen. Allerdings bildet dies nicht den Fokus des Buches, das eben keine Darstellung der Geschichte des Fürstentums, sondern der Familiengeschichte seines exilierten Fürstens ist.

Interessant sind dabei u.a. die Beschreibungen, wie die Exilierten versuchten, einen gewissen Einfluss aus dem Exil her in ihrer Herkunftsregion zu bewahren, was allerdings durch die Modernisierung und Zentralisierung des Reiches und die Zerstörung der alten Klientelsysteme letztlich verhindert wurde. Die Autorin kommt zum Schluss: „The Bedirhani family lost not only its political influence over its former homeland, it also faced an almost complete loss of their economic assets“ (S. 107).

Teile ihrer Schilderungen beziehen sich in der Folge auch auf die Frage, wie die ehemalige Fürstenfamilie schließlich ihr ökonomisches Auskommen fand. War die Familie in ihrem ersten Exil in Kreta noch weitgehend eine politische Einheit, so ist

es besonders interessant nachzulesen, wie sich diese nach ihrer Übersiedlung nach Damaskus 1868 zunehmend ausdifferenzierte und verschiedene Söhne und schließlich Enkel des Bedirxan Beg unterschiedliche Strategien anwandten und in unterschiedlichen Netzwerken aktiv waren, um ihren Einfluss oder zumindest Wohlstand wieder zu gewinnen.

Nach dem Tod Bedirxan Begs und seiner Beisetzung in Damaskus 1869 blieb die Familie zwar als Netzwerk erhalten, fragmentierte sich aber in verschiedene Sektionen auf. Eine der großen Stärken dieses Buches ist es, dabei nicht nur die Lebensgeschichten der für die heutige kurdische Nationalbewegung wichtigen Enkel des Fürsten zu beschreiben, sondern auch die weniger bekannten Akteure der Familie, inklusive – soweit etwas über deren Leben bekannt ist – der Frauen und Geliebten der Männer. Damit wird auch der generationelle Wandel von einer patriarchalen und konservativ-sunnitischen religiösen Herrscherfamilie zu einer Generation einem aus diesem Hintergrund kommenden modernen Intellektuellen-Netzwerk nachvollziehbar, für das der kurdische Nationalismus partiell die Religion zu ersetzen begann.

Mikat Midhat Bedirxan, der die jungtürkische Opposition gegen das Herrscherhaus unterstützte, brachte schließlich in Kairo die erste kurdische Zeitschrift heraus: „The journal *Kurdistan* was not at last a public platform, addressing Ottoman and European observers alike, for members of the Bedirhani family to speak out against the rivaling *Hamidiye*.“ (S. 251) Mit der Gründung der Türkischen Republik standen verschiedene Mitglieder der Familie zwar in Opposition zum Kemalismus, allerdings hatte die Familie dafür teilweise unterschiedliche Netzwerke geknüpft, von denen einige für die Wiedererrichtung des Khalifats, andere aber auch für einen kurdischen Nationalstaat kämpften. Die Autorin schildert diese unterschiedlichen Positionen anhand einzelner Biografien, die alle sehr lesbar sind und für das Gesamtbild der Familie auch dann wichtig sind, wenn sie sich nicht in das kurdische Gedächtnis eingegraben haben.

Schließlich landet die Autorin bei den Söhnen von Emin Ali Bey, bei Süreyya, Kamuran und Celadet Bedirxan, die für die moderne kurdische Nationalbewegung ebenso von enormer Bedeutung werden sollten wie für die Kurdologie. Während Süreyya Bedirxan in Ägypten politisch aktiv war und die Zeitschrift *Kurdistan* wieder aufleben ließ, ehe er sich ab 1931 mit seiner französischen Geliebten in Paris niederließ, studierte der jüngere Celadet Bedirxan in München, um dann 1925 wieder nach Ägypten und von dort 1927 nach Syrien zu gehen, wo er mit seinen politischen Aktivitäten das Misstrauen der französischen Protektormacht erregte. Der jüngste Bruder, Kamuran, besuchte noch zu Lebzeiten von Süreyya zwischen 1933 und 1938 mehrmals Paris, ehe er 1946 die von Roger Lescot begründete Lektorenstelle für Kurdisch am Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) in Paris übernahm und damit zu einer Schlüsselperson der Entwicklung der französischsprachigen, ja der Europäischen Kurdologie wurde.

Henning schildert auch noch Lebensläufe der anderen Geschwister von Süreyya, Celadet und Kamuran Bedirxan, schließlich hatten die drei Brüder noch vier weitere Geschwister, darunter eine Schwester. Einer der Brüder, der in Istanbul geborene Hikmet, wurde 1909 wieder in den Dienst der osmanischen Administration in einer Stadt im heute griechischen West-Thrakien übernommen. Dessen Familie blieb auch nach der Republikgründung in Istanbul und damit in der Türkei. Tavfik, ein anderer in Istanbul geborener Bruder, starb 1963 bei einem Unfall in Paris. Zwischenzeitlich waren dem wohlhabenden Geschäftsmann von den Briten Sympathien für Nazideutschland vorgeworfen worden (S. 377). Noch ein weiterer Bruder, Safder Bedirxan, studierte in den 1920er Jahren in München, wo er sich in die junge Deutsche Nora Pelikan verliebt haben soll, mit der er sich laut seinem Bruder Celadet auch verlobt hatte, ehe er 1926 nach einer langen schweren Krankheit in Deutschland verstarb.

Insgesamt schildert Hennig hier den Weg einer Familie kurdischer Regionalfürsten, die durch ihre Exilierung zu einem transnationalen Netzwerk wurde, das von Europa bis nach Ägypten und Syrien reichte. Die Enkel des polygamen und strikt sunnitischen Fürsten, der Êzîdî und ChristInnen verfolgt ließ, studierten in Europa, wurden Akademiker und Aktivisten und verliebten sich teilweise in europäische Christinnen.

Ein genauerer Blick wird schließlich auf Leyla Bedirxan, eine Cousine von Celadet und Kamuran Bedirxan, geworfen. Sie machte als Tänzerin in den 1930er Jahren in Europa Karriere und wurde hier als 'kurdische Prinzessin' gefeiert, was auch auf „more general, romantic interest in Kurdish culture emerging in the French public in the 1930s“ (S. 599) verweist. Die Tochter von Abdürrezzak Paşa Bedirxan und der österreichisch-jüdischen Zahnärztin Henriette Hornik wurde zwar in Istanbul geboren, wuchs allerdings in Kairo und Alexandria auf. Nach dem ersten Weltkrieg wurde sie an eine Eliteschule nach Montreux in der Schweiz geschickt. Anstatt des von der Mutter favorisierten Medizinstudiums begann sie in den 1920er Jahren als professionelle Tänzerin und pendelte zwischen München und Wien, trat aber auch in Schweden und Berlin auf. In Österreich berichtete die Presse im August 1924 von einem Auftritt im oberösterreichischen Gmunden und im Oktober desselben Jahres trat sie bereits im Wiener Konzerthaus auf. Im Herbst 1926 übersiedelte sie nach Paris, wo schließlich ihr großer Durchbruch gelang und wo sie 1930 den Franzosen Henri Touache ehelichte. Leyla Bedirxan nutzte ihre kurdische Herkunft für ihre Selbstinszenierung als exotische Tänzerin, allerdings auch, um Sympathien für die KurdInnen zu erzeugen: „With a transnational biography, Leyla had a choice between different identities and personae. The dancing Kurdish princess was a stage character she successfully promoted and used to advance her career in the 1930s and 1940s. The French public was interested in this kind of romantic Orientalism, and Leyla Bedirhan was not the only artist with a multicultural heritage able to capitalize on these trends at the time“ (S 604).

Diese faszinierende Familiengeschichte wird allerdings noch weiter erzählt. Ein Strang des Buches setzt sich mit der Perzeption von Leyla Bedirxan in der Türkei auseinander, ein anderer behandelt noch einige VertreterInnen der dritten Generation, die gewissermaßen zum Türkentum konvertierten. So wird schließlich der erst 2006 verstorbene Bedirxan-Enkel Cemal Kutay geschildert, der wie Vasif Çınar, ein Neffe Bedirxan Begs, gewissermaßen von der türkischen Republik adoptiert worden war und dort als 'Türke' Karriere machte.

Der Autorin gelingt damit ein sehr vielschichtiges Porträt dieser für die kurdische Geschichte enorm wichtigen Familie, das Klischees und Vereinfachungen vermeidet und eine über drei Generationen gespannte Entwicklung von einer regionalen Fürstenfamilie in Cizîra Botan zu verschiedenen transnationalen und kosmopolitischen Lebensläufen erzählt.

**Salumeh Gholami (Hg.): Endangered Iranian Languages.**

Wiesbaden: Reichert Verlag, 2018. 122 Seiten, € 39,90

AGNES GROND

2018 erschien noch ein weiterer Sammelband mit dem Fokus auf gefährdete Sprachen im Einzugsbereich des Iran und der Türkei, nämlich der Band *Endangered Iranian Languages*, herausgegeben von Salumeh Gholami. Im Vergleich mit dem Umfang der beiden oben besprochenen Sammelbände handelt es sich mit seinen 122 Seiten auf den ersten Blick eher um ein 'Bändchen'. Dieser erste Blick soll jedoch nicht täuschen, der Band ergänzt seine beiden großen Verwandten um wichtige Aspekte und Erkenntnisse. Ausgangspunkt für den Band war das erste International Symposium on endangered Iranian Languages (ISEIL), das 2015 an der Goethe Universität in Frankfurt abgehalten wurde. Dieses stellte im Hinblick auf die Erforschung und Beschreibung der (gefährdeten) linguistischen Heterogenität des Iran insofern einen Wendepunkt dar, als es Forschungsaktivitäten zu gefährdeten iranischen Sprachen bündelte und anregte. Der vorliegende Sammelband enthält ausgewählte Beiträge der zweiten ISEIL, die 2016 in Paris an der Université Sorbonne Nouvelle stattfand. Für die kurdische Linguistik ist der Sammelband insofern interessant, als er eine Diskussion grammatischer Phänomene kurdischer und nahe verwandter Sprachen und soziolinguistischer Fragestellungen enthält, die auch für kurdische Sprachen relevant sind: Ergativität in diachroner und synchroner Perspektive, Ezafe, pronominale Klitika, Verschriftlichung von oralen Sprachen, Probleme linguistischer Dokumentation und Revitalisierung. Der Band enthält Beiträge über gefährdete iranische Sprachen innerhalb und außerhalb des Staatsgebietes des heutigen Iran.

Der Beitrag *Non Canonical Subject Construction in Endangered Iranian Languages: Further Investigation into the Debates on the Genesis of Ergativity* von Mohammad Dabir-Moghaddam enthält Beispiele von Split Agreement aus verschiedenen iranischen Sprachen und diskutiert die Genese des Ergativ.

Der Beitrag *Diqin Marāqei Tati of Alamut: an undocumented conservative Tati language* von Donald Stilo diskutiert anhand des undokumentierten Diqin Marāqei, das in 16 Dörfern der Region Alamut gesprochen wird und für SprecherInnen anderer Tati-Dialekte nicht verständlich ist, konservative und innovative Elemente der Tati-Sprachfamilie.

Brigitte Werners Beitrag *Forms and Meanings of the Ezafe in Zazaki* fokussiert auf Variation der Ezafe-Form in Nominalphrasen mit maskulinen Nomen in Verbindung mit einem Adjektiv. Diese Ezafe-Formen werden analysiert in Bezug auf die Kontexte, in denen sie auftreten können: Nominativ, Akkusativ, Dativ, Genitiv, Allativ.

Der Artikel von Jaroslava Obrtelova und Raihon Sohbnazarbekova *Steps being taken to reverse language shift in the Wakhi language in Tajikistan* skizziert die Geschichte der Dokumentation von Wakhi, welches zum süd-östlichen Zweig der iranischen Sprachen gehört und in der Pamirregion gesprochen wird. Wakhi ist eine nicht verschriftlichte iranische Sprache, dabei handelt es sich um eine Gemeinsamkeit mit einigen kurdischen Sprachen und Varietäten. Die AutorInnen diskutieren die Frage der Verschriftlichung und die Schaffung eines Alphabets und die Bedeutung für die Revitalisierung ausführlich.

Salumeh Gholamis Artikel *Pronominal clitics in Zoroastrian Dari (Behdini) of Kerman* untersucht die Funktionen pronominaler Klitika in Zoroastrian Dari. Diese gibt es in den Funktionen von Markern: Objekt, Besitzer, und (in den Ergativsprachen) Agens. In den Fars-Dialekten werden pronominale Klitika proklitisch und fungieren als Subjektmarker in Postergativ-Konstruktionen. Der Artikel führt Beispiele aus Fars, Yazd, Kerman und Hormozgan an.

Insgesamt bieten die Beiträge eine Fülle an Einsichten in Methodik, Fragestellungen und Kontroversen, aber auch Lösungsvorschläge betreffend Beschreibung und Dokumentation von gefährdeten iranischen Sprachen. Weiters werden Syntax, Morphologie, Phonologie und Dialektologie dieser Sprachen behandelt. Der vorliegende Sammelband ist somit eine wertvolle Ergänzung der beiden anderen 2018 erschienenen Sammelbände in diesem Bereich.

**Michael M. Gunter (Hg.): Routledge Handbook of the Kurds.**

London / New York: Routledge, 2019. 483 Seiten, € 46,51

THOMAS SCHMIDINGER

Ein Buch mit einem solchen Titel beansprucht, ein Standardwerk zu sein und den Stand der Forschung über die KurdInnen wiederzugeben. Tatsächlich gelingt das dem Herausgeber und seinen AutorInnen allerdings nur zum Teil.

Zunächst beginnt das Buch mit zwei knappen aber relativ vollständigen Überblicksartikeln über Kurdische Studien in den USA und Europa. In letzterem, verfasst von Vera Eccarius-Kelly, wird auch die Arbeit unserer Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie entsprechend gewürdigt. Der Beitrag des Herausgebers Gunter über Kurdische Studien in den USA ist de facto ein nur minimal bearbeiteter Nachdruck seines Textes im Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien von 2014. So brauchbar die beiden Überblicksartikel sind, so wenig geben sie allerdings das breite Spektrum der Kurdischen Studien weltweit wieder. Die Beschränkung auf Europa und die USA entlarvt hier vielmehr einen stark US- und eurozentrischen Blick auf die Disziplin. Die gesamte reichhaltige Tradition der russischen und sowjetischen Kurdischen Studien wird dabei ebenso ausgeblendet wie die kleineren ost-mitteleuropäischen Traditionen Kurdischer Studien in Polen und Tschechien. Was allerdings in einem solchen Handbuch vielleicht noch viel schwerer wiegt, ist das völlige Ausblenden Kurdischer Studien in Kurdistan selbst sowie in den existierenden Nationalstaaten, die heute kurdisches Territorium umfassen. Dass etwa İsmail Beşikçi nur im Zusammenhang mit kurdischen politischen Bewegungen in einem Beitrag von Joost Jongerden und Ahmed Hamdi Akkaya und nicht als Teil der Forschungsgeschichte Kurdischer Studien erwähnt wird und keines der Institute für Kurdische Studien oder Kurdologie an irakisch-kurdischen oder iranischen Universitäten genannt wird, macht in einem solchen Werk eine deutliche Leerstelle sichtbar, die nicht bloß mit mangelnden Sprachkenntnissen erklärbar ist, sondern eine gewisse Ignoranz gegenüber nichtanglophonen Wissenschaftstraditionen sichtbar macht.

Kompletter sind schließlich die in Teil II versammelten Beiträge zur frühen kurdischen Geschichte von Michael Eppel, Hamit Bozarslan und Ahmet Serdar Akturk, sowie zur kurdischen Kultur von Michiel Leezenberg, Hashem Ahmadzadeh, Michael L Chyet und Bahar Şimşek. Allerdings fehlen hier ganze

Bereiche, wie etwa die für die kurdische Kultur enor wichtige Musik. Dass etwa im gesamten Buch der Begriff des Dengbêj nicht einmal vorkommt, ist für ein *Handbook of the Kurds* schon etwas seltsam.

Die wirtschaftlichen Dimensionen in Teil IV beschränken sich auf einen guten Überblicksartikel über den 'oil imperative in the KRG' von David Romano und einen ebenfalls sehr lesenswerten Beitrag über 'de-development in Eastern ad Southeastern Anatolia' von Veli Yadirgi. Über die Ökonomie im syrischen und iranischen Teil Kurdistans erfährt die interessierte Leserin oder der interessierte Leser allerdings nichts.

In Teil V beschäftigen sich unter dem Schlagwort Religion vier Beiträge von Mehmet Gurses, Christopher Houston, Mordechai Zaken und Tyler Fisher/Nahro Zagros mit Islam, Judentum und den Êzidî. Zaken, der in Israel als ausgesprochener Spezialist für das Thema der irakischen und kurdischen Jüdinnen und Juden bekannt ist, konzentriert sich in seinem Beitrag auf die historischen jüdischen Gemeinden in Irakisch-Kurdistan und ihre Migration nach Israel. Die letzten, noch heute verbliebenen Restgemeinden im iranischen Teil Kurdistans kommen in seinem Text leider nicht vor. Die Vielzahl heterodoxer Religionsgemeinschaften in Kurdistan, von den AlevitInnen über die Yarsan/Ahl-e Haqq bis zu den Shabak kommen im Buch leider genauso wenig vor wie die schiitischen KurdInnen oder die christlichen Minderheiten Kurdistans, seien es die aramäischsprachigen und armenischsprachigen ChristInnen oder seien es die kurdisch-christlichen KonvertitInnen. Genauso vergeblich sucht man nach einem Text über die kurdischen ZoroastrierInnen oder die Bahai.

Weitere Teile des Buches beschäftigen sich mit Geografie und Reisen, ein Beitrag von Anna Grabolle-Çeliker beschäftigt sich mit kurdischen Frauen und schließlich beschäftigen sich jeweils mehrere Beiträge mit den verschiedenen Teilen Kurdistans.

In Teil VIII behandeln Cengiz Gunes, Joost Jongerden, Ahmed Hamdi Akkaya und Bill Park die Situation der KurdInnen in der Türkei, in Teil IX Francis Owtram, Liam Anderson, Michael Rubin und Kirill V. Vertyaev die Situation der KurdInnen im Irak und in Teil X Eva Savelsberg, Jordi Tejel und Michael Knapp die Situation in Syrien. Zum Iran findet sich dann nur noch ein Beitrag von Nader Entessar.

Den Abschluss bilden vier Beiträge von Östen Wahlbeck, Barzoo Eliassi, Vera Eccarius-Kelly und Desmond Fernandes über die kurdische Diaspora.

Insgesamt sind durchaus viele der hier versammelten Beiträge als solche lesenswerte und gute Überblicksarbeiten. Für ein *Handbook of the Kurds* bestehen allerdings eindeutig zu große und wichtige Lücken. Routledge hätte wohl besser daran getan, ein HerausgeberInnenteam mit solch einem Werk zu beauftragen, das systematischer an die Themen herangehen könnte und vielleicht auf einen größeren Pool an AutorInnen zurückgreifen hätte können, als eine Einzelperson, deren Auswahl an Themen und AutorInnen oft etwas willkürlich erscheint. Den

Kurdischen Studien als sich formierender wissenschaftlicher Disziplin nutzen solche Schnellschüsse jedenfalls wenig. Als Einführungswerk für Studierende oder als Nachschlagewerk ist das Buch jedenfalls nur sehr eingeschränkt brauchbar.

**Bayar Mustafa Sevdeen und Thomas Schmidinger (Hg.): *Beyond ISIS. History and Future of Religious Minorities in Iraq.***

London: Transnational Press London, 2019. 252 Seiten, € 14,98

CHRISTOPH OSZTOVICS

Der Sammelband *Beyond ISIS. History and Future of Religious Minorities in Iraq* beginnt mit einer erschreckenden Bilanz: Die systematischen ethnischen Säuberungen, Zwangskonversionen und Morde durch den IS an religiösen Minderheiten haben 9.000 ermordete Menschen, 6.800 Entführungen und etwa 40.000 Vertriebene in der Region hinterlassen. Zusätzlich sind hunderttausende Menschen aus der Region geflohen, viele Minderheiten wurden auf einen Bruchteil ihrer vorherigen Größe reduziert.

Der unmittelbare Fokus des Sammelbandes liegt auf dem Zeitraum zwischen dem Jahr 2014, als der Eroberungs- und Vernichtungsfeldzug des sogenannten 'Islamischen Staates' IS begann, und heute im Jahr 2019. Um diesen zeitlichen und räumlichen Fokus werfen die einzelnen Beiträge ein umfangreiches Netz an politischen, historischen, religionswissenschaftlichen und sozialanthropologischen Analysen aus der Sicht einzelner religiöser bzw. ethnischer Minderheiten.

Zu Beginn führt Saad Salloum in das Thema des rechtlichen Status von Minderheiten und von Staatsbürgerschaft im Irak ein. Die weiteren Beiträge gliedern sich nach einzelnen religiösen Minderheiten und stellen laut Herausgebern eine „chronology of disappearance“ dar – die ersten Beiträge behandeln Gruppen, die im Verschwinden begriffen sind; den Schluss bilden Gemeinschaften, die im Zuge von Arbeitsmigration relativ neu im Irak sind.

So behandeln die Beiträge etwa ChristInnen im Allgemeinen und konkrete christliche Gruppen wie die AramäerInnen, ChaldäerInnen und andere historische Gemeinden im Speziellen. Ein relativ neues Phänomen wird dabei von Thomas Schmidinger untersucht, der eine kleine aber wachsende Zahl an evangelikalen Gemeinden im Irak fand. Nach der Invasion und dem Krieg 2003 und noch einmal im Zuge des Kampfes gegen den IS nach 2014 kamen auch immer mehr evangelikale Missionare in den Irak. Deren Arbeit wird in der Region zum Teil sehr kritisch gesehen, dennoch sind einige hundert muslimische IrakerInnen im Zuge dieser Missionierungen zum Christentum konvertiert. Auch dies zeigt, wie sehr die

Gesellschaft des Irak in den letzten 15 Jahren einem soziologischen Wandel unterliegt.

Ein weiteres Zeichen für diesen Wandel ist die wachsende Zahl von AnhängerInnen des Zoroastrismus (Matthew Travis Barber), der in den letzten 20 Jahren unter der kurdischen Bevölkerung geschätzt mehrere tausend KonvertitInnen angezogen hat. Dieser Beitrag zeigt unter anderem deutlich, wie stark im Irak religiöse, politische und soziale Identifikationen miteinander verwoben sind und wie im Gefolge der Kriege seit 2003 neue Identitäten und Minderheiten entstanden und entstehen.

Weitere Beiträge finden sich zu den Gemeinschaften der Bahai (Maria Anna Six-Hohenbalken), der Haqqa-Bewegung (Lana Askari), den ÊzidInnen (Thomas Schmidinger; Bayar Sevdeen/Arzu Yilmaz), den Kakai (Seyedehbehnaz Hosseini), den Shabak (Michiel Leezenberg), den Jüdinnen und Juden (Birgit Ammann), KaräerInnen (Thomas Schmidinger) aber auch weniger bekannten Gruppen wie den irakischen Sikhs (Areshpreet Wedech), Buddhisten und Hindus (Ghazwan Yousif Baho).

Historisch gewachsene Gemeinschaften, die zum Teil seit Jahrhunderten im Irak leben, wurden akut von Auslöschung bedroht, viele Menschen sind ins Exil gegangen. Die traditionellen Lebensweisen und religiösen Praktiken sind unter diesen Bedingungen großen Veränderungen ausgesetzt. Dennoch, so kommen die Herausgeber zum Schluss, werden diese Gemeinschaften nicht einfach verschwinden. Die Aufgaben, die auf die Gesellschaft des Irak zukommen, sind, wie zukünftig mit religiöser Vielfalt umgegangen und wie das Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit(en) gestaltet werden kann.

Der Band versammelt einerseits eine Reihe etablierter internationaler AutorInnen sowie auch junge WissenschaftlerInnen, teilweise aus dem Irak. Das Buch basiert auf Arbeiten, die im Zuge einer Konferenz 2018 im Irak zum Thema *Beyond ISIS: Minorities and Religious Diversity in Iraq and the Future of Êzîdî, Christians, Shabak, Yarsan, Mandeans and other Religious Minorities in the Middle East* präsentiert wurden. Es will kein Standardwerk auf dem Gebiet religiöser Minderheiten im Nahen Osten sein, sondern versteht sich als Impulsgeber einer breiten aktuellen Debatte. Unter diesem Gesichtspunkt ist diese Publikation für ein wissenschaftlich wie auch für ein politisch interessiertes Publikum sehr spannend zu lesen.

Die Publikation ist teilweise finanziert durch die Group of the Progressive Alliance of Socialists & Democrats in the European Parliament (S&D). Das Vorwort hat Josef Weidenholzer verfasst, Mitglied des Europäischen Parlaments und jahrelanger Fürsprecher für Anliegen von Minderheiten in der Region des Nahen Ostens. Es beinhaltet einen glühenden Appell an ein internationales Publikum sowie auch an die Europäische Union, sich angesichts der Verbrechen des IS für Demokratie und Menschenrechte einzusetzen und den Irak beim Wiederaufbau zu unterstützen.

Weidenholzer erinnert uns daran, dass das Schicksal der Menschen im Irak unzertrennlich mit Europa verbunden ist, dass auch viele Europäer als Kämpfer des IS Verbrechen begangen haben und dass wir als EuropäerInnen Verantwortung für die Vergangenheit wie auch für die Zukunft des Irak tragen.

Dieser Umstand verdeutlicht, dass es sich bei diesem sehr gelungenen Sammelband nicht um eine rein wissenschaftliche Bestandsaufnahme handelt, sondern, dass er auch ein politisches Buch im besten Sinne ist.

**Ferhad Ibrahim Seyder: Die syrischen Kurden: Auswege aus dem Bürgerkrieg.**

Berlin: LIT, 2017. 164 Seiten, € 39,90

THOMAS SCHMIDINGER

Ferhad Ibrahim Seyders relativ schmaler Band über die syrischen KurdInnen, der Ende 2017 im LIT Verlag erschienen ist, ist in vielfacher Hinsicht ein Gegenstück zu vielen Büchern über Rojava, die in den letzten Jahren in linken Verlagen erschienen sind. Ferhad Ibrahim Seyder, der seit 2012 als außerplanmäßiger Professor die Mustafa-Barzani-Arbeitsstelle für Kurdische Studien der Universität Erfurt leitet, steht politisch eher der kurdischen Opposition nahe, die im Kurdischen Nationalrat organisiert ist und die Errichtung einer 'demokratischen Autonomie' unter Dominanz von PKK-nahen Gruppierungen sehr skeptisch sieht.

Was viele linke Rojava-Fans oft unterschlagen, wird von Seyder besonders betont, so etwa, dass GegnerInnen der PYD der syrisch-kurdischen Regierungspartei „Autoritarismus, Verletzung der Menschenrechte und willkürliche Verhaftungen“ (S. 60) vorwerfen. Seydar belässt es allerdings nicht dabei, die Argumente der GegnerInnen der PYD ausführlich zu zitieren, sondern macht sich diese auch zu eigen, wenn er zum Beispiel feststellt, „die PKK-PYD“ habe „den charismatischen Führer der Zukunftspartei Mash' al Tammo am Anfang der syrischen Revolte liquidiert.“ (S. 60) Nun wird diese Variante der Geschichte zwar von einer der nach Tammos Tod in mehrere Fraktionen gesplante Zukunftsbewegung (was die korrektere Übersetzung von Şepêla Pêrojê ya Kurdî li Sûriyê darstellt) um Siamend Hajo verbreitet, allerdings von anderen Fraktionen und Teilen der Familie bestritten. Diese sehen eher im syrischen Regime die Mörder. Die genauen Umstände des Todes und die konkreten Mörder und Auftraggeber müssen damit bis heute als ungeklärt betrachtet werden.

Seyder rezipiert allerdings ausschließlich Hajos Lesart des Mordes, stellt diese als Tatsache ohne weitere Quellenangabe dar und behauptet darüber hinaus, „ähnliche Ereignisse“ hätten auch in der Afrin Region stattgefunden. Die PYD, so Seyder, habe ein autoritäres Regime aufgebaut, was damit begründet würde, „dass sich das Land in einem Bürgerkrieg befindet und dass der Umfang an Freiheit den Erfordernissen der Sicherheit der Bevölkerung angepasst wird.“ (S. 61) Seyder stellt allerdings bei aller Kritik an der PYD auch fest, dass die anderen Parteien dieser bei ihrer Machtergreifung geholfen hätten, „indem sie sich weiter bis zur Bedeutungslosigkeit

spalteten. Zudem verließen sie das ‚Schlachtfeld‘ und flüchteten in den sicheren Teil Kurdistans, in den kurdischen ‚Erdölquasistaat‘, d.h. in die Kurdische Föderative Region.“(S. 61f) Die PDK Barzani habe den Fehler begangen, „keinen glaubhaften Block als Gegengewicht zur PYD aufgebaut“ (S. 62) zu haben.

Interessant und durchaus originell ist Seyders Ansatz im syrischen Bürgerkrieg, von einer ‚Revolutionsrente‘ zu sprechen, die auf dem Einsatz von Ölgeldern aus dem Golf zur Unterstützung diverser Bürgerkriegsparteien beruhe. Seyder analysiert auch die „inflationäre Gründung von kurdischen Parteien und von kurdischen ‚zivilgesellschaftlichen‘ Gruppen, die sich durch eine Fülle von Oppositionsarbeit, politischen Bildungsaufgaben und ähnlichen Betätigungsfeldern legitimieren“ als „Versuch des Anschlusses an die Golfrentenzyklen, oder an das kurdisch-irakische Rentensystem“ (S. 65).

Gleich in mehreren Kapiteln geht Seyder auf gewaltsame Übergriffe der Asayiş, der Volksverteidigungseinheiten YPG und anderer von der PYD gegründeten bewaffneten Organisationen gegen Oppositionelle ein, sowie auf die Weigerung, die politische Macht mit den pro-Barzani-Parteien zu teilen. Angesichts der Tatsache, dass viele westliche Bewunderer des Rojava-Projekts diese Übergriffe und die autoritären Tendenzen in Rojava völlig ausblenden, ist dieses Buch sicher eine wichtige Ergänzung zum apologetischen Angebot der Rojava-Publikationen linker Verlagshäuser. Wer es als Gegenstück zu den PKK-nahen AutorInnen liest und dabei jeweils auch die politische Position dieses Autors mitdenkt, kann damit jedenfalls seine Perspektive auf die Entwicklung Syrisch-Kurdistans um eine weitere kurdische Sichtweise erweitern, die nicht ignoriert werden sollte.

**Geoffrey Haig und Geoffrey Khan (Hg.): *The Languages and Linguistics of Western Asia. An Areal Perspective*. Erschienen in der Reihe „The World of Linguistics“.**

Berlin: De Gruyter Mouton Verlag, 2018. 978 Seiten, eBook (PDF): € 269,-; gebunden: € 269,-

AGNES GROND

Der Band *The Languages and Linguistics of Western Asia* zielt ab auf die areallinguistische Erfassung einer Region, die große Teile der Osttürkei, des Westiran und des Nordirak umfasst. Diese Region ist weder geografisch noch politisch klar abgegrenzt, sondern geht im Kern zurück auf das antike Nordmesopotamien mit den Ursprungsgebieten von Euphrat und Tigris. Allerdings umfasst der Band über diese Kernregion hinausgehend die gebirgige Zagros-Region im Südosten und die über das anatolische Plateau hinausgehenden nördliche und östliche Bergregionen bis hin zu den Ausläufern des Kaukasus. Das gesamte Gebiet steht in der Nachfolge von Staatsgebilden, die von den Sumerern bis hin zum osmanischen und persischen Reich und deren heutigen Nachfolgestaaten reichen und zumindest wirtschaftlich und strategisch als Entität gesehen werden können. Das wachsende Wissen zu linguistischen Parallelen, die die vielen unterschiedlichen Sprachen, die auch unterschiedlichen Sprachfamilien angehören, also keine genetische Verwandtschaft aufweisen, miteinander teilen, rechtfertigt für die Herausgeber die Annahme eines gemeinsamen Kulturraums. Areallinguistische Untersuchungen untermauern diese Annahme.

Dieser areale Ansatz bestimmt die Gliederung des Bandes. Diese ist nicht durch eine genetische Gruppierung der betreffenden Sprachen bestimmt, sondern von arealen Gesichtspunkten. Die Herausgeber gliedern die Region in fünf Subregionen, die jeweils in einem eigenen Abschnitt behandelt werden. Die Subregionen sind (1) das östliche Anatolien und der nordwestliche Iran, (2) der Nordirak, (3) der Westiran, (4) die kaspische Region und Südazerbaijan und (5) die Ausläufer des Kaukasus und der daran angrenzende Abschnitt der Schwarzmeerküste.

Jeder Abschnitt beginnt mit einem Überblickskapitel über die jeweilige Region. Das Überblickskapitel führt ein in die Geografie sowie die behandelten Sprachen und beschreibt die zentralen kontaktbedingten Gemeinsamkeiten der Sprachen in Phonologie, Morphologie und Syntax.

Es folgen synchrone Beschreibungen von Sprachen oder Sprachgruppen (insgesamt annähernd zwanzig), die in den Abschnitten der jeweiligen Subregion besprochen werden. Die Auswahl der behandelten Sprachen erfolgte nach den folgenden Kriterien:

Es werden besonders Minderheitensprachen der Region behandelt, unter diesen diejenigen, die wenig beschrieben und gefährdet sind.

Die offiziellen Sprachen werden nicht behandelt. Diese sind einerseits an anderen Orten ausführlich beschrieben, andererseits haben sie ihre dominierende Position erst in einem rezenten Stadium der Geschichte der Region erlangt und würden so dem Ziel des Bandes, ein reichhaltiges Bild der jahrtausendealten Vielsprachigkeit der Region zu zeichnen, widersprechen. Eine Ausnahme bildet Persisch (Kapitel 4.6, verfasst von Ludwig Paul, ab S. 569), aufgrund seines Ausnahmestatus als regionale Hegemonialsprache seit über zwei Jahrtausenden.

Außerdem waren praktische Überlegungen ausschlaggebend. Wichtige Sprachen der Region sind ausgespart, wenn bereits Beschreibungen vorhanden sind (wie u.a. Kaukasisch, Zazaki, oder südkurdische Varietäten).

Auf detaillierte historische Darstellungen wurde verzichtet, die Beschreibungen der Sprachen oder Sprachgruppen sind synchron mit einem speziellen Fokus auf kontaktinduzierte Phänomene. Die einzelnen Sprachenkapitel sind relativ unterschiedlich aufgebaut, manche fokussieren auf Einzelsprachen, die in bestimmten geografischen Regionen gesprochen werden (z.B. Kumzari, Kapitel 4.7, verfasst von Christina van der Wal Anonby, ab S. 625), andere behandeln geografisch weiter verstreute Sprachen wie Armenisch (Kapitel 2.2, verfasst von Hrach Martosyan, ab S. 46). Die Kapitel haben daher kein einheitliches Format, die Glossierungen sind jedoch einheitlich gehalten und alle Kapitel beinhalten eine Karte und, soweit verfügbar, einen glossierten Text mit natürlicher Sprache.

Der Band schließt mit einem Appendix, der lexikalische Basis-Items in ausgewählten Sprachen enthält. Die Liste enthält 40 Items und basiert auf der Swadesh-Liste. Die Einträge stammen entweder aus den Einzelkapiteln (von den jeweiligen AutorInnen) oder aus anderen Quellen.

Der Band zeigt deutlich: Die linguistische Diversität der Region ist auch innerhalb eines weiteren eurasischen Kontexts hoch. Vier verschiedene Sprachfamilien sind vertreten (Turksprachen, semitische Sprachen, indoeuropäische Sprachen und kartvelianische Sprachen), und innerhalb der indoeuropäischen Sprachfamilie vier Zweige (Armenisch, Iranisch, Indisch und Hellenisch). Außer Armenisch ist keiner der Sprachzweige in dieser Region autochthon: Alle Sprachen repräsentieren Ausläufer und haben nahe Verwandte außerhalb der Region. Die linguistische Diversität ist somit sekundär und resultiert aus der Lage der Region an der

Schnittstelle von mehreren großen Sprachgruppen.<sup>1</sup> Die Grundannahme lautet, dass solchermaßen entstandene Areale spezifische kontaktinduzierte Merkmale entwickeln, die selten und unüblich sind und in den verwandten Sprachen außerhalb des Areals nicht in dieser Form anzutreffen sind. Eine derartige Kontaktzone ist somit nicht nur als Summe aller beteiligten Sprachen zu verstehen, sondern kann durchaus ihr eigenes Profil entwickeln.

Der vorliegende Band ist monumental und kann aufgrund der konsequent leitenden areallinguistischen Themenstellung als umfassend bezeichnet werden. Er bietet darüber hinaus reichlich Material, welches über areallinguistische Themenstellungen hinausgehend wertvoll ist. Er umfasst Expertise aus unterschiedlichen philologischen Disziplinen in einer Hand und ist als Zusammenschau einerseits und Ausgangspunkt für weitere Forschung in dem wachsenden Bereich der Areallinguistik andererseits gedacht. Diese Zielsetzung bestimmt die Gliederung und Auswahl an beschriebenen Sprachen, die sinnvoll und transparent ausgefallen ist. Gleichzeitig schränkt diese areallinguistische Perspektive auch ein – der Band enthält eben ‘nur’ zwanzig Sprachbeschreibungen, umso ärgerlicher (auch durch den hohen Anschaffungspreis) kann es sein, wenn bestimmte Sprachen, die man suchen würde, dann gerade nicht enthalten sind. Der NutzerInnenkreis wird daher eher auf wissenschaftliche Bibliotheken konzentriert sein.

---

<sup>1</sup> Dies steht in starkem Kontrast zu der linguistischen Diversität im Kaukasus, wo die Mehrzahl der gesprochenen Sprachen drei autochthonen Sprachfamilien angehören, die keine (bekannt) Verwandten außerhalb der Region haben.

**Adel Soheil: The Iraqi Baʿth Regime’s Atrocities against the Faylee Kurds.**

Stockholm: Books on Demand, 2018. 269 Seiten, € 9,51

THOMAS SCHMIDINGER

Die Feili, auch Feyli oder auf Englisch Faylee geschrieben, sind eine der im weiteren Sinne zu den KurdInnen zählenden Gruppen, die auch von den Kurdischen Studien bislang sehr stark ignoriert wurden. Als schiitische, iranischsprachige Bevölkerung an der Grenze zwischen Irak und Iran um Baghdad, Xaneqin, Mandali, Badra (in der Provinz Wasit) und der iranischen Provinz Elam, wurden die Feili in der Vergangenheit im Irak oft – aber keineswegs immer – den KurdInnen zugerechnet, während sie im Iran teilweise Tendenzen entwickelten, sich als eigenständige ethnische Gruppe oder als Teil der LurInnen zu verstehen. In der Literatur ist demnach von Feili-KurdInnen, von Feili und auch von Feili-LurInnen die Rede.

Obwohl die Feili zu den ersten Opfern des arabisch nationalistischen Regimes im Irak zählten, das schon in den 1970er Jahren mit Staatsbürgerschaftsentziehungen und Deportationen gegen die Feili vorging, und obwohl einige Feili durchaus wichtige Positionen in der kurdischen Bewegung des Irak einnahmen, gibt es von Seiten der Kurdischen Studien bislang nur sehr wenig Forschung zu dieser interessanten Bevölkerungsgruppe des Irak.

Umso wichtiger ist der Beitrag von Adel Soheil, der 2018 in Eigenregie und als Book on Demand ein Buch zu den irakischen Feili auf Englisch herausgegeben hat. Das preiswerte Buch hätte es durchaus verdient, in einem angesehenen Verlag publiziert und entsprechend verbreitet zu werden. Zwar beschäftigen sich viele Teile des Buches eher allgemein mit dem Irak, dem arabischen Nationalismus und dem Umgang der Baʿth-Partei mit den Minderheiten des Irak, allerdings ist das Buch eben auch eine erste Bestandsaufnahme der Geschichte der Feili im Irak, insbesondere ihrer Verfolgung durch die Baʿthisten ab 1968.

Dabei hatte der Antagonismus zwischen arabischen NationalistInnen und den Feili schon vor dem zweiten Putsch der Baʿthisten 1968 begonnen. Adel Soheil schildert die Feilis nicht nur als Opfer, sondern auch als AkteurInnen. So schildert er etwa die ‘heroic role‘ von Feili-Frauen im Widerstand gegen den ersten Baʿth-Putsch von 1963: „Some of them burned two of the Baʿthist tanks with molotov cocktails from the roofs of the houses overlooking kifah street” (S. 109).

Als NichtaraberInnen und SchiitInnen waren die Feili gewissermaßen *die* Anderen, *die* Feinde der Ba'thistInnen und damit auch die ersten Opfer der genozidalen Verfolgungen des neuen Regimes, nachdem sich dieses 1968 wiederum an die Macht geputscht hatte. Adel Soheil schildert ausführlich das Konzept der Su'ubiya, auf die sich die Ba'thisten in ihrer Kampagne gegen die Feili beriefen. Den Feili wurde vorgeworfen, Angehörige der Su'ubiya und damit innere Feinde des 'arabischen Islam' zu sein, wobei unter diesem Begriff KommunistInnen und schiitische Feili zusammengefasst wurden. Adel Soheil diskutiert diese ideologische Konstruktion, die zur Grundlage und Rechtfertigung der Verfolgung der Feili werden sollte, ausführlich, ehe er die Entziehungen der Staatsbürgerschaft durch das neue Regime und die Massenausweisungen von 1970 bis 1972 thematisiert.

Soheil kommt in der weiteren Analyse der Politik des Ba'th-Regimes gegenüber den Feili zum Schluss, dass nicht nur hunderttausende Feili vertrieben wurden, sondern auch etwa 22.000 vernichtet wurden. Dementsprechend schildert er die Repression des Regimes als Genozid an den Feili.

Da bis heute nicht alle in den 1970er Jahren vertriebenen Feili ihre Staatsbürgerschaft zurückerhalten haben und kaum ein geraubtes Eigentum zurückgegeben wurde, ist das Buch von Adel Soheil nicht nur von historischem, sondern auch von aktuellem Interesse. Möge es dazu beitragen, das Thema auch in wissenschaftlichen Kreisen stärker auf die Tagesordnung zu bringen.

**Bahar Baser, Mari Toivanen, Begum Zorlu und Yasin Duman (Hg.):  
Methodological Approaches in Kurdish Studies. Theoretical and Practical  
Insights from the Field.**

London: Lexington Books, 2018. 248 Seiten, € 70,-

MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN

Dieser Band füllt ein Desiderat in der Forschungslandschaft der Kurdish Studies. In den letzten beiden Jahrzehnten haben sich die Kurdischen Studien in vielfältiger Weise entwickelt, und dem versuchen die HerausgeberInnen Rechnung zu tragen. Die zunehmende Ausrichtung der Kurdischen Studien als ‘Area Studies’, die sich von einer ursprünglichen Kurdologie hin zu einem transdisziplinär und transnational orientierten Forschungsfeld entwickelten, würde alleine schon ein kritisches Überdenken der Instrumentarien, Epistemologien und theoretischen Werkzeuge bedürfen. Speziell in diesem Fall handelt es sich um eine Forschungsrichtung, die eine non-state nation betrifft was in vielfacher Hinsicht eine Herausforderung bedeutet, wie etwa das Fehlen von Archiven, nationalen Statistiken, etc. Das wichtigste Moment allerdings für die Forschung ist nahezu für alle kurdischen Regionen, dass sich die ForscherInnen auf Kriegshandlungen, Formen extremer politischer Gewalt und Unsicherheit einlassen müssen und in den letzten Jahrzehnten immer wieder damit kämpfen mussten.

Der Sammelband hat auf alle diese Herausforderungen in rezenten Kurdischen Studien Bezug genommen und bietet eine große Bandbreite an Themen, die methodischen Herangehensweisen in diesen Kontexten nicht nur kritisch hinterfragt und innovativ umgesetzt haben, sondern Einblick in die jeweiligen kreativ adaptierten Arbeitsweisen der einzelnen ForscherInnen bieten.

Dreizehn Beiträge werden in vier Abschnitten vorgestellt, die sich mit der generellen Breite der Themenstellung Kurdischer Studien (klassische Feldforschung, Globalgeschichte, diasporische Gemeinschaften), mit Feldforschungen in politisch schwierigen Regionen, mit Fragen der Positionalität der ForscherInnen (Insider-Outsiderdebatte) und mit Einblicken in Feldforschungen in Kriegsgebieten beschäftigen.

Namhafte AutorInnen und NachwuchswissenschaftlerInnen beziehen sich vor allem auf Forschungen in der Türkei und im Irak. Ein Beitrag konzentriert sich auf

rezente Forschung im kriegsgebeutelten Syrien. Beispiele von Forschungen im Iran sind vor allem auf historische Fragestellungen beschränkt.

Die Beiträge diskutieren mögliche Untersuchungen in ruralen und in urbanen Feldern, behandeln ausreichend die Integration von Neuen Medien und diskutieren genderspezifische Themen. Einzelne Beiträge nehmen auch am Rande Bezug auf die transnationalen akademischen Netzwerke, die durch das Internet in den letzten Jahren entstanden sind und die einen ungemeinen Qualitätssprung für Kurdische Studien bedeuteten. Die Relevanz dieser Netzwerke (vor allem Kurdish Studies Network), die eine ungemein wichtige Alternative für die fehlenden wissenschaftlichen Institutionen Kurdischer Studien sind, wären vielleicht einen eigenen Beitrag wert gewesen.

Den HerausgeberInnen ist mit diesem Sammelband sicherlich ein 'großer Wurf' gelungen, der auch für die weitere Ausgestaltung der Kurdischen Studien im universitären Bereich eine wichtige Grundlage darstellt. Darüber hinaus ist er auch für die sozialwissenschaftliche Methodologie und Epistemologie ein wichtiges Beispiel für die Herausbildung von Area Studies, von, für und über non-state nations.

**Kenan Engin (Hg.): Kurdische Migrant\_innen in Deutschland.  
Lebenswelten – Identität – politische Partizipation.**

Kassel: Kassel University Press, 2019. 200 Seiten, € 29,-

THOMAS SCHMIDINGER

Neunzehn Jahre nach dem Erscheinen von Birgit Ammanns *Kurden in Europa: Ethnizität und Diaspora* hat nun Kenan Engin einen Sammelband zu kurdischen MigrantInnen in Deutschland herausgegeben, um einen Überblick über die größte kurdische Diaspora in Europa zu ermöglichen. Zwischen 800.000 und 1,2 Millionen KurdInnen leben in Deutschland, behauptet Engin in seiner Einleitung (S. 8).

Neben Engin selbst und der bereits erwähnten Birgit Ammann beschäftigen sich Cinur Ghaderi, Gesa Busche, Simon Moses Schleimer, Hüseyin Ağuiçenoğlu, Rauf Ceylan, Gülistan Gürbey, Engin Ciftci und Bahar Basar in verschiedenen Beiträgen mit der kurdischen Diaspora in Deutschland. Hervorzuheben ist dabei v.a. Ammanns Beitrag zur historischen Entwicklung des kurdischen Identitätsprojektes, der einen ausgezeichneten Überblick über die kurdische Diaspora und ihre politischen und gesellschaftlichen Strukturen in Deutschland bietet. Im zweiten Teil zu religiösen und politischen Orientierungen sind v.a. Ağuiçenoğlus und Ceylans Beiträge über kurdische AlevitInnen und MuslimInnen interessant. Mit der Entwicklung eines eigenen kurdischen Moscheeverbands, der Föderation kurdischer Muslime CİK (Civaka İslamiya Kurdistan), ist der Organisationsgrad eigenständiger kurdischer Moscheegemeinden in Deutschland laut Ceylan wesentlich weiter entwickelt, als wir das etwa aus Österreich her kennen. In den Gemeinden der CİK werde neben kurdischen Predigten auch kurdischsprachige religiöse Literatur angeboten, so Ceylan (S. 127).

Was leider fehlt, ist ein Beitrag, der sich speziell mit den Êzîdî beschäftigen würde, die ja mittlerweile rund 200.000 Menschen in Deutschland zählen und für die Deutschland zunehmend zum zentralen Bezugspunkt geworden ist. Selbst der letzte Mir der Êzîdî starb ja Anfang dieses Jahres nicht im Irak, sondern in Deutschland. Für die Identitätsdebatten innerhalb der KurdInnen in Deutschland wären die Êzîdî damit sicher genauso wichtig gewesen wie die AlevitInnen.

Unabhängig davon ist das Buch eine gelungene Bestandsaufnahme der kurdischen Diaspora in Deutschland.

**Christiane Bulut (Hg.): Linguistic Minorities in Turkey and Turkic-Speaking Minorities of the Periphery.**

Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018. 479 Seiten, eBook (PDF): € 84,-; gebunden: € 84,-

AGNES GROND

Dieser ebenfalls 2018 erschienene, von Christiane Bulut herausgegebene Sammelband, beschäftigt sich mit der gleichen Region, wie der von Haig/Khan herausgegebene Sammelband (siehe Besprechung davor). Die linguistische Heterogenität von Anatolien und den angrenzenden Regionen ist im Verlauf des vorigen Jahrhunderts von einer stark assimilativen Tendenz bedroht; viele Minderheitensprachen, die ehemals auf dem Gebiet gesprochen wurden, sind verschwunden, andere Minderheitensprachen sind zu unterschiedlichen Graden gefährdet. Daher fokussiert auch dieser Band auf Minderheiten – nichttürkische Minderheiten im türkischen<sup>1</sup> Kerngebiet und turksprachige Minderheiten im angrenzenden Iran, Kaukasus, Irak, auf dem Balkan, in Griechenland und in Zypern.

Da die Definition von Minderheiten und die Abgrenzung von Gruppen nach innen und außen hochkomplex ist und die Sicht auf eine Minderheit durch eine Mehrheit sich sehr stark von der Eigensicht unterscheiden kann, bietet die *introduction* (S. xi-xxvii) einen Überblick über verschiedene Möglichkeiten der Kategorisierung und Abgrenzung, wie sie in dem betreffenden Gebiet in Geschichte und Gegenwart vorgenommen worden sind. Im Großen und Ganzen sind dies Abgrenzungen von Communities auf der Basis von Religion, von Sprache und des bewohnten Areals.

Die Gliederung der Beiträge in dem Band folgt diesem Überblick, reflektiert aber auch den fluiden und transitionalen Charakter von Zugehörigkeiten und Identitäten.

Im Osmanischen Reich waren die Religion und die gemeinsame Geschichte die zentralen Merkmale in Bezug auf Identitätsbildung. Das verschob sich im Laufe des 20. Jahrhunderts: In der türkischen Republik spielt das Merkmal Sprache die zentrale Rolle für die Herausbildung von Identität. Als Minderheiten in der Türkei galten wie

---

<sup>1</sup> Bei den Sprachbezeichnungen werden die Konventionen des Sammelbandes übernommen: *Turk[sprache]* entspricht dem englischen *Turkic* und bezieht sich auf Turksprachen als Dachbegriff, während sich *Türkisch* (englisch *Turkish*) auf das Türkisch, das in der Türkei gesprochen wird, bezieht.

im osmanischen Reich jedoch weiterhin nur religiöse Minderheiten. Auf den Wandel in der Wahrnehmung, der auch maßgeblich die Sprachenpolitik der Republik Türkei beeinflusste, wurde in der Gesetzgebung noch keine Rücksicht genommen. In diese Kategorie fällt zum Beispiel der Beitrag von G. Haig und E. Öpengin über Kurmanji-Kurdisch in der Türkei (S. 157 – 230).

In diese Kategorie der sich wandelnden Attribute von Identität und Zugehörigkeit fällt ebenso der Beitrag von G. Procházka-Eisl und S. Procházka zu arabisch sprechenden Alawi der Çukurova, allerdings mit umgekehrten Vorzeichen. Der Beitrag zeichnet den Wandel einer Minderheit von einer linguistischen Minderheit zu einer religiösen Minderheit nach (S. 309 – 328).

Genauso wie der Wandel von Religion zu Sprache als zentralem Distinktionsmerkmal, konnte auch der Status von Minderheiten beim Übergang vom Osmanischen Reich zur Republik Türkei von Veränderungen betroffen sein. Das betrifft vor allem SprecherInnengemeinschaften, die die offizielle Sprache des Osmanischen Reiches sprachen und auch die Religion von dessen Mehrheitsbevölkerung teilten. Infolge der politischen und territorialen Neuordnung nach dem ersten Weltkrieg wurden sie jedoch in den neu entstandenen Staaten zu Minderheiten. Beispiele für derartige Minderheiten sind die GagauzInnen, in dem Beitrag von E. Balta, O. Trandafilova-Louka und D. Stilo (S. 1 – 28). Diese sind SprecherInnen einer Turksprache, aber im Osmanischen Reich aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit unter den orthodoxen ChristInnen gelistet. Mit dem Systemwandel wurden sie zu einer linguistischen Minderheit in mehreren Staaten des östlichen Balkans. Ebenso in diese Kategorie fallen die TürkInnen auf dem Balkan (Beitrag V. A. Friedmann, S. 149 – 156; Beitrag H. Kandler, S. 255 – 274), die westrumelischen TürkInnen in Bulgarien (Beitrag B. Brendemoen, S. 35 – 44), und Türkisch in der bulgarisch-griechischen Grenzregion (Beitrag M. Petrou S. 295 – 308).

Griechische und armenische christliche Minderheiten nehmen einen relativ breiten Raum ein. Dazu gehören die Beiträge zum Armenischen von Anaïd Donabedian (S. 89 – 148), Tom Sinclair (S. 409 – 426), Ahmet Yıkık (S. 453 – 464) und zum Griechischen von Kappler & Tsiplakou (S. 275 – 282), Georgios Salakidis (343 – 408) und Vitali Zaikovskiy (465 – 480).

Einen weiteren Schwerpunkt bilden christliche, jüdische und muslimische SprecherInnen von semitischen Minderheitensprachen. Diese sind heute vor allem als kleine Sprachinseln in kurmanji-kurdischer Umgebung zu finden. Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts haben viele SprecherInnen dieser Sprachen die Region verlassen und ihre Sprachen und Varietäten gingen in der Staatssprache Türkisch oder der größten Minderheitensprache Kurmanji auf. Beiträge in diesem Bereich sind z. B. derjenige von Otto Jastrow (S. 231 – 240), der auf der Basis der Hypothese eines linguistischen Areals semitisch-iranisch-türkischen Sprachkontakt analysiert.

Die Kriterien der Auswahl dieser und weiterer Beiträge sind im Vorwort ausführlich und stringent dargelegt. Leider folgt die Anordnung der Beiträge nicht dem Vorwort, was viel Herumblättern und Suchen im Buch verursacht. Trotzdem: ein Sammelband mit vielen interessanten Beiträgen, der dem Wandel der Sicht von 'Minderheit' in der Region gerecht wird und viele Erkenntnisse unter diesem Gesichtspunkt zusammenfasst.

**Süleyman Şanlı: Jews of Turkey. Migration, Culture and Memory.**

London /New York: Routledge, 2019. 140 Seiten, € 61,22

THOMAS SCHMIDINGER

Ein schmaler, aber umso gehaltvollerer Band ist dem an der Artuklu Universität in Mardin lehrenden Kultur- und Sozialanthropologen Süleyman Şanlı gelungen. Für die Kurdischen Studien ist sein Buch v.a. deshalb von Bedeutung, weil es im Gegensatz zu vielen anderen Büchern über Jüdinnen und Juden in der Türkei nicht ausschließlich auf die jüdischen Gemeinden in Istanbul und anderen Städten im Westen der Türkei fokussiert, sondern auf die Gemeinden im Osten, also die jüdischen Gemeinden in Gaziantep, Diyarbakır, Siverek, Nusaybin, Mardin, Urfa, Van und Hakkari. Auch wenn es der Titel der Publikation – wohl als politische Vorsichtsmaßnahme – nicht verrät, ist das Buch damit primär ein Buch über die jüdischen Gemeinden im türkischen Teil Kurdistans. Dies bedeutet allerdings nicht, dass es sich dabei unbedingt nur um ‘kurdische Jüdinnen und Juden‘ handeln würde. Wie der Autor beschreibt, waren einige der beschriebenen Gemeinden arabischsprachig, was nicht nur an der arabischen Bevölkerung von Städten wie Urfa oder Mardin liegt, sondern auch daran, dass ein Teil der Vorfahren dieser Gemeinden aus Aleppo stammten.

Şanlı gibt damit allerdings doch einen wichtigen Überblick über die ansonsten in der kurdsologischen Literatur stark vernachlässigten jüdischen Gemeinden im türkischen Teil Kurdistans. Dabei bleibt das Buch jedoch nicht stehen. Vielmehr stellt er auch die Frage, ob die Migration der Jüdinnen und Juden aus dem Osten der Türkei nach Israel freiwillig vonstattenging oder erzwungen war. Die Migration aus Türkisch-Kurdistan wird dabei als längerer Prozess beschrieben, der nicht über Nacht geschah. Eine erste Migrationswelle von Diyarbakır nach Palästina wird schon für 1933 beschrieben und dürfte überwiegend ökonomische Ursachen gehabt haben (S. 56). Die Gemeinde von Gaziantep wäre, so Şanlı, allerdings erst 1948 und 1949 nach der Staatsgründung Israels in den unabhängigen jüdischen Staat ausgewandert, wobei die Letzten erst 1979 die Stadt verlassen hätten (S. 56).

Letztlich kann er die Frage der ‘Freiwilligkeit‘ nicht beantworten, da er eine Fülle an verschiedenen Gründen für die Migration nach Israel ausfindig macht: ökonomische und politische Gründe, den Antisemitismus, aber auch die Aktivitäten der Schlichim, der Gesandten der Jewish Agency, die die Jüdinnen und Juden aus

dem kurdischen Südosten der Türkei zur Auswanderung nach Palästina bzw. Israel ermunterten.

Ein Teil der Jüdinnen und Juden aus dem Osten der Türkei wanderte dabei direkt nach Palästina bzw. Israel aus, ein anderer nach Istanbul und später weiter nach Israel. Einige blieben auch in Istanbul. So berichtet Şanlı, dass einige seiner israelischen InterviewpartnerInnen aus dem Südosten der Türkei heute noch Verwandte in Istanbul hätten (S.64).

Şanlıs Buch zeichnet sich schließlich dadurch aus, dass es auch den Nachkommen der damals Ausgewanderten in Israel nachgeht und auf reichhaltiger Feldforschung und Interviews mit Israelis türkisch-kurdischer Herkunft in Jerusalem basiert. Sein Buch dokumentiert damit auch die Erinnerungen der Nachkommen und immer wieder, wie die Israelis türkisch-kurdischer Herkunft heute in Israel mit diesen Erinnerungen leben.

Da bisherige Publikationen zum Judentum in Kurdistan fast ausschließlich auf den Irak und – wenn auch deutlich weniger – auf den Iran fokussieren, schließt Şanlı hier eine wirkliche Forschungslücke. Sein Buch hat damit, trotz seines relativ knappen Umfangs von 140 Seiten, durchaus das Potential, zu einem Standardwerk über die Jüdinnen und Juden aus dem türkischen Teil Kurdistans zu werden.

**Seyedeh Behnaz Hosseini: Forced Migration and Displacement of Iraqi Minorities in Austria.**

Wien: LIT-Verlag, 2018. 184 Seiten, € 29,90

THOMAS SCHMIDINGER

Die aus dem Iran stammende Orientalistin Behnaz Hosseini, die in den letzten Jahren immer wieder an der Universität Wien geforscht hat, hat mit diesem Band erstmals eine Forschungsarbeit publiziert, die Angehörige verschiedenster religiöser Minderheiten aus dem Irak in Österreich nicht nur nach ihren Erfahrungen im Irak befragt hat, sondern auch nach ihrem Leben in Österreich. Die Autorin thematisiert dabei Êzîdî, Kaka'î (Yarsan), Jüdinnen und Juden, Bahai, ChristInnen, Shabak und MandäerInnen.

Mit Angehörigen aller Gruppen führte sie für diese Arbeit Interviews, was angesichts der extrem geringen Zahl an irakischen Bahai oder Jüdinnen und Juden in Österreich allein schon als Leistung betrachtet werden kann. Auch die Zahl der MandäerInnen beschränkt sich auf wenige Familien, ebenso die der Kaka'î und Shabak. Angehörige von all diesen Gruppen in Österreich ausfindig zu machen und zu Interviews zu überreden, kann durchaus eine langwierige Angelegenheit gewesen sein.

Das Buch bietet damit beeindruckendes Material, das allerdings teilweise eine bessere Aufarbeitung benötigt hätte. Leider ist der Band, wie viele Bücher des LIT-Verlags, nicht gut lektoriert, was die Lektüre erschwert.

Besonders interessant sind hingegen jene Teile, in denen die Autorin auf die konkrete Lebenssituation und die Befürchtungen und Ängste der Angehörigen dieser religiösen Minderheiten in Österreich eingeht. So schildert etwa die wichtigste Informantin der Shabak, eine 36-jährige Frau in Wien, dass ihre Angst es ihr verunmöglicht hätte, einen Job zu finden (S. 142), und ein 25-jähriger Shabak Mann berichtet über seine Rassismuserfahrungen in Österreich, die dazu führen würden, dass er sich nicht gerne mit ÖsterreicherInnen treffe (S. 142f).

Über viele der genannten Minderheiten, stellt Hosseini fest, würden die österreichischen Behörden, die über die Asylanträge entscheiden würde, überhaupt nichts wissen. Konflikte, etwa mit muslimischen AsylwerberInnen, würden damit ebenso wenig begriffen werden, wie sachlich begründete Asylverfahren ermöglicht.

Europa werde von vielen Angehörigen der Minderheiten nicht als Verheißung begriffen, sondern allenfalls als bessere Alternative zum Irak. Immerhin würden sie hier vor Übergriffen von Muslimen geschützt werden. Hosseini zitiert einen seit zwei Jahren in Österreich lebenden Kaka'i: „The West is difficult, but better than Iraq. I know the suffering of Kaka'i in Iraq and in Austria, but here the people are good with us, but there is Muslim around us from Iraqi on and Syria and others. And they know that we are not Muslims. They cannot tempt us like in Iraq“ (S. 147).

Andere suchen wiederum die Nähe zu ihren ehemaligen Landsleuten, unabhängig von ihrer Religion. Interessant ist etwa, dass eine jüdische Gesprächspartnerin der Autorin, die vor 30 Jahren nach Österreich gekommen ist, sich gerne mit Iraqis unterschiedlichster Religionen trifft: „I mix with Iraqis, from all different religions and I find them very welcoming and nice to me.“ (S. 155)

Diese Interviews sind der Reichtum von Hosseinis Arbeit. Aus deren Interpretation hätte man vielleicht noch etwas mehr herausholen können. Die 'Concluding Remarks' bleiben etwas allgemein und unspezifisch. Interessant wäre es etwa gewesen, der Frage nachzugehen, was denn die veränderte Umgebung, das Ankommen in einer säkularen Gesellschaft, nun wirklich für die Rolle dieser religiösen Minderheiten in der Gesellschaft bedeutet und wie weit dabei auch ihre religiösen Traditionen transformiert werden. Solche Fragen kann das Buch leider nicht beantworten. Allein der Reichtum des Materials macht ihr Buch allerdings absolut lesenswert.

**Şenol Grasl-Akkılıç, Marcus Schober und Regina Wonisch (Hg.): Aspekte der österreichischen Migrationsgeschichte.**

Wien: edition atelier, 2019. 496 Seiten, € 25,-

MARY KREUTZER

Im Zuge des Lehrgangs ‘Migration & Zusammenleben‘ der Wiener Bildungsakademie der SPÖ 2017/2018 entstand dieser Sammelband, der die österreichische Migrationsgeschichte aus unterschiedlichen Perspektiven von der Zeit der k.u.k. Monarchie bis in die Gegenwart behandelt. Zu den TeilnehmerInnen des Lehrgangs wurden noch weitere namhafte MigrationsforscherInnen wie Wladimir Fischer oder Sabine Strasser als AutorInnen gewonnen.

Für die Kurdischen Studien sind dabei v.a. zwei Beiträge von Bedeutung: Thomas Schmidinger hat einen Überblick über die kurdische Migrationsgeschichte und Diaspora in Österreich geleistet und Zeynep Arslan beschreibt die Etablierungsversuche der AlevitInnen in Österreich. Während Arslan dabei in einer Mehrfachfunktion als Wissenschaftlerin und Akteurin/Aktivistin agiert und als Funktionärin einer der rivalisierenden alevitischen Fraktionen Österreichs eben auch eine spezifische Sicht auf diese Entwicklung schildert, ist Schmidingers Text von betont wissenschaftlicher Distanz und vom Bemühen geprägt, möglichst alle verschiedenen und oft rivalisierenden Strömungen der KurdInnen in Österreich zu beachten.

So kommt in seinem Text nicht nur die kurdische Migrationsgeschichte aus allen Teilen Kurdistans vor. Schmidinger bemüht sich auch, nicht nur den politisch in den verschiedenen Teilen der kurdischen Nationalbewegung organisierten KurdInnen Raum zu geben, sondern erwähnt auch religiös-konservative KurdInnen, die in islamischen Organisationen vereint sind oder als AnhängerInnen der Hizbullahî Kurdî in eigenen Moscheevereinen in Vorarlberg, Tirol und Salzburg organisiert sind. Insofern ist sein Text, trotz der aufgrund des breit angelegten Sammelbandes gebotenen Kürze, vielleicht der bisher vollständigste Überblick über die kurdische Diaspora in Österreich.

Auch abseits dieser beiden Beiträge ist das sehr umfangreiche Werk äußerst lesenswert und ein wichtiger Beitrag zur Aufarbeitung der Migrationsgeschichte Österreichs.

**Ismail Küpeli (Hg.): Kampf um Rojava, Kampf um die Türkei.**

Münster: edition assemblage, 2019. 127 Seiten, € 7,80

THOMAS SCHMIDINGER

Der Titel des Buches ist programmatisch: Die AutorInnen dieses Buches verstehen sich als Teil des Kampfes um Rojava und die Türkei und lassen von vornherein keine Zweifel, auf welcher Seite sie stehen. Dieser Sammelband ist eine parteiische Sicht auf die jüngsten Konflikte in der Türkei und Syrien. Wer sich für diese Perspektive interessiert, ist mit diesem Buch genau richtig. Den Anfang macht der Politikwissenschaftler und Historiker Ismail Küpeli, der auch als Herausgeber des Bandes fungiert und einen kompakten und sehr informativen Überblick über die türkische Nahostpolitik unter der Herrschaft der AKP liefert. Ihm folgt ein Beitrag der Politikwissenschaftlerin Rosa Burç; sie schildert die Konzepte für eine ‘demokratische Autonomie’, wie sie von Abdullah Öcalan nach seiner ideologischen Wende zu Beginn der 2000er Jahre propagiert wurden und wie sie heute als Basis für jenen Teil der kurdischen Bewegung gelten, die der PKK nahe steht und die politische Landschaft im türkischen und syrischen Teil Kurdistans dominiert.

Kerem Schamberger berichtet schließlich über die mediale Berichterstattung über den türkischen Angriffskrieg gegen Afrin und das ‘Mediensystem Rojavas’, das einerseits aus Medien mit einer bekannten politischen Nähe zu Parteien, insbesondere der PYD, besteht und andererseits aus unabhängigen Medien, die – wie Schamberger schreibt – „keiner politischen Partei oder Richtung zuzuordnen“ sind, „aber oft finanzielle Unterstützung und Ausbildung aus dem westlichen Ausland erhalten.“(S. 37) Die Medien, die der PYD nahe stehen, würden sich als ‘Freie Presse’ begreifen, die sich im Gegensatz zu kommerziellen Medien nicht über Anzeigen finanzieren würden und nicht nach Profit strebten. Deren JournalistInnen erhielten „nur ein geringes Gehalt, eine Art Aufwandsentschädigung.“(S. 42) Schamberger hält auch fest, dass sich diese Medien nicht als neutral oder unparteilich verstünden, sondern sich vielmehr „explizit auf die Seite unterdrückter Menschen und Völker“ stellen würden und „einen antikapitalistischen, sozialistischen Ansatz“(S. 43) verfolgen würden.

Gefolgt wird dieser Beitrag von einem Artikel von Mahir Tokatlı über das neue türkische Präsidialsystem und die „kurdophoben Aspekte des Weges dorthin“(S. 49), sowie einem Beitrag von Meral Çınar über den Aufschwung der Frauenbewegung in

der Türkei. Axel Gehring beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Verhältnis der Krise der AKP mit der Invasion gegen Afrin und Alp Kayserilioğlu mit der Türkei nach der Afrin-Invasion. Den Abschluss bildet schließlich Michael Wilk mit einem Beitrag über Rojava nach der Afrin-Invasion.

Insgesamt trägt dieser Band einige sehr interessante Beiträge zur Türkei und zu Rojava zusammen, die sich v.a. durch ihre Aktualität auszeichnen. Was ein wenig fehlt, ist eine intensivere Beschäftigung mit der Situation in Rojava. Außer dem Beitrag Schambergers über die Medien in Rojava finden sich kaum wirklich neue Informationen in dem Band, die eine präzisere Einschätzung der Situation in Rojava erlauben würden. Insbesondere der weitere syrische Kontext wird völlig ausgeblendet und so sind auch die Texte über Rojava sehr stark aus einer türkeikurdischen Perspektive verfasst. Das Buch ist somit eher eine aktuelle Analyse der Türkei aus kurdischer Perspektive als ein Buch über Rojava. Insofern wird es eher dem zweiten als dem ersten Teil seines Titels gerecht. Gerade für Türkei-Interessierte ist das Buch mit seiner dezidiert prokurdischen Perspektive aber auf jeden Fall sehr lesenswert!

### **Bachtyar Ali: Die Stadt der weißen Musiker.**

Zürich: Unionsverlag, 2018. 426 Seiten, gebundene Ausgabe: € 26,-; Taschenbuch: € 14,95; E-Book: € 12,99

MARIA ANNA SIX-HOHENBALKEN

Neben Yaşar Kemal, Sherko Bekas und Mehmet Uzun hat nun der Unionsverlag auch Bachtyar Ali im Programm. Die erstgenannten Autoren sind Größen der kurdischen Literatur, deren Werke in verschiedene Sprachen übersetzt wurden und die international anerkannt sind. Bachtyar Ali reiht sich in diese Riege der Größen kurdischer Literatur ein. Bereits 2016 ist im Unionsverlag sein Roman *Der letzte Granatapfel* erschienen und hat im deutschen Sprachraum für großes Aufsehen gesorgt - 2017 ist das Buch mit dem Nelly-Sachs-Preis ausgezeichnet worden. Auch unser Jahrbuch für Kurdische Studien hatte damals eine Rezension veröffentlicht. Bereits ein Jahr später hat der Unionsverlag das Werk *Die Stadt der weißen Musiker* veröffentlicht, das 2005 auf Soranî unter dem Titel *Shari Mosiqara Spyakan* veröffentlicht wurde.

Der Autor lebt seit den 1990er Jahren in Deutschland und hat bereits Anfang der 1990er Jahre Gedichtbände (in kurdischer Sprache) publiziert. Mittlerweile hat der Unionsverlag den dritten Roman von Bachtyar Ali, nämlich *Perwanas Abend*, veröffentlicht.

Sprachgewaltig entführt Bachtyar Ali die LeserInnen in eine Welt der politischen Gewalt, der Traumen, des Todes und der Menschlichkeit. Der Roman beginnt mit einem sehr realistischen Bild einer Begegnung eines Autors mit einem Reisenden im Jahr 1998 am Flughafen in Amsterdam. Der Reisende ist auf dem Weg nach Kurdistan und wird gebeten, eine CD mitzunehmen und einer Frau zu übergeben. Dieser 'Vorspann' macht der Leserin und dem Leser deutlich, dass das, was nachher erzählt wird, nicht eine Reise in eine (Alptraum-)Welt ist, sondern durchaus auf realen Begebenheiten, auf unfassbaren Gewalterfahrungen, dem Leben in einem diktatorischen Regime und den (Un-)Möglichkeiten der Bewältigung dieser beruht.

*Die Stadt der weißen Musiker* ist in fünf Bücher unterteilt und beginnt mit der Geschichte eines Jungen namens Dschaladat Kor, der eine absolute musikalische Begabung hat. Als er das erste Mal eine Flöte spielt, kann er ihr ungeahnte Klänge und Melodien entlocken. Er hat nicht nur die Fähigkeit der Verzauberung der ZuhörerInnen, sondern Dschaladat hat auch die Fähigkeit geerbt, 'dem Tod zu

entgehen<sup>4</sup>. Als Waisenkind lebt er schließlich auf der Straße und lernt einen Jungen kennen; gemeinsam finden sie einen Lehrer, der sie in der Musik, aber auch im (Über)Leben unterrichtet. Sie fliehen vor dem herannahenden Krieg und wandern als ‘Bettelmönche’ durch das Land, das als ein Zauberland beschrieben wird, aber von Tod und Elend bedroht ist. Schließlich werden die drei ‘Bettelmönche’ gefangen genommen und in den Süden des Landes deportiert. Die Musik, die sie spielen, in der sie vom Lehrer weiter unterwiesen werden, hat magische Kräfte, sie kann gegen den Krieg ankämpfen und ihn überdauern.

Bereits im ersten und zweiten Buch ist der/die LeserIn mit Fragen und Aussagen konfrontiert, die sehr eng an sufistische Strömungen angelehnt sind. In der Erzählstruktur folgen dann auch oft Passagen, die einen an Narrative aus einer Oral History erinnern. Dazwischen sind Interpolationen von großer literarischer Kraft. Bildgewaltige Beschreibungen und detailreiche Dialoge entführen die LeserInnen in eine Welt, die zwischendurch eine Traumwelt sein könnte; immer wieder wird man mit Lebensrealitäten konfrontiert, die aber so traumatisch sind, als dass sie kaum verbalisierbar scheinen. Bachtiyar Ali ist dies aber gelungen, er hat das Unsagbare sagbar gemacht, er hat für die Darstellungen der Auswirkungen von Gewalt und Diktatur auf das Seelenleben seine eigene Sprache und Form entwickelt.

Als die drei Bettelmönche in der Stadt im Süden des Landes ankommen, erfahren sie bald, dass die Stadt im Krieg erschaffen wurde und dass alle Häuser eigentlich Bordelle sind. Die Protagonisten versuchen, in der Stadt zu überleben. Dschaladat Kor wird von einer jungen Frau nicht nur einmal gerettet, sie wacht über ihn und versucht, ihn vor Unheil zu bewahren, ihn aber auch über die politischen Realitäten des Landes aufzuklären. Absolut notwendig für das Überleben in dieser Stadt ist für den Protagonisten aber, dass er die Musik ‘verlernt’. Er muss es verlernen, so zu spielen, dass die Menschen verzaubert werden, er soll nur noch seichte, leichte Unterhaltungsmusik spielen. Die magische Musik, die Verzauberung, könnte die Menschen berühren, sie wachrütteln, sie zum Nachdenken bringen und sie wieder in ihre menschliche Welt zurückholen.

Das Buch zeichnet Seelenlandschaften nach, es zeigt von der Tiefe der Verletzungen, Verletzungen die nicht nur Körper und Geist der BewohnerInnen für immer beeinträchtigen, sondern die die Seelen der Menschen zutiefst erschütterten.

Man hat den Eindruck, dass der Autor Musik gleichsetzt mit Menschlichkeit, mit Solidarität (die über ethnische Grenzen hinweg wirkt), mit Mitgefühl und mit Erhabenheit wie auch mit möglicher Heilung.

Diese Lesereise in fantastische Welten, in Begegnungen und Auseinandersetzungen, in Berichten über tiefste menschliche Abgründe und Grausamkeiten aber auch in die menschliche Würde und Menschlichkeit ist von äußerster erzählerischer Dichte. Die Erzählform ist außerordentlich vielschichtig und es ist anzunehmen, dass für die kurdischen LeserInnen hier noch viel mehr Entdeckbares, Erkennbares und

Nachvollziehbares enthalten ist. In seiner Heimat ist Bachtiyar Ali mittlerweile ein gefeierter Autor. Die Übersetzung des Buches ins Deutsche ist von Peschawa Fatah und Hans-Ulrich Müller-Schwefe unternommen worden. Mit der Übersetzung und der Publikation im Unionsverlag ist es gelungen, dass das Schaffen von Bachtiyar Ali weit über das kurdische, kurdophile und an kurdischen Themen interessierte Publikum hinausgetragen wird. Der Autor, die Übersetzer und der Verlag wirken somit an einem transnationalen Literaturschaffen und bringen kurdische Geschichte, Kultur und Literatur einem breiten Publikum nahe.

**Abdullah Öcalan: Die Kapitalistische Zivilisation. Unmaskierte Götter und nackte Könige. Manifest der demokratischen Zivilisation.**

Münster: Unrast Verlag, 2019. 384 Seiten, € 18,-

THOMAS SCHMIDINGER

Zwischen 2007 und 2010 hat Abdullah Öcalan auf der Gefängnisinsel Imralı sein fünfbandiges Hauptwerk geschrieben, seine Gefängnishefte gewissermaßen, die die Neuorientierung der PKK auf eine breitere historische und politische Theorie stellten. Nachdem der erste Band dieses Werkes, das *Manifest der demokratischen Zivilisation* bereits 2017 auf Deutsch unter dem Titel *Zivilisation und Wahrheit* übersetzt publiziert wurde, liegt nun seit März 2019 auch der zweite Teil auf Deutsch vor. An der Übersetzung der weiteren Bände wird gearbeitet.

Ausgehend von den Betrachtungen des französischen Historikers Fernand Braudels kritisiert Öcalan den Kapitalismus als eine unnötige historische Verirrung, die kein fortschrittliches Potenzial besaß, sondern die Gesellschaft von innen zerstörte. Öcalan grenzt sich damit einmal mehr von der klassischen marxistischen Theorie ab, die ja im Kapitalismus durchaus einen Fortschritt erkannt hatte und das durch den Kapitalismus geprägte Denken als Fortschritt auf dem Weg zum Kommunismus wahrgenommen hatte. Für Öcalan ist die aktuelle Form des Kapitalismus als Dreiecksbeziehung von Kapitalismus, Industrialismus und Nationalstaat zu betrachten, die er nicht als Übergangsmöglichkeit zum Kommunismus, sondern als Fehlentwicklung deutet.

In seiner Macht- und Staatsanalyse unterscheidet Öcalan dabei nicht zwischen legitimen oder weniger legitimen Formen der Macht, sondern lehnt jede Form von Macht ab: „Macht = starker und listiger Mann + hierarchischer Patriarch + Staat. Diese drei wesentlichen Institutionen bilden die Machtgesellschaft.“ (S. 267) Die Form der Machtgesellschaft habe sich gewandelt, allerdings nicht ihre Bedeutung. Die ‘demokratische Zivilisation’, die Öcalan dem Nationalstaat der ‘Machtgesellschaft’ gegenüberstellt, wäre „eine von der staatlichen Zivilisation getrennte Kategorie.“ (S. 356) Letztlich wäre ein Kompromiss zwischen diesen beiden Formen des menschlichen Zusammenleben undenkbar und die ‘Machtgesellschaft’ zu überwinden.

Wer sich mit dem aktuellen Denken des Führers der PKK beschäftigen will, wird an seinem späten Hauptwerk nicht vorbeikommen.

**Internationalistische Kommune von Rojava: Make Rojava Green Again. Eine ökologische Gesellschaft im Aufbau.**

Berlin: Eigenverlag, 2018. 143 Seiten, € 8,-

MARY KREUTZER

In dem kleinen Band, der eine deutsche Übersetzung des Englischen Originals ist, stellt die Internationalistische Kommune ihre Projekte für eine ökologische Gesellschaft in Rojava vor. Die Internationalistische Kommune ist ein Zusammenschluss meist junger internationaler Freiwilliger, die in Rojava zivile Solidaritätsarbeit leisten. Mit dem Buch, dessen Einnahmen den Öko-Projekten in der Region zu Gute kommen, wollen sie die ökologische Kapitalismuskritik der PKK-nahen kurdischen Bewegung öffentlich machen und zugleich Projekte in der Region vorstellen.

Beim Verbot des Mezopotamien-Verlags in Deutschland wurden von der deutschen Polizei 200 Exemplare des Buches beschlagnahmt, die vom Vertrieb des Verlages verbreitet wollte.

Das hübsche, mit einer Reihe von Fotos illustrierte Buch, ist trotzdem weiterhin erhältlich, und mit Sicherheit eine Bereicherung der vorhandenen Rojava-Literatur.

**Dilan Canbaz: Versuch einer Zähmung.**

Wien: My Morawa, 2018. 136 Seiten, € 20,-

THOMAS SCHMIDINGER

Der erste Roman des in Graz lebenden kurdischen Autors Dilan Canbaz beschreibt eine kurdische Lebensgeschichte, die im irakischen Teil Kurdistans der 1970er-Jahre beginnt. Der Ich Erzähler lebt zwischen dem strengen und bedrückenden Vaterhaus und der freien Welt der Straßenkinder. Die kurdische Gesellschaft wird dabei mit einem offenen und kritischen Blick geschildert, der auch tabuisierte Themen anspricht. So schildert Canbaz etwa das Verhältnis zur Sexualität in Kurdistan: „Sex war das Begehrteste im Volk. In aller Stille genehmigte sich fast jeder alle sexuellen Praktiken. Um jedoch keine Schande über sich zu bringen, blieb dies tabuisiert. Die Jugend legte sich verstohlen Hand an und nutzte jede Möglichkeit aus, um ihren Gelüsten Genüge zu tun. Andere stillten ihr Verlangen klanglos mit ihren Gemahlinnen und oft auch mit anderen Frauen. Der Handbetrieb war die größte Wohltat, doch für die meisten gleichzeitig eine moralische Belastung.“ (S. 19)

Der Vater schließt sich „den kurdischen Kämpfern in den Bergen an“ (S. 55), der Sohn landet irgendwann im Exil. Ausführlich werden Flucht und Jugend in Österreich geschildert. Dabei wollten die jungen Kurden versuchten sich im neuen Land eine neue Identität zurechtzulegen und gaben sich italienische Namen: „Sie verleugneten ihre Herkunft, führten ein moralisches Doppelleben, um bei europäischen Frauen besser anzukommen. In der europäischen Gesellschaft verhielten sie sich aus reinem Opportunismus modern, unter ihren Landsleuten als Moralprediger.“ (S. 88)

Das Buch ist schließlich keine Erfolgsgeschichte, sondern ein Zeugnis der Vereinsamung im neuen Land. Dabei hat sich der Ich Erzähler – und vielleicht auch der Autor – nach eigenen Angaben „in Österreich nie als Heimatloser gefühlt, bis die Angst mit dem Flüchtlingsstrom aus Syrien tyrannisch eine absolute Trennung zwischen Ausländern und Inländern schuf. Haarfarbe und Hautfarbe entfachen immer größere Vorurteile in der europäischen Bevölkerung.“ (S. 127)

Die Erzählung ist damit nicht nur in der Gegenwart angekommen, sondern zeigt auch welche unmittelbaren Auswirkungen die gegenwärtige politische Entwicklung Österreichs hat. Aus dem „Versuch einer Zähmung“ wird eine Entfremdung.

**Harriet Allsopp / Wladimir van Wilgenburg: The Kurds of Northern Syria.  
Governance, Diversity and Conflicts.**

London / New York et. al.: I.B. Tauris, 2019. 241 Seiten, € 27,90

THOMAS SCHMIDINGER

Das neue Buch der Politikwissenschaftlerin Harriet Allsopp und des Journalisten Wladimir van Wilgenburg über Rojava gibt einen ausgezeichneten und sehr aktuellen Überblick über die Entwicklung der kurdisch dominierten Selbstverwaltung im Norden Syriens. Wilgenburg, ein aus den Niederlanden stammender Journalist, der seit vielen Jahren in Erbil lebt und wohl mehr Zeit im syrischen Teil Kurdistans verbracht hat, als irgend ein anderer europäischer Journalist, bringt dabei spannende aktuelle Einblicke in die politische Struktur ein, während Allsopp, die mit ihren früheren Büchern das Parteiensystem der Region analysiert hat und dabei insbesondere auch auf die heute in Opposition zur Selbstverwaltung stehenden aus der historischen PDK-Syriens hervorgegangenen kurdischen Parteien fokussiert hatte, ein breites politikwissenschaftliches Wissen über die kurdische politische Landschaft Syriens beisteuert. Dass es sich dabei eher um ein aktuelles Buch und weniger um ein zeitloses Nachschlagewerk handelt, macht das Buch auch über das Fachpublikum hinaus attraktiv und lesbar. Dass die AutorInnen trotz Sympathien für die kurdische Sache im Gegensatz zu manch anderen eine gewisse sachliche Distanz zur beschriebenen Bewegung wahren, erhöht noch den seriösen Eindruck, den das Buch hinterlässt.

Dass das Buch eher auf journalistischen, denn wissenschaftlichen Methoden basiert, sieht man auch an den verwendeten Quellen. Während sich die verwendete wissenschaftliche Sekundärliteratur auf eine sehr knappe Auswahl der vorhandenen englischsprachigen Literatur beschränkt und auf kurdische und arabische Literatur völlig verzichtet wird, bilden insgesamt 90 journalistische Interviews die empirische Basis dieses Buches.

Diese reiche Basis aus wiederholter langjähriger Präsenz in der Region, ermöglicht es, die Entwicklungen seit der Etablierung einer kurdischen Autonomie in den drei kurdischen Enklaven Rojawas im Sommer 2012 und den Aufbau parastaatlicher Strukturen seither sehr nahe mit zu verfolgen. Ein wenig schade ist es, dass das Buch – obwohl es erst im Sommer 2019 erschien – bereits mit der türkischen Invasion gegen Afrin abbricht und damit wohl über ein Jahr beim Verlag gelegen sein dürfte

ehe es erschien. Weder die Rückzugsandrohung der USA vom Dezember 2018, noch der militärische Sieg über den IS im Frühling 2019 finden Eingang in das Buch. Auch der Aufbau einer Verwaltung in den ehemaligen IS-Gebieten wird nicht mehr behandelt. Die hilfreichen Kartenmaterialien am Beginn des Buches geben die Situation in Syrien bis zum Juni 2017 wieder und selbst der Krieg gegen Afrin erscheint nur als Nebenaspekt, wurde also wohl noch schnell vor Erscheinen des Buches ergänzt. Nun ist es selbstverständlich schwierig mit einem Buch, mit einer sich ständig ändernden Lage Schritt halten zu können, allerdings hätte ein so aktuelles Buch nicht unbedingt erst eineinhalb Jahre nach seiner Fertigstellung erscheinen sollen.

Trotz dieser Schwäche ist das Buch wohl das derzeit kompetenteste aktuelle Werk, das auf das von der Demokratischen Unionspartei PYD aufgebaute politische System der Region fokussiert und erfolgreich den Versuch unternimmt dieses im Detail zu beschreiben. Die Vorgeschichte der syrischen KurdInnen und die verschiedenen Parteien wurden anderswo ausführlicher beschrieben. Die wirkliche Stärke dieses Bandes ist jedoch die detaillierte Beschreibung der politischen und militärischen Strukturen, die in der kurdischen Selbstverwaltung aufgebaut wurden. Darunter findet sich auch ein relativ ausführliches Unterkapitel über die Ökonomie in der Region, das sich insofern von vielen anderen Texten zu Rojava unterscheidet, dass darin nicht nur der politische Anspruch des revolutionären Projektes referiert wird, sondern wirklich versucht wird die Realität zu beschreiben.

Dabei wird zwar der Aufbau von Kooperativen beschrieben allerdings auch festgehalten, dass das Vorkriegsniveau an Produktion nirgendwo erreicht werden konnte, dass die Regierung aber weiterhin Weizen aus dem ehemaligen „Brotkorb“ Syriens, der Provinz Hasaka kaufte, auch nachdem dieser in die Hand der Kurden gefallen war (S. 103). Interessant sind hier auch die Beschreibungen des Wiederaufbaus der Ölförderung durch eine von TEV-DEM aufgebaute Firma und die Beschreibungen der Importe von Waren durch das vom IS kontrollierte Territorium durch verschiedene Geschäftsleute (S. 104). Detailliert beschrieben werden auch das Bildungssystem, die Medien und die verschiedenen Sicherheitskräfte.

In weiterer Folge wird die Selbstverwaltung sowohl im regionalen Machtgefüge als auch in den intra-kurdischen Machtbeziehungen verortet. Schließlich werden verschiedene Zukunftsperspektiven der Region diskutiert und die Unsicherheit dieser Zukunft herausgestrichen.

Für alle, die sich für eine genaue dichte Beschreibung der Region und des politischen und ökonomischen Systems der Selbstverwaltung interessieren, ist dieses Buch eine Fundgrube an Informationen, die auf keinen Fall übersehen werden sollte!

**6** OBITUARIES  
NACHRUFE



## Jemal Nebez (1933 – 2018)

MARÍA ANNA SIX-HOHENBALKEN

Jemal Nebez ist am 8. Dezember 2018 85-jährig in Berlin verstorben. Eine Aufzählung all seiner akademischen Ausbildungen in Mathematik, Physik, Iranistik / Islamische Studien, Pädagogik und Politikwissenschaft sowie seiner Tätigkeiten als Schriftsteller, Übersetzer und Aktivist würde seinen Arbeiten und Forschungen nicht gerecht werden. Er war nicht nur in all diesen Bereichen aktiv, sondern ein Pionier – sei es in der Vermittlung der Naturwissenschaften, in den Kurdischen Studien wie auch in der politischen Arbeit innerhalb der kurdischen Transnation.

Nebez wurde in Silêmanî als Sohn eines Theologen und Philologen geboren. Neben seinem Schulbesuch unterrichtete ihn der Vater in Kurdisch, vermittelte ihm Türkisch, Arabisch und Persisch und wurde von ihm und weiteren Gelehrten in islamischer Theologie unterwiesen. 1950 ging er nach Bagdad, um Mathematik, Physik und Pädagogik zu studieren. Nach dem Abschluss des Studiums unterrichtete er in Erbil, Kirkuk, Basra und in Bagdad. Während seiner Lehrtätigkeit in Kirkuk arbeitete er an einem ersten Physiklehrbuch in kurdischer Sprache, dem er auch ein umfangreiches Wörterverzeichnis für kurdische Begriffe der Mathematik und Physik beifügte.

In den Jahren seiner Lehrtätigkeit (1955 – 1961) reiste er nach Syrien, Libanon und in den Iran, wo er mit kurdischen Intellektuellen zusammentraf. Bereits damals war er sehr an gesamtcurdischen Entwicklungen interessiert und setzte sich für die Situation der KurdInnen in ‘anderen Teilen Kurdistans‘ ein. Als 1954 der türkische Staatspräsident Celal Bayar während eines Aufenthalts in den USA erklärte, dass es in der Türkei nur TürKInnen und keine anderen Ethnien gäbe, nahm Nebez dies zum Anlass, in der arabischen Zeitung *Sawt al-Ahali* (Stimme des Volkes) eine Gegendarstellung zu veröffentlichen.

Bereits 1962 reiste Nebez nach Deutschland, um Pädagogik, Iranistik und Islamwissenschaften zu studieren. Noch während seiner Studienzeit publizierte er sein erstes Buch auf Deutsch, nämlich *Kurdische Schriftsprache. Eine Chrestomathie moderner Texte* (Hamburg 1969). Es handelt sich um eine Sammlung von Werken in Soranî von bekannten LiteratInnen, allen voran Pākîza Hilmî und Ğamîl Rōžbayānî. Bereits in diesem Werk hat er sich für die Nutzung des lateinischen Alphabets eingesetzt und für Studierende des Kurdischen ein umfassendes Glossar

beigefügt. Das Studium schloss er 1970 mit der Dissertation *Der kurdische Fürst Mir Muhammad-î Rawândizi genannt Mir-î Kōra im Spiegel morgenländischer und abendländischer Zeugnisse* an der Universität Hamburg ab. Es ist eine historische und linguistische Analyse von Dokumenten, die einen Einblick in die Entwicklungen im Emirat Soran in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geben. Die Dissertation wurde auch auf Arabisch übersetzt und 1994 nochmals von der Akademie für Wissenschaft und Kunst (Stockholm und Hawler) publiziert.

Nach dem Abschluss seines Studiums arbeitete er zunächst als Lektor an der Freien Universität Berlin und als wissenschaftlicher Mitarbeiter der DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Ab 1978 war er an der FU Berlin als Assistenzprofessor für iranische Sprachen (bis 1982), als Übersetzer und als Prüfer beim Staatlichen Prüfungsamt für Übersetzer und Dolmetscher tätig. Nebez war für verschiedene deutsche Gerichte als Sachverständiger (Asylrecht, islamisch geprägter Naher Osten, islamisches Recht) tätig.

Während seiner Lehrtätigkeit im Irak hatte er weitere Schriften veröffentlicht, die sich mit der kurdischen Sprache beschäftigten. Dazu gehörten *Nusîni Kurdî be Latîni* (Kurdisch schreiben mit lateinischem Alphabet; 1957); *Xwêndewari be Zîmanî Kurdî* (Grundschulbildung in der kurdischen Sprache; 1957), *Çîrokî Gerdaweke* (die kurdische Übersetzung von 'The Tempest' von William Shakespeare; 1955) und *Palto* (die kurdische Übersetzung von 'Der Mantel' von Nikolai Gogol; 1958). Bereits 1956 veröffentlichte er auch einen Roman, *Lalo Kerim* (Onkel Kerim).

Nach seinem Studium und während seiner Tätigkeit als Sprachwissenschaftler studierte er auch Politikwissenschaft und Rechtswissenschaft in Berlin, das Studium schloss er 1979 ab.

In den Publikationen setzte er sich immer wieder für die kurdische Sprache und ihre Vereinheitlichung ein. Er versuchte, die kurdische Oralliteratur auch der deutschsprachigen Leserschaft näher zu bringen. 1970 publizierte er Sprichwörter und Redensarten aus Kurdistan und 1972 kurdische Märchen und Volkserzählungen. Beide Bücher sind im NUKSE Verlag erschienen.

Nebez war Gründungsmitglied der NUKSE (*National Union of Kurdish Students in Europe*), die zwischen 1965 und 1977 existierte und als eine der ersten kurdischen Vereinigungen in Europa galt. 1976 war er Mitbegründer der PASOK – der *Kurdischen Sozialistischen Partei*, die bis 1992 existierte, – sowie auch der SOKSE – der *Sozialistischen Organisation der kurdischen Studenten in Europa* (1980 – 2005).

Ab den 1980er Jahren nahmen auch seine politischen Schriften zu, wie beispielsweise *Hendêk le Kêse Binretêkanî Qutabxaney Kurdî Sosiyalizm* (Einige fundamentale Erwägungen über die kurdische Schule des Sozialismus; Stockholm 1984) oder *Govari Komonistawey ‚Yekêtîy Têkoşîn‘ (1944 – 1945) û Îdyolojîy Xurdeborjway Marksîstî Kurd* (Kommunistisches Magazin 'Einigung des Kampfes' (1944 – 1945) und die Ideologie der kurdischen Kleinbourgeois; Stockholm 1988).

1985 war er Mitbegründer der *Kurdischen Akademie für Wissenschaft und Kunst* in Stockholm. Nebez hatte nicht nur eine überaus vielfältige Publikationstätigkeit, sondern auch eine rege Vortragstätigkeit vorzuweisen und aufgrund seiner Sprachkenntnisse konnte er diese auch in unterschiedlichen Sprachen anbieten.

Nebez war ein Visionär, unter anderem was die Zukunft der kurdischen Sprache und der Schaffung eines gemeinsamen Alphabets auf Basis der lateinischen Buchstaben betrifft. Er war auch ein Vermittler im Bereich der Sprache, der Kultur und der politischen Ideen.

Was Nebez besonders betonte, war die Vielfalt der Religionsgemeinschaften sowie die unterschiedlichsten kulturellen und sprachlichen Einflüsse innerhalb Kurdistans. Für ihn war das Bemerkenswerteste an der kurdischen Gesellschaft, dass all diese unterschiedlichen Einflüsse zu etwas Neuem verbunden werden können.

Jemal Nebez wurde in seiner Heimatstadt Silêmanî beigesetzt.

### Mír Tehsîn Seîd Beg (1933 – 2019)

THOMAS SCHMIDINGER

Mit Mír Tehsîn Seîd Beg starb am 28. Jänner 2019 der über Jahrzehnte regierende Mír (Fürst) der Êzîdî. Gemeinsam mit dem Bavê Şêx bildet der Mír das traditionelle Oberhaupt dieser alten kurdischen Religionsgemeinschaft. Während der Bavê Şêx primär für die spirituell-religiösen Angelegenheiten zuständig ist, war der Mír der traditionelle politische Führer des Fürstentums von Şêxan. Auch wenn die politische Bedeutung des Mír durch die Etablierung des modernen irakischen Staates stark schwand und sein Fürstentum Şexan jegliche politische Bedeutung verlor, so stellte er bis zuletzt die traditionelle weltliche Führung der irakischen Êzîdî dar. Als solche musste Tehsîn Seîd Beg in seiner langen Amtszeit viele Krisen der Êzîdî begleiten und sich mit der schwierigen politischen Situation im Irak auseinandersetzen, was ihm innerhalb der Gemeinschaft keineswegs nur Freunde einbrachte.

Tehsîn Seîd Beg übernahm das Amt des Mír 1944 im Alter von nur elf Jahren von seinem Vater Mír Seîd Beg. In seine Amtszeit fielen die Revolution von 1958, die verschiedenen militärischen Umstürze ab 1963 und schließlich der Aufstieg und Niedergang Saddam Husseins, dessen Herrschaft zur Zerstörung hunderter êzîdischer Dörfer und zur Vernichtung der jahrhundertealten Bergbauernkultur in Şingal führte. Die politische Bedeutung seines Fürstentums war spätestens mit der Revolution von 1958 und den folgenden Zentralisierungsversuchen des Irak geschwunden. Dass sich Mír Tehsîn Seîd Beg trotzdem auch mit Saddam Hussein und seinem arabisch nationalistischen Regime arrangierte, wurde ihm von vielen Êzîdî lange nachgetragen. Er selbst sah in der Kooperation mit dem Regime wohl eine Möglichkeit, den Schutz der Êzîdî in Zeiten zu erwirken, in denen die irakischen Kurden vielfachen Verfolgungen ausgesetzt waren. Nach der Etablierung eines Autonomiegebietes durch die irakischen Kurden suchte der Mír wiederum die Nähe zu den neuen politischen Herrschern und galt von nun an als Unterstützer von Barzanis PDK. Auch das machte ihn innerhalb der irakischen Êzîdî zu einer umstrittenen Figur. Letztlich blieb er allerdings eher Vermittler zur PDK, als deren Instrument. Innerhalb der von starken internen Konflikten gezeichneten Gemeinschaft wurde diese Diplomatie sehr unterschiedlich bewertet. Die einen sahen in ihm einen Opportunisten, der sich mit den jeweils Mächtigen arrangierte, die anderen einen klugen Strategen, der mit diplomatischem Geschick das Beste für seine Êzîdî herausholen wollte. Mír Tehsîn Seîd Beg stand mit Sicherheit nicht über

der von politischen Konflikten gezeichneten Community, sondern wurde von vielen als Konfliktpartei wahrgenommen. Trotzdem hatte er noch immer ein gewisses über die verschiedenen Fraktionen hinausgehendes Ansehen, das sich aus seiner traditionellen Position und der Bedeutung seiner Familie speiste.

Persönliche und politische Schicksalsschläge säumten seinen Weg. 2004 überlebte er einen Anschlagversuch. 2007 und 2014 musste er hilflos die jihadistischen Angriffe gegen die Êzîdî mit ansehen. Im September 2013 verstarb sein Sohn Farhad. Verbliebene Söhne und Enkel übernahmen schon länger immer wieder die Vertretung des Mîr im In- und Ausland.

Mîr Tehsîn Seîd Beg selbst hielt sich in den letzten Jahren im traditionellen Sitz seiner Familie in Ba'adre kaum mehr auf. Seinen Lebensabend verbrachte er in Deutschland, wohin auch immer mehr Êzîdî in den letzten Jahren ausgewandert waren. Obwohl er offiziell nie ins Exil ging, sondern sich immer nur aus 'gesundheitlichen Gründen' in Deutschland aufhielt, so konnte er in den Jahren nach dem Genozid des IS an den Êzîdî schon keine aktive Rolle mehr spielen. Seine Söhne übernahmen diese sowohl in Europa als auch im Irak. Im Februar 2018 kehrte er ein letztes Mal zu seinem Stammsitz im Irak zurück. Verstorben ist der Prinz der Êzîdî nun im nicht erklärten Exil in Deutschland, symptomatisch für den Weg vieler seiner GlaubensgenossInnen nach Europa.

Als traditioneller Mîr stellte Mîr Tehsîn Seîd Beg vielleicht den letzten seiner Art dar. Zwar wurde am 27. Juli 2019, nach monatelangen Konflikten und Diskussionen innerhalb der Familie des Mîr und des Religiösen Rates der Êzîdî, mit seinem Sohn Hazim Beg ein neuer Mîr gewählt, es ist allerdings sehr fraglich, ob dieser eine ähnlich weitgehende allgemeine Anerkennung wie sein Vater erfahren wird. Mîr Hazim Beg gilt weniger als Vermittler zur regierten PDK, denn als Barzanis Mann in der Familie. Viele Familienmitglieder und Mitglieder des Religiösen Rates hätten sich eine neutralere Person gewünscht. Selbst die erstmalige Wahl einer Frau stand für einige Monate im Raum. Dass der neue Mîr nicht, wie üblich, 40 Tage nach dem Tod des alten eingesetzt werden konnte, sondern erst ein halbes Jahr später, zeigt bereits die schwache Position des neuen 'Fürsten'. Die Thronfolge wurde nicht allgemein anerkannt und mittlerweile gibt es auch öffentlich auftretende Rivalen zum neuen Mîr.

Mîr Tehsîn Seîd Beg hat damit eine Lücke hinterlassen, die wohl nie wieder geschlossen werden kann. Der Wechsel von einer traditionellen religiösen Führerschaft innerhalb der Êzîdî hin zu einer stärker auf den BildungsaufsteigerInnen in der Diaspora basierten Elite wird damit wohl noch beschleunigt werden. Mit dem Tod Mîr Tehsîn Seîd Begs geht damit im wahrsten Sinne eine Ära zu Ende.



**7** REPORTS  
CALL  
ABOUT THE AUTHORS  
BERICHTE  
CALL  
AUTORENVERZEICHNIS



## **Berichte der Gesellschaft**

ÖSTERREICHISCHE GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER KURDOLOGIE /  
EUROPÄISCHES ZENTRUM FÜR KURDISCHE STUDIEN

### **Buchvorstellung und Podiumsdiskussion**

Die Vorstellung des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien 6/2018 zum Schwerpunkt des 80. Jahrestags des Genozids in Dêrsim wurde am 7. Dezember 2018 im Republikanischen Club – Neues Österreich mit einer Podiumsdiskussion verbunden, die viele der TeilnehmerInnen zutiefst beeindruckte. Nach der Begrüßung durch Gemeinderätin Tanja Wehsely und unserer Präsidentin Maria Anna Six-Hohenbalken, folgte eine Vorstellung des Schwerpunkts durch Zeynep Arslan und Christoph Osztovics.

Den Hauptprogrammpunkt des Abends stellte schließlich eine Podiumsdiskussion mit Şenol Akkılıç, Kamer Söylemez, Eser Akbaba, Mehmet Emir und Kenan Güngör dar, die von unserem Generalsekretär Thomas Schmidinger moderiert wurde. Auf die Eröffnungsfrage Schmidingers nach den persönlichen Erinnerungen der Familien und wie sie als Kinder, Enkel und Urenkel mit den Ereignissen vor 80 Jahren umgehen, erzählten viele der DiskussionsteilnehmerInnen zutiefst persönliche Geschichten ihrer Familien, die in dieser Form in Wien noch nie in der Öffentlichkeit zu hören waren. Der Genozid wurde damit nicht nur in einer kollektiven, sondern auch in seinen individuellen und familiären Narrativen überliefert. Sehr deutlich wurde dabei auch, wie sehr die Massaker vor 80 Jahren bis heute in den Nachkommen fortwirken und wie schwierig der Umgang damit für die Überlebenden ist. Eser Akbaba berichtete über die Sprachlosigkeit in ihrer Familie. Şenol Akkılıç formulierte die für ihn bis heute offene Frage, ob und wie er seinen Kindern davon erzählen solle, ohne diese damit Ressentiments gegen die Türken entwickeln würden. Kenan Güngör berichtete, wie die türkische Regierung tribale Rivalitäten in seiner Herkunftsregion nutzte, um Durchsetzung ihrer Politik zu erreichen und welche Rolle eigene Familienangehörige dabei spielten. Kamer Söylemez berichtete über seine Erfahrungen als Sohn eines Armeniers in der dörflichen Gesellschaft nach dem Genozid und Mehmet Emir erzählte die Geschichte seiner Großmutter.

Nach diesen sehr persönlichen Zugängen drehte sich die Diskussion um die Frage des heutigen Umgangs mit der Geschichte des Genozids in der Türkei aber auch in der Diaspora und um die Frage, welche Rolle dabei religiöse oder universalistisch-sozialistische Konzepte spielen. Dabei brachte sich auch Tanja Wehsely mit ihrer eigenen Familiengeschichte ein und erzählte von ihrem Umgang als religionslose Sozialistin mit dem Erbe der Verfolgung jüdischer Großeltern und Urgroßeltern durch die Nazis. So wurde auf der Ebene persönlicher Familiengeschichten von Nachkommenden unterschiedlicher Genozide ein direkter Austausch ermöglicht, der sehr tiefgreifende Einblicke in das Fortwirken genozidaler Erfahrungen bei den Nachkommen der Überlebenden ermöglichte.

Einzelne Gruppen standen schließlich nach der Diskussion noch bis nach Mitternacht bei einem Glas Wein zusammen und tauschten sich über die angesprochenen Erfahrungen aus.

### **Weitere Kooperation mit EU-ParlamentarierInnen**

Die Kooperation mit österreichischen EU-ParlamentarierInnen wurde auch im vergangenen Jahr fortgesetzt. Unser Generalsekretär, Thomas Schmidinger, organisierte 2019 zwei Reisen von EU-Parlamentariern nach Syrisch- und Irakisch-Kurdistan, im Jänner für den Grünen Michel Reimon und im Mai für den Sozialdemokraten Josef Weidenholzer. Beide sind im neuen EU-Parlament nicht mehr vertreten. Allerdings wird die Zusammenarbeit mit den neuen Abgeordneten fortgesetzt.

### **Wissenschaftliche Begleitung eines neuen Humanitären Aufnahmeprogramms**

Seit 2017 ist Katharina Brzić an der wissenschaftlichen Beratung eines neuen *Humanitären Aufnahmeprogramms für besonders vulnerable Personen aus dem Nordirak* beteiligt. Das Aufnahmeprogramm ist auf Initiative des deutschen Bundeslandes Brandenburg ins Leben gerufen worden und steht für verfolgte, traumatisierte bzw. aufgrund ihrer Zugehörigkeit insgesamt vulnerable Personen aus dem Nordirak, darunter auch ÊzidInnen, offen. Das Ziel ist es, den Menschen in Deutschland einen sicheren Zufluchtsort sowie Zugang zu Gesundheitsversorgung und Bildung zu bieten. Die Teilnahme am Aufnahmeprogramm erfolgt freiwillig; das Land Brandenburg kooperiert im Aufnahmeverfahren mit Kontaktpersonen vor Ort sowie mit der *International Organisation for Migration (IOM)*.

### **Besuch der Rojava Universität in Qamişlo**

Am 3. Dezember 2018 besuchte Thomas Schmidinger, der Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie, die 2016 gegründete Rojava Universität (Zanîngeha Rojava) in Qamişlo, in Syrisch-Kurdistan, um über mögliche zukünftige Kooperationen mit der Gesellschaft, aber auch mit österreichischen Universitäten zu sprechen, und wurde dabei vom kollektiven

Leitungsgremium der Universität empfangen. Die Universität, die 2018 ihre ersten AbsolventInnen eines Zweijahresprogramms hatte, das nicht vom syrischen Staat anerkannt wird, ist sehr an einem Austausch mit europäischen Universitäten interessiert, hat allerdings noch mit großen Anfangsschwierigkeiten zu kämpfen. Neben Kunst, Landwirtschaft, Kurdischer Sprache und Literatur wird an der Universität auch Jineologie unterrichtet, also jene Art feministischer Studien, die sich im Sinne der Ideen der PKK mit Geschlechter- und Frauenthemen auseinandersetzen. Durch die türkische Invasion auf Efrîn 2018 kamen auch viele Lehrkräfte und Studierende aus der durch die Besatzer geschlossenen Universität von Afrin (Zanîngeha Efrînê) nach Qamişlo.

Schmidinger brachte einige Bücher für die Bibliothek der Universität und besprach verschiedene Kooperationsmöglichkeiten mit der Universitätsleitung. Ein universitärer Austausch wäre allerdings aufgrund grundlegender Unterschiede zu europäischen Universitäten noch ein längerer Weg. So basiert die Ausbildung in Qamişlo überwiegend auf zweijährigen Programmen ohne Prüfungen, die mit westlichen tertiären Bildungseinrichtungen kaum zu vergleichen sind. Es gibt bislang zwar offizielle Kooperationsverträge mit europäischen Universitäten, die allerdings alle bisher bei einer ausschließlich formalen Kooperationsabsicht blieben. Unserer Gesellschaft scheint es hingegen sinnvoller, auf eine echte Kooperation hinzuarbeiten, die dann tatsächlich Nutzen bringen soll. Schmidinger und die Universitätsleitung vereinbarten dazu weitere Treffen, um künftige Kooperationsmöglichkeiten auszuloten. Vorerst wurden mehrere Bücher für die Universitätsbibliothek übergeben, darunter ein vollständiger Satz der bisher erschienenen Wiener Jahrbücher für Kurdische Studien.



Die Rojava Universität in Qamişlo ist in einem ehemaligen Landwirtschaftsforschungsinstitut untergebracht.  
(Foto: Thomas Schmidinger)

### **Präsidentin als stellvertretende Leiterin des Instituts für Sozialanthropologie der ÖAW**

Unsere Präsidentin, Maria Anna Six-Hohenbalken, wurde 2019 erneut zur ersten stellvertretenden Direktorin des Instituts für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW) ernannt und leitet interimistisch seit der Pensionierung von wM Andre Gingrich am 31. Juli 2019 derzeit das Institut. Auch wenn sie damit vielleicht weniger Zeit für die Österreichische Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie hat, freuen wir uns damit auch auf künftige Kooperationen mit der ÖAW. Des Weiteren hat sie ein mehrjähriges Forschungsprojekt „Erinnerungslandschaften‘ in multiplen Modernitäten - Erinnerungen an Verbrechen gegen die Menschheit in kurdischen Gesellschaften“ (FWF finanziert Elise Richter Programm) abgeschlossen, einige Publikationen sind in Vorbereitung.

### **Besuch der Kurdistan Universität in Sine (Iran)**

Im April 2019 besuchte der Generalsekretär unserer Gesellschaft, Thomas Schmidinger, das 2000 gegründete Kurdish Studies Research Institute an der Kurdistan Universität in Sanandaj (Kurdisch: Sine). Beim kollegialen Austausch mit dem neuen Leiter des Instituts, Dr. Behrooz Chamanara, und seinen MitarbeiterInnen wurden der Institutsbibliothek mehrere Bücher, u.a. ein kompletter Satz der bisher erschienenen Wiener Jahrbücher für Kurdische Studien, übergeben.



Thomas Schmidinger bei der Übergabe der Wiener Jahrbücher für Kurdische Studien an Behrooz Chamanara (rechts) im Kurdish Studies Research Institute an der Kurdistan Universität im Iran.

### **Vortrag über Rojava in Mahabad**

Thomas Schmidinger hielt am 30. April 2019 in der Stadthalle von Mahabad, im iranischen Teil Kurdistans, einen Vortrag über die aktuellen Entwicklungen und die Autonomie von Syrisch-Kurdistan. Der gut besuchte Vortrag war in letzter Minute vom Gouverneur der Stadt genehmigt worden, brachte aber einigen der Veranstalter danach trotzdem Probleme ein.

### **Einreiseverweigerung für Afrin-Vorträge in die USA**

Nachdem das 2018 auf Deutsch erschienene Buch unseres Generalsekretärs Thomas Schmidinger 2019 im US-amerikanischen Verlag PM Press auf Englisch erschienen ist, sollte im September 2019 eine Tour mit Buchvorstellungen und Vorträgen in den USA stattfinden. Drei bekannte Universitäten und drei Buchhandlungen hatten den Autor nach Minneapolis, Berkeley, San Francisco, Philadelphia und New York eingeladen.

Trotz eines erst 2018 ausgestelltten und zehn Jahre gültigen Multiple-Entry-Visums wurde Schmidinger allerdings am Flughafen in Amsterdam nach einem halbstündigen Interview mit einem US-Sicherheitsmann von der Homeland Security daran gehindert, das Flugzeug zu besteigen. Begründung wurde dafür, wie in solchen Fällen üblich, keine geliefert. Nicht einmal die US-Botschaft in Wien konnte den Grund für die Einreiseverweigerung benennen, da das Department for Homeland Security seine Entscheidungen dem US States Department nicht bekannt gibt oder gar begründet. Die US-Botschaft in Wien ließ nur mitteilen, dass Schmidingers Visum immer noch gültig sei und man den Grund für die Einreiseverweigerung auch nicht kenne.

Die Vortragsreihe zu Afrin wurde auf diese Weise jedenfalls verhindert. Nur zwei Vorträge konnten online durchgeführt werden. Schmidinger hat unterdessen auf Anraten der US-Botschaft ein neues Visum beantragt und plant, sofern das Visum erteilt wird und die Kosten nach den Verlusten für die Flüge und Hotels in den USA noch getragen werden können, die Vortragsreise 2020 nachzuholen.18:00



**Call for Papers – Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 2020:  
KurdInnen in den österreichischen Bundesländern und im ländlichen Raum**

ÖSTERREICHISCHE GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER KURDOLOGIE /  
EUROPÄISCHES ZENTRUM FÜR KURDISCHE STUDIEN

Der achte Band des Wiener Jahrbuchs für Kurdische Studien greift erneut das Thema „KurdInnen in Österreich“ auf. Diese sind eine sehr diverse Bevölkerungsgruppe, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten und aus unterschiedlichen Gründen nach Österreich migriert ist. Bereits der erste Band des Jahrbuchs 2013 „Transnationalität und kurdische Diaspora in Österreich“ beschäftigt sich mit der österreichischen kurdischen Diaspora, hatte jedoch einen Fokus auf die Bundeshauptstadt Wien. Zu kurdischen Vereinen, Aktivitäten und Communities in den anderen österreichischen Bundesländern wurde bisher nichts publiziert, obwohl einige dieser Bundesländer durchaus substantielle kurdische Communities aufweisen, die teilweise über eine bis in die 1970er-Jahre zurückreichende Geschichte verfügen. Zu diesen älteren Communities kamen durch die Fluchtmigration aus Syrien in den letzten Jahren weitere KurdInnen hinzu, die teilweise ihre eigenen organisatorischen Strukturen aufbauten. In dem aktuellen Band soll der Blick auf diese ruralen Gebiete gerichtet sein, kurdisches Leben in kleineren österreichischen Städten und in den ländlichen Regionen soll dokumentiert werden.

Die Beiträge für das Jahrbuch zu den einzelnen Bundesländern sollen enthalten:

- einen Überblick über die Organisationsgeschichte im jeweiligen Bundesland mit allen Vereinen, Gruppierungen, kurdisch dominierten Moscheevereinen oder Cem-Häusern
- einen Überblick über Geschichte und Hauptphasen der Einwanderung
- einen Überblick über die eingewanderten Gruppen (nach Herkunft, Zugehörigkeit, Sprache, Identität bzw. Selbstdefinition, Religion)
- einen Überblick über politische und kulturelle Aktivitäten kurdischer Gruppen oder Einzelpersonen
- ein Panorama ausgewählter Personen (auf der Basis von Interviews)

Außerdem sind Artikel zu weiteren spezifischen Aspekten kurdischen Lebens im ländlichen Raum sowie Forschungsartikel außerhalb des Schwerpunkts, Rezensionen und Konferenzberichte willkommen.

**Deadline** für Abstracts: 30. Jänner 2020

Bei Annahme ist die Deadline für fertige Beiträge der 30. Mai 2020

Abstracts und Beiträge können auf Deutsch oder Englisch eingereicht werden.

Verantwortliche Herausgeberin und Ansprechpartnerin für 2020:

Dr. Agnes Grond: [agnes.grond@uni-graz.at](mailto:agnes.grond@uni-graz.at)

**Call for Papers – Vienna Yearbook for Kurdish Studies 2020:  
Kurds in Austria**

AUSTRIAN SOCIETY FOR THE PROMOTION OF KURDOLOGY /  
EUROPEAN CENTRE FOR KURDISH STUDIES

The eighth volume of the Vienna Yearbook of Kurdish Studies takes up the topic “Kurds in Austria”. The Austrian Kurds are a heterogeneous population who immigrated to Austria in various periods, under various conditions and from various Kurdish regions. While the very first volume had already addressed the Austrian Kurdish diaspora, it treated mostly the capital Vienna. Nevertheless, Austria’s regions generally have substantial Kurdish diaspora communities with an immigration background dating back to the 1970s. Furthermore, newcomers from Syria have been settling in both urban and rural areas and establishing new organisational structures. The 2020 volume will therefore focus on the documentation of Kurdish life in Austrian rural regions.

The contributions on the various federal provinces shall include:

- an overview of the history of Kurdish organisations, groups, mosques and cem houses,
- an overview of the history of immigration and its most important phases,
- an overview of the immigrated populations regarding provenience, ethnic affiliation, religion, language and identity,
- an overview of cultural and political activities of the Kurdish organisations or individuals,
- a panorama of personalities on the basis of interviews.

Furthermore, papers on Kurdish life in rural areas or contributions beyond the topic of this volume are equally welcome.

**Deadline** for abstracts: 30 January 2020

Deadline for contributions: 30 May 2020

Abstracts and contributions can be submitted in German or English.

Coordinating editor and contact for the 2020 yearbook:

Dr. Agnes Grond: [agnes.grond@uni-graz.at](mailto:agnes.grond@uni-graz.at)

## About the Authors/Autorenverzeichnis

**Hüseyin Ağuçenoğlu** ist Fachbereichsleiter für die alevitische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten. Er ist zurzeit Gastprofessor an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Forschungsschwerpunkte: Religion und Migration, Alevitische Theologie. Nationalismus und Modernisierung.

**Ronya Alev** lebt in Wien. Sie studierte in Zürich und Manchester und hat einen Master in Peace and Conflict Studies. Ronya ist Mitbegründerin des Vereins ‚you-are-welcome‘ und zurzeit im Vorstand des Grassroots Think Tanks für Europa- und Außenpolitik ‚Ponto‘.

**Sardar Aziz** ist Berater des Parlaments der Autonomieregion Kurdistan im Irak. Seinen PhD in Politikwissenschaft erwarb er am University College Cork in Irland. Forschungsschwerpunkte: Politische Ökonomie und politischen und kulturellen Themen des Nahen Ostens.

**Siarhei Bohdan** hat in Minsk, Vilnius und Berlin studiert und arbeitet am Weißrussischen Institut für Strategische Studien.

**Katharina Brizić** ist Soziolinguistin und Musikerin. Sie hält derzeit eine Professur für Mehrsprachigkeit an der Universität Freiburg, Deutschland. Ihre Schwerpunkte liegen auf den Gebieten Migration und Mehrsprachigkeit, Bildung und Soziale Ungleichheit, Diaspora und Memory Studies sowie Diversität und Sozialer Zusammenhalt. Zur Zeit ist sie tätig als wissenschaftliche Beratung eines deutschen Humanitären Aufnahmeprogramms für besonders vulnerable Personen aus dem Nordirak.

**Martin van Bruinessen** ist Soziologe und Kurdologe und Prof. Emeritus für Vergleichende Studien gegenwärtiger muslimischer Gesellschaften an der Universität von Utrecht (Niederlande), wo er auch Kurdisch unterrichtete. Er ist Chefredakteur des peer reviewed Journals *Kurdish Studies*. Neben Kurdistan liegen seine Forschungsschwerpunkte beim Islam in Indonesien.

**Mustafa Dehqan** ist Historiker und historischer Linguist, der an der Universität von Teheran (Iran) studiert hat. Forschungsschwerpunkte: neuzeitliche und frühmoderne kurdische Geschichte.

**Mirza Dinnayi** ist Vorsitzender der NGO Luftbrücke Irak e.V.. Er war als Berater für den irakischen Präsidenten Jalal Talabani und als Regierungsbeauftragter für Fragen und Rechte der Minderheiten im Irak tätig und seit 2011 ist als Berater für die Regionalregierung Kurdistans am General Board für umstrittenen Gebiete. Der aus

Xanasor stammende Êzîde berät nun die seit 2016 im Europäischen Parlament aktive Êzîdî Friendship Group.

**Mélisande Genat** ist PhD-Studentin an der Stanford University im Fachbereich Geschichte. Sie studiert die Beziehungen zwischen tribalen, politischen und religiösen Phänomenen im Irak in der Jazirah und Sinjar-Region im 19. und 20. Jahrhundert. Seit 2010 lebt und forscht sie im Irak.

**Vural Genç** ist Historiker an der Universität von Istanbul. Forschungsschwerpunkte: Frühmoderne Geschichte des Nahen Ostens, Osmanische Geschichte.

**Agnes Grond** ist Sprachwissenschaftlerin an der Universität Graz. Forschungsschwerpunkte: Minderheitensprachen und Mehrsprachigkeit in der Türkei.

**Mary Kreuzer** ist Politikwissenschaftlerin, Obfrau der in Kurdistan tätigen Hilfsorganisation LeEZA und seit 2009 Leiterin der Integrationsabteilung ‚Missing Link‘ der Caritas Wien.

**Michiel Leezenberg** ist assoziierter Professor für Philosophie an der Universität Amsterdam (Niederlande) und lehrt am MA-Programm Islam in der modernen Welt. Forschungsschwerpunkte: Islamische Philosophie, Irakisch-Kurdistan, heterodoxe religiöse Strömungen, Shabak

**Hajan Majid** ist Politikwissenschaftlerin und lebt und arbeitet in Hawlêr (Autonomieregion Kurdistan im Irak) und Wien.

**Khanna Omarkhali** forscht und lehrt zum Thema Kurdologie am Institut für Iranische Studien an der Freien Universität Berlin. Ihre Forschungsthemen umfassen religiöse Minderheiten im Nahen Osten, das Êzîdentum sowie religiöse und spirituelle Autorität im Wandel. Promotion in St. Petersburg (Russland) und Habilitation in Göttingen. Publikationen u.a.: *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream* (Wiesbaden, 2014); *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts* (Wiesbaden, 2017).

**Christoph Osztovics** ist Politikwissenschaftler in Wien. Forschungsschwerpunkte: Entwicklungssoziologie, Migrationssoziologie.

**Angelika Pobedonostseva Kaya** lehrt und forscht an der Fakultät für Afrika- und Asienstudien der Staatlichen Universität St. Petersburg in Russland. Sie publizierte u.a. zur Geschichte islamischer Architektur in Syrien.

**Thomas Schmidinger** ist Politikwissenschaftler und Sozial- und Kulturanthropologe, unterrichtet an der Universität Wien und der Fachhochschule Oberösterreich, ist Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie und berät EU-Abgeordnete zum Irak und Kurdistan. Forschungsschwerpunkte: Rojava, Sinjar, religiöse und ethnische Minderheiten, Religion & Politik, jihadistische Radikalisierung.

**Maria Anna Six-Hohenbalken** ist Sozialanthropologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie der ÖAW. Sie ist Lektorin am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien und derzeit Präsidentin der Österreichischen Gesellschaft zur Förderung der Kurdischen Studien. Ihre Forschungsgebiete sind Anthropologie von Gewalt, Erinnerungsforschung, historische Anthropologie sowie Flucht, Migration, Diaspora und Transnationalismus.

**Loqman Guldive Turgut** hat an der INALCO in Paris Kurdologie studiert und sein Doktorat bei Philip G. Kreyenbroek am Institut für Iranistik der Georg-August-Universität Göttingen verfasst. Danach arbeitete er an der Mustafa-Barzani-Arbeitsstelle für Kurdische Studien an der Universität Erfurt und als Journalist für verschiedene kurdische Medien.