

YEZIDEN IN DEUTSCHLAND*

Von der Minderheit zur Diaspora**

Dr. Andreas Ackermann

EINLEITUNG

In Deutschland leben inzwischen mindestens 25000 Yeziden, Angehörige einer kurdischsprachigen religiösen Minderheit. Ihre Situation, besonders die Transformationsprozesse innerhalb der yezidischen Gemeinschaft, sollen im folgenden unter Rückgriff auf das Diaspora-Konzept beschrieben und analysiert werden.

Nachdem der Begriff der Diaspora über lange Jahre vorwiegend in den Religionswissenschaften eine Rolle gespielt hat, ist er inzwischen dabei, sich auch in den ethnologischen Debatten fest zu etablieren. Im Zuge seiner Popularisierung löst sich der Diaspora-Begriff allerdings immer mehr aus seinem traditionellen Bedeutungszusammenhang und gewinnt mehr und mehr an metaphorischer Eigendynamik. Es verwundert daher nicht, wenn Stimmen laut werden, die vor einer „semantischen Auflösung“ (Baumann 2000: 326) des Diaspora-Begriffs warnen und vermehrte definitorische Anstrengungen einfordern, um den – durchaus vorhandenen – analytischen Gehalt des Terminus wahren zu können. Ohne auf die sich immer weiter auffächernde Debatte näher eingehen zu können, sollen hier nur jene Aspekte einer Diaspora-Definition Beachtung finden, die für die folgende Analyse fruchtbar erscheinen.¹ Dabei stütze ich mich vor allem auf Cohens (1997) Syntheseversuch unterschiedlicher Diaspora-Definitionen, aus dem sich wiederum vier zentrale Aspekte destillieren lassen:

1. Die – häufig traumatische – Zerstreuung von einem Ursprungsland oder Zentrum in **m i n d e s t e n s** zwei fremde oder periphere Regionen; dies ist insofern von Bedeutung, als hier eine klare Unterscheidung zur herkömmlichen Perspektive auf Migration vorgenommen wird, die – wenn überhaupt – nur Ursprungsland und Aufenthaltsland in den Blick nimmt.
2. Eine ausgeprägte ethnisch-kulturelle Identität (deren ausgeprägtestes Merkmal häufig die Endogamie darstellt), zusammen mit einem kollektiven Gedächtnis, einem Ursprungsmythos und dem (zumindest symbolisch vorhandenen) Wunsch nach Rückkehr in die ‚Heimat‘ (beziehungsweise der ‚Heimat‘ als dezidiertem kulturell-religiösen Bezugspunkt).

* Dieser Beitrag erschien erstmals in: Paideuma – Mitteilungen zur Kulturkunde 49 (2003), S. 157 – 177. Die Zahlen in den eckigen Klammern geben die Seitenzahlen der jeweils folgenden Textseite des Originals wieder. Die ursprüngliche Orthographie wurde beibehalten.

** Dieser Beitrag präsentiert einen Ausschnitt aus dem Material, das ich als Mitglied der Studiengruppe „Sinnkonzepte“ am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen sammeln konnte. Mein Dank gilt dem Präsidenten und Leiter der Studiengruppe, Jörn Rüsen, sowie Klaus E Müller, den anderen Mitarbeitern der Studiengruppe und den Mitarbeiterinnen der Bibliothek, vor allem aber meinen yezidischen Gesprächspartnern.

¹ Empfehlenswerte Zusammenfassungen bieten vor allem Baumann (2000) und Krings (2003).

[158]

3. Empathie und Solidarität mit Mitgliedern der eigenen Gruppe in anderen Ländern außerhalb der ‚Heimat‘. Dieser Punkt wird in der Rede von ‚Diaspora‘ häufig übersehen, obwohl es gerade diese Triangularität zwischen Diaspora, Herkunftsland und weiteren Diaspora-Mitgliedern in anderen Ländern ist, die dem Begriff die nötige Trennschärfe gegenüber anderen Migrantengruppen und Minderheiten ganz allgemein verleiht. Im Unterschied zu letzteren kann bei Diaspora-Gruppen der analytische Blick nicht auf die Situation im jeweiligen Aufenthaltsland beschränkt bleiben, im Gegenteil – gerade hier kommen der Netzwerk und Transnationalitätsgedanke zur Anwendung.
4. Die Möglichkeit der Kreativität (beziehungsweise Reflexivität) eines eigenständigen und bereichernden Lebens, zumindest in pluralistisch verfaßten Aufenthaltsländern.

Dieser letzte Aspekt bildet die wesentliche Grundlage für eine neue, ins Positive gewendete Lesart der Diaspora-Erfahrung. Anhaltspunkte für eine positivere Bewertung der Diaspora findet Cohen interessanterweise schon in der „klassischen“ Diaspora der Juden, wie seine teilweise Um-Interpretation des jüdischen Exils als einer nicht ausschließlich traumatischen Erfahrung zeigt (Cohen 1997: 4-6).

Im folgenden werde ich die Entwicklung der yezidischen Diaspora unter Rückgriff auf diese vier genannten Definitionskriterien zu skizzieren suchen.

ZERSTREUUNG: YEZIDEN ALS ‚DOPPELTE MINDERHEIT‘

Die Geschichte der Yeziden als einer *d o p p e l t e n* Minderheit ist seit Jahrhunderten von Verfolgung und Zerstreuung geprägt: Zum einen gelten sie als Kurden, als ethnische Minderheit und haben die entsprechenden Unterdrückungs- und Verfolgungserfahrungen machen müssen, zum anderen sind sie innerhalb der mehrheitlich sunnitisch-geprägten muslimischen Kurden eine religiöse Minderheit, die als „Teufelsanbeter“ geschmäht wird, die es mit Feuer und Schwert zu bekämpfen gelte. Die Beschimpfung der Yeziden als „Teufelsanbeter“ hat ihre Ursache vor allem in der Figur des Tawûsê Melek, des sogenannten „Engel Pfau“. Die Yeziden kennen zwar einen Schöpfergott, doch nimmt er bei ihnen die Rolle eines *deus otiosus* ein, das heißt, er tritt nur bei der Schöpfung der Welt aktiv in Erscheinung, um sich dann in den Himmel zurückzuziehen und alles weitere sieben Engeln, deren höchster Tawûsê Melek ist, zu überlassen.

Über die Gründe für die Darstellung des „Höchsten der Engel“ als Pfau lassen sich nur Vermutungen anstellen. So galt der Pfau bereits in vorchristlicher Zeit von China über Indien, Persien und Syrien bis nach Südeuropa hinein als Symbol der Unsterblichkeit, da sein Fleisch angeblich nicht verwese. Nach einer islamischen Überlieferung ist Muhammad mit dem ersten, noch vor der Erschaffung der Welt aus Gott emanierenden Licht identisch und hatte damals die Gestalt eines Pfauen. Angesichts seiner Schönheit verfällt er dem Hochmut und lehnt sich demzufolge gegen seinen Schöpfer auf, bereut jedoch bald und findet Vergebung (Müller 1967: 369). Gemäß dieser Lesart stellt Tawûsê Melek die Verkörperung des Bösen dar, den Teufel, der [159] seine Taten und Widerspenstigkeiten gegen Gott in der Hölle bereut haben

und von Gott wieder in den Himmel aufgenommen worden sein soll.² Da den Yeziden zudem nicht der Status von „Leuten der Schrift“ – das heißt Anhängern einer Offenbarungsreligion – zukam, wie etwa den Juden oder Christen, galten sie als „Apostaten“, sie waren mehr oder weniger rechtlos und hatten ständig Repressalien zu gewärtigen.

Die Zahl der derzeit lebenden Yeziden ist unbekannt, es existieren lediglich Schätzungen, die – je nach Interessenlage – häufig ziemlich weit auseinander liegen. Zurückhaltende Annahmen gehen von einer Zahl von ungefähr 250000 Yeziden weltweit aus (Maisel 1997: 22), wobei das Spektrum von 100000 (Wießner 1984: 31) bis 800000 (Tolan 2001: 69) reicht. Wie das Siedlungsgebiet der Kurden, so ist auch das Gebiet der Yeziden zersplittert und erstreckt sich über verschiedene Gebiete Kurdistans und des Kaukasus und damit auch über mehrere Staatsgebiete (s. Karte).

Mit etwa 150000 Personen lebt die größte Gruppe der Yeziden im Irak. Zentrum der yezidischen Siedlungsgebiete ist der sogenannte Sheikhan-Bezirk, ein Gebirgsland in Irakisch-Kurdistan rund 60 km nordöstlich von Mosul, zwischen den Flüssen Tigris und Großer Zab gelegen. Dort befindet sich der religiöse Mittelpunkt der Yeziden, das Grabmal des Heiligen Scheich Adi in Lalish sowie das Dorf Baadhri, der traditionelle Sitz des Mir von Sheikhan, dem Oberhaupt der Yeziden. Das zweite traditionelle Siedlungsgebiet liegt im Jebel Sinjar, einem 160 km westlich von Mosul liegenden Gebirgszug. Im Zuge des sogenannten zweiten Golfkrieges ist es zu weiteren, das yezidische Siedlungsgebiet betreffenden Grenzziehungen gekommen. Dabei handelt es sich um die Waffenstillstandslinien entlang der südlichen Grenzen der kurdischen Schutzzone (nördlich des 36. Breitengrades), die ein Resultat des kurdischen Aufstandes von 1991/92 sind. Sie teilen die irakischen Yeziden in jene, die sich dieser Zone im Sheikhan-Bezirk befinden und jene, die außerhalb davon im Sinjar oder den größeren Städten des Landes leben.

Das nächst größere geschlossene Siedlungsgebiet mit etwa 60000 Yeziden liegt in Transkaukasien und zwar vor allem in der Republik Armenien und einigen Randgebieten der angrenzenden Republiken Georgien und Aserbaidschan. Die Besiedlung begann in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die Yeziden im damaligen Russischen Reich Schutz vor den Unterdrückungsmaßnahmen durch die Statthalter des iranischen Schahs und des osmanischen Sultans suchten.³ In Syrien gibt es zwei große Gebiete, in denen vornehmlich Yeziden leben, nämlich in der Region des Kurd Dâgh um die nordwestlich von Aleppo gelegene Stadt Afrîn sowie in der syrischen Gazîra östlich von al-Qāmišlî und bei der Provinzstadt al-Hasaka. Maisel hält aufgrund eigener Nachforschungen eine Zahl von 15000 Yeziden für wahrscheinlich (1997: 22). In der Türkei finden sich nur noch Reste einer ehemals weit verbreiteten Yeziden-Ge- [160]

² Diese Interpretation wird von den Yeziden allerdings zurückgewiesen, denn in ihrer Vorstellung existiert keine Hölle. Dementsprechend verkörpert Tawûsê Melek auch nicht den göttlichen Widerpart in einem dualen Weltbild, sondern ist der Beweis für die Einzigartigkeit Gottes (vgl. Tolan 2001: 70).

³ Siehe Müller (1967: 132-136), Wießner (1984: 31-32) sowie Düchting und Ates (1992: 109-110).



Legende:

(1) Sheikhan (2) Jebel Sinjar (3) Transkaukasien (4) Kurd Dagh (5) Gazira (6) Tur' Abdin

Yezidische Siedlungsgebiete

[161] meinde. Auf Grund der herrschenden politischen Bedingungen und Repressalien von der zunehmend erstarkenden muslimischen Seite haben die meisten der türkischen Yeziden ihre Heimat in Richtung Deutschland verlassen. Die letzten yezidischen Dörfer befinden sich im Tûr 'Abdîn bei der Stadt Midyat. Zur Zeit scheinen nicht mehr als 200 bis 300 Yeziden in der Türkei zu leben (Dulz 2001a: 16, Fn. 2). Für die Existenz von Yeziden rund um den Urmia-See im Iran finden sich die letzten Belege in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts, seitdem gibt es keine Informationen mehr (Maisel 1997: 22).

Seit den 1980er Jahren flüchten Yeziden aus ihren Heimatländern verstärkt nach Europa, besonders nach Deutschland, wo inzwischen schätzungsweise 25000 Personen leben. Innerhalb Deutschlands konzentrieren sich die Yeziden vor allem auf die Bundesländer Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen, mit ‚Hochburgen‘ in Oldenburg (1300), Gelle (3000), Hannover und Bielefeld (3000).⁴

⁴ <http://web2.isaja.de/forum/thread.php?boardid=19threadid=166&sid=3a1b5af15c4a0e04e6ad9250b6de3822> (Wo und wie viele Yeziden gibt es in Deutschland?) (aufgerufen am 13.03.03). Siehe zu Yeziden in Celle auch Hajo und Savelsberg (2001).

YEZIDISCHE IDENTITÄTSDISKURSE

Die Yeziden werden sowohl im überwiegenden Teil der Literatur als auch in den meisten Selbstbeschreibungen hinsichtlich ihrer Sprache, materiellen Kultur und Sozialorganisation zu den Kurden gerechnet.⁵ In ihren traditionellen Siedlungsgebieten waren die Yeziden Ackerbauern und Kleinviehzüchter, ihre Muttersprache ist das Kurmanci.

Die eigentliche Abgrenzung gegenüber den anderen Kurden vollzieht sich im Wesentlichen über die Betonung der eigenen ‚Reinheit‘ und ‚Ursprünglichkeit‘ und zwar sowohl in ethnischer als auch in religiöser Hinsicht. Deutlich wird dies im yezidischen Ursprungsmythos, der sich gleich zweimal, nämlich in einer ‚traditionellen‘ und einer ‚modernen‘ Version finden läßt. Die traditionelle Version begründet den Anspruch, nicht nur die ältesten, sondern auch die reinsten Menschen zu sein, mit der Annahme, daß die Yeziden nicht aus einer Verbindung zwischen Adam und Eva hervorgegangen seien, sondern von Adam alleine abstammten (Düchting u. Ates 1992: 137-138). Die moderne Version des yezidischen Ursprungsmythos postuliert hingegen, daß die Yeziden Abkömmlinge der Meder und somit die ‚ursprünglichen‘ Kurden seien. Die Berufung auf die mächtigen iranischen Vorfahren formuliert nicht nur einen nicht-islamischen Ursprung, sondern auch den Anspruch auf politische Macht in der gegenwärtigen Welt. Die Vertreter dieser These neigen dazu, das Yezidentum als eine Art Zoroastrismus zu sehen, das der Zwangsislamisierung der übrigen Kurden widerstanden [162] habe. Demnach verkörpert das Yezidentum die kurdische Kultur in ihrer ursprünglichen Form (vgl. Hissou u. F. 1984: 54).

In auffälligem Gegensatz zu dem yezidischen Bemühen um Reinheit steht die Tatsache, daß die yezidische Religion in höchstem Maße als synkretistisch bezeichnet werden kann – eine Beschreibung, die auf viele der im Nahen Osten ansässigen Religionsgemeinschaften zutrifft. Verschiedene Autoren haben unterschiedliche Vermutungen über Herkunft und Zusammensetzung der yezidischen Religion angestellt. Müller etwa findet bei den Yeziden altmediterrane und altmesopotamische sowie medisch-armenische Vorstellungen, überlagert von einer Schicht „gut ineinander verfugter altchristlicher Elemente“ und zwar „extrem-judenchristlicher, genauer: ebionitischer Prägung“, die wiederum von „einer verhältnismäßig dünnen islamischen Schicht“ sunnitischer Prägung überdeckt werde (Müller 1967: 387, 388, 392). Wießner ordnet den yezidischen Glauben in einen Kontext westiranischer religiöser Sonderentwicklungen ein, zu denen etwa Zervanismus und Mithras-Glaube zählen. Im Yezidismus begegnen einem so

noch heute uralte, in die Religionswelt des vorchristlichen und vorislamischen Zweistromlandes zurückverweisende Elemente neben Gedanken des iranischen Zoroastrismus, des orthodoxen Islam, des Sufitums, aber auch des orientalischen Christentums (Wießner 1984: 38).

Spuler-Stegemann schließlich findet Elemente aus dem altbabylonischen Gestirnkult und dem Mithras-Kult, aber auch zoroastrische Elemente – genauso wie jüdische, mandäische, manichäische, gnostische, orientchristliche und islamische, insbesondere sufische (Spuler-Stegemann 1997: 7). Kreyenbroek argumentiert etwas zurückhaltender, daß die yezidische Religion aus dem intensiven Kontakt zwischen Islam und einem Kult iranischer Herkunft entsprungen ist, der sowohl zoroastrische als auch außerzoroastrische Elemente enthielt (Kreyenbroek 1995: 61).

⁵ Siehe beispielsweise Müller (1967: 136), Fuccaro (1998: 9) und Dulz (2001: 13).

Geschichtlich gesichert läßt sich das Yezidentum auf Scheich Adi b. Musafir (ca. 1075 – 1162) zurückführen, dem damit die Position eines ‚Reformators‘ innerhalb der yezidischen Überlieferung zukommt (vgl. Tolan 2001: 70). Im Libanon geboren, studierte er zunächst in Bagdad, bevor er sich in Lalish niederließ, wo er mit Ausnahme einer Pilgerfahrt nach Mekka – den Rest seines Lebens verbrachte (Guest 1993: 15). Aufgrund seiner asketischen Lebensweise und seiner Wundertätigkeit gewann er viele Anhänger unter den Hakkari-Kurden und die von ihm ins Leben gerufene Gemeinde wurde nach seinem Tode zur Keimzelle des ‘Ada-wīya-Ordens, der im ganzen Nahen Osten Einfluß hatte und im 13. Jahrhundert im Iran, in Syrien sowie in Ägypten zu finden war (Dulz 2001a: 31). Offensichtlich kam es aber im Laufe der Zeit zu einer Verschiebung innerhalb der Glaubenspraxis des Ordens, bei der die Verehrung Scheich Adis und seiner unmittelbaren Nachfolger zusehends ins Zentrum rückte. Damit bewegte man sich allerdings immer mehr aus dem Bereich der Orthodoxie in den der Häresie und die Isolation der Gemeinde in Lalish im Zusammenhang mit dem Einfluß [163] lokaler kurdischer religiöser Traditionen bewirkte schließlich, daß nicht nur die Person Scheich Adis zur alleinigen religiösen Autorität wurde, sondern auch, daß Geschichten und Ideen aus vor-islamischer Zeit in sein Gedankengebäude integriert wurden. So kam es, daß die Kluft zwischen den Anhängern Scheich Adis und dem orthodoxen Islam immer größer wurde, bis sie schließlich nicht länger als Muslime galten und als Ketzer verfolgt wurden (Kreyenbroek 1996: 97-98).

Auf Scheich Adi wird auch die Einführung des religiösen Klassensystems zurückgeführt, das ein zentrales Charakteristikum der yezidischen Gesellschaft darstellt und als weiterer Ausdruck des Bedürfnisses nach Ordnung und Reinheit gelten kann.⁶ Dabei wird auf einer ganz grundsätzlichen Ebene zwischen Laien (Mirîdên, im Sufismus Bezeichnung für die Schüler eines Meisters) und dem Klerus geschieden, wobei letzterer sich noch einmal in Scheichs und Pîrên unterteilt. Weitere religiöse Gruppen sind die Qewwalên (Rezitatoren religiöser Hymnen, die sie mit Tamburin und Flöte begleiten), die Feqîrên (Mitglieder einer asketischen religiösen Bruderschaft) sowie die Koçekên, denen hellseherische Fähigkeiten nachgesagt werden. Jeder Yezide (auch ein Scheich oder Pîr) ist von Geburt an einem Scheich und einem Pîr zugeordnet, die als seine spirituellen Mentoren fungieren und für ihn die religiösen Zeremonien vor allem bei den typischen Übergangssituationen (Taufe, Beschneidung, Hochzeit und Beerdigung) durchführen. Es kommt aber auch vor, daß Scheich und Pîr in Konfliktfällen innerhalb einer Familie oder zwischen Familien vermitteln. Als Gegenleistung können sie von ihren Mirîdên Respekt und Gefolgschaft sowie jährlich eine bestimmte Summe Geldes (*fito*) erwarten. Jeder Scheich und Pîr hat damit Mirîd-Familien, für die er verantwortlich ist.

Die Scheichfamilie der Qatanî stellt den Mîr, das Oberhaupt der yezidischen Gemeinschaft. Er gilt als Stellvertreter Scheich Adis sowie des Tawûsê Melek und damit als heilig. Seine Entscheidungen genießen höchste Autorität und Reformationen sowohl religiöser als auch gesellschaftlicher Art müssen von ihm bewilligt werden. Ursprünglich wohnten der Mîr und seine Familie in einem Palast in Baadhri, ca. 20 km von Lalish entfernt, heutzutage residiert das amtierende Oberhaupt Tahsîn Beg sowohl in Mosul als auch in Bagdad, also auf irakisch-kontrolliertem Gebiet. Damit ist seine Macht erheblich eingeschränkt und so ist er vor allem für die im Irak und im Exil lebenden irakischen Yeziden von Bedeutung. Ihm zur Seite steht der sogenannte „Baba Scheich“ („Vater der Scheichs“), der ein religiös vorbildliches Leben führen, häufiger als gewöhnliche Gläubige fasten und sich des Alkohols enthalten soll. Das Bedürfnis nach Reinheit findet seinen unmittelbarsten Ausdruck allerdings im Gebot der En-

⁶ Die üblicherweise verwendete Bezeichnung „Kaste“ erscheint im vorliegenden Falle eher irreführend, da die Einbettung in ein komplexes System (wie etwa im Falle Indiens) nicht gegeben ist. Für diesen Hinweis danke ich Burkhard Schnepel.

dogamie, das sowohl innerhalb der Gemeinschaft als auch unter den Ständen gilt, teilweise sogar zwischen bestimmten Scheich- und Pîr-Familien. Vor allem aber hat das [164] Endogamiegebot zur Folge, daß man Yezide nur durch Geburt werden kann, eine Konversion ist ausgeschlossen.

Das Bedürfnis nach Distinktion speist sich aus den Erfahrungen der Yeziden, die in ihrem kollektiven Gedächtnis Niederschlag gefunden haben. Laut Allison ist dieses kollektive Gedächtnis anhand von drei Themen organisiert: Erstens resultierte die Überzeugung, daß die Yeziden „die ursprünglichen Kurden“ seien, in dem Gefühl einer „Enterbung“ im übertragenen Sinne, des Verlustes von Territorium und Einfluß und damit auch von Bedeutung innerhalb der kurdischen Gesellschaft. Zweitens hatten die Yeziden nach islamischem Gesetz bis zum Jahre 1849 keinerlei Rechte. Die meiste Zeit ihrer Geschichte waren sie die den Verfolgungen und Plünderungen seitens lokaler Autoritäten beziehungsweise ihrer muslimischen Nachbarn schutzlos ausgeliefert und entwickelten so ein ausgeprägtes Gefühl für ihren Status als einer gefährdeten Minderheit.⁷ Drittens schließlich bildet der Widerstand gegenüber der Staatsgewalt (zumeist des Osmanischen Reiches) ein weiteres wichtiges Thema im historischen Diskurs der Yeziden, wie auch der Kurden ganz allgemein (Allison 2001: 43-46).

In diesem Zusammenhang gilt es auch zu berücksichtigen, daß die yezidische Kultur wesentlich durch Oralität und Orthopraxie geprägt ist. Die Yeziden waren traditionellerweise nicht nur lese-unkundig, sondern sogar lesefeindlich: Lesen und Schreiben durften bis in die 1950er Jahre lediglich Angehörige der Adanî-Lineage. Damit war ein Kontrollmechanismus gegeben, der die Macht der Kleriker sichern und die Weitergabe von religiösen Informationen an Außenstehende erschweren half. Zudem spricht einiges für die Annahme, daß die mündliche Weitergabe religiöser Traditionen bereits lange vor Scheich Adi üblich war, vielmehr noch, daß die orale Tradierung durchaus als die angemessene Form der religiösen Überlieferung gegolten haben könnte (Allison 2001: 47).

Mit dem Fehlen einer ausformulierten Theologie geht auch der Verzicht auf dogmatische Regeln einher. Demgegenüber wird wesentlich mehr Wert auf Orthopraxie gelegt, das heißt die rechte Lebensführung, wozu etwa die Teilnahme an religiösen Feierlichkeiten, Einhaltung der Verbote und der formale Gehorsam gegenüber solchen Autoritäten wie Mîr, Scheich und Pîr gehören. In der Praxis drückt sich die Verehrung einer Gottheit oder eines Heiligen durch Gaben – gewöhnlich Geld, manchmal auch Opfertiere – an den eigenen Scheich oder den Wächter eines Heiligtums aus, die mit den Zeichen des größten Respekts und Ehrerbietung überreicht werden (Kreyenbroek 1995: 72). Das individuelle Gebet scheint demgegenüber keine große Rolle im religiösen Leben der Laien zu spielen – wenn Yeziden beten, dann in der Regel dreimal am Tage: vor Sonnenaufgang, beim höchsten Sonnenstand und kurz nach Sonnenuntergang. Die Tradition der Oralität beziehungsweise [165] Schriftfeindlichkeit führte dazu, daß die Yeziden innerhalb eines orientalistischen Diskurses als Anhänger einer „Geheimreligion“ galten. Archäologen (Layard 1849), Missionare (Badger 1852) und Ethnologen (Lescot 1938) zeigten sich immer wieder irritiert darüber, daß auch hartnäckiges Nachfragen nur in den seltensten Fällen befriedigende Informationen zutage brachte. Vor allem religiöse Schriften, die einen Zugang zu einem kohärenten Glaubenssystem eröffnet hätten, suchte man

⁷ Viele Stämme hatten jedoch sowohl muslimische als auch yezidische Mitglieder. Selbst wenn diese nicht untereinander heirateten, mußten sie sich doch zusammen organisieren. Demnach gab es sicherlich Unterschiede in der Einstellung von Yeziden gegenüber lokalen Muslimen, mit denen sie durch verwandtschaftliche Bande wie zum Beispiel Patenschaften (*kerafet*) verbunden waren, und anderen Muslimen (Allison 2001: 35).

vergeblich.⁸ Die vermuteten ‚Lücken‘ in der religiösen Überlieferung beziehungsweise das ‚Fehlen‘ theologisch verwertbarer Indizien ließ die Yeziden als spirituell, ja teilweise sogar als geistig defizitär erscheinen, der angesehene Kurdologe Roger Lescot etwa beklagte „eine unglaubliche Langsamkeit des Geistes“ (1938: 6).

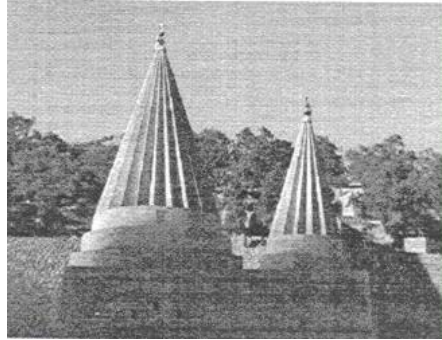


Abbildung 1: Kuppeln über der Grabstätte Scheich Adis in Lalish (Foto: Andreas Ackermann)

Unabhängig davon, wie ausgeprägt der Wunsch nach Rückkehr in die ‚Heimat‘ bei den verstreut lebenden Yeziden im jeweiligen Falle sein mag, so gibt es doch einen ganz klaren kulturell-religiösen Bezugspunkt beziehungsweise eine spirituelle ‚Heimat‘. Dabei handelt es sich um das bereits erwähnte Tal von Lalish, mit dem Grab Scheich Adis (und anderer wichtiger Heiliger) als dem religiösen Mittelpunkt des yezidischen Universums (Abbildung 1).

Die idealiter jährlich durchgeführte Pilgerfahrt zum „Fest der Versammlung“ gehört zur religiösen Pflicht eines jeden Yeziden (vgl. Dulz 2001b). Zu den wichtigsten Heiligtümern des Tales neben dem Grab von Scheich Adi gehört die „Weiße Quelle“ (Kaniya Sipi), deren Wasser heilende Kräfte besitzt. Es wird zur Taufe benutzt, im Krankheitsfalle getrunken und mit weißem Lehm aus einer Höhle in Lalish vermischt zu kleinen, haselnußgroßen Kugeln gerollt, den sogenannten *berat*. Die Scheichs verteilen *berat* an ihre Mirîdên, die sie häufig am Körper tragen. Yeziden, die eine *berat*-Kugel einnehmen, erhalten für ein Jahr Segen durch die Gnade Tawûsê Meleks (Dulz 2001: 36). Im Todesfalle legt man *berat* in die rechte Hand des Leichnams und schließt diese zur Faust (Yalkut-Breddermann 2001: 45, Fn. 81). In der Diaspora wird *berat* bei [166] Zeremonien und Festen zur Schau gestellt und repräsentiert dann sozusagen den heiligen Ort. Zudem kursieren Videoaufzeichnungen vergangener Jahresfeste innerhalb der Gemeinden. Abbildungen vom Tal mit seinen Heiligtümern zieren Zeitschriftentitel, *websites* und Wände von Kulturzentren, vor denen sich Besucher fotografieren lassen und veranschaulichen so den Bezug der Diaspora zu ihrer ‚Heimat‘ (Abbildung 2).

⁸ Erst im späten 19. Jahrhundert tauchten dann tatsächlich zwei religiöse Schriften der Yeziden auf, das acht Seiten umfassende „Buch der Offenbarung“ („Kitêba Jilwe“) und das 14-seitige „Schwarze Buch“ („Meshefa Resch“) (vgl. Bittner 1913). Auch wenn ihre Authentizität von Anfang an in Zweifel gezogen wurde, lassen sich Parallelen zu immer noch in der Gemeinschaft zirkulierenden mündlichen Traditionen finden, so daß man inzwischen davon ausgeht, daß es sich zwar um nachträgliche Niederschriften handelt, daß diese aber auf authentische Ursprünge zurückgehen (Kreyenbroek 1995: 10-16).



Abbildung 2: Besucher des Oldenburger Kulturzentrums vor Lalish-Wandbild
(Foto: Andreas Ackermann)

TRIANGULARITÄT

Das Diaspora-Kriterium, das sich auf Empathie und Solidarität mit Mitgliedern der eigenen Gruppe in anderen Ländern außerhalb der ‚Heimat‘ bezieht, ist das im Falle der Yeziden am wenigsten ausgeprägte. Aspekte von Transnationalität und Netzwerkstrukturen lassen sich am ehesten in zwei gegenläufigen Bewegungen finden: Bedeutete die Pilgerschaft nach Lalish anlässlich des Versammlungsfestes die kurzzeitige Zusammenkunft von Mitgliedern aus unterschiedlichen Teilen der Diaspora, so gab es auch die Umkehrung, nämlich die Aussendung geistlicher Würdenträger in die ‚Pro- [167] vinzen‘ der Diaspora. Dabei besuchten die bereits erwähnten Qewwalên die außerhalb des Sheikhan-Bezirks lebenden yezidischen Gemeinden und präsentierten anlässlich einer Zeremonie (Taus Geran) Symbole des Tawûsê Melek und sammelten Spenden im Namen des Mîr.⁹ Nationalstaatliche Grenzziehungen machen es den Qewwalên allerdings zunehmend schwerer, alle yezidischen Gemeinden zu besuchen, genauso wie umgekehrt die Pilgerreise nach Lalish erheblich erschwert wird.¹⁰ Im Falle der yezidischen Diaspora in Deutschland entstehen Ansätze von Transnationalität, die über familiäre Kontakte einzelner Mitglieder hinausgehen – vor allem im virtuellen Raum des Internets, von dem noch die Rede sein wird.

YEZIDEN IN DEUTSCHLAND

Ganz generell gilt im Sinne der vorgestellten Diaspora-Definition, daß das Leben in Deutschland den Yeziden die Möglichkeit der Kreativität beziehungsweise Reflexivität eines eigenständigen und bereichernden Lebens bietet. Das heißt, daß zwar durchaus Befürchtungen artikuliert werden, das Yezidentum sei – gleich „einem im Wasser dahinschwindenden Zucker-

⁹ Vergleiche Müller (1967: 146), Kreyenbroek (1995: 132) und Dulz (2001a: 40).

¹⁰ So gab es unter Yalkut-Breddermanns Informanten kaum jemanden, der jünger als 40 Jahre war und einen Besuch der Qewwalên erlebt hatte (Yalkut-Breddermann 2001: 41).

stück“ (Dengê Êzîdiyan 1996: 8) – durch Verluste bedroht, daß aber eine positive Einschätzung der Situation in Deutschland überwiegt: als einer historischen Chance, in Freiheit ihre Geschichte selbst zu schreiben, ihre Gedanken zu äußern und diese zu veröffentlichen (Dengê Êzîdiyan 1997a: 4).

Dabei durchläuft die yezidische Gemeinschaft ganz grundsätzliche Transformationsprozesse. Das Leben in der Diaspora bedeutet für die Yeziden einerseits, daß sie nicht länger befürchten müssen, aufgrund ihrer Religion verfolgt zu werden. Es bedeutet gleichzeitig aber auch, daß sie Teil einer säkularisierten Gesellschaft sind, in der Religion keinen hohen (beziehungsweise einen in jüngster Zeit eher negativen) Stellenwert besitzt. Hinzu kommen die Ansprüche, die innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft an die kollektive Identität von Minderheiten gestellt werden und die zu einer völligen Umkehrung der Situation führen, in der sich die Yeziden bislang befanden: Anstatt daß die eigene Religion in der Öffentlichkeit so gut wie möglich im Hintergrund verbleibt, ist sie nun im Gegenteil in den Vordergrund gerückt, anstelle einer größtmöglichen Unsichtbarkeit ist nun eine sichtbare Präsenz gefordert. Pluralität hat (ironischerweise) zur Folge, daß die Yeziden nun gerade ihre kulturell-religiöse Differenz betonen müssen, um in der Vielfalt der Kulturen wahr- und ernstgenommen werden zu können.

Eine besondere Rolle spielt dabei die (mangelnde) Kommunizierbarkeit yezidischer Religiosität, die letztlich den Prüfstein und die wesentliche Motivation für die Diasporisierung darstellt. So fühlen sich viele Yeziden überfordert, wenn sie etwa in Asylverfahren zum Beweis der von ihnen geforderten ‚Glaubensgebundenheit‘ mit deutschen Institutionen, die bestimmte orthodoxe, an Schrift gebundene Religionsformen voraussetzen, quasi-theologische Disputationen über ihren Glauben führen sollen und zum Beispiel erklären müssen, wer Tawûsê Melek sei. Diese paradoxe Situation wird von einer jugendlichen Yezidin folgendermaßen zusammengefaßt: „Ich bin überhaupt nicht religiös, aber aufgrund des Asylverfahrens habe ich meine Religion gelernt“ (Yalkut-Breddermann 2001: 47-48).

Das Problem besteht aber nicht nur in der Außendarstellung yezidischer Identität, unter den Bedingungen der Diaspora erschwert der spezifische Charakter der yezidischen Religion ihre Tradierung auch innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Der Migrationskontext mit seinen Aspekten von Urbanisierung und Alphabetisierung speziell der jüngeren Generation erzeugt neue Legitimationszwänge und mündet in das Bedürfnis nach einem ausformulierten, intern konsensfähigen und extern präsentablen Religionskonzept, mithin einer Theologie. Gerade Jugendliche, die in einem an kritischer Rationalität orientierten Schulsystem sozialisiert worden sind, tun sich schwer mit der Befolgung ihnen unverstündlich erscheinender Tabus oder den Hymnen (*qewls*) als nicht-rationalen Formen religiöser Erklärungen. In einer Stellungnahme anlässlich eines Besuches in Deutschland im Jahre 1997 erklärt Mir Tahsin Beg:

Wir stehen in Konkurrenz mit anderen Lebens- und Wertvorstellungen. Gewisse Traditionen und Bräuche, die nicht mehr zeitgemäß sind und nicht mit dem Kern unserer Religion verschmolzen sind, müssen reformiert beziehungsweise aufgehoben werden. Andernfalls werden die Jugendlichen sich von uns und dem Yezidentum distanzieren, wie es bereits ansatzweise in Deutschland erkennbar ist (Dengê Êzîdiyan 1997b: 60).

Damit bezieht sich das Oberhaupt der Yeziden unter anderem auf den inzwischen auch innerhalb der yezidischen Gemeinschaft verschärft auftretenden Generationenkonflikt. Ähnlich wie bei anderen Migrantengruppen kommt es hier zu Interessenkonflikten zwischen den Älteren, die sich mit dem Aufenthalt in der Diaspora schwer tun, und den Jüngeren, denen sie bereits zur Heimat geworden ist. Konkret geht es im Falle der Yeziden vor allem um die stetig sin-

kende Bereitschaft junger Yeziden, die ihnen von ihren Eltern jeweils zugedachten Heiratspartner zu akzeptieren. Traditionelle Heiratspräferenzen und übersteigerte Formen der Brautpreisgestaltung bergen zudem ein großes Spaltungspotential für die yezidischen Gemeinden in Deutschland. So kommt es immer häufiger zu Konflikten innerhalb der Familien, die bis zum Bruch mit den Eltern und dem Verlassen des Elternhauses führen können. Darüber hinaus gerät die strikte Endogamieregel ganz allgemein in die Diskussion, vor allem aufgrund der Tatsache, daß die durch sie eingeschränkten Heiratsmöglichkeiten unter den Bedingungen der Diaspora zusätzlich beschränkt sind. Der diasporische Schwellenzustand ruft aber auch innergesellschaftliche Emanzipationsbestrebungen hervor: Einerseits begehren Mädchen und Frauen gegen ihre tendenziell schwächere Position auf, [169] andererseits fordern Mirîdên, daß die Scheichs und Pîrên die mit ihrer Stellung einhergehende Verantwortung ernst nehmen und sich um die ihnen Anvertrauten kümmern, anstatt lediglich die ihnen zustehenden Abgaben entgegenzunehmen.

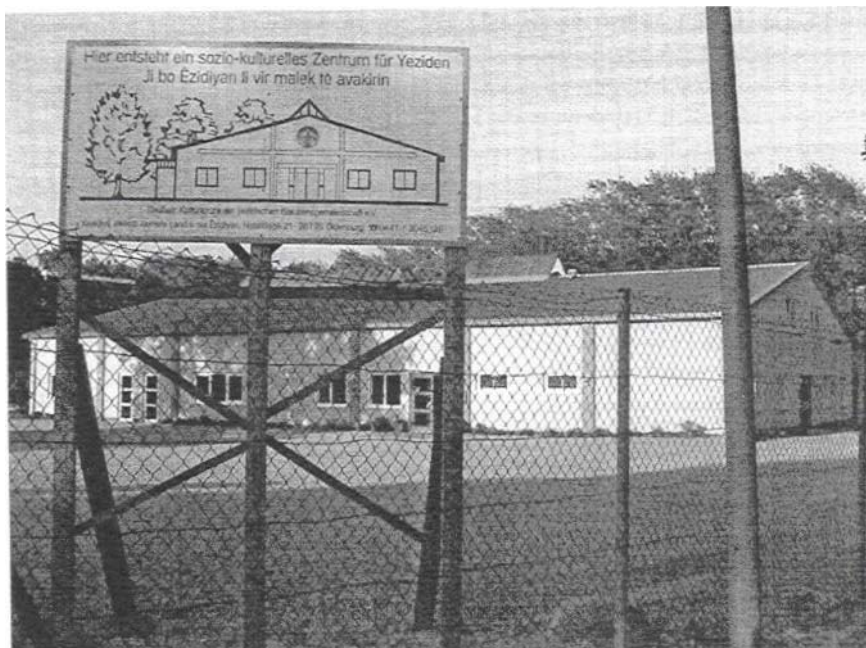


Abbildung 3: Yezidisches Kulturzentrum in Oldenburg (Foto: Andreas Ackermann)

Zu den Folgen der Diasporisierung gehört auch die Institutionalisierung yezidischer Kultur, die ihren Niederschlag zur Hauptsache in der Gründung von Kulturvereinen und Zeitschriften als Medien der Reflexivität beziehungsweise Diasporisierung findet. Hervorzuheben wären in diesem Zusammenhang vor allem die Errichtung eines Kulturzentrums durch das Yezidische Forum e. V. in Oldenburg im Jahre 1999, das im Unterschied zu anderen Kulturvereinen, die häufig auf temporär angemietete Räume zurückgreifen müssen, tatsächlich eigene Räumlichkeiten aufweist, in denen Veranstaltungen organisiert werden (Abbildung 3).

Erstmals haben dort Yeziden die Gelegenheit zum gemeinsamen Feiern religiöser Feste und Hochzeiten, einen Ort, um ihre Toten rituell zu waschen und zu beklagen, aber auch die Möglichkeit, in Seminaren und Diskussionsveranstaltungen über Geschichte und Zukunft des Yezidentums zu reflektieren. Damit geht eine verstärkte Sichtbarkeit yezidischer Präsenz einher, und zwar sowohl nach außen, gegenüber der deutschen Mehrheitsgesellschaft (die zu bestimmten Veranstaltungen auch explizit eingeladen wird), als auch nach innen, gegenüber

der eigenen Kommunität. Von Be- [170] deutung ist dabei vor allem die Tatsache, daß hier Yeziden aus allen Teilen Kurdistans (beziehungsweise weiten Teilen Norddeutschlands) zusammenkommen, um gemeinsam etwa bestimmte Feiertage zu begehen. Diese Situation entsteht in der Diaspora zum ersten Mal, denn in der Heimat feierte man überwiegend innerhalb der eigenen lokalen Gemeinschaft, deren Festkalender sich unter Umständen (weniger bezüglich der Anlässe als der Daten) bereits von demjenigen der Nachbargemeinde unterschied. Ein vom Kulturverein herausgegebener Jahreskalender schafft überdies zusätzlich Synchronizität.

Ein weiteres wichtiges Medium diasporischer Reflexivität sind die yezidischen Zeitschriften, allen voran „Dengê Êzîdîyan“ („Stimme der Yeziden“), die Zeitschrift des Yezidischen Forums in Oldenburg, und „Roj“ („Sonne“), eine „Periodische Zeitschrift über yezidische Angelegenheiten“, die vom Yeziden Zentrum im Ausland (EZiA) in Hannover herausgegeben wird. In beiden finden sich Artikel auf Deutsch, Kurdisch und Arabisch, die sich mit der Geschichte des Yezidentums,¹¹ Aspekten der yezidischen Religion¹² und Berichten zur gegenwärtigen Situation der Yeziden in Deutschland und Kurdistan¹³ befassen. Daneben gibt es auch erste Versuche, Aspekte der Geschichte und des Selbstverständnisses der Yeziden in Buchform darzustellen, sei es historisch-dokumentarisch (Tolan 2000), sozialpsychologisch (Kizilhan 1997) oder als Roman (Kizilhan 2000). Von besonderer Bedeutung ist sicherlich auch das erste „Lern- und Arbeitsbuch zur yezidischen Religion“, das innerhalb der yezidischen Gemeinschaft entstanden ist (Silêman 2001).

Am augenfälligsten aber wird die Reflexivwerdung yezidischer Identität im Prozeß der Diasporisierung anhand des Internet. Diaspora-Gruppen profitieren in besonderem Maße von den mit der sogenannten ‚Globalisierung‘ einhergehenden verbesserten Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten, die es ihren Angehörigen erleichtern, auch über große Entfernungen hinweg regelmäßigen Kontakt untereinander zu halten. Während die Yeziden in ihren Herkunftsländern nur kaum Zugang zu Kommunikationsmedien hatten, ist es ihnen inzwischen gelungen, mittels Audio- und Videokassetten, Telefon, Fax und Computer ein weitreichendes Kommunikationsnetz zwischen den verstreuten Gemeinden aufzubauen (vgl. Yalkut-Breddermann 2001: 50-52). Vor allem dem Internet kommt hierbei eine wichtige Rolle zu, da es vergleichsweise erschwinglich und daher einer relativ großen Gruppe von Nutzern zugänglich ist. Überdies läßt es sich staatlicherseits nur schwer kontrollieren und ermög- [171] licht die extrem schnelle Übermittlung großer Mengen von Texten, Bildern und Tönen über jene Grenzen hinweg, die die yezidische Gemeinschaft im realen Leben voneinander trennen. Damit stellt das Internet die „Diasporisierungs-Technologie“ schlechthin dar.¹⁴

Im Moment lassen sich insgesamt vier *websites* finden, die von Yeziden in Deutschland unterhalten werden: zwei institutionelle und zwei sogenannte *personal homepages*. Als Institutionen sind das Yezidische Forum in Oldenburg und das Eziden Zentrum im Ausland (EZiA) in Hannover vertreten. Beide *sites* offerieren Texte in mehreren Sprachen (deutsch, kurdisch, teilweise englisch und arabisch) und haben neben Gästebüchern und Grußworten vor allem

¹¹ Entsprechende Titel lauten zum Beispiel „80 Jahre Genozid und Vertreibung der Yeziden aus dem Osmanischen Reich“ (Ankosi 1997) oder „Lalisch – das erste yezidische Zentrum in der Heimat“ (Othman 1996).

¹² Entsprechende Titel lauten zum Beispiel „Sind die Êzîdî tatsächlich Zarathustrier?“ (Issa 1995) oder „Die Heiligen Bücher der Êzîdî“ (Dengê Êzîdîyan 1995).

¹³ Entsprechende Titel lauten zum Beispiel „Eintragung der yezidischen Religion in die deutschen Geburtsurkunden“ (Dengê Êzîdîyan 1997c), „Keçika Êzîdî – Das yezidische Mädchen und ihre Stellung in der Gesellschaft“ (Ekinci 1997) oder „Ursachen und Wirkungen der Krankheiten kurdischer Bürger außerhalb ihrer Heimat“ (Dag 1997).

¹⁴ Diese Formulierung wurde während der Tagung „Identity, Locality, Diaspora“ (Universität Hamburg, 10. bis 13. Februar 2000) von Khachig Tôlölyan verwendet.

Beiträge ihrer Zeitschriften ins Netz gestellt.¹⁵ Die persönlichen *websites* stammen von Mirza Dinnayi, einem Medizinstudenten, der 1996 aus dem Irak gekommen ist, und Nezir Bulut, einem Lehramtskandidaten, der in der Türkei geboren wurde. Der weitaus interessanteste und dynamischste Bereich des *cyberspace* hinsichtlich der Diasporisierung ist allerdings die – ebenfalls von den Oldenburgern unterhaltene – Diskussionsplattform, auf der überwiegend jüngere Yeziden aktuelle Themen diskutieren.¹⁶ Die *website* existiert seit Mai 1998, im Sommer 2002 wurde sie in Form und Inhalt komplett überarbeitet und neu gestaltet. Seither wurden in den Foren (unter anderem „Antworten zum Yezidentum“, „Gesellschaft“, „Geschichte“ und „Religion“) ungefähr 3700 Beiträge gezählt. Man diskutiert überwiegend auf Deutsch, Versuche, auch einen kurdischsprachigen Bereich des Diskussionsforums einzurichten, scheinen bislang auf noch nicht allzu viel Resonanz zu stoßen.

Vor allem über das Internet entwickeln sich auch erste Ansatzpunkte einer triangulären Erweiterung im Sinne der Diaspora-Definition, die von Empathie und Solidarität mit Mitgliedern der eigenen Gruppe in anderen Ländern außerhalb der ‚Heimat‘ ausgeht. Gerade das Internet bietet einen Raum, in dem sich die Yeziden einer – sowohl yezidischen als auch nicht-yezidischen beziehungsweise einer sowohl deutschen als auch internationalen Öffentlichkeit präsentieren können. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Zugriffs-Statistik auf die *sites* des Yezidischen Forums: für den 7. Dezember 2002 verzeichnet sie Zugriffe unter anderem aus den USA, Schweden, der Türkei, Großbritannien, Kanada, den Niederlanden und Dänemark.¹⁷ Die Tragweite dieser Entwicklungen ist kaum zu unterschätzen, befördern sie doch die Transformation von einer mündlichen in eine schriftliche Überlieferungskultur. Texte in Büchern, Zeitschriften und dem Internet gewinnen zunehmend an Bedeutung, religiöse Texte werden dokumentiert und publiziert, eventuelle alternative mündliche Versionen verlieren demgegenüber an Bedeutung und geraten in Vergessenheit. Damit einher geht eine Verwandlung der wesentlich auf Orthopraxie basierenden yezidischen Religiosität in Richtung auf Orthodoxie, auf eine in sich geordnete Theologie.

Das Leben in der Diaspora bietet der yezidischen Gemeinschaft Freiräume zur erstmaligen kulturellen Selbstverwirklichung: Kulturzentren entstehen, Zeitschriften erscheinen, Diskussionsforen etablieren sich. So entspinnen sich Diskussionen etwa darüber, welche kulturellen beziehungsweise religiösen Praxen noch ‚zeitgemäß‘ seien. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei dem ‚Brautgeld‘, welches nach Ansicht vieler Diskutanten gerade in Deutschland unverhältnismäßig in die Höhe gestiegen ist:

Obwohl es inzwischen mehr und mehr yezidische Familien gibt, die den Brautpreis ablehnen, gibt es leider immer noch viel zu viele Yeziden, die bei Hochzeiten von den Eltern des Bräutigams zum Teil unverschämt hohe Brautgelder verlangen. Für mich ist es einfach unfassbar, daß manche Yeziden zum Teil Summen zwischen 20000 bis 40000 Euro fordern. In Einzelfällen liegen die Summen noch etwas höher. [...] Ist den Yeziden, die weiterhin Brautgelder verlangen, eigentlich bewusst, in welcher Zeit und in welchem Land sie leben? (Tagay 2002)

Aber auch die Frage danach, welche Rolle die Geistlichkeit zukünftig zu spielen habe, läßt sich in den Diskussionen vernehmen, etwa wenn darüber gestritten wird, inwieweit die Zahlung der jährlichen Abgaben an Scheich und Pîr (*fito*) in Deutschland noch gerechtfertigt sei:

¹⁵ <http://web2.isaja.de> (Yezidisches Forum, Oldenburg) (aufgerufen am 13.03.03); <http://www.yezidi.net/> (Yezidi Net, Hannover) (aufgerufen am 13.03.03)

¹⁶ <http://web2.isaja.de/forum/main.php> (Diskussionsforum) (aufgerufen am 13.03.03)

¹⁷ <http://www.nedstatbasic.net/s?tab=1&link=1&id=844637&name=yezidi> (Besucherstatistik) (aufgerufen am 13.03.03)

Ich habe den größten Respekt vor unseren Geistlichen, in diesem Fall die Sheikh, wenn sie sich ihrer Verantwortung bewusst sind und diese auch wahrnehmen. Die Wahrnehmung besteht für mich darin, daß sie sich um ihre Mirîd und Pîr kümmern, sprich sowohl den religiösen Pflichten nachgehen, die in den einzelnen Zeremonien bestehen, wie auch ihrer sozialen Pflicht nachkommen, d. h. die Mirîd und Pîr besuchen, um rauszufinden, wie es ihnen überhaupt geht. Wenn so ein Sheikh seinen Pflichten nachkommt, komme ich als Mirîd gerne meiner Pflicht des Fito-Zahlens g e r n e nach. [...] Ich habe allerdings kein Verständnis dafür, Geld an jemanden zu zahlen, der seinen Pflichten nicht nachkommt, sondern nur die Rosinen aus seiner Stellung heraus sich rauspickt – also nichts macht, aber ein Mal im Jahr die Häuser im 10-Minuten-Besuch abklappert, um Geld zu kassieren (Schmetterling78 2003).

Dabei ist die Tatsache von Bedeutung, daß es zur Hauptsache Mirîdên sind, die solche Diskussionen initiieren, 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 Wissens-Produzenten.

Die Mechanismen der Identifizierung und der Differenzierung entfalten sich dabei in neuer Weise: Während es in Deutschland erstmals dazu kommt, daß Yeziden aus ganz unterschiedlichen Ländern zusammentreffen und Gemeinsamkeiten jenseits verwandtschaftlicher Bindungen entwickeln können, kristallisieren sich gleichzeitig [173] neue Unterschiede heraus – vor allem im Bezug auf Politik und Religion. So taucht immer wieder die Frage auf, ob die Yeziden nicht doch ‚eigentlich‘ Zoroastrier seien. Dazu sind bereits verschiedene, überwiegend verneinende Antworten gegeben worden, ohne aber die Debatte beenden zu können, was vor allem mit den strategischen Konsequenzen der jeweiligen Entscheidung zusammenhängt. Abgesehen von dem Veränderungspotential, das dem Zoroastrismus zugeschrieben wird, würden die Yeziden als Zoroastrier schließlich auch zu den sogenannten Buchreligionen gehören und innerhalb der islamischen Rechtsordnung die gleiche Duldung erlangen wie Judentum und Christentum. Zudem würde der Mîr zum Oberhaupt eines Millionenvolkes, das (mit den Parsen) bis nach Indien reichte – mit entsprechender politischer Bedeutung.

Diese Sichtweise birgt allerdings auch die Gefahr einer Spaltung, denn jenen, die eine Zugehörigkeit zur zarathustrischen Religion abstreiten, wird teilweise vorgeworfen, sich vom ‚Kurdentum‘ trennen zu wollen. Dieser Vorwurf verweist auch auf das heikle Feld der ‚kurdischen Frage‘, innerhalb dessen sich die Yeziden in Deutschland verorten müssen. Obwohl die offizielle Politik der Yeziden eher als eine der Nicht-Einmischung beschrieben werden kann, so dürfte doch die überwiegende Mehrzahl die Errichtung eines „Freien Kurdistans“ als Wunschvorstellung teilen.¹⁸ Weitaus schwieriger und sicher auch nur individuell ist die Frage zu beantworten, wie man sich zu den kurdischen Parteien stellen will, allen voran der „Arbeiter Partei Kurdistans“ (PKK), die in Deutschland wohl immer noch die einflußreichste Kraft der sogenannten ‚kurdischen Patrioten‘ darstellen dürfte.¹⁹

Im Zuge solcher Verortungen, wie sie im Verlaufe der für die Diaspora charakteristischen Transformationsprozesse immer wieder nötig sind, scheint sich eine eigenständige diasporische Identität auszubilden, die lokale und verwandtschaftliche Bindungen transzendiert. Ein

¹⁸ Yeziden nahmen sowohl für die Kurdish Democratic Party (KDP) Barzanis als auch die Patriotic Union of Kurdistan (PUK) von Jalal Talabani am kurdischen Aufstand im Nordirak teil (Allison 2001: 38).

¹⁹ Während die PKK einerseits den religiösen Minderheitenstatus der Yeziden innerhalb der mehrheitlich islamischen Kurden aufzuheben in der Lage ist, indem sie nicht die trennende Religion, sondern die verbindende gemeinsame kurdische Sache propagiert, so fordert sie andererseits doch auch Einfluß- und Richtungsbestimmungsmöglichkeiten. Schließlich argwöhnen viele, daß die Yeziden auch in einem unabhängigen Kurdistan wieder eine Minderheit bleiben würden.

Yezidentum entsteht, das nicht mehr ausschließlich auf Lalish fokussiert, auch wenn dieser Ort religiöser Bezugspunkt und spirituelle ‚Heimat‘ bleiben wird. Die Rolle der Wissenschaftler, die diesen Prozeß deutend begleiten und so unter Umständen nicht unwesentlich zur ‚Diasporisierung‘ beitragen, rechtfertigte sicherlich einen weiteren Beitrag.

[174]

LITERATURVERZEICHNIS

ALLISON, Christine

2001 *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond: Curzon Press

ANKOSI, Karame

1997 „80 Jahre Genozid und Vertreibung der Yeziden aus dem Osmanischen Reich“, *Dengê Êzîdiyan* 6/7: 56-57

BADGER, George Percy

1852 *The Nestorians and their Rituals: With the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844*. London: Master

BAUMANN, Martin

2000 „Diaspora: Genealogies of Semanties and Transcultural Comparison“, *Numen* 47: 313-337

BITTNER, Maximilian (Hrsg.)

1913 *Die Heiligen Bücher der Yeziden oder Teufelsanbeter* (Kurdisch und Arabisch). Wien: Alfred Hölder (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien LV, Abhandlung IV.)

COHEN, Robin

1997 *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCL Press

DAG, Sermet

1997 „Ursachen und Wirkungen der Krankheiten kurdischer Bürger außerhalb ihrer Heimat“, *Dengê Êzîdiyan* 6/7: 78

DENGÊ ÊZÎDIYAN

1995 „Die Heiligen Bücher der Êzîdî“, *Dengê Êzîdiyan* 4: 22

1996 „Veranstaltung zur Gründung eines Zentralrates der Yeziden“, *Dengê Êzîdiyan* 5: 8

1997a „Dengê Êzîdiyan – Forum für Informationen über das Yezidentum“, *Dengê Êzîdiyan* 6/7: 4-5

1997b „Mir Tahsin Beg’s 6-Punkte-Konzept zum Erhalt des Yezidentums“, *Dengê Êzîdiyan* 6/7: 60

1997c „Eintragung der yezidischen Religion in die deutschen Geburtsurkunden“, *Dengê Êzîdiyan* 6/7: 90

DÜCHTING, Johannes und Nuh ATES

1992 *Stirbt der Engel Pfau? Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden*. Frankfurt am Main: Medico International

DULZ, Irene

2001a *Die Yeziden im Irak. Zwischen „Modelldorf“ und Flucht*. Hamburg: Lit Verlag

[175]

2001b „Im heiligen Tal. Die religiösen Feste der nordirakischen Yeziden“, *Zenith* 3: 29-30

EKINCI, Dilber

1997 „*Keçika Êzîdî – Das yezidische Mädchen und ihre Stellung in der Gesellschaft*“, *Dengê Êzîdiyan* 6/7: 80

FUCCARO, Nelida

1998 *The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq*. London: I B Tauris & Co. Ltd.

GUEST, John S.

1993 *Survival Among the Kurds. A History of the Yezidis*. London and New York: Kegan Paul International

ISSA, Chaukedin

1995 „Sind die Êzîdî tatsächlich Zarathustrier?“, *Dengê Êzîdiyan* 4: 12-16

HAJO, Siamend und Eva SAVELSBERG

2001 „Yezidische Kurden in Celle: Eine qualitative Untersuchung“, *Kurdische Studien* 1 (1): 17-52

HISSOU, Soliman und Dshingiskhan F.

1984 „Wird der yezidische Glaube vernichtet werden?“, in: Robin Schneider (Hrsg.), *Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang*, 53-64. Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker

KIZILHAN, Ilhan

1997 *Die Yeziden, Eine anthropologische und sozialpsychologische Studie über die kurdische Gemeinschaft*. Frankfurt am Main. Medico International

2000 *Die Unendlichkeit des Horizonts. Ein Roman aus den kurdischen Bergen*. Angela Hackbarth Verlag

KREYENBROEK, Philip G.

1995 *Yezidism: Its Background, Observances and Textual Traditions*. Lewiston, Queenston, Lampeter: Edwin Mellen Press

1996 „Religion and Religions in Kurdistan“, in: Philip G. Kreyenbroek und Christine Allison (Hrsg.), *Kurdish Culture and Identity*, 85-110. London: Zed Books

KRINGS, Matthias

2003 „Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften“, *Paideuma* 49: 137-156

LAYARD, Austen Henry

1849 *Niniveh and its Remains: With an Account of a Visit to the Chaldean Christians of Kurdistan, and the Yezidis, or Devil-Worshippers; and an Enquiry into the Manners and Arts of the Ancient Assyrians*. London: J. Murray

[176]

LESCOT, Roger

1938 *Enquete sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sinjar*. Beyrouth: Impr. Catholique (Mémoires de l'Institut Français de Damas 5.)

MAISEL, Sebastian

1997 *Doppelte Minderheit: Die syrischen Yaziden im Spannungsfeld von Ethnizität und Religion*. Leipzig (Unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Leipzig, Orientalisches Institut)

MÜLLER, Klaus E.

1967 *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. Wiesbaden: Franz Steiner (Studien zur Kulturkunde 22.)

OTHMAN, Mamou

1996 „Lalisch – das erste yezidische Zentrum in der Heimat“, *Dengê Êzîdiyan* 5: 39-40

SILÊMAN; Pir Xidir

2001 *Jibo naskirina Êzîdiyatê* (Lern- und Arbeitsbuch zur yezidischen Religion). Oldenburg: Verlag Dengê Êzîdiyan

SCHMETTERLING78

2003 [Diskussionsbeitrag am 09.03.2003], <http://web2.isaja.de/forum/thread.php?boardid=15&threadid=423&sid=43e6d86bf5cb045344919b1c5c103bee> (Thema *fito*) (aufgerufen am 13.03.03)

SPULER-STEGEMANN, Ursula

1997 „Der Engel Pfau. Zum Selbstverständnis der Yezidi“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5: 3-17

TAGAY, Sefik

2002 [Diskussionsbeitrag am 02.06.2002], <http://web2.isaja.de/forum/thread.php?boardid=15&threadid=56&sid=43e6d86bf5cb045344919b1c5c103bee> (Thema „Brautgeld“) (aufgerufen am 13.03.03)

TOLAN, Kemal

2000 *Hebûn û tûnebuna Êzîdiyan tev romanên zindîne* (Die erdrückende Wirklichkeit der Vertreibung und Vernichtung der Yeziden). Oldenburg: Mala Êzîdiyan (Yezidisches Forum)

TOLAN, Telim

2001 „Die Yeziden in Deutschland – warum religiöse Identität in der pluralen Gesellschaft?“, *Dengê Êzîdiyan* 8/9: 69-73

WIESSNER, Gernot:

1984 „...in das tötende Licht einer fremden Welt gewandert. Geschichte und Religion der Yezidi“, in: Robin Schneider (Hrsg.): *Die kurdischen Yezidi*. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang, 31 – 46. Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker

[177]

YALKUT-BREDDERMANN, Sabiha Banu

2001 *Das Volk des Engel Pfau*. Die kurdischen Yeziden in Deutschland. Berlin: Das Arabische Buch.

Internet-links

<http://web2.isaja.de/forum/thread.php?boardid=19&threadid=166&sid=3a1b5af15c4a0e04e6ad9250b6de3822> (Wo und wie viele Yeziden gibt es in Deutschland?) (aufgerufen am 13.03.03)

<http://web2.isaja.de> (Yezidisches Forum, Oldenburg) (aufgerufen am 13.03.03)

<http://web2.isaja.de/forum/main.php> (Diskussionsforum) (aufgerufen am 13.03.03)

<http://www.yezidi.net> (Yezidi Net, Hannover) (aufgerufen am 13.03.03)

<http://www.nedstatbasic.net/s?tab=1&link=1&id=844637&name=yezidi> (Besucherstatistik) (aufgerufen am 13.03.03)

Zum Autor

Dr. Andreas Ackermann ist Ethnologe und Mitarbeiter am Frobenius-Institut in Frankfurt. Zu seinen thematischen Schwerpunkten gehören: Migration, Diaspora & Multikulturalität; Visuelle Anthropologie; Ethnologie & Internet. In diesem Rahmen beschäftigt er sich seit einigen Jahren mit den Yeziden und ihrer Diaspora-Situation. Gegenwärtig arbeitet der Autor an einem Forschungsprojekt mit dem Titel: „Transformationsprozesse bei kurdischen Yeziden in Deutschland“.