

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

KHANNA OMARKHALÎ

## ABSTRACT

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

## ABSTRACT

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

## Einleitung

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

---

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

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

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

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

### 'Traditionelles' Êzidentum

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

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

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

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

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

<sup>3</sup> Maisel 2016: 17–30.

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

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

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

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

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

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

<sup>5</sup> Kreyenbroek 1995: 27–36.

<sup>6</sup> Guest 1993.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Jüngste Geschichte der ÊzïdInnen

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

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

<sup>15</sup> Celil und Celil 1978a, 1978b.

<sup>16</sup> Silēman und Cindi 1979.

<sup>17</sup> Omarkhali 2017: 552.

islamistischen Angreifern.<sup>18</sup> Dies rief Erinnerungen früherer Unterdrückung und Verfolgung der ÊzîdInnen hervor, die mehrheitlich von lokalen kurdischen Herrschern ausging. Diese Ereignisse sind tief im kulturellen Gedächtnis verwurzelt und werden durch die Weitergabe von Geschichten und Heldenliedern am Leben erhalten. Auf diese Weise wurden die Barrieren zwischen muslimischen KurdInnen und ÊzîdInnen stärker und das fragile Vertrauen in der Region wurde durch gesteigerte Furcht ersetzt. Dies brachte viele ÊzîdInnen dazu, die Region zu verlassen, und es wurden Fragen nach einer autonomen êzîdischen Region im Gouvernement Ninawā in der Gemeinschaft erhoben. Dieses neue Misstrauen zwischen ÊzîdInnen und MuslimInnen führte auch zu Konflikten in der Diaspora, vor allem in Deutschland.<sup>19</sup>

Als Resultat der Veränderungen in der êzîdischen Gesellschaft, vor allem in der Diaspora, wurden Möglichkeiten diskutiert, einige der traditionellen religiösen und kulturellen Regeln zu verändern, wie zum Beispiel die Heiratsvorschriften (z.B. Kastenendogamie), die Frage des Brautpreises (*qelen*), das Konzept von Ehre, die Rolle der Frauen und der Status der traditionellen 'priesterlichen' Autoritäten.<sup>20</sup> Diese Debatten wurden allerdings nur von der gesellschaftlichen Basis geführt und wurden weder von den religiösen Autoritäten noch von der Führung lokaler Gemeinschaften anerkannt. Der Angriff des IS stieß allerdings eine offizielle Neubeurteilung mancher traditioneller Werte in der êzîdischen Gesellschaft an.<sup>21</sup> Als ein Teil der entführten Frauen aus der Gefangenschaft des IS in ihre Gemeinschaften zurückkehrten, wurde die traditionelle Strafe für die 'Sünde', sexuellen Kontakt mit Nicht-ÊzîdInnen gehabt zu haben – nämlich Exkommunikation – abgeändert. Alle Frauen und Mädchen, die dem IS entkommen waren, wurden wieder als vollwertige Êzîdinnen aufgenommen. Es wurde ein neues Ritual für ihre 'Reinigung' eingerichtet und vom spirituellen Führer der ÊzîdInnen, Babê Sheikh, durchgeführt.<sup>22</sup> Weiters konnte eine Person, die eine andere Religion angenommen hatte, traditionellerweise nicht mehr zum Êzîdentum zurückkehren. Nun wurden alle Männer und Frauen, die vom IS gezwungen wurden, den Islam anzunehmen, und ihrer Gefangenschaft entkommen konnten, offiziell wieder als ÊzîdInnen aufgenommen.

Die detaillierten rezenten Geschichten der ÊzîdInnen in unterschiedlichen Ländern müssten separat untersucht werden, da sie sich häufig voneinander unterscheiden – dies würde allerdings den Rahmen dieses Kapitels sprengen. Dennoch gibt es einige Debatten und Veränderungen, die alle êzîdischen Gemeinschaften betreffen, und einige nennenswerte Entwicklungen in einzelnen Ländern.

<sup>18</sup> Kreyenbroek und Omarkhali, in Erscheinung.

<sup>19</sup> Siehe das Interview mit Ilhan Kizilhan in Omarkhali 2016.

<sup>20</sup> Kreyenbroek 2009.

<sup>21</sup> Siehe das Interview mit Ilhan Kizilhan in Omarkhali 2016.

<sup>22</sup> Omarkhali 2017: 557.

Im Laufe der Zeit haben die verschiedenen lokalen Gemeinschaften unter dem Einfluss ihrer Umgebungen zunehmend ihre eigenen Traditionen entwickelt. ÊzidInnen sein hat in Deutschland andere Implikationen als ÊzidInnen sein in Frankreich, im Vereinigten Königreich oder in Russland. Zusätzlich kann die Situation innerhalb eines Landes variieren.

Im Jahr 1988 wurden im Zuge der *Anfal*-Kampagne viele êzidische Dörfer zerstört und die BewohnerInnen in neu errichtete kollektive Dörfer (*mujamma'at*) umgesiedelt. Während der vielen Veränderungen und Umbrüche, die der Errichtung des 'Save Haven' folgten, hat die êzidische Gemeinschaft einen Emanzipationsprozess durchlaufen. ÊzidInnen versuchen nicht mehr ihre Identität zu verstecken, sie sind nun im Parlament vertreten und haben eine Stimme in der Gesellschaft. Es wurden Zentren zur Bewahrung der êzidischen Kultur eingerichtet, allen voran die Organisation *Bingehê Laliş*, die 1993 in Duhok mit der Unterstützung der Regionalregierung Kurdistans gegründet wurde. Sie hat viele Zweigstellen und Büros in der gesamten kurdischen Region, wie auch in Şingal. Es muss allerdings hinzugefügt werden, dass die meisten ÊzidInnen nicht mit den MitarbeiterInnen dieser Organisationen kooperieren. Nach dem IS-Angriff haben die ÊzidInnen ihre eigenen militärischen Regimenter errichtet. Es ist auch interessant festzustellen, dass êzidische Frauen nun öfter ihre Gemeinschaft in der internationalen politischen Arena repräsentieren.<sup>23</sup>

Der Kollaps der Sowjetunion im Jahr 1991 brachte große Veränderungen in der traditionellen Lebensweise der kaukasischen ÊzidInnen mit sich. Es gab auch Migration nach Russland und in die Ukraine. Daraus entstanden Streusiedlungen in der Russischen Föderation und der Ukraine: Diese stellten neue Umgebungen dar, mit selteneren Gelegenheiten für Zusammenkünfte und mit stärkeren Einflüssen der individualistischeren russischen Kultur.<sup>24</sup>

In Georgien wurden 2015 ein êzidischer 'Tempel' (*Quba Siltan Êzid*) und ein Kulturzentrum ('Haus der Êziden von Georgien') eröffnet. Sowohl das Gebäude, als auch viele der Riten des neuen 'Tempels' sind jenen von Laliş im Irak nachempfunden. Ein weiterer 'Tempel' wurde in Armenien erbaut, zusätzlich zum *ziyaret* ('Ort der Wallfahrt') im Dorf Shamiram. Êzidische Priester aus Laliş segneten die Gebäude in Georgien und in Armenien.

Obwohl auch hier keine vollkommene Einheit herrscht, stellt die êzidische Gemeinschaft in Deutschland wohl die bestetablierte und am besten organisierte Gemeinschaft der europäischen Diaspora dar. Es wurden dort verschiedenste kulturelle Organisationen ins Leben gerufen und es gibt zahlreiche Versuche, die êzidische Religion und Kultur durch Seminare, Versammlungen und andere Aktivitäten zu erhalten. Die Mehrheit der ÊzidInnen in Deutschland stammt aus der Türkei, aber es gibt auch eine große Anzahl an ÊzidInnen aus dem Irak und nun

<sup>23</sup> Kreyenbroek und Omarkhali, in Erscheinung.

<sup>24</sup> Omarkhali 2014: 74.



eine wachsende Gruppe aus Syrien. Es gibt auch einige ÊzîdInnen aus den ehemaligen Sowjetrepubliken.

### Transformationen der Tradition durch Migration

Einer der Hauptfaktoren, die große Veränderungen im êzîdischen traditionellen Leben bewirken, ist die Migration und die wachsende Diaspora. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird die Diaspora eine führende Rolle in der Zukunft des Êzîdentums erlangen, die Anzahl der ÊzîdInnen in den Herkunftsregionen wird abnehmen, während sie in der Diaspora zunehmen wird. Es ist möglich, dass die ÊzîdInnen in der Diaspora die zukünftigen Schlüsselakteure in der Führerschaft der Gemeinschaft sein werden, die den Menschen in den Herkunftsregionen helfen und sie in vielerlei Hinsicht beeinflussen werden. Es gibt generell intensive Kontakte zwischen den Diasporagemeinschaften und den Herkunftsregionen, und die Erfahrungen der ersteren prägen oft die Gemeinschaft als Ganzes.

Nachdem praktisch alle ÊzîdInnen aus Şingal (ca. 350.000) die Region verlassen haben, haben weitere Migrationsbewegungen nach Europa stattgefunden. Das könnte zu einem Ungleichgewicht der Anzahl der ÊzîdInnen zugunsten der Diaspora führen. Transformationen, die an der Peripherie der Tradition stattfinden, würden schließlich einen großen Teil von ihr umfassen.<sup>25</sup> Das Abgeschnittensein von den heiligen Orten und dem Land, mit dem das religiöse Leben verbunden ist sowie die Zerstörung vieler religiöser Stätten in Şingal, Ba'shiqa und Behzâne durch den IS haben zum Verschwinden vieler lokaler Praktiken geführt.

Die êzîdische religiöse Tradition, sowohl heilige Texte als auch priesterliches Wissen, wurde mündlich innerhalb eines illiteraten oder halbliteraten Milieus weitergegeben. Obwohl diese Tradition früher und auch heute noch schriftliche Quellen beinhaltet, ist sie weiterhin vor allem oral – das heißt sie wird mündlich auswendig gelernt, weitergegeben und kommentiert. Außer im Falle Armeniens dauerte es bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts, bis Alphabetisierung unter den ÊzîdInnen weite Verbreitung fand (zumindest unter den Männern) und die Kultur beeinflusste. Weiters wanderte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein hoher Prozentsatz der türkischen ÊzîdInnen und etwas später viele ÊzîdInnen aus dem Irak nach Westeuropa aus. Die zunehmende Alphabetisierung beschleunigte die Akzeptanz westlicher Werte und Konzepte, was zu einem grundlegenden Wandel führte, wie die Führung der Gemeinschaft über ihre Religion dachte und sie definierte.

Traditionell waren Orthopraxie und die individuelle spirituelle Autorität vererbter religiöser Führer die Schlüsselfaktoren, die die êzîdischen Traditionen definierten. Nun wurden Fragen über allgemeine religiöse Prinzipien und Lehren sowie über die Grundlagen religiösen Wissens und Autorität im Allgemeinen aufgeworfen. Mitglieder der 'priesterlichen' Klassen, deren Hauptaufgaben die mündliche

<sup>25</sup> Omarkhali 2017: 555–556.

Weitergabe der heiligen Texte war, waren gezwungen, Autorität an Mitglieder der Gemeinschaft abzugeben, die nach westlichem Standard wesentlich höher gebildet sind. Mittlerweile sehen viele ÊzîdInnen, sowohl im Mittleren Osten und Armenien wie auch in der Diaspora, das Fehlen einer schriftlichen Tradition als schwere Behinderung bei der religiösen 'Emanzipation' der Gemeinschaft. Wenn man sich vor Augen hält, dass in den 1970er Jahren heilige Hymnen schriftlich festgehalten wurden und dieser Prozess fortgesetzt wurde, ist man in der einmaligen Lage, Zeuge der Transformation eines mündlich überlieferten Textkörpers in eine Sammlung schriftlicher Texte zu sein. Die ÊzîdInnen leben in einem Zustand der 'Liminalität', in welchem mündliche, geschriebene und technologisch vermittelte Traditionen koexistieren. Es wird gewiss viel Zeit benötigen, bis die ÊzîdInnen einen Kanon formulieren (wenn überhaupt), und es bleibt abzuwarten, ob dieser Kanon aus dem Korpus autoritativer und unverletzlicher religiöser Texte bestehen wird, oder auch die religiösen Gesetze, die diese Texte widerspiegeln, beinhalten wird.<sup>26</sup>

### Zusammenfassung

Traditionellerweise betonten die ÊzîdInnen die Wichtigkeit der Einhaltung der gemeinschaftlichen Regeln und der Beachtung der Traditionen stärker, als das detaillierte Verständnis der religiösen Lehren. Letzteres wurde als Angelegenheit der religiösen Führungsschicht verstanden. Das Wissen und die Interpretation der heiligen Texte war den Männern der 'priesterlichen' Gruppen vorbehalten. Diese Texte wurden mehrheitlich mündlich weitergegeben und waren den Laien nur schwer zugänglich. Heute sind die ÊzîdInnen mit einer impliziten Definition von Religion als Glaubenssystem, nicht als Handlungssystem, konfrontiert. Dies führt zunehmend dazu, dass ÊzîdInnen Antworten zu den Lehren und der Bedeutung ihrer Religion suchen.<sup>27</sup>

Verschiedene Medien bieten nicht nur bessere Möglichkeiten zur Aufbewahrung und Erhaltung von Informationen, sie machten auch den Zugang von Laien, Frauen und Nicht-ÊzîdInnen zu heiligem priesterlichem Wissen möglich. Zusätzlich ermöglichte die Verwendung unterschiedlicher Medien neue Arten zu denken und zu reflektieren. Durch den globalen Fluss sowohl von religiösem als auch aller anderen Arten an Wissen in Druckwerken und im Internet kann nun jede/r am Informationsfluss Teil haben.

Über den Verlauf der Geschichte hat die êzîdische religiöse Tradition die häufig geäußerte Theorie, dass es sich bei ihr um ein konservatives und starres Phänomen handle, als falsch zurückgewiesen und hat deutlich ihre Fähigkeit gezeigt, sich selbst sowohl durch die Aufnahme und Assimilierung fremder Elemente, als auch durch die Neuinterpretation ihrer Mythen zu erneuern. Diese Eigenschaft des Êzîdentums hat es ihm erlaubt, das Spannungsverhältnis zwischen traditioneller Interpretation

<sup>26</sup> Siehe Omarkhali 2017.

<sup>27</sup> Kreyenbroek und Omarkhali, in Erscheinung.

und Moderne zu überwinden. Wenn man die Geschwindigkeit betrachtet, mit der diese Transformationen vonstattengehen, scheint die Annahme plausibel, dass die ezidische religiöse Tradition in der nahen Zukunft einen tiefgreifenden Wandel durchmachen wird.

### Bibliografie

- Ackermann, Andreas 2004: „A double minority: Notes on the emerging Yezidi Diaspora“ In: Kokot, Waltraud / Tölölyan, Khachig and Alfonso, Carolin (Hg.): *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*. London / New York: Routledge, 156 – 69.
- Bittner, Maximilian 1913: *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter: Kurdisch und Arabisch*. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Klasse 55, Band LV. Wien: Alfred Hölder Verlag.
- Bruinessen, Martin van 2016: Editorial preface: *Kurdish Studies* 4(2), special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the Early 21st century. In: Omarkhali, Khanna / Kreyenbroek, Philip (Hg.), 119–121.
- Celîl, Ordîxanê und Celîl, Celîlê 1978a: *Zargotina Kurda* [Kurdish Folklore]. Moscow: Nauka Publishers.
- Celîl, Ordîxanê und Celîl, Celîlê 1978b: *Zargotina Kurda* [Kurdish Folklore]. Yerevan.
- Frayha, Anis (1946: New Yezîdî texts from Beled Sinjâr, Iraq. *JAOS*, 66(1), 18–43.
- Joseph, Isya 1919: *Devil Worship: the Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*. Boston (Nachdr. 2007).
- Guest, John S. 1993: *Survival among the Kurds: A History of the Yezidis*, 2<sup>nd</sup> edn, London / New York: Kegan Paul International.
- Hecî, Bedelê Feqîr 2002: *Bawerî û Mîtolojiya Êzîdîyan. Çendeha Têkist û Vekolîn* [Belief and Mythology of Yezidis. Some Texts with Commentary]. Duhok: Hawar.
- Kreyenbroek, Philip / Omarkhali, Khanna (in Erscheinung). „‘Kurdish’ Religious Minorities in the Modern World“. In: Bozarslan, Hamit et al. *The Cambridge History of the Kurds*. , Cambridge: Cambridge University Press.
- Kreyenbroek, Philip / Omarkhali, Khanna 2016: Introduction to special issue: *Kurdish Studies* 4, 2, special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century, hg. v. Khanna Omarkhali – Philip Kreyenbroek, 122–130.

- Kreyenbroek, Philip G. 2009: Unter Mitarbeit von Kartal, Z. – Omarkhali, Kh. – Jindy Rashow, K., *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen, III. Iranica 5).
- Kreyenbroek, Philip G. / Rashow, Khalil Jindy 2005: *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*. Iranica 9. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kreyenbroek, Philip G. 1995: *Yezidism: its Background, Observances and Textual Tradition*. Lewiston New York: The Edwin Mellen Press.
- Maisel, Sebastian 2016: *Yezidis in Syria: Identity Building among a Double Minority*. Lanham, Maryland: Lexington.
- Mingana, Alphonse 1916: Devil-Worshippers; their Beliefs and their Sacred Books: *JRAS*, 505–526.
- Omarkhali, Khanna (in Erscheinung) „Jeziden“... In Hallermann, Heribert, et al. (Hg.): *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht (LKRR)*, Band 2, Schöningh-Verlag.
- Omarkhali, Khanna 2017: *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written: Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*. Studies in Oriental Religions 72. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Omarkhali, Khanna 2016: Transformations in the Yezidi tradition after the ISIS attacks: An interview with Ilhan Kizilhan. In Khanna Omarkhali / Philip Kreyenbroek, London, 148–154.
- Omarkhali, Khanna 2014: *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*. Studies in Oriental Religions 68. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Omarkhali, Khanna und Rezania, Kianoosh 2009: Some reflections on the Concepts of Time in Yezidism. In Allison, Christine –Joisten-Pruschke, Anke –Wendtland, Antje (Hgs.): *From Dāena to Dīn: Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*. Wiesbaden: Harrassowitz, 331–46.
- Rešo, Xelil Cindî [Rashow, Khalil Jindy] 2004: *Pern ji Edebē Dīnē Êzdiyan* [A Part of Yezidi Religious Literature]. Vol. I–II. Duhok: Spîrêz.
- Silêman, Xidir / Cindî, Xalil (1979: *Êzdiyatî: liber Roşnaya Hindek Têkstêd Aîniyî Êzdiyan* [Yezidism: in the Light of Some Religious Texts of the Yezidis]. Baghdad: Korî Zanyarî Kurd.

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

Religion in Kurdistan

Herausgegeben von  
Edited by

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

PR<sup>ac</sup>SENS

