

DEUTSCHES ORIENT-INSTITUT

ERHARD FRANZ

(Hrsg.)

**YEZIDEN – EINE ALTE
RELIGIONSGEMEINSCHAFT
ZWISCHEN TRADITION UND
MODERNE**

BEITRÄGE DER TAGUNG VOM 10.-11. OKTOBER 2003 IN CELLE*

DOI 

Mitteilungen 71

Hamburg

2004

* Die ursprüngliche Orthografie wurde beibehalten; die Zahlen in den eckigen Klammern geben die Seitenzahlen des Originals wieder.

[2]

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-89173-085-3



Verbund Stiftung Deutsches Übersee-Institut

Das Deutsche Orient-Institut bildet zusammen mit dem Institut für Allgemeine Überseeforschung, dem Institut für Asienkunde, dem Institut für Afrika-Kunde und dem Institut für Iberoamerika-Kunde den Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut in Hamburg.

Aufgabe des Deutschen Orient-Instituts ist die gegenwartsbezogene Beobachtung und wissenschaftliche Untersuchung der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Orient.

Das Deutsche Orient-Institut ist bemüht, in seinen Publikationen verschiedene Meinungen zu Wort kommen zu lassen, die jedoch grundsätzlich die Auffassung des jeweiligen Autors und nicht unbedingt die des Instituts darstellen.

Copyright 2004
by Deutsches Orient-Institut, Hamburg

20043103-150-1200

ISSN 0177-4158

[3]

Inhalt

Vorwort 05

I Einführung

Erhard Franz
Der Band und seine Beiträge im Kontext deutschsprachiger Yezidenbücher
zweier Dekaden.....07

Telim Tolan
Die Yeziden – Religion und Leben 13

II Wissenschafts- und Sozialgeschichte

Philip G. Kreyenbroek
Die Tradition der Yeziden in westlicher und in yezidischer Sicht..... 23

Irina Wießner aus dem Nachlass von Gernot Wießner
Archaische Strukturen in Ostanatolien..... 35

III Religionsgeschichte

Chaukeddin Issa
Gedanken zu Scheich Adi (11./12. Jh.), dem Reformier des Yezidentums 45

Mamou Othman (Pir Mamo)
Taus-i Melek oder der politische Gott der Weltreligionen? Ein Beitrag zur
Theologie und Religionsgeschichte der Yeziden 55

IV Diaspora und Globalisierung

Andreas Ackermann
Von der doppelten Minderheit zur Diaspora: Yeziden in Deutschland..... 67

Ilhan Kizilhan
Die alte yezidische Gemeinschaft im Zeitalter der Globalisierung –
Anforderungen, Erwartungen und Perspektiven in der Migration 79

Irene Dulz
Diskussion: Anforderungen an das Yezidentum in der Moderne 91

[4]

Anhang

Glossar	95
Verzeichnis der in den Texten erwähnten Literatur.....	101
Die Autoren und Diskussionsteilnehmer	105

Fotografien (Giesela Priëß)

Das Heiligtum in Lalesh	Umschlag
(Die vier Türme gehören v. l. n. r.: zur „weißen Quelle“ (<i>Qaniya Sipi</i>) sowie zu den Mausoleen von Scheich Mus, Scheich Adi und Scheich Hasan)	
Pilger vor der <i>Qaniya Sipi</i>	22
Frauen am Sarkophag von Scheich Adi	34
Das Scheich-Adi-Tor	54
Eine „Ordensschwester“	78

[5]

Vorwort

Am 10. und 11. Oktober 2003 veranstaltete das Deutsche Orient-Institut eine wissenschaftliche Tagung zum Thema: „Yeziden – eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne. Perspektiven der Integration und Konfliktlösungen“.

In den letzten Jahren hat sich die deutsche Orientalistik vor allem mit dem Islam beschäftigt. Eine Auseinandersetzung mit den kleineren Religionen im Vorderen Orient wie Alewitentum und Yezidentum war daher längst geboten. Wer für mehr Toleranz zwischen den großen Religionen wirbt, darf auch die kleineren Religionen nicht unberücksichtigt lassen. Denn gerade in der Beschäftigung mit ihnen zeigt sich eine neue Form von Humanität im Umgang mit den Kulturen. Das Deutsche Orient-Institut hat sich zur Aufgabe gemacht, durch Vermittlung von Kenntnissen zum Dialog zwischen Orient und Okzident beizutragen und dabei alle Kulturformen und Religionen des Nahen Ostens und deren Angehörige in Europa mit einzubeziehen.

Den Anstoß zu der Tagung in Celle gaben Medienberichte Ende 2002 / Anfang 2003 über die Yeziden, die Unverständnis für andersartige religiöse Vorstellungen und andere Formen des sozialen Zusammenlebens, vermischt mit pauschalen Vorurteilen, erkennen ließen. Diese daher längst fällige Tagung sollte eine breitere Öffentlichkeit in Deutschland für die Probleme der Yeziden sensibilisieren und tiefere Einblicke in das Yezidentum vermitteln und so zum Dialog mit „dem Fremden“ anregen (um so bedauerlicher war, dass die Medien trotz Einladung die Tagung kaum wahrnahmen).

Die inhaltliche Tagungsvorbereitung lag in den Händen eines Teams, das aus Mitarbeitern des Instituts sowie yezidischen und nicht-yezidischen Experten bestand, die sich durch ihre Beschäftigung mit dem Yezidentum und den Yeziden in der Diaspora ausgewiesen hatten. Um in einem durch die allgemeine Mittelknappheit limitierten Zeitrahmen zu bleiben, musste das Vorbereitungsteam die Zahl der Referenten einschränken, und es musste nach eingehenden Beratungen Deutsch als alleinige Tagungssprache festsetzen. Dadurch wurde die Zahl der Referenten weiter eingeschränkt und auch Kurdisch, die Muttersprache der Yeziden, ausgeschlossen. Letzte- [6] re Entscheidung wurde konsequent eingehalten, obwohl sie nicht das ungeteilte Verständnis der Tagungsteilnehmer fand.

Referate und Diskussionen vermittelten ein facettenreiches Bild von den Leistungen yezidischer Intellektueller zur Integration in Deutschland. Gemeinsamer Nenner aller Beiträge war die Feststellung, dass sich das Yezidentum in Deutschland in einem Prozess der Veränderung befindet. Im Verlauf der Tagung kam deutlich zum Ausdruck, dass nicht alle Traditionen, welche deutsche Nicht-Yeziden als „typisch“ yezidisch wahrnehmen, in der yezidischen Religion verankert sind. Sie sind vielmehr Bestandteile der traditionellen Kultur in den Herkunftsländern. Daraus entstehende Gesetzeskonflikte dürften – schon im Interesse des Yezidentums – nicht mit religiösen Verpflichtungen entschuldigt werden.

Um die Ergebnisse der Tagung in Celle einem weiteren Interessentenkreis zugänglich zu machen, haben die Veranstalter die überarbeiteten Beiträge zusammen mit einem Resümee der Abschlussdiskussion im vorliegenden Sammelband zusammengefasst.

An dieser Stelle möchte das Deutsche Orient-Institut dem Bundesministerium des Innern für seine Förderung der Tagung danken. Es möchte auch dem Oberbürgermeister der Stadt Celle, Dr. Martin Biermann, Dank für sein freundliches Grußwort zu Beginn der Tagung sagen und sich bei CD-Kasernen Celle GmbH für die organisatorische Ausrichtung vor Ort bedanken, die wesentlich zum Gelingen der Tagung beigetragen hat.

Hamburg, März 2004

Udo Steinbach

Erhard Franz

[7]

I Einführung

Erhard Franz

Der Band und seine Beiträge im Kontext deutschsprachiger Yezidenbücher zweier Dekaden

In den letzten zwanzig Jahren ist gerade Mal eine handvoll Sachbücher über die Yeziden in deutscher Sprache erschienen. Den Anfang machte ein 1984 von der Gesellschaft für bedrohte Völker in der Reihe Pogrom-Taschenbücher herausgegebener Sammelband, der die damals noch aktuelle Anerkennung der Yeziden als Flüchtlinge thematisierte (Schneider 1984, 156 S.). Ein Beitrag von Gernot Wießner in dem Band gibt eine Einführung in die yezidische Religion und Glaubensvorstellungen (Wießner 1984, 16 S.).

Acht Jahre später erschien – quasi als Doppelpack – das Buch von Johannes Düchting und Nuh Ateş (Düchting / Ateş 1992, 313 S.). Im ersten Teil (S. 15-257) vermittelt Düchting vor allem historische Entwicklungen und Zusammenhänge. So geht z. B. der speziellen Geschichte der Yeziden vom Mittelalter bis zu den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts – einschließlich der Machtkämpfe um die Führung – ein allgemeiner historischer Abriss der Geschichte Kurdistans voran. Ebenso historisch angelegt ist auch seine Beschreibung von Religionen, die vor dem Yezidentum im gleichen Verbreitungsgebiet existierten bzw. noch in ihm anzutreffen sind. Erst an späterer Stelle folgt eine ausführliche Darstellung der yezidischen Religion und der religiösen Praktiken im Yezidentum. Im zweiten Teil des Bandes (S. 261-313) beschäftigt sich Ateş hauptsächlich mit den Yeziden in Deutschland, vorwiegend am Fallbeispiel der Yeziden in Bremen.

Das Hauptanliegen der sozialpsychologischen Studie von Ilhan Kizilhan ist eine Beschreibung der Auswirkungen von Traumata durch Massaker und Terror auf die einzelne Person und die psychologische Belastung einer Volksgruppe durch derartige Erfahrungen (Kizilhan 1997, 283 S.). Im ersten Teil der Abhandlung (S. 17-155) geht Kizilhan ausführlich auf die Geschichte, auf das Glaubenssystem und auf die Feste ein. Des Weiteren beschreibt er das hierarchische Kastensystem mit seinen einzelnen Gruppen [8] und ihren Funktionen, wobei eine Person ihre Identität dadurch erhält, dass sie in dieses System hineingeboren wird.

Die Arbeit von Sabiha Banu Yalkut-Breddermann, einer Religionswissenschaftlerin und Ethnologin, basiert auf Feldforschungen (Breddermann 2001, 103 S.). Zwischen 1988 und 1995 führte die Autorin in yezidischen Gemeinden in Berlin, Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen sowie 1991 in Midyat, Provinz Mardin (Türkei) Interviews durch. In ihren Gedächtnisprotokollen und Interviews mit yezidischen Immigranten der ersten Generation interessiert sie besonders die Herkunftsdiskussion innerhalb der yezidischen Gemeinde. Abschließend behandelt sie die Auswirkungen, welche diese Diskussion auf die kurdische Bewegung der Türkei insgesamt hat. Darüber hinaus enthält die Arbeit Details über die yezidische Religion.

Ausführlich behandelt Irene Dulz die yezidische Religion in ihrer Magisterarbeit im Fachbereich Orientalistik an der Universität Hamburg, die ein Jahr später als Buch erschien (Dulz 2001, 148 S.). Den Hauptteil der Arbeit widmet sie dem Schicksal der Yeziden im nordirakischen Kurdenkonflikt während des Zeitraums 1970-1991.

Eine andere, allerdings unveröffentlichte Magisterarbeit von Sebastian Maisel an der Universität Leipzig ist im Kontext der Celler Tagung insofern interessant, als die Schilderungen des Autors über die Situation der Yeziden in Syrien viele Parallelen zu denen der Yeziden in Deutschland aufweisen. Der Siedlungsraum der syrischen Yeziden ist aufgesplittert und erst moderne Kommunikationsmittel haben zu Kontakten untereinander ge-

führt. In der Auseinandersetzung mit dem Kurdentum und einer kurdischen Identität sind die Yeziden in Syrien im Begriff, ein eigenes Wir-Gefühl zu entwickeln und ihre Identität neu zu bestimmen. Hierbei tendiert ein Teil dazu, sich als religiöse Gemeinschaft innerhalb des Kurdentums zu betrachten, während sich der andere Teil als eigene Ethnie mit einem eigenen kollektiven Bewusstsein auffasst. Auch in Syrien sind es vorwiegend jüngere, gebildete Laien, die sich mit der yezidischen Kultur und Religion auseinandersetzen. Sie wollen das traditionelle Yezidentum als Grundlage einer eigenen yezidischen Identität wiederbeleben, sehen aber gleichzeitig die Notwendigkeit, einige Aspekte den Anforderungen der Gegenwart anzupassen. Nur wenige der traditionellen religiösen Führer können bei dieser [9] Diskussion mithalten; ihre Funktion beschränkt: sich mehr und mehr auf die Durchführung traditioneller Rituale (*Dengê Êzîdiyan* 6/7, 1997).

Nimmt man zu diesen Veröffentlichungen noch den Katalog des Völkerkundemuseums in Wien zur Ausstellung über die Yeziden im Jebel Sinjar (Steinmann 1998, 94 S.), einen Roman (Kizilhan 2000, 316 S.) so wie einen 1992 von der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) unter dem Titel: „Die Yeziden – eine Arbeitshilfe“ in ihrer Informationsreihe zur Verfügung gestellten Text (40 S.) – auf dessen Vorhandensein man eher zufällig stößt – hinzu, scheinen damit die deutschsprachigen selbständigen Publikationen der letzten beiden Jahrzehnte abgedeckt. Scheinen, denn 1990 ließ Muawiya bin Ismail al-Yazidi im Eigenverlag eine Broschüre unter dem Titel: „Gute Gedanken. Gute Worte. Gute Taten. Also Zarathustra zu uns sprach“ (40 S.) drucken. Es handelte sich um die überarbeitete Übersetzung eines 1983 in Englisch erschienenen Heftchens. Die Existenz der deutschen Version dürfte außer einigen Yeziden kaum Jemanden bekannt sein – was allerdings keine große Wissenslücke bedeutet.

In dem Sammelband der Celler Yezidentagung nun werden die Hintergründe der Probleme behandelt, welche die yezidische Gemeinschaft in Deutschland hat. Das vermittelte Bild setzt sich aus vielfältigen Aspekten und Betrachtungsweisen zusammen, die insgesamt die Perspektiven der yezidischen Gemeinschaft beleuchten: Stirbt der Engel Pfau (S. 68) oder ist das Yezidentum lebendig genug, um sich aus innerer Kraft heraus den Anforderungen eines neuen Zeitalters und neuen Gesellschaftsstrukturen anzupassen?

Die bisher mündlich tradierte Religion der Yeziden war ihrem Wesen nach auf eine in sich geschlossene, schriftlose Gesellschaft ausgerichtet gewesen. Ihr Religionsverständnis unterscheidet sich grundsätzlich von dem einer Schriftgesellschaft mit schriftlich fixierter Theologie. Mythen, Erzählungen und Legenden spielen eine größere Rolle als die Doktrin. Deshalb sind die religiösen Texte der Yeziden anders zu verstehen und zu interpretieren als Werke, die auf christlicher oder islamischer theologischer Tradition basieren. Bei den abendländischen Religionswissenschaftlern entstanden daher Missverständnisse, die sie zu einer falschen Einordnung und Beurteilung der yezidischen Religion verleiteten. (Kreyenbroek S. 23 ff.).

[10] In ihren ländlichen Herkunftsgebieten war die yezidische Gesellschaft in die „archaischen“ Gesellschaftsstrukturen ihrer sozialen Umgebung eingebettet. Es war eine hierarchische Gesellschaft der „Ungleichen“, in der jede Person einen ihr durch die Geburt in einer bestimmten Schicht der Gesellschaft zugewiesenen Platz einnahm. Auch innerhalb der yezidischen Gesellschaft besteht durch die Trennung in religiöse Kasten eine Struktur der hierarchischen Über- und Unterordnung. Solange eine Person ihren Platz innerhalb dieser „archaischen“ Hierarchie akzeptiert, vermittelt diese Gesellschaftsform das Gefühl von Stabilität und damit von Sicherheit. Der Begriff „archaische Gesellschaft“ ist daher nicht mit einer negativen Konnotation zu besetzen (Wießner, S. 35 ff.).

In den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts setzte eine Massenflucht von Yeziden aus der Türkei nach Deutschland ein. Die ältere Generation der Migranten wurde hier mit so genannten „modernen“ Gesellschaftsformen konfrontiert. Die Sozialisation der Jugend in der zweiten und dritten Generation erfolgte dagegen bereits in dem völlig anderen sozio-

kulturellen Umfeld einer Schriftgesellschaft mit weitgehend pluralistischer Gesellschaftsstruktur. Eine zunehmende Schul- und auch Hochschulbildung bei der Jugend ging damit einher (Tolan, S. 13 ff.).

Die unterschiedliche Sozialisation der yezidischen Jugend in Deutschland versperrte ihr den Zugang zur religiösen Vorstellungswelt ihrer Eltern. Die traditionellen Religionsvermittler, die Scheichs und *Pirs*, sprachen – im übertragenen Sinne – nicht mehr die gleiche Sprache wie die Jugend. Zunehmend entwickelten sich yezidische Vereine zu Foren, welche die alten religiösen Überlieferungen, die Gefahr liefen, nach und nach vergessen zu werden, schriftlich festhielten. Sie trugen damit zur inneryezidischen Diskussion über diese Traditionen bei. Die Diasporasituation in Deutschland bietet den Yeziden eine Möglichkeit, über ihre Religion zu reflektieren und sie den Bedürfnissen des neuen Lebensraums anzupassen (Ackermann, S. 67 ff.).

Im Zuge der Infragestellung der eigenen Religion und durch den Vergleich mit anderen Religionen erschien jetzt auch der Reformator des Yezidentums im 12. Jahrhundert, Scheich Adi, in einem neuen Licht. In den traditionellen Vorstellungen war Scheich Adi eine zentrale Gestalt der Glaubensvorstellungen, eine Inkarnation des göttlichen Wesens, der die yezidische Religion reformiert hat und auf den das strenge Kastensystem [11] im Yezidentum zurückging. Jetzt aber konnten nicht nur yezidische Akademiker nachlesen, dass der historische Scheich Adi ein arabischer Sufi-Gelehrter und Heiliger gewesen war, der im 12. Jahrhundert die mystische Variante des Islam unter Kurden und Arabern verbreitet hatte. Als Reaktion darauf bezweifelten die Einen, dass der muslimische und der yezidische Scheich Adi ein und dieselbe Person seien; für die Anderen hat er mit seinen Reformen das Yezidentum negativ beeinflusst und durch die auf ihn zurückgehenden islamischen Elemente den Grundcharakter der yezidischen Religion verfälscht. Wieder Andere bemühen sich, historische Beweise für eine yezidisch-kurdische Herkunft des Scheichs zu finden (Issa, S. 45 ff.).

Unter den Yeziden in Deutschland fehlt es nicht an Versuchen, die bisherigen yezidischen Glaubensauffassungen in ein theologisches System und damit in ein Dogma einzubetten, das sich an den theologischen Denkkategorien der schriftlichen Hochreligionen orientiert. Sie wollen ihre Religion den Anforderungen der neuen geistigen Umwelt anpassen. Dabei argumentieren sie, dass z. B. bereits Scheich Adi zu seiner Zeit mit der Aufnahme sufistischer Elemente in die Glaubensvorstellungen das Yezidentum an die damalige geistige Umwelt angepasst habe, ohne den Grundcharakter der Religion zu verändert (Othman, S. 55 ff.).

Neuorientierung und Wandel erfordern eine geistige Auseinandersetzung mit dem Überlieferten, eine Aufarbeitung der durch jahrhundertelange Verfolgung entstandenen traumatischen Belastungen. Für eine Weiterentwicklung, durch die das Yezidentum den Anforderungen der Moderne gerecht wird und dabei gleichzeitig sein Wesen und seine Kultur bewahrt, ist die gemeinsame Anstrengung der gesamten yezidischen Religionsgemeinschaft nötig; alle Bildungsschichten und alle Kasten in der Diaspora und in den Heimatregionen müssten einen Konsens erzielen. Parallel dazu sollte die yezidische Gemeinschaft in Deutschland eine Strategie entwickeln, die ein Überleben der Yeziden als Religionsgemeinschaft in der Diaspora gewährleistet. Ein begleitendes Integrationskonzept auf deutscher Seite wäre dabei hilfreich (Kizilhan, S. 79 ff.).

Den Referenten und allen Diskussionsteilnehmerinnen und -teilnehmern auf dem Podium und im Auditorium war die Tragweite künftiger Veränderungen bewusst. Sie sahen die Gefahr, dass in Deutschland Entwicklungen im Yezidentum einsetzen könnten, die es von seinen Wurzeln in den Heimatregionen entfremden. Über die Art und Weise, wie Religion und Denkkategorien an die Verhältnisse in der Diaspora angepasst werden können, klafften die Meinungen weit auseinander. Wiederholt wiesen Diskutanten jedoch darauf hin, dass die Anpassung ein Prozess innerhalb des Yezidentums sei und dass ein direktes Eingreifen oder ein starker Druck von außen kontraproduktiv wären (Dulz, S. 91 ff.).

[13]

Telim Tolan

Die Yeziden – Religion und Leben^{**}

Während der Vorbereitung zu meinem Vortrag habe ich in meinem Kalender folgenden Spruch gelesen:

„Durch gemeinsame Kenntnis voneinander verliert das Fremde sein Gesicht.“ (Marie Curie)

Unter dieses Motto möchte ich meinen Überblick über einige wesentliche Aspekte der yezidischen Religion und Gesellschaft stellen.

1 Verbreitung, Anzahl und Gesellschaftsstruktur

Die Yeziden sind von der Volkszugehörigkeit Kurden. Sie sprechen das nordkurdische *Kurmanji* als Muttersprache. Ihre Siedlungsgebiete befinden sich innerhalb der Verbreitungsgebiete der Kurden, die fast nie in ihrer Geschichte einen eigenen Staat hatten und sich heute in den Ländern Irak, Syrien, Türkei und Iran verteilen. Weiterhin leben Yeziden auch noch in den ehemaligen Sowjetstaaten Armenien und Georgien. Fast alle türkischen und die Mehrheit der syrischen Yeziden, aber auch zahlreiche aus dem Irak, leben in Westeuropa, überwiegend in Deutschland, wenige in Belgien, Dänemark, der Schweiz und Österreich. Die Zahl der in Deutschland lebenden Flüchtlinge wird auf 40.000 geschätzt. Sie leben vorwiegend in den Bundesländern Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen, wo sie häufig größere Gemeinden bilden.

Es gibt bis jetzt keine offizielle Zählung der Yeziden, weder in Deutschland noch weltweit. Schätzungen gehen von insgesamt 800.000 Menschen aus. Ehemals Ursprungsreligion der Kurden, stellen die Yeziden eine religiöse Minderheit unter den mehrheitlich muslimischen Kurden dar. Aufgrund ihrer Ursprünglichkeit werden die Yeziden als das lebende Gedächtnis und Gewissen der Kurden betrachtet. So halten die Yeziden ihre Gebete in kurdischer Sprache ab, während die moslemischen Kurden sich der arabischen Sprache bedienen, um die Koranverse lesen zu können.

Das Hauptsiedlungsgebiet der Yeziden ist der Nordirak. Hier leben ca. 600.000 yezidische Glaubensbrüder, und hier befindet sich nicht allzuweit von Mosul entfernt Lalesh, das religiöse Zentrum der Yeziden. Nahe bei Lalesh residiert in Baadhra das weltliche Oberhaupt der Yeziden, der *Mir*, auch nach dem Distrikt Shaikhan *Mire Shaikhan* genannt. Das religiöse Oberhaupt, der Baba Scheich, lebt in Ain Sufne.

Als Yezide wird man geboren; es gibt keine Möglichkeit, zum Yezidentum zu konvertieren. Dies schließt aus, dass Yeziden missionarisch tätig werden und Angehörige anderer Religionen bekehren. Es gibt [14] keinen religiösen Fanatismus, der von der Überlegenheit der Religion über andere Glaubensvorstellungen ausgeht. Der yezidischen Religion fehlt somit die aggressive Komponente des Bekehrens mit Feuer und Schwert.

In der Abwehr gegenüber feindlich gesinnten Religionen entstand das zwingende Gebot bei den Yeziden, keine Andersgläubigen zu heiraten. Bei dieser endogamen Heiratsregel handelt es sich um einen historisch entstandenen Schutzmechanismus, der in der Verfolgungssituation den Zusammenhalt und die Solidarität der Yeziden stärkte. Er hat sich als Schutz bewährt und ist in der Gemeinschaft fest verankert, in Europa allerdings anderen gesellschaftlichen Bedingungen ausgesetzt.

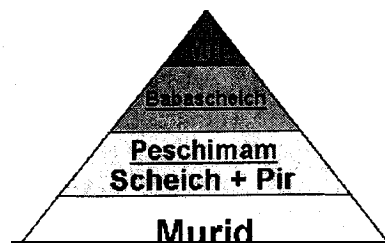
^{**} Anm. d. Red.: Dieser Beitrag ist vom Autor nachmalig bearbeitet und an verschiedenen Stellen ergänzt worden; in einigen Punkten weicht der Text daher von der Original-Ausgabe ab.

Spätestens seit dem 12. Jahrhundert gibt es innerhalb der yezidischen Gemeinschaft mehrere Kasten, die auf den Reformator des Yezidentums, Scheich Adi, zurückgehen. Die yezidische Gesellschaft gliedert sich in die Kaste der Laien, der *Muriden* und in zwei Kasten von Geistlichen, in die der Scheichs und die der *Pirs*. Die Zugehörigkeit zu einer Kaste ist erblich; Heiraten außerhalb der eigenen Kaste sind tabu. Die Geistlichen haben die Aufgabe, die Laien religiös zu unterweisen und zu betreuen. Darüber hinaus nehmen sie wichtige soziale Funktionen wahr. Im Gegensatz zum Kastenwesen im Hinduismus trennt das Kastensystem bei den Yeziden nicht die Gesellschaft, sondern es schuf ein komplexes System, das durch die Abhängigkeit der einzelnen Glieder voneinander einen engen Zusammenhalt aller Schichten garantierte. Nur durch die Kontakte zwischen den einzelnen Kasten ist es den Yeziden möglich, ihre Religion zu bewahren.

Das yezidische Kastensystem



Religiöse Hierarchie



(Entwurf: Telim Tolan)

[15]

2 Aspekte der yezidischen Religion

Das Yezidentum kennt keine verbindliche religiöse Schrift, wie es vergleichbar die Bibel für die Christen ist. Die Vermittlung religiöser Traditionen und Glaubensvorstellungen beruhte – bisher – ausschließlich auf mündlicher Überlieferung. In der Literatur über die Yeziden werden zwei Bücher erwähnt, das „Buch der Offenbarung“ (*Kiteb-i Jilwe*) und die „Schwarze Schrift“ (*Meshef Resch*). Von beiden Büchern sind lediglich Auszüge bekannt geworden, wobei man davon ausgehen kann, dass diese nicht in allen Teilen authentisch die Glaubensvorstellungen der Yeziden wiedergeben.

Unter den Yeziden herrscht die Auffassung, dass ein Yezide ein guter Mensch sein kann, aber um ein guter Mensch zu sein, muss man nicht Yezide sein. Das heißt: das Yezidentum ist von vornherein tolerant gegenüber anderen Religionen. In einem Gebet der Yeziden heißt es: „Gott, schütze erst die 72 Völker und dann uns.“ Die Yeziden haben keine Berührungspunkte mit anderen Religionsgemeinschaften. So ist z. B. das Verhältnis zwischen Yeziden und Christen sehr gut. Dies hat etwas mit der gemeinsamen Leidensgeschichte der Yeziden und Christen in den kurdischen Gebieten zu tun. So haben z. B. die Yeziden während der Zeit der Armenierverfolgung (1914-1917) im Osmanischen Reich viele Armenier bei sich aufgenommen und vor Deportation und Vernichtung gerettet.

Die yezidische Religion ist eine monotheistische Religion, deren Wurzeln wohl 2000 Jahre weit vor dem Christentum liegen. Die yezidische Religion kennt – anders als der Islam und das Christentum – nicht die Vorstellung von einem Widersacher, der dem göttlichen Willen entgegensteht. Die Vorstellung der Existenz einer bösen Kraft ist bei den Yeziden nicht vorhanden. Vielmehr ist Gott einzig, allmächtig und allwissend. Auch bei der etymologischen Betrachtung des kurdischen Wortes für Gott, nämlich *Xwedê*, wird diese Aussage besonders deutlich. Das Wort setzt sich zusammen aus *xwe* (sich) und *dê / da* (gegeben), d.h. „der sich selbst Geschaffene“ (*xwe da!*), sprich der Schöpfer. Nach yezidischer Vorstellung

wäre Gott schwach, wenn er noch eine zweite Kraft neben sich existieren lassen würde, die ohne sein Dazutun etwas verrichten könnte. Die Aussprache des Wortes des Bösen ist gleichbedeutend mit der Akzeptanz der Existenz dieser bösen Kraft und stellt aus yezidischer Sicht eine Gotteslästerung dar. Der Begriff wird von Yeziden daher nicht ausgesprochen, er fehlt auch in dieser Darstellung.

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass die Yeziden keine Paradies-Höllen-Theorie haben. Vielmehr glauben die Yeziden an Seelenwanderung und Wiedergeburt (*Kirasguhertin*). Die Yeziden glauben, dass das Leben nicht mit dem Tod endet, sondern dass es nach einer Seelenwanderung einen neuen Zustand erreicht. Der [16] neue Zustand ist abhängig von den Taten im vorherigen Leben. In diesem Zusammenhang spielen der „Jenseitsbruder“ (*Biraye achrete*) für einen Mann bzw. die „Jenseitsschwester“ (*Chucha achrete*) für eine Frau eine wichtige Rolle für einen Yeziden / eine Yezidin. Unter den Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft sucht man sich zu Lebzeiten einen Bruder bzw. eine Schwester für das Jenseits aus. Diese Wahlgeschwister übernehmen im Jenseits gegenseitig die moralische Mitverantwortung für ihre Taten, und in der Totenzeremonie „begleiten“ sie den Verstorbenen / die Verstorbene auf dem Weg zur neuen Bestimmung. Nach den yezidischen Vorstellungen bestand die Verbindung der Jenseitsgeschwister bereits im vorherigen Leben und wird im künftigen Leben weiterbestehen.

Der Mensch ist in erster Linie selbst verantwortlich für sein Wirken. Aus yezidischer Sicht hat Gott dem Menschen die Möglichkeit gegeben, zu sehen, zu hören und zu denken. Er hat ihm den Verstand gegeben und damit die Möglichkeit, für sich den richtigen Weg zu gehen.

Eine zentrale Bedeutung in den yezidischen Glaubensvorstellungen hat *Taus-i Melek*, der durch einen Pfau symbolisiert wird. Nach der Schöpfungsgeschichte hat Gott *Taus-i Melek* mit sechs weiteren Engeln aus seinem Licht erschaffen. Aufgrund der Weigerung, Adam anzubeten, steht er für die Anerkennung der Allmacht Gottes. Er wurde von Gott zum obersten der sieben Engel erkoren und steht somit im Mittelpunkt des yezidischen Glaubens. Nach der Schöpfungsgeschichte der Yeziden ist *Taus-i Melek* an der gesamten Schöpfung, an dem göttlichen Plan aktiv beteiligt. So symbolisiert *Taus-i Melek* in der yezidischen Theologie nicht das Böse und ist auch kein in Ungnade gefallener Engel, sondern ist der Beweis für die Einzigartigkeit Gottes.

Hier liegt auch der Ansatzpunkt für die Kritik der anderen Religionsgemeinschaften, die davon ausgehen, dass es sich stets um den gleichen, gefallenen Engel handele. Nicht nur der dem Engel zugeschriebene mythologische Werdegang, sondern auch das darauf basierende Dogma und die vorherrschende Weltanschauung der Yeziden sind jedoch grundlegend verschieden.

Eine zweite wichtige Gestalt für die Yeziden ist der Reformerscheich Adi aus dem 11./12. Jahrhundert. Er ist für die Yeziden eine Inkarnation des *Taus-i Melek*, der kam, um das Yezidentum in einer schwierigen Zeit neu zu beleben. An seinem Grab in Lalesh findet jedes Jahr vom 6.-13. Oktober das „Fest der Versammlung“ (*Jashne Jimaiye*) statt. Yeziden aller Gemeinden aus den Siedlungs- und Lebensgebieten kommen zu diesem Fest zusammen, um ihre Gemeinschaft und ihre Verbundenheit zu bekräftigen. Leider erschweren oder verhindern politische Umstände häufig die Pilgerfahrt nach Lalesh, die eine Pflicht für jeden Yeziden ist. Aus Lalesh bringen die Yeziden geweihte Erde mit, die mit dem heiligen Wasser der Quelle *Zemzem* zu festen Kügelchen geformt wurde. Sie gelten als „heilige [17] Steine“ (Sing.: *Berat*) und spielen bei vielen religiösen Zeremonien eine wichtige Rolle.

3 Asyl und Integration

In ihren Heimatgebieten im Vorderen Orient waren und sind die Yeziden einer doppelten Verfolgung ausgesetzt: Einmal ethnisch, weil sie Kurden sind, und zum anderen religiös, weil sie in den Augen fundamentalistischer Muslime als „Ungläubige“, „vom wahren Glauben Abgefallene“ gelten, die es entweder zu bekehren oder umzubringen gilt. Denn nach den Vor-

stellungen radikaler Muslime öffnet sich für denjenigen, der einen Ungläubigen tötet, der Weg ins Paradies. Fanatische Muslime, die yezidische Dörfer verwüsten oder die Einwohner vertreiben, Menschen ermorden oder Frauen entführen, werden von den Behörden nicht zur Verantwortung gezogen, sei es, weil es in ein politisches Konzept passt oder sei es, weil die Vertreter des Staates ebenfalls Muslime sind, welche die Ansichten – wenn auch nicht die Taten – der Radikalen teilen. In ihren Heimatgebieten können Yeziden oft nur öffentlich in Erscheinung treten, wenn sie ihre Identität verleugnen. Der mangelnde staatliche Schutz führte dazu, dass besonders in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts viele Yeziden, insbesondere Yeziden aus der Türkei, nach Deutschland flüchteten.

Prof. Wießner von der Universität Göttingen hatte sich als Wissenschaftler der Religionen des Vorderen Orients und damit auch der Religion der Yeziden besonders angenommen. Durch seine Reisen in die Region kannte er die Situation der Menschen in diesen Ländern. Mit einem Gutachten beim Verwaltungsgericht Stade erreichte er 1982 erstmals die Anerkennung von Yeziden als Flüchtlinge. Danach dauerte es noch elf Jahre, bis sich diese Rechtsprechung allgemein durchsetzte. Als letztes deutsches Gericht erkannte Anfang 1993 das Oberverwaltungsgericht Lüneburg den Yeziden den Status als Gruppenverfolgte zu. Auf politischer Ebene bereitete 1989 Herbert Schnoor in seiner Amtszeit als Innenminister des Landes Nordrhein-Westfalen den Weg für ein Bleiberecht der Yeziden vor. Auch die Gesellschaft für bedrohte Völker, dessen Beiratsmitglied Prof. Wießner war, hat sich als Menschenrechtsorganisation für die Yeziden eingesetzt.

Als die heutige Elterngeneration der Yeziden nach Deutschland kam, musste sie sich mit völlig neuen Bedingungen zurechtfinden. Die meisten [18] Yeziden hatten in ihren Heimatgebieten von der Landwirtschaft gelebt. Das Bildungsniveau war sehr niedrig. Wenn es in den Dörfern überhaupt Schulen gab, wurde ausschließlich in der Fremdsprache Türkisch unterrichtet. Viele haben erst in Deutschland ihre Erfahrungen mit der so genannten „modernen Gesellschaft“ gemacht. Die Überlebenstechniken, die in den Jahrhunderten der Unterdrückung entwickelt wurden, passten nicht in die neue Umwelt. Ängste und Sorgen sind geblieben: Die Angst vor Abschiebung und die Sorge, dass Kultur und Religion, die in der Heimat unter schwersten Bedingungen bewahrt werden konnten, jetzt untergehen. Prof. Wießner hat das Problem schon früh erkannt. 1984 prägte er die Formulierung vom „tötenden Licht einer fremden Welt“, in das die Yeziden nach ihrer Flucht in Westeuropa geraten würden (Wießner 1984). Gleichwohl sah er für sie keine dauerhafte Überlebensebene in Ländern wie der Türkei oder Syrien.

Die Integration der Yeziden verläuft nicht immer reibungslos, sie ist aber gerade bei der zweiten Generation sehr weit fortgeschritten. Mittlerweile gibt es eine gute Zahl von Hochschulabsolventen und Personen in hoch qualifizierten Arbeitsbereichen. Yeziden fühlen sich als Bürger Deutschlands und als Mitglieder der deutschen Gesellschaft. Viele besitzen bereits die deutsche Staatsangehörigkeit. Sie wollen mit ihrer Arbeit auch zum Wohl des Landes beitragen. Ihre kulturelle Eigenheit sollte als eine Bereicherung und Chance für die deutsche Gesellschaft verstanden werden. Hochkulturen entwickeln sich immer dann, wenn unterschiedliche Kulturen und Religionsgemeinschaften friedlich und unter gegenseitiger Wertschätzung zusammen kommen. Seit Mitte der neunziger Jahre tragen vermehrt auch yezidische Vereine zum Erhalt der yezidischen Religion und Kultur einerseits sowie zur Integration in die deutsche Gesellschaft andererseits bei.

Bei aller Vorsicht, die bei Differenzierungen zwischen definierbaren Gruppen angebracht ist, gibt es hinsichtlich der Integration bei den Yeziden einige Aspekte, die sich darstellen lassen, ohne damit andere zu diskriminieren. Der „Blick zurück“ oder gar der organisatorische Rückgriff auf die Türkei entfällt. Eine Rückkehr in die Türkei mit dem Ziel, dort zu leben, ist kaum möglich und nicht gewollt. Im Gegenteil: Viele haben nach den langen Asylverfahren mit bisweilen bedrohlichen Abschnitten immer noch Angst vor der Abschiebung. Da eine Rückkehr für Yeziden aus politischen und religiösen Gründen bislang nahezu unmöglich

schien, haben sie sich darauf eingestellt, ihr weiteres Leben in Deutschland zu verbringen. So versuchen sie als Bestandteil einer deutschen, pluralistischen Gesellschaft ihren festen Platz zu finden. Die Einbürgerung ist eines der Hauptziele, das eine wachsende Zahl namentlich der Jüngeren bereits erreicht hat.

Integrationsfördernd ist der Umstand, dass der Exodus aus der Türkei abgeschlossen ist. Praktisch alle Verwandten aus der Türkei sind ebenfalls in Deutschland. [19] Inzwischen konnten größere Gemeinden entstehen, so in Celle und Umgebung, in Hannover, Oldenburg, Bremen, Bielefeld und Emmerich. „Parallelgesellschaften“, die eine integrationsferne Eigen-dynamik entwickeln, entstehen jedoch nicht, was sicher mit dem Fehlen jeglicher Missionierung zu tun hat.

Jahrhunderte lange Verfolgung und Unterdrückung machten sowohl einen Existenz-aufbau als auch politische und religiöse Selbstverwirklichung in der Herkunftsregion gerade-zu unmöglich. In Deutschland, einem demokratischen Rechtsstaat, sieht die yezidische Ge-meinde endlich eine Chance, sich selbst zu verwirklichen.

Von Bedeutung für die Integration ist die Vorbildfunktion, die von den Yeziden ausgeht, die schon zu Zeiten der Gastarbeiter-Anwerbung nach 1960 als Arbeitsimmigranten nach Deutschland kamen und in ihrer gesellschaftlichen Lebensführung weit integriert sind. An ihren Lebenserfahrungen orientieren sich Yeziden mit kürzerem Aufenthalt in Deutsch-land. Verwandte und Bekannte stehen ihnen als direkte „Ansprechpartner“ zur Verfügung, was ihnen die Eingliederung in die deutsche Gesellschaft erleichtert. Insbesondere bei der yezidischen Jugend lässt sich dieser Nachahmeffekt feststellen. Der Anspruch auf eine quali-fizierte (Aus-)Bildung wächst zusehends, immer selbstverständlicher nimmt die Jugend Bildungsangebote wahr, und in steigendem Maße entschließen sich junge Yeziden zu einem Studium, wodurch sie wiederum eine Vorbildfunktion für weiter nachfolgende Generationen einnehmen.

Auf Grund der Jahrhunderte langen Verfolgung und Unterdrückung als Minderheit in ihren Herkunftsländern ist das yezidische Volk gewohnt, sich unauffällig zu verhalten und sich neuen Lebensumständen rasch anzupassen, was eine Integration fördert. Auch in der „neuen“ Heimat sind die Yeziden eine Minderheit unter den zahlenmäßig großen Gruppen der übrigen Migranten.

4 Aktuelle Fragen

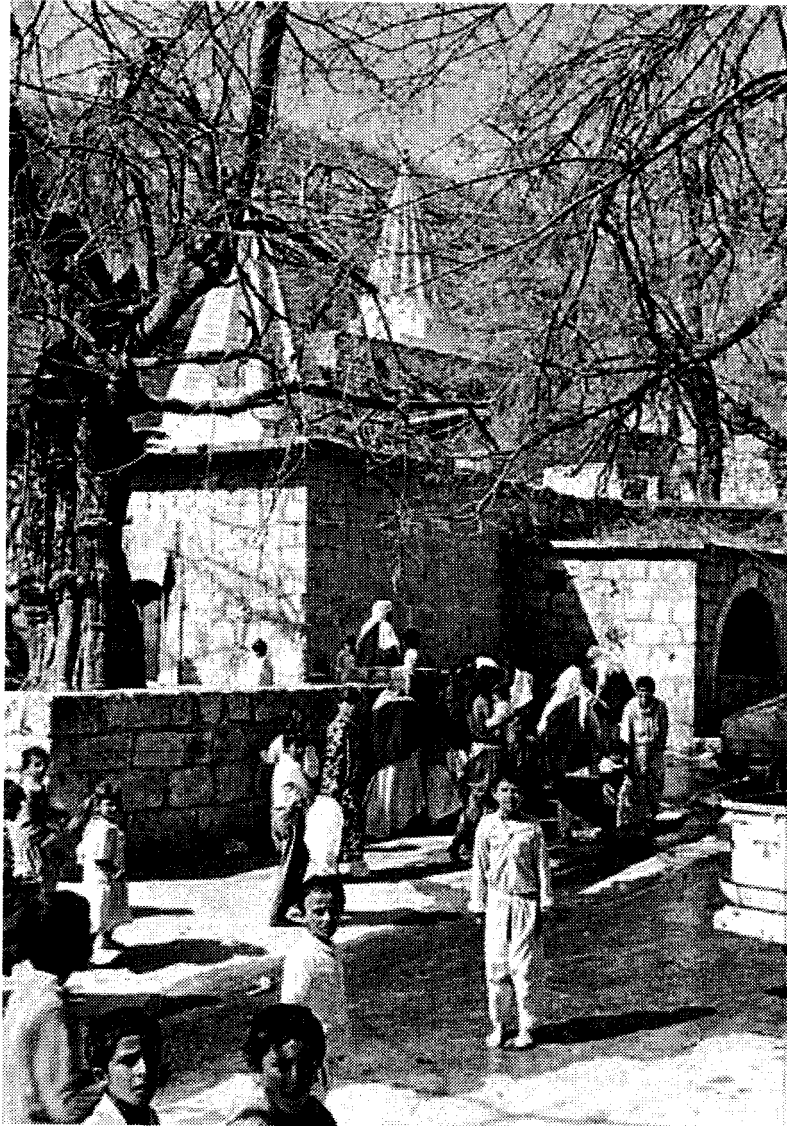
Zum Schluss möchte ich auf drei Fragen eingehen, die häufig in den Diskussionen über das Yezidentum und die Yeziden in Deutschland gestellt werden. [20]

- Gibt es Zwangsheiraten bei den Yeziden? In der yezidischen Religion gibt es keine Inhalte, aus denen sich eine von den Eltern bestimmte Eheschließung herleiten lässt. In der Zeremonie der Eheschließung soll vielmehr dreimal das Einverständnis der Partner abgefragt werden. Die Zwangsehe ist kein spezifisches Problem der Yeziden, sondern ein Problem der Herkunftsregion. Dort ist es Tradition, innerhalb der Familienverbände zu heiraten, so wie es in früheren Zeiten und teilweise bis heute in bestimmten Schichten der europäischen Bevölkerung üblich war und ist. In Deutschland haben die Yeziden diese wenig hilfreiche Tradition weitgehend aufgegeben. Der Zwang gegenüber den eigenen Kindern bildet einen Gegensatz zu den Grundsätzen, die gerade wir als Menschen schätzen, die oft selbst noch Unterdrückung erfahren haben. Gerade solch ein Zwang kann bei Jugendlichen dazu führen, dass sie sich von ihren Eltern und der yezidischen Ge-meinde abwenden. Allerdings beschränkt sich die freie Partnerwahl auf die jeweils endo-gamen Kasten der Yeziden. An dieser religiösen Tradition halten überzeugte Yeziden freiwillig fest.
- Wie ist die Stellung der Frau im Yezidentum? Die Religion enthält keine Elemente, die eine Benachteiligung oder Diskriminierung der Frau rechtfertigen. Bei der älteren Generation besteht allerdings noch ein traditionelles patriarchalisches Rollenverständnis,

das sie aus dem kulturellen Umfeld ihrer Herkunftsregionen mitgebracht haben. Die jüngere Generation unterscheidet sich im Hinblick auf die Geschlechterrollen nicht mehr von ihrem gesellschaftlichen Umfeld in Deutschland.

- Ist die Blutrache eine typisch yezidische Rechtsnorm? Keinesfalls. Die oft Jahrhunderte währenden Fehden zwischen Familienverbänden, die jeweils eine Ehrenverletzung bzw. einen vorangegangenen Mord der Gegenseite rächen, sind von Sizilien bis in den fernen Osten verbreitet. In der yezidischen Religion ist weder die Blutrache verankert, noch enthält sie Vorstellungen, die mit den alttestamentlichen Vorstellungen von „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (s. u. a. 3. Moses 24, 20) vergleichbar wären. Auch unter den Yeziden in Deutschland sind bis in jüngste Zeit hinein [21] Fälle von Blutrache vorgekommen. Die überwältigende Mehrheit der Yeziden verurteilt solche Taten. Die gelegentlich in den Medien verbreitete Vorstellung, die Yeziden seien in „Sippen“ oder „Klane“ (auch „Clans“) mit straffer Organisation und einem „Klanchef“ mit Befehlsgewalt – quasi als archaische Gesellschaft – organisiert, hat mit der Wirklichkeit nichts zu tun. Zwar gibt es Familienverbände, deren Zusammengehörigkeitsgefühl traditionell und nicht zuletzt auf Grund der Verfolgung in der Regel stark ausgeprägt ist. Die Entscheidungsprozesse in ihnen erfolgen jedoch auf demokratischem Wege. Den Älteren und Erfahrenen wird Respekt entgegengebracht, aber keine Unterwürfigkeit und kein blinder Gehorsam. Leicht ablesen lässt sich dies an durchaus uneinheitlichen politischen Präferenzen innerhalb eines Familienverbandes.

Das Fremde, das man kennt, ist nicht mehr fremd – so habe ich begonnen. Ich bin mir bewusst, dass ich nur einzelne Aspekte cursorisch streifen und Ihnen das Fremde noch nicht zum „Bekanntem“ machen konnte. In der Kürze der Zeit habe ich nur die äußere Schale einer Zwiebel entfernen können – weitere Schichten werden die nachfolgenden Beiträge freilegen.



Pilger vor der *Qaniya Sipi*, der heiligen „weißen Quelle“.

[23]

II Wissenschafts- und Sozialgeschichte

Philip G. Kreyenbroek

Die Tradition der Yeziden in westlicher und in yezidischer Sicht

In den Glaubensvorstellungen der Yeziden sind sowohl der starke Einfluss des Sufi-Heiligen Scheich Adi bin Musafir aus dem 11./12. Jahrhundert zu erkennen als auch vorislamische Vorstellungen und Praktiken, die ihren Glauben und ihre Rituale in hohem Maße geprägt haben. Während im Allgemeinen solche Gemeinden im Vorderen Orient als heterodoxe islamische Sekten anerkannt werden, befinden sich die Yeziden jenseits der vom Islam noch tolerierten Grenze. Die Bedrohung durch die Muslime in der Türkei veranlasste die meisten der dort lebenden Yeziden, in Europa Zuflucht zu suchen. In den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts kam eine wachsende Zahl von Yeziden aus dem Irak hinzu, da sie dort für gewöhnlich zu den Ersten zählten, die den Zorn eines Saddam Husains zu spüren bekamen und sich kein muslimischer Staat der Region für sie einsetzte. In Deutschland bilden die Yeziden weniger als zehn Prozent der hier lebenden Kurden.

Die Yeziden sind vielen Deutschen wohl am besten durch das Buch: „Durchs wilde Kurdistan“ bekannt, in welchem Karl May diese Gruppe als besonders repräsentativ für die „wilden“ Kurden insgesamt darstellt, obwohl sie in Wirklichkeit nur eine relativ kleine Minderheit aller Kurden bilden (May 1892). Und damit bin ich schon bei der Problematik angelangt, mit der ich mich in dem Artikel befassen möchte: Wie kamen die Beschreibungen der Yeziden durch westliche Forscher zustande? Welches Bild vermittelten die Forscher vom Wesen der yezidischen Religion, und wie verhalten sich die Beschreibungen gegenüber den Überlieferungen in den traditionellen Texten der Yeziden selbst? Damit verbunden ist die Frage, welche Rolle das kulturell bedingte Weltbild der Forscher bei ihrer Konstruktion des „Yezidismus“ spielte.

Um die Probleme, welche die Forscher bei ihrer „Konstruktion“ hatten, besser verstehen zu können, muss man sich vergegenwärtigen, dass sich die Religion der Yeziden von anderen, besser bekannten Religionen unterscheidet. Für jemanden, der in der abendländischen Tradition der Schrift- [24] kultur aufgewachsen ist, ist es selbstverständlich, dass eine Religion über eine hochentwickelte schriftliche Überlieferung verfügt, in der Werke über die Doktrin eine große Rolle spielen. Aus dieser schriftlichen Überlieferung kann dann ein mehr oder weniger klar definiertes System von Glaubensvorstellungen extrapoliert werden, und es wird meistens angenommen, dass geschriebene Quellen und die darin vermittelten Doktrinen die Essenz der Religionen enthalten. Dies lässt sich jedoch nicht ohne weiteres auf das Yezidentum übertragen. Mit wenigen Ausnahmen war es den Yeziden traditionell verboten, lesen und schreiben zu lernen. Deswegen fehlen nicht nur doktrinäre Literatur und eine heilige Schrift, sondern auch ein kohärentes System von Doktrinen, wie es sich nur in einem ausgeprägt literarischen Milieu entwickeln kann. Dies bedeutet durchaus nicht, dass die Yeziden nicht über religiöse Glaubensgrundsätze verfügen; das geistliche Leben der Yeziden ist von derselben Komplexität wie das der Anhänger von Buchreligionen. Nur spielen in ihrer Tradition Mythen, Erzählungen und Legenden eine größere Rolle als die Doktrin, und ihre religiösen Texte sind deshalb anders zu verstehen als Werke, die auf christlicher oder islamischer theologischer Tradition basieren. Wenn man also versucht, das Yezidentum nach dem Modell des Islam oder des Christentums darzustellen, ist bereits die Fragestellung so verfehlt, dass das Resultat mit der gelebten Realität der Yezidengemeinde kaum noch etwas zu tun haben kann. Sogar hervorragende Wissenschaftler haben in der Vergangenheit bei der Untersuchung der yezidischen Religion Missverständnisse verursacht, weil sie zu sehr ver-

sucht haben, diese Religion in das Klischee ihrer auf Schriftreligionen basierenden Vorstellungen zu zwängen.

1 Erste Berichte und Missverständnisse

Die ersten abendländischen Forscher, die um 1850 mit ihren Berichten über die Yeziden das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit in Europa weckten, waren A. H. Layard und G. P. Badger (Layard 1849, Badger 1852). Der britische Archäologe und Diplomat Layard schrieb ein Buch über seine Ausgrabungen von Ninive, das sehr bekannt wurde. Es enthielt u. a. auch eine wegweisende Beschreibung der Yezidengemeinde. Badger war ein christlicher Missionar, der Verbindungen zu den mittelöstlichen Christen unterhielt (s. a. Guest 1993, S. 76-107; Kreyenbroek 1995, S. 1-4). Beide [25] Forscher waren fasziniert von den Yeziden und von dem Mysterium, das ihre Religion darstellte. Beide Europäer waren jedoch als Kinder ihrer Zeit weniger an den aktuellen Realitäten des religiösen Lebens dieser Gemeinde interessiert als an der Frage, welche uralte Religion das Yezidentum fortsetzte. Layard äußerte sich nicht direkt zum Ursprung des Yezidentums, ließ aber Vermutungen anklingen, dass es altmesopotamischen Ursprungs sein könnte (Layard 1849, S. 306-307). Badger, der in vergleichender Religionswissenschaft besser ausgebildet war, sah altiranische Einflüsse und eine gewisse Übereinstimmung mit dem Zoroastrismus, der Religion Zarathustras (Badger 1852/1, S. 112 ff.).

Damals noch konnten diese beiden Pioniere nur das beschreiben, was sie selbst im Umgang mit den Yeziden gesehen und gehört hatten. Im Großen und Ganzen gesehen gelang ihnen das ganz gut. Die Yeziden redeten relativ offen über ihren Alltag und über Teile des religiösen Lebens, so dass die Antworten, die die Forscher bekamen, im Allgemeinen wahrheitsgemäß und erhellend waren. Nur wenn sie versuchten, mit ihren Fragen die Informanten in eine bestimmte Richtung zu lenken, bekamen sie eigentümliche und irreführende Antworten. Die beiden Wissenschaftler formulierten viele Fragen auf der Basis ihrer abendländisch geprägten Vorstellungswelt. Von den Yeziden, die häufig weder die Frage noch das dahinter stehende Gedankensystem verstehen konnten, erwarteten sie dann eine Antwort in den gleichen Denkkategorien. Nicht nur bei Layard und Badger, sondern in der früheren Forschung über die Yeziden ganz allgemein, findet man daher Fehlinterpretationen, die auf falsche Fragestellungen zurückzuführen sind. Derart mit Information versehen, kehrten die Forscher an ihre Schreibtische zurück und entwarfen ein Bild von der Religion der Yeziden, das teilweise auf christlichen Prämissen beruhte. Weitere Forscher nach Layard und Badger, die sich mit der Religion der Yeziden beschäftigten, bekamen nie einen Yeziden zu Gesicht. Ihre Forschungsergebnisse basierten ausschließlich auf Reiseberichten, Spekulationen und vorgefassten Meinungen (Kreyenbroek 1995, S. 4-5).

Auch wenn viele Missverständnisse in den früheren Publikationen über Yeziden auf die Orientalisten zurückgingen, so trugen die Yeziden selbst ebenfalls einen gewissen Anteil daran. In vielen Dingen waren die Yeziden zwar recht offen gewesen, hatten aber nicht alles preisgegeben und ver- [26] sucht, ihr „Geheimnis“ zu bewahren. Die letzte Wahrheit über bestimmte religiöse Angelegenheiten zu erzählen, kam damals für einen Yeziden noch einem Verrat gleich. Als Layard zum Beispiel bemerkte, dass zu großen religiösen Festen Hymnen gesungen wurden, weigerten die Yeziden sich, den Wortlaut der Texte zu wiederholen, und sie erzählten ihm, dass es sich dabei um arabische Texte handelte, die nur wenige von ihnen verstünden. Die Hymnen seien unverständlich und daher auch unwichtig für das Verständnis der Religion (Layard 1849, S. 305-306). Wir wissen jetzt, dass diese Aussagen in jeder Hinsicht falsch waren: Erstens verstanden die Yeziden in jener Region sehr gut Arabisch, zweitens wurden die Hymnen auf Kurdisch gesungen und drittens sind sie von immenser religiöser Bedeutung.

Layard hatte jedoch all diese falschen Informationen aufgezeichnet und nach ihm waren für die nächsten 140 Jahre die meisten Forscher von ihrer Richtigkeit überzeugt. Weiterhin hatte Layard Gerüchte erwähnt, dass die Yeziden einstmals viele heilige Schriften besessen

hätten und dass möglicherweise einige davon noch existierten. Badger hingegen wies diese Vermutung als unwahrscheinlich zurück (Kreyenbroek 1995, S. 3-4). Auf jeden Fall konzentrierten sich beide Forscher auf das Zeugnis geschriebener Texte, das für sie wohl die einzige Art von ernstzunehmenden religiösen Texten darstellte. Sie richteten ihre Aufmerksamkeit auf den einzigen geschriebenen Text, den die Yeziden ihnen präsentierten: nämlich eine wenig aussagekräftige arabische Hymne (*Qasida*), in der Scheich Adi gepriesen wird (Kreyenbroek 1995, S. 4). Auf Grund der Arbeit dieser beider Forscher war die akademische Welt für längere Zeit davon überzeugt, dass die geschriebene *Qasida* an Scheich Adi der einzig erwähnenswerte Text der Yeziden sei.

Trotz aller Falschinformationen und Fehlinterpretationen enthielten die frühen Arbeiten von Forschern wie Layard und Badger, wie bereits erwähnt, auch eine Reihe von zutreffenden Beobachtungen. Wer ihre Bücher las, erfuhr, dass die Yeziden an einen einzigen Gott glaubten, Scheich Adi sowie den Pfauenengel (*Taus-i Melek*) und neben ihm einige weitere göttliche Wesen verehrten. Auch beschrieben sie die Hauptcharakteristika der priesterlichen Strukturen des Yezidentums sowie ebenfalls die Rolle der *Qewals*. Die *Qewals* bilden eine eigene Gruppe von Musikern und Darstellern, ausgebildet, um die *Qewls* – die mündlich überlieferten heiligen Hymnen – zu rezitieren, deren Bedeutung Layard so völlig unterschätzt hatte. Traditionell pflegten jeden Frühling kleine Gruppen von *Qewals* auf lange Reisen zu weit abgelegenen Yezidengemeinden aufzubrechen. Sie führten das heilige Emblem (*Sinjak*) der Yeziden mit sich, eine Vogelstatue, die den Pfau darstellte und *Taus-i Melek* repräsentierte. Während eines Ritus mit Musik und *Qewl*-Rezitation zeigten die *Qewals* diese Statue in den entlegenen Gemeinden. Durch ihre Reisen hielten die *Qewals* die Verbindungen zwischen dem religiösen Zentrum in Lalesh und den weit entfernten Yezidengemeinden aufrecht. Sie brachten den Gemeinden Nachrichten und Befehle ihres Prinzen (*Mir*), trieben Steuern ein und sie sammelten Informationen über die Geschehnisse vor Ort. Im Herbst, wenn die *Qewals* anlässlich des großen Versammlungsfestes, der höchsten religiösen Feier des Jahres, wieder zurückkehrten, lieferten sie die Steuern ab und versorgten den Prinzen mit Informationen über sein Volk.

2 Der freie Markt belieferte die Wissenschaft mit Schriftzeugnissen

Derartige Berichte über die Traditionen und Realitäten des Yezidentums stellten aber nicht die Art von Informationen dar, an denen die westlichen Religionswissenschaftler des 19. Jahrhunderts interessiert waren. Für ihre eigenen Methoden, Religionen zu kategorisieren und zu beschreiben, fanden sie nur wenig in den verfügbaren Berichten, was sie verwenden konnten. Besonders in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts entstand das Bedürfnis, einen theoretischen Rahmen für das Verständnis der yezidischen Religion zu schaffen, der Einsicht in den Ursprung und die Entwicklung dieser Religion gewährte. Nach Layard und Badger kennzeichnete die Yezidenforschung eine überwältigende Fülle von unterschiedlichen Spekulationen über den Ursprung der Religion; die Realität des gelebten Glaubens interessierte die Wissenschaftler weniger. Genährt durch den Romantizismus, mit dem Zeitgenossen die mysteriösen „Teufelsanbeter“ betrachteten, als welche die Yeziden – zu Unrecht – bei vielen anderen Religionsgemeinschaften des Vorderen Orient bekannt waren (Kreyenbroek 1995, S. 1, 60), beschäftigten sich die Wissenschaftler weiterhin mit den Yeziden. Da die Wissenschaftler ihre gesamten Forschungen auf die „Doktrin“ und die „Lehre“ der Yeziden konzentrierten, aber mit keinen schriftlichen Quellen [28] ihre Behauptungen untermauern konnten, bestand ein großes Desiderat, die heiligen Büchern aufzufinden, über deren mögliche Existenz oder Nichtexistenz schon Layard und Badger Vermutungen angestellt hatten. Vermutlich hätte das Interesse der Wissenschaftler bald nachgelassen, wenn keine schriftlichen Texte aufgetaucht wären.

Tatsächlich bewirkten die Kräfte des freien Marktes, dass von den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts an die ersten geschriebenen Texte auftauchten. An ihrem plötzlichen Erscheinen war ein ehemaliger christlicher Mönch namens Jeremiah Shamir beteiligt, der mit

antiquarischen Büchern und Manuskripten handelte (Guest 1993, S. 146 f.). In mehreren Ländern wurde eine Reihe von Manuskripten angeboten, welche u. a. die zwei angeblich „heiligen Bücher“ der Yeziden enthielten: das *Jilwe* (Offenbarung) und das *Meshef Resch* (Schwarzes Buch). Diese „heiligen Texte“ waren merkwürdigerweise in Arabisch verfasst und nicht in Kurdisch, und sie nahmen keine besondere Stellung innerhalb der Manuskripte ein, sondern stellten nur einen Teil von Textsammlungen über die Yeziden dar. In den folgenden zwanzig Jahren, also bis zum beginnenden 20. Jahrhundert, kamen wenigstens ein halbes Dutzend Manuskripte der heiligen Bücher der Yeziden ans Licht. Ihr genauer Ursprung bleibt ein Rätsel, aber John Guest hatte vermutlich Recht, als er schrieb:

„The common thread running through these conflicting and sometimes implausible accounts suggests that the texts of the Sacred Books were obtained from the Yezidis by trickery and that Jeremiah Shamir was somehow involved.“
(Guest 1993, S. 151)

Eine anonyme Publikation von 1891 enthielt wörtliche Übersetzungen aus Passagen beider Texte. Die erste vollständige Übersetzung fertigte der Iranist E. G. Browne 1895 an. 1909 veröffentlichte Isya Joseph den arabischen Text beider Werke mit englischer Übersetzung (Joseph 1909). Zwei Jahre später kündigte der Karmeliter-Pater Anastase Marie die Entdeckung der angeblichen kurdischen Originalversion der „heiligen Texte“ an. Sie waren in einer völlig unbekanntem Schrift verfasst, die keinerlei Ähnlichkeit mit den anderen Schriften des Mittleren Ostens hatte. Pater Anastase zeigte seinen Fund dem Wiener Orientalisten M. Bittner, der die Texte 1913 mit [29] deutscher Übersetzung veröffentlichte (Bittner 1913). Bittner stand nur die Beschreibung des kurdischen Mukridialekts zur Verfügung, den er anscheinend für repräsentativ für das moderne Kurdische im Allgemeinen hielt. Mit einer abweichenden Variante der Sprache konfrontiert, zog er den Schluss, dass es sich um ein altertümliches Kurdisch handeln müsse. Nach seiner Auffassung waren Anastases Texte deshalb sowohl authentisch als auch alt.

Es waren spektakuläre Funde gewesen, doch noch bevor die Wissenschaft dazu kam, sie auszuwerten, ergaben sich ganz neue Gesichtspunkte. Ein Mann, der sich mit dem Fälschen von Manuskripten auskannte, schöpfte Verdacht. Alphonse Mingana (der, wie man später herausfand, ein Manuskript der syrischen Chronik von Arbela gefälscht hatte) schrieb zwei Artikel, in denen er die Authentizität der Manuskripte von den beiden heiligen Büchern der Yeziden anzweifelte (Mingana 1916 und 1921). Er argumentierte, dass die Yeziden kaum Grund gehabt hätten, solche Texte in Arabisch zu verfassen. Darüber hinaus zeigte er, dass die sprachlichen Fehler in der arabischen Version auf einen Schreiber deuteten, dessen Muttersprache syrisch war – was auf Jeremiah Shamir zutraf, den Mingana für den Fälscher der Texte hielt. Zu den von Pater Anastase entdeckten kurdischen Texten meinte Mingana, dass die Existenz einer bis dahin unbekanntem Schrift ohne jegliche Verbindung mit anderen bekannten Alphabeten extrem unwahrscheinlich sei. Wie sich später herausstellte, war die von Bittner herausgegebene kurdische Version darüber hinaus keineswegs in einem altertümlichen Dialekt verfasst. Es handelte sich vielmehr um Sorani, das Kurdisch, das in Shamirs Heimat, der Gegend um Arbil, gesprochen wurde.

Obwohl manche Wissenschaftler Minganas Schlussfolgerungen anzweifeln, waren seine Argumente dennoch überzeugend genug, um Zweifel an der Echtheit der Texte aufkommen zu lassen. Die Zweifel bezogen sich ausschließlich auf die Frage, ob die Texte eine alte schriftliche Überlieferung widerspiegeln; die Möglichkeit einer mündlichen sakralen Tradition wurde gar nicht erst in Betracht gezogen. Auf Grund der Entdeckungen in ganz rezenter Zeit (s. u.), besteht heute kein Zweifel mehr daran, dass der Inhalt der Texte zwar auf Kenntnissen der *Qewls* basierte und so weitgehend die yezidischen Glaubenslehren wiedergab, dass es sich bei den Manuskripten selbst allerdings eindeutig um Fälschungen handelte (Krey- [30] enbroek 2001). Sie waren die Antwort geschickter Kaufleute auf den Wunsch

der abendländischen Wissenschaftler gewesen, die heiligen Bücher der Yeziden aufzufinden.

Trotz der seit Mingana begründeten Zweifel an der Echtheit der so genannten „heiligen Bücher“, betrachtete man in der Wissenschaft dennoch weiterhin das Yezidentum als eine Schriftreligion, eine Schriftreligion allerdings, die ihre schriftliche Überlieferung verloren hatte. Die Frage nach der möglichen Bedeutung, die das Fehlen einer schriftlichen Tradition für den Charakter dieser Religion selbst hatte, stellte man nicht. Man beurteilte die yezidische Religion also weiterhin nach den gleichen Kriterien, die für die bekannten Buchreligionen galten. Es ist kaum überraschend, dass eine solche Betrachtungsweise nicht besonders fruchtbar war – und wohl auch daher das Interesse an der yezidischen Religion langsam zu schwinden begann.

Bevor die Yeziden als Untersuchungsgegenstand fast völlig aus dem Blickfeld der Akademiker verschwanden, kam es in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts noch zu einer letzten großen Debatte. Sie drehte sich um die Frage, ob diese Religion als eine in ihrem Ursprung islamische Häresie mit Spuren vorislamischer Religionen anzusehen sei oder ob sie eine alte Religion sei, die nur oberflächlich vom Islam beeinflusst worden war. Eine solche Diskussion mag uns als rein theoretisch und gewissermaßen auch als bedeutungslos erscheinen, weil beide Annahmen davon ausgehen, dass wir es hier mit einer synkretistischen Vermischung von präislamischem und islamischem Gedankengut zu tun haben, dennoch versetzte sie den Yeziden-Studien den Gnadestoß. Das „islamische“ Lager in dieser Debatte, angeführt von dem italienischen Islamwissenschaftler Michelangelo Guidi, war vollkommen desinteressiert am modernen Yezidentum (Guidi 1932 a und b). Guidi stützte seine Argumentation hauptsächlich auf den Hintergrund von Scheich Adi als islamischer Mystiker und dessen Glaubensgrundsätze. Weiterhin ging er von der Annahme aus, dass der Charakter des Yezidentums hauptsächlich an Doktrinen festzumachen sei, die er islamischen häresiologischen Quellen zu entnehmen versuchte. Unter diesen Prämissen setzte Guidi die vorherige Tradition der westlichen Religionswissenschaftler fort, die yezidische Religion mit Mitteln zu beschreiben, welche die wohl definierte Theologie einer schriftlichen Tradition voraussetzten, in einem mündlich überlieferten Glauben aber völlig ohne [31] Bedeutung waren. Guidis Hauptgegner, sein Landsmann Giuseppe Furlani, hatte dagegen ein besseres Gespür für den Charakter der yezidischen Religion (Furlani 1930, 1932, 1937). Er befasste sich eingehend mit Überlieferungen, Festen und anderen Realitäten der kontemporären Gemeinde – Beobachtungen, die die Anhänger von Guidis Lehrmeinung vollkommen ignoriert hatten. Die reine, höchst komplizierte Theorie stand der genauen Beschreibung der einfachen Gepflogenheiten eines Bergvolks gegenüber. Wie im intellektuellen Klima jener Zeit zu erwarten war, setzte sich die „Islamfraktion“ durch.

Von jener Zeit an galt die Religion der Yeziden nicht nur als ein Schriftglaube ohne Schrift, sondern auch als eine Form des Islam, obwohl sie als solche weder zu erkennen war noch von den Yeziden als solche empfunden wurde. Der Ansatz von Guidi stellte sich alsbald als uninteressant und unfruchtbar heraus und die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Yezidentum kam fast völlig zum Stillstand. Zwischen den vierziger und den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts geschah nichts Wesentliches auf dem Gebiet der Yezidenforschung. Die Orientalisten, die sich mit dem Islam befassten, hatten kaum Zweifel daran, dass es sich bei den Yeziden um abtrünnige Muslime handelte, und die Altiranisten sahen keine Verbindung zwischen Zoroastrismus und der „Teufelsanbetung“ – und außerdem waren weder die einen noch die anderen sonderlich am Kurdischen interessiert. Nur einige wenige gute Werke erschienen in dieser Periode.

3 Neue Forschungen und neuer Ansatz

Danach aber kam die Wende. Es ist bemerkenswert, dass sie von den Yeziden selbst initiiert und erst über zehn Jahre später von westlichen Wissenschaftlern zur Kenntnis genommen wurde. Zeitgleich hatten zwei Teams begonnen, religiöse Texte der Yeziden zu publizieren.

Das eine bestand aus zwei armenischen Yeziden, den Brüdern Jalile und Ordichane Jalil und das andere aus zwei irakischen, Dr. Khalil Jindy Rashow und Pir Khidir Sileman, die heute in Göttingen bzw. Oldenburg leben. Die Brüder Jalil hatten die Hymnen in eine größere Arbeit über kurdische Folklore eingebettet, wobei sie nicht die Aufmerksamkeit darauf lenkten, dass ihr Buch hoch geheime Yeziden-Hymnen enthielt (Dzalil 1978). Die beiden irakischen Yeziden, beide aus yezidischen Priesterkasten, gehörten zu den ersten Yeziden des Landes, die eine höhere Schulbildung erhalten hatten. Sie bemerkten, dass die herkömmliche orale Texttradition im Begriff war bald verloren zu gehen. Ihr erstes Buch mit Hymnen, *Qewls*, wurde in Bagdad auf Kurdisch und mit einer kurdischen Einleitung veröffentlicht (Silêman / Jindî 1979). In den Augen vieler Yeziden war es ein Bruch mit dem traditionellen „Geheimnis“, dass die heiligen Worte nun der Verschriftung anheim gefallen waren. Ein kleiner Trost blieb ihnen: Durch die Veröffentlichung auf Kurdisch würden sie nur sehr wenige Nicht-Yeziden je zu Gesicht bekommen und lesen – was in den ersten zehn Jahren auch der Fall war. Dann fand ein Kollege von mir, der mein Interesse an den Yeziden kannte, auf dem Bazar in Bagdad dieses Buch und sandte mir umgehend ein Exemplar. Kurze Zeit später machte ich mich auf den Weg in den Nordirak, um den Inhalt dieses Buches zusammen mit Pir Khidir Sileman und anderen gebildeten Yeziden zu studieren. Nach zwei Besuchen war ich nicht nur sicher, dass dieses Buch die authentische Tradition beschrieb, sondern dass es nur die Spitze eines Eisbergs darstellte. Eine reiche und vielfältige orale Tradition hatte sich seit sehr langer Zeit in den kurdischen Bergen bewahrt, und war, ebenso wie ihre religiöse Bedeutung, vor den neugierigen Blicken abendländischer Forscher bis dahin verborgen geblieben.

In den vergangenen Jahren wurde an der Universität Göttingen ein Forschungsprogramm eingerichtet, das zum Ziel hatte, möglichst viele der mündlich überlieferten religiösen Texte der Yeziden zu sammeln, zu kommentieren und zu veröffentlichen (eine erste Veröffentlichung wird im Jahre 2004 erscheinen). Bei der Beschäftigung mit den Hymnen hat sich herausgestellt, dass die religiösen Texte der Yeziden weitaus mehr enthalten als nur Hymnen. Sie umfassen eine große Auswahl von Genres. Der mythologische Hintergrund ist in seiner Gesamtheit als Kernbereich der religiösen Überlieferung des Yezidentums anzusehen: Von ihm gehen die Hymnen aus, aber auch in einem Korpus von Märchen und Erzählungen wird der mythologische Hintergrund erörtert. Dieser Textkorpus vermittelt darüber hinaus einen Blick auf die Art und Weise, in der die Yeziden selbst den Werdegang ihrer Identität als Yeziden und somit ihre Vorstellung dessen, was in ihrer religiösen Tradition essentiell war, aufgefasst haben. Bei der Analyse der Inhalte dieser Tradition (die in ihrem Wesen anekdotisch strukturiert ist) hat sich z. B. herausgestellt, dass die Zeit – in unserer Geschichtsschreibung der wichtigste Faktor überhaupt – hier nur eine beschränkte Rolle spielt. Die frühen Yeziden haben die Geschichte in zwei Typen unterteilt: in die „lebende“ Geschichte, an die sich manche Zeitgenossen noch erinnern konnten, und in die „frühe“ Geschichte, an die man sich nicht erinnerte und die in mancher Hinsicht eine zeitlich undifferenzierte Früh- oder Urzeit darstellte. Der Zeitverlauf spielte in der Beschreibung der frühen Geschichte kaum eine Rolle: Sie bestand in einer Anzahl von Anekdoten, die für die Kultur und Religion signifikant waren. Sie wurden separat erzählt und ihr Zusammenhang mit einem auf linearem Fortschritt der Zeit basierendem Geschichtsbild war für die Yeziden irrelevant. In der Geschichtstradition der Yeziden lassen sich grob gesehen drei Phasen unterscheiden: Die Ewigkeit vor der Schöpfung (*Enzel*), als Gott und die Perle, aus der die Welt später entstand, noch undifferenziert waren; Die Zeit der Schöpfung, deren Ablauf sich im Wesentlichen immer wiederholt; Die Zeit des Scheich Adi, die für den Werdegang des Yezidentums besonders bedeutsam war.

Die Yezidentradition spiegelt ein zyklisches Geschichtsbild wider. Die Vorgänge der Schöpfungszeit manifestieren sich im Wesentlichen in jedem Zyklus, in jeder Periode (*Bedil*), erneut, was u. a. bedeutet, dass Figuren, Ereignisse oder Phänomene, die aus westlicher Sicht völlig unterschiedlich sind, „eigentlich“ nur Manifestationen derselben Essenz darstellen.

Wer sich mit der Kultur der Yeziden beschäftigt, kann feststellen, dass eine so strukturierte Tradition der Selbstbeschreibung dem Bedarf der früheren, mündlichen Yezidenkultur völlig gerecht wurde und somit nicht weniger effektiv war als unsere westliche Historiographie. Allerdings war sie natürlich wesentlich anders. Das bedeutet, dass wenigstens zwei völlig verschiedene Verständnisse über das Wesen des Yezidentums existieren – ein traditionelles yezidisches und ein akademisches westliches. Der Diskurs der traditionellen Religionshistoriker und die Vorstellungen der mündlichen yezidischen Überlieferungen basieren auf unterschiedlichen, kulturbedingten Vorstellungen über die Frage, wie die Essenz einer Religion beschrieben werden soll. Der Umstand, dass die meisten modernen Yeziden weder an der westlich-akademischen noch an der alten Yezidentradition teilhaben und sich wohl kaum mit deren Beschreibungen identifizieren können, könnte sich künftig zu einem Problem gestalten.

[34]



Frauen am Sarkophag von Scheich Adi. Sie knüpfen Knoten in die Tücher, um den Scheich an ihre Bitten zu erinnern.

[35]

Irina Wießner aus dem Nachlass von
Gernot Wießner

Archaische Strukturen in Ostanatolien

1 Organisationsprinzip

In Ostanatolien leben als autochthone Gesellschaften kurdische Stämme sowie Araber muslimischer Religion, Christen syrisch-aramäischer und arabischer Sprache und Yeziden. Die Struktur all dieser Gesellschaften ist als „archaisch“ zu bezeichnen. „Archaisch“ ist weder „primitiv“ noch „unterentwickelt“. Archaische Gesellschaften scheinen, wie Wolfram Eberhard zur gesellschaftlichen Struktur des vormodernen China erarbeitet und mit allem Nachdruck immer wieder betont hat (Eberhard 1962), bei der Organisation des gesellschaftlichen Organismus einigen Prinzipien zu entsprechen, die folgendermaßen charakterisiert werden können:

- Oberstes Prinzip für die Organisation einer archaischen Gesellschaft ist die Annahme einer grundsätzlichen Ungleichheit der Menschen. Der Status eines Menschen wird durch seine funktionale Zuordnung zu anderen Menschen bestimmt, durch naturgegebene Unterordnung oder Überordnung. Diese hierarchische Zuordnung zu anderen Individuen kann sich infolge des – auch biologisch bedingten – Funktionswandels, dem das individuelle Menschenleben unterliegt, verschieben; das Grundprinzip der naturhaften Ungleichheit, das als Gesetz einer gleichzeitigen Unter- und Überordnung das Leben durchzieht, bleibt jedoch grundsätzlich unangetastet. Unterordnung heißt auch: Ertragen und Erdulden von Macht, Überordnung: Ausüben von Macht. Es existiert immer einer, der Macht über jemanden hat. Die wesentlichste Ungleichheit besteht in archaischen Gesellschaften zwischen Mann und Frau. Die Zelle der Familie steht in diesen Organismen unter der Befehlsgewalt des ältesten männlichen Erwachsenen. Das Prinzip der Ungleichheit bestimmt alle sozialen Beziehungen in der Familie. Die als grundlegend angesehenen Bindungen bestehen zwischen Vater und Sohn – der Sohn muss dem Vater bedingungslos gehorchen, zwischen Mann und Frau – die Frau hat keine oder nur eingeschränkte Rechte, zwischen älterem Bruder und jüngerem Bruder – der jüngere hat den älteren Bruder zu achten und ihm widerspruchslos zu gehorchen. Da alle archaischen Gesellschaften zudem als Großfamilien organisiert sind, gilt diese Ungleichheit in einem höchst komplizierten System auch für das Verhältnis der Kleinfamilien untereinander, die zu einer Großfamilie zusammengeschlossen sind. Die Frau des jüngsten Bruders ist der Frau des ältesten Bruders hinsichtlich ihres sozialen Status „ungleich“ und ihr damit auch „unterlegen“.
- Archaische Gesellschaften können sich nur als überschaubare, kleine Organismen bilden, deren Modell ebenfalls die Familie ist. Derartige Organismen sind Familien, Sippen, Stämme, aber auch überschaubare Siedlungs- und Produktionsgesellschaften, Dörfer oder Stadtviertel. Diese Organisation in Kleinformen impliziert die – fast – instinkthafte Abneigung oder Ablehnung zwischen den Gruppen. Wer einer anderen Gruppe zugehört, ist zuerst einmal der Fremde! Der Kleingruppe übergeordnete Einheiten entstehen nur durch mehr oder weniger diffizile Ausübung von Macht der Kleingruppen unter- und gegeneinander (Dorf gegen Dorf, Stamm gegen Stamm, Familie gegen Familie), deren Ergebnis neue Machtstrukturen sind.
- In archaischen Gesellschaften ist das einzelne Wesen an festgelegte Verhaltensmuster gebunden, die als verbindliche Normen betrachtet werden. Durch die Einfügung in diese Verhaltensmuster wird der Status des Einzelnen erkennbar, ja, er „muss“ erkenn-

bar werden. „Erziehung“ ist in archaischen Gesellschaften das Einüben dieser Riten. Ein Individuum, das gegen diese Regeln verstößt, gliedert sich selbst aus dem gesellschaftlichen Organismus aus, es benimmt sich ungehörig, und das ist in archaischen Gesellschaften immer auch ein Urteil über seinen moralischen Unwert, seine moralische Verworfenheit.

- Diese geordnete Ungleichheit mit ihrem festgelegten Verhaltensmuster für den Umgang der „Ungleichen“ untereinander hat in archaischen Gesellschaften einen tieferen Sinn. Durch sie lebt das Individuum, das sich auf jeder Stufe seines Lebensweges in einem bestimmten, beschreibbaren sozialen Status vorfindet, in einer geordneten Sicherheit. Konfliktpotentiale sind von vornherein entschärft. Ein Konflikt zwischen Individuen wird leicht offenkundig, da er sich im Brechen bestimmter [37] Verhaltensmuster zeigt. Durch das Überschreiten der festgelegten Ordnung gliedert sich der Urheber des Konfliktes selbst temporär oder auf Dauer aus der geordneten Gesellschaft aus. Seine soziale Sicherheit schwindet. Er verliert seinen Status, seine Ehre und den ihm vorher entgegengebrachten Respekt.

In archaischen Gesellschaften vorkommende Konflikte werden ritualisiert, dadurch entschärft und in der Regel nach außen gewendet. Das Bestreben, durch die geordnete Ungleichheit jedem soziale Sicherheit in seinem Status zu garantieren, scheint auf der Überzeugung zu beruhen, dass sozialemotionale Sicherheit wichtiger sei als die individuelle Freiheit. Keine archaische Gesellschaft kennt den Begriff der Freiheit des Individuums. Sie kennt daher auch nicht die uns so geläufigen, modernen Phänomene der Emanzipation oder der „Selbstverwirklichung“. Die Individuen einer archaischen Gesellschaft besitzen Freiheit nur in dem Sinn, in dem die moderne Verhaltensforschung den Begriff „Freiheit“ verwendet: Freiheit gibt es als Fähigkeit zur Entscheidung nur innerhalb der Grenzen, die durch die Normen des jeweiligen biologisch-sozialen Status bestimmt werden. Freiheit als Wählenkönnen in Entscheidungssituationen darf nicht die Normen brechen, an deren Befolgung der soziale Status eines Individuums im biologischen Ablauf seines Lebens zu erkennen ist. Da die archaischen Gesellschaften keine Freiheit – nach griechischem Muster – kennen, wirken sie auf den abendländisch geformten Beobachter stabil und beständig, sie scheinen sich durch jeden geschichtlichen Wandel hindurch an zeitlosen Mustern zu orientieren.

2 Gastfreundschaft

Einen der höchsten Werte für die ostanatolische Gesellschaft bedeutet die Gastlichkeit. Diese Gesellschaft ist von einem Ritual der Gastlichkeit überzogen, in das auch der Fremde einbezogen wird. Phylogenetisch geht das System der Gastlichkeit auf das Bedürfnis der Gesellschaft nach Sicherheit im Verkehr der Mitglieder miteinander zurück. Gemeinsames Essen und Trinken ist nicht nur ordnende Gemeinschaft der Ungleichen, es stiftet auch Gemeinschaft. Das Unberechenbare wird durch das gemeinsame Essen und Trinken zu etwas Berechenbarem. Das Ritual der Gastlichkeit wird zur [38] öffentlichen Bekundung geordneter Gemeinschaft in der Gesellschaft der Ungleichen.

Der Status in der Familie zeigt sich in bestimmten Regeln der einseitigen Ehrenbezeugung, die dem höher Stehenden, weil er älter, weil er ein Mann oder ein Bruder oder der Vater ist, zusteht. Ein Beispiel aus unserer arabischen Familie, bei der unser Team in Midyat, Provinz Mardin / Südosttürkei, über einen Zeitraum von zehn Jahren jeweils vier bis sechs Wochen zu Gast lebte, soll dies veranschaulichen: Mit Ausnahme des besonders frommen Familienpatriarchen rauchten und tranken alle männlichen Mitglieder der Familie und alle wussten dies auch von einander. Aber niemand durfte in Gegenwart eines Statushöheren rauchen oder Alkohol trinken. Wenn das Familienoberhaupt zu unserem Gastgeber Ziya zu Besuch kam, rauchte der Sohn nicht in seiner Anwesenheit, er setzte sich auf einen Stuhl im Korridor und rauchte dort. Der Vater sah zwar den Rauch, aber er sah nicht den

Raucher! Eines Tages saßen mein Assistent und ich mit Ziya im so genannten „Club“, in dem Alkohol ausgeschenkt wurde. Wir spielten, rauchten und tranken, die Bierflaschen standen auf dem Tisch. Da erschien Ziyas älterer Bruder und setzte sich auf einen Stuhl neben dem Eingang. Im Nu waren Ziyas Flaschen und Zigaretten unter dem Tisch verschwunden. Der ältere Bruder trank und rauchte, Ziya, wohlgemerkt ein Mann von damals 35 Jahren, Vater zweier Kinder und stellvertretender Grundschulrektor, durfte es in seiner Gegenwart nicht. Das wäre ungehörig, *ayıp*, gewesen und hätte Ehre und Status des Bruders beleidigt. Als wir alle Ziyas Schwester Ayhan in Diyarbakir besuchten, wurden wir vom Schwager freundlich empfangen, ein wenig später erst kam die Schwester hinzu. Ayhan, eine junge Mutter zweier Kinder und als Bankbeamtin berufstätig, begrüßte ihren älteren, inzwischen auf dem Sofa sitzenden Bruder Ziya mit einem ehrerbietigen Handkuss. Das war etwas Selbstverständliches für sie, wozu es keiner Überwindung bedarf. Auch in Deutschland waschen junge Frauen in yezidischen Familien dem älteren Bruder die Füße, unabhängig von ihrem eigenen sozialen Status innerhalb der deutschen Gesellschaft, d. h. auch wenn sie eigenes Geld in angesehenen Berufen verdienen. „Warum sollen wir unserem älteren Bruder nicht die Füße waschen?“ Zu diesen alltäglichen Beispielen ließen sich noch viele Rituale anführen, z. B. die Art der Bestuhlung in den Empfangsräumen und die streng geregelte Sitzord- [39] nung, sei es in Amtsstuben, sei es im „Salon“ der Mittelschicht oder schlicht auf dem Teppich bzw. den Decken in einem Wohnhaus im Dorf.

3 Anfälligkeit für Anarchie

Da die Organisation der ostanatolischen Gesellschaft im Grunde nur durch gefestigte Rituale, nicht durch Vernunft geregelt ist, ist sie anfällig für Anarchie. Das zeigt sich in der vor allem bei muslimischen und yezidischen Kurden gleichermaßen üblichen Blutrache. Das Ritual der Gastfreundschaft regelt zwar auf der einen Seite den Umgang zwischen kurdischen Familien und Dörfern, den traditionellen Wohnsitzen von Großfamilien, untereinander, andererseits bleibt die durch diese Rituale gestiftete Gemeinschaft aber eine Gemeinschaft der Ungleichen. Sie hat daher keinen Bestand, wenn der Status, die „Ehre“ eines Gliedes dieser Ritualgemeinschaft beschädigt wird. Dies kann ein völlig unerhebliches Ereignis sein, z. B. der Diebstahl einer Melone. Blutrache kann bekanntlich Generationen anhalten. Erst durch einen rituellen Friedensschluss, ein besonderes Gastmahl, wird es möglich, sie zu beenden. Bei der Blutrache erweist sich, wie niedrig die moralische Hemmschwelle in archaischen Gesellschaften ist, wenn es um das Verhältnis unterschiedlicher Gruppen zueinander geht. In der eigenen Kleingruppe liegt die Hemmschwelle sehr hoch; wenn es um Sicherheit und Leben eines Angehörigen einer anderen Gruppe geht, liegt die Hemmschwelle sehr niedrig.

In das dargestellte Gerüst der Beschreibung von Merkmalen archaischer Gesellschaften soll nun speziell die Situation der Yeziden in ihrer Heimat eingeordnet werden, wobei ich mich auf Ostanatolien beschränke.

Von den Großverbänden her gesehen, stehen die Yeziden auf der untersten Stufe der Machtverhältnisse Ostanatoliens, unterhalb der Christen und selbstverständlich unterhalb der muslimischen kurdischen Stämme und Stammesverbindungen. Auch wenn von den Yeziden – aus verständlichen Gründen – andere Behauptungen vorgetragen werden, müssen wir feststellen, dass sie bereits auf der niedrigsten Stufe der Machthierarchie in ihre heutigen Siedlungsgebiete in Ostanatolien eingewandert sind. Ihr Überleben war nur unter zwei Bedingungen möglich, unter Bedingungen, die die Rolle der Yeziden als schwächste Glieder einer hierarchischen Machtkette nicht veränderten. Zum einen war ein Überleben dadurch möglich, dass [40] Yeziden sich freiwillig oder gezwungen in die Abhängigkeit von nichtyezidischen Machttägern, kurdischen Stammesfürsten, begaben. Auf dieser Grundlage entwickelten sich die yezidischen Siedlungen in der Provinz Siirt. Die andere Möglichkeit war dort gegeben, wo der Raum ausgedünnt war, entweder durch den Verlust einer autochthonen Bevölkerung oder weil er von Natur aus kaum eine Basis für das Überleben bot. Auf dieser Grundlage entstanden die Yezidensiedlungen im östlichen Teil der Provinz

Mardin. Der Mongolenkhan Timur hatte mit seinen verheerenden Feldzügen Ende des 14. Jahrhunderts die so genannten Raite, den südlichen Teil des Tur Abdin (südlich der Straße Midyat-Cizre) entvölkert und in eine Wildnis verwandelt. Die danach noch in den Dreiecken Midyat-Yayvantepe-Gülgöze bzw. Midyat-Yemişli-Yayvantepe verbliebene christliche Bevölkerung konzentrierte sich in neuen Zentralorten; in die zerstörten und aufgelassenen Siedlungen zogen Yeziden, die eine neue Heimat suchten (bekanntestes Beispiel ist Kivah). Schutz gewährten hier die umliegenden Orte der Christen, aber auch, ähnlich wie in der Provinz Siirt, die Unterordnung unter bestehende bzw. sich bildende Machtverhältnisse, was mit dem Hinweis auf das ostanatolische Aga-Wesen hinreichend verdeutlicht sein sollte. Die Yeziden kamen als schwächste Gruppe und sie blieben es. Ihr Räubertum, von dem man so schöne Geschichten zu erzählen weiß, war auch Folge dieser aussichtslosen Rolle in der Machthierarchie.

Um diese ausweglose Schwäche verständlich zu machen, muss darauf hingewiesen werden, dass die Yeziden natürlich selbst auch eine archaische Gesellschaft sind. In der kastenartigen Abkapselung der religiösen Stände gegeneinander und in der damit verbundenen Endogamie, durch die Beziehung zu den hierarchisch einander zugeordneten Engelmächten legitimiert, besitzen die Yeziden eine als undurchbrechbares Gesetz geltende Ordnung hierarchischer Machtverteilung. Die Angehörigen einer Kaste verstehen sich jeweils als besonderer Organismus in der skizzierten Art, getrennt von den anderen Organismen und diesen gegenüber als der Macht unterworfen oder die Macht ausübend. Das Yezidentum ist vereint durch eine gemeinsame Religion – das yezidische Volk zerfällt in archaischer Art in gegeneinander weithin abgeschlossene Gruppen mit unterschiedlicher Macht. Diese archaische Zerspaltung des Volks begünstigt bis in die Gegenwart die Macht derjenigen, die als Nicht-Yeziden über Yeziden herrschen. Die [41] Zerspaltung machte durch die Geschichte hindurch Rebellionen fast unmöglich oder aussichtslos und förderte bei den Yeziden gleichzeitig einen Grundzug allgemein-orientalischer Lebenseinstellung. Ich meine damit den Egoismus der Kleingruppe, der einzelnen Familien und Familienverbände. Dieser Egoismus des Überlebenswollens wiederum ist Ursache von Verhaltensformen, die wir nur allzu leicht und leichtfertig als moralisch disqualifizierend einordnen, z. B. die Lüge oder den Opportunismus. Der jeweils Untergeordnete, der sich aus seiner Unterordnung nicht befreien kann, kennt im Grunde nur ein Lebensziel: das Überleben.

4 Legitimation

Ebenso wie die Strukturen der nicht-archaischen, bedürfen auch die der archaischen Gesellschaften der Legitimierung. Diese Funktion übernimmt in den archaischen Gesellschaften fast uneingeschränkt die Religion. So legitimiert auch in Ostanatolien jede Ethnie ihre Existenz im Konzert der lokalen Mächte religiös. Wenn hier nun von Religion die Rede ist, muss besonders hervorgehoben werden, dass damit Religion im fundamentalistischen Sinne gemeint ist. Ihre Inhalte, Dogmatik, Ritual und Ethik, werden aus nicht-menschlicher Sphäre abgeleitet und besitzen dadurch „ewige“ Gültigkeit, zeitlos wie die Gesellschaft, die sich diesem System unterwirft. Mit Nachdruck muss betont werden, dass archaische Gesellschaften das Legitimierungssystem der Religion keiner skeptischen Reflexion unterziehen: Eine kritische Religion, deren Inhalte unter Inanspruchnahme der wahrnehmenden Vernunft auf ihre Stimmigkeit hin befragt werden, gibt es in archaischen Gesellschaften nicht. In Ostanatolien vertritt demgemäß die einzelne Ethnie eine Ideologie theoretischer Überlegenheit über jede andere. Das Christentum sieht sich dem Islam und dem Yezidentum überlegen, der Islam dem Christentum und dem Yezidentum und das Yezidentum, die Religion des Volks, das allein aus Adam hervorgegangen ist, dem Islam und dem Christentum.

In der muslimischen Gesellschaft Ostanatoliens, bei Kurden, Arabern und Türken, ist ein Grundprinzip des islamischen Religionsgesetzes weithin verinnerlicht, das – archaische – Postulat einer Ungleichheit der Menschen, wenn man sie als Angehörige unterschiedlicher Religion betrachtet. Der Yezide steht in dieser religiösen Umwelt für die Muslime im

Grunde au- [42] Berhalb der Menschengemeinschaft, die eben aus Muslimen und „Schutzbefohlenen“, *Dhimmis*, besteht. Für Muslime gibt sich der Yezide durch seine Verehrung des „Engels Pfau“ als Heide und als Leugner der Einzigkeit Gottes zu erkennen. Ihm gegenüber gilt daher im Grunde das Recht des *Jihad*, ihm gegenüber liegt auch die Hemmschwelle am niedrigsten. Eine latente Spannung zwischen Muslimen und Yeziden war daher in Ostanatolien die Regel. Frauenraub, Diebstahl, Totschlag und Mord an Yeziden konnten so letztlich religiös legitimiert werden. Das Fehlen einer Hemmschwelle zeigte sich auch im brutalen Vertreibungsdruck kurdischer Stammeschefs, dem die türkischen Behörden, selbst Muslime, tatenlos zusahen. Sie zeigte sich auch eindrucksvoll: in bestimmten Fällen der Blutrache, wenn kurdische Clanchefs Yeziden gegen Yeziden, Yeziden gegen Muslime und Muslime gegen Yeziden in Mord und darauf folgende Blutrache trieben.

5 Religiöse Isolation

Man wird der ehemaligen Lage der Yeziden in Ostanatolien nicht gerecht, wenn man nicht darauf hinweist, dass sie in gewisser Hinsicht in ihren Siedlungsgebieten in einer religiösen Isolation lebten. Die Neuordnung der Staaten nach dem Untergang des Osmanischen Reiches schloss sie weithin vom religiösen und weltlichen Zentrum ihrer Religion im Irak ab. Als Folge des auf sie ausgeübten Drucks waren sie geradezu gezwungen, die Strukturen ihrer archaischen Gesellschaft zu versteinern, um ihre religiöse und ethnische Identität zu bewahren.

Die Religion der Yeziden, die das Stadium des Mythos und des einfachen, die Identität demonstrierenden Rituals bis heute nicht überwunden hat, verkümmerte in der Isolation, gemeinsames religiöses Wissen ging verloren, an der Stelle des allen Gemeinsamen entwickelten sich disparate Traditionen. Wie Befragungen ostanatolischer Yeziden beweisen, sind sogar über wesentliche Teile der so genannten Urgeschichte der Yeziden, über die Entstehung aus Adam oder über die „Entdeckung“ des wirklichen Namens des Engels Pfau, unterschiedlichste Traditionen im Umlauf. Das Yezidentum verkam bei vielen seiner Angehörigen zu einer dumpfen, zu argumentativer Reflexion unfähigen Überzeugung, Glied einer besonderen Religion und eines besonderen Volks zu sein, das sich durch bestimmte [43] Sitten und Riten von anderen Völkern und deren Religionen unterscheidet. Das geistig Sinnhafte und Sinngebende ging auch bei den so genannten Initiationsriten, z. B. beim *Bisk*, verloren. Dieser geistige Niedergang wurde in der Isolation, in der Entfernung von den geistigen Zentren, auch, wie bereits angedeutet, durch die archaischen Strukturen des Volks und durch deren Versteinerung begünstigt.

Innerhalb der yezidischen Gemeinschaft sind den erblichen und streng endogamen Klassen der Kleriker, der Scheichs und *Pirs*, Gruppen der ebenfalls endogamen Klasse der Laien, der *Muriden*, zu deren ritueller Versorgung erblich zugeordnet. Als Gegenleistung haben die *Muriden* durch Entgelt die Klerikerklane zu unterhalten. Durch diese traditionelle Gliederung des Volks standen die *Muriden*, die Mehrzahl der Yeziden, nicht nur unter dem oben beschriebenen Druck der muslimischen Herren, sondern auch unter dem geistigen Druck der Kleriker und der Klerikerklane. Kleingruppen standen auch bei den Yeziden in einer archaischen Hierarchie der Ungleichen einander gegenüber. Viele der Träger der geistigen Macht sahen sich auch untereinander als Konkurrenten und beobachteten eifersüchtig den Schatz des religiösen Wissens beim Anderen. Sie setzten alles daran, ihre geistige Macht zu erhalten. Auch in Ostanatolien achteten sie streng auf die Sitten, die formalen Manifestationen der Zugehörigkeit zum Volk der Yeziden und schlossen gleichzeitig das Volk von der geistigen Kultur, von der geistigen Durchdringung und Legitimation der Sitten, aus. Viele Scheichs verstanden die von den Yeziden geforderte *Taqiya*, das Verbergen der religiösen Traditionen vor den Andersgläubigen, als Verbergen der geistigen Inhalte der Religion vor den eigenen Laien.

Es fand also kaum noch eine religiöse Unterweisung durch die Kleriker statt. Die Laien waren auf den Austausch untereinander angewiesen, Verwilderung und Verlust waren die unvermeidliche Folge dieses Verhaltens vieler Kleriker. Die meisten Laien klagen darüber, dass sie von ihrer Religion viel zu wenig oder gar nichts mehr wissen. Der Verlust religiöser Tradition führte andererseits gleichzeitig zu einer Hebung des Prestiges der Kleriker mit all den Folgen, die den Außenstehenden oft so befremdlich berühren, z. B. den Anspruch der Kleriker auf besondere Ehren und auf Geschenke sowie die Organisation feudaler Abhängigkeit nicht nur zwischen Yeziden und muslimischen Kurden oder Türken, sondern auch zwischen *Muriden* und Klerikern, aus der Passivität, blindes Vertrauen, aber auch Heuchelei und Wortbruch erwachsen.

Das Yezidentum in der Türkei ist tot. Die Mehrzahl der Angehörigen dieses Volks lebt heute in Westeuropa. Als Freund der Yeziden hoffe ich, dass sich die Religion dieses Volks auch unter den Bedingungen der Moderne lebendig erweist: Um das Leben von Volk und Religion in die Zukunft hinein zu garantieren, wird sich das Yezidentum verändern müssen. Archaische Strukturen werden sich der modernen Welt anpassen müssen, am wichtigsten aber wird es sein, aus dem yezidischen Mythos eine yezidische Theologie zu entwickeln, die das klärende Gespräch mit der europäischen Religionswelt aufnehmen kann. Die in Deutschland garantierte Religionsfreiheit liefert die formale Voraussetzung für die Bewältigung dieser Aufgabe – alles andere ist Aufgabe einer heranwachsenden yezidischen Intelligenz, die gewillt ist, um des Überlebens willen den geistigen Bruch mit dem durch die Geschichte Überholten zu vollziehen.

[45]

III Religionsgeschichte

Chaukeddin Issa

Gedanken zu Scheich Adi (11./12. Jh.), dem Reformier des Yezidentums

Scheich Adi ist für die Yeziden eine der drei zentralen Gestalten ihrer Glaubensvorstellungen. Er gilt als Inkarnation des *Taus-i Melek*, die zu den Yeziden kam, um deren Gesellschaft und Glauben zu reformieren. Das Mausoleum des Scheichs in Lalesh ist das Hauptheiligtum der Yeziden, bei dem zu Ehren des Scheichs alljährlich im September das Fest der Versammlung (*Jaschne Jimaiye*) abgehalten wird. Gleichzeitig ist Scheich Adi Bin Musafir ein in der islamischen Literatur wohl bekannter Sufi, auf den ein sunnitisch-orthodoxer Derwischorden mit strengen Regeln zurückging. Vielen gebildeten Yeziden fällt es schwer, in dem Reformier Scheich Adi und dem Sufi Scheich Adi Bin Musafir ein und dieselbe historische Gestalt zu sehen.

1 Der historische Scheich Adi

Der irakische Autor al-Hasani schreibt unter Berufung auf ältere arabische Quellen, dass Scheich Adi in Bait al-Far geboren wurde (al-Hasanî 1980), einem Ort unweit von Baalbek im Bekaaatal des damaligen Syrien. Das Geburtsjahr des Scheichs sei nicht genau bekannt; er soll als fast neunzigjähriger Greis in den Bergen von Hakkari bei Mosul verstorben sein, wo er in seinem Bethaus bestattet wurde. Als Todesjahr geben die Quellen 1159, 1161 bzw. 1162 an (al-Hasanî 1980). Wenn man davon ausgeht, dass der Scheich ein hohes Lebensalter erreichte, kann man seine Geburt etwa um das Jahr 1074 datieren.

Irgendwann vor dem Jahre 1111 ließ sich Scheich Adi im Tal von Lalesh nieder (s. u. a. Kreyenbroek 2001). Das Gebiet von Lalesh liegt in der damals als „Hakkari-Berge“ bekannten Region, weshalb der Scheich den Beinamen „al-Hakkari“ erhielt. In Lalesh versammelte Scheich Adi viele Anhänger um sich.

[46] Diese Darstellungen bilden noch keinen Widerspruch zu den yezidischen Überlieferungen. In dem *Qewl* „*Scheich Adi u Meran*“ (Scheich Adi und die heiligen Männer) heißt es u.a.:

Scheich Adi ist der Herr der Güte.
Er erschien unter den Arabern und den Nichtarabern.
Er erschien in Bait Far,
wanderte aus von dort und kam nach Hakkari.
In Lalesh versammelten sich heilige Männer um ihn.
Er wanderte aus zu den Höhlen;
er kam nach Lalesh.
Ein Gerücht drang an ihre Ohren.
Sie wurden glücklich
und ihre Herzen waren erfreut.
(zitiert nach: *Dengê Êzîdiyan*, Oldenburg, 8/9 2001)

Muslimisch-arabische Autoren – und nach ihnen abendländische Wissenschaftler – geben für den Sufi Scheich Adi Bin Musafir al-Hakkari eine Abstammung von den omaijadischen Kalifen in Damaskus an (vgl. Kreyenbroek 2001). Die Omaijaden gehörten zu den *Quraish*, dem Beduinenstamm, der zur Zeit des Propheten Mohammed in und um Mekka gelebt hatte. Somit war Scheich Adi diesen Quellen zufolge also arabischer Abstammung. Er soll ein Nachfahre des vierten omaijadischen Kalifen Marwan Bin al-Hakim gewesen sein, der als Kalif für wenige Monate im Jahre 684/685 regierte. Für die fast vierhundert Jahre zwischen

dem Kalifen Marwan al-Hakim und Scheich Adi sind jedoch nur sechs Vorfahren des Scheichs überliefert (al-Hasanî 1980). Jeder dieser Vorfahren müsste also mit über 65 Jahren einen Sohn gezeugt haben! Fiktive Stammbäume sind bei Derwisch-Heiligen keine Seltenheit; auch im Falle von Scheich Adi scheint es sich um den Versuch gehandelt zu haben, ihn mit einer vornehmen Abstammungslegende zu versehen.

Die arabisch-omajjadische Herkunft des Scheichs lässt sich nun keinesfalls mit yezidischen Überlieferungen in Einklang bringen. In dem *Qewl* „*Mala Bava*“ (das Haus meines Vaters) lautet es:

„Ich sage euch, ich sage euch,
und schwöre bei der Kuppel, die gen Osten gerichtet ist,
[47] das Haus der Scheichs ist schön.
Es wurde von Meisterhand gebaut;
das Haus der Scheichs strahlt.
Die Meisterhand hat das Werk vollendet.
Scheich Adi besichtigte es selbst;
das Haus der Vorfahren ist wunderschön,
die Freunde sind das Licht der beiden Augen.
Das Haus des Scheichs strahlt.
Scheich Adi verließ Syrien;
die Ereignisse überschlugen sich.
Scheich Adi ließ sich in Lalesh nieder.
Das Haus der Scheichs ist prachtvoll.
Scheich Adi kam aus Syrien;
im Osten wurde er aktiv.
Das Haus der Urahnen ist schön geworden,
Scheich Adi ist selbst die Erleuchtung und der Fleiß.
Das Haus der Scheichs ist heilig und erleuchtend.“

Aus diesem Text geht hervor, dass Scheich Adi von den Yeziden nicht als Fremder angesehen wurde, sondern als einer, „der in das Haus seiner Vorfahren“ zurückkehrte.

In einem Text aus dem 15. Jahrhundert bezeichnete der Mönch Ram Ischo den Scheich Adi als einen „*Tirahiya*“-Kurden, einen Kurden mit zarathustrischer Religion (Sarkîs 1948, S. 222 f.). Diese Kurden verbrachten den Sommer in den Bergen und den Winter in der wärmeren Ebene von Mosul. Auf dem Weg vom Sommergebiet (*Zozan*) zum Wintergebiet (*Germiyan*) machten sie bei ihrem Stammesführer, Musafir Bin Ahmed und nach ihm dessen Sohn Adi Bin Musafir, halt und überbrachten ihm Geschenke. In der gleichen Quelle werden die Yeziden als Anhänger von Scheich Adi bezeichnet (Ahmed 1975). Dass die Yeziden eine Gruppe in den Halwan-Bergen (im heutigen Nordirak) sind, die nach den Regeln des Scheich Adi lebten, erwähnte schon der 1142 verstorbene Historiograph as-Samani (as-Sam'âni 1912, S. 600).

Die Encyclopaedia of Islam bringt unter dem Stichwort „Adi Bin Musafir“ eine ganz andere Version des Mönches Ram Ischo: Der Vater von [48] Scheich Adi habe die Herden eines Klosters gehütet und sein Sohn sei dort als Verwalter tätig gewesen. Im weiteren Verlauf dieser Version erscheint Adi Bin Musafir allerdings in einem sehr schlechten Licht.

Das letzte Wort in der Forschung über den historischen Scheich Adi ist noch nicht gesprochen. Das 11. Jahrhundert war der Beginn einer turbulenten Zeit im Vorderen Orient: Im Westen fand 1096-1099 der erste Kreuzzug statt, der mit der Eroberung Jerusalems endete; im Osten eroberten die aus den zentralasiatischen Steppen abgewanderten turkstämmigen Seldschuken 1055 Bagdad und befreiten den abbasidischen Kalifen aus der Gefangenschaft seiner iranischen Feinde – um ihn selbst unter ihren „Schutz“ zu stellen. In dieser unruhigen Zeit verschlug es immer wieder einzelne Personen, Familien und Be-

völkerungsgruppen an weit von ihrer Heimat entfernte Plätze. Ich hege daher die Hoffnung, dass sich bei weiteren Nachforschungen über Scheich Adi gesicherte historische Erkenntnisse über eine yezidisch-kurdische Herkunft des Scheichs ergeben werden.

2 Der Sufi-Heilige Scheich Adi

Die Zweifel an der arabischen Herkunft von Scheich Adi ändern allerdings nichts an der Tatsache, dass er ein Sufi war. Bereits Quellen aus dem 13. Jahrhundert erwähnen den Scheich Adi Bin Musafir als berühmten Sufi-Scheich, u.a. Ibn al-Athir (gest. 1234) und Ibn Khalliqan (gest. 1282). Als bald rankten sich auch zahlreiche Legenden um den Scheich, der schon als Kind eine ungewöhnliche Sprachbegabung und hohe Intelligenz gezeigt haben soll. So gab z. B. der 1555 verstorbene Muhammad al-Hanbali in seiner Biographie von Abd al-Qadir al-Jilani folgende Legende wieder:

„Musafir Bin Ismail, der leibliche Vater von Scheich Adi, zog sich in den Wald zurück, um sich den materiellen Dingen zu entziehen und in Bescheidenheit Gott zu dienen. Eines Tages forderte ihn Gott im Traum auf, zu seiner Frau zu gehen, die er seit 40 Jahren nicht mehr gesehen hatte. Es solle ihm ein dem allmächtigen Gott nahe stehender Sohn geschenkt werden, der im Westen und im Osten berühmt werden würde. Eines Nachts kehrte Musafir Bin Ismail also heimlich zu seiner Frau zurück. Seine Frau fürchtete jedoch die Gerüchte, die später erzählt und verbreitet werden könnten. Denn jeder Einwohner des Ortes wusste, dass ihr Mann das Haus seit 40 Jahren nicht mehr betreten hatte. Also [49] forderte sie ihn auf, die Ortsbewohner auf seine Rückkehr aufmerksam zu machen.“

(al-Hanbalî 1937, S. 85 ff.)

Der junge Adi Bin Musafir verließ seinen Heimatort im Bekaatal und begab sich nach Bagdad, der Hauptstadt und dem kulturellen Zentrum des abbasidischen Kalifats. Dort traf er zahlreiche muslimische Gelehrte, unter ihnen auch Abd al-Qadir al-Jilani, auf den sich der Sufi-Orden der *Qadiriya* zurückführt. Offenbar wurde Adi Bin Musafir ein Schüler von al-Jilani, von dem er möglicherweise den Auftrag erhielt, das Sufitum unter den Kurden im Norden zu verbreiten. Auffällig ist jedenfalls die hohe Meinung, die al-Jilani späterhin von Scheich Adi hatte:

„Wenn die Prophetengabe erlangt werden könnte durch Eifer für den Glauben, dann hätte fürwahr Scheich ‘Adi ben Musâfir sie erlangt.“ (zitiert nach Frank 1911, S. 55 f.)

Von dem Sufi Scheich Adi Bin Musafir sind vier Schriften bekannt:

- Die Glaubenslehre der Rechtgläubigen;
- Das Buch von der schönen Ausbildung der Seele;
- Ermahnungen des Scheich Adi an den Kalifen;
- Ermahnungen an den Schüler Qaid und die übrigen Schüler.

Sie sind ganz im Sinne des Sufitums im 12. Jahrhundert verfasst und enthalten keine darüber hinaus gehenden theologischen Ansätze, also nicht die geringsten Hinweise auf yezidische Glaubensvorstellungen.

In Lalesh gewann Scheich Adi Bin Musafir zahllose kurdische sowie auch arabische Anhänger. Die Zahl seiner Anhänger war so groß, dass als bald ein eigener, nach Scheich Adi benannter Derwischorden entstand, der Orden der *Adawiya*. Zu seinem Ordenshaus machte Scheich Adi eine christliche Kirche. Eine Legende berichtet, dass die Kirche unter der Obhut von zwei Mönchen stand. Durch seine Wundertaten konnte Scheich Adi die Mönche dazu bewegen, ihm das Gebäude zu überlassen (al-Hasanî 1980, S. 21). Das Ordenshaus des Scheichs, das wohl schon in vorchristlicher Zeit eine Kultstätte gewesen war, wurde nach dem Tod des Scheichs durch sein Grab zum heutigen Tempel der Yeziden.

Scheich Adi Bin Musafir verstarb kinderlos. Die Führung des neuen Ordens übernahm der Sohn seines Bruders, der ebenfalls aus Bait al-Far [50] stammte. Dessen Sohn und Nach-

folger war wiederum ein berühmter Scheich in den Bergen von Hakkari. Er wurde 1221 von den Mongolen hingerichtet (Kreyenbroek 1995, S. 30 f.).

Im 13. Jahrhundert besaß der Orden der *Adawiya* Ableger in Syrien, in Ägypten und in Iran. In Lalesh erlangte ein Scheich des Ordens, Hasan Bin Adi (sein Vater hieß Abul-Mufahir Adi), großes Ansehen und starken Zulauf. Durch den Einfluss von Scheich Hasan auf die Kurden argwöhnte der Emir von Mosul, Badr ad-Din Lulu, eine machtpolitische Gefahr in dem Scheich und ließ ihn 1246 hinrichten (Frank 1911, S. 46 f.).

Auch die Yeziden verehren Scheich Hasan, bzw. Scheich Hesen, wie er bei ihnen heißt, als einen ihrer Heiligen. Religionshistoriker gehen davon aus, dass der kurdische Zweig der *Adawiya* in Lalesh zwischen Scheich Adi und Scheich Hasan Glaubensgrundsätze angenommen hatte, die sich erheblich von denen der anderen Zweige unterschieden und die zu einer Entfremdung mit der benachbarten muslimischen Bevölkerung führte (Kreyenbroek 2001). Die Ankunft von Scheich Adi in Lalesh leitete eine Kette von Entwicklungen ein, die schließlich dem heutigen Yezidentum seine Ausprägung gaben (Kreyenbroek 1995).

3 Die Reformen des Scheich Adi und Versuch einer Bewertung

Dass der Sufi Scheich Adi eindeutig Elemente des Islam in das Yezidentum gebracht hat, lässt sich allein schon vordergründig an zwei Dingen ablesen:

1. Er gab dem Berg, an dessen Fuß Lalesh liegt, den Namen „*Arafat*“. Für die Muslime ist *Arafat* der Name eines heiligen Hügels östlich von Mekka, auf dem die Pilger Gebete verrichten.
2. An Mekka erinnert auch der Name *Zimzim* für die heilige Quelle in Lalesh, die er nach dem heiligen Brunnen *Zamzam* der Muslime benannte.

Als organisatorische Neuerung führte Scheich Adi den „Rat der Yeziden“ ein, ein religiöses und politisches Gremium, das aus 40 Scheichs und 40 *Pirs* bestand.

Die für viele rätselhafteste und umstrittenste Reform, die nach den yezidischen Überlieferungen auf Scheich Adi zurückzuführen ist, war wohl die Einführung des Kastensystems, die „Abgrenzung“ (*Sed u Hed*). In einer pyramidenförmigen Hierarchie ist die Gesellschaft der Yeziden in mehrere, [51] strikt endogame Schichten aufgeteilt. Die obersten Schichten stellen drei Abstammungsgruppen der Scheichs, die untereinander nicht heiraten dürfen:

- Die *Qatani*, die sich auf eine Abstammung von Verwandten des Scheich Adi berufen. In einer Untergruppe ist die Würde des weltlichen Führers der Yeziden, des *Mirs*, erblich.
- Die *Schemsani* mit weiteren Untergruppen, die sich auf Scheich Schems und seine drei Brüder zurückführen. Diese Gruppe stellt u. a. den *Baba*-Scheich, die höchste religiöse Autorität der Yeziden.
- Die *Adani*, die sich von Scheich Hasan Bin Adi herleiten und aus deren Reihen die *Peschimame* ernannt werden.

Die zweite Schicht, die der *Pirs*, besteht aus vier Abstammungsgruppen mit je weiteren Untergruppen. Sie können – mit einigen Ausnahmen – untereinander Heiratsbeziehungen pflegen.

Schließlich folgt der breite Unterbau aus der Masse der Laien, den *Muriden* (ausführlich s. Dulz 2001, S. 37 f.).

Wären nicht die strikten Endogamiegebote, welche die Schichten nach außen, nach oben und unten und teilweise auch noch einzelne Segmente einer Schicht untereinander abschotten, könnte man in dieser Hierarchie den Aufbau eines Derwischordens wiedererkennen: Ordensoberhaupt / Großmeister --> Konventsvorsteher (Scheichs – „Ehrewürden“) --> zur Lehre befähigte geweihte Ordensmitglieder (*Murshids*) -> geweihte

Mitglieder (Derwische) und schließlich --> die Novizen und nicht geweihten Anhänger (*Muriden* – „Strebende“).

Das yezidische System aus abgeschotteten Schichten stimmt viele moderne Yeziden, besonders Jugendliche, nachdenklich. Sie bezweifeln, dass es überhaupt einen Sinn hatte und meinen, dass Scheich Adi das Yezidentum negativ beeinflusst habe. Skeptiker sind der Ansicht, dass, wenn die Endogamierregeln weiter eingehalten würden, das Ende des Yezidentums vorprogrammiert sei. Da sich gerade in den oberen Schichten der Hierarchie die Wahl auf einen kleinen Kreis von möglichen Partnern beschränkt, machten sich vermehrt die negativen Folgen von Inzucht bemerkbar.

Der Kritik an Scheich Adi und seinen Reformen halte ich entgegen, dass diese Reformen den Grundcharakter des Yezidentums nicht verändert haben. Das Schichten-system, das Scheich Adi eingeführt hat, diente dazu, [52] die einzelnen Klassen der yezidischen Gesellschaft voneinander abhängig zu machen und auf diese Weise stärker miteinander zu verflechten. Gleichzeitig schuf es klare Führungsstrukturen, die Machtkämpfe ausschließen sollten – was allerdings nicht immer gelang. Die Führungsaufgaben behielt Scheich Adi seiner eigenen Verwandtschaft, den *Qatani*-Scheichs, vor. Als besondere Leistung ist wohl die Einbindung von lokalen Würdenträgern in das System zu bewerten. Statt sie sich durch die Abwerbung ihrer Gefolgschaft zu Feinden zu machen, betraute Scheich Adi die *Schemsani*, die Nachfahren des mystischen *Ezdina Mir*, als Scheichs mit wichtigen religiösen Aufgaben in der Gemeinschaft.

Im Gegensatz zu den Genealogien in der Schicht der Scheichs, die sich auf einen arabischen Ursprung berufen, sind die Geschlechternamen der *Pirs* kurdischen Ursprungs. Nach yezidischen Überlieferungen existierten die *Pir*-Geschlechter bereits vor der Ankunft Scheich Adis. Auch sie beraubte er nicht angestammter Privilegien, sondern er übernahm sie in sein System.

Trotz seines großen Einflusses wäre Scheich Adi sicher nicht in der Lage gewesen, seinen Anhängern ein ihnen völlig fremdes endogames Kastensystem aufzuzwingen. Er muss sich daher ein bereits bestehendes System zu eigen gemacht und entsprechend umfunktioniert haben. Eine gesellschaftliche Differenzierung nach Kasten war schon im alten Iran vorhanden gewesen.

Das endogame Kastensystem schuf eine Distanz zwischen dem Volk und seinen religiösen Führern, den Scheichs und *Pirs*. Es verhinderte, dass die „Männer der Religion“ verweltlichten. Sie konnten sich ausschließlich auf ihre religiösen Aufgaben konzentrieren. Auch in anderen Religionen besteht das Bestreben, die Männer, die sich der Religion widmen, von weltlichen Dingen zu entbinden, wenn auch mit anderen institutionellen Mitteln (z. B. durch das Zölibat in der katholischen Kirche).

Die engen Verflechtungen der Kasten bei den Yeziden miteinander haben maßgeblich dazu beigetragen, dass das Yezidentum trotz Verfolgungen bis heute bestehen blieb. Darüber hinaus sind sie ein charakteristisches äußeres Merkmal, durch das sich die Yeziden von den Anhängern anderer Religionen unterscheiden.

[53] Bei allen positiven Aspekten, die in den Reformen von Scheich Adi zu erkennen sind, bleiben wichtige Fragen in Bezug auf die Person und das Wirken von Scheich Adi unbeantwortet. Und das wirft – besonders für die jüngere Generation – vielfältige, kaum lösbare Probleme auf.

Meine Antwort auf die Fragen der Jugend möchte ich mit einem Gleichnis geben und Ihnen eine Anekdote aus dem Leben von Scheich Adi erzählen:

Scheich Adi saß in Lalesh im Kreis seiner Gemeinde. Er teilte ihr mit, dass gleich ein Fremder kommen und ihn mitnehmen würde, die Gemeinde solle jedoch nichts unternehmen. Kurzer Zeit darauf kam tatsächlich ein groß gewachsener arabischer Mann, packte Scheich Adi und schleppte ihn gewaltsam mit sich fort. Die Gemeinde hielt sich

an die Anweisungen ihres Meisters und blieb passiv. Etwas später betrat Meme Reschan, einer der engsten Vertrauten des Scheichs, den Raum und fragte nach Scheich Adi. Als er erfahren hatte, was geschehen war, fragte er vorwurfsvoll: „Er mag euch ja gesagt haben, dass ihr nichts unternehmen sollt, aber wie konnte euer Gewissen die Scheich Adi zugefügte Ungerechtigkeit ertragen?“ Meme Reschan eilte hinaus und befreite Scheich Adi aus den Händen seines Entführers.

Diese Anekdote weist eine interessante Parallele zur Verweigerung von *Taus-i Melek* auf, Adam anzubeten. In beiden Fällen standen Zivilcourage und Gerechtigkeitssinn über dem blinden Befolgen von Befehlen.

[54]



Das Scheich-Adi-Tor mit seinem Hüter, dem *Baba Schawusch*.

[55]

Mamou Othman

(Pir Mamo)

***Taus-i Melek* oder der politische Gott der Weltreligionen? Ein Beitrag zur Theologie und Religionsgeschichte der Yeziden**

Die yezidische Religion ist nach Ansicht ihrer Gläubigen eine der ältesten Religionen, mit der sich Gott auseinander setzen musste. Die Yeziden glauben, dass sie ein Geheimnis bewahren, das erst am Tage der Auferstehung offenbart wird.

Für mich persönlich ist es von großer Bedeutung, ein Angehöriger dieser Religion zu sein. Ich bin und bleibe kulturell vom Yezidentum geprägt, auch wenn ich im Folgenden versuche, historische Verortungen dieser Religion vorzunehmen. Die yezidische Mythologie hat sich mir tief eingeprägt. Das bedeutet jedoch nicht, dass ich nicht meine intellektuellen Fähigkeiten einsetze, um meine Religion zu hinterfragen und sie in einen religionshistorischen Kontext zu stellen – auch wenn mir das den Vorwurf einbringen mag, die religiösen Traditionen „zerstören“ zu wollen und somit eine Gefahr für die yezidische Religion darzustellen.

Der Versuch, die Religion zu enttabuisieren, aus ihr die Angst herauszunehmen, indem man über Tabus spricht und sie analysiert, ist der Versuch, den Glauben vom Mythologischen auf ein theologisches Niveau zu heben. Ich möchte den griechischen Philosophen Demokrit (5./4. Jh. v. Chr.) zitieren:

„Die Angst ist ein schreckliches Naturphänomen, das in der Religion verankert ist.“
(zitiert nach Togariv 1976, S. 20)

Natürlich ist es ein „gefährlicher“ Schritt, Erkenntnisse zu gewinnen und damit den seit Jahrhunderten von Generation zu Generation überlieferten und praktizierten Glauben in Frage zu stellen. Ein solches Unterfangen kann gleichermaßen auf Ablehnung bei den Laien und der religiösen Führungsschicht stoßen. Aber ich entgegne, dass es mindestens ebenso gefährlich, vor allem aber unweise ist, in der heutigen Zeit einen Vergleich der eigenen Religion mit anderen Religionen zu scheuen. Historisch gesehen haben sich Religionen jeweils „entwickelt“. Sie wurden im Laufe der Zeit von anderen Religionen beeinflusst, und sie haben Reste von Religionen, [56] die vor ihnen im gleichen Verbreitungsgebiet existiert haben und die sich in der Volksfrömmigkeit bewahrt hatten, übernommen.

Ich habe nicht die Absicht, an den Grundfesten des yezidischen Glaubens zu rütteln. Im Gegenteil, ich möchte vielmehr herausarbeiten, was im Vergleich mit anderen Religionen eines der wichtigsten Grundelemente unseres yezidischen Glaubens ist.

Da die Glaubensinhalte und Riten der yezidischen Religion bisher nur den in die Glaubensgemeinschaft Hineingeborenen zugänglich waren – eine Schutzmaßnahme in einer feindlichen Umwelt – wird sie in westlichen Quellen oft als esoterischer Geheimkult oder als Geheimreligion bezeichnet. Nach Kriterien der abendländischen Kultur ist der Glaube der Yeziden eine synkretistische Religion, eine Religion die keine Theologie im westlichen Sinne besitzt, aber dringend eine solche benötigt (Yalkut-Breddermann 2001, S. 45-49).

Im Folgenden werde ich – hauptsächlich am Beispiel von *Taus-i Melek* – einzelne Aspekte im Sinne einer solchen Theologie und Religionsgeschichte zur Diskussion stellen.

1 *Taus-i Melek* im yezidischen Glauben

Die zentrale Gestalt des yezidischen Glaubens ist *Taus-i Melek*, der Engel Pfau. Die Yeziden verehren *Taus-i Melek* als Gott, nicht als Teufel, wie ihnen Anhänger anderer Religionen vorwerfen. Für die Yeziden ist *Taus-i Melek* wie Feuer mit dualistisch-elementaren Fähigkeiten: Quelle des Lichts und des Feuers der Verbrennung, Gut und Böse

in derselben Gestalt. Gut und Böse bestehen nebeneinander und befinden sich in ständigem Konflikt miteinander. Wir Yeziden glauben, dass *Taus-i Melek* der allmächtige Gott ist, ohne dessen Wissen nichts geschieht. Deshalb existiert im Yezidentum auch keine Gestalt des Bösen. Allein die Aussprache des Namens des Bösen ist bei den Yeziden eine Anzweiflung der Allmacht Gottes und deshalb ein Tabu.

Nach einer der mündlich überlieferten religiösen Hymnen, den *Qewls*, die den Titel „Padischah“ (der Herr der Herren) trägt, heißt es:

„Mein Gott, du bist Gottes Himmel,
du bist der Gott des Mondes und der Sonne,
du bist der Gott aller Kreaturen.

[57]

...

Mein *Taus* der Herren,
du bist der Erschaffer von Himmel und Erde,
du bist der Herr von Scheich Adi, alle Herren sind von
dir herabgesetzt.

Mein *Taus*, du bist der Herr aller Engel,
du bist der Erschaffer von 72 Völkern und 800.000
Kreaturen.

Vor dem Himmel, vor der Erde existierte der Gott, das Licht
aller Lichter.

Aus Wundern erschuf Er die Erde
– Himmel, Erde und Glaube.

Er nannte sich *Taus* der Herren.“
(Übersetzt nach: Silêman 2002)

Jeder Yezide trägt ein Stück von *Taus-i Melek* in sich. Aber Gott hat dem Menschen den Verstand gegeben und es in seine, des Menschen, Verantwortung gelegt, Gutes zu tun. Wir Yeziden glauben, dass jeder von uns bei der Geburt die gleichen Eigenschaften erhalte, die Eigenschaften von *Taus-i Melek*. Durch die persönlichen Beziehungen zu Gott kann der Yezide die Kräfte der Natur, das Prinzip von Gut und Böse, ausgleichen und seine inneren Kräfte steuern. Nach den Vorstellungen der Yeziden ist das Herz für die spirituellen Angelegenheiten, die Leber für die Emotionen zuständig. Das Herz ist männlich und steht für den Himmel, die Leber ist weiblich und steht für die Erde. Der Verstand des Menschen ist der Vermittler zwischen beiden und soll den Ausgleich herstellen.

Man könnte die Verehrung von *Taus-i Melek* folglich als eine Philosophie definieren, welche als solche nur im Yezidentum existiert – dies ist meine erste These zu einer yezidischen Theologie und Religionsgeschichte.

2 *Taus-i Melek*, der Sonnengott der Antike und *Ahura Mazda*

Meine zweite These lautet, dass der babylonisch-assyrische Sonnengott *Schamasch*, der altpersische Lichtgott Mithras und auch *Ahura Mazda* der zarathustrischen Religion in *Taus-i Melek* zusammen geflossen sind. Als Indizien dafür seien kurz angeführt: [58]

- Die Sumerer, Akkader, Babylonier und Assyrer im Zweistromland glaubten an mehrere Götter. Es waren – wie z. B. *Schamasch*, der Sonnengott – Götter, die halfen und beschützten oder – wie z. B. die Göttin *Ishtar* – Götter, die strafte (King 1899, S. 200). Für die Menschen in Mesopotamien war die Sonne das Auge des Himmels, das sichtbare Zeichen des Gottes auf Erden. Auch bei den Yeziden erinnern viele Riten an eine Verehrung der Sonne und des Lichts, das in ihr seinen Ursprung hat. Sie verrichten ihre Gebete zur Sonne gewendet. Die Gebete sind immer mit dem Licht verbunden, das heilig

ist: nachts wenden sich die Betenden den Sternen zu; die Räume im Heiligtum Lalesh werden auch tagsüber mit Öllampen erleuchtet; die yezidischen Scheichs und *Pirs* zünden in ihren Häusern mittwochs das heilige Licht an.

- Viele Elemente der yezidischen Religion weisen eine Verbindung zum Mithraskult auf. Die Geburt des altpersischen Lichtgottes Mithras wurde am 25. Dezember gefeiert und ihm zu Ehren ein Feuer angezündet. Die Yeziden glauben, dass *Taus-i Melek* an einem Mittwoch Anfang Dezember entstanden sei und feiern das Sonnenfest. Ich vermute, dass dies einmal der 25. Dezember gewesen ist – auch ihn gibt es in einigen Regionen noch als Feiertag – und sich durch unterschiedliche Kalenderrechnungen verschoben haben mag. Charakteristisch für diese Feier bei den Yeziden ist das Anzünden eines Feuers.
- Im Yezidentum ist *Ezid (Ezdan)* die Quelle, die *Taus-i Melek* hervorgebracht hat. Religionsexperten sind der Meinung, dass *Ezid* identisch sei mit *Zervan* der zarathustrischen Religion. Aus *Zervan*, dem Prinzip der „unendlichen Zeit“, ging *Ahura Mazda*, der das Gute verkörpert und sein Gegenspieler *Ahriman*, der böse Geist, hervor. Die Weltgeschichte endet mit dem Sieg *Ahura Mazdas*. *Taus-i Melek* könnte demnach das yezidische Pendant zu *Ahura Mazda* sein, mit dem Unterschied allerdings, dass er den Dualismus zwischen Gut und Böse in sich vereint.

Das Symbol des *Taus-i Melek* ist der Pfau. In der Religionsgeschichte hatten die Völker für den Sonnengott verschiedene Vogelsymbole: Bei den Ägyptern waren die Falken Tiere des Sonnengottes Re, bei den Griechen der Schwan das Tier des späteren Lichtgottes Apoll. In den altindischen Religionen war der Pfau das Symbol des Sonnengottes.

[59] „The peacocks alternate with rayed orbs. In the body of each peacock there is a Human figure. It has been suggested that the peacock is carrying the subtle body of the heaven. In view of the fact that there is repetition of the sun symbol in this motive along with the peacock the Sungod appears to have been of some special significant in the cult of the dead.“

(Srvastava 1972, S. 35)

Von Indien kam der Pfau nach Vorderasien. Der assyrischer Herrscher Tiglatpileser III. (745-727 v. Chr.) beschreibt in seinen Annalen, dass sich unter den an ihn abgeführten Tributen „geflügelte Vögel des Himmels, deren Flügel purpurbau gefärbt waren“ befanden (Golzio 1983, S. 14). Wegen seiner Farbenvielfalt und Schönheit identifizierten die Yeziden den Pfau – das Symbol des Sonnengottes – mit *Taus-i Melek*, dem Sonnengott.

3 Der „gefallene Engel“ in den Offenbarungsreligionen

In der islamischen Schöpfungsgeschichte kommt die Gestalt des „gefallenen Engels“ vor. Mohammed erwähnt ihn gleich sieben Mal in seiner Offenbarung, dem Koran. So heißt es z. B. in Sure 7, 12ff., dass Gott den Engeln befahl, den Adam anzubeten. Während die übrigen Engel gehorchten, weigerte sich *Iblis*, vor Adam niederzufallen, weil Adam nur aus Lehm und schwarzem Schlamm, er hingegen aus Feuer geschaffen war. Gott verstieß ihn daraufhin aus dem Himmel. Nachdem dann *Iblis* Adam und Eva verführt hatte, vom Baum der Erkenntnis zu essen, drohte ihm Gott mit der Hölle, gewährte ihm jedoch Aufschub der Bestrafung bis zum Tag des Gerichts. Dann jedoch sollten der Satan *Iblis*, seine Helfer und alle Gottlosen, die nicht nach den Gesetzen Gottes und des Koran gelebt hatten, ins Feuer der Hölle geworfen werden (Sure 26, 95).

Die Vorstellung vom „gefallenen Engel“ hatte Mohammed aus zeitgenössischen jüdischen und christlichen Überlieferungen entlehnt (Shorter Encyclopaedia of Islam). Im späten Judentum und frühen Christentum waren eine Reihe von nicht-kanonischen, apokryphen – d. h. für eine Aufnahme in die Bibel nicht anerkannte – Schriften entstanden, die

beschreiben, wie sich der Teufel weigerte, Adam zu verehren, weil der erstens jünger als die Engel war und zweitens, weil er aus Lehm, die Engel jedoch aus [60] Licht und Luft geschaffen worden seien. Zur Strafe verbannte Gott den Teufel auf die Erde.

Der Name *Iblis* ist eine entstellte Form des griechischen Wortes *Diabolos* (διάβολος) für Teufel (Shorter Encyclopaedia of Islam). In späterer islamischer Tradition war *Iblis* vor seinem Fall der Erzengel *Izazil* gewesen. Ein Erzengel „*Israfil*“ (hebräisch) bzw. „*Raphael*“ (deutsch) ist auch im Judentum und im Christentum bekannt. Die im Koran beschriebene Bestrafung des Teufels mit der Hölle am Tage des jüngsten Gerichts stimmt mit dem Neuen Testament überein (Matthäus 24, 41).

Im Judentum und Christentum hatte die Schlange Adam und Eva verführt. Gott bestrafte sie damit, dass sie fortan auf dem Bauch kriechen muss, ihr die Menschen den Kopf zertreten und sie ihrerseits den Menschen in die Ferse stechen werde (1. Moses 3, 14-15). Der islamischen Mythologie nach versteckte sich *Iblis* zwischen den Füßen der Schlange – die diese damals noch besaß – um wieder ins Paradies zu gelangen und dort Adam und Eva verführen zu können (al-Qimani 1993, S. 51). Aber nicht nur die Identifizierung der Schlange mit dem Bösen, mit *Iblis*, hat eine lange religionsgeschichtliche Tradition, sondern auch die Verbindung der Schlange mit dem Pfau. Schon in der antiken Astrologie symbolisierte ein junger Mann, der auf einem Pfau ritt und in der rechten Hand eine Schlange und in der Linken eine Tafel hielt, den Planeten Merkur. Einer weiteren islamischen Legende nach bat *Iblis* den Pfau, den Herren aller Vögel im Paradies, um Hilfe, um ins Paradies zu gelangen. Dieser verwies ihn an die mächtigere und schlauere Schlange, die ihn dann in ihrem Mund versteckte.

Vor diesem symbolgeschichtlichen Hintergrund nun und angesichts der Tatsache, dass einerseits am Eingang des yezidischen Heiligtums in Lalesh eine Schlange eingemeißelt ist und andererseits Yeziden den Engel Pfau verehren, fiel es Vertretern der Hochreligionen – so meine dritte These – daher leicht, den *Taus-i Melek* der Yeziden mit dem Teufel ihrer Religionen in Verbindung zu bringen und die Yeziden als „Teufelsanbeter“ abzustempeln. Mit historischem Abstand könnte man von einem hermeneutischen Missverständnis, von einer Fehldeutung sprechen, allerdings mit harten Konsequenzen für die yezidische Gemeinschaft.

[61]

4 Der Einfluss der islamischen Mystik (Sufismus) auf das Yezidentum

Der Sufismus – abgeleitet von *as-Suf* (die Wolle) nach dem asketischen wollenen Umhang seiner ersten Vertreter – hatte schon früh Eingang in den Islam gefunden: über die theologische Schule der *Mutazila*, die sich auf Hasan al-Basri (gest. 728) bezog, über al-Hallaj bin Mansur, der 922 wegen Gotteslästerung hingerichtet wurde, bis hin zu Abd al-Qadir al-Jilani (gest. 1166), dem Gründer des Derwischordens der *Qadiriya*, hatte sich der Sufismus im 12. Jahrhundert zu einer eigenen Richtung im Islam entwickelt. In ihm waren Glaubensvorstellungen eingeflossen, die sich z. T. erheblich von denen des sunnitischen „Hochislam“ unterschieden.

Ein Zeitgenosse von Abd al-Qadir, Scheich Adi bin Musafir, wirkte in Lalesh und verbreitete die mystische, sufische Variante des Islam unter den Yeziden. Meine vierte These ist nun, dass unter den Yeziden zur fraglichen Zeit bereits dem Sufismus ähnliche Vorstellungswelten vorhanden gewesen waren, was die yezidische Rezeption der sufischen Variante des Islam erleichtert hatte und uns damit dieses Phänomen erklärbarer macht. Im Folgenden möchte ich ausführlicher darauf eingehen.

Für die Sufis ist Gott das Gesamte und jedes kleine Teil des Ganzen beinhaltet ein Stück von ihm. Der Mensch ist ein Teil der Welt und ihrer Natur. Im Menschen verkörpert sich der Geist Gottes. Al-Hallaj hatte daraus abgeleitet: „Ich bin identisch mit Gott“ – was zu seiner Verurteilung geführt hatte.

Der Sufismus geht also von einer ständigen Anwesenheit Gottes in dieser unseren Welt aus. Im Hochislam, im Judentum und im Christentum ist dagegen Gott durch ein Tal von seiner Schöpfung getrennt. Diese Religionen brauchen eine Brücke, einen Vermittler zwischen der himmlischen und der irdischen Welt. Am ausgeprägtesten ist die Vermittlerrolle von Jesus Christus im Christentum:

„... Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.

Wenn ihr mich kenntet, so kenntet ihr auch meinen Vater. Und von nun an kennet ihr ihn und habt ihn gesehen.“

(Johannes 14, 6-7)

[62] Die Sufis wollen die Grenze zwischen Gott und den Menschen beseitigen, eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Individuum und Gott herstellen. Bei ihnen wird Gott zu einem „persönlichen“ Gott, den man „erfahren“ kann.

Im Gegensatz zur Auffassung des vorherbestimmten Schicksals, dem Kismet, herrscht im Sufismus die Idee der menschlichen Freiheit und Eigenverantwortlichkeit des Menschen für seine Taten vor. Für die *Mutazila* und die *Qadiriya* lag der Ursprung des Bösen im Menschen selbst und nicht in Gott. In seiner Schrift: „Die Glaubenslehre der Rechtgläubigen“ führte Scheich Adi unter Punkt 5, Beweis 3 aus:

„Wenn das Böse gegen Gottes Willen gehandelt hätte, wäre es machtlos und der Machtlose hat keinen Gott. Es ist unmöglich, etwas gegen den eigenen Willen im Hause zu dulden. Ebenso unmöglich ist es, etwas im Haus zu haben, ohne davon zu wissen.“

(Übersetzt nach: as-Salafi / ad-Dûskî 1998)

Scheich Adi nun lehrte die Befreiung der Seele von ihren schlechten Eigenschaften, die der Mensch nicht beherrscht und die ihn daran hindern, sich mit der Hauptquelle seiner Seele, mit Gott, zu vereinigen. Religionshistorisch betrachtet war der Ansatz der Sufis nicht völlig neu. Schon die Stoiker hatten in hellenistischer Zeit in ihrer Philosophie und Ethik ähnliche Gedanken entwickelt und auch die Askese der Sufi-Scheichs war bei ihnen vorweggenommen.

Auch bei den Yeziden könnten bereits vor Scheich Adi Vorstellungen vorhanden gewesen sein, die denen der Sufis ähnelten. Meine Begründung dieser Annahme liegt auf rezeptionsgeschichtlicher Ebene: Die Anhänger alter Religionen wie eben auch die Yeziden scharrten sich deshalb um die Sufis, weil sie in deren Gottesverständnis und Anbetung Gottes sowie in deren Ideen, welche der islamischen Scharia widersprachen, eine Annäherung an ihre eigenen alten religiösen Prinzipien sahen. Sie taten es, auch wenn ihr Verständnis der Prophetenschaft ein anderes als bei den Muslimen war (s. a. Othman 1997, S. 41). Die Yeziden waren von daher also offen für die Lehren von Scheich Adi gewesen. Sein Einfluss dürfte dann in der Folgezeit zu einer Modifikation von Grundgedanken des Yezidentums geführt haben. Insofern können wir diese Modifikation von Grundgedanken auch [63] als eine „Modernisierung“ yezidischer Gedankenwelten interpretieren, weil sich das Yezidentum damit der neuen, islamischen Ära angepasst hat.

Ein weiterer Aspekt mag zu dem großen Anklang beigetragen haben, den Scheich Adi bei den Yeziden fand: Der Sufismus war eine religiöse Bewegung mit starker gesellschaftspolitischer Komponente gewesen. Er stellte den Machtanspruch des islamischen Staates, des Kalifats, mit seinen zentralistischen Tendenzen in Frage, zu denen eine Dogmatisierung des Glaubens und ein schematisch auf Gottes Geboten basierendes koranisches Recht, die Scharia, kamen. Im Persien und Mesopotamien des 12. Jahrhunderts war das Sufitum eine Einrichtung, der sich die Masse der Machtlosen und Unterdrückten in der Hoffnung auf eine Verbesserung der politischen und sozialen Zustände zuwandte (s. a. Othman 1997, S. 39).

Spätestens mit dem Wirken von Scheich Adi in Lalesh könnten die Yeziden im 12. Jahrhundert auch eine eigene Schöpfungsgeschichte „konstruiert“ haben, die sich an Schöpfungsgeschichten im Talmud, in der Bibel und im Koran anlehnte – meine fünfte These. In dem bereits zitierten *Qewl* „Padischah“ werden die yezidischen Vorstellungen zur Schöpfungsgeschichte beschrieben:

„Mein Herr erschuf die Welt;
Er legte die Grenzen und die Formen;
Er schuf die Söhne des Adams.

Mein Herr bleibt ein Geheimnis im Himmel.
Er ist der Urheber der Nacht, des Tages und der Zeit,
von ihm stammen die Wunder.

Mein Herr ist der Gott aller Engel.
Er ist der Gott aller sieben mächtigen Geheimnisse;
Er ist der Herr aller sieben mächtigen Männer.

Mein Herr schuf das Universum aus der prächtigen Perle.
Er übergab es den ewigen sieben Geheimnissen;
Er machte *Taus-i Melek* zum Herrn aller Engel.

Mein Herr ist der Herr des Adam.
Von ihm kommen Wunder,
für immer und überall.“

(Übersetzt nach: Silêman 2002)

[64] Das Verständnis von „Gut“ und „Böse“ im Sufismus hatte zu einer Sicht des „gefallenen Engels“ geführt, welche sich von der hochislamischen grundsätzlich unterschied. Schon al-Hallaj hatte gelehrt, dass *Izazil* bzw. *Iblis* der wahre Bekenner von der Einheit Gottes gewesen sei, da er nur Gott allein und nicht einen anderen (nämlich Adam) anbetete. Die gleiche Ansicht vertrat auch der Sufi-Philosoph al-Ghazali (gest. 1111), dem die Worte zugeschrieben werden: „Wer von *Iblis* die Gottesverehrung nicht lernt, ist ein *Zindik* (Sektierer)“ (al-Hasanî 1980, S. 23).

In ihrer von der griechischen Philosophie beeinflussten Denkweise hinterfragten die frühen islamischen Mystiker das Verhältnis zwischen Gott und dem Teufel:

- Bereits vor der Erschaffung von Himmel und Erde wusste der allwissende Gott, dass sich der Teufel ihm widersetzen werde. Warum hat Er ihn dann überhaupt geschaffen?
- Nachdem Gott den Adam geschaffen hatte, forderte Er den Teufel auf, Adam anzubeten, obwohl Er doch bereits wusste, dass es der Teufel nicht tun werde. Warum prüfte Er den Teufel?
- Nachdem Gott den Teufel auf die Erde verbannt hatte, ließ Er es zu, dass sich der Teufel ins Paradies schleichen und dort Adam und Eva verführen konnte, die daraufhin das Paradies verlassen mussten. Warum hat Er das zugelassen?
- Die unsichtbare Macht des Bösen ist eine ewige Gefahr für den Menschen. Warum beseitigte Gott diese Macht nicht, obwohl Er doch der Allmächtige ist? Was bezweckte Er damit?

(ash-Sharistânî, S. 7-9)

Die Antwort der Sufis war, dass sich der Teufel richtig verhalten habe, da alles von Gott geplant war, da ohne seinen Willen und sein Wissen nichts geschehen kann.

Die Yeziden nun – so vermute ich – übertrugen die philosophische Auffassung der Sufis von *Izazil* / *Iblis* auf *Taus-i Melek*. Eine Interpretation unter den Yeziden ist, dass Gott den *Taus-i Melek* prüfen wollte. *Taus-i Melek* bestand die Prüfung und Gott erhob ihn zum Herren aller Engel.

In diesem Zusammenhang ist interessant, dass auch im christlichen Europa in der Romantik eine Strömung entstand, die das Verhalten des Teufels rechtfertigte. Im 19. Jahrhundert tauchte in der Dichtung die Erlösungsfähigkeit des Satans auf, als deren

Steigerung die Tendenz entstand, den Satan als Erlöser und Lichtbringer – Lucifer – zu sehen (Brockhaus Enzyklopädie).

5 Der Unterschied zwischen Yezidentum und Offenbarungsreligionen

In zwei Dingen unterscheidet sich die yezidische Religion theologisch von den monotheistischen Offenbarungsreligionen:

- Erstens: Die Seele des Menschen ist ein Teil des Ganzen, des göttlichen Lichts. Und so, wie jede Seele eine Einheit mit der Natur bildet, bildet auch jedes Organ im Menschen eine Einheit mit der Seele. Der Mensch kann durch seinen Verstand zwischen Gut und Böse unterscheiden (die Organe Herz und Leber steuern, s. o.) und sich jeweils für das Eine oder das Andere entscheiden.
- Zweitens: Die Yeziden glauben an eine Wiedergeburt der Seele. Der Reinkarnationsprozess reinigt die Seele, bis sie als letzte Stufe zu ihrer Hauptquelle *Taus-i Melek* zurückkehrt. Diese Auffassung bildet einen Gegensatz zu den Vorstellungen im Judentum, Christentum und Islam, wo die Seelen nach dem Tod des Menschen auf ihre Auferstehung am Tage des Jüngsten Gerichts warten.

Durch die Wiedergeburt verschmelzen *Ezid*, *Taus-i Melek* und *Scheich Adi* zu einer Gestalt. In dem *Qewl*: „*Scheich Adi, Scheiche Schare*“ (Scheich Adi, der Scheich der Stadt) heißt es denn auch:

„Scheich Adi, *Taus-i Melek* und Sultan *Ezid* sind eins.
Macht keinen Unterschied zwischen ihnen.
Sie lassen die Hoffnung in Erfüllung gehen.“

So gibt es also nicht zwei Götter (*Ezid* und *Taus-i Melek*), sondern nur einen. Theologisch gesehen ist das Yezidentum – meine letzte These – also eine monotheistische Religion. Aber im philosophischen Sinne glauben die Yeziden an die in der Natur existierende Dualität (ad-Damalûjî 1949, S. 149) – wie damit auch die Reflexion dieser Dualität zu den Grundwerten des yezidischen Gläubigen gehört.

Mit meinen religionsgeschichtlichen Thesen habe ich in diesem Vortrag versucht nahe zu legen, dass auch die yezidische Religion im Laufe ihrer [66] Entwicklung von den großen Religionen im Vorderen Orient beeinflusst worden ist. Durch den Zervanismus in spätsassanidischer Zeit fand der Dualismus Eingang in das Yezidentum und *Taus-i Melek* verschmolz mit *Ahura Mazda* und mit *Ahriman*. Später führte der Einfluss der sufischen Variante des Islam zur Identifizierung von *Taus-i Melek* mit dem Engel *Izazil / Iblis*. Die Gestalt des yezidischen Ur-Schöpfergottes *Ezid* nahm Züge des Schöpfergottes der Offenbarungsreligionen an. Mit der Entwicklung der Gottesvorstellung von einem großen, allmächtigen Gott einher ging der Wille des Menschen zu Macht und Eroberung. Die politischen Führer identifizierten sich mit diesem Gott, auf dessen Willen ihre Herrschaft beruhte (Durkheim 1998, S. 282). Sie legitimierten ihre Herrschaft von „Gottes Gnaden“. Die Umdeutung von *Taus-i Melek* in einen Gott, der das Weltgeschehen lenkt, führte deshalb auch bei den Yeziden zu einer Festigung der Macht von Stammesfürsten und Religionsführern über die Gläubigen. Religionsgeschichtlich gesprochen: *Taus-i Melek* wurde zum „politischen Gott der Weltreligionen“. Theologisch gesprochen: Keine dieser Entwicklungen hat jedoch den Grundgehalt, den *Taus-i Melek* innewohnenden Grundgedanken, verändert.

Zu allen Zeiten und in allen Kulturen war die Religion ein Gefährt, mit dessen Hilfe sich die Menschen an ihre physische, gesellschaftliche und an die Denkkategorien ihrer geistig-kulturellen Umgebung angepasst haben. Auch das Yezidentum hat mehrere solche Anpassungen durchlaufen. Für die gegenwärtige Zeit bedeutet dies, dass sich die yezidische Religion wiederum modifizieren (i. e. der „Moderne“ anpassen) muss, ohne jedoch ihre Grundwerte aufzugeben, ohne ihre Grundaussagen zu verfremden

[67]

IV Diaspora und Globalisierung

Andreas Ackermann

Von der doppelten Minderheit zur Diaspora: Yeziden in Deutschland

Die Yeziden müssen als eine doppelte Minderheit bezeichnet werden: Zum einen gelten sie als Kurden, als ethnische Minderheit und haben entsprechende Unterdrückungs- und Verfolgungserfahrungen machen müssen. Zum anderen sind sie innerhalb der mehrheitlich muslimischen Kurden eine religiöse Minderheit, die als „Teufelsanbeter“ geschmäht wird, die es mit Feuer und Schwert zu bekämpfen gelte. Diese Verfolgung hat u. a. dazu geführt, dass viele Yeziden aus ihrer Heimat geflüchtet sind, darunter ein ansehnlicher Teil nach Deutschland.

1 Bedeutet Migration einen Kulturverlust?

Migration, d. h. die Bewegung von Menschen über Ländergrenzen hinweg, bringt Unordnung in die gewohnte Ordnung der menschlichen Erfahrungswelt. Die bislang gültige „Karte im Kopf“, die aus den Markierungspunkten vertrauter Wegstrecken besteht – und zwar sowohl im buchstäblichen wie im übertragenen Sinne, gilt für Migranten nicht länger. Diese müssen sich in jeder Hinsicht neu orientieren. Migration bedroht Gewohnheiten und hinterfragt Selbstverständlichkeiten und sie untergräbt damit auch das Zusammengehörigkeitsgefühl von Gruppen.

Zu den zentralen Bestandteilen der aus dem Zusammengehörigkeitsgefühl entstandenen kollektiven Identität einer Gruppe gehört die Vorstellung, dass jede Kultur eine einzigartige, historisch dauerhafte und komplexe Ganzheit darstelle. In diesem Sinne umfasst Kultur von den materiellen Gegenständen über die soziale Organisation bis hin zur Religion alle Aspekte der Lebensweise einer Gruppe, die nicht mit ihrer biologischen Natur in Zusammenhang stehen.

Häufig wird Kultur mit Volk bzw. ethnischer Gruppe gleichgesetzt, d. h. die Kultur nimmt den Status einer vom Menschen unabhängigen Einheit an. Aus dieser Perspektive „haben“ Menschen angeblich Kultur – und [68] können sie also auch wieder „verlieren“. Oder sie „gehören“ ihr an bzw. sind ihre „Mitglieder“ – und können sie also auch verlassen bzw. ausgestoßen werden.

Herkömmliche Betrachtungsweisen deuten die durch Migration ausgelösten Veränderungen deshalb auch grundsätzlich als Verlust, mit unter Umständen traumatischen Folgen: als Verlust der Heimat, der Kultur, der sozialen Bindungen, als Verlust der Identität.

Die Umstände der Migration betreffen aber nicht nur die Zuwanderer, auch die Alteingesessenen sehen ihre „Karte im Kopf“ bedroht und sind in der Folge mit Differenz, Veränderung und Unruhe konfrontiert. Ist auf Seiten der Migranten von drohendem Identitätsverlust die Rede, wird auf der anderen Seite eine Anpassung an die Gepflogenheiten des aufnehmenden Landes, bis hin zur Assimilation an eine „Leitkultur“ gefordert – also die vollständige Aufgabe der mitgebrachten Kultur und Identität.

Es ist daher nicht weiter verwunderlich, wenn auch bei Yeziden die Befürchtung besteht, im Verlauf der Migration die eigenen kulturellen Traditionen zu verlieren. So beschreiben die Yeziden ihre Kultur und Religion außerhalb der Heimat mit dem Bild eines dahinschwindenden Zuckerstücks im Wasser (Dengê Êzîdiyan 1996, S. 8). Sie warnen vor der Gefahr einer „langsamen Auflösung“ des yezidischen Glaubens (Hissou / Dschingiskhan 1984, S. 64). Manchem scheint es gar „fast zu spät“, die yezidische Kultur vor dem „Aussterben“ zu retten (Kizilhan 1997, S. 141).

Diese Einschätzung teilen auch viele Nicht-Yeziden, wie ein kurzer Blick auf die Titel und Inhalte verschiedener Publikationen zeigt. Auch in ihnen ist beispielsweise die Rede von einer „zum Aussterben verurteilte[n] Religion“ (Kren 1992, S. 152), von einem „Volk auf dem Weg in den Untergang“ (Schneider 1984) bzw. dramatischer „... in das tötende Licht einer fremden Welt“ (Wießner 1984). Am Ende stellt sich die bange Frage: „Stirbt der Engel Pfau?“ (Düchting / Ateş 1992).

Ich glaube nicht. Ich denke eher, dass das Yezidentum an diesem Punkt seiner Geschichte zum ersten Mal die Möglichkeit hat, sich frei zu entwickeln. Weit davon entfernt, sich wie ein Zuckerstück im Wasser aufzulösen, wird es lernen – um im Bild zu bleiben – sich in Deutschland wie ein Fisch im Wasser zu bewegen.

[69] Wie komme ich zu dieser Behauptung?

Zum einen verwende ich einen Begriff von Kultur, der sich von dem eben erwähnten grundsätzlich unterscheidet. Ich verstehe „Kultur“ nicht als ein stabiles, in sich stimmiges und über die Zeiten unveränderliches System, das nur entweder bestehen, zerbrechen oder sich auflösen kann. Meiner Meinung nach ist Kultur Ausdruck einer Organisation von spezifischen Sinnsystemen und das Resultat eines offenen und instabilen Prozesses des Aushandelns von Bedeutungen.

Dass bestimmte Menschen Mitglieder einer bestimmten „Kultur X“ sind, muss nämlich keineswegs bedeuten, dass sie alle die gleiche Meinung haben, alle über den jeweils gleichen Wissensstand verfügen und somit in allen Situationen und zu jeder Zeit identisch handeln. Kultur artikuliert sich vor allem über Wissensbestände, deren Verteilung der Kontrolle politisch Einflussreicher und religiöser Spezialisten unterliegt.

Kultur besteht nicht nur aus kulturellen Routinen, die gleichsam „automatisch“ ausgeführt werden, sondern auch aus der Spannung zwischen gesellschaftlich vorgegebenem Sinn einerseits und den persönlichen Erfahrungen und Interessen andererseits. Dadurch können Widersprüche innerhalb einer Kultur entstehen. Kultur ist also kein vorgefertigtes Gerüst, das dem Einzelnen mit seiner Geburt übergestülpt werden kann. Sie ist vielmehr ein Geflecht von Vorstellungen und Regeln, die über einen langen Zeitraum hinweg erlernt werden müssen. Kultur kann also nicht einfach verloren gehen, sie bleibt auch nicht immer dieselbe, sie unterliegt vielmehr einem stetigen Prozess der Veränderung. Im Verlaufe der Migration werden diese Veränderungen besonders deutlich.

Zum anderen argumentiere ich, dass es bislang noch gar keine allgemein gültige Definition „des Yezidentums“ gegeben hat. Ich erinnere nur an das Stereotyp, das in diesem Zusammenhang immer wieder zu hören ist, nämlich, dass die meisten Mitglieder der Gemeinschaft „sehr wenig“ über ihre Religion wissen. Zumeist wird dieser Umstand damit begründet, dass das Yezidentum eben eine „Geheimreligion“ sei.

Als Ethnologe halte ich mich erst einmal daran, dass ich die Person, die mir gegenüber angibt „Yezide“ zu sein, eben als Yezide oder Yezidin betrachte. Als Wissenschaftler, der gelernt hat, unter historisch-kritischen [70] Gesichtspunkten Quellenkritik zu betreiben, weiß ich aber auch, dass solche Definitionen ganz unterschiedlich begründet werden können und sich im Laufe der Zeit auch gewandelt haben.

Dies ist gerade im Fall der Yeziden nicht weiter verwunderlich, wenn man sich vor Augen führt, wie verstreut die yezidischen Gemeinden gelebt haben und auch noch leben. In Bezug auf die Yeziden möchte ich von einer dreifachen Uneinheitlichkeit oder Heterogenität reden: einer geographischen, einer politischen und einer religiösen. Das traditionelle Siedlungsgebiet der Yeziden ist zersplittert und erstreckt sich über verschiedene Gebiete Kurdistans und des Kaukasus und damit auch über mehrere Staatsgebiete. Yeziden leben im Irak, in Iran, in Syrien, in der Türkei, in Armenien, in Georgien und in Aserbaidschan. Im Zuge der letzten Migrationswellen sind Yeziden nach Nord- und Westeuropa und bis hin nach Amerika gekommen.

Neben dieser geographischen Heterogenität gab es auch immer eine politische Heterogenität, die damit zusammenhängt, dass die Yeziden wie die übrigen Kurden in Stämmen organisiert lebten. Es gab sogar Stämme, die sich sowohl aus muslimischen als auch aus yezidischen Mitgliedern zusammensetzten. Selbst wenn diese nicht untereinander heirateten, mussten sie sich doch zusammen organisieren. Es konnten also durchaus unterschiedliche politische Loyalitäten entstehen.

Die Sozialorganisation nach Stämmen hatte zur Folge, dass es keine politische Zentralgewalt gab, die für alle Kurden bzw. Yeziden hätte sprechen und handeln können. Statt dessen fühlte man sich zuerst einmal der eigenen Familie verpflichtet, dann dem engeren und weiteren Verwandtenkreis und schließlich dem Stammesführer. Eine übergeordnete Autorität aller Yeziden gab es nur in dem Maße, in dem sich die Stammesverbände freiwillig dem *Mir* von Shaikhan unterzuordnen bereit waren.

Zur geographischen und politischen Heterogenität kommt eine religiöse hinzu, und dies in mehrfacher Hinsicht: Zum einen gilt das Yezidentum als ein so genanntes „synkretistisches“ Glaubenssystem. Das bedeutet, dass in ihm unterschiedliche Aspekte verschiedener religiöser Traditionen zu einem eigenen, neuen System verschmolzen sind. Dieser Umstand macht es den Religionswissenschaftlern bis heute schwer, zu eindeutigen Aussagen über den Ursprung der yezidischen Religion zu kommen. Hinzu kommt das [71] Fehlen einer ausformulierten Theologie, das heißt, eines zusammenhängenden Systems von strengen Regeln, die den Gläubigen in jeder Situation genau vorschreiben, was sie zu tun und zu denken haben. Bei den Yeziden herrscht das Ideal der rechten Lebensführung, der Orthopraxie, vor. Was aber zur rechten Lebensführung gehört, d. h. wie man sich als Yezide bzw. Yezidin in bestimmten Situationen „richtig“ zu verhalten hat, das ist immer auch Aushandlungssache.

Schließlich wurde die yezidische Religion bis vor Kurzem in Form von Liedern, Gebeten und religiösen Hymnen ausschließlich mündlich weitergegeben, und zwar von religiösen Spezialisten, allen voran Scheichs und *Pirs*. Da es ebenfalls keine (in unserem Sinne) theologische Ausbildung der religiösen Würdenträger gibt – denn als Scheich oder *Pir* wird man geboren, nicht berufen – kann es zu durchaus unterschiedlichem religiösen Wissen und auch zu einem variierenden Engagement in der Betreuung der zugeordneten Laien kommen.

Berücksichtigt man darüber hinaus die bereits erwähnte geographische Zerstreuung, die dazu führte, dass die *Qewals* aus Lalesh – wenn überhaupt – nur einmal im Jahr die jeweiligen Dörfer besuchen konnten, so wird deutlich, dass sich im Laufe der Jahrhunderte durchaus unterschiedliche Bestände religiösen Wissens entwickeln konnten, dass also Yeziden aus Syrien, der Türkei oder Georgien durchaus abweichende Vorstellungen über Einzelheiten ihres Glaubenssystems haben können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass man nicht ohne weiteres von einer homogenen, d. h. einheitlichen und allgemein gültigen yezidischen Kultur und Religion ausgehen kann. Man muss vielmehr ihre Heterogenität, d.h. die geographische Zerstreuung und die daraus resultierenden unterschiedlichen politischen Loyalitäten und religiösen Praxen in Rechnung stellen.

Für solche zerstreut lebenden Gruppen, deren Erfahrung von häufiger Verfolgung und Flucht geprägt ist, gibt es den klassischen Begriff der Diaspora (der nichts anderes als „Zerstreuung“ heißt). Und das klassische Beispiel in diesem Zusammenhang ist sicherlich die jüdische Diaspora.

[72]

2 Diaspora: das Beispiel der Juden

Der Begriff der Diaspora bezog sich eine lange Zeit ausschließlich auf den Aufenthalt der Juden im babylonischen Exil. Nachdem die Juden einen Aufstand gegen das mesopotamische Reich gewagt hatten, hatte König Nebukadnezar II. Strafkolonien gegen sie be-

fohlen, in deren Verlauf 586 und 597 v. Chr. die Bevölkerung von Juda sowie die Oberschicht des jüdischen Königreichs nach Babylon deportiert wurden. Die Juden waren aus dem gelobten Land vertrieben und in alle Winde verstreut.

Damit ist, in verkürzter Form, die klassische Vorstellung von Diaspora umschrieben. In der letzten Zeit aber sind Interpretationen entstanden, die die Erfahrung der Diaspora nicht länger ausschließlich negativ bewerten. Offensichtlich empfanden viele Juden eine Integration in die multikulturelle Gesellschaft Babylons als vorteilhaft; sie nahmen babylonische Namen und Sitten an und benutzten die aramäische Sprache. Als sie nach der Eroberung Babyloniens durch den Perserkönig Kyros 538 v. Chr. die Erlaubnis zur Rückkehr erhielten, machten nur wenige Kolonisten davon Gebrauch. Für diejenigen Juden wiederum, die ihrer Kultur treu bleiben wollten, bot der Aufenthalt in Babylon die Möglichkeit, ihre Erfahrungen zu formulieren und in historische Traditionen münden zu lassen. Sie sammelten Mythen, Märchen, mündliche Überlieferungen und Gesetzestexte und schufen so den babylonischen Talmud. Die Tradition der Diskussionszirkel um charismatische Gestalten wie Jeremia in der alten Heimat und Hesekiel in der babylonischen Diaspora setzte sich in den späteren Synagogen fort.

Die babylonischen Herrscher hatten kulturelle Vielfalt gefördert. Auch nach dem Untergang des Reiches blieb das Zweistromland, Mesopotamien, ein Schmelztiegel der Religionen und Kulturen. Die Begegnung unterschiedlicher Kulturen und der Wettstreit verschiedener religiöser und intellektueller Strömungen trugen mit dazu bei, dass das jüdische Kultur- und Geistesleben wuchs und gedieh. Als die Römer schließlich den Zweiten Tempel im Jahre 72 n. Chr. zerstörten, wurde Mesopotamien erneut ein Zentrum jüdischen Geisteslebens; daneben gab es vor allem in der hellenischen Welt ebenfalls blühende jüdische Gemeinschaften.

[73] So kann die jüdische Diaspora als ein Beispiel für das Trauma der Vertreibung gelten, aber auch als ein Beispiel für das kreative Potential, das die Situation des Exils unter bestimmten Umständen bieten kann.

Es ist daher auch nicht weiter verwunderlich, dass immer mehr Migrantengruppen und Minderheiten sich auf dieses Potential beziehen, wenn sie für sich den Status einer Diaspora in Anspruch nehmen. Gerade der Begriff der Diaspora scheint einen Ausweg aus dem Dilemma vieler Migranten zwischen Assimilation einerseits und Abschottung andererseits zu eröffnen, bietet er doch den Mittelweg einer strukturellen Integration unter Bewahrung eigener kultureller Traditionen an.

3 Yezidische Diaspora

Ich denke, eine solche Interpretation von Diaspora lässt sich mit Gewinn auch für die yezidische Gemeinschaft in Deutschland anwenden. Dabei geht es mir vor allem um das kreative Potential, das gerade der Aufenthalt in einer demokratischen und (mehr oder weniger) pluralistischen Gesellschaft bieten kann. Einige Beispiele mögen verdeutlichen, dass diese Möglichkeiten von vielen Yeziden bereits intensiv genutzt werden.

So kam es in den 1990er Jahren in Städten mit einem größeren Anteil an yezidischer Bevölkerung zur Gründung von Kulturvereinen. Hervorheben möchte ich in diesem Zusammenhang vor allem die Errichtung eines Kulturzentrums durch das Yezidische Forum e. V. in Oldenburg im Jahre 1999. Im Unterschied zu anderen Kulturvereinen, die häufig auf temporär angemietete Räume zurückgreifen müssen, verfügt dieses Zentrum über Räumlichkeiten, die Yeziden geplant und errichtet haben. Hier kommen aus weiten Teilen Norddeutschlands zu besonderen Anlässen Yeziden zusammen, die aus verschiedenen Teilen Kurdistans stammen, um religiöse Feste gemeinsam zu feiern. Dies ist eine Neuerung, die das Leben in der Diaspora mit sich gebracht hat. In der Heimat feierte man normalerweise lediglich innerhalb der lokalen Gemeinschaft, deren Festkalender sich u. U. bereits von

demjenigen der Nachbargemeinde unterschied. Der vom Kulturverein herausgegebene Jahreskalender sorgt dabei zusätzlich für einheitliche Festtermine.

Die bedeutendste Veränderung yezidischer Alltagspraxis in der Diaspora ist aber sicherlich die stetig zunehmende Bedeutung der Schrift.

[74] So geben einige der Vereine auch Zeitschriften heraus, die ein wichtiges Medium der Selbstvergewisserung in der Diaspora darstellen. Zu den in dieser Hinsicht interessantesten zählen *Dengê Êzîdiyan* (Stimme der Yeziden), die Zeitschrift des Yezidischen Forums in Oldenburg, und *Roj* (Sonne), die das Eziden Zentrum im Ausland (EZiA) in Hannover herausgibt. In diesen Publikationen finden sich Artikel auf Deutsch, Kurdisch und Arabisch. Die einzelnen Beiträge befassen sich mit der Geschichte des Yezidentums, sie thematisieren Aspekte der yezidischen Religion und liefern Berichte zur gegenwärtigen Situation der Yeziden in Deutschland und Kurdistan. Daneben gibt es auch erste Versuche, yezidische Geschichte und yezidisches Selbstverständnis in Buchform darzustellen, sei es historisch – dokumentarisch (Kemal Tolan 2000), sozial-psychologisch (Kizilhan 1997) oder als Roman (Kizilhan 2000).

Das Internet schließlich ist ein weiteres Gebiet, auf dem die Bedeutung der Schrift offenbar wird, das vor allem aber die Möglichkeit zu Information und Diskussion bietet. Auch hier ist das Oldenburger Yezidische Forum (www.yeziden.isaja.de) hervorzuheben. Andere Seiten existieren, sind zum Teil aber nur auffindbar, wenn man die genauen Webadressen kennt.

Von großer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist sicherlich auch das Erscheinen des „Lern- und Arbeitsbuch zur yezidischen Religion“, welches das Yezidische Forum herausgegeben hat (Silêman 2001). Im Vorwort zum ersten Band der auf drei Bände konzipierten Reihe wird der Anspruch formuliert, „grundlegende Kenntnisse über das Yezidentum“ zu vermitteln. All dies verweist auf das kreative Potential der Diaspora, die Raum für neue Ausdrucksmöglichkeiten und Prozesse der Vereinheitlichung yezidischer Kultur und Religion bietet.

Natürlich möchte ich jetzt nicht in das Extrem verfallen, die Situation der yezidischen Gemeinschaft als übertrieben rosig zu bezeichnen – nicht im Falle einer religiösen Minderheit, deren Mitglieder um Anerkennung als gleichberechtigte deutsche Mitbürger kämpfen müssen, einer Minderheit, die in jüngster Zeit Verleumdungskampagnen von Teilen der Medien ausgesetzt war, und schon gar nicht in Celle.

Die Yeziden in Deutschland befinden sich in einer paradoxen Situation: Zum ersten Mal in ihrer Geschichte können sie ihre kulturellen und religiösen Traditionen ohne Furcht vor Repressalien ausleben. Gleichzeitig aber [75] wird eine Fortführung der traditionellen Glaubenspraxis vor allem dadurch erschwert, dass zwar häufig Familien, aber nur in den seltensten Fällen ganze Lokalgemeinschaften migriert sind. Viele *Muriden* in Deutschland sind dadurch vom Kontakt mit ihren in der Heimat verbliebenen Scheichs und *Pirs* und gelegentlich auch von ihren Jenseitsgeschwistern abgeschnitten.

Das Heranwachsen einer Generation von Yeziden, die entweder in Deutschland geboren wurden oder bereits in sehr jungen Jahren hierher gekommen sind, sorgt für weitere Probleme, denn der spezifische Charakter der yezidischen Religion erschwert auch die Weitergabe religiöser Überzeugungen zwischen den Generationen.

Gerade für Jugendliche, die in einem an westlicher Rationalität orientierten Schulsystem sozialisiert worden sind, sind die Tabus, die religiösen Hymnen und die herkömmlichen Formen religiöser Erklärungen nur noch schwer verständlich, wenn nicht gar unverständlich. Daneben gibt es Probleme bei der Suche nach geeigneten Ansprechpartnern für ihre Fragen und Probleme, da sie und die betreffenden spirituellen Mentoren, die zumeist einer anderen Generation angehören, häufig – im übertragenen Sinne – nicht mehr die gleiche Sprache sprechen.

4 Aushandlungsprozesse zur Neuorientierung

Vieles, was hier in groben Strichen als Transformationsprozess skizziert wird, geschieht daher nicht immer freiwillig, sondern notgedrungen, nicht ausschließlich freudig, sondern manchmal widerstrebend, nicht grundsätzlich aus einem inneren Bedürfnis heraus, sondern gelegentlich als Reaktion auf externe Faktoren. Aber es unterstreicht noch einmal die Bedeutung eines Verständnisses von Kultur als einer Reihe von Aushandlungsprozessen.

In welchen Bereichen spielen sich diese Aushandlungsprozesse ab? Ein zentraler Bereich ist das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv. Ehemals quasi-natürliche Formen der Zugehörigkeit wie Verwandtschaft und Stammesorganisation verlieren in der Diaspora langsam aber sicher an Bedeutung. Inzwischen wird beispielsweise in den Internetforen diskutiert, welche yezidischen Stämme es eigentlich gibt und zu welchen Stämmen die Mitbenutzer des Forums jeweils gehören.

Aber auch innerhalb der Familie gelten traditionelle Strukturen nicht länger unhinterfragt, wenn beispielsweise die Kinder sich nicht mehr ohne [76] weiteres nach den Heiratswünschen ihrer Eltern richten wollen. War die Wahl zukünftiger Heiratspartner auf Grund des strikten Endogamiegebotes – also dem Gebot, nur innerhalb der yezidischen Gemeinschaft zu heiraten – und der Klassenstruktur der yezidischen Gesellschaft bereits in Kurdistan erheblich eingeschränkt, so verschärft die Diasporasituation dieses Problem noch weiter.

Vollends dramatisch wird es, wenn der zukünftige Heiratspartner bzw. die -partnerin kein Yezide ist und die Heirat somit gegen eine der religiösen Grundregeln verstößt. Dann scheint die Flucht des Paares häufig der letzte Ausweg zu sein und es gibt inzwischen nicht wenige Familien, die über das Schicksal eines ihrer Kinder völlig im Unklaren sind. In der Folge dieser Entwicklung gerät auch das strikte Endogamiegebot vermehrt in die Diskussion und es gibt Yeziden, die hier einen enormen Handlungsbedarf sehen.

Ein Nebenschauplatz dieser Debatte ist das so genannte „Brautgeld“ (*Qelen*). Dieser traditionell geübte Brauch, bei dem die Familie der Frau Geld, Schmuck und andere Wertgegenstände von der Familie des Mannes erhält (idealerweise, um damit die Aussteuer der Braut zu bezahlen), verkommt in den Augen der Kritiker in der Diaspora immer mehr zu einem „Kuhhandel“, bei dem teilweise enorme Summen gefordert werden. Auch zu diesem Thema ist eine heftige Debatte unter Yeziden in Deutschland entbrannt.

In der Diaspora gerät aber auch ein weiterer traditioneller Pfeiler des religiösen Systems ins Wanken, nämlich das Klassensystem. Die Hierarchie des Klassensystems wird zwar nicht offen in Frage gestellt, es kommt aber zu einer schleichenden Auszehrung, d. h. Scheich und *Pir* genießen nicht mehr grundsätzlich und unhinterfragt die Ehrerbietung ihrer *Muriden*. Sie müssen sich vielmehr an ihren Leistungen messen lassen, und mit denen scheinen einige der ihnen Anvertrauten überhaupt nicht zufrieden zu sein, zumindest wenn man einige der diesbezüglichen Äußerungen in Internetforen verfolgt.

Ganz allgemein wird ein Individuum nicht mehr ausschließlich nach seiner Verwandtschaft und seinem durch Geburt ererbten Status beurteilt, sondern auch nach seinen Leistungen für die Gemeinschaft, mit denen es sich Status erwerben kann. Zudem verliert die Autorität der Kleriker zusehends an Legitimation, denn sie sind nicht mehr die alleinigen Hüter des Wissens.

[77] Eine gleichberechtigte Verteilung von Wissen verringert den Bedarf an Spezialisten und Autoritäten. Da inzwischen alle Yeziden lesen und schreiben können und die jüngere Generation – im Gegensatz zum größeren Teil der Scheichs und *Pirs* – inzwischen erstmals auf eine solide schulische Bildung zurückgreifen kann, drohen Letztere ins Hintertreffen zu geraten. Schaut man sich den Personenkreis einmal näher an, aus dem sich die Vorstände der Kulturvereine, Redakteure der Zeitschriften und Betreuer der Webseiten zusammensetzen, so wird man dort überwiegend *Muriden* finden, aber nur kaum einen Scheich oder *Pir*.

Es sind also zur Hauptsache religiöse Laien, die die Prozesse der Transformation in Gang setzen, weiterführen und in die Öffentlichkeit tragen. Sie, die traditionellerweise auf die

Unterrichtung durch Vertreter der Geistlichkeit angewiesen waren, werden unter den Bedingungen der Diaspora zu Reformern und Wissensproduzenten.

Ich hoffe, mit meinen Ausführungen verdeutlicht zu haben, dass das Yezidentum in Deutschland keineswegs von Auflösung bedroht ist, und dass die Vorstellung einer sich wie ein Zuckerstück auflösenden Kultur eher unwahrscheinlich ist.

Wir haben es vielmehr mit dem Anfang einer Veränderung zu tun, bei der sich die yezidische Gemeinschaft von einer doppelten Minderheit hin zu einer Diaspora entwickelt. Im Verlauf dieses Transformationsprozesses werden bislang unterschiedliche und überwiegend mündlich tradierte lokale Traditionen schriftlich fixiert, vereinheitlicht und allgemein verbindlich gemacht.

In dem Maße, in dem es gelingt, in einem offenen und demokratischen Prozess zu gemeinsamen Vorstellungen über das Yezidentum zu gelangen, wird eine durch Migration ausgelöste Phase der Neuorientierung einen vorläufigen Abschluss finden, werden Wege ins Ungewisse vertraut werden und es wird wieder eine „Karte im Kopf“ entstehen.

Dann muss der Engel Pfau auch nicht sterben!

[78]



Eine Ordensschwester in Lalesh

[79]

Ilhan Kizilhan

Die alte yezidische Gemeinschaft im Zeitalter der Globalisierung – Anforderungen, Erwartungen und Perspektiven in der Migration

In ihren Herkunftsländern waren und sind die Yeziden durch staatlich tolerierte Maßnahmen sowie durch inner- und zwischenstaatliche Konflikte bedroht. Ihre Dörfer wurden zerstört und sie waren gezwungen, ihre Heimat zu verlassen. Die Abwanderung der yezidischen Bauern und Viehzüchter aus ihren Heimatorten führte zu einer Dezimierung ihrer Gemeinschaft, die letztendlich in einen langsamen Prozess der Vernichtung münden kann. Bisher ist immer noch wenig über die speziellen Probleme der Yeziden in ihren Herkunftsländern und in der Migration bekannt. Kulturelle Normen und Werte sind jedoch für jeden Menschen Bestandteile seines Lebens; da man die der Yeziden kaum kennt, werden sie auch nicht bei Integrationsmaßnahmen berücksichtigt. So haben weder staatliche Stellen noch yezidische Organisationen Konzepte zur Bewahrung der yezidischen Identität erarbeitet, Konzepte, die einen wichtigen Beitrag zur Integration dieser Minderheit darstellen würden.

Die meisten Yeziden sehen, dass ihre Gemeinde im Begriff ist sich aufzulösen. Sie verdrängen jedoch eine Auseinandersetzung mit dieser Gefahr, weil sie sich außer Stande sehen, ihre überlieferten Glaubens- und Verhaltensmuster zu ändern. Ein von innen gesteuerter Veränderungsprozess wäre jedoch nötig, um die Existenz der Yeziden in der neuen Welt des „*global village*“ zu bewahren.

1 Von einer religiösen Gruppe zur sozialen Gemeinschaft

Die Yeziden haben ihre eigene Religion, von der sie annehmen, dass es die älteste Religion der Welt sei. Sicherlich wurde sie im Laufe der Zeit auch von den anderen Religionen der Region beeinflusst, hat dabei jedoch niemals ihren eigenständigen Charakter eingebüßt, was sich leidvollerweise an den Verfolgungen und Verleumdungen ablesen lässt, die die Yeziden über die Jahrhunderte zu ertragen hatten.

Nach Spiro ist die Religion: „an institution consisting of culturally patterned interactions with culturally postulated super-human beings“ (Spiro 1966, S. 96). Diese Definition trifft auf das Yezidentum zu:

[80]

- Der Glaube an eine übernatürliche Kraft. In der yezidischen Religion basiert der Glaube an eine übernatürliche Kraft auf der göttlichen Manifestation, dem Engelssystem und dem dualistischen Prinzip.
- Die Interaktion zwischen dem Menschen und dieser übernatürlichen Kraft. Die Art und Weise der Interaktion in der yezidischen Religion kann man sehr gut an den verschiedenen Ritualen und einer Reihe von symbolischen Handlungen ablesen. Das System der Rituale der Yeziden zeigt deutlich, dass sich ihre Religion von den anderen Religionen in der Region unterscheidet.
- Die Existenz einer Institution. Die religiöse Institution ist einer der wichtigsten Bestandteile aller Religionen der Welt. Hier muss man natürlich die sozialen Aspekte der Religion und die soziale Struktur der religiösen Gruppe mit einbeziehen. Diese Definition enthält zwei wichtige Punkte, nämlich das „Bewusstsein der Organisation“ und deren „Aufrechterhaltung“ bzw. „Wiederbelebung“. Das Yezidentum verfügt sowohl über ein gewisses Maß an Organisation als auch über ein entsprechendes Bewusstsein, diese Organisation zu bewahren.

Einige Soziologen und Anthropologen gehen davon aus, dass der Ursprung der Hochreligionen in religiös-sozialen Bewegungen lag (Linton 1962). Analog dazu kann man schließen, dass auch das Yezidentum aus einer sozialen Bewegung innerhalb der kurdischen Gebiete entstanden ist. Es

muss daher auch bei den Yeziden Organisatoren gegeben haben, die eine soziale Organisation systematisch und bewusst mit einem bestimmten ideologischen Hintergrund aufgebaut haben.

Jede Gesellschaft, egal wie groß oder klein sie ist, verfügt über komplexe Organisationsstrukturen. Eine Gemeinschaft wie die der Yeziden beispielsweise, die seit Jahrhunderten existiert, bildet ein kompliziertes Verflechtungsnetz von Strukturen, das nicht einfach mit einer griffigen Theorie aufzuschlüsseln ist.

2 Elemente der Sozialgemeinschaft

Die meisten Elemente, die das Yezidentum als eine soziale Bewegung charakterisieren, waren wohl bereits vor dem Einzug des Islam in das Kurdengebiet vorhanden gewesen. Hier stellt sich die Frage, wie es die Yeziden [81] trotz des immer mächtiger werdenden Islam geschafft haben zu überleben. Dass die heutigen Kurden ursprünglich Yeziden waren und die meisten jetzt dem Islam angehören, ist dabei von zweitrangiger Bedeutung. Wichtig ist zu analysieren, wie trotz alledem die Yeziden, wenn auch heute nur noch als eine kleine Gruppe, es geschafft haben, ihre Eigenständigkeit zu bewahren. Ein signifikanter Faktor für das Überleben dieser Gruppe war das Vorhandensein einer sozialen Organisation. Sie wirkte wie eine Mauer, welche die Bewegung gegen die von außen kommenden Attacken schützte.

Wichtige Faktoren, welche die soziale Bewegung der Yeziden am Leben erhielten, waren die Loyalität gegenüber der Bewegung und gegenüber ihren Führern, daneben aber auch die Loyalität gegenüber der Familie und der Sippe.

Loyalität zur Familie: In der traditionellen yezidischen Gesellschaft spielt – wie in anderen Gesellschaften der Region auch – die unbedingte Loyalität gegenüber der Familie und den Blutsverwandten eine überragende Rolle. Hierbei muss man bei den Yeziden zwischen einer biologischen und einer geistigen Ebene unterscheiden. Die biologische Familie ist so eng miteinander verbunden, dass kein Fremder einen Platz in der Familiengemeinschaft einnehmen kann. Auf der geistigen Ebene bilden der „Jenseitsbruder“ bzw. die „Jenseitsschwester“ (*Biraye / Chucha achrete*) eine andere Form der Verwandtschaft, welche die biologische Verwandtschaft überlagert. Diese beiden Formen von Beziehungen verstärken die gesellschaftlichen Bindungen der Yeziden, da dem biologischen ein geistiges Element beigeordnet ist.

Strukturelle Loyalität: Jede soziale Bewegung ist auf eine strukturelle Organisation zur Erhaltung der internen Autorität angewiesen. In größeren Gesellschaften können Militär und / oder Polizei die Erhaltung der Autorität gewährleisten. Auch in der yezidischen Gesellschaft, die um ihr Überleben kämpfte, durfte die interne Autorität nicht verloren gehen. Da sie über keine Machtinstrumente zur Durchsetzung der Autorität verfügte, war die Einteilung der Bevölkerung in einzelne Sektionen die einzige Möglichkeit, die Autorität der Führer zu sichern und bei der Bevölkerung die Loyalität ihnen gegenüber aufrecht zu erhalten. Die religiösen Führer, die Scheichs und *Pirs*, haben die Bevölkerung, die *Muriden*, unter sich aufgeteilt. Jeder [82] Scheich und *Pir* ist für eine Zahl von Stämmen und Sippen zuständig. Durch die religiöse Zuordnung, die als „gottgewollt“ angesehen wird, verhalten sich die *Muriden* loyal gegenüber den zuständigen Priesterfamilien.

Solidarität und Einheit: Durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe wird die Solidarität in der „*Ingroup*“ gesteigert. Jeder fühlt eine Verantwortung gegenüber der Gruppe, diese vor Gefahren, die von außen kommen, zu schützen. Bei den Yeziden tragen die periodischen und nichtperiodischen Feste dazu bei, das Zusammengehörigkeitsgefühl und damit die Solidarität untereinander zu stärken.

Die Geschichte der Yeziden hat gezeigt, dass die bewusste Organisierung zu Beginn der sozialen Bewegung mit der Zeit zu einer sozialen Organisation innerhalb des religiösen Systems wurde. Es waren erfolgreiche Mechanismen entstanden, die das Überleben der Ge-

meinschaft garantierten. Aber eben weil sie sich als erfolgreich bewährt hatten, haben sie zu einer Erstarrung der Strukturen geführt, was eine jetzt nötige Neuorientierung ungemein erschwert.

3 Traumata und kollektives Gedächtnis

Kriege, Misshandlungen, Missachtungen und Ausgrenzungen haben bei den Yeziden zu objektiven und subjektiven traumatischen Belastungen geführt. Jedes erlittene psychische Trauma wird innerhalb einer Familie weitergegeben. Wenn eine Gemeinschaft, ein Volk, insgesamt objektive und subjektive traumatische Erfahrungen gemacht hat, prägen sie sich als kollektive Erinnerung in das Bewusstsein der Gemeinschaft ein und werden von Generation zu Generation weiter „vererbt“. Schmerzvolle Erfahrungen können also eine Gemeinschaft über Generationen hinaus traumatisieren (s. a. Kizilhan 1997, S. 183 ff.).

Bei den Yeziden wird die Weitergabe des psychischen Traumas an die nachfolgenden Generationen noch dadurch verstärkt, dass eine Verfolgung der Yeziden bis heute sogar von ihren muslimisch-kurdischen Nachbarn geleugnet wird. Da sich diese Haltung auch unter den Migrantengruppen in Europa fortsetzt, übt das einen starken Einfluss auf die hier in der Diaspora lebenden Yeziden aus, bestätigt doch das Verhalten der „Anderen“ sie in ihren eigenen, überlieferten Verhaltens- und Denkmustern. So wird die Ausbildung einer neuen, auf die Diaspora bezogenen sozialen und persönli- [83] chen Identität der Yeziden verhindert. Das Verharren erschwert eine Integration in der Diaspora, weil es die Abgrenzung gegen das Fremde verstärkt. Hinzu kommen Reaktionen auf die Verletzung von Rechtsgefühl und Gerechtigkeitsvorstellungen. Weiterhin spielen bei den Yeziden natürlich auch die aktuellen Ereignisse – der Krieg in Kurdistan, die Zerstörung der Heimat, der Verlust von geliebten Menschen usw. – eine wichtige Rolle, die dann die zurückliegenden Katastrophen wieder aktualisieren und sie im Nachhinein zu einem traumatischen Ereignis werden lassen. Auf diese Weise könnte das Trauma auch spätere Generationen betreffen, auch wenn sie keine unmittelbare Verbindung mehr zu den Ereignissen haben.

Mit der Weitergabe traumatischer Ereignisse aus der Geschichte der Yeziden wurden so z. B. eine ablehnende Haltung gegenüber dem Islam und die Angst vor Türken, Arabern und muslimischen Kurden, die ihn repräsentierten, auf nachfolgende Generationen übertragen. Sie sind auch bei den Yeziden anzutreffen, die in Europa oder einem anderen westlichen Staat aufgewachsen sind. Die Zeit heilt eben nicht alle Wunden.

Die objektiven und subjektiven Belastungen von Traumata werden durch soziale Unterstützung der Eigengruppe gemildert. Am wirksamsten sind die Bindungen an die Familie und an das soziale yezidische Umfeld, an die Religion sowie an Traditionen wie Familiensinn und Ehre. Besonders der letztgenannte Faktor spielt für die empfundene Sicherheit und Zugehörigkeit eine bedeutende Rolle. Bei den Yeziden, vor allem bei denen in der Diaspora, sind diese Bindungen im Begriff, abhanden zu kommen und beginnen so, ihre Funktion zu verlieren.

4 Neuorientierung unter Bewahrung der Identität

Religion und Gesellschaft der Yeziden können nicht aus ihrer Erstarrung befreit werden, solange die Gemeinschaft in die Defensive gedrängt wird oder sich selbst in die Defensive drängt. Kulturelle Selbstbehauptung bei gleichzeitiger Bereitschaft, sich den Herausforderungen der Welt von heute gegenüber offen zu zeigen, ist gefragt. Eine Neuorientierung und Wandlung ist nur dann möglich, wenn eine offene Diskussion in der Yezidengemeinschaft geführt wird, wobei ihren Organisationen und Eliten eine Vorreiterrolle zufällt. Eine Einbindung der gesamten yezidischen Gemeinde in diese Diskussion ist jedoch wichtig, um sie problembewusst für die Veränderun- [84] gen zu machen und zu erreichen, dass sie die Notwendigkeit von Veränderungen akzeptiert. Das Gefühl eines „Verlustes“ und einer Verschiebung des bisherigen Gleichgewichts in allen Bereichen löst sowohl Tendenzen der Um- und Neudefinierungen als auch Tendenzen der Kultur-

bewahrung aus. Auf der einen Seite wird derjenige, der Abstriche an seinen alten Riten und Regeln machen muss, Schwierigkeiten haben, sich in der neuen religiösen Heimat wohl zu fühlen. Diese neue Heimat kann aber auf der anderen Seite für die nachfolgenden Generationen eine echte Überlebenschance bedeuten. Erneuerungen, Reformen und Veränderungen müssen nicht in jedem Falle als negativ oder problematisch erlebt werden. Es ist auch denkbar, dass die zunehmende Kosmopolitisierung, die Migration und die Bekanntschaft mit anderen Kulturen als Gewinn empfunden werden und den Prozess der Erneuerung erleichtern.

Wesentlich für eine Neuorientierung ist die geistige Auseinandersetzung mit der kollektiven Kultur und damit auch mit der Religion. Solidarität und gegenseitige Unterstützung unter den Yeziden ist ein wichtiger Bestandteil zukünftiger Lebensgestaltung. Nur durch Solidarität und Unterstützung kann das in der yezidischen Gemeinschaft verwurzelte Trauma der Machtlosigkeit gegenüber Willkür und Ungerechtigkeit aufgearbeitet und in Bahnen gelenkt werden, die fruchtbar für die Gemeinde sind. Hier sind verantwortungsvolle yezidische und nicht-yezidische Organisationen aufgefordert, sich mit noch mehr Mut und Einsatz um die Yeziden zu kümmern. Eine echte Umorientierung und Gestaltung inhaltlicher Art kann aber nur von den Yeziden selbst geleistet werden. Neben ihren religiösen Riten und Verhaltensvorschriften benötigen die Yeziden gleichzeitig eine kollektive Idee innerhalb einer intakten Sozialstruktur, die ihnen die Möglichkeit und die Chance gibt, für sich und für die Gesellschaft wieder Perspektiven zu entwickeln, für die es sich zu arbeiten und zu kämpfen lohnt.

Es wäre wünschenswert, die Herausforderung einer gleichsam „kulturbewahrenden“ Weiterentwicklung der yezidischen Gesellschaft auf eine breite soziale Basis stellen zu können. Sich nicht mit diesem brisanten Thema zu beschäftigen bedeutet, bewusst oder auch unbewusst, das Dahinschmelzen der yezidischen Gesellschaft zu akzeptieren. Die Beschäftigung mit diesem Thema ist bekanntermaßen schmerzhaft und ruft Unsicherheit, Frustration und Angst hervor. Dennoch sollte sich jeder der Problematik [85] bewusste und aufrechte Yezide keine erneute Verdrängung als „Lösungsmöglichkeit“ aussuchen. Die yezidische Gemeinschaft hat bereits begonnen sich zu verändern. Jetzt geht es darum, ob die Yeziden noch die Kraft haben, diese Veränderung zu beeinflussen und sie in Bahnen zu lenken, die sie aktiv mitbestimmen. Nur im verarbeitenden Durchdringen des Geschehens kann das innere und äußere Gleichgewicht wieder hergestellt und die kollektive Identität dem jetzigen Zeitalter entsprechend wiedergewonnen werden. Die Bewältigung der Geschichte und alter Vorschriften ist die Eröffnung neuer Zukunftsperspektiven, die den Menschen wieder Hoffnung geben kann. Eine einzelne Gruppe oder Kaste bei den Yeziden kann das nicht allein leisten, aber alle Gruppen zusammen können es, wenn sie sich so zusammenschließen, dass die Autonomie jeder einzelnen Gruppe gewahrt bleibt.

5 Mögliche Strategien der Yeziden im Migrationsland

Aus der angerissenen Thematik möchte ich einige Punkte ableiten, die ich für wichtig halte, damit die Yeziden zu einem integrierten Teil der Residenzgesellschaft werden und gleichzeitig ihre kollektive Identität und Erinnerungen bewahren und weiterentwickeln können. Zunächst einmal Punkte mit allgemeinerem Charakter, die auch für andere Migrantengruppen gelten:

- Auf gesellschaftlicher Ebene die Übernahme beruflicher und gesellschaftlicher Positionen und Rollen in der Aufnahmegesellschaft (Arbeitnehmer, Schüler/Student, Vereinsmitglied u. ä. m.).
- Auf rechtlicher Ebene die Akzeptanz der Rechtsordnung der Aufnahmegesellschaft. Zur Wahrung seiner Rechte muss sich der Migrant der Normen und Wege des Rechtsstaats bedienen. Die rechtliche Integration, d. h. die Akzeptanz der Rechtsordnung, hat auch eine große Bedeutung für die Erhaltung des sozialen Friedens, z. B. im Konflikt

zwischen Türken und Kurden, bei Familienkonflikten oder bei anderen straf- und privatrechtlichen Konflikten, die vor deutschen Gerichten verhandelt werden müssen.

- Auf kultureller Ebene die Übernahme von Sprache, Normen, Wertvorstellungen, Lebensformen und Gewohnheiten der Aufnahmegesellschaft. [86]
- Auf politischer Ebene eine aktive und passive Beteiligung an politischen und sozialen Organisationen, aber auch von Seiten des Aufnahmelandes die Gewährung der Staatsbürgerschaft, die ein entscheidender Schritt zur politischen Integration wäre.

Gleichzeitig vertrete ich die Meinung, dass, wenn die Yeziden als Gruppe auftreten wollen, sie auch in der Diaspora eine Reihe von Strategien entwickeln müssen, um ihre Identität zu bewahren und um ihre Interessen vertreten zu können. Individuelle Integration in die hiesige Residenzgesellschaft stellt keinen Widerspruch zur Gruppenintegration dar und könnte sich an den oben angeführten Punkten ausrichten. Für eine Integration als Gruppe sollten die Yeziden darüber hinaus intra-yezidische Voraussetzungen auf den unterschiedlichsten Ebenen schaffen. Meine Desiderata dazu sind:

- In Notsituationen (Flucht, Naturkatastrophen, Krieg, Hunger usw.) sollten sich die Yeziden sowohl in der Diaspora als auch im Herkunftsland untereinander helfen. Diese Aufgabe könnten Organisationen übernehmen, die fest in politisch unabhängige Netzwerke der Yeziden eingebunden sind, seien es bereits bestehende Organisationen oder neu zu gründende.
- Die Yeziden sollten die weltweiten Kommunikationsmöglichkeiten nutzen, um mit anderen yezidischen Gemeinden (z. B. in der Türkei, im Irak, in Iran, Syrien, Armenien, Georgien, Russland, Europa, den USA und anderswo) Kontakte zu knüpfen und aufrecht zu erhalten.
- Eine gemeinsame Schriftsprache aller Kurden, die bisher je nach Verbreitungsland ein lateinisches, persisch-arabisches oder kyrillisches Alphabet benutzen, könnte als gelesene Kultursprache mit eigener Symbolik Kernstück einer Dynamik in der yezidischen Diaspora werden und so das gemeinsam empfundene Geschichtsbewusstsein der Schicksalsgemeinschaft über alle geographisch, sozialen und zeitlichen Distanzen hinweg vermitteln. Religiöse Rituale wie Fastentage, der Feiertag zu Ehren von Scheich Adi, die Neujahrfeier im April und anderes mehr könnten inhaltlich und symbolisch zu wichtigen Elementen der Kultur- und Kommunikationssprache werden. [87]
- Durch eine „Reinigungsbewegung“ sollte eine „Revitalisierung“ der Kultur, Geschichte und Religion einsetzen, wobei verschiedene Riten und Zeremonien daraufhin überprüft werden müssten, ob sie vielleicht keine Bedeutung mehr haben. Ebenso müssten alte Normen und Stammestraktionen, die im Widerspruch zur Demokratie und den universellen Menschenrechten stehen, revidiert werden (Blutrache, Reaktionen auf „Ehrverletzungen“ usw.).
- Die Yeziden sollten die Vorteile von weltweiten Verbindungen und weltweiter Ausbildung nutzen und sie direkt sowie indirekt der Gemeinschaft in den jeweiligen Ursprungsländern zu Gute kommen lassen. Dadurch könnten die Yeziden in der Diaspora dazu beitragen, dass sich die Gemeinschaft auch in den Herkunftsländern weiter entwickelt und dort Voraussetzungen für eine Existenz unter menschenwürdigen Bedingungen entstehen.
- Die Yeziden sollten soziale, kulturelle, politische und wissenschaftliche Netzwerke mit der Option einer weltweiten Kooperation einrichten.
- Durch die geringe demographische Masse der Yeziden, die weder in ihren Ursprungsländern noch in der Diaspora eine Mehrheit bilden, stellt sich die Frage nach einer Zusammenarbeit mit anderen Gruppen. Persönlich plädiere ich hier für eine Zusammenarbeit mit den Kurden, mit denen uns Yeziden die gleiche Sprache und weitgehende Gemeinsamkeiten in der Geschichte der Unterdrückung verbinden. Grundlage einer Zusammenarbeit muss allerdings die Anerkennung und Gleichberechtigung der Yeziden

sein. Yezidische Vertreter sollten in überparteilichen kurdischen Institutionen vertreten sein und demokratisches Mitbestimmungsrecht erhalten (so sollten z. B. Yeziden in der neuen irakischen Regierung vertreten sein).

- Bei einer Neudefinition und Umorientierung sind der Migrationsbegriff für die Yeziden und ihre Beziehung zum Herkunftsland neu zu klären und zu differenzieren. Hierbei müssen sowohl interne als auch globale politische, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Entwicklungen beachtet werden, um entsprechend reagieren zu können.
- Alle yezidischen Institutionen, Organisationen und Vereine sollten – statt zu konkurrieren – in der Migrationspolitik zusammen arbeiten und [88] ein gemeinsames Strategiepapier erstellen. Ihre Zusammenarbeit muss auf Kompromiss- und Dialogbereitschaft basieren; Auseinandersetzungen sollten zivilisiert und auf der Grundlage von Respekt und Akzeptanz unterschiedlicher Meinungen ausgetragen werden. Für die Zusammenarbeit müssen die Organisationen nicht ihre Eigenständigkeit und ihre spezifischen Interessen aufgeben. Einzelne Interessensphären könnten durch ein Abkommen abgesteckt werden.

Ein verbindender Mythos bei den Yeziden ist eine starke, eschatologische – auf die Endzeit bezogene – Sehnsucht nach der Heimat. Die Yeziden in der Diaspora sind daher bereit, sich für die Belange ihrer Gemeinschaft in den Herkunftsländern einzusetzen. Um dies erfolgreich tun zu können, benötigen sie allerdings eine unabhängige, gesamtyezidische Organisation. Migrantorganisationen, die sich zwar für die Belange ihrer Mitglieder in der Diaspora einsetzen, aber keine Beziehungen zu Organisationsstrukturen in den Herkunftsländern haben, werden auf Dauer nicht imstande sein, die kollektive Identität der Yeziden in der Diaspora aufrecht zu erhalten. Ohne den Bezug zur Heimat werden es ihre Mitglieder bald nicht mehr für nötig halten, in den Organisationen aktiv mitzuwirken. Gleichermassen werden yezidische Einrichtungen und Organisationen in den Heimatländern, die die Yeziden in der Diaspora als bloße Ressourcenquelle benutzen, bald ihre Verbindungen zur Diaspora verlieren, wenn sie nicht die spezifischen Probleme in der Diaspora sehen und gemeinsam mit den Migranten nach Lösungen suchen. So sind Migrantorganisationen und Heimatorganisationen voneinander abhängig und ein Erfolg ist nur durch gemeinsame Arbeit möglich.

6 Schlussbetrachtung und Perspektiven

Die Zahl der Yeziden, die langfristig in Europa bleiben und leben wollen, hat zugenommen. Es sind Arbeiter, Angestellte, Kleinunternehmer und Akademiker. Ihren Entschluss zu bleiben, kann man u. a. daran ablesen, dass sie sich Häuser bauen, sich fest niederlassen. Die dritte Generation von Yeziden ist in Europa geboren und spricht besser die Sprache des Migrationslandes als die eigene Muttersprache. Sie hat hier Freunde und lebt kognitiv und emotionell in mindestens „zwei Welten“, verfügt also über mehrere positive Identitäten.

[89] Es gibt allerdings Fälle, in denen Jugendliche, vor allem Mädchen und junge Frauen, nicht mit den Widersprüchen und den Sanktionen ihrer Eltern zurecht kommen und das Elternhaus verlassen. Leider wurden yezidische Mädchen von ihren Familien brutal verfolgt oder sogar getötet. Die deutschen Medien haben zurecht darüber berichtet, es aber gleichzeitig so dargestellt, als verfolgten alle Yeziden ihre Kinder, die sich nicht an die vorgegebenen Regeln halten. Solche Vorkommnisse sind nach meinem Dafürhalten ein Versuch der ersten Generation mit ihren vielen traditionellen und konservativen Vorstellungen, ihre schwindende Macht in der Diaspora aufrecht zu erhalten. Ohne es zu wissen beschleunigen sie damit jedoch den Auflösungsprozess der yezidischen Gesellschaft. In den yezidischen Familien gibt es eine Reihe von Konflikten und einige besonders konservativ eingestellte Personen der älteren Generation befürchten, dass ihre Familien ihre „religiöse Existenz“ verlieren könnten. Deshalb greifen sie zu solchen zu verurteilenden Maßnahmen.

Im gleichen Moment aber reaktivieren die auf ungenauen Recherchen beruhenden Medienberichte durch ihre Pauschalisierung die bereits scheinbar verarbeiteten Traumatisierungen durch Diskriminierung und Ausgrenzung. In den letzten dreißig Jahren hatten die Yeziden in Deutschland eine Möglichkeit, ihre objektiven und subjektiven Belastungen von Traumata durch Kriege und Misshandlungen zu verarbeiten und mit der Diasporasituation in Deutschland fertig zu werden. Traumata rechtfertigen in keiner Weise Misshandlungen und Verfolgungen von Menschen. Die Yeziden, die sich nicht an die Gesetze des Gastlandes halten, müssen die volle Härte des Gesetzes zu spüren bekommen. Es geht auch darum, die Yeziden zu schützen, die mit solchen Untaten nichts zu tun haben. Denn sie haben sich in Deutschland erfolgreich integriert. Es gibt auch eine gelungene und positive Integration! Die Diffamierung einer Gruppe insgesamt führt zur Stereotypisierung und es werden damit Konstrukte entwickelt, die nur denen dienen, die auf solche „Argumente“ gewartet haben, um ihr Verhalten zu rechtfertigen. Um den Yeziden gerecht zu werden, ist es wichtig, ihren Werdegang zu kennen und richtig zu interpretieren, denn die Vergangenheit ist immer auch ein Teil der Zukunft.

Moderne Gesellschaften und ihre kulturellen Errungenschaften sind temporal gefasst, d. h. die Transformationsgeschwindigkeit nimmt ständig zu; „Technik“ und „Medien“ haben die Zivilisationsdynamik in ihrem [90] Schlepptau. In diesem schnellen Wandlungsprozess besteht die Gefahr, dass die Kontinuitätsinteressen von Gruppen, vor allem von Minderheiten in der Minderheit, wie eben den Yeziden, auf der Strecke bleiben. Die Yeziden verfügen über keine institutionellen „Kontroll- und Bewahrungsorgane“. Bis jetzt waren die *Qewals*, die durch ihre religiösen Gedichte und Gebete die kollektive Kultur weitergaben, ein „Bewahrungsorgan“ bei den Yeziden. Mit zunehmender Technisierung und mit abnehmendem Interesse der neuen Generation wird die Aufgabe der *Qewals* immer schwieriger. Ich halte es daher für unbedingt notwendig, eine Diskussion über die Bildung dauerhafter und effektiver Gruppen zu führen, die das Erbgut des kollektiven Gedächtnisses in einem „gesunden“ Zustand der nächsten Generation weitergegeben können. Der Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Gruppen und einem „Geist“, der mit einer spezifischen Sensibilität für das Temporäre ausgestattet ist, bedeutet reale Erhaltung und gesunde Weiterentwicklung, zwei Dinge, die für das Überleben einer Gemeinschaft so wichtig sind.

Um eine langfristige, über Generationen hinaus beständige und auch bei wechselnden politischen Akteuren stabile yezidische Gemeinschaft zu schaffen, ist eine funktionierende Institution vonnöten, in der alle yezidischen Kasten vertreten sind. Aufgabe einer solchen Institution wäre es, im Einklang mit der Religion die Yeziden auf dieses Jahrhundert vorzubereiten. Auf der Basis der rekonstruierten Vergangenheit und dem dadurch gewonnenen Konstrukt der Gemeinschaft (kollektive und individuelle Identität, Religion, Kultur, Politik, Sprache usw.) sollte diese Institution dann den aktuellen dynamischen Prozess der Gemeinschaft steuern.

[91]

Irene Dulz

Diskussion: Anforderungen an das Yezidentum in der Moderne

Ein wesentlicher Teil der Diskussionsbeiträge behandelte die Frage, inwieweit yezidische Traditionen mit den aktuellen Lebensumständen der in Deutschland lebenden Yeziden kollidieren. Hierbei kam deutlich zum Ausdruck, dass einige Traditionen bei den Yeziden, die deutsche Nicht-Yeziden als „typisch yezidisch“ wahrnehmen, nicht in der Religion verankert sind, sondern der traditionellen Kultur der Herkunftsregion entstammen. Dazu gehören die Blutrache und das Brautgeld, wobei Letzteres zu einer Art „Frauenkauf“ entartet ist. Viele in Deutschland lebende muslimische und yezidische Jugendliche lehnen diesen Brauch ab. Sie entziehen sich den daraus mit ihren Eltern entstehenden Konflikten, indem sie ihrer Religionsgemeinschaft den Rücken kehren. Es gab niemanden im Auditorium, der sich für die Beibehaltung dieser Traditionen aussprach.

Ein wichtiges Thema war das Endogamiegebot, also die Verpflichtung der Yeziden, nur innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft und innerhalb ihrer religiösen Klasse zu heiraten. Insbesondere geraten yezidische Mädchen in eine oft prekäre Situation. Bei den Yeziden besteht eine unterschiedliche Akzeptanz der Kontakte zwischen yezidischen und nicht-yezidischen Jugendlichen: Während man sie bei Männern „übersieht“, verurteilt man sie bei Frauen. Junge Mädchen liefen deshalb aus dem Elternhaus weg und suchten Unterstützung in anderen als den familiären Zusammenhängen (Kareba Mahmut). Eine Yezidin berichtete von ihren Beobachtungen, wonach das Yezidentum in Deutschland verloren gehe, yezidische Jugendliche sich für Beziehungen mit Nicht-Yeziden entschieden, sie nicht innerhalb der yezidischen Gemeinde, der religiösen Klassen heirateten, sondern eigene Wege gingen und sich von der yezidischen Gemeinschaft abwendeten. Gewaltanwendung gegen weibliche Mitglieder der Glaubensgemeinschaft, die sich den Heiratsregeln nicht unterwerfen wollen, stieß auf allgemeine Ablehnung.

Die Heiratsregeln sind kein Integrationshindernis für die Yeziden in die deutsche Gesellschaft. Analog zur Entwicklung in Deutschland werden Änderungsprozesse einsetzen – auch deutsche Eltern hatten noch vor ein bis zwei Generationen Ehen zwischen Katholiken und Protestanten strikt [92] abgelehnt (Sigrid Maier-Knapp-Herbst). Der Entwicklungsprozess hin zu einer Diaspora ist ein langer Weg und Generationenprobleme bestehen auch in der hiesigen, deutschen Gesellschaft. Streit und Konflikte sind nicht mit Gefährdung gleichzusetzen, bedeuteten aber Veränderungen (Andreas Ackermann).

Ausführlich gingen die Diskutanten auf den Generationskonflikt ein, den viele als das eigentliche Problem ansahen und der kein spezifisch yezidischer Konflikt ist. Die yezidischen Jugendlichen wurden aufgefordert, sich aus den archaischen Denk- und Handlungsmustern heraus zu bewegen und die Chancen zu nutzen, die in der Migration liegen (Halil Savucu). Die yezidischen Familien in der Heimatregion, z. B. im Irak, haben abgeschottet gelebt. Sie vermittelten ihren Kindern viele yezidische Traditionen, welche die Kinder aus Furcht und Tabuisierung nicht hinterfragt haben. In Deutschland befindet sich die Jugend im Spannungsfeld von mindestens zwei Kulturen, ein Konflikt, der zu einer inneren Zerrissenheit führt. Ein religionstheoretischer Diskurs kann diesen Konflikt nicht lösen (Kareba Mahmut). Vor dem Hintergrund ihrer praktischen Erfahrungen machte sich eine Bürgerin aus Celle Gedanken, wie der Umgang mit yezidischen Jugendlichen, insbesondere Mädchen, aussehen sollte. Die Mädchen haben ernsthafte Probleme, denn sie sind von Transformationsprozessen, den widersprüchlichen Anforderungen der modernen Gesellschaft und der Traditionen, am stärksten betroffen. Einige Teilnehmer meinten, dass die Frauenhäuser eine gute Einrichtung für die Betroffenen seien.

Unter dem Gesichtspunkt des Kulturkonflikts wurde auch die Rolle der yezidischen Vereine beleuchtet. Ein Rechtsanwalt, der in seiner Praxis täglich die Probleme yezidischer Mädchen und junger Frauen, die aus der Familiengemeinschaft und Sippe ausgestoßen

werden, miterlebt, schlug vor, eine yezidische Mediatorenstelle einzuschalten. Derartige Konflikte sollten nicht von der deutschen Polizei, sondern intern unter den Yeziden gelöst werden. Hier könnten insbesondere die yezidischen Vereine aktiv werden. Auch andere Diskussionsteilnehmer sahen als eine wichtige Aufgabe der yezidischen Vereine, unter Rückgriff auf die informellen Netzwerke in Deutschland die Rolle von Moderatoren zu übernehmen, um Eskalationen zu vermeiden (Halil Savucu). Aber obwohl die Arbeit der Vereine als überaus wichtig angesehen wurde, bezweifelten einige Teilnehme- [93] rinnen, dass die yezidischen Vereine in der Lage seien, eine solche Aufgabe und echte Integrationsfunktionen zu übernehmen (Irina Wießner). Die Vereine sind in interne Machtkämpfe verstrickt, worüber sie den Blick für die größeren Ziele aus den Augen verlieren. Dabei könnten die Yeziden im Exil Pionierarbeit in Bezug auf das kulturelle und religiöse Erbe des Yezidentums leisten, weil sie ökonomische Voraussetzungen und Freiheiten haben, welche den irakischen, syrischen und türkischen Yeziden fehlen (Ilhan Kizilhan). Obwohl die Vereine eine große Verantwortung tragen, darf man ihre derzeitigen Möglichkeiten nicht überschätzen. Sie sind insgesamt noch ziemlich jung und befinden sich noch im Etablierungsprozess (Telim Tolan).

Zur Frage nach den Möglichkeiten der Religionsausübung und –bewahrung im Exil gab es unterschiedliche Meinungen. Ein yezidischer Teilnehmer vertrat die Meinung, dass das Überleben der yezidischen Gemeinschaft bis heute nur dadurch garantiert werden konnte, dass sie ihre Traditionen gelebt und sich nicht integriert hätte. Hier in Deutschland bestünde die Gefahr, durch Verwestlichung die eigene Identität zu verlieren. Dagegen stand die Auffassung, dass Veränderungen ein normaler Prozess im Kulturwandel sind und Integration keine Bedrohung, sondern eine Chance sei (Andreas Ackermann). Integration und Integrationspolitik sind allerdings komplexe Bereiche. Niemand gehe davon aus, dass eine absolute Assimilation sinnvoll und erstrebenswert ist. Wie die Debatte um die Leitkultur gezeigt hat, ist die deutsche Gesellschaft eine pluralistische Gesellschaft, offen für sehr unterschiedliche Formen (Ilhan Kizilhan). Integration ist ein gegenseitiger Prozess. Die yezidische Gemeinschaft muss sich den Anforderungen der Moderne stellen. Viele Yeziden fürchten sich vor Integration, aber Integration bedeute nicht Assimilation, sondern Gleichberechtigung (Halil Savucu). Die Mehrheitsgesellschaft dürfe die Yeziden nicht missionieren. Das von den yezidischen Mitbürgern mitgebrachte kulturelle Erbe muss bewahrt werden. Es stellt eine Bereicherung dar. Aber auch bei den Yeziden muss die Bereitschaft vorhanden sein, sich in der neuen Heimat auf Neues und Fremdes einzulassen. Die ausländischen Mitbürger sind im Gegenzug gefordert Deutsch zu lernen (Sigrid Maier-Knapp-Herbst).

Eine zentrale Frage der Diskussion war, ob das Yezidentum in seiner bisherigen Form hier in Deutschland überlebensfähig sei. Viele Diskussi- [94] onsteilnehmer plädierten für eine „Reform“ von Religion und Gesellschaft der Yeziden. Ein yezidischer Teilnehmer gab zu bedenken, dass die Möglichkeiten und Bedingungen, die yezidischen Riten und Traditionen zu pflegen, für in der Heimat Lebende und Exilanten sehr unterschiedlich seien. Er sah die Schlüsselrolle für den Fortbestand der Religion bei den in der Heimat ansässigen Yeziden. Nur die Yeziden, die in den Heimatdörfern leben, könnten die yezidischen Riten ausüben, weil nur dort die Nähe zu Lalesh, dem heiligen Tal der Yeziden, gegeben sei. Andere bestritten das. Zwischen den Yeziden in ihren Heimatregionen und im Exil gibt es heutzutage keine „totale“ Kluft mehr. Die irakischen Yeziden und die im Irak lebenden Würdenträger, *Mir* Tahsin Beg insbesondere, haben eine deutliche Vorstellung davon, wie Yeziden in Deutschland leben und welche Möglichkeiten der Religionsausübung gegeben sind (Philip Kreyenbroek). Die yezidische Religion benötige zur Anpassung an die Moderne eine Transformation, da sie zu sehr orientalischen Traditionen verhaftet sei (Mamou Othman). Die yezidische Gemeinschaft brauche hier in Deutschland einen Rat zur Wiederbelebung und zur Neuinterpretation yezidischer Traditionen und Kultur, forderten die Einen, die Anderen sahen in dem „Religionsrat“ (*Jivata Ruhani*) in Lalesh die Institution,

die über eine Anpassung des Yezidentums an die Moderne beraten und verbindliche Richtlinien erarbeiten müsse.

[95]

Glossar

Anmerkungen zur Wiedergabe von Eigennamen, Sachbegriffen und geographischen Bezeichnungen

Die Schreibweise von Namen und Begriffen folgte, soweit vorhanden, der im Duden angegebenen Form. Personennamen und Begriffe aus dem Arabischen und Persischen wurden im Text in vereinfachter Umschrift ohne diakritische Zeichen wiedergegeben, eine annähernd korrekte Umschrift, allerdings ohne Unterscheidungen zwischen den Buchstaben ت und ط (t), ح und ه (h) sowie س und ص (s) geben das Glossar und, bei Personennamen, auch das Literaturverzeichnis an. Namen und Begriffe aus dem Kurdischen folgten der deutschen Lautschrift. Hier bestand bei den religiösen Begriffen der Yeziden eine besondere Schwierigkeit in der Uneinheitlichkeit der Schreibweisen. Andere Schreibweisen als die in den Texten verwendeten sind im Glossar aufgeführt; die kurdische Schreibweise nach Omar 1992 ist durch ein Asterisk (*) gekennzeichnet.

Für geographische Begriffe, die nicht in eingedeutschter Form bekannt sind, wurde die übliche englische Schreibweise verwendet.

Wiedergabe im Text	andere Formen	Übersetzung / Beschreibung
Abbasiden		Dynastie der Kalifen von Bagdad (750-1258)
<i>Adani</i>	<i>Adanî, Âdânî</i>	Scheichgeschlecht , das sich auf Scheich Hasan Bin Adi (Hasan Bin Abû 'l-Mufâhir 'Adî, gest. 1246) zurückführt
<i>Adawiya</i>	' <i>Adawiya</i>	sunnitischer Sufi-Orden , der auf Scheich Adi bin Musafir ('Adî Bin Musâfir al-Hakkari, gest. um 1162) zurück ging
<i>Ahriman</i>	<i>Angra Mainyu</i>	Prinzip des Bösen in den Lehren Zarathustras
<i>Ahura Mazda</i>	<i>Ormazd</i>	Prinzip des Guten in den Lehren Zarathustras
[96]		
Arafat		Berg bei Lalesh (nach dem Berg Arafat bei Mekka)
<i>Baba Schawusch</i>	<i>Bavê Çavuş, Shâwîss</i>	Hüter des Heiligtums von Scheich Adi in Lalesh
<i>Baba Scheich</i>	<i>Bavê Şex</i>	oberster geistlicher Führer der Yeziden
<i>Bedil</i>	<i>Bedîl</i>	Geschichtsperiode , die sich nach den Glaubensvorstellungen der Yeziden in zyklischer Folge wiederholt
<i>Berat*</i>		hier: „ heiliger Stein “, Erdbäll-

chen, mit dem heiligen Wasser und Erde aus Lalesh geformt; Spende, Geschenk

<i>Biraye / Chucha achrete Bisk</i>	<i>Birayî / Xuha axrefî* Birâ-yê âkhiratê</i>	Jenseitsbruder / -schwester „ Taufe “ (Initiationszeremonie für Knaben, bei der ihm der Scheich eine Locke abschneidet) „Schutzbefohlener“ , nicht-muslimischer Untertan im islamischen Staat, der keine Waffen tragen durfte und dessen Schutz daher den Muslimen oblag mystischer Vater von Scheich Schems , dem Ahnherren der Schemsani-Scheichs Urgott der Yeziden
<i>Dhimmi</i>	<i>Dhimmi Zimmî</i>	
<i>Ezdina Mir</i>	<i>Êzdîna Mîr</i>	
<i>Ezid</i>	<i>Êzdan, Yazdan, Azda, Ezdi Êzîd, Êzi, Îzed</i>	
[97]		
<i>Gemiyan*</i>		warme Gegend , Überwinterungsgebiet
<i>Iblis</i>	<i>Iblîs</i>	Bezeichnung des Teufels im Koran
<i>Ischtar</i>		babylonisch-assyrische Göttin des Kampfes u. der Liebe
<i>Israfil</i>	Raphael	Erzengel im Talmud und im Alten Testament
<i>Izazil</i>	'Azâzîl	Engels-Name des Iblis vor seiner Vertreibung aus dem Himmel
<i>Jaschne Jimaiye</i>	<i>Cejna Jemaiyê,, Jashn-e Jamâ'îya, Cejna* (Fest) Cimaet* (Versammlung)</i>	Fest der Versammlung , Fest zu Ehren von Scheich Adi (6. – 13. Oktober)
<i>Jihad</i>	<i>Jihâd</i>	„ heiliger Krieg “ gegen Ungläubige bei den Muslimen
<i>Jilwe</i>	<i>Kiteb-i Jilwe, Kîtêb-î Jilwe, Kitâb al-Jilwa</i>	Offenbarung (Buch der)
<i>Jivata Ruhani</i>	<i>Civata Rûhanî, Civat*, Majlis-a Rûhânî</i>	Versammlung der Yeziden
Kismet <i>Kurmanji</i>	<i>Kisma Kurmancî</i>	vorherbestimmtes Los Nordkurdisch , Gruppe von Dialektanten im nördlichen Verbreitungsgebiet der Kurden
<i>Mala Bava</i>	<i>Mal* (Haus) Bav* (Vater)</i>	Vaterhaus (Name einer heiligen Hymne)

<i>Mêran</i>	<i>Mêr*</i> (Mann)	die „ heiligen “ Männer
[98]		
<i>Meshef Resch</i>	<i>Meshef Reş*</i> , <i>Mashaf Resh</i> , <i>Mashaf-â Resh</i>	schwarze Schrift , schwarzes Buch
<i>Mir(e Shaikhan)</i>	<i>Mîr(ê Şêxan)</i>	Emir (von Shaikhan), oberster Führer der Yeziden
Mithras		altpersischer Lichtgott , der besonders im Westen des Reiches verehrt wurde. Über Kleinasien gelangte der Mithras- kult zu den Römern
<i>Murid</i>	<i>Murîd, Mîrîd*</i>	Angehöriger der Laienschicht bei den Yeziden (im Islam Novize eines Der- wischordens)
<i>Mutazila</i>	<i>al-Mu'tazila</i>	theologische Schule im Islam , aus Kreisen um Hasan al-Basri (al-Hasan al-Basrî, gest. 728) abgespalten
Omaijaden	Omajjaden, Umayyaden	Kalifen-Dynastie in Damaskus (661- 750)
Padischah <i>Peschimam</i>	<i>Padişah*</i> <i>Pêshîmam</i> , <i>Peşîmam</i>	Kaiser , König der Könige Religionsgelehrte , aus einem be- stimmten Scheich-Geschlecht vom <i>Mir</i> ernannt
<i>Pir</i> <i>Qadiriya</i>	<i>Pîr</i> <i>Qâdirîya</i>	geistlicher Führer der Yeziden Sufi-Orden , der auf Abd al-Qadir al- Jilani (‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî, gest. 1166) zurückgeht
<i>Qaniya Sipi</i>	<i>Qâni-ya Sipî</i>	die „ weiße Quelle “, heilige Quelle in Lalesh
<i>Qasida</i>	<i>Qasîda, Qesîde</i>	bestimmte Gedichtsform im Arabischen
[99]		
<i>Qatani</i>	<i>Qâtânî, Khatani</i>	Scheich-Geschlecht (Abstammung von Hasan Bin ‘Adî)
<i>Qewl*</i> <i>Qewal*</i>	<i>Qawl</i> <i>Qawwâl</i> <i>Qawwal</i>	heilige Hymne der Yeziden Rezitator , Erzähler der heiligen Hymnen
<i>Qelen*</i> Re Sassaniden Schamasch Scharia Scheich	<i>Sharî`a, Şeriat</i> <i>Shekh, Shaik, Sheikh</i> , <i>Şeyh, Şêx, Şex</i>	Brautgeld , Morgengabe altägyptischer Sonnengott persische Dynastie (226-642) babylonischer Sonnengott das islamische Recht
<i>Scheiche Schare</i>	<i>Sheikh-ê Share, Şar*</i>	Scheich der Stadt (Name einer heiligen Hymne)
<i>Sed u Hed</i>	<i>Sed*</i> (Hundert), <i>Hed*</i> (Grenze)	„ Abgrenzung “, das Kastensystem bei den Yeziden

Schemsani	<i>Shamsânî, Şemsanî</i>	Scheich-Geschlecht bei den Yeziden
Sinjak	<i>Sanjaq, Sancak, Sinceq</i>	traditionelles Emblem der Yeziden, als Vogelstatue <i>Taus-i Melek</i>
as-Suf		die Wolle
Taqiya	<i>Taqiyâ, Takiya</i>	Verbergen der Religion , im Islam Dispens von den religiösen Pflichten bei Gefahr an Leib und Leben
Taus-i Melek	<i>Tausi-Melek, Ta'usi-Melek, Taus-Melek, Tâ'ûs-ê Malak, Tawisî-Melek</i>	der „ Engel Pfau “
[100]		
Tscharschema Sor	<i>Çarşem*</i> (Mittwoch) <i>Sor*</i> (rot), <i>Carshema Sor</i> (auch: <i>Serê Salê, Sar-ê Sâl, Cejna serê salî*</i>)	Neujahrs-, Frühlingsfest am ersten Mittwoch im April
Yeziden	<i>Êzidi / Êzdî</i> (Eigenbezeichnung), <i>Yezids, Yazîdî, Jesiden, Êziden</i>	Religionsgemeinschaft
Zervan		„ unendliche Zeit “ aus der <i>Ahura Mazda</i> und <i>Ahriman</i> hervorgingen (nach der zoroastrischen Staatsreligion im Sassanidenreich)
Zamzam		heiliger Brunnen in Mekka
Zimzim		heilige Quelle in Lalesh
Zindik	<i>Zindîk</i>	Häretiker (Begriff des islamischen Rechts für den Verbreiter von staatsgefährdenden Lehren)
Zozan*		Sommergebiet , Sommerweide (<i>Yaila</i>)

Die vier Schriften des Scheich Adi Bin Musafir:

- *I`tiqâd ahl al-sunna wa-'l jamâ'a* (Die Glaubenslehre der Rechtgläubigen)
- *Kitâb fîhi dhikr âdâb an-nafs* (Das Buch von der schönen Ausbildung der Seele)
- *Wasâyâ ash-shaikh `Adi Bin Musâfir ilâ-'l-khalîfa* (Ermahnungen des Scheich Adi an den Kalifen)
- *Wasâyâ li-murîdîhi ash-shaikh Qâ'id li-sâ'ir al-murîdîn* (Ermahnungen an den Schüler Qaid und die übrigen Schüler)

[101] **Verzeichnis der in den Texten erwähnten Literatur**

- Ahmad, Sami Said [1975]: *The Yezidis – Their Life and Beliefs*. Miami 1975.
- Badger, George Percy [1852]: *The Nestorians and their Rituals, with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844 and a late visit to those countries in 1850*. Vol. 1-2, London 1852.
- Bittner, Maximilian [1913]: *Die Heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (Kurdisch und Arabisch)*. Wien 1913.
- Damalûjî, Saddîq ad- [1949]: *al-Yazîdîya (Das Yezidentum)*. Mawsil 1949.
- Düchting, Johannes / Ateş, Nuh [1992]: *Stirbt der Engel Pfau? Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden*. Köln 1992.
- Dulz, Irene [2001]: *Die Yeziden im Irak. Zwischen „Modelldorf“ und Flucht*. Münster 2001.
- Durkheim, Emile [1998]: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main 1998.
- Dzalil, Ordichane / Dzalil, Dzalile [1978]: *Kurdschij Folklor*. Moskva 1978.
- Eberhard, Wolfram [1962]: *Social Mobility in Traditional China*. Leiden 1962.
- Frank, Rudolf [1919]: *Scheich `Adî, der grosse Heilige der Jezîdîs*. Berlin 1919.
- Furlani, Giuseppe [1930]: *Testi religiosi dei Yezidi*. Bologna 1930.
- Furlani, Giuseppe [1932]: *Sui Yezidi*. In: *Rivista degli Studi Orientali*, Rom 13 (1932), S. 97-132.
- Furlani, Giuseppe [1937]: *Gli Interdetti dei Yezidi*. In: *Der Islam*, Berlin 24 (1937), S. 51-57.
- Golzio, Karl-Heinz [1983]: *Der Tempel im Alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien*. Leiden 1983.
- Guest, John S. [1993]: *Survival among the Kurds. A history of the Yezidis*. London, New York 1993.
- Guidi, Michelangelo [1932 a]: *Origine dei Yazidi e Storia Religiosa dell' Islam e del Dualismo*. In: *Rivista degli Studi Orientali*, Rom 12 (1932), S. 266-300.
- Guidi, Michelangelo [1932 b]: *Nuove ricerche sui Yazidi*. In: *Rivista degli Studi Orientali*, Rom 12 (1932), S. 377-427.
- Hanbalî, Muhammad al- [1937]: *Qala'id al jawahir (Ketten aus Edelsteinen)*. al-Qahira 1937.
- [102]
- Hasanî, `Abd ar-Razzâq al- [1980]: *al-Yâzidiyûn fi hadratihim wa mâdîhim (Die Yeziden in Vergangenheit und Gegenwart)*. Bairut 1980 (1. Aufl. Saida 1951).
- Hissou, Soliman / Dshingiskhan, F. [1984]: *Wird der yezidische Glaube vernichtet werden?* In: Schneider, Robin (Hrsg.): *Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang*. Göttingen 1984, S. 53-64.
- Joseph, Isya [1909]: *Yezidi Texts*. In: *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago 25 (1909) 2, S. 111-156 u. 218-254.
- King, L. W. [1899]: *Babylonian Religion and Mythology*. London 1899.
- Kizilhan, Ilhan [1997]: *Die Yeziden. Eine anthropologische und sozialpsychologische Studie über die kurdische Gemeinschaft*. Frankfurt am Main 1997.
- Kizilhan, Ilhan [2000]: *Die Unendlichkeit des Horizonts. Ein Roman aus den kurdischen Bergen*. St. Georgen 2000.
- Kren, Karin [1992]: *Gott, der Teufel und der Pfau. Die Religionsgemeinschaft der Yezidi in Kurdistan*. In: Janata, Alfred / Stangler, Gottfried (Hrsg.): *Kurden. Azadi – Freiheit in den Bergen*. Wien 1992, S. 141-152.
- Kreyenbroek, Philip G. [1995]: *Yezidism – its Background, Observances and Textual Tradition*. New York, Lewiston 1995.
- Kreyenbroek, Philip G. [2001]: *Yazîdî*. In: Bosworth, C. E. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden 2001.

- Kreyenbroek, Philip.G. / Rashow, Khalil Jindy: *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Hymns and Religious Narratives of the Yezidis* (noch nicht erschienen).
- Layard, Austen Henry [1848-1849]: *Niniveh and its Remains. With an Account of a Visit to the Chaldaean Christians of Kurdistan, and the Yezidis, or Devil-worshippers, and an Enquiry into the Painters and Arts of the Ancient Assyrians. Vol. 1-2, London 1848-1849.*
- Linton, Ralph [1962]: *Nativistic Movement. In: American Anthropologist, New York (New Series) 45 (1962), S. 230-240.*
- Maisel, Sebastian [1997]: *Doppelte Minderheit. Die syrischen Yazîden im Spannungsfeld von Ethnizität und Religion. Magisterarbeit, Universität Leipzig 1997.*
- May, Karl [1892]: *Durchs wilde Kurdistan. 1. Aufl., Freiburg i. Br. 1892.*
[103]
- Mingana, Alphonse [1916]: *Devil-worshippers: Their beliefs and their sacred books. In: Journal of the Royal Asiatic Society, London (1916), S. 505-526.*
- Mingana, Alphonse [1921]: *Sacred Books of the Yazîdî. In: Journal of the Royal Asiatic Society, London (1921), S. 117-119.*
- Nuscheler, Franz [1995]: *Internationale Migration. Flucht und Asyl. Opladen 1995.*
- Omar, Feryad Fazil [1992]: *Kurdisch-deutsches Wörterbuch (Kurmancî). Berlin 1992.*
- Othman, Mamou [1997]: *Die Beziehung des Sufismus zum Yezidentum. In: Dengê Êzîdiyan, Oldenburg Nr. 6/7 (1997), S. 37-45.*
- Qimani, Saiyid Mahmud al- [1993]: *al-Ustûra wa-'t-Turâth (Mythologie und Tradition). al-Qahira 1993.*
- Salafî, 'Abd al-Majîd as- / Dûskî, Tahsîn Ibrâhîm ad- (Hrsg.) [1998]: *'Adi Bin Musâfir al-Amawî al-Hakkarî: I'tiqâd ahl al-sunna wa-'l jamâ'a (Adi Bin Musafir al-Amawi al-Hakkari: Die Glaubenslehre der Rechtgläubigen). o. O., 1998.*
- Sam'âni, 'Abd al-Qarim as- [1912]: *The Kitâb al-Ansâb of 'Abd al-Qarim Ibn Muhammad as-Sam'âni (Das Buch der Abstammung). Leyden 1912.*
- Sarkîs, Ya'qûb (Serkis, Y'acoub N.) [1948]: *Mabâhith 'lrâqîya fî-'l-jughrâfiya wa-'t-ta'rîkh wa-'l-âthâr wa khitat Baghdâd ilkh (Recueil d'articles par Y'acoub N. Serkis. Sur la Géographie, l'Histoire, les Monuments de l'Iraq, la Topographie de Bagdad etc.). Vol. 1, Baghdad 1948.*
- Schneider, Robin (Hrsg.) [1984]: *Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang. Göttingen 1984 (Pogrom-Taschenbücher 1011).*
- Shahrastânî, Muhammad ash- [1977]: *al-Milal wa-'n-nihal (Konfessionen und Sekten). Band 1-3, al-Qahira 1977.*
- Silêman, Khidir / (Rashow) Jindî, Khelîl [1979]: *Êzidiyatî. Liber ronahiya hindêk têkistên ola Êzidiyan (Das Yezidentum im Lichte einiger Texte der yezidischen Religion). Bagdad 1979.*
- Silêman, Pir Xidir (Silêman, Khidir) [2001]: *Jibo naskirina Êzidiyatê (Lern- und Arbeitsbuch zur yezidischen Religion). Oldenburg 2001.*
- Silêman, Khidir (Silêman, Pir Xidir) [2002]: *Meleket (Die Engel). In: Laliş, Duhok Nr. 18/19 (2002), S. 117-136.*
[104]
- Spiro, E. Melford [1966]: *Religion – Problems of Definition and Explanation. In: Banton, Michael (ed.): Anthropological Approaches to the Study of Religion. London 1966; S. 102-103.*
- Steinmann, Axel (Hrsg.) [1998]: *Yazidi – Gottes auserwähltes Volk oder die „Teufelsanbeter“ vom Jebel Sinjar, Irak. Katalog zur Sonderausstellung 30. April bis 27. September 1998, Museum für Völkerkunde, Wien. Wien 1998.*
- Srvastava, V. C. [1972]: *Sun-Worship in Ancient India. Allahabad 1972.*
- Togariv, Sergej [1976]: *Die Religionen in der Geschichte der Weltvölker. Moskau 1976.*
- Tolan, Kemal [2000]: *Hebûn û tûnebuna Êzîdiyan tev romanên zindîne (Die erdrückende Wirklichkeit der Vertreibung und Vernichtung der Yeziden). Oldenburg 2000.*

Véliaminof-Zernof, V. (éd.) [1860-1862]: Sheref-Nameh, ou Histoire des Kourdes par Scheref, Prince de Bildlis. Vol. 1-2, St. Petersbourg 1860-1862.

Wießner, Gernot, [1984]: „... in das tötende Licht einer fremden Welt gewandert“. Geschichte und Religion der Yezidi. In: Schneider, Robin (Hrsg.): Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Unter gang. Göttingen 1984, S. 31-46.

Wolfram, Eberhard [1962]: Social Mobility in Traditional China. Leiden 1962.

Yalkut-Breddermann, Sabiha Banu [2001]: Das Volk des Engels Pfau. Die kurdischen Yeziden in Deutschland. Berlin 2001.

(Yezidisches Forum e.V.) [1996]: Veranstaltung zur Gründung eines Zentralrates der Yeziden. In: *Dengê Êzîdiyan*, Oldenburg Nr. 5 (1996), S. 8-9.

Allgemeine Nachschlagewerke

Shorter Encyclopaedia of Islam. Gibb, H. A. R. / Kramers, J. H. (eds.), Leiden 1974.

Brockhaus Enzyklopädie in 20 Bänden. 17. Aufl. Wiesbaden 1966-1976.

The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Bosworth, C. E. (et. al.) (eds.), Vol. 1-11, Leiden 1960-2002.

[105]

Die Autoren und Diskussionsteilnehmer

Andreas Ackermann, Dr. soc., Institut für Historische Ethnologie der Universität Frankfurt/M. Ethnologe mit den Schwerpunkten Migration und Multikulturalismus.

Irene Dulz, MA, Orientalistin. Ausländerbeauftragte des Landes Nordrhein-Westfalen.

Erhard Franz, Dr. phil., Ethnologe. Langjähriger Mitarbeiter des Deutschen Orient-Instituts.

Chaukeddin Issa, Dipl. Geologe, Dolmetscher für Kurdisch, Arabisch und Aramäisch in Berlin. 1974 aus Syrien in die Bundesrepublik Deutschland gekommen; seit 1980 Erforschung der eigenen Religion.

Ilhan Kizilhan, Dr. rer. soc., Dipl. Psychologe. Psychologischer Sachverständiger, Psychotherapeut; Mitarbeiter der PG Konflikt- und Friedensforschung der Universität Konstanz; Habilitant.

Philip G. Kreyenbroek, Prof. Dr. phil., Leiter des Seminars für Iranistik der Universität Göttingen. Forschungsinteressen: iranische Religionen (Zoroastrismus, Yezidismus und Sufismus), mündliche Texttraditionen und Geschichte iranischer Sprachen, Kurdologie.

Karaba Mahmut, Studentin (Jura), Bielefeld.

Sigrid Maier-Knapp-Herbst, Stadträtin für Jugend, Schule und Soziales in Celle. Vorsitzende des Landespräventionsrats Niedersachsen.

Mamou Othman (Pir Mamo), Dr. phil., Dolmetscher für Kurdisch und Arabisch in Berlin. 1981 aus dem Irak in die Bundesrepublik gekommen; intensive Bemühungen um eine Standortbestimmung des Yezidentums unter den Religionen.

Gisela Prieß, Gesellschaft für bedrohte Völker, Koordinatorin für Yezidenfragen.

Halil Savucu, Sozialpädagoge. Sozial- und Jugendarbeit unter den Yeziden in Celle.

Udo Steinbach, Prof. Dr. phil., Islam- und Politikwissenschaftler. Direktor des Deutschen Orient-Instituts.

[106] **Telim Tolan**, Kaufmännischer Angestellter. In Deutschland geboren, Oberschulabschluss. Starkes gesellschaftliches Engagement für die Yezidengemeinde in Deutschland.

Gernot Wießner (1933-1999), Prof. Dr. phil., Dr. theol. Inhaber des Lehrstuhls für Allgemeine Religionsgeschichte und Leiter der Abteilung Religionsgeschichte der Spätantike und des Vorderen Orients, Universität Göttingen.