

Rezensionen*

Dr. Christiane Bulut

Allison, Christine (2001): The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan. – 313 S., Curzon Press: Richmond, ISBN 0-7007-1397-2.

Dulz, Irene (2001): Die Yeziden im Irak. Zwischen „Modelldorf“ und Flucht. – 148 S., LIT: Münster/ Hamburg / London, ISBN 3-8258-5407-2.

In der Orientalistik haben „Kurdische Forschungen“ seit ihrer Blütezeit von der zweiten Hälfte des 19. bis in das erste Drittel des 20. Jahrhunderts mehr oder weniger ein Schattendasein geführt. Außer einigen wenigen hervorragenden Dialektstudien und einer umfänglichen Beschreibung des kurdischen Gesellschaftssystems war über hundert Jahre lang auf diesem Gebiet wenig Bedeutendes zu vermerken.

Der Boom, den die Kurdologie während der letzten beiden Jahrzehnte, ganz besonders aber seit Beginn der 90er Jahre erlebt hat, ist eindeutig auf gesellschaftliche Impulse zurückzuführen. Er stellt eine direkte Reaktion auf die jüngeren politischen Aktivitäten der Kurden dar, vor allem im Irak und in der Türkei. So befassen sich zahlreiche neuere Werke mit der Ausbildung des kurdischen Nationalgefühls und der damit verbundenen Aufarbeitung von Sprache und Geschichte. Durch die verstärkte Präsenz kurdischer Medien, besonders verschiedener Fernsehsender, wird erstmals auch in den Heimatländern eine breitere Öffentlichkeit für die Diskussion von Fragen geschaffen, welche die nationale Identität und die Entwicklung einer National- oder Standardsprache betreffen. Einen anderen neuen Aspekt stellt die Beschäftigung mit kurdischen Immigrantengemeinschaften in Europa dar.

Vor diesem Hintergrund ist auch das wieder erwachte Interesse an der religiösen Gruppierung der Yeziden zu verstehen, mit deren sog. Geheimreligion sich viele der älteren Forscher beschäftigt hatten. Aufgrund von siedlungsgeschichtlichen und sprachlichen Kriterien werden die Yeziden zu den Kurden gezählt, auch wenn neuere Abhandlungen zum Thema, wie etwa Dulz (2001), eine solche Zuordnung differenzierter betrachten. Oft werden die Yeziden als doppelte Minderheit bezeichnet: Sie waren, auch in der jüngsten Vergangenheit, häufig verfolgt, weil sie Kurden sind. Innerhalb ihrer meist sunnitisch-kurdisch geprägten Umgebung nehmen sie aufgrund ihrer besonderen Religionszugehörigkeit eine Sonderstellung ein; die Abgrenzung wird verstärkt durch die selbstgewählte Abschottung nach außen, bedingt durch restriktive religiöse Vorgaben, endogame Heiratsbräuche etc.

Im Folgenden werden zwei Werke besprochen, die sich unter ganz unterschiedlichen Aspekten mit den Yeziden im Irak befassen: Während Allison (2001) ein Corpus von Folkloretexten auf typische Züge einer yezidischen Identität untersucht, ist die Bewertung der Situation von Minderheiten im Irak das zentrale Thema von Dulz (2001).

* Dieser Beitrag erschien erstmals in: DAVO Heft Nr. 18 (Dezember 2003), S. 91 – 95. Die Zahlen in den eckigen Klammern verweisen auf die jeweils folgende Textseite des Originals. Die ursprüngliche Orthographie wurde beibehalten; einige Druckfehler wurden behoben.

Allison, Christine (2001):

Die Autorin war Stipendiatin der British Academy am Department of the Languages and Cultures of Near and Middle East, SOAS, in London; gegenwärtig unterrichtet sie Kurdisch am Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) in Paris. Das vorliegende Werk ist eine überarbeitete Version ihrer Doktorarbeit „Views of History and Society in Yezidi Oral Tradition“. PhD Thesis. SOAS, University of London. London 1996.

Zum Aufbau des Buches: Allison's Buch ist in zwei Hauptteile unterteilt, die durch ein kurzes Vorwort, eine Liste der verwendeten Abkürzungen und je einer Karte der kurdischen Siedlungsgebiete und der yezidischen Zielgebiete im Irak eingeleitet werden. Der Appendix enthält eine Übersicht der Informanten und Interpreten der untersuchten Lieder, eine nicht sehr umfangreiche Bibliographie und einen für den Leser äußerst nützlichen Index.

Der erste, theoretische Teil von *The Yezidi Oral Tradition* besteht aus sieben Kapiteln. Davon befasst sich das erste Kapitel, *Interpreting Yezidi Oral Tradition*, mit einigen allgemeinen Fragen, die eine Beschäftigung mit nicht-verschriftlichten und nichtstandardisierten Literaturen und mit Materialien aufwirft, die durch Feldforschung gewonnen wurden. Da gerade das Nordkurdische oder Kurmandschi bis in die jüngste Vergangenheit wenig erforscht ist und sich aufgrund der politischen Situation nie als Standard- oder Schriftsprache durchsetzen konnte, betreffen diese Probleme nicht nur die spezifisch yezidischen Texte in dieser Sprache.

Das zweite Kapitel des theoretischen Teils, *The Yezidis of Northern Iraq and the People of the Book*, enthält einführende Informationen zur aktuellen und historischen Situation der Yeziden im Irak, der Gesellschaftsstruktur der yezidischen Gemeinschaft, ihrer Stellung innerhalb der kurdischen Gesellschaft etc. und beleuchtet ihr oft problematisches Verhältnis zu kurdischen und anderen muslimischen Nachbarn.

Anschließend befasst Allison sich mit theoretischen Vorüberlegungen, die die Interpretation und zeitliche Einordnung historischer Ereignisse in den Texten betreffen (Chapter Three: *Chronological and Generic Frameworks in Yezidi Oral Tradition*), wie z. B. dem Zeitbegriff in einer Gesellschaft ohne schriftliche Tradition und eigene Geschichtsschreibung, der Bedeutung von Genealogien etc. Ferner werden Bezeichnungen für literarische Gattungen wie *stran* ('Lied, Ballade') und *destan* ('Epos') und deren formale Merkmale diskutiert. Erwähnt werden auch die jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen der Vortrag stattfindet, die Ausbildung der Vortragenden etc. Das Kapitel endet mit einem Ausblick auf die Zukunft [92] bzw. Überlebensfähigkeit der traditionellen Formen oraler Literatur.

Die nächsten drei Kapitel widmen sich der Umsetzung der drei großen Themen, nämlich Krieg (*Battles, Heroes and Villains: Portrayals of Conflict*), Liebe (*Representations of Romantic Love*) und Tod (*Death, Loss and Lamentation in Yezidi Verbal Art*) in den traditionellen Liedern der Yeziden. Dabei untersucht Allison die historischen Bezüge, die sich besonders in Liedern der ersten thematischen Sektion finden, und vergleicht den Wandel von Motiven in verschiedenen Versionen desselben Textes. Sie belegt ihre Überlegungen mit längeren Zitaten, die Passagen aus den Liedern des Textteils oder abweichende Versionen anderer Interpreten darstellen.

Wie Allison in ihren Schlussbemerkungen am Ende des theoretischen Teils zusammenfassend darlegt, sind viele Motive der yezidischen Lieder auch in der kurdischen Folklore verwurzelt; zugleich existieren regionale Unterschiede, etwa zwischen Sheykhan und Sinjar. Die abschließende Frage, ob sich die traditionelle Kunst des *stran* in der Zukunft behaupten wird, beantwortet

Allison positiv; jedoch wird sich der Charakter der traditionellen Lieder unter den veränderten gesellschaftlichen Umständen, der zunehmenden Verschriftlichung und der Verbreitung durch die Medien, die zwangsläufig zu einer Vereinheitlichung führen, erheblich verändern.

Die thematische Dreiteilung Krieg – Liebe – Tod wird auch zur Einteilung der von Allison bearbeiteten Texte im zweiten Teil des Buches (Part II: Kurdish Texts and Translations) beibehalten. Dabei nimmt die erste Sektion (Section A: Stories and Songs of Battle, S. 215-258) bei weitem den größten Raum ein. Neben verschiedenen Versionen bekannter Lieder, die aus Allison's eigenen Aufnahmen stammen (S. 215-231 und S. 237-239) werden Texte aus einschlägigen Folklore-Sammlungen übernommen und ins Englische übersetzt. Während die zweite Sektion (Section B: Stories and Songs of Love, S. 259-272) keinerlei eigene Materialien der Autorin enthält, gibt es in der kurzen dritten Abteilung (Section C: Songs of Grief and Lamentation, S. 273-280) ein halbseitiges Klagelied (Lament of Mrs. R., S. 276), das Allison selbst aufgenommen hat. Kurmandschi-Texte in Lateinschrift und englische Übersetzung werden parallel geführt.

Seiner negativen Konnotationen wegen will die Autorin den Begriff der Folklore vermeiden: „... oral tradition remains irrevocably associated in many academic minds with ‘folklore’ in its most pejorative sense, with picturesque but obsolete customs and spurious accounts of the past.” (S. 5). Die von Allison gewählte Bezeichnung the Yezidi oral tradition ist jedoch missverständlich. Einmal sind die älteren Materialien, die Allison in ihre Textsammlung aufgenommen hat, gemeinhin unter dem Terminus ‘Kurdische Folklore/kurdische Volkslieder’ bekannt. Zum anderen stellt der Begriff the Yezidi oral tradition schon im Buchtitel eine nicht beabsichtigte und u.E. unglückliche Verbindung zwischen der vor allem durch Religionszugehörigkeit definierten Gemeinschaft der Yeziden und ihren – religiösen – Traditionen her: Diese wurden bislang hauptsächlich in mündlicher Form gepflegt, was zur Folge hatte, dass viele verschiedene, z. B. regionale Versionen existieren und dass bislang kein zentrales Corpus religiöser Texte erstellt, geschweige denn kanonisiert oder kodifiziert wurde. In diesem Kontext erweckt der Buchtitel die Erwartung, das Werk beinhalte eine Sammlung religiöser Texte der Yeziden Irakisch-Kurdistans.

Was das Buch aber bietet, ist viel bescheidener; Views of History and Society in Yezidi Oral Tradition, so der präzisere Titel der Doktorarbeit, auf der die Publikation basiert. Analysiert werden bestimmte historische Bezüge einiger bekannter Balladen, ferner typische Motive in Liebes- und Klageliedern. Anders als der Titel des Buches vermuten lässt, stammt ein großer Teil der Texte nicht aus dem Irak. Im Textteil finden sich Lieder, die in anderen kurdischen Gemeinschaften, etwa in Georgien, Armenien oder Syrien aufgenommen wurden, so z. B. Lieder, die Roger Lescot in den 1930er Jahren veröffentlicht hatte oder Aufnahmen der *Jelîl*-Brüder, die in den 1970er Jahren in Tiflis und Eriwan publiziert wurden. Allison vergleicht einige dieser älteren Versionen mit der Ausformung derselben Stoffe in Aufnahmen, die sie 1992 im Irak gemacht hat.

Zur besseren Orientierung des Lesers wünscht man sich hier eine Auflistung der verschiedenen Liedtitel und einen leicht auffindbaren Hinweis auf die jeweilige Quelle, den Interpreten und den Ort und das Datum der Aufnahme; dies scheint aber bewusst vermieden zu sein.

Wer je versucht hat, die Texte kurdischer Lieder exakt niederzuschreiben, weiß Allison's große Leistung bei der Transkription ihrer Texte zu würdigen: Das Metrum des Vortrags bedingt die Kürzung, Längung oder sogar Wiederholung von Silben, das Einfügen von Sprossvokalen und andere unerfreuliche Methoden, die die Textgestalt bis zur Unkenntlichkeit entstellen und deshalb die Niederschrift erheblich komplizieren können.

Alle Texte sind in einer einheitlichen Umschrift wiedergegeben, die auf dem von Bedir-Xan entwickelten Lateinschrift-Alphabet basiert. Zusätzlich werden diakritische Zeichen, zur Kenntlichmachung des pharyngalen Frikativs [punktiertes h] und des velaren Frikativs [V] eingeführt. Dazu bemerkt die Autorin: „Reader accustomed to systems of Kurmanji transcriptions used in Turkey and Europe will notice Badinani dialectal features, phonological, morphological and syntactic, ...“ (S. 214).

Man fragt sich, warum dann für die Lieder, die Allison selbst transkribiert hat, keine exaktere Wiedergabe dialektaler Merkmale gewählt wurde. Wäre es nicht sinnvoll, die Eigenheiten von Sprachvarietäten zu dokumentieren, die aller Voraussicht nach innerhalb der nächsten Jahrzehnte einer Standardisierung zum Opfer fallen werden? Die Repräsentation kurdischer [93] Dialektmaterialien durch das selbst von kurdischer Seite oft als unzulänglich kritisierte Lateinalphabet bedeutet bereits die Vorwegnahme der Standardisierung. Eine Standardisierung kann aber, besonders im Falle des Kurmandschi, das aufgrund der politischen Situation nie einen Standard- oder Prestigedialekt entwickelt hatte, erst dann sinnvoll sein, wenn die Basis untersucht worden ist.

Die Kurdologie geht den umgekehrten Weg: Ohne Kenntnis der sprachlichen Grundlagen (bis heute gibt es z.B. keine einzige exakte Untersuchung der Phonetik einer gesprochenen Varietät des Kurmandschi) wird quasi von oben das bedir-xan'sche System über die verschiedenen real existierenden Sprachformen gestülpt, da man ja irgendwie schreiben muss. In den so traktierten Dialektmaterialien sind beim besten Willen keine „phonological dialectal features“ mehr zu erkennen.

Was die Inhalte der, wie erwähnt, nicht-religiösen Lieder angeht, so ist das spezifisch yezidische Element hier schwer auszumachen; die Formen und Motive gleichen im Wesentlichen jenen, die von anderen Autoren für kurdische Volkslieder beschrieben werden, z. B. in Mehmet Bayrak. *Kürt Halk Türküleri* (Kılam û Stranên Kurd). Ankara: Yurt-Kitap Yayın 1991, und Kamal Fuad. *Kurdische Handschriften* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. XXX) Wiesbaden: Steiner Verlag 1970. Insbesondere die Klagelieder unterscheiden sich kaum von den in der größeren Region verbreiteten Formen und Motiven, seien es kurdische *lawik* oder türkisch gesungene *ağıt*.

Es dürfte generell schwierig sein zu unterscheiden, welche Elemente kurdischen, regionalen oder speziell yezidischen Charakter aufweisen. Somit ist es fraglich, ob man eine bestimmte Gruppe und ihre Folklore überhaupt in völliger Ablösung von ihrer Umgebung betrachten soll oder ob regionale Merkmale, über sprachliche und religiöse Grenzen hinweg, in der Ausprägung benachbarter Kulturen eine Rolle spielen. Wahrscheinlich müsste das in der Sprachwissenschaft verbreitete Prinzip der Arealität auch auf die Folkloreforschung übertragen werden. Lehnt man dies als einen die Untersuchungen eher komplizierenden Ansatz ab, dann sind die Yeziden als durch ihre Religion von der Umwelt deutlich abgegrenzte Gemeinschaft ein dankbares Objekt für Einzelforschungen.

Wer sich mit dem Kurdischen befasst, müsste im Prinzip auch die Literatur in zahlreichen Sprachen, in denen Kurden publizieren, heranziehen, z. B. Türkisch, Arabisch, Persisch, Russisch und vermehrt auch europäische Sprachen der Exilländer wie Deutsch, Schwedisch, Englisch – ein schier unmögliches Unterfangen. Andererseits wirkt es auf den Leser befremdend, wenn ein wissenschaftliches Werk den Eindruck vermittelt, etwa im Bereich der Definition von Gattungen oder Typen mündlich tradiert Literatur absolutes Neuland zu betreten, während in bereits vorliegenden Werken Versuche zu einer solchen Definition unternommen wurden.

Dulz, Irene (2001)

Die Islamwissenschaftlerin Irene Dulz ist gegenwärtig als Geschäftsführerin des Flüchtlingsrates NRW tätig. Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die überarbeitete Form ihrer Magisterarbeit „Die Religion der Yeziden und ihre heutige Situation in den kurdischen Gebieten des Irak“, die im Jahre 2000 an der Universität Hamburg angenommen wurde.

Das Buch ist, wie die Autorin bemerkt, u.a. als Hintergrundinformation für Flüchtlingsberater und Asylentscheider gedacht, eine Zielgruppe, an die sich bereits das 1992 erschienene Werk „Stirbt der Engel Pfau?“ von Johannes Düchting und Nuh Ateş (Köln: Komkar) wandte. Mit ihrer knappen und trotzdem umfassenden Darstellung wesentlicher Züge der yezidischen Gemeinschaft und der komplexen politischen Situation im Irak bis zum Jahre 2000 spricht Dulz zudem andere Interessenten an, wie Orientalisten/Islamwissenschaftler, Historiker, Politologen etc.

Das sehr kompakte Werk enthält ein einseitiges Vorwort, ein Inhaltsverzeichnis, eine recht umfangreiche Einleitung, drei Hauptkapitel und ein Resümee, ferner ein Abkürzungsverzeichnis im Text erwähnter Institutionen und Parteien, ein Glossar yezidischer Termini, ein klassifiziertes Quellenverzeichnis, jeweils ein Orts- und Personenregister und einen in drei Sektionen (Informanten, Bildmaterialien, Karten) unterteilten Anhang. Der Aufbau ist transparent, wobei das Auffinden bestimmter Stichwörter durch die ausführlichen Register sehr erleichtert wird.

In dem als Einleitung (S. 1-14) überschriebenen ersten Kapitel wird zunächst das Anliegen der Arbeit und deren Aufbau dargestellt. Anschließend bespricht die Autorin kurz das von ihr gewählte System zur Schreibung von Begriffen aus den orientalischen Sprachen; zu den Beispielen könnte man, aufgrund der nichtphilologischen Ausrichtung des Buches allerdings sehr am Rande, bemerken, dass *beg* kein arabisches Lexem ist. Für das Kurmandschi benutzt Dulz das gängige Lateinalphabet, ergänzt um diakritische Zeichen zur Darstellung der in den Dialekten artikulierten emphatischen Konsonanten und des Klusils *‘ayn*. Nicht ganz verständlich ist ihre Entscheidung, als Basis für die Rechtschreibung kurdischer Wörter das Wörterbuch von Feryad Fazil Omar und nicht das wesentlich umfassendere und zuverlässigere *Ferheng* von İzolî zu verwenden.

Im Abschnitt Quellenlage sind sowohl ältere arabische Historiographen als auch eine Auswahl der wichtigsten europäischen Werke über die Yeziden in diachroner Sicht aufgeführt. Ferner geht die Autorin auch auf die neueste arabische, kurdische und europäische Literatur zum Thema ein. Da die yezidischen Siedlungsgebiete lange Zeit zum Osmanischen Reich gehörten, hätte man hier evtl. osmanische Quellen berücksichtigen können, insbesondere einen Bericht Evliya Çelebis aus dem 17. Jahrhundert, der neben allgemeinen Angaben auch die Schilderung eines Feldzuges gegen die Yeziden enthält, und die ausführlichen Darstellungen in Mehmed Hurşid Paşas *Seyâhâtname-i Hudûd* aus dem 19. Jahrhundert.

Ergänzend zu der „dünnen bibliographischen Quellenlage“ (S. 9) hat Dulz verschiedene Pressearchive und Internetseiten zum Thema ausgewertet. Fragen zu Religion und Geschichte der Yeziden und zur aktuellen Situation im Irak wurden ferner in Interviews mit vier yezidischen Informanten erörtert, die in Deutschland leben. Ein Feldforschungsaufenthalt im Irak im Jahre 2000 lieferte ergänzende, meist recht anschauliche Materialien. Ebenfalls in der Einleitung werden die Bezeichnungen für die ethno-religiöse Gruppe der Yeziden, ihren Lebensraum und ihren Status als Minderheit diskutiert.

Das zweite Kapitel enthält eine ausführliche Darstellung der Grundzüge der yezidischen Religion (S. 15-50); nach einem Überblick über die heutigen Siedlungsgebiete der Yeziden führt Dulz verschiedene Theorien über die Entstehungsgeschichte dieser synkretistisch geprägten Religion an, die auf eindeutig nicht-islamischen Vorstellungen wie Seelenwanderung und Wiedergeburt, der Verehrung der Vier Elemente (Erde, Wasser, Wind, Feuer) und einem System von drei Kasten etc. basiert. Da die Tradierung von Glaubensinhalten und heiligen Texten bis in neuere Zeit innerhalb bestimmter religiöser Klassen und hauptsächlich mündlich erfolgte, existieren verschiedene, oft scheinbar widersprüchliche Aussagen über zentrale Inhalte, was den Charakter dieser Religion besonders für Außenstehende schwer fassbar macht. Hier zeichnet sich jedoch eine wesentliche Veränderung ab, „wie das Aufgeben eines archaischen Yezidentums im Sinne einer Geheimreligion (...) und die beginnende Standardisierung mündlicher Traditionen durch deren schriftliche Fixierung.“ (S. 20). „Heilige Texte werden in umfangreichem Maße niedergeschrieben und seit 1978 publiziert.“ (S. 25). Dulz gibt einen Überblick über die Genres Heiliger Texte (*qewlên*, *qesîdên*, *bey'etên*), deren Rezitationsformen und Inhalte und zitiert einige Textpassagen zu dem für die yezidische Religion charakteristischen Engelglauben, dessen zentrale Gestalt der Engel Pfau (*Tawûsê Melek*) repräsentiert.

Ebenfalls von großer Bedeutung für die yezidische Religion ist Scheich' Adî. Die historische Gestalt des Begründers des zeitweise im gesamten Nahen Osten verbreiteten 'Adawîya-Ordens erfährt bei den Yeziden eine Umdeutung und wird als Reformierender ihrer Religion, als Heiliger und Prophet oder auch als Inkarnation des *Tawûsê Melek* verehrt. Seine Grabstätte im Lalish-Tal ist das wichtigste religiöse Zentrum der Yeziden; hier finden alljährlich „religiöse Feste und Zeremonien statt, und nach Möglichkeit unternehmen alle Yeziden Pilgerfahrten“ (S. 34) dorthin.

Zu den für alle Yeziden verpflichtenden sozialen Normen und gesellschaftlichen Vorgaben gehören die Anerkennung der drei religiösen Klassen Scheichs, *Pîrên* und *Mirîdên*; aus drei bzw. vier bestimmten Familien der beiden ersten Klassen werden die wichtigsten religiösen Ämter besetzt. Zwei weitere Familien stellen die Gruppe der *Qewwalên*, während die Mitgliedschaft im Orden der *Feqîrên* und der *Koçekên* für alle religiösen Klassen offen ist. Seit mehr als 30 Jahren gibt es ferner einen Rat der geistlichen Würdenträger, der sich mit religiösen und weltlichen Angelegenheiten der Yeziden befasst. Die religiösen Riten der Yeziden unterteilt Dulz in periodische, so z. B. religiöse Feste, die zu einer bestimmten Jahreszeit stattfinden und nicht-periodische Zeremonien und Feste, wie Taufe, Beschneidung, Hochzeit etc., die Teil der religiösen Sozialisation des Individuums sind. Das wohl wichtigste periodische Fest ist die *Cejna Cema'îye* im Oktober, zu der jeder Yezide zum Heiligtum von Lalish pilgern sollte. Verschiedene der yezidischen Neujahrsbräuche, die Dulz beschreibt, sind wohl allgemein unter den Kurden und anderen iranischen Völkern verbreitet. Dies gilt auch für soziale Institutionen wie die des Paten (*kirîv*) und die Wahlverwandtschaft mit einem sog. Paradiesbruder oder einer Paradiesschwester.

Das dritte Kapitel (Die Yeziden im Spiegel der irakischen und irakisch-kurdischen Politik, S. 54-91) ist vor allem der neueren Geschichte gewidmet. Im Zuge der in den yezidischen und kurdischen Gebieten umgesetzten Vertreibungs- und Arabisierungspolitik wurden schon ab Mitte der 1960er Jahre Dörfer zerstört und die Bewohner in neu angelegte *mujamma'ât* oder Großdörfer zwangsumgesiedelt. Angestammtes yezidisches Siedlungsgebiet ging u.a. auch durch den Bau des Saddam-Staudammes und durch die in der gesamten Region beschleunigte Abwanderung ländlicher Bevölkerungsteile in die größeren Städte verloren.

Da die politische Geschichte der Yeziden untrennbar mit der der anderen Kurden Iraks verbunden ist, fasst Dulz die wichtigsten Entwicklungen seit den 1970er Jahren in einem Rückblick zusam-

men: das kurdische Manifest von 1970, das Autonomiegesetz und den Aufstand von 1974/75 unter dem legendären Mustafa Barzani. Für die kurdische Kooperation mit Iran in der Zeit des ersten Golfkrieges (1980-1988) rächte sich das irakische Regime mit einem Vernichtungsfeldzug: 1983 verschwanden ca. 8.000 Mitglieder des Barzan-Stammes. Unter 'Alî Hasan al-Mağîd, besser bekannt unter seinem Spitznamen Chemie-Ali, wurden 1988 im Zuge der *al-Anfâl*-Kampagne zehntausende von Menschen in den zur „Verbotenen Zone“ erklärten kurdischen Gebieten mit Massenvernichtungsmitteln umgebracht. Die Kollektivbestrafungen der aufständischen Kurden traf ohne Unterschied auch die yezidische Zivilbevölkerung und verschonte selbst diejenigen nicht, die in den Anfang der 1980er Jahre gegründeten regimefreundlichen *fursân*-Regimentern dienten. Nach dem Amnestieerlass im September 1988 wurden aus der Türkei zurückkehrende Yeziden von anderen Flüchtlingen getrennt und verschleppt oder umgebracht. Andererseits versuchte das irakische Regime verschiedentlich, die Minderheitenstellung der Yeziden unter den Kurden für seine Assimilationsbestrebungen auszunutzen: So wurden die Yeziden aufgrund ihrer angeblich umayyadischen Abstammung [95] (Yazîd bin Mu'âwîya gilt nach einigen Auslegungen als einer der Gründer oder Erneuerer der yezidischen Religion) zu ethnischen Arabern erklärt; somit konnte man ihnen gleichzeitig Minderheitenrechte, die anderen Kurden zugebilligt wurden, verwehren.

Auch an dem Aufstand, der 1991 nach dem Rückzug der irakischen Invasionstruppen aus Kuwait im schiitischen Süden des Iraks und im kurdischen Norden ausbrach, waren, neben zuvor regime-treuen kurdischen Stammesführern, die Yeziden beteiligt, inklusive der vormals pro-irakischen *fursân*-Truppen. Die Sicherheitszone, die daraufhin unter der Schirmherrschaft der USA, Frankreichs und Großbritanniens eingerichtet wurde, umfasst die Erdölstädte Mosul und Kirkuk nicht. Auch konnte in Verhandlungen zwischen der Irakischen Kurdistan-Front und Vertretern der irakischen Regierung keine Einbeziehung der yezidischen Gebiete in die autonome kurdische Zone erreicht werden, so dass diese zum größten Teil unter irakischer Verwaltung blieben. Seit Errichtung des kurdischen Autonomiegebietes im Jahre 1991 ist die yezidische Gemeinschaft Iraks de facto zweigeteilt; während die traditionellen Siedlungsgebiete Jebel Sinjar und Sheykhkan größtenteils unter irakischer Verwaltung blieben, wurden nur der Norden von Sheykhkan und das Lalish-Tal der kurdischen Zone zugeschlagen. Für ca. 90 Prozent der yezidischen Gemeinschaft Iraks war somit der Besuch ihres wichtigsten Heiligtums praktisch unmöglich geworden. Aus den Gebieten unter irakischer Verwaltung wurden im Zuge der Arabisierungspolitik wiederholt kurdische und auch türkenmenische Familien nach Irakisch-Kurdistan deportiert.

Während andere Minderheiten die neuen Möglichkeiten in der autonomen kurdischen Zone nutzten, um sich politisch zu organisieren, gründeten die Yeziden keine eigene Partei, die ihre Interessen vertritt. Politiker yezidischer Herkunft sind in den angestammten kurdischen Parteien, etwa der KDP und der PUK, aktiv. Seit Mitte der 90er Jahre nimmt ferner der Einfluss islamistischer Bewegungen in der Region zu. In den kurdischen Gebieten nahe der iranischen Grenze stieg die sunnitisch-fundamentalistische IMIK bald zur drittstärksten politischen und militärischen Kraft auf. Auch die irakische Regierung folgte dem allgemeinen Trend und versuchte, den Islam verstärkt für politische Zwecke zu instrumentalisieren: Die irakische Flagge erhielt ein islamisches Motto, Korankurse in öffentlichen Einrichtungen sollen die soziale Disziplin stärken, Abstrafungen nach islamischem Recht abschreckend wirken etc.

Im Anschluss an die sehr umfassende Darstellung der neueren politischen Geschichte des Iraks stellt Dulz im vierten Kapitel (Yezidisches Leben im heutigen Irak, S. 92-110) die Lebensumstände der Yeziden in den irakisch verwalteten und in den unter kurdischer Verwaltung stehenden

Siedlungsgebieten dar. Gesondert betrachtet wird die Situation von Yeziden, die in die größeren Städte abgewandert sind, wo sie relativ isoliert blieben.

Die irakische Verfassung gewährt im Prinzip Religionsfreiheit; nach Dulz' Recherche werden Yeziden zwar nicht gezwungen, am muslimischen Religionsunterricht teilzunehmen; sie erhalten andererseits aber auch nicht die Möglichkeit, Unterricht in ihrer eigenen Religion an Schulen zu etablieren. Nach dem Autonomiegesetz von 1974 haben irakische Kurden ferner das Recht auf Schulunterricht in ihrer Muttersprache, „in Gebieten, wo Kurden die Mehrheit der Bevölkerung bilden“ (S. 97). Wo aber eine verstärkte Arabisierungspolitik betrieben wird, ist der muttersprachliche Unterricht verboten, wie in der Stadt Kirkuk, wo an allen Schulen sowohl Kurdisch, als auch Türkmenisch, die zweite große Minderheitensprache des Irak, weder gelehrt noch gesprochen werden dürfen.

In den kurdisch verwalteten Gebieten dagegen kam es zunächst zu einem Aufschwung der yezidischen Kultur. Die kurdische Nationalbewegung war bislang den Yeziden gegenüber positiv eingestellt, zumal sie versucht, die Yeziden als eine Art von 'Urkurden' darzustellen, und „mit Hilfe der yezidischen Religion den Mythos einer eigenen, vorislamischen Religion der Kurden zu schaffen.“ (S. 103). Auch die Yeziden nutzten die relative Freiheit und gründeten 1992 z. B. ein Kulturzentrum; 1996 erschien ein Schulbuch für den yezidischen Religionsunterricht, auf Kurmandschi und in Lateinschrift verfasst. Andererseits fehlt eine regelrechte politische Vertretung der Interessen der yezidischen Minderheit, da, wie erwähnt, „ein Großteil der yezidischen Elite (...) in die parteipolitischen Strukturen der KDP und PUK integriert“ (S. 107) ist. Seit den innerkurdischen Auseinandersetzungen in den 90er Jahren sind zudem zahlreiche Intellektuelle und religiöse Wissensträger geflohen und leben, wie auch die Mehrheit der türkisch-yezidischen Gemeinde, heute im europäischen, bes. deutschen Exil. Dies muss nicht unbedingt das Ende der yezidischen Religion bedeuten; im Irak hat sich, über alle religiösen Klassen hinweg, eine Schicht gebildeter Yeziden etabliert, die das Yezidentum als Teil ihrer Identität versteht und sich zunehmend für ihre Religion interessiert.

Im fünften Kapitel (Resümee, S. 111-115) fasst Dulz die wichtigsten Eigenschaften der yezidischen Gemeinschaft als eigenständiger religiöser Gruppe zusammen. Dabei werden Fluchtgründe noch einmal erläutert und die in der Einleitung formulierte, asylrechtlich besonders relevante Frage nach einer Gruppenverfolgung der irakischen Yeziden und inländischen Fluchtalternativen aufgegriffen.

Insgesamt gesehen ist die Darstellung, die Dulz von der Religion und der gesellschaftlichen Situation der Yeziden gibt und die auf einer Vielzahl auch neuerer arabischer und kurdischer Quellen basiert, unpräzise, sachlich und sehr informativ. Sinnvollerweise erfolgt die Betrachtung des zentralen Themas nicht isoliert, sondern eingebunden in den größeren Rahmen der politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Irak und in Irakisch-Kurdistan und bezieht besonders auch die neuere irakische Geschichte ein.

Zur Autorin:

Christiane Bulut ist wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Orientkunde der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, wo sie die Fächer Islamische Philologie (Türkisch, Persisch, Arabisch, Kurdisch) und Islamwissenschaften (Geschichte und Kultur der Islamischen Welt) vertritt. Seit 1997 arbeitet sie am SFB 295 „Kulturelle und sprachliche Kontakte – Prozesse des Wandels in historischen Spannungsfeldern Nordostafrikas/Westasiens“ mit. Ihre Habilitationsschrift ***Culture and language in the Turkic region of Bayâdistân*** befasst sich mit kulturellem und sprachlichem Wandel am Beispiel einer türkischen Minderheit in Iran.