



Leseprobe aus Junne, Denking, Kizilhan und Zipfel, Aus der Gewalt des
»Islamischen Staates« nach Baden-Württemberg, ISBN 978-3-7799-6154-3

© 2019 Beltz Juventa in der Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel
[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?
isbn=978-3-7799-6154-3](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6154-3)

1 Ezidische Geschichte, erzählt und geschrieben

Katharina Brizić und Şefik Tagay

Die Geschichte der ezidischen Bevölkerung ist zunächst eine mündlich erzählte. Dieser Umstand hat eine reiche Überlieferung, aber auch ein Einfallstor für wiederholte Missachtung und Verfolgung mit sich gebracht. Schon im 18. Jahrhundert ging deshalb aus massiver Verfolgung eine große ezidische Diaspora hervor, und die Diaspora wiederum brachte Schrifttum hervor. Durch die Geschichte hindurch, aber besonders seit dem Vernichtungsfeldzug des sogenannten Islamischen Staates (IS) im Jahr 2014, durchläuft deshalb das Ezidentum einen gesellschaftlichen Wandel bis hin zu dem Wunsch, überlieferte Texte in einem „Heiligen Buch“ der Eziden zu verschriftlichen. Der folgende Beitrag zeichnet die lange ezidische Geschichte in ihrem erzählten wie auch geschriebenen Charakter in einigen wenigen zentralen Linien nach.

1.1 Eziden im Osmanischen Reich

Eine reiche mündliche Überlieferung kennzeichnet die Geschichte der Eziden (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 23; 38–40; 47). Bis weit in die Gegenwart ist dies in traditionell dörflichen Gemeinschaften des Nahen Ostens üblich: Man *schreibt* nicht Geschichte, sondern man *erzählt* sie (vgl. Allison u. Kreyenbroek, 2013). Auch als Religion ist das Ezidentum deshalb weithin von Mündlichkeit und einer eigenständigen, täglich gelebten religiösen Praxis geprägt (Kizilhan, 2013, S. 179; Kreyenbroek, 1995, S. 18; Spät, 2013).

Mündlichkeit macht jedoch auch verletzlich. Einer relativ kleinen und machtlosen Bevölkerung kann Mündlichkeit leicht zum Vorwurf und Verhängnis werden. In der Geschichte der Eziden geschah dies überaus oft, auch weil die Verschriftlichung von oral vermittelten religiösen Inhalten ein Ergebnis oft langdauernder Entwicklungen ist (vgl. hierzu etwa den Paderborner Rechtswissenschaftler Dieter Krimphove vergleichend zu den Schriften im Judentum, Christentum und Islam, z. B. Krimphove 2008) und weil sich mit Schrift solcherart immer auch Prestige verbindet. Die muslimischen Nachbarn der Eziden definierten sich selbst folglich als „Buchreligion“, die Eziden hingegen definierte man als Menschen „ohne Buch“ und als „illiterat“ (Rodziewicz, 2018, S. 263). Mündlichkeit konnte aber auch dann zum Verhängnis werden, wenn Außenstehende nach

schriftlichen Belegen für das Ezidentum und seine Ursprünge suchten – und keine Belege fanden. Rasch entstanden aus Vermutungen dann Klischees und Stereotype, ja man klagte die Eziden gar der „Häresie“ an. So wurde das Fehlen von *geschriebener* ezidischer Geschichte fehlinterpretiert zu einem *generellen* Fehlen ezidischer Geschichte, ja sogar zum Fehlen der *Daseinsberechtigung* für die der „Häresie“ Verdächtigten (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 23; 48).

Mehr oder weniger friedlich dürften deshalb nur die Anfänge ezidischer Geschichte verlaufen sein, soweit diese Anfänge überhaupt bekannt sind. Belegt ist kein Religionsgründer, jedoch sehr wohl die Person des *Scheich Adi* (geboren um das Jahr 1074), welcher das Ezidentum maßgeblich zu jener Religion reformierte, wie wir sie heute kennen. So führte er das Kastenwesen ein, das die ezidische Gemeinschaft in zwei Priesterkasten (Piren und Scheichen) und eine Kaste der Laien (Muriden) einteilt. Diese Reform wird von der ezidischen Gemeinschaft bis heute als wichtiger Schutzmechanismus vor der jahrhundertelangen Verfolgung bewertet, insbesondere in der Osmanischen Zeit (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 68–69). Allerdings führten die politischen Rivalitäten und der ökonomische Druck im damaligen Osmanischen Reich schon bald nach dem Tod des Scheich (um 1162) zu vermehrten gewaltsamen Konflikten, und schließlich im 15. Jahrhundert zur endgültigen Trennung zwischen Eziden und muslimischen Nachbarn (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 46–47).

Für die Eziden als zahlenmäßig unterlegene Minderheit begann damit spätestens im 16. Jahrhundert „[...] eine Historie von staatlich angeordneten oder zumindest geduldeten systematischen Vernichtungsfeldzügen, Strafexpeditionen und religiöser, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entrechtung und Marginalisierung“ (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 22). Das Osmanische Reich ging im Übrigen dazu über, die Autonomie lokaler Bevölkerungsgruppen, auch der Eziden, mehr und mehr zu beschneiden. Der bereits genannte Häresie-Verdacht tat ein Übriges: Sowohl die ezidischen Autonomiebestrebungen gegenüber den Osmanen als auch die ezidische „Häresie“ gegenüber dem Islam wurden nun bekämpft. In der Folge sandten die muslimisch-sunnitischen osmanischen Herrscher ebenso wie einige lokale Fürsten der muslimisch-sunnitischen Kurden immer wieder Strafexpeditionen gegen die Eziden aus (auf dem Gebiet der heutigen Südosttürkei und des heutigen Nordirak; vgl. Tagay u. Ortaç, 2016, S. 48–49). Das Jahr 1832 markiert einen bis dahin einzigartigen Höhepunkt an Gewalt, als eine ezidische Region des heutigen Nordirak praktisch zur Gänze entvölkert, ihre Einwohnerschaft vertrieben und ermordet wurde; nur wenige entkamen (Açıkyıldız, 2010, S. 52).

Wiederholte Massaker, Pogrome und Bekehrungsversuche zum Islam führten bereits ab dem 18. Jahrhundert zur Flucht vieler Eziden aus dem Osmanischen Einflussbereich in die nördlich gelegenen Kaukasusregionen des heutigen Armenien und Georgien. Diese frühe ezidische Diaspora trug bald neue Früchte: Im armenischen Jerewan entstand eine ezidische akademische Elite (Açıkyıldız

2010, S. 69–70). Diese trug später auch zu einer weiteren Verbreitung von Schrift in der ezidischen Gesellschaft bei (Rodziewicz, 2018, S. 368), ebenso wie Eziden maßgeblich dazu beitrugen, die kurdische Sprache zu pflegen und kurdisches Schrifttum zu stärken: Eziden in Jerewan gründeten 1930 die weltweit erste kurdischsprachige Zeitung *Riya Teze* (*Der neue Weg*) sowie 1931 den ersten kurdischsprachigen Sender im Rahmen von *Radio Jerevan* (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 116).

Das tief sunnitisch-muslimisch geprägte Osmanische Reich forderte unterdessen immer mehr Opfer unter den dort verbliebenen nicht-muslimischen Bevölkerungen. Die Verfolgung gipfelte im Völkermord an den Armeniern 1915 (ausführlich z. B. in Hennerbichler et al., 2015). Zwischen den Verfolgten – armenischen, aramäischen und assyrischen Christen, kurdischen und zazakischen Aleviten sowie Eziden – entstanden gleichzeitig oftmals enge Verbindungen, um einander in der jeweiligen Bedrohungslage behilflich sein zu können (Açıkyıldız, 2010, S. 57; Arslan u. Osztovcis, 2018, S. 25; 29).

1.2 Eziden in den postkolonialen Nationalstaaten

Das Ende des Osmanischen Reichs (1922) markierte eine entscheidende Wende: Der neu entstandene Nationalstaat Türkei (1923) verstand sich als säkular. Religion spielte damit nur mehr eine untergeordnete Rolle, zumindest von staatlicher Seite, und symbolisierte allenfalls die „rückständige“ Vergangenheit (ausführlich in Brizić, 2007). Nach dem Ende der englischen und französischen Kolonialherrschaft folgten auch die neuen Staaten Syrien (1946) und Irak (1961) ähnlich der Türkei dem Säkularismus. Für die Eziden bedeutete das zunächst den Beginn einer Zeit, die frei war von religiös motivierter Verfolgung (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 52).

Indes tat sich in den neuen Nationalstaaten aber eine neue Bruchlinie auf: In der Türkei war es die Bruchlinie zwischen der türkischen Staatsnation und den nicht-türkischen Minderheiten; und in Syrien und dem Irak war es dieselbe Bruchlinie zwischen der jeweils arabischen Staatsnation und den nicht-arabischen Minderheiten. Diese nicht-türkischen bzw. nicht-arabischen Minderheiten waren aber zu einem erheblichen Teil Kurden – und zu diesen gehörten auch, zumindest sprachlich, die Eziden (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 52).

Was also als eine Befreiung der Eziden von *religiöser* Verfolgung begonnen hatte, endete als neue, diesmal *ethnisch* und *sprachlich* begründete Verfolgung. Insbesondere der Nationalstaat Türkei duldet bis in die jüngste Vergangenheit keine andere Sprache als Türkisch, weder im öffentlichen Leben noch in der Institution Schule oder in den Medien. Phasenweise war es sogar im privaten Bereich verboten, Kurdisch zu sprechen. Die kurdischen Sprachen der Türkei (Kurmançî und das eigenständige Zazakî) wurden damit gleichsam zum „Verstummen“ gebracht (s. dazu ausführlich Brizić, 2007). Es war also nicht mehr (nur) die Reli-

gion, sondern nun auch das Kurdentum bzw. die kurdische Sprache der Eziden (Kurmançi), die ihnen zum Verhängnis wurde.

Die Eziden im Nahen Osten wurden solcherart im 20. Jahrhundert erneut zu Verfolgten. Auch in Syrien und dem Irak, aber besonders in der Türkei, führte die massive nationalstaatliche und sprachliche Repression insgesamt dazu, dass die kurdische Sprache gleichsam „unhörbar“, die kurdische und die ezidische Geschichte aber geradezu „unsichtbar“ wurden (Brizić u. Grond, 2017; Haig, 2003; s. auch Six-Hohenbalken, 2015). Und so begann gegen Ende des 20. Jahrhunderts erneut, wie schon zu Osmanischen Zeiten, vor allem aus der Türkei ein massenhafter ezidischer Exodus. Die meisten der Betroffenen flüchteten nach Deutschland.

1.3 Eziden in Deutschland

Seriöse Forschung und Berichterstattung zu ezidischen Belangen war bis dahin kaum vorhanden gewesen (Rodziewicz, 2018, S. 260). Jetzt aber, Ende des 20. Jahrhunderts, widmet sich Forschung erstmals intensiver den Fragestellungen zu den ezidischen Themen: Wissenschaftliche Gutachten über die Lage in der Türkei waren maßgeblich daran beteiligt, dass den Geflüchteten politisches Asyl in Deutschland gewährt wurde (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 94).

Aber auch schon zuvor waren Eziden aus der Türkei nach Deutschland gekommen, und zwar ab den 1960er Jahren als „türkische Gastarbeiter“. Große ezidische Gemeinschaften entstanden vor allem in den Bundesländern Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Hessen (Tagay u. Ortaç, 2016, S. 94; 97). Diese ältere Zuwanderung von Arbeitskräften und die neuere Zuwanderung politisch Verfolgter bedingten schließlich, dass Deutschland im 20. Jahrhundert „zur zweitwichtigsten Heimat der Eziden“ wurde (Can, 2016, S. 10).

Das 20. Jahrhundert hat also, nach zwei Phasen der Zuwanderung, eine maßgebliche ezidische Diaspora in Deutschland entstehen lassen. In jüngster Gegenwart erwies sich dies als rettend: Denn es war die ezidische Diaspora, die im Jahr 2014 die deutsche Politik auf die nordirakischen Eziden und auf die genozidale Verfolgung durch die Terrormiliz IS aufmerksam machte. Damit begann die dritte und wohl dramatischste Phase ezidischer Zuwanderung nach Deutschland; sie wird in den Beiträgen dieses Bandes ausführlich besprochen werden.

1.4 Ausklang und Ausblick

Immer noch befindet sich ein erheblicher Teil der Eziden auf der Flucht, sei es innerhalb des Nahen Ostens oder aber irgendwo auf dem Weg nach Europa. Eine gezielt unterstützende, gemeinsame europäische Politik ist deshalb gefragt, um

die Aufnahme Verfolgter in der Europäischen Union zu koordinieren (Weidenholzer u. Kamp, 2017, S. 267–268). So ungewiss die Zukunft europäischer Aufnahmepolitik sein mag, so ist doch gewiss: Deutschland hat sich mit rund 100 000 Eziden als das Land mit der weltweit größten ezidischen Diaspora etabliert.

Hier schließt sich der Kreis zurück zum Beginn: zur Mündlichkeit ezidischer Geschichte. Auch heute noch ist die mündliche Tradierung Kernstück dieser Geschichte; aber sie wird mittlerweile flankiert von der schier grenzenlosen Reichweite der Schriftlichkeit, sei es medial, künstlerisch-literarisch oder wissenschaftlich. Und gerade diese Verschiebung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit veranschaulicht enorme gesellschaftliche Wandlungsprozesse: So fordern die Eziden in der Diaspora zunehmend für ihre seit Jahrhunderten mündlich überlieferten Texte, die sogenannten Qewls, die Verschriftlichung in Form eines „Heiligen Buches“ der Eziden (Tagay u. Ortaç, 2017, S. 119; 102–103; 147; 148).

Kurdische Sprachen, ezidische Stimmen und ezidische Geschichte sind heute längst nicht mehr „unhörbar“ und „unsichtbar“. Vielmehr haben es die Kriege im Nahen Osten – auch für die europäische Öffentlichkeit – relevant werden lassen, was in den kurdisch bewohnten Regionen der Türkei, Syriens und des Irak vor sich geht. Und schon davor hat eine rege Diaspora in mehreren europäischen Ländern die Grundlagen für die Schriftsprachlichkeit und Standardisierung kurdischer Sprachen und für die Bildung der in der Diaspora aufwachsenden Kinder gelegt (Akın, 2017; Tagay u. Ortaç, 2016, S. 11; Rodziewicz, 2018, S. 368). Gleichzeitig damit haben ezidische Menschen, insbesondere Frauen, ihre Stimme erhoben, und zwar sowohl mündlich als auch schriftlich und mit internationaler Reichweite; zahlreiche (auto)biografische Werke zeugen davon (z. B. Murad, 2017; Otten, 2017 u. v. m.).

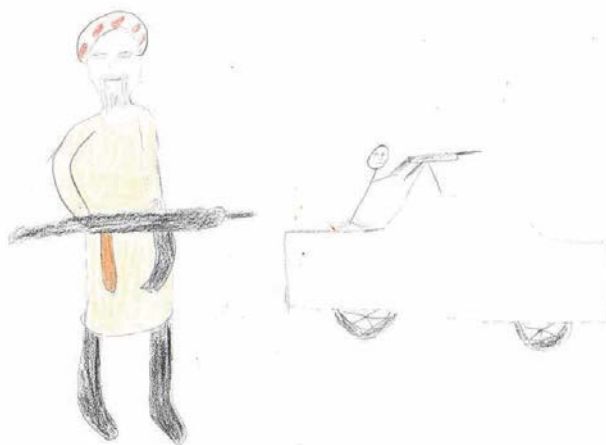
Auch in der Diaspora aber bleibt die lange Verfolgungs- und Leidensgeschichte im kollektiven Traumagedächtnis der Eziden und ihrer Identität ungeboren präsent (Brizić et al., 2016; Tagay et al., 2017, S. 1946). Gerade vor dem Hintergrund des Genozids von 2014 unterliegt die Identitätsfrage einem hochintensiven, auch kontroversen Diskurs. Die kulturelle und religiöse Dynamik der ezidischen Gesellschaft, etwa in der deutschen Diaspora, setzt auf diese Weise vielfältige Transformationsprozesse in Gang, die womöglich auch weltweit Veränderungen in der ezidischen Religion und Gesellschaft anstoßen werden (Tagay u. Kuş, 2016, S. 64–66). Ezidische Geschichte, soweit wir sie überblicken können, nimmt hier also eine Wendung. Eine neue Generation von Eziden in Deutschland ist dabei, ezidische Geschichte zu erzählen *und* zu schreiben.

Literatur

- Açıkyıldız, B. (2010). *The Yezidis: The history of a community, culture and religion*. London/New York: I. B. Tauris.
- Akın, S. (2017). Language planning in the diaspora: Corpus and prestige planning for Kurdish. In K. Brizić, A. Grond, C. Osztovics, T. Schmidinger & M. Six-Hohenbalken (Hrsg.), *Migration – Language – Cohesion: Kurdish and its Diaspora. Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien* 5 (S. 159–175). Wien: Praesens.
- Allison, C. & Kreyenbroek, P. G. (Hrsg.) (2013). *Remembering the past in Iranian societies*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Arslan, Z. & Osztovics, C. (2018). Dêrsim 1938. Genozid, Vertreibung und die Folgen: Achtzig Jahre danach. In Z. Arslan, C. Osztovics, K. Brizić, A. Grond, T. Schmidinger & M. Six-Hohenbalken (Hrsg.), *Dêrsim 1938. Genozid, Vertreibung und die Folgen: Achtzig Jahre danach. Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien* 6 (S. 21–44). Wien: Praesens.
- Brizić, K. (2007). *Das geheime Leben der Sprachen*. Münster/New York: Waxmann.
- Brizić, K., Grond, A., Osztovics, C., Schmidinger, T. & Six-Hohenbalken, M. (Hrsg.). (2016). *Şingal 2014: Der Angriff des „Islamischen Staates“, der Genozid an den Ezidi und die Folgen. Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien*. Wien: Caesarpress.
- Brizić, K. & Grond, A. (2017). Language, migration, cohesion: Kurdish and its diaspora. Introducing the focus topic. In K. Brizić, A. Grond, C. Osztovics, T. Schmidinger & M. Six-Hohenbalken (Hrsg.), *Migration – Language – Cohesion. Kurdish and its Diaspora. Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien* 5 (S. 21–34). Wien: Praesens.
- Can, A. (2016). Vorwort. In Ş. Tagay & S. Ortaç (Hrsg.), *Die Eziden und das Ezidentum: Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion* (S. 9–11). Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung.
- Haig, G. (2003). The invisibilisation of Kurdish: The other side of language planning in Turkey. In S. Conermann & G. Haig (Hrsg.), *Die Kurden: Studien zu ihrer Sprache, Geschichte und Kultur* (S. 121–150). Schenefeld: EB-Verlag.
- Hennerbichler, F., Osztovics, C., Six-Hohenbalken, M. & Schmidinger, T. (Hrsg.). (2015). *100 Jahre Völkermord an ArmenierInnen und die KurdInnen: Komplexe Vergangenheit und Nachwirken in der Gegenwart. Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien* 3. Wien: Caesarpress.
- Kizilhan, J. I. (2013). Oral history of the Yezidis – recollecting and forgetting. In C. Allison & P. G. Kreyenbroek (Hrsg.), *Remembering the past in Iranian societies* (S. 177–188). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kreyenbroek, P. G. (1995). *Yezidism – Its background, observances, and textual tradition*. Lewiston: Edwin Mellen.
- Krimphove, D. (2008). Europa und die Religionen. *Kirche & Recht, Zeitschrift für die kirchliche und staatliche Praxis*, 1, 89–126.
- Murad, N. (2017). *The last girl: My story of captivity, and my fight against the Islamic State*. New York: Tim Duggan Books.
- Otten, C. (2017). *With ash on their faces: Yezidi women and the Islamic State*. New York: OR Books.
- Rodziewicz, A. (2018). The nation of the Sur: The Yezidi identity between modern and ancient myth. In J. Bocheńska (Hrsg.), *Rediscovering Kurdistan's cultures and identities, Palgrave studies in cultural heritage and conflict* (S. 259–326). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Six-Hohenbalken, M. (2015). Das lange Schweigen über die genozidalen Verfolgungen der EzidInnen während des 1. Weltkrieges und das rezente Erinnern in Armenien. In F. Hennerbichler, C. Osztovics, M. Six-Hohenbalken & T. Schmidinger (Hrsg.), *100 Jahre Völker-*

- mord an ArmenierInnen und die KurdInnen: Komplexe Vergangenheit und Nachwirken in der Gegenwart. Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 3* (S. 119–135). Wien: Caesarpress.
- Spät, E. (2013). Religion and oral history: The origin myth of the Yezidis. In C. Allison & P.G. Kreyenbroek (Hrsg.), *Remembering the past in Iranian societies* (S. 33–45). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tagay, Ş. & Kuş, I. (2016). Ezidische Identität in der Diaspora. In Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen (Hrsg.), *Transformationsprozesse in der ezidischen Gesellschaft: Gestern – heute – morgen* (S. 45–66). Berlin: VWB.
- Tagay, Ş. & Ortaç, S. (2016). *Die Eziden und das Ezidentum: Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung.
- Tagay, Ş. & Ortaç, S. (2017). Religionsfreiheit für die Eziden in der Diaspora: Eine historische Chance! In T. Schirrmacher & M. Klingberg (Hrsg.), *Jahrbuch Religionsfreiheit 2017* (S. 116–138). Bonn: VKW.
- Tagay, Ş., Ayhan, D., Catani, C., Schnyder, U. & Teufel, M. (2017). The 2014 Yazidi genocide and its effect on Yazidi diaspora. *The Lancet*, 390, 1946.
- Weidenholzer, J. & Kampl, R. (2017). Befreit bedeutet nicht frei: Von Irakisch-Kurdistan zu den griechischen Flüchtlingslagern. In K. Brizić, A. Grond, C. Osztovcics, T. Schmidinger & M. Six-Hohenbalken (Hrsg.), *Migration – Language – Cohesion. Kurdish and its Diaspora. Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 5* (S. 264–269). Wien: Praesens.

Gewalt und Flucht aus Sicht von betroffenen Kindern im Sonderkontingent



Bildbeschreibung: Der 16-jährige Zeichner dieses Bildes lebt seit drei Jahren in Deutschland und befindet sich derzeit im Vorqualifizierungsjahr Arbeit und Beruf (VAB3). Die IS-Kämpfer, welche sich nach der Erinnerung des Jungen größtenteils in Gruppen aufhielten, trugen Bart, „gefleckte Schals“ und lange Gewänder. Die Gewänder waren weiß, grau und schwarz, manchmal habe auch er sich schwarz anziehen müssen. Er sei beim IS gefangen gewesen, er habe Angst vor dem Tod gehabt. Wohin sein Vater und seine Brüder vom IS gebracht wurden, wisse er nicht. „Und da noch ein Auto dazu“, äußerte der Junge und zeichnete das Auto auf der rechten Seite des Bildes. Sein anschließender Versuch einen IS-Kämpfer mit Gewehr auf dem Auto zu malen, ist auf dem Bild rechts zu sehen.

Kunsttherapeutische Erläuterung: Ein differenziert gezeichneter IS-Kämpfer hält eine Maschinenpistole waagrecht vor seinem Körper. Er steht auf der linken Bildhälfte ohne Bezug zum Umraum und blickt den Betrachter direkt an. Im rechten Hintergrund des Blattes ist ein Auto mit einer bewaffneten Figur im Heckbereich zu sehen. Diese Zeichnung ist nur flüchtig anskizziert, unvollständig und im Gegensatz zum IS-Kämpfer mit einem Strichmännchen stark vereinfacht dargestellt. Eventuell ist die unvollendete Darstellung der rechten Bildhälfte damit zu begründen, dass die zeichnerische Auseinandersetzung mit diesen Bildinhalten emotional überforderte und der Zeichner sie schnell beenden wollte. Aufgrund der zeichnerischen Kompetenz, die anhand des IS-Kämpfers sichtbar wird, ist nicht davon auszugehen, dass der Zeichner nicht in der Lage war, das Auto und die Person realistisch auszugestalten.