

Thorsten Wettich

Erkundungen im religiösen Raum

Verortungen religiöser
Transformationsprozesse
der yezidischen Gemeinschaft
in Niedersachsen

Kohlhammer

Kohlhammer

Religionswissenschaft heute

Herausgegeben von

Jörg Rüpke, Bärbel Beinhauer-Köhler und Alexander-Kenneth Nagel

Band 14

Die Reihe »Religionswissenschaft heute« bildet einen methodischen Bezugspunkt für das Fach in der Verbindung systematischer und historischer Fragestellungen.

Mit der Publikation neuer wissenschaftlicher Ergebnisse sowie religionswissenschaftlicher Lehr- und Studienbücher schärft sie das wissenschaftliche Profil des Fachs.

Damit bietet die Reihe zugleich einen Anknüpfungspunkt für andere Disziplinen, die sich ebenfalls mit dem Gegenstand Religion beschäftigen; sie zielt darauf ab, Teil- und Nachbardisziplinen, wie die Religions-soziologie, empirische Religionspsychologie oder Ritualwissenschaft, stärker mit der Religionswissenschaft zu vernetzen.

Die Reihe umfasst

- systematisch und methodologisch orientierte Monographien,
- religionsgeschichtliche Arbeiten, die systematische Ergebnisse oder Anknüpfungspunkte für andere Disziplinen bieten, insbesondere
- Darstellungen zur Religionsgeschichte Europas und zu Entwicklungen, die das religiöse Gesicht der Welt in der Gegenwart prägen,
- Lehr- und Studienbücher, die das Spektrum religionswissenschaftlicher Teildisziplinen widerspiegeln.

Thorsten Wettich

Erkundungen im religiösen Raum

Verortungen religiöser Transformations-
prozesse der yezidischen Gemeinschaft
in Niedersachsen

Verlag W. Kohlhammer

Diese Arbeit wurde als Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungsfonds Wissenschaft der VG Wort.

1. Auflage 2020

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Satz: Claus Puhlmann, Friedrichshafen

Print:

ISBN 978-3-17-037482-9

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-037483-6

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	7
1. Einleitung	9
2. Das Yezidentum im Nahen Osten	21
2.1 Entstehung, Verbreitung und Inhalte der yezidischen Religion	21
2.2 Forschungsgeschichte	29
3. Die yezidische Gemeinschaft in Niedersachsen	39
3.1 Orientierung (1961–1973): sed û hed.	39
3.2 Pionierarbeit (1973–1990): „das tötende Licht einer fremden Welt“	42
3.3 Aktivierung (1991–2002): malên und Dengê Êzîdîyan	47
3.4 Diversifizierung (2003–2014): Kult, Lehre und Vereinsarbeit	56
3.5 Traumatisierung (seit dem 03.08.2014): ferman	66
4. Der Ansatz des religiösen Raumes	77
4.1 Erkundung 1: Gegenstandskonstruktion	79
4.2 Erkundung 2: Operationalisierung und Erhebung	93
4.3 Verortung 1: Strukturierung und Dimensionierung	105
4.4 Verortung 2: Interpretation und Reflexion	118
5. Von mündlicher zu schriftlicher Vermittlung	129
5.1 Materialität: Zeitschriften, Bücher, Internet, Fernsehen	129
5.2 Handlung: Produktion und Konsumption verschiedener Medien	144
5.3 Wissen: Das religiöse Wissen in den neuen Veröffentlichungen.	152
5.4 Erfahrung: Die fortdauernde Bedeutung des Mündlichen	162
5.5 Zwischenergebnis: map 1	173
6. Religiöse Praxis, religiöses Selbstverständnis und Identität	179
6.1 Materialität: Gräber, Kultgegenstände und Körper	180
6.2 Handlung: Feste, Gebote und Pflichten	198
6.3 Wissen: Vermittlung yezidischer Identität und Selbstsuche	215
6.4 Erfahrung: Leid als identity-marker	231
6.5 Zwischenergebnis: map 2	243
7. Theologische Inhalte als Dispositiv	249
7.1 Materialität: Zerdest-Abbildungen	250
7.2 Handlung: Akademien und mystische Meister	258
7.3 Wissen: Neue Intensität der theologischen Debatte	270
7.4 Erfahrung: Das Prinzip Tawisî Melek	285
7.5 Zwischenergebnis: map 3	293

8. Institutionalisierung der yezidischen Gemeinschaft	299
8.1 Materialität: Vereine, Vereinsheime	300
8.2 Handlung: Angebote der Vereine	310
8.3 Wissen: Extra- und intrareligiöser Wissenstransfer	320
8.4 Erfahrung: Religionsfreiheit und permanente Öffentlichkeit	326
8.5 Zwischenergebnis: map 4	335
9. Zusammenfassung	341
9.1 Horizontale Lesart: Überblick über die Transformationsprozesse	341
9.2 Vertikale Lesart: Überblick über die Dimensionen	345
9.3 Leistungen des religiösen Raumes	349
9.4 Selbstwahrnehmung – Fremdwahrnehmung	353
9.5 Ausblick	357
Anhang	363
A. Literaturverzeichnis	363
B. Abbildungsverzeichnis	398
C. Stichwortverzeichnis	399

Danksagung

Ich danke in erster Linie meinen Informant_innen für Ihre wertvollen Informationen und Hinweise. Ohne sie wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Ich danke meiner Familie für ihre ungebrochene Unterstützung.

Ich danke der Studienstiftung des Deutschen Volkes und der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen für die finanzielle und ideelle Förderung meines Promotionsprojektes.

Ich danke der Georg-August-Universität Göttingen und den Fachbereichen der Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, der Religionswissenschaft, der Iranistik, der Soziologie und besonders meinen Hochschullehrer_innen, Arbeitgeber_innen und Betreuer_innen.

Des Weiteren danke ich Arnela Balic, Ariane Bernecker, Arif Biter, Levke Bittlinger, Daniel Bolm, Marcus Danz, Thomas Danz, Arvid Deppe, Daniëlle de Jong, Frederike Dirks, Frank Ewerszumrode, Julia Fischer, Andreas Flick, Lisa Frebel, Philipp Gaus, David Gloger, Paul Göglar, Şeyma Gülen, Melanie Hallensleben, Hans Hein, Fritz Heinrich, Mehmet Kalender, Katharina Kilburger, Dorothea Kirmes, Andreas Klein, Kilian Knop, Katharina Lüttich, Lukas Manz, Lena Mäusezahl, Udo Mischek, Philipp Nерger, Swantje Niemann-Friebe, Marcus Oberreuter, Khanna Omarkhali, Miriam Ordon, Kianoosh Rezania, Christian Röther, Veronika Rückamp, Sina Schalk, Silvia Schnorrer, Nelly Schubert, Volker Wagener, Katharina Waldner, Mandy Zieschang. Ihr habt mir auf ganz unterschiedliche Weise auf diesem Weg geholfen!

1. Einleitung

Am dritten August 2014 griff der sogenannte „Islamische Staat“¹ die Region *Şingal* und damit eines der beiden irakischen Hauptsiedlungsgebiete der Yezid_innen an. Tausende Personen wurden zur Flucht in die unwegsamen, angrenzenden Berge gedrängt, wo sie schutzlos Durst und Hunger ausgesetzt waren. Die Bilder ihrer dramatischen Flucht gingen um die Welt und schufen ein zuvor noch nie da gewesenes Interesse an Yezid_innen und ihrer Religion. Wie schon europäische und amerikanische Forschungsreisende des 19. Jahrhunderts vor ihnen entwickelten internationale Medien in diesem Zusammenhang ein Interesse an den Lehren und Sozialformen dieser „unbekannten Religion“².

Große deutsche Zeitungen, Fernsehsender und Zeitschriften „entdeckten“ die Präsenz von Yezid_innen in der eigenen Gesellschaft. Diese waren bis dato vor allem in ihren Siedlungsschwerpunkten in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen bekannt. Nun wurden ihre Solidaritätsaufrufe ebenso wie ihr Kummer und ihre Verzweiflung von Oldenburg, Celle, Hannover usw. ausgehend in der ganzen Bundesrepublik verbreitet. Der Öffentlichkeit wurde erstmals umfänglich die Präsenz dieser größeren religiösen Minderheit deutlich. Die TAZ berichtete über „die zweite Heimat“, die Yezid_innen in (Nord) Deutschland gefunden hätten.³

Auch für die religionsanthropologische Forschung ist die Flucht vor Krieg und Ausweglosigkeit 10.000er Yezid_innen aus ihren kurdischen Herkunftsgebieten nach Deutschland – zu etwa einem Drittel nach Niedersachsen – beachtlich. Sie hat sowohl für die hier lebenden Personen, als auch für die weltweite yezidische Gemeinschaft, eine völlig neue Situation geschaffen: Traditionelle Siedlungsgebiete in der Türkei, Syrien und dem Irak wurden z. T. gänzlich zugunsten eines neuen Lebens in Deutschland aufgegeben. Die zugewanderten Yezid_innen fanden im Vergleich zu ihrer sozialen Umgebung, der Religionspolitik und Kultur ihrer Herkunftsgebiete, infolge der Migration ganz neue Bedingungen vor. Deshalb waren sie zu umfassenden Transformationsprozessen aufgefordert, die Gegen-

¹ Bezüglich der Selbstbezeichnung des sog. „Islamischen Staates“ gibt es eine begriffliche Uneinheitlichkeit, die zudem symbolisch überlagert ist. Um eine direkte Assoziation mit spezifischen religiösen Strömungen zu vermeiden, wird der Begriff hier in Anführungszeichen gesetzt. Vgl. Heine, Matthias (2014): Das ABC des Islamischen Staats. Online verfügbar unter: <http://www.welt.de/kultur/article132625450/Das-ABC-des-Islamischen-Staats.html>, zuletzt geprüft am 20.11.2015.

² So der Titel einer Informationsveranstaltung unter der Leitung des Beauftragten für Kirche und Islam der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers am 17.09.2015: Haus der Religionen (2015): Die unbekannte Religion. Jesiden in Niedersachsen. Online verfügbar unter: <http://www.religionen-im-gespraech.de/thema/die-unbekannte-religion-jesiden-niedersachsen>, zuletzt geprüft am 20.11.2015.

³ Vgl. Baeck, Jean-Philipp (2015): Jesiden in Norddeutschland: Die zweite Heimat. Online verfügbar unter: <http://www.taz.de/!5035368/>, zuletzt geprüft am 20.11.2015.

stand dieser Arbeit sind. Unter dem Blickwinkel der Raumtheorie werden diese im Laufe der Arbeit ausführlich behandelt.

In der Einleitung gehe ich zunächst aus der Sicht der Kulturanthropologie darauf ein, welche Implikationen der *spatial turn*, die raumtheoretische Wende in den Kulturwissenschaften, für die Methode der Ethnographie mit sich bringt. Anschließend übertrage ich den *spatial turn* auf meinen Gegenstand – die yezidische Gemeinschaft in Niedersachsen – indem ich den Begriff des *religiösen Raumes* entwickle. Hierauf aufbauend erläutere ich meine Fragestellung, die mit ihr zusammenhängenden Unterfragen und den Aufbau der Arbeit. Schließlich folgt noch eine kurze Bemerkung zur Bezeichnung *Yezid_innen* und zur Umschrift der verwendeten kurdischen Wörter.

Der *spatial turn* und der Ansatz des religiösen Raumes

Raum ist „in“. In verschiedenen kulturwissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Fächern taucht immer mehr das Stichwort *Raum* bzw. das Schlagwort *spatial turn* auf.⁴ Während die Definition des ersten meistens ausbleibt, lässt sich die Genealogie des zweiten recht gut rekonstruieren:⁵ Der US-amerikanische Kultur- bzw. Anthropogeograph Edward Soja war der entscheidende „Katalysator“ des *spatial turn*, indem er die Raumtheorie Lefebvres⁶ unter postkolonial inspirierten Theoretiker_innen bekannt gemacht hat.⁷ Danach haben sich immer mehr Wissenschaftler_innen auf das Thema Raum gestürzt und vielfältige zusätzliche Semantiken entwickelt: Begriffe wie Kultureller Raum⁸, Historischer

⁴ Ein Standardwerk der deutschsprachigen Debatte ist Döring, Jörg / Tielmann, Tristan (2008): *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript.

⁵ Ausführlicher nachzulesen in: Döring, Jörg (2010): *Spatial Turn*. In: Günzel, Stephan / Kümmerling, Franziska (2010): *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 90–99.

⁶ Lefebvre, Henri (1974): *La production de l'espace*. Paris: Éd. Anthropos.

⁷ Soja, Edward W. (1989): *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. London: Verso; und später: ders. (1996): *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Cambridge, Mass: Blackwell; sowie ders. (2000): *Postmetropolis. Critical studies of cities and regions*. Oxford: Blackwell.

⁸ Hauser-Schäublin, Brigitta (2003): *Kulturelle Räume – räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*. Münster: Lit.

Raum⁹, Politischer Raum¹⁰, Dritter Raum¹¹, Sozialer Raum¹², Nicht-Orte¹³, Medialer Raum¹⁴, Urbaner Raum¹⁵, Epistemischer Raum¹⁶ und viele mehr entstanden.

Im Nachhinein hat man einen Aufsatz Foucaults¹⁷ als Autorität an den Anfang der Debatte gesetzt, um sie gleichsam zu historisieren und damit mit Bedeutung zu versehen. Tatsächlich lassen sich jedoch Grenzen des revolutionären Gehalts des *spatial turn* aufzeigen.¹⁸ Seine empirische Grundlage besteht im Wesentlichen aus zwei Thesen, von denen die erste, wie gleich deutlich wird, die schwächere ist: Erstens wäre das Thema Raum schlicht in wissenschaftshistorischer Sicht zu wenig behandelt worden und deswegen nun an der Reihe.¹⁹ Zweitens seien vor dem Hintergrund der Globalisierung²⁰ zwei scheinbar paradoxe Tendenzen beobachtbar: Das Lokale nehme an Bedeutung ab und doch gleichzeitig zu. Eine Abnahme der Bedeutung des Lokalen wird etwa durch globale Warenströme, scheinbar grenzenlose Medien und moderne Transportmittel als belegt angesehen.²¹ Die Zunahme der Bedeutung des Lokalen hingegen zeige sich in den aus der Entortung resultierenden Suchbewegungen nach biographischen Orientierungen in bekannten (Familie, Religion, Ort, Verein etc.) oder neuen (etwa vir-

⁹ Schlögel, Karl (2003): *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München: Carl Hanser.

¹⁰ Massey, Doreen (2003): *Spaces of Politics – Raum und Politik*. In: Gebhardt, Hans / Bathelt, Harald (2003): *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*. Heidelberg: Spektrum, 31–46.

¹¹ Bhabha, Homi Jehangir (1993): *Location of Culture*. London: Routledge, insb. 26–39.

¹² Bourdieu, Pierre (1985): *Sozialer Raum und „Klassen“*. *Leçon sur la leçon*. 2 Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹³ Augé, Marc (1992): *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Éds. du Seuil.

¹⁴ Pott, Andreas / Budke, Alexandra / Kanwischer, Detlef (2004): *Internet, Raum und Gesellschaft. Zur Untersuchung eines dynamischen Verhältnisses*. In: dies. (2004): *Internetgeographien. Beobachtungen zum Verhältnis von Internet, Raum und Gesellschaft*. Stuttgart: Steiner, 9–20.

¹⁵ Häussermann, Hartmut (1991): *Stadt und Raum. Soziologische Analysen*. Pfaffenweiler: Centaurus.

¹⁶ Hanke, Christine / Höhler, Sabine (2010): *Epistemischer Raum: Labor und Wissensgeographie*. In: Günzel, Raum, 309–21.

¹⁷ Foucault, Michel (1990): *Andere Räume*. In: Barck, Karlheinz (1990): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam, 34–46.

¹⁸ Vgl. Bachmann-Medick, Doris (2010): *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt; und Maresch, Rudolf (2001): *Die Rückkehr des Raums. Über die Notwendigkeit, modische Theorien und Diskurse zu verwerfen*. Online verfügbar unter: <http://www.heise.de/tp/artikel/4/4825/1.html>, zuletzt geprüft am 28.10.2015.

¹⁹ Dies wird u. a. von Lossau bezweifelt: Lossau, Julia (2010): *Kritik der Raumkehren*. In: Günzel, Raum, 110–19.

²⁰ Appadurai, Arjun (1998): *Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie*. In: Beck, Ulrich (1998): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11–40; vgl. a. im selben Band das Stichwort „Glokalisierung“: Robertson, Roland (1998): *Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*. In: Beck, Weltgesellschaft, 192–220.

²¹ Kaschuba, Wolfgang (2004): *Die Überwindung der Distanz. Zeit und Raum in der europäischen Moderne*. Frankfurt am Main: Fischer, hier 90–108.

tuellen) Formen. Infolgedessen sei es notwendig, die Gegenwart mit den Mitteln räumlicher Forschung zu fassen.

Was hat das mit Ethnographie zu tun? Folgt man dem Anthropologen Arjun Appadurai, so ist die Antwort: Eine ganze Menge! Denn dieser sieht in der Enträumlichung – der Bedeutungsabnahme räumlicher Distanzen als Folge der Globalisierung – eine weitreichende Herausforderung für ethnographische Praxis:

„Enträumlichung bezieht sich ja keineswegs nur auf so offensichtliche Phänomene wie die transnationalen Firmen oder die Geldmärkte. Er kann auch zur Kennzeichnung von ethnischen Gruppen, Sekten und politischen Organisationen verwandt werden, deren Aktionsradius in wachsendem Maße die Grenzen zwischen Territorien und Identitäten überschreitet.“²²

Das Überschreiten der Grenzen zwischen Territorien ist im Falle der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen eindeutig gegeben. Im Rahmen des Anwerbeabkommens zwischen der Türkei und der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren und der sich an das Ende der Anwerbung anschließenden Zuwanderung von Yezid_innen aufgrund von Verfolgung in den Herkunftsländern wurden massenhaft territoriale Grenzen überschritten. Dabei haben Teile der nun in Niedersachsen lebenden Gemeinschaft auch eine Enträumlichung im Sinne der Entgrenzung von Identitäten erlebt. Weil sie ihre „Heimat“²³ verloren haben und „in das tötende Licht einer fremden Welt gewandert“²⁴ sind, sahen viele (auch externe Beobachter_innen²⁵) ihre religiöse Identität als gefährdet an. Denn die erstmalige Religionsfreiheit in Deutschland brachte aus der Sicht einiger Yezid_innen die Gefahr mit sich, dass die eigenen Traditionen in der liberalen Gesellschaft verloren gehen könnten.

Wie die Transnationalismusforschung lehrt, die man großzügig betrachtet auch als raumwissenschaftlich bezeichnen kann, sollten solche Migrationsprozesse nicht als einmalige Grenzübertritte von A nach B unter push- und pull-Faktoren gelten, sondern als fortlaufend andauernder Prozess.²⁶ Etwa die Aufrechterhaltung von Kontakten zu den in der Heimat Verbliebenen mithilfe von Medien und die internationalen Geld- und Warenflüsse müssen in diesem

²² Appadurai, Globale ethnische Räume, 13.

²³ Der „Heimat“-Begriff wird hier verwendet, weil er dem emischen Sprachgebrauch vieler Yezid_innen in Niedersachsen entspricht, wenn diese auf Deutsch sprechen. Im kurdischen Sprachgebrauch ist es üblich, die Herkunftsregion generell als Kurdistan und spezieller nach dessen geographischen Teilen, in diesem Falle *Rojava*, kurz für *Rojavajê Kurdistanê* („West-Kurdistan“) zu bezeichnen. Zur volkswissenschaftlichen Problematisierung des Heimat-Begriffes vgl. Kap. 8.4.

²⁴ Wießner, Gernot (1986): „... in das tötende Licht einer fremden Welt gewandert“. Geschichte und Religion der Yezidi. In: Schneider, Robin / Tugendhat, Ernst (1986): Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang. Göttingen: Gesellschaft für Bedrohte Völker, 31–46.

²⁵ Vgl. Schneider, Die kurdischen Yezidi.

²⁶ Vgl. Dahinden, Janine (2013): Von den transnationalen Migrationsstudien zu einer Transnationalisierung der Sozialtheorie: Plädoyer für einen integrativen Ansatz. In: Pusch, Barbara (2013): Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei. Wiesbaden: Springer, 83–101; sowie Pries, Ludger (1998): Transnationale Soziale Räume. In: Beck, Weltgesellschaft, 55–86, insbesondere das Schaubild auf 75.

Zusammenhang betrachtet werden. Die ebenfalls räumlich argumentierenden Diaspora-Studien weisen zudem auf das Dreiecksverhältnis nicht nur zwischen Herkunfts- und Residenzland, sondern auch mit weiteren Diasporen hin.²⁷ Auf ihre Weise formulieren sie die Suchbewegung nach biographischer Orientierung als Identitätsbildung, die für ethnographische Praxis entscheidend ist und die Appadurai als „Varianten „möglicher“ Leben“²⁸ paraphrasiert hat.

Dies lässt sich auch in der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen beobachten: Zentrale religiöse Inhalte, Identitätskonstruktionen auf der Basis von Nationalität, Kultur, Geschlecht werden potenziert, fragmentiert und immer wieder neu zusammengesetzt. Das zeigt sich in der Vielfalt der Organisationen der yezidischen Gemeinschaft auf Vereins- und Verbandsebene, in der aus der Gemeinschaft hervorgehenden Publikationstätigkeit und in den sozialen Medien im Internet. Dabei lassen sich Diskussionen über gewisse Themen (die Bedeutung *Şêx Adîs*, die Rolle des Kastensystems, das Verhältnis zum Zoroastrismus, Geschlechterverhältnisse usw.)²⁹ mit ähnlichen und teilweise identischen, intertextuell vervielfältigten Argumentationen verfolgen. Die Gesamtheit der sich hieraus ergebenden Formationen fasse ich als einen *religiösen Raum* auf. Darunter verstehe ich eine Ansammlung von Ergebnissen und Wirkungen religiöser Handlungen. Mich interessiert dabei vor allem deren gegenseitige Verhältnisbestimmung.³⁰ Das heißt, dass ich im Rahmen des Ansatzes des religiösen Raumes Fragen der folgenden Art verfolge:

- Wie werden Differenzierungen zwischen Eigenem und Anderem vorgenommen? Wie laufen *Relationierungen* von Objekten und Äußerungen ab?³¹
- Mit welchen Techniken werden *Verortungen*, d. h. Sinnzuweisungen und die Reduktion möglicher Wahrheiten auf wenige Orte vorgenommen?³²
- Wie wird eine *Synthese* hergestellt und diese platziert?³³
- Welche *Strategien* und *Taktiken* lassen sich in der Praxis (Konsumption, Produktion) beobachten, die im Effekt das Geflecht beweglicher Elemente festigen? Von wem werden diese durchgeführt und warum?³⁴
- Welche Formen von *Territorialisierung* lassen sich beobachten?³⁵

²⁷ Kokot, Waltraud (2004): Diaspora, identity and religion: new directions in theory and research. London: Routledge, insb. 1–30.

²⁸ Appadurai, Globale ethnische Räume, 21.

²⁹ Vgl. zu diesen Themen eine erste Einführung in Kap. 2.1.

³⁰ Zur ausführlichen Definition des *religiösen Raumes* vgl. Kap. 4.1.

³¹ Vgl. den Begriff der „scopic regimes“ bei Gregory, Derek (1994): Geographical imaginations. Cambridge: Blackwell, 457–459.

³² Vgl. Eggmann, Sabine (2012): Praxen der Verortung: Das kulturwissenschaftliche Interesse am Raum als „moderne“ Gesellschaftsdiagnose. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde: Halbjahresschrift 108 (2012), 170–177.

³³ Vgl. Löw, Martina (2001): Raumsoziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 158ff.

³⁴ Vgl. Buchanan, Ian (2000): Michel de Certeau. Cultural theorist. London: SAGE, 108–125.

³⁵ Vgl. Greverus, Ina-Maria (1969): Grenzen und Kontakte. Zur Territorialität des Menschen. In: Flotin, Hans Friedrich (1969): Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag. Göttingen: Schwartz, 11–26.

- Welche *alltäglichen Regionalisierungen* werden vorgenommen?³⁶
- Wie differenziert sich die Aneignung in *Wahrnehmung, Konzeption und Leben*?³⁷
- Wie können nebeneinander und übereinander liegende *Bedeutungszuweisungen* konzeptionell gefasst und analytisch ausgewertet werden?³⁸

Raumdebatten strukturieren also die Perspektive vor, insofern sie die Aufmerksamkeit auf semiotische Zusammenhänge, individuelle und kollektive Sinngebung und das Wechselverhältnis mächtiger und weniger mächtiger Positionen richten.

Gegenstand und Forschungsfrage

Den Gegenstand dieser Arbeit bilden die religiösen Transformationsprozesse der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen sowie deren Wahrnehmung von innen und außen. Damit spielen rezente Entwicklungen in den kurdischen Herkunftsgebieten sowie den weiteren Diasporen nur eine Rolle, wenn sie die Transformationsprozesse der niedersächsischen Diaspora beeinflussen. Die Erforschung der religiösen Transformationsprozesse in den Herkunftsländern und den weiteren Diasporen wären jeweils eine gesonderte Studie wert. Insbesondere ihr Vergleich, der nur in einem größeren Verbundprojekt zu verwirklichen wäre, wäre für die empirisch arbeitende Yezidologie, die erst in ihren Kinderschuhen steckt, von größtem Nutzen.

Gegenüber der gesamten yezidischen Gemeinschaft in Deutschland beschränkt sich die vorliegende Arbeit aus inhaltlichen und pragmatischen Gründen auf Niedersachsen. Im Laufe der Exploration der Arbeit hat sich gezeigt, dass die yezidische Gemeinschaft in Niedersachsen als repräsentativ für jene in Deutschland gelten kann. Genauer gesagt ist sie komplexer als die Gemeinschaften in anderen Bundesländern: Ihre Institutionen – insbesondere die in Oldenburg und Celle angesiedelten bundesdeutschen Dachverbände³⁹ – dienen yezidischen Individuen und Vereinen der anderen Bundesländer als Orientierung. Insofern und weil etwa 30% aller in Deutschland lebenden Yezid_innen in Niedersachsen siedeln, ist der Fokus inhaltlich gerechtfertigt. Im Zuge der Durchführung hat er sich zusätzlich als forschungspragmatisch vorteilhaft erwiesen.

Um zu erheben, welche religiösen Entwicklungen die yezidische Gemeinschaft in Niedersachsen derzeit durchläuft, habe ich in yezidischen Vereinen Interviews geführt, teilnehmend lebenszyklische Rituale und jahreszeitliche Feste beobachtet, Quellen der vereinseigenen Publikationsorgane und davon unabhängige Webseiten im Internet erschlossen und die relevante Sekundärliteratur

³⁶ Aus der phänomenologischen Betrachtung des Alltags wird abgeleitet, dass Geographie ebenso wie Gesellschaft produziert und reproduziert wird. Vgl. Werlen, Benno (1995): Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen Bd. 1. Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum. Stuttgart: Steiner.

³⁷ Vgl. Lefebvre, La production de l'espace, 48ff.

³⁸ Vgl. Foucault, Andere Räume, 42f.

³⁹ Anfang 2017 wurde ein neuer gemeinsamer Dachverband gegründet.

konsultiert.⁴⁰ Meine forschungsleitende Frage lautet: *Auf welchen Ebenen vollzieht sich der religiöse Wandel der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen und wie wird dieser wahrgenommen?* Vor dem oben genannten Hintergrund des spatial turn habe ich diese Frage verfolgt, indem ich mithilfe der *Multi-Sited Ethnography* Daten erhoben habe. Die Auswertung erfolgte durch eine Codierung, Kategorisierung und das Verfassen von Memos, die Analyse im Rahmen eines Dimensionenmodells und die Interpretation auf der Basis von räumlichen Zueinanderordnungen.⁴¹

Aufbau der Arbeit

Um sich dem Gegenstand zu nähern, beginne ich zunächst mit einer Einführung in die Entstehung, die Verbreitung und die Inhalte der yezidischen Religion in ihren Herkunftsgebieten (2.1). Dazu gehe ich kurz auf die Genese des Yezidentums und seine Verbreitung im Nahen Osten ein. Ich nenne wichtige theologische Inhalte und gesellschaftliche Institutionen. Schließlich beleuchte ich die unterschiedliche Entwicklung der verschiedenen yezidischen Siedlungsgebiete. Meine Darstellung der Forschungsgeschichte (2.2) beschränkt sich auf allgemeine Veröffentlichungen zur yezidischen Religion und Kultur, sowie auf Darstellungen ihres religiösen Lebens und weitere Spezialstudien in den kurdischen Herkunftsgebieten. Die Werke, die für die niedersächsische Diaspora besonders von Relevanz sind, bespreche ich entsprechend dem Jahr ihrer Veröffentlichung an den Enden der Kapitel 3.1 bis 3.5.

Das dritte Kapitel bietet erstmals eine chronologische Einführung in die Entstehung der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen, die vier Aspekte berücksichtigt: 1. die politischen Entwicklungen in den kurdischen Herkunftsgebieten, die zur Migration nach Niedersachsen führten, 2. Spezifika der Asylrechtssprechung gegenüber Yezid_innen, 3. die internen Entwicklungen der sich herausbildenden yezidischen Gemeinschaft und 4. die in den jeweiligen Phasen entstandene Primär-, sowie Sekundärliteratur.

Im vierten Kapitel entwickle ich aus der Rezeption des spatial turn einen eigenen Ansatz religionsanthropologischen Forschens, den ich den *Ansatz des religiösen Raumes* nenne. Zunächst erläutere ich die Konstruktion meines Gegenstandes (4.1). Dann stelle ich dar, wie ich unter Zuhilfenahme der Multi-Sited-Ethnography Daten erhoben habe (4.2). Im dritten Abschnitt führe ich meine vier Analyse-Dimensionen Materialität, Handlung, Wissen und Erfahrung ein (4.3). Zuletzt stelle ich das methodologische Quadrantenmodell vor, mit dem ich die einzelnen Dimensionen einander gegenüberstelle, interpretiere und reflektiere (4.4).

Während meiner Forschung habe ich vier zentrale Transformationsprozesse identifiziert, die ich in den Kapiteln 5–8 jeweils anhand der Dimensionen von Materialität, Handlung, Wissen und Erfahrung bespreche. Der erste Transformations-

⁴⁰ Wie sich im Verlauf der Arbeit zeigen wird, ist der Einfluss europäischer Forscher_innen und weiterer Dritter auf die Wahrnehmung und auch die religiöse Entwicklung der yezidischen Gemeinschaft nicht zu unterschätzen. Vgl. dazu Kap. 9.4.

⁴¹ Zur Methode siehe Kap. 4.

mationsprozess beschreibt einen Übergang von mündlicher zu schriftlicher Vermittlung religiösen Wissens. Im Rahmen der materiellen Dimension bespreche ich zunächst, welche Hintergründe und Implikationen das Aufkommen von Zeitschriften, Homepages, Blogs, TV-Sendern und sozialen Medien für die niedersächsische yezidische Gemeinschaft hatte (5.1). Ich beschreibe dann anhand einer Religionsunterrichtsstunde die Produktion und Konsumption dieser Medien (5.2). Der dritte Abschnitt behandelt mit Blick auf ein neu entstandenes religiöses Lehrbuch die Wissensdimension (5.3). Im vierten Abschnitt wird deutlich, dass diesen Entwicklungen Besonderheiten und Beharrlichkeiten der mündlichen Überlieferung gegenüber stehen (5.4). Das Kapitel 5.5 formuliert wie die Abschnitte 6.5, 7.5 und 8.5 auf der Basis der jeweils vorangegangenen Ergebnisse eine Zusammenfassung. Diese bemüht sich auch um eine visuelle Darstellung der jeweiligen Raumausschnitte im Sinne eines *mapping*.

Das sechste Kapitel beschreibt einen Wandel in der religiösen Praxis und dem religiösen Selbstverständnis sowie die Suche nach einer neuen Identität in der niedersächsischen Aufnahmegesellschaft. Durch die Besprechung der Gestaltung yezidischer Grabsteine leite ich die Analyse materieller und körperlicher Aspekte der Identitätsbildung ein (6.1). Ich erläutere danach die mit der Bestattung zusammenhängende Trauerkultur, die für Yezid_innen eine zentrale religiöse, wie gesellschaftliche Rolle spielt. Im Anschluss führe ich die wichtigsten lebenszyklischen und jahreszeitlichen Feste ein (6.2). Auf der Ebene des Wissens bespreche ich, welche Standpunkte yezidische Eltern ihren Kindern in der religiösen Erziehung mitgeben und wie hieraus entstehende Lücken biographisch selbst ausgefüllt werden müssen (6.3). Schließlich erläutere ich auf der Ebene der Erfahrung, warum für die Yezid_innen in der Vergangenheit wie in der Gegenwart ihre eigene Verfolgungsgeschichte von höchster Bedeutung ist und war (6.4).

Im siebten Kapitel beschreibe ich, welche Elemente der yezidischen Theologie kontrovers besprochen werden und welche Hintergründe diesen Themen zugrunde liegen. Auf materieller Ebene führe ich hierzu mit zwei Kettenanhängern kleinere Gegenstände ein, deren Symboliken einen Zusammenhang zwischen Yezidentum und Zoroastrismus andeuten (7.1). Dann zeige ich, welche Rolle die neu gegründeten Akademien und die Mystik in der Aushandlung der Theologie spielen (7.2). Anhand der Diskussion über die Bedeutung *Şêx Adîs* wird deutlich, dass die schon immer bestehende theologische Diskussion, die Grundelement der oralen Kultur des Yezidentums ist, unter den Bedingungen der niedersächsischen Diaspora eine neue Dimension gewonnen hat (7.3). Mit dem Aufsatz „Das Prinzip *Tawîf Melek*“ greife ich schließlich einen Beitrag heraus, der heute exemplarisch für die intertextuellen Anlehnungen und synkretistischen Adaptionen steht, die die yezidische Theologiegeschichte begleiten (7.4).

Der vierte Transformationsprozess behandelt die zunehmende Institutionalisierung der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen durch die seit den 1990er Jahren gegründeten Ortsvereine. Zunächst gehe ich auf materielle Aspekte verschiedener Vereinsheime, etwa die dortigen Versammlungssäle oder die rituellen Waschtische, ein (8.1). Zweitens behandle ich die vielfältigen Angebote der

niedersächsischen Vereine, etwa Sozialarbeit oder Interreligiösen Dialog (8.2). Kurz gehe ich darauf ein, welche neuen Kompetenzen diese Angebote erfordern und wie das notwendige Wissen innerhalb der Gemeinschaft transferiert wird (8.3). Weiterhin zeige ich die Bedeutungen erstmaliger Religionsfreiheit und Folgen permanenter Öffentlichkeit auf und frage, ob die Vereine eine neue Heimat bieten können (8.4).

In der Zusammenfassung (9) rekapituliere ich zunächst in horizontaler Lesart meine inhaltlichen Analysen der vier Transformationsprozesse (9.1). Anschließend fasse ich in vertikaler Lesart die Dimensionen von Materialität, Handlung, Wissen und Erfahrung für alle vier Transformationsprozesse zusammen (9.2). In einem dritten Schritt reflektiere ich die Leistung meines methodischen Ansatzes. Dabei ist es das Ziel, die Übertragbarkeit der Methode auf andere Gegenstände zu überprüfen (9.3). Gesondert betrachte ich anschließend den Aspekt der Selbst- und Fremdwahrnehmung des Yezidentums, d. h. die Interaktion zwischen emischen und etischen Bedeutungsmustern (9.4). Schließlich gebe ich einen Ausblick auf die Fortentwicklung der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen (9.5).

Der Anhang enthält zunächst ein Literatur- (A) und ein Abbildungsverzeichnis (B). Es folgt ein Glossar, das die wichtigsten verwendeten yezidischen Begriffe mit ihren Belegstellen auflistet und kurz definiert (C).

Bemerkungen zur Orthographie

Ich folge in dieser Arbeit mit der Bezeichnung meiner Informant_innen als *Yezid_innen*, bzw. ihrer Religion als *Yezidentum* einer Konvention, die sich in der (vor allem englischsprachigen) Yezidologie durchzieht, aber nicht unumstritten ist. Historisch ist die Bezeichnung *al Yazîdiyya* mindestens seit dem *Kitāb al Ansāb* von Abd al Karīm al Samʿāni aus dem Jahr 1167 belegt.⁴² Etymologisch werden mehrere Varianten diskutiert und (zum Teil aus ideologischen Gründen) vertreten. Die von mir verwendete Bezeichnung *Yezid_innen* (engl. *Yezidi*, arab. *al Yazîdiyya*, kurd. *Yezîdî*) wird zumeist auf das altiranische *yazata* und das mittelpersische *yaz(a)d* („Gott, höchstes Wesen“) zurückgeführt. Die übliche Fremdbezeichnung würde demnach auf den monotheistischen Gottesglauben der Yezid_innen weisen.

Viele meiner Informant_innen bevorzugen jedoch die Selbstbezeichnung *Êzîdî* oder *Êzdî*, also ohne „y“. ⁴³ Sie führen diesen Namen auf das kurdische *ez da* zurück, welches sie mit „Ich habe mich gegeben.“ übersetzen. Grammatikalisch ist dies jedoch nicht haltbar, da das Personalpronomen im Perfekt im Kurdischen gar keinen Sitz hat. „Ich habe mich gegeben“ würde also *min da* entsprechen. Dessen ungeachtet wird diese Variante insbesondere von kurdischen bzw. yezidischen Nationalist_innen vertreten. Es geht ihnen um die Abgrenzung zu einer weiteren

⁴² Der zweite, überlieferte Beleg stammt aus dem Jahr 1324: Acikıyıldız, Birgül (2014): *The Yezidis. The history of a community, culture and religion*. London: Tauris, 37f.

⁴³ Vgl. a. Ortac, Serhat / Tagay, Sefik (2016): „Eziden“. Die Perspektive der Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen. In: *Materialdienst* 79 (2016), 173–79, hier 174.

Etymologie der Bezeichnung mit „y“. Und zwar ist der Begriff *al Yazîdiyya* auch auf Yazîd ibn Mu‘âwiya (gest. 683) zurückgeführt worden. Es handelt sich um den zweiten Kalifen der Umayyaden⁴⁴. Hätten die Yezid_innen historisch gesehen einen Bezug zu Yazîd I., würden sie nicht nur Zusammenhänge mit dem Islam haben, sondern sich auch im innerislamischen Spektrum von Sunna und Schia verorten.⁴⁵ Dies ist ein weiterer Grund, weswegen viele Yezid_innen die Selbstbezeichnung *Êzîdî* vorziehen.⁴⁶ So existieren in der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen heute beide Bezeichnungen (mit und ohne „y“) nebeneinander.⁴⁷ In der Literatur findet sich weiterhin die Bezeichnung *Dasinî*.⁴⁸ Kreyenbroek zufolge handelt es sich dabei um einen ehemaligen yezidischen Stamm mit Sitz in Dohuk.⁴⁹ Acikyıldız spricht dagegen von einer nestorianischen Diozese gleichen Namens.⁵⁰

Es stellt sich weiterhin die Frage, ob es sich bei dem Begriff *Yezid_innen* um eine Religionsgemeinschaft oder eine Ethnie handelt. Ich bezeichne mit dem Begriff eine Religionsgemeinschaft. Viele Yezid_innen (insbesondere in der kaukasischen Diaspora)⁵¹ möchten darüber hinaus (seltener alternativ dazu) sich selbst als eine Ethnie verstehen und verwenden den Begriff *Êzîdî* entsprechend. Ihrer

⁴⁴ Hawting, G. R. (2012): Umayyads. Online verfügbar unter: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umayyads-COM_1287?s.num=4&s.rows=20&s.mode=DEFAULT&s.f.s2_parent=encyclopaedia-of-islam-2&s.start=0&s.q=umayyad, zuletzt geprüft am 06.07.2017.

⁴⁵ Yazîd ibn Mu‘âwiya wird aus heutiger Sicht sowohl von schiitischer, als auch sunnitischer Seite in der Regel abgelehnt, weil er zum einen die Schlacht von Kerbala befahl, in der Husain ibn ‘Alî getötet wurde und seine Truppen zum anderen im Kampf gegen die Zubairiten die Kaaba beschädigten. Vgl. Hawting, G. R. (2012): Yazîd (I) b. Mu‘âwiya. Online verfügbar unter: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/yazid-i-b-muawiya-SIM_8000?s.num=9&s.au=Hawting%2C+G.R., zuletzt geprüft am 15.10.2018.

⁴⁶ Wie sich zeigt, ist die These des Zusammenhanges von Mu‘âwiya und den Yezid_innen hoch politisiert und entsprechend ideologisch aufgeladen. So ist sie auch vom baathistischen Regime vertreten worden, um die Yezid_innen von der übrigen kurdischen Bevölkerung zu distanzieren. Vgl. Maisel, Sebastian (2008): Social change amidst terror and discrimination. Yezidis in the new Iraq. Online verfügbar unter: <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/menadoc/content/titleinfo/1302525>, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

⁴⁷ Zwei Beiträge im Materialdienst der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen zeigen die zugrundeliegenden Argumentationen auf: Issa, Chaukaddin / Maisel, Sebastian / Tolan, Telim (2016): „Yeziden“. Die Perspektive des Zentralrats der Yeziden in Deutschland. In: Materialdienst 79 (2016), 180–82; Ortac/Tagay. „Eziden“. Außerdem begegnet gelegentlich auch die eingedeutschte Schreibweise Jesiden, also mit „j“.

⁴⁸ Vgl. u.a. Lidzbarski (1897): Ein Exposé der Jesiden. In: Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft 51 (1897), 592–604, hier 597.

⁴⁹ So auch pîr Dima zitiert nach Kartal, Celalettin (2016): Deutsche Yeziden. Geschichte, Gegenwart, Prognosen. Marburg: Tectum Verlag, 16.

⁵⁰ Acikyıldız, The Yezidis, 37.

⁵¹ In Armenien werden unter „Kurd_innen“ von staatlicher Seite Muslim_innen verstanden. Um sich hiervon abzugrenzen, hat sich die Selbstbezeichnung *Êzîdî* zu einer Eigenbezeichnung als Ethnie bzw. ethnoreligiöse Gemeinschaft entwickelt. Vgl. Dalalyan, Tork (2011): Construction of Kurdish and Yezidi identities among the Kurmanj-speaking population of the Republic of Armenia. In: Voronkov, Viktor (2011): Changing identities. Armenia, Azerbaijan, Georgia. Berlin: Heinrich Böll Stiftung, 177–201.

Meinung nach seien Êzîd_innen Sprecher_innen einer eigenen Sprache, dem êzdîkî. Die philologische Forschung geht von mindestens zwei kurdischen Hauptdialekten, dem *kurmançî* und *soranî* aus. Umstritten ist die Eigenständigkeit der Varianten des *goranî* und *zazakî*.⁵² Das êzdîkî ist hingegen nicht als kurdischer Dialekt oder gar eigenständige Sprache anerkannt. Yezid_innen werden stattdessen zu *kurmançî*-Sprecher_innen gezählt.⁵³

Die meisten meiner Informant_innen und jener Yezid_innen, die akademisch und / oder politisch aktiv sind, bevorzugen es, sich ethnisch als Kurd_innen zu verstehen und mit dem Begriff *Yezid_in* / *Yezidentum* ihre Religionszugehörigkeit zu bezeichnen.⁵⁴

Ich gebe yezidische (bzw. kurdische und arabische) Begriffe grundsätzlich im Singular an und passe sie dann formal den Regeln der deutschen Grammatik an, um Verwirrungen zu vermeiden, weil die kurdischen Pluralformen für ungeübte Leser_innen bisweilen nicht den Singular erkennen lassen. Die langen, kurdischen Vokale werden durch „î“, „ê“ und „û“, die arabischen Langvokale als „ī“ und „ā“ wiedergegeben.

⁵² Wurzel, Petra (1997): *Rojbas. Einführung in die kurdische Sprache*. Wiesbaden: Reichert, XI.

⁵³ Dies bestätigt auch eine Umfrage unter 383 Yezid_innen, die Tagay und Kus ausgewertet haben: Tagay, Sefik / Kus, Ibrahim (2016): *Ezidische Identität in der Diaspora*. In: *Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen* (2016): *Im Transformationsprozess: Die Eziden und das Ezidentum gestern, heute, morgen*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 45–66, hier 49.

⁵⁴ Eine ausführliche Diskussion dieser Frage sollte Barths Ausgangsthesen zur Definition ethnischer Gemeinschaften beachten, hat er diese doch im Anschluss an Feldforschungen unter irakischen Kurd_innen entwickelt: Barth, Fredrik (1969): *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Boston, Mass.: Little Brown & Company, 3–38.

2. Das Yezidentum im Nahen Osten

2.1 Entstehung, Verbreitung und Inhalte der yezidischen Religion

Entstehung der yezidischen Religion

Um zu verstehen, wie es in den letzten 55 Jahren zu der Zuwanderung zehntausender Yezid_innen nach Niedersachsen kommen konnte und welche religiösen Wurzeln die im Zuge von Gastarbeiteranwerbung und Asyl entstandene Gemeinschaft hat, ist es notwendig, sich die historische Entwicklung des Yezidentums zu vergegenwärtigen.

Die Genese der yezidischen Religion war schon in der älteren Forschungsgeschichte des 19. Jahrhunderts das dominierende Thema und wird bis heute kontrovers diskutiert. Fast jede_r Autor_in entwickelte eine eigene Variante synkretistischer Vermischung unterschiedlicher vorderasiatischer Religionen. Die Vorschläge reichen von einer „mélange du manichéisme, du mahométisme et de la croyance des anciens Perses“¹, über eine „strange mixture of Sabæanism, Christianity, and Mohammedanism, with a tincture of the doctrines of the Gnostics and Manichæans“² bis hin zu Bekräftigungen einer „vorislamischen“ oder gar „vorjüdischen Herkunft“³, wobei letztere insbesondere von Yezid_innen behauptet wird, die in der Diaspora akademisch ausgebildet wurden.

Während auch nach dem aktuellen Stand der Forschung die exakte Genese nicht letztendlich geklärt werden konnte, ist es wichtig festzuhalten, dass es sich bei dem häufig auf das Yezidentum angewandten Konzept des Synkretismus um ein Instrument der „nachträglichen Historisierung handelt, das gegenwärtige Religionsbegriffe, die von klaren Grenzen und Kontinuitäten ausgehen, rückprojiziert“⁴. Demgegenüber war es im „hochmittelalterlichen Nahen Osten [...] nicht ungewöhnlich, dass unterschiedliche religiöse Traditionen bestimmte religiöse Rituale miteinander teilten, umso mehr, wenn es sich [wie beim Yezidentum; T.W.] um mündlich geprägte Traditionen handelte.“⁵ Also darf man die Entwicklung des Yezidentums im Umfeld vorderasiatischer Religionstraditionen nicht allein als eine Mixtur beschreiben und als Abweichung von der Norm be-

¹ Rousseau, Jean Baptiste Louis Jacques (1809): *Description du Pachalik de Bagdad. Suivie d'une notice historique sur les Wahabis, et de quelques autres pièces relatives à l'histoire et à la littérature de l'Orient*. Paris: Treuttel & Würtz, 191.

² Layard, Austen Henry (1849): *Nineveh 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 Manners And Arts Of The Ancient Assyrians*. London: Murray, 306f.

³ Kartal, Deutsche Yeziden, 17.

⁴ Zitiert nach Dreßler, Markus (2013): *Writing religion. The making of Turkish Alevi Islam*. Oxford: Oxford Univ. Press, 212.

⁵ Kafadar 1995 zitiert nach ebd., 215.

trachten. Vielmehr ist seine Genese und lokal variierende Praxis durchaus mit den dominanten islamischen und christlichen Strömungen zu vergleichen.

Ich gehe mit Kreyenbroek⁶ und vielen yezidischen Selbstdarstellungen⁷ davon aus, dass die in weitgehender geographischer Isolation lebenden Bewohner_innen der Bergregionen Vorderasiens bis ins Mittelalter westiranische religiöse Traditionen bewahrt haben, die auf vor-zoroastrische Zeit zurückgehen. Den Kern dieser, bisweilen auch als „protoiranisch“ oder „mithraistisch“⁸ bezeichneten, Tradition bilden die Verehrung der Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde, die Anbetung der Sonne bzw. des Lichts und eine dualistische Kosmogonie, bei der es zentral um die Schaffung des Universums aus einer Kugel und das Opfer eines Bullen sowie das Zusammenwirken eines Schöpfergottes mit einem Widersacher bzw. Stellvertreter geht.⁹ Insofern zumindest Substrate dieser religiösen Topoi im Yezidentum eine Rolle spielen, hat man es mit einer religiösen Tradition zu tun, die ein- bis zweitausend Jahre vor Christus zurückreicht.¹⁰

Eine Gruppe mit der Selbstbezeichnung *Yezîdî* wird jedoch erstmals im 12. Jahrhundert im Zusammenhang des Auftretens *Şêx Adî ibn Musâfîrs* (1073/8–1162) fassbar.¹¹ *Şêx Adî*, der im *Sufismus*¹² ausgebildet wurde, zog sich aus seiner Heimat Beit Faar bei Baalbek im Libanon in die kurdischen *Hakkârî*-Berge (im heutigen Grenzgebiet zwischen der Türkei, Irak und Iran) zurück. Er traf dort auf Gruppen, die die erwähnten vor-zoroastrischen Lehren und damit zusammenhängenden Kulte bewahrt hatten. Um seine Person bildete sich aus den ansässigen und durch ihn angezogenen Gruppen eine große Anhängerschaft, die nach seinem Tod im Jahr 1162 im Orden der nach ihm benannten '*Adawîyya*'¹³ Gestalt fand. Auf der Basis der von *Şêx Adî* überlieferten Schriften und der damaligen Fremdwahrneh-

⁶ Kreyenbroek, Philip G. (1995): *Yezidism – its background, observances and textual tradition*. Lewiston: E. Mellen Press, 57ff.

⁷ Vgl. u. a. Kızılhan, İlhan (1997): *Die Yeziden. Eine anthropologische und sozialpsychologische Studie über die kurdische Gemeinschaft*. Frankfurt: Medico International, 20ff.

⁸ Beck, Roger (2002): *Mithraism*. Online verfügbar unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/mithraism>, zuletzt geprüft am 06.07.2017.

⁹ Kreyenbroek, Yezidism, 54ff.

¹⁰ Vgl. dazu Kreyenbroek, Philip G. / Kartal, Z. / Omarkhali, Kh / Gindî, Kh (2009): *Yezidism in Europe. Different generations speak about their religion*. Wiesbaden: Harrassowitz, 17f. und Kap. 7.1 und 7.3.

¹¹ Kreyenbroek, Yezidism, 27. Vgl. a. Kreyenbroek, Philip G. (2005): *Religious Minorities in the Middle East and Transformation of Rituals in the Context of Migration*. In: Langer, Robert / Motika, Raoul / Ursinus, Michael (2005): *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Alevitinnen, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 35–50; sowie die yezidische Gegenposition vertreten durch Othman, Mamou (1996): *Die Yeziden vor Sheikh-Adi*. In: *Dengê Êzîdîyan* 4 (1996), 22–24 und Othman, Die Yeziden; Othman, Mamou (1997): *Die Yeziden vor Sheikh-Adi* (2). In: *Dengê Êzîdîyan* 5+6 (1997), 7–11. Das Geburts-, wie auch das Sterbedatum Musâfîrs sind umstritten.

¹² Hunwick, J. O. (2012): *Taşawwuf*. Online verfügbar unter: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tasawwuf-COM_1188, zuletzt geprüft am 09.09.2016.

¹³ Tritton, A. S. (2012): '*Adî b. Musâfir*'. Online verfügbar unter: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/adi-b-musafir-SIM_0308?s.num=2&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=adawiyya, zuletzt geprüft am 09.09.2016.

mung durch islamische Rechtsgelehrte darf die ‘*Adawiyya* in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod als sufistischer Orden bezeichnet werden. Geographisch siedelten die Anhänger *Şêx Adîs* zunächst in *Sêxan*, der unmittelbaren und weiteren Umgebung von dessen Grabstätte in *Laliş* am Rande der heutigen nordirakischen Autonomieregion *Kurdistan* unweit der heutigen Stadt Duhok.¹⁴

Während sich seit Anfang des 13. Jahrhunderts Zweige der ‘*Adawiyya* im Nahen Osten u. a. bis nach Syrien und in den Libanon verbreiteten und dort weiterhin als Teil der weltweiten islamischen Gemeinschaft (*umma*)¹⁵ angesehen wurden, distanzierte sich der kurdische Zweig der ‘*Adawiyya*, der in der weiteren Region um *Laliş* dominant war, zunehmend von seiner islamischen Umgebung.¹⁶ In der Generation des dritten Nachfolgers *Şêx Adîs* mit dem Namen *Hasan ben Adi ben Abi ’l Barakat ben Shakr ben Musāfir Shams al Din abu Mohammed* wurde dies in dreierlei Hinsicht deutlich: Erstens traten die erwähnten vorzoroastrischen Substrate wieder in den Vordergrund, indem jene Gruppen, die *Adî* bereits bei seiner Ankunft in *Hakkari* antraf, Teile ihrer religiösen Vorstellungen durchsetzten. Zweitens lehnte der in der näheren und weiteren Umgebung von *Laliş* dominante kurdische Zweig der ‘*Adawiyya* die *Shari’a*¹⁷ immer offener ab. Drittens entwickelte sich eine aus der Sicht benachbarter islamischer Rechtsgelehrter unorthodox überhöhte Verehrung des Ordensstifters *Şêx Adî*. In dieser Verbindung, die aus islamischer Sicht als heterodox bewertet wurde und wird, kann die Geburtsstunde des Yezidentums in seiner heutigen Gestalt gesehen werden.¹⁸

Verbreitungs- und Verfolgungsgeschichte

Die yezidische Religion fand in weiten Teilen des kurdischsprachigen Gebietes – in den heutigen Staaten Irak, Syrien, Türkei, Iran – Verbreitung. Im 14. Jahrhundert erstreckte sich ihr Einflussgebiet von Suleimania im Osten bis Antiochien im Westen mit Schwerpunkten in Jazira und Diyarbakir.¹⁹ Parallel spitzte sich der aus der theologischen und politischen Distanzierung resultierende Konflikt mit der umliegenden islamischen Bevölkerungsmehrheit zu. Einen ersten Tiefpunkt durchlief diese Entwicklung als der zangidische Atabeg von Mossul Badr ad-Din Lulu im Jahr 1254 den oben genannten *Şêx Hasan* ermorden ließ, weil er diesen als vom rechten Glauben abgekommenen Apostaten wahrnahm, sich aber auch

¹⁴ Acikylidiz, *The Yezidis*, 1.

¹⁵ Denny, F. M. (2012): *Umma*. Online verfügbar unter: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umma-COM_1291?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=umma, zuletzt geprüft am 09.09.2016.

¹⁶ Kreyenbroek betont, dass man sich diesen Prozess als einen graduellen vorstellen müsse, in dessen Verlauf die öffentliche Meinung eine große Rolle gespielt habe. Kreyenbroek, *Yezidism*, 28ff.

¹⁷ Hooker, M. B. / Calder, N. (2012): *Shari’a*. Online verfügbar unter: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sharia-COM_1040?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=sharia, zuletzt geprüft am 09.09.2016.

¹⁸ Vgl. Frank, Rudolf (1911): *Scheich ‘Adî, der große Heilige der Jezîdis*. Berlin: Mayer & Müller, 101; Acikylidiz, *The Yezidis*, 39.

¹⁹ Ebd., 45.

von der wachsenden militärischen Macht der Yezid_innen herausgefordert sah.²⁰ Lulu beging aus yezidischer Sicht sogar noch größeren Frevel, indem er das Grab Şêx Adîs schändete, als er seine Gebeine ausgraben und verbrennen ließ.²¹

Die Verfolgungen der Yezid_innen durch regionale muslimische Herrscher setzten sich fort. Daraus resultiert, dass sich die Literatur über die Geschichte der yezidischen Gemeinschaft sowohl, wenn sie von Nicht-Yezid_innen, als auch Yezid_innen geschrieben ist, als eine Verfolgungsgeschichte liest.²² Ein erneuter Tiefpunkt war der Kriegszug 'Izz al Dîns, der 1414 zum „heiligen Krieg“ gegen die Yezid_innen aufrief. Er beging ein Massaker unter den Bewohner_innen von Şêxan und plünderte die Grabstätte Şêx Adîs.²³

Im 16. Jahrhundert gerieten die Yezid_innen zwischen die Fronten der persischen Safawiden und der osmanischen Türken. Wurden sie 1501 zunächst von der persischen Expansion nach Diyarbakir überrannt, erhielten diverse yezidische Stammesführer infolge des Sieges Sultan Selim I. über die Safawiden in der Schlacht von Çaldıran (1514) weitgehende politische Vollmachten. Während sich die yezidischen Stämme der *Dasinis*, *Mahmudis* und *Dunbelis* in wechselnden Koalitionen mit Osmanen und Safawiden z. T. selbst bekämpften, entwickelten sich die beiden yezidischen Hauptsiedlungsgebiete Şêxan und Şingal im heutigen Irak bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts zu relativ autonomen yezidischen Hochburgen.²⁴

Als das geistliche und weltliche Oberhaupt der Yezid_innen *mîr* Mirza Beg 1647/48 gegen das Osmanische Reich rebellierte, wurde er vom Gouverneur von Van gefangen genommen und getötet. Auch im 18. Jahrhundert litten die Yezid_innen unter den Regionalmächten und viele von ihnen fielen 1715 dem Vali von Bagdad und 1743 dem Schah von Persien bei seiner Eroberung Mossuls zum Opfer.

1803 und 1809 überfielen die osmanischen Gouverneure von Bagdad Şingal. 1832 richtete Bedirxan, der kurdische Prinz von Botan, unter der yezidischen Bevölkerung von Şêxan ein Massaker an.²⁵ 1890 erlebten die Provinzen Şêxan und Şingal erneut einen Heerzug des osmanischen Generals 'Omar Wahbi Pasha als Strafe für ihre Weigerung Steuern zu bezahlen und Kriegsdienst zu verrichten. 1895 und 1915 wurde ein Großteil der yezidischen Bevölkerung Südostanatoliens zusammen mit zehntausenden Armeniern getötet bzw. nach Transkaukasien vertrieben.

²⁰ Ebd., 41.

²¹ Patton, Douglas (1991): *Badr al-Din Lu'lu'. Atabeg of Mosul, 1211–1259*. Seattle: University of Washington Press, 65; vgl. a. eine yezidische Bewertung der Ereignisse durch Issa, Chaukeddin (2008): *Das Yezidentum. Religion und Leben*. Oldenburg: Dengê Êzîdiyan, 49f.

²² In Kap. 6.4 werde ich ausführlich auf die Deutungen dieser Leidensgeschichte seitens der niedersächsischen Gemeinschaft in der Gegenwart eingehen.

²³ Acıkyıldız, The Yezidis, 45.

²⁴ Ebd. 49ff.

²⁵ Vgl. Kartal, *Deutsche Yeziden*, 43; sowie Dücking, Johannes / Ateş, Nuh (1992): *Stirbt der Engel Pfau? Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden*. Köln: KOMKAR, 205.

Entwicklungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert

Die massenhafte Emigration der ehemals auf dem Gebiet der heutigen Türkei lebenden Yezid_innen in den Kaukasus sowie die Gründung der Nationalstaaten Irak, Syrien und Türkei zu Beginn des 20. Jahrhunderts führten dazu, dass sich die yezidischen Gemeinschaften in diesen vier Regionen fortan weitgehend unabhängig voneinander entwickelten. Dabei war die irakische Gemeinschaft nicht nur zahlenmäßig am größten, sondern verfügte auch mit *Laliş* in *Şêxan* und *Şerfedîn* in *Şingal* über die zentralen Heiligstätten und über den Sitz des religiösen Oberhauptes des *mîr*. Sie konnte in der Zeit des britischen Mandats (1920–32) zum Teil davon profitieren, dass das British Empire yezidische Stämme unterstützte, um unter ihrer Mitwirkung einen Machtausgleich zwischen den konfessionellen Fraktionen auf dem Gebiet des heutigen Irak zu schaffen. Auch ließ es 1931 offiziell die kurdische Sprache zu.²⁶ Demgegenüber litten die yezidischen Provinzen außerhalb des Irak unter dem zunehmend erschwerten Kontakt zum religiösen Zentrum.

Die Yezid_innen, die zur Flucht in den Kaukasus gezwungen wurden, lebten nicht mehr in einer muslimischen, sondern christlich dominierten religiösen Mehrheitsgesellschaft.²⁷ Im Zuge der Verfolgung beider Gruppen durch das Osmanische Reich hatte es gegenseitige Solidaritätsbekundungen gegeben, die sich in der Folge zum Teil in Form des gemeinsamen Widerstandes gegen die türkische Expansion in den Kaukasus 1918–1920 fortsetzten. Die mit einigen zehntausend Personen zahlenmäßig große yezidische Gemeinschaft in den heutigen Staaten Armenien und Georgien sah allerdings weiterhin in ihren ostanatolischen Herkunftsregionen ihre Heimat und pflegte kreativ ihre Selbstidentität. Deshalb bezeichnet Kreyenbroek sie als eine „first-stage diaspora“²⁸. Diese grenzt er von einer zweiten Stufe umfassender yezidischer Migrationsbewegungen aus dem Kaukasus nach Russland und in die Ukraine ab, die sich nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion ergaben.²⁹ Während des Sowjetregimes wurden den Yezid_innen im Kaukasus zwar gewisse Freiheiten, wie eigene Schulen, eingeräumt. Doch wurde für sie, wie für andere Bewohner_innen der Sowjetunion, die

²⁶ Für die Zeit des britischen Mandats vgl. Fuccaro, Nelida (1999): *The other Kurds. Yazidis in colonial Iraq*. London: Tauris; sowie Guest, John S. (1993): *Survival among the Kurds. A history of the Yezidis*. London: Kegan Paul International, 176–192; für die Zeit von 1965–2000 Dulz, Irene (2001): *Die Yeziden im Irak. Zwischen „Modelldorf“ und Flucht*. Münster: Lit, 54–110; für 2004–2008 Maisel, Social change; für die Folgen des Anschlages von 2014 siehe Dulz, Irene (2016): *The displacement of the Yezidis after the rise of ISIS in Northern Iraq*. In: *Kurdish Studies* 2 (2016), 131–47.

²⁷ Zur Gründung der yezidischen Siedlungen im Kaukasus vgl. Guest, John S. (1987): *The Yezidis. A study in survival*. London: Kegan Paul International, 187–196.

²⁸ Vgl. Kreyenbroek/Kartal/Omarkhali/Gindî, *Yezidism in Europe*, 11. Zum Begriff „Diaspora“ vgl. Kap. 6.4.

²⁹ Ebd., 11. Ich werde in meinen weiteren Ausführungen allerdings nicht auf diese Terminologie zurückgreifen, sondern bezogen auf die niedersächsische Gemeinschaft von fünf Phasen der Zuwanderung sprechen.

Reisefreiheit eingeschränkt, so dass sie nicht immer die Möglichkeit des Kontakts zum irakischen Zentrum hatten.

In der Türkei litten die Yezid_innen, die nicht nur durch ihre kurdische Ethnizität, sondern auch ihre yezidische Religion in doppelter Hinsicht eine Minderheit darstellten, unter den Homogenisierungsbestrebungen des 1923 neu gegründeten türkischen Staates. Öffentlicher Ausdruck kurdischer Sprache und Kultur wurden in der jungen Republik untersagt und blieben es in Teilen bis in die Gegenwart.³⁰ Eine Aufwertung erlebten die türkischen Yezid_innen, als sie in den späten 1960er Jahren von den muslimisch dominierten kurdischen Nationalist_innen als Machtfaktor entdeckt wurden und man sich um ihre Unterstützung bemühte.³¹ Dies gilt jedoch nicht für die staatliche Politik, die sie weiter vernachlässigte.

Die syrischen Yezid_innen waren von ihren Verwandten und Stammesangehörigen in der heutigen Türkei bereits in der Spätphase des Osmanischen Reiches durch den Bau der Bagdadbahn getrennt worden. Die Bahnlinie stellte fortan eine Staatsgrenze dar und Familien, die bisher beieinander gewohnt hatten bzw. sich besuchen konnten, wurden entzweit. In den 1920er Jahren flohen einige türkische Yezid_innen und in den 1930er Jahren einige irakische Yezid_innen in die Gebiete der syrischen Gemeinschaft bei Jazira. Während des französischen Mandats war diese Region kurzzeitig unabhängig, seit 1932 aber in den Staatsapparat einbezogen. Mit der Machtübernahme des arabisch-nationalistischen Regimes im Jahr 1956 verschlechterte sich die Situation der Yezid_innen spürbar. Insbesondere die faktische Aberkennung der Staatsbürgerschaft 10.000er Kurd_innen seit 1962 traf auch die Yezid_innen in Syrien hart.³²

Die unterschiedlichen politischen Situationen in den vier yezidischen Siedlungsgebieten im Irak, Syrien, der Türkei und dem Kaukasus haben sich zum Ende des 20. Jahrhunderts insgesamt verschlechtert. Tiefpunkte dieser Entwicklung waren die *Anfal*-Kampagne Saddam Husains im Irak 1988–89, der Krieg des türkischen Militärs gegen die kurdische Arbeiterpartei *Partiya Karkerên Kurdistanê* (PKK) seit 1984 und der aserbajdschanisch-armenische Krieg um Bergkarabach seit 1988. Auf die konkreten Entwicklungen seit 1960 gehe ich im folgenden Kapitel 3 ein, in welchem ich die Emigration zehntausender Yezid_innen nach Deutschland³³, insbesondere Niedersachsen, rekonstruiere.

Zahlen und wesentliche religiöse Inhalte

Es kann von einer Gesamtzahl von weltweit 600.000–800.000 Yezid_innen ausgegangen werden, wovon heute im Nordirak ca. 350.000, in Deutschland ca. 140.000

³⁰ Acıkyıldız, *The Yezidis*, 59.

³¹ Ebd.

³² Ebd., 65f.

³³ Weitere Aufnahmeländer sind Russland, Frankreich, Großbritannien, die Niederlande, Belgien, Österreich, Spanien, Schweden, Dänemark, die USA und Kanada.

und in Armenien ca. 80.000 leben. Es liegt jedoch keine offizielle Statistik vor.³⁴ Die deutsche Diaspora hat in den vergangenen 55 Jahren sowohl zahlenmäßig, als auch politisch, kulturell und ökonomisch enorm an Bedeutung zugenommen. Es leben inzwischen nicht nur etwa 20% aller Yezid_innen in Deutschland (davon ein Drittel in Niedersachsen); die dort gegründeten Organisationen und transnational vernetzten Einzelpersonen übernehmen auch zunehmend internationale Verantwortung für die weltweite Gemeinschaft. Deswegen wird im folgenden Kapitel die Genese der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen ausführlich behandelt. Von daher ergibt sich auch die transnationale Bedeutung der Fragestellung dieser Arbeit nach den religiösen Transformationsprozessen in der niedersächsischen Diaspora.

Um jedoch religiöse Transformationsprozesse beschreiben zu können, ist es notwendig, bereits zu Beginn auf einige grundsätzliche Institutionen der yezidischen Gesellschaft, zentrale theologische Inhalte sowie Schwerpunkte religiöser Praxis hinzuweisen. Es sollte jedoch beachtet werden, dass es die Intention dieser Arbeit ist, den historischen und vor allem gegenwärtigen Wandel eben jener grundsätzlichen religiösen Einrichtungen im Kontext der niedersächsischen Aufnahmegesellschaft zu beschreiben. Deswegen können die folgenden Ausführungen nur als ein Ausgangspunkt gelten.

Yezid_innen glauben an den Schöpfergott *Xwedê*, der aus einer weißen Perle das Universum schuf. Zu seinen zentralen Kreationen gehören die Erde, die Engel und die Menschen. Unter den sieben Erzengeln schuf er als ersten *Tawûsî Melek*, den „Engel Pfau“. Dieser wurde nach dem Rückzug *Xwedês* aus seinem Schöpfungswerk³⁵ zum stellvertretenden Herrscher. Er hatte sich gegenüber den anderen Erzengeln in seiner Gottestreue und der verstandesmäßigen Umsetzung des Gebotes Gottes bewährt, als er sich als einziger Erzengel weigerte, sich vor *Adam*, dem erstgeschaffenen Menschen, zu verbeugen.³⁶

Neben der kosmischen Schöpfung wird die Schaffung des Menschen in yezidischen Quellen ausführlich behandelt. Der dominanten Variante zufolge sind

³⁴ Die Zahlenangaben weichen in der relevanten Forschungsliteratur stark voneinander ab. Für den Irak habe ich mich an den Angaben von Kreyenbroek, Kartal, Spät und Tolan orientiert und die Fluchtbewegungen der letzten zehn Jahre mit einbezogen: Kreyenbroek, Yezidism, vii; Kartal, Deutsche Yeziden, 11; Spät, Eszter (2005): *The Yezidis*. London: Saqi, 17; Tolan, Telim (2004): *Die Yeziden. Religion und Leben*. In: Franz, Erhard (2004): *Yeziden – eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 13–22, hier 13. In der Türkei ist sicher, dass nur ein Bruchteil ehemals mehrerer zehntausend Yezid_innen verblieben ist (Kartal spricht 2016 von 600 Personen: Kartal, Deutsche Yeziden, 54). Allerdings leben derzeit einige syrische Yezid_innen auf unbestimmte Zeit in türkischen Flüchtlingscamps. Unklar sind die aktuellen Zahlen für Syrien im Angesicht der Wirren des Syrienkrieges und der damit verbundenen Migrationsbewegungen. Die Entwicklung der Zahlen für Deutschland reflektiere ich in Kapitel 3.

³⁵ Handelt es sich also um einen *deus otiosus*? Vgl. Byrne, P. / Hornig, G. / Pailin, D. A. / Walters, K. S. (2018): *Deismus*. Online verfügbar unter: http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/deismus-COM_03476?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-in-geschichte-und-gegenwart&s.q=deismus, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

³⁶ Vgl. hierzu Kap. 7.4.

die Yezid_innen alleinige Nachfahren *Adams* und *Tawûsî Meleks*, während alle anderen Menschen aus der Verbindung von *Adam* und *Eva* hervorgegangen sind. Dies begründet mythologisch ihre Auserwählung. So werden heute bisweilen das restriktive yezidische Kastensystem und das Endogamiegebot, also die Pflicht innerhalb der eigenen Gemeinschaft zu heiraten, durch die Reinheit der eigenen Gruppe begründet. Historisch handelt es sich um eine erst von *Şêx Adî* eingeführte Maßnahme, die wohl der Bewahrung der eigenen Gruppe im Angesicht äußerer Feinde diene.³⁷ Dennoch sind das Bewusstsein des Yezid_in-Seins und dessen außergewöhnlicher Charakter Kernelemente der yezidischen Identität.

Über das genaue Verhältnis *Xwedê*s zu *Tawûsî Melek* herrscht ebenso Uneinigkeit wie über die Heiligkeit und Bedeutung *Şêx Adî*s. Weitestgehend akzeptiert ist jedoch die Heiligkeit der beiden Geistlichenkasten *şêx* und *pîr* gegenüber der Laienkaste der *mirîd*, wobei letztere etwa 90% der gesamten Gemeinschaft ausmacht. Ein kompliziertes wechselseitiges Verhältnis nicht nur dieser drei Kasten, sondern auch weiterer Institutionen, wie die des religiösen und weltlichen Oberhauptes (*mîr*), der persönlichen religiösen Lehrmeister (*hosta* und *merebî*), aber auch die Familienzugehörigkeit zu Clans, schaffen eine umfassende soziale Interdependenz. Auch die Verbindung zu den Verstorbenen wird durch das Amt der *birayê* bzw. *xwûşka axretê*, der „Geschwister im Jenseits“, garantiert.

Zu den lebenszyklischen Festen zählen die Taufe (*morkirin*), das Abschneiden der ersten Haarlocke (*bisk*), die Beschneidung von Jungen (*sinet*), die Hochzeit (*dawet*) und die Bestattung. Jahreszeitliche Feste sind *Îda Êzî*, das Fest der Gemeinschaft im Dezember, *Çarşema sor*, das Frühlingsfest im April und *Cema'ia Şêx Adî*, das Pilgerfest in *Laliş* im Herbst. Das letzte Beispiel zeigt, dass nicht alle religiösen Verhaltensweisen eins zu eins in der Diaspora übernommen werden können, da für einen Großteil der Yezid_innen in der niedersächsischen Diaspora *Laliş* zu weit entfernt ist, um es regelmäßig, etwa jährlich, zu besuchen. Zudem erfordert die neue Situation in einer christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft Anpassungen.

³⁷ Vgl. Barth, *Ethnic groups*, 9f.

2.2 Forschungsgeschichte

Die Erforschung der yezidischen Religion vonseiten europäischer Wissenschaftler_innen³⁸ lässt sich bis ins Jahr 1682 zurückverfolgen.³⁹ Durch diese frühe und seitdem umfängliche Publikation in europäischen Sprachen ist ein großes Interesse an diversen Aspekten der yezidischen Religion und Kultur belegt. Van Bruinissen betont, dass dies in Anbetracht der geringen Zahl der Yezid_innen als Teil der ansonsten mehrheitlich muslimischen Kurd_innen durchaus überraschend sei,⁴⁰ zumal, wie er an anderer Stelle darlegt, sich die Kurdologie als Forschungsfeld erst in der heutigen Zeit einigermaßen etabliert hat.⁴¹

Drei Abschnitte sollen den folgenden Forschungsüberblick gliedern: Erstens haben die Yezid_innen (ähnlich wie andere Sondergruppen der nahöstlichen Religionsgeschichte) in der Forschungsliteratur, insbesondere der des 19. Jahrhunderts, einige abwertende Zuschreibungen erhalten. Diese bespreche ich unter dem Stichwort des *Orientalismus*. Zweitens gehe ich auf die häufigsten Themen der yezidologischen Forschung ein. Drittens nehme ich kurz frühere Literaturbesprechungen auf und ergänze sie.

Orientalismus und Exotisierung des Yezidentums

„Entre les sectes nombreuses qui sont élevées dans la Mésopotamie, parmi les Musulmans, après la mort de leur prophète, il n'en est aucune qui sont odieuse à toute les autres autant que celle des Yézidis.“⁴²

Das eingehende Zitat aus einem Aufsatz aus dem Jahr 1809, welches die Yezid_innen als besonders „abscheulich“ kennzeichnet, stellt in der europäischen Forschungsgeschichte eine verbreitete Herangehensweise an die weitestgehend unbekannten und immer wieder exotisierten Yezid_innen dar. Der Autor Rousseau, Orientalist und Sohn des französischen Konsuls von Basra und Bagdad, findet allerlei Begriffe zu ihrer Diskreditierung: Sie seien blasphemisch, grausam, barbarisch sowie ihrem Propheten, der hier fälschlicherweise mit Mohammed gleichgesetzt wird, gegenüber feindlich. Ihr oberstes Prinzip sei die Freundschaft mit dem Teufel. Auch das Vorurteil der „Lichtauslöcher“, d. h. orgiastischen

³⁸ Die Forschungsgeschichte des Yezidentums in seinen Herkunftsgebieten in europäischen Sprachen hat das etische (wie sich zeigen wird aber auch das emische) Bild der yezidischen Religion und Kultur entscheidend geprägt. Gerade für die Außenwahrnehmung treten demgegenüber die arabisch-, türkisch-, kurdisch-, armenisch- und russischsprachigen Veröffentlichungen in den Hintergrund und werden hier nicht besprochen. Vgl. Omarkhali, Khanna (2006): *Jezidizm. Nacionalenaja religija kurdov*. Sankt-Peterburg: Univ.. Kurdischsprachige Veröffentlichungen aus der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen und solche, die seit Bestehen der niedersächsischen Gemeinschaft in den Herkunftsländern produziert und in Niedersachsen rezipiert wurden, also für die emische Wahrnehmung relevant geworden sind, werden in die entsprechenden Kapitel eingeflochten, hier jedoch nicht eigens besprochen.

³⁹ Febvre, Michele (1682): *Theatre de la Turquie*. Paris: Couterot.

⁴⁰ Van Bruinissen, Martin (2016): Editorial. In: *Kurdish Studies* 4 (2016), 119–21, hier 119.

⁴¹ Ders. (2013): Editorial. In: *Kurdish Studies* 1 (2013), 1–4, hier 1.

⁴² Rousseau, Pachalik de Bagdad, 191.

Verhaltens, wird bedient.⁴³ Bei dem Aufsatz handelt es sich um eine französische Übersetzung der italienischen Fassung eines Berichts eines Mönches mit Namen Sestini, der wiederum auf den Erlebnissen eines „Bruders Garzoni“ beruht. Noch drastischer sind Aussagen der muslimischen Nachbar_innen über die Yezid_innen, die der unter dem Pseudonym Michel Febvre schreibende Kapuzinermönch Justinien de Tours in der ältesten mir bekannten westlichen Veröffentlichung zu Yezid_innen zitiert: „Die Türken“ sagten laut Febvre über die Yezid_innen, dass sie am Tag des Jüngsten Gerichts allenfalls die Pferde der Juden auf deren Weg zur Hölle sein könnten.⁴⁴

Wie die Beispiele zeigen, ist es für die Bewertung älterer yezidologischer Literatur, ebenso wie für andere orientalistische Quellen, von entscheidender Bedeutung, ob die jeweiligen Autor_innen persönlich mit Yezid_innen in Kontakt kamen oder sich auf Aussagen Dritter (orientalischer Christ_innen oder türkischer, persischer, arabischer und kurdischer Muslim_innen) verließen. Daneben müssen jedoch auch die professionellen Hintergründe der jeweiligen Autoren berücksichtigt werden: Bei den zum Thema Yezid_innen und Yezidentum vorliegenden Quellen handelt es sich bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts um Berichte von Geographen, Missionaren, Archäologen, Handelsreisenden, Politikern, Sprachwissenschaftlern usw.⁴⁵

Van Bruinessen betont in seiner Einleitung zur 2013 neu aufgelegten Zeitschrift *Kurdish Studies*, dass das „imperialistische Erbe“ der Kurdologie ebenso wenig verneint werden kann, wie dies allgemein für orientalistisches Wissen gilt.⁴⁶ Für dieses „imperialistische Erbe“ hat sich in der Forschung der Begriff des Orientalismus eingebürgert, der von Said geprägt wurde.⁴⁷ Said kritisiert an etlichen Darstellungen des Orients in Werken westlicher Forscher_innen des 19. und 20. Jahrhunderts, dass sie diesen nicht objektiv betrachteten. Vielmehr diene der Orient, wie sie ihn beschrieben, als eine Negativfolie zum Okzident. War der letzte ordentlich, so war der erste unordentlich. War das Abendland zivilisiert, so das Morgenland unzivilisiert usw. Mit anderen Worten wurden rassistische, exotisierende und kulturalistische Bilder des Orients geprägt, die die eigene Überlegenheit untermauern sollten. Said beschreibt weiterhin, dass die wissenschaftlichen Projektionen jener Zeit mit dem politischen Imperialismus verquickt waren, weil sie halfen, diesen zu legitimieren. Das Herrschaftswissen des Westens erlaubte es, den Menschen im Orient ihr Selbstbestimmungsrecht implizit oder explizit zu nehmen. Das forschungspolitische Projekt Suids kann also als eine Dekonstruktion der eurozentristischen Perspektive gelesen werden, die viele Darstellungen des Orients geprägt hat. Einige Veröffentlichungen, die in jüngerer Zeit aus der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen selbst entstanden sind, rekapitulieren das orientalistische Erbe der Yezidologie:

⁴³ Ebd., 197.

⁴⁴ Febvre, Theatre, 364.

⁴⁵ Bis dahin waren es ausschließlich Männer.

⁴⁶ Van Bruinessen (2013), Editorial, 1.

⁴⁷ Said, Edward W. (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

„Wer die Schriften der ehemaligen Missionare und einiger Orientalisten liest, kommt nicht umhin, ihnen in Bezug auf die Êziden einen bösen Willen zu unterstellen. Es waren sozusagen diese Leute, die, von fast beispielloser Neugier und ständigem Eifer getrieben, wesentliche Missverständnisse über die Êziden und ihre Herkunft verbreitet haben.“⁴⁸

Auch wenn „Neugier“ und „Eifer“ bei diesen Veröffentlichungen eine Rolle gespielt haben mögen, so ist es doch aufschlussreicher nach den professionellen Intentionen der vorliegenden Quellen zu fragen. Ich möchte hier exemplarisch die Sichtweise von christlichen Missionaren und Mönchen nennen, die im 19. und 20. Jahrhundert über Yezid_innen veröffentlichten. Ihre Darstellungen des Yezidentums laufen auf eine Bewertung aus der Sicht des Christentums hinaus. Homes war es zum Beispiel daran gelegen, die Anschlussfähigkeit des Yezidentums an das Christentum aufzuzeigen, indem er Übereinstimmungen in zentralen theologischen Inhalten betonte. Für ihn waren die Yezid_innen ursprünglich „gute Christ_innen“ gewesen. Das hielt ihn allerdings nicht davon ab, ihre Doktrinen zum Zeitpunkt seiner Beobachtung als „lachhaft“, „dumm“ und „blasphemisch“ zu bewerten.⁴⁹ Der anglikanische Missionar Badger hingegen gab die Mission der Yezid_innen bereits auf und hielt ihre „armen Seelen“⁵⁰ für immer für verloren. Die beiden Beispiele zeigen, dass die frühe yezidologische Forschung den Yezid_innen und ihrer Religion nicht an sich gerecht wurde, sondern sie aus einer externen Perspektive zu bewerten suchte. Mehr noch: Da man die Theologie⁵¹ der Yezid_innen für unterentwickelt hielt, fühlte man sich berufen, sie zu belehren:

„For the missionaries, the orally transmitted Yezidi religion, with its lack of dogma or catechism and its emphasis on orthopraxy and taboo, no doubt looked like a spiritual vacuum waiting to be filled.“⁵²

Daneben lassen aber auch jüngere Debatten über die Yezid_innen und ihre Religion ideologische Motive erkennen, die bei der Verwendung von Sekundärliteratur berücksichtigt werden müssen. So hat Allison darauf hingewiesen, dass auch heutige yezidologische Studien geradezu als prototypisch für gegenwärtige orientalistische Debatten gelten können. Weil die Yezid_innen in jeder Hinsicht als subaltern anzusehen seien, ihr Zugang zu hegemonialen Debatten also durch ihre soziale Deprivation begrenzt sei,⁵³ sei es nicht überraschend, dass die Religion und Kultur der Yezid_innen gerne als exotisch, folkloristisch oder mysteriös

⁴⁸ Kartal, Deutsche Yeziden, 12. Vgl. a. Ortac/Tagay, „Eziden“, 173.

⁴⁹ Homes, Henry A. (1837–1844): *The Sect of the Yezidis of Mesopotamia*. In: *The Biblical Repository and Classical Review* 22 (1837–1844), 329–51, hier 343.

⁵⁰ Badger, George Percy (1852): *The Nestorians and their rituals. With the narration of a mission to Mesopotamia and Courdistan in 1842–1844*. London: Masters, 134.

⁵¹ Ich verstehe unter „Theologie“ die Auseinandersetzung über religiöse Lehrinhalte.

⁵² Allison, Christine (2008): „unbelievable slowness of mind“ Yezidi studies from nineteenth to 21st century. In: *The Journal of Kurdish Studies* 6 (2008), 1–23, hier 6.

⁵³ Zum Begriff der Subalternität vgl. Spivak, Chakravorty Gayatri (2006): *Can the subaltern speak?* In: Ashcroft, Bill (2006): *The post-colonial studies reader*. London: Routledge, 28–37.

dargestellt würde.⁵⁴ Allison macht dies an zwei Beispielen fest, die interessanterweise keine Bevormundung durch westliche Beobachter_innen, sondern Akteur_innen aus den yezidischen Herkunftsregionen darstellen: Zum einen seien die Yezid_innen von der Regierung der Autonomieregion Kurdistan als die „echten Kurd_innen“ hofiert worden, zum anderen hätte die PKK aus politischen Motiven einen Zusammenhang zwischen dem Zoroastrismus und Yezidentum proklamiert. Dies zeige laut Allison den ambivalenten symbolischen Status der Yezid_innen als „eine Art lebender fossilisierter Vorfahre“ der Kurd_innen.⁵⁵ Sehr eindrücklich haben dies auch Buffon und Allison in Bezug auf die westliche Berichterstattung über den Genozid in *Şingal* analysiert. Sie stellen fest, dass der weibliche, verletzte Körper die Bildsprache und den Diskurs⁵⁶ über den Angriff auf die *Şingal*-Yezid_innen dominiert hat und dabei das Leid yezidischer Männer unterrepräsentiert worden wäre. Mithin hätten die westlichen Medien in diesem Zuge orientalistische und patriarchale Tropen der kulturellen und geschlechtlichen Repräsentation reproduziert.⁵⁷ Somit ist festzuhalten, dass die Darstellung von Yezid_innen, wenn sie von dritter Seite kommt, bis in die Gegenwart vor ihrem jeweiligen ideologischen Hintergrund zu betrachten ist.

Wiederkehrende Themen

Unter den wiederkehrenden Themen der yezidologischen Forschung will ich hier kurz die fünf wichtigsten nennen:⁵⁸ 1. Die Suche nach den Ursprüngen der yezidischen Religion, 2. Die Suche nach heiligen Schriften der yezidischen Religion, 3. Die Frage des Verhältnisses zum Islam, 4. Der Vorwurf der Teufelsanbetung und 5. Die Frage nach dem Überleben des Yezidentums in andersreligiöser Umgebung.⁵⁹

Ein weit verbreitetes und wiederkehrendes Thema der yezidologischen Forschung war der Versuch der religionshistorischen Genese. Viele dieser Versuche kann man im obigen Sinne als ein orientalistisches Machtinstrument begreifen, weil durch die Bewertung des Yezidentums als Synkretismus bereits eine westlich

⁵⁴ Allison, „unbelievable slowness“, 2. Vgl. dazu Kap. 9.3.

⁵⁵ Ebd., 2.

⁵⁶ Ich verwende den Diskurs-Begriff im Anschluss an Foucault als eine Gruppe von Aussagen, die das Denken und Sprechen über einen Gegenstand mitbestimmen. Der „Ordnung der Diskurse“ liegen Machtmechanismen über das Sagbare und das Unsagbare zugrunde. Foucault, Michel (1974): Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. München: Hanser.

⁵⁷ Buffon, Veronica / Allison, Christine (2016): The gendering of victimhood: Western media and the Sinjar genocide. In: *Kurdish Studies* 4 (2016), 176–95.

⁵⁸ Jedes der hier genannten Themen wird in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit ausführlicher wieder aufgegriffen.

⁵⁹ Die Themen der Forschung, die Kreyenbroek und Omarkhali in der Einleitung des 2016 erschienen Sonderbandes der Zeitschrift *Kurdish Studies* zu „Yezidism and Yezidi Studies in the 21st century“ nennen, stimmen bis auf den fünften mit den hier genannten überein: Sie nennen abweichend fünftens das wiederaufgekommene Interesse an der Yezidologie seit den 1990er Jahren. Kreyenbroek, Philip G. / Omarkhali, Khanna (2016): Introduction to special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century. In: *Kurdish Studies* 4 (2016), 122–30, hier 123.

geprägte Vorstellung einer einheitlichen, schriftbasierten Religionstradition zugrunde gelegt wird, die der Religionsgeschichte nicht entsprechen kann.⁶⁰ Etwas positiver drückt es Kreyenbroek aus, wenn er von einer „starken Voreingenommenheit mit der Suche nach Ursprüngen“⁶¹ spricht. Ihm zufolge galt diese Suche bisweilen der nach einem ungehobenen Schatz, die durch eine Kombination aus „romantic appeal“ und einem „intriguing intellectual challenge“⁶² motiviert war.

In den forschungsgeschichtlich produktiven Jahren zwischen 1800–1930 lassen sich im Wesentlichen sieben religiöse Traditionen ausmachen, auf die das Yezidentum von unterschiedlichen Autoren zurückgeführt wurde. Es handelt sich um Manichäismus, Islam („Mohammedanismus“), Glaubenstraditionen des alten Persien, ursprünglich christliche Elemente, den Sabianismus⁶³, Einflüsse der Gnosis und „Heidentum“. Das folgende Schaubild verdeutlicht, dass die genannten religiösen Traditionen, von denen das Yezidentum beeinflusst worden sein soll, bei verschiedenen Autoren in unterschiedlichen Kombinationen auftreten. Dies ist bisweilen nicht nur auf empirische Beobachtungen zurückzuführen, sondern auch durch Forschungstrends und die oben genannten jeweiligen professionellen Interessen geleitet.

	Rousseau 1809 ⁶⁴	Homes 1842 ⁶⁵	Layard 1850 ⁶⁶	Badger 1852 ⁶⁷	Frank 1911 ⁶⁸
„Manichäismus“	+	+	+		
„Mohammedanismus“	+		+		+
„Antikes Persien“	+			+	+
„Christentum“		+	+	+	+
„Sabianismus“			+		
„Gnosis“			+		
„Heidentum“					+

Abbildung 1: Synkretistische Elemente im Yezidentum in den Augen westlicher Forscher⁶⁹

⁶⁰ Dreßler, *Writing religion*, 212.

⁶¹ Kreyenbroek, *Yezidism*, 3; übers. TW.

⁶² Ebd., 1.

⁶³ Fahd, T. (2012): Šābi`a. Online verfügbar unter: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sabia-COM_0953?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=sabia, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

⁶⁴ Rousseau, *Pachalik de Bagdad*, 191.

⁶⁵ Homes, *The Sect of the Yezidis*, 346.

⁶⁶ Layard, *Nineveh and its Remains*, 306f.

⁶⁷ Badger, *The Nestorians*, 126f.

⁶⁸ Frank, *Scheich ‘Adî*, 5

⁶⁹ Eigene Darstellung.

Die Diskussion um die Herkunft des Yezidentums ist, nachdem sie in der Zeit von 1930–1980 relativ vernachlässigt wurde, heute u. a. durch die politischen Interessen der PKK und der kurdischen Autonomiebehörde, aber auch die kulturellen und sozialen Belange sowohl der Yezid_innen in den Herkunftsgebieten, als auch in den Diasporen, wieder in vollem Gange. Sie stellt somit forschungsgeschichtlich ein nur kurz unterbrochenes Kontinuum von den Anfängen der Yezidologie im 17. Jahrhundert bis heute dar. Allison betrachtet hierbei Kreyenbroeks Publikation von 1995 als eine Zäsur.⁷⁰ Dies betrifft zwar in erster Linie die durch ihn in Edition und englischer Sprache zugänglich gemachten *qewls* aus der zweiten Hälfte seines Werkes, aber auch die im Folgenden weit rezipierte These der Ähnlichkeiten der yezidischen Kosmogonie mit vor-zoroastrischen Vorstellungen. Viele jüngere Veröffentlichungen – auch solche, die seither in der niedersächsischen Diaspora entstanden sind – arbeiten sich an dieser These ab.⁷¹ Weitere Vorschläge zur Religionsgenese wie etwa eine „vorjüdische“⁷² Herkunft, der Einfluss von „aztekischen Individuen“⁷³ oder vom Yezidentum als der Ursprungsreligion des kurdischen „Altmenschen“⁷⁴ sind aus verschiedenen Gründen übertrieben worden.

Ein zweites zentrales Motiv der Forschungsgeschichte war die Suche nach einem heiligen Buch. Layard nahm beispielsweise schon 1849 an, dass es ein heiliges yezidisches Buch in *Baashike-Bazane* gäbe, das gegenüber Dritten nicht herausgegeben würde.⁷⁵ Bittner meinte es 1911 entdeckt zu haben und präsentierte es überschwänglich der Öffentlichkeit.⁷⁶ Später wurde es jedoch als Fälschung identifiziert oder zumindest in seiner Bedeutung für die yezidische Religion eingeschränkt.⁷⁷ Wie schon Allison in ihrer Forschungsgeschichte von 2008 feststellt, ist diese Episode der Forschungsgeschichte aber andernorts⁷⁸ bereits ausführlich besprochen worden, weswegen ich sie hier nicht weiter ausführe. Zu ergänzen ist jedoch, dass insbesondere die Veröffentlichungen Kreyenbroeks und Omarkhalis aus den vergangenen zehn Jahren das bisherige Verständnis des religiösen Textkorpus des Yezidentums erweitert haben. Sie haben einerseits darauf hingewiesen, dass es bereits kleinere, in materieller Form vorliegende, Textsammlungen gab.⁷⁹ Vor allem aber haben sie die Inhalte und Genres der mündlich überliefer-

⁷⁰ Allison, „unbelievable slowness“, 3.

⁷¹ Vgl. u. a. Kızılhan, *Die Yeziden*, 17–43.

⁷² Kartal, *Deutsche Yeziden*, 17.

⁷³ Al-Samani, zitiert nach Kızılhan, *Die Yeziden*, 45.

⁷⁴ Azad, Bave (2011): *Der Glaubensweg der Eziden*. Hannover: Ezidische Akademie, 4ff.

⁷⁵ Layard, *Nineveh and its Remains*, 305f.

⁷⁶ Maximilian Bittner (1911), *Die beiden heiligen Bücher der Jeziden im Lichte der Textkritik*. In: *Anthropos* 6 (1911), 628–639.

⁷⁷ Mingana, Alphonse (1916): XV. Devil-Worshippers. Their Beliefs and their Sacred Books. In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 48 (1916), 505–26. Vgl. a. Omarkhali, Khanna (2017): *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts with Samples of Oral and Written Religious Texts and with Audio and Video Samples on CD-ROM*. Wiesbaden: Harrassowitz, 39–54.

⁷⁸ Guest, *Survival*, 146–163; Kreyenbroek, *Yezidism*, 10–17; vgl. a. Kap. 5.1.

⁷⁹ Kreyenbroek, *Religious Minorities*, 43; sowie Omarkhali, *Textual Tradition*, 55–76.

ten Tradition in zuvor nie dagewesener Form analysiert und z. T. zugänglich gemacht.⁸⁰ Wie Omarkhali beschreibt, beschäftigt das Thema der Verschriftlichung derzeit den Geistlichen Rat (*civaka rohani*) der Yezid_innen in *Laliş* und eine große Zahl yezidischer Geistlicher und Intellektueller.⁸¹ Das aktuelle Projekt, eine Edition der yezidischen Quellen und möglicherweise einen Kanon zu schaffen, wird die Yezidologie entsprechend auch in der Zukunft begleiten.⁸²

In der Forschungsliteratur ist drittens auch immer wieder⁸³ darüber diskutiert worden, wie das Verhältnis des Yezidentums zum Islam zu beurteilen sei. In den 1930er Jahren behauptete Guidi, dass es sich beim Yezidentum um eine vom Mainstream abweichende islamische Sonderform handle.⁸⁴ Kreyenbroek betont, dass infolge der weitreichenden Akzeptanz dieser These Guidis und der daraus folgenden Einordnung des Yezidentums in die Islamwissenschaft eine Abnahme des Interesses an der Erforschung der Yezid_innen zu beobachten war. Weil Studien über eine scheinbar schriftlose Häresie für das auf den Textkanon fixierte Fach uninteressant schienen und sich gleichzeitig Wissenschaftler_innen, die wir heute als Kurdolog_innen bezeichnen können, nicht an den akademischen Diskurs der Islamwissenschaft herantrauten,⁸⁵ gab es zwischen 1930 und 1980 nur wenige Veröffentlichungen zum Thema Yezid_innen.⁸⁶ Im weiteren Zusammenhang hiermit steht auch die häufig gestellte Frage nach der Bedeutung und Herkunft *Şêx Adîs*. Frank identifizierte *Şêx Adî* in seiner Studie von 1911 als einen Sufisten, der eine traditionelle islamische Ausbildung genossen hatte.⁸⁷ Die These der islamischen Prägung *Adîs*, ihr Umfang und ihre Bedeutung für das Yezidentum wird noch heute, insbesondere in der yezidischen Gemeinschaft selbst kontrovers diskutiert.⁸⁸

⁸⁰ Vgl. insb. Omarkhali, *Textual Tradition*, 77–136; 297–544.

⁸¹ Omarkhali, Khanna (2014): *Current Changes in the Yezidi System of Transmission of Religious Knowledge and the Status of Spiritual Authority*. In: *dies.* (2014): *Religious minorities in Kurdistan: beyond the mainstream*. Wiesbaden: Harrassowitz, 67–77; sowie Omarkhali, *Textual Tradition*, 255–296.

⁸² Davon zeugt z. B. das Programm der „3. Internationalen Konferenz der Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e. V. (GEA)“, das vom 04.–05.11.2017 in Bielefeld abgehalten wurde.

⁸³ Siehe z.B. Lescot, Roger (1938): *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjâr*. Beyrouth: Impr. Catholique, 211ff.

⁸⁴ Guidi, Michelangelo (1933): *Nouve Ricerche sui Yazidi*. In: *Rivista degli studi orientali* 13 (1933), 377–427.

⁸⁵ Kreyenbroek, *Yezidism*, 16f.

⁸⁶ Erwähnenswerte Ausnahmen sind Lescot, *Enquête*; Drower, Ethel Stefana (1941): *Peacock angel. Being some account of votaries of a secret cult and their sanctuaries*. London: Murray; Edmonds, Cecil John (1967): *A pilgrimage to Laliş*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland; Aḥmad, Sami Said al / Field, Henry (1975): *The Yazidis. Their life and beliefs*. Miami, Fla.: Field Research Projects; Džalil, Ordichane / Celîl, Džalile (1978): *Kurdschij Folklor. Zargotina Kürda*. Moskva: Nauka und Silêman, Xidirê / Jindi, Khalil (1979): *Êzdiyatî: liber Roşnaya Hindêk Têkstêd Aîne Êzdiyan*. Bagdad: Ararat.

⁸⁷ Vgl. hierzu Frank, Scheich 'Adî und auch Aloian, Zorabê Bûdî (2008): *Religious and philosophical ideas of Shaikh 'Adi b. Musafir. The history of the Yezidi Kurds in the eleventh-twelfth centuries*. Spānga: Apec, 6ff.

⁸⁸ Vgl. hierzu Aloian, Shaikh 'Adi b. Musafir, sowie Kap. 7.3.

Ein viertes Thema, das die Yezidologie beschäftigt hat, ist die Einordnung der Yezid_innen als Teufelsanbeter_innen.⁸⁹ Geht es nach Kreyenbroek, so ist diese Zuschreibung sogar für die Außenwahrnehmung die folgenreichste gewesen. Sie beinhaltet schließlich im Gegensatz zu den eben aufgeführten Positionen eine deutliche Distanzierung vom Islam:

„There is probably no factor that has influenced the perception of Yezidism, both in the Middle East and the West, as much as the erroneous epithet ‚devil-worshippers‘. (...) the epithet probably did more than any theological debate to make it clear to all that the Yezidis were non-Muslims who were not entitled to any protection under Islamic Law.“⁹⁰

Einen Beleg für die Verehrung des Teufels hat man darin gesehen, dass dessen Name (*şeytan*) von den Yezid_innen gemieden würde. Febvre hat darin sogar den wesentlichen religiösen Inhalt gesehen.⁹¹ Gegen dieses Verständnis wandte sich Homes, der seinerseits die Zuschreibung der Teufelsanbetung auf die „Bigotterie der Mohammedanischen Doktoren, die an den bereitwilligen Vorurteilen der Menschen operierten“⁹² zurückführte. Dagegen hielt Layard die Yezid_innen für Teufelsanbeter_innen.⁹³ Dessen Darstellung der Yezid_innen und ihrer vermeintlichen Teufelsanbetung wurde im deutschsprachigen Raum durch Karl May⁹⁴ berühmt, weil jener diesem als Vorlage diente.⁹⁵ In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte sich die Fremdbezeichnung der „Teufelsanbeter“ fort.⁹⁶ Erst die Veröffentlichungen der letzten 40 Jahre verhalten sich in dieser Frage distanzierter, erklären bisweilen sogar das Missverständnis, auf dem der Vorwurf der Teufelsanbetung beruht.⁹⁷ Im Zusammenhang der genannten Vorwürfe ist noch jener der *taqīya* zu erwähnen.⁹⁸ Die wissentliche Geheimhaltung zentraler religiöser Inhalte durch die yezidischen Informant_innen ist ein stehendes Motiv in vielen yezidologischen Veröffentlichungen.

⁸⁹ Vgl. schon allein die folgenden Titel: Spiro, Jean (1900): *Les Yezidi ou les adorateurs du diable*. In: *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* 12 (1900), 275–301; Menzel, Theodor (1911): *Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden. Die Teufelsanbeter oder Ein Blick auf die widerspenstige Sekte der Jeziden. Ein türkischer Text über die Jeziden*. In: Grothe, Hugo (1911): *Meine Vorderasienexpedition 1906 und 1907. Bd. I: Die fachwissenschaftlichen Ergebnisse. Erster Teil*. Leipzig: Hiersemann, LXXXIX–CCXI; oder Joseph, Isya (1919): *Devil Worship*. Boston: R. G. Badger.

⁹⁰ Kreyenbroek, Yezidism, 1.

⁹¹ Febvre, *Theatre*, 368. Ähnlich äußert sich auch Rousseau, *Pachalik de Bagdad*, 192.

⁹² Homes, *The Sect of the Yezidis*, 336.

⁹³ Layard, *Nineveh and its Remains*, 270.

⁹⁴ May, Karl (ca. 1924): *Durchs wilde Kurdistan. Reiseerzählung von Karl May*. Radebeul: Karl-May-Verl und *ders.* (1900): *Durch die Wüste. Reiseerzählungen*. Freiburg i. Br: Fehsenfeld.

⁹⁵ Da May die Yezid_innen allerdings ansonsten überwiegend positiv darstellt, hat Graichen in einer lesenswerten Abhandlung die Frage gestellt, ob das Yeziden-Bild bei May eher jenem von Teufelsanbetern oder dem von „Edelmenschen“ gleiche. Graichen, Antonia (2014): *Teufelsanbeter oder Edelmenschen? Das Bild der Eziden in Karl Mays Orientzyklus*. Marburg: Tectum.

⁹⁶ Menzel, *Ein Beitrag*; Bittner, Maximilian (1913): *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (kurdisch und arabisch). Nebst einer grammatischen Skizze*. Wien: Hölde.

⁹⁷ Kreyenbroek, Philip G. (2001): *Das Wesen von Tausi-Melek und sein theologischer Ursprung – eine religionswissenschaftliche Studie*. In: *Dengê Êzîdîyan* 8/9 (2001), 67–68.

⁹⁸ Vgl. Kap 5.1. und 5.4.

Schließlich fragten viele frühere Veröffentlichungen zum Yezidentum nach dessen Überlebenschancen und Bedingungen in andersreligiöser Umgebung. Dies gilt zum einen für die überwiegend muslimisch dominierten kurdischen Herkunftsgebiete, als auch für die überwiegend christlich dominierten Diasporen. Die bisweilen als dramatisch empfundene Ausgangssituation lässt sich an Titeln wie „The other Kurds“⁹⁹, „A study in survival“¹⁰⁰ oder „Ein Volk auf dem Weg in den Untergang“¹⁰¹ ablesen. Als „doppelte Minderheit“, die sowohl ethnisch, als auch religiös zahlenmäßig unterlegen sei, wurden den Yezid_innen in den unterschiedlichen kurdischen Herkunftsgebieten schlechte Zukunftschancen ausgewiesen.¹⁰² Die Tagespolitik und die terroristischen Anschläge der letzten zehn Jahre haben diesem Pessimismus auf tragische Weise Recht gegeben.¹⁰³ Die deutsche und niedersächsische Diaspora wurde ebenfalls von Anfang an als gefährdet angesehen, seien die Yezid_innen doch nach der Ansicht Wießners „in das töten-de Licht einer fremden Welt gewandert“¹⁰⁴, in welcher sie sich erst zurechtfinden müssten. Ich habe demgegenüber versucht zu zeigen, dass mit den Ortsvereinen bereits handlungsfähige Organisationseinheiten entstanden sind und die deutsche Gemeinschaft aus ihren inzwischen aufgebauten umfangreichen zivilgesellschaftlichen Potentialen schöpfen kann.¹⁰⁵ Unzweifelhaft wirken jedoch die religiösen Transformationsprozesse, die die Postmoderne in Kurdistan¹⁰⁶ und die neue Umgebung in den Diasporen, insbesondere Deutschland,¹⁰⁷ mit sich gebracht haben und deswegen in dieser Arbeit ausführlich untersucht werden.

Literaturbesprechungen

Eine viel rezipierte Literaturbesprechung findet sich bei Kreyenbroek in dessen Werk „Yezidism“ von 1995. Sie beschreibt die Suche nach den Ursprüngen des Yezidentums. Kreyenbroek geht auf die beiden Klassiker Badger und Layard ein und bespricht zwei ältere Quellen¹⁰⁸ und deren Rezeption. Das wesentliche Er-

⁹⁹ Fuccaro, *The other Kurds*.

¹⁰⁰ Guest, *The Yezidis*.

¹⁰¹ Schneider/Tugendhat, *Die kurdischen Yezidi*.

¹⁰² Maisel, *Social change*; s. a. Tagay, Şefik / Ortaç, Serhat (2016): *Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung, 186ff.

¹⁰³ Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge in Omorkhali, Khanna / Kreyenbroek, Philip G. (2016): *Special issue. Yezidism and Yezidi studies in the early 21st century*. London: Transnational press.

¹⁰⁴ Wießner, „das tötende Licht“, 40.

¹⁰⁵ Wettich, Thorsten (2015): *Die zivilgesellschaftlichen Potentiale der yezidischen Community*. In: Nagel, Alexander-Kenneth (2015): *Religiöse Netzwerke: die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Bielefeld: transcript, 147–63.

¹⁰⁶ Omorkhali, Khanna (2014): *Introduction – Religious Minorities in Kurdistan. Beyond the Mainstream*. In: *dies. Religious minorities*, XVII–XXXVIII.

¹⁰⁷ Vgl. Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen, *Im Transformationsprozess*; sowie Savucu, Halil (2016): *Yeziden in Deutschland. Eine Religionsgemeinschaft zwischen Tradition, Integration und Assimilation*. Marburg: Tectum.

¹⁰⁸ Es handelt sich um eine Petition aus dem Jahr 1872, die Driver als „locus classicus“ der Yezidologie beschrieben hatte und um eine Art religiöse Erneuerungsschrift des yezidischen Ismail Beg aus dem Jahr 1908. Vgl. Kreyenbroek, *Yezidism*, 6ff.

gebnis seiner damaligen Literaturbesprechung liegt darin, dass er auf den Mangel früherer Veröffentlichungen hinweist, in ihrer Fokussierung auf Schrift dem oralen Charakter des Yezidentums nicht gerecht zu werden. Keine Erwähnung finden die frühen Klassiker Febvre, Homes und Rousseau, weswegen ich ihren Beitrag oben betont habe.

Allison differenziert die relevante Forschungsliteratur und Quellen zum Yezidentum nach „outsider und insider discourses“.¹⁰⁹ Dies scheint mir angebracht, weil der emische Diskurs der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen von einem kulturspezifischen Repertoire und Setting geprägt ist, der für Außenstehende nicht immer leicht zu verstehen ist.¹¹⁰ Daneben führen einige Nicht-Yezid_innen ihre Beschäftigung mit dem Gegenstand mit Themen zusammen, mit denen die Insider nicht immer vertraut sind, so etwa Diasporatheorien bei Ackermann¹¹¹, Fluchtforschung bei Gnau¹¹² oder Synkretismus bei Langer¹¹³. Allerdings hat sich auch der emische Diskurs der yezidischen Gemeinschaft enorm professionalisiert. Es gibt immer mehr yezidische Akademiker_innen und Gelehrte, die sich an der Diskussion über ihre eigene Religion beteiligen.¹¹⁴ Die englischsprachigen Veröffentlichungen der letzten 15 Jahre besprechen Kreyenbroek und Omarkhali in der Einleitung zum Special Issue der *Kurdish Studies*¹¹⁵. Zusätzlich sollten noch jene deutschsprachigen Beiträge hinzugenommen werden, die ich in Kapitel 3 präsentiere.

¹⁰⁹ Allison, „unbelievable slowness“, 5. Vgl. dazu Knott, Kim (2005): Insider/outsider perspectives. In: Hinnells, John R. (2005): *The Routledge companion to the study of religion*. London: Routledge, 243–58.

¹¹⁰ Das zeigt m. E. die Veröffentlichung Omarkhali, Khanna (2008): On the structure of the Yezidi clan and tribal system and its terminology among the Yezidis of the Caucasus. In: *The Journal of Kurdish Studies* 6 (2008), 104–19 sehr gut. Ein Beispiel für eine einfühlsame, partiell enkulturierte Ethnographie ist jene von de la Bréteque: La Amy Bretéque, Estelle de (2013): *Paroles mélodisées. Récits épiques et lamentations chez les Yézidis d'Arménie*. Paris: Classiques Garnier.

¹¹¹ Ackermann, Andreas (2010): Reisende Kulturen? Das Konzept der Diaspora in den Kulturwissenschaften, illustriert am Beispiel der Yeziden. In: Karentzos, Alexandra (2010): *Topologien des Reisens*. Trier: Universitätsbibliothek, 19–31.

¹¹² Gnau, Eva (2011): *Religiöse Verfolgung als Fluchtgrund am Beispiel der kurdischen Yeziden*. Hamburg: Diplomica.

¹¹³ Langer, Robert (2010): Yezidism between Scholarly literature and Actual Practice: From ‚Heterodox‘ Islam and ‚Syncretism‘ to the Formation of a Transnational Yezidi ‚Orthodoxy‘. In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 37 (2010), 393–403.

¹¹⁴ Z. b. Silêman/Jindi, Êzdiyatî; Rashow, Khalil Jindy (2001): The Yezidis today. In: *Cultural persistence and globalisation* (2001), 45–52; Boyîk, Eskerê / Celfî, C. / Omarkhali, Xanna (2009): *Şêx Fexrê Adiyân. Fîlosof û xasê ola Êzdiyatîyê*. Oldenburg: Dengê Êzîdiyan. In diesem Sinne äußern sich auch Kreyenbroek und Omarkhali in ihrer Literaturbesprechung von 2016: „A renewed interest in the religion began in the 1990s, when Yezidis themselves started to take an active role in discussions on their own religion.“ Kreyenbroek/Omarkhali, Introduction to Special Issue, 123.

¹¹⁵ Omarkhali/Kreyenbroek, Special issue.

3. Die yezidische Gemeinschaft in Niedersachsen

Die yezidische Gemeinschaft in Niedersachsen kann inzwischen auf eine über 55-jährige Geschichte zurückblicken. Dabei lassen sich inhaltlich fünf Phasen unterscheiden, die für ihre Entstehung und ihren Wandel konstitutiv waren: Orientierung (1961–1973), Pionierarbeit (1973–1990), Aktivierung (1991–2002), Diversifizierung (2003–2014) und zuletzt die Phase der Traumatisierung aufgrund der Verfolgung durch den sog. „Islamischen Staat“ (seit dem 03.08.2014). Die hier vorgestellte Historisierung dieser Phasen ergibt sich – wie die Titel andeuten – in erster Linie aus internen Differenzierungsprozessen der religiösen Selbstorganisation der yezidischen Gemeinschaft. Sie berücksichtigt aber auch politische Entwicklungen in den Herkunftsländern und Etappen der niedersächsischen Asylgesetzgebung, sofern diese auf erstere Einfluss hatten.¹ Weiterhin wird erstmals ein Forschungsüberblick zur Entstehungsgeschichte der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen geschaffen, indem die wissenschaftliche Literatur am jeweiligen Ende der Unterkapitel besprochen wird.

3.1 Orientierung (1961–1973): sed û hed

Situation in den Herkunftsländern und Asylgesetzgebung

Die Entstehung der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen hatte ihren Ausgangspunkt im Anwerbeabkommen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Türkischen Republik vom 30.10.1961.² Im Zusammenhang des Abkommens migrierten etwa 2.000 Yezid_innen (hauptsächlich Männer) in industrielle Zentren der damaligen westdeutschen Bundesländer. Es erfolgte in der Regel eine Kettenmigration, so dass regionale Siedlungen häufig durch große Familien geprägt wurden, die bereits in den Herkunftsgebieten beieinander gewohnt hatten. In Celle und Umgebung entwickelte sich mit ca. 200 Personen³ die größte regionale yezidische Siedlung in Deutschland. Mit dem Beschluss des Anwerbestopps vom 23.11.1973 wurde diese Form des relativ freien Zuzugs nach Deutschland offiziell beendet, hielt aber durch Sonderregelungen wie den Familienzuzug an. Während dieser Zeit war für yezidische Arbeitsmigrant_innen und solche Yezid_innen, die angesichts der günstigen Bedingungen des Anwerbeabkommens

¹ Vgl. kürzere Abrisse: Savucu, Yeziden in Deutschland, 84–96; Kartal, Deutsche Yeziden, 53–62; Tagay/Ortaç, Die Eziden, 93–96; Kreyenbroek/Kartal/Omarkhali/Gindî, Yezidism in Europe, 42f; Wettich, Thorsten (2015): Yeziden in Deutschland. In: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (2015): Handbuch der Religionen. München: Beck, 1–16, hier 2–5.

² Zur „Gastarbeiteranwerbung“ vgl. Hunn, Karin (2005): „Nächstes Jahr kehren wir zurück ...“. Die Geschichte der türkischen „Gastarbeiter“ in der Bundesrepublik. Göttingen: Wallstein.

³ Flick, Andreas (2014): Eziden. Geschichte – Religion – Kultur. Celle: Landkreis Celle, 24.

im selben Zeitraum vor sozialer, religiöser und wirtschaftlicher Bedrängnis aus der Türkei nach Deutschland flohen, „aufgrund des bilateralen Abkommens ein Bleiberecht problemlos möglich“⁴. Asylanträge waren folglich nicht notwendig.

Selbstorganisation

Weil in den 1960er Jahren der Fokus vieler Yezid_innen auf ihrem befristeten Aufenthalt in Niedersachsen lag und von dem Gedanken an eine Rückkehr in die Heimat geprägt war, entwickelte sich zunächst kein organisiertes religiöses Leben. Erst mit dem Nachzug der Familienmitglieder, der Geburt, Erziehung und Einschulung yezidischer Kinder und dem Versterben Angehöriger in Deutschland entwickelte sich eine Nachfrage nach religiösem Praxiswissen, insbesondere im Bereich der lebenszyklischen Rituale (Taufe, Hochzeit und Beerdigung).

In der Heimat war das religiöse Leben traditionell durch den Zusammenhalt im Dorf organisiert. Hier gab es religiöse Spezialist_innen, die die Laien und damit den Großteil der Bevölkerung in religiösen Rechten und Pflichten unterrichteten und Rituale anleiteten. Jedoch konnte die yezidische Religion in der Türkei aufgrund der Skepsis der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit wenn überhaupt nur im Geheimen praktiziert werden. Es gab drei Gründe für diese reservierte Position gegenüber Yezid_innen:⁵ Erstens wurden Sie aufgrund des angeblichen Fehlens eines heiligen Buches nicht zu den *ahl al-kitab* („Schriftbesitzern“) gerechnet, die schon im Osmanischen Reich Schutz genossen. Zweitens galten sie als von der islamischen Tradition (*Sunna* und *Scharia*) abgekommene Apostat_innen, schlimmstenfalls kombiniert mit dem Vorwurf, den Teufel anzubeten (*şaitanperestî*). Drittens wurden sie der kurdischen Bevölkerungsgruppe zugeordnet, die großenteils ebenfalls als Abweichung von der Norm begriffen wurde. Mit dieser Auffassung gingen Unterdrückung und Verfolgung der Yezid_innen in der Türkei einher,⁶ die gezwungenermaßen zu einem Abbruch der eigenen religiösen Tradition führten: Heilige Texte wurden nicht mehr überliefert, Rituale wurden nicht mehr vollzogen und Feste wurden nicht mehr gefeiert. Einzig die Endogamiegebote und das Kastensystem hatten sich erhalten.

Deshalb griffen die nach Niedersachsen zugewanderten Yezid_innen im Rahmen ihrer religiösen Selbstorganisation in erster Linie auf ihre aus der Heimat mitgebrachte Auffassung zurück, nach der sich Religiosität durch die Aufrecht-

⁴ Düchting, Johannes (2006): Die Yezidi und ihre asylrechtliche Behandlung in Deutschland. Online verfügbar unter: www.yeziden-colloquium.de/inhalt/gesellschaft/recht/Duechting_Yeziden.pdf, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

⁵ So auch Dulz et al für den Irak: Dulz, Irene / Hajo, Siamend / Savelsberg, Eva (2004/2005): Verfolgt und umworben: Die Yeziden im „neuen Irak“. In: *Kurdische Studien* 4/5 (2004/2005), 91–107.

⁶ Ateş nennt folgende Formen von Diskriminierung von Yezid_innen in der Türkei: behördliche, politische, militärische, Zwangsislamisierung, Zwangsumsiedlung, Vertreibung. Vgl. Düchting, Johannes (2004): *Die Kinder des Engel Pfau. Religion und Geschichte der kurdischen Yezidi*. Köln: KOMKAR; Düchting/Ateş, *Stirbt der Engel Pfau?*, 37–62. Vgl. a. den sehr informativen Bericht von Sternberg-Spohr, Alexander (1988): *Zur Situation der Yezidi in der Türkei*. Bonn: ZDWF-Schriftenreihe, sowie die Darstellung bei Kartal, *Deutsche Yeziden*, 50–53.