

Der Wandel der yezidischen Religion in der Diaspora*

Banu Yalkut-Breddermann

Ich befasse mich in diesem Artikel mit dem Wandel des Selbstverständnisses der religiösen Gemeinschaft der aus Türkei-Kurdistan stammenden Yezidi. Die Yezidi sind eine kurdisch sprechende Religionsgemeinschaft, die bis etwa 1980 vorwiegend im Vorderen Orient lebte – räumlich weit verstreut über ein Gebirgsgebiet, das heute unter den Staaten Irak, Syrien, Iran, Armenien und der Türkei aufgeteilt ist.

Seit ihrer Vertreibung aus ihrer türkischen Heimat hat sich fast die gesamte Yezidigemeinschaft in Europa, vorwiegend in der Bundesrepublik Deutschland, niedergelassen. Die Yezidi suchten an erster Stelle Zuflucht bei Angehörigen ihrer Gemeinschaft, die als Arbeitsmigranten nach Europa kamen. Diese Art der Kettenmigration führte zur Bildung der Yezidi-Migrantenkolonien, die vor allem in Niedersachsen im Kreis Celle, in Nordrhein-Westfalen in der Gegend der Stadt Emmerich und im Saarland anzutreffen sind. Es leben nach Einschätzungen ca. 28.000 bis 29.000 (Kizilhan 1997) Yezidi aus diesem Gebiet in Europa.

Ausgrenzung und Diskriminierung: Zur anatolischen Vorgeschichte der Yezidi-Immigranten

Aufgrund ihrer religiösen Sonderstellung gehören die Yezidi zu den wenigen Flüchtlingen, die in der Bundesrepublik Deutschland asylrechtlich als „gruppenverfolgt“ anerkannt sind. Die Yezidi verdanken ihre Sonderstellung vor allem ihrer Religion, einer Religion, die sich nicht nur von ihren andersgläubigen Nachbarn (Angehörigen sunnitisch-muslimischer und christlicher Konfessionen) unterscheidet, sondern die als eine ihren eigenen religiösen Vorstellungen diametral entgegengesetzte empfunden wird. Der von den Yezidi verehrte *Taus-u-Melek* (der Engel Pfau) wird von den Anhängern der muslimischen und christlichen Religionen mit dem gefallenem Engel, dem Satan, gleichgesetzt. Daher wurden und werden sie vor allem von Muslimen als „Teufelsanbeter“ (*şeytanperest – şeytanatapan*) verdammt und ausgegrenzt.

Bereits im Osmanischen Reich, das bis in das 20. Jahrhundert hinein den Großteil der Yezidi-Siedlungsgebiete verwaltete und dessen pluralistische Verfassung heute oftmals als Modell eines relativ konfliktfreien Zusammenlebens unterschiedlicher Religionsgruppen betrachtet wird, wurden die Yezidi als Ungläubige ausgegrenzt und nicht als Anhänger einer Buch- und Offenbarungsreligion – und mithin auch nicht als schutzbefohlene Religionsgemeinschaft (*millet*) – anerkannt. Starke Bestrebungen nach Anerkennung als *millet* durch die Osmanischen Sultane prägten die Geschichte der Yezidi im 19. Jahrhundert. Sie wollten den gleichen Rechtsstatus wie Juden und Christen, um als Schutzbürger des Reiches zu gelten und willkürliche Massaker an ihrer Gemeinschaft zu vermeiden.

* Dieser Beitrag erschien erstmals in: Jonker, Gerdien (Hrsg.): Kern und Rand: Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland, Berlin 1999, S. 51 – 63. Die Zahlen in den eckigen Klammern geben die Seitenzahlen der jeweils folgenden Textseite des Originals wider. Die ursprüngliche Orthographie wurde beibehalten.

Die 1923 gegründete türkische Republik verfolgte eine Homogenisierungs- und Zwangsassimilationspolitik gegenüber der Bevölkerung Anatoliens. Der neu entstandene türkische Staat konnte sein Verwaltungssystem und sein Gewaltmonopol in diesen Gebieten nicht einführen. Die alte lokale Herrschaftsordnung existierte weiter. Nun wurden die Yezidi vom Staat als Kurden von den Kurden als Nicht-Muslime diskriminiert.

Die Veränderungen in der traditionellen Gemeinschaft der Yezidi machten sich nur langsam bemerkbar. Die Yezidi wurden zunächst nicht so stark in die sich entwickelnde kapitalistische Marktwirtschaft der türkischen Republik einbezogen. Urbanisierung und Landflucht fanden kaum statt. Die Yezidi lebten, als ein ausschließlich bäuerliches Volk, bis in die sechziger Jahre in ihren Dörfern wie von jeher bedroht von ihren muslimischen Nachbarn. Die politischen Auseinandersetzungen machten sich in diesem Gebiet erst ab den sechziger Jahren zunehmend bemerkbar. In den letzten zehn Jahren eskalierten sie jedoch derartig, daß die Yezidigemeinschaft innerhalb kurzer Zeit eine radikale soziale, politische und wirtschaftliche Umwälzung erfahren mußte, deren Prozeß schneller vonstatten ging als bei allen anderen Gemeinschaften Anatoliens. Die lange Phase der Umstrukturierung der Yezidigemeinschaft begann erst in einem Land, das den Yezidi in vieler Hinsicht vollkommen fremd war, nämlich in Deutschland. In der Türkei lebten die Yezidi fast ausschließlich in den Provinzen Urfa, Mardin, Siirt und Batman, die an der irakischen und syrischen Grenze liegen. Für die Yezidi bestand keine Möglichkeit einer Binnenmigration, wie für andere Gruppen. Die Yezidi mußten die türkische Republik, deren Bürger sie gewesen waren, verlassen, noch bevor sie auf der politischen Bühne erschienen. Sie brauchten in Folge dessen in ihrer Heimat keine umfassenden Veränderungen ihrer alten Strukturen entwickeln.

Soziale Ordnung der Yezidi

Die traditionelle Sozialorganisation der Yezidi ist streng hierarchisch angelegt. Strikt unterschieden werden zwei religiöse Statusgruppen: die erblich legitimierte Geistlichkeit (*Şeyh* und *Pir*) mit absoluter religiöser und großer sozialer Autorität einerseits sowie die ihnen untergeordnete Laiengefolgschaft (*mirid*), die Masse der Gläubigen, andererseits. Auch intern war die bäuerliche Laien- [53] bevölkerung der yezidischen Dörfer in hierarchisch geschichtete endogame Verwandtschaftsgruppen (*bavik*) gegliedert. Die *bavik*-Zugehörigkeit ist immer noch von wesentlicher Bedeutung und hat sich in der Diaspora als solidarische Einheit gefestigt.

Die Yezidi haben eine bestimmte Vorstellung von Gemeinden in der Diaspora. Sie versuchen auf der Basis ihrer verwandtschaftlichen Beziehungen (*bavik*-Zugehörigkeit) ein vertrautes und bewährtes soziales Netzwerk zu rekonstruieren und quasi „Dörfer in der Stadt“ aufzubauen. Yezidi-Flüchtlinge suchten vorwiegend Zuflucht bei Angehörigen ihrer Gemeinschaft, die als Arbeitsmigranten nach Europa kamen. Daher leben die Anhänger beider Positionen miteinander als Mitglieder derselben *bavik* und führen heftig Diskussionen über das Yeziditum, die yezidischen Lebensführung und die Legitimität des traditionellen religiösen Zentrums.

Die yezidische Diaspora

Die Geschichte der yezidischen Diaspora geht auf den Militärputsch in der Türkei von 1980 zurück. Auf die daraufhin neuerlich einsetzenden Repressionen und besonders auf die 1984/85 eskalierenden kriegesischen Auseinandersetzungen in den Kurdengebieten Südost-Anatoliens, in

denen die Yezidi zwischen den Fronten aufgerieben zu werden drohten, reagierten sie mit einem Massenexodus.

Mit der Migration begann in der deutschen Diaspora die Transformation der yezidischen Religion. Grundlegend für diesen mehrschichtigen Prozeß der Auflösung, Umwandlung und Neubildung des Yeziditums ist der Umstand, dass sich die Yezidi in ihrer neuen Lebenswelt mit zwei – einander entgegengesetzten – Polen der geistigen und sozialen Neuorientierung konfrontiert sehen und auseinandersetzen müssen. Zum einen müssen sie sich als eine verfolgte Religionsgemeinschaft mit der Bundesrepublik befassen, die ihnen Glaubensfreiheit und Asylrecht gewährt. Andererseits beschäftigt sie als kurdisch sprechende Immigranten die kurdische Exil- und Nationalbewegung. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich der aktuelle yezidische religiöse Diskurs.

Mit den Kurden verbindet die Yezidi neben der Sprache auch die gemeinsame zeitgeschichtliche Erfahrung der Unterdrückung und Verfolgung durch den türkischen Staat. Allerdings sind andererseits bei den Yezidi die kollektiven Erinnerungen an die Geschichte der Verfolgung durch Muslime (auch durch Kurden) immer noch lebendig. Dieses ambivalente Verhältnis von Affinität und Auseinandersetzungen wirkt auch in der aktuellen Debatte um die ethnischreligiöse Standortbestimmung des Yeziditums nach.

So hat sich in der Diaspora, im Zusammenhang mit der Debatte um die Neuformulierung des Yeziditums, ein Diskurs über die Einheit und die gemeinsame Herkunft mit den anderen kurdisch sprechenden Gruppen herausgebildet. Aus dieser kurdisch-nationalistischen Perspektive heraus erscheinen die Yezidi als Bewahrer zarathustrischen Traditionsguts. Sie werden als die „echten ursprünglichen Kurden“ wahrgenommen und als die authentischen Vertreter der ursprünglichen kurdischen Volkskultur bezeichnet. In dieser Konstruktion werden Zarathustra und das Medertum als kulturelle Basis der kurdischen Nation angesehen. Wenngleich unter dem Begriff „Kurde“ bislang die sunnitischen Kurden in Abgrenzung zur eigenen yezidischen Gruppe verstanden worden sind, verwenden ihn die Yezidi – zumal Vertreter dieser Richtung – zunehmend als komplementäre Selbstbezeichnung, wobei die ethnische Identität betont und die religiöse relativiert wird. Bei den Vertretern dieser Richtung sind die Tendenzen zur religiösen Individualisierung und Säkularisierung prägnant. Diese Gruppe vertritt direkt die politischen Interessen der kurdischen Nationalbewegung, die primär nach dem Herkunftsland orientiert ist und versucht im Rahmen des Programms dieser Bewegung zu handeln. Daher wird die Säkularisierung als ein Emanzipationsbegriff verstanden und Begriffe wie Wissenschaft und Fortschritt werden akzentuiert. In diesem Sinne wollen sie das Programm der europäischen Aufklärung vollziehen: „Die Aufklärung ist akute Säkularisation, insofern sie den eigenständigen Bereich von Denken der Religion gegenüberstellt und ihrem Einfluß theoretisch wie praktisch entzieht.“ (Ratschow 1961)

Die Hervorhebung des Yeziditums als Kulturgut, als ein Bestandteil der kurdischen Kulturgeschichte und die Unterwerfung der yezidischen Identität unter das Kurdische hat die Konsequenz, daß diese Art vom Säkularisierungsprozeß zum sogenannten „Säkularismus“ (Ratschow 1961) neigt, eine Haltung, die die Weltimmanenz des Menschen betont unter Ablehnung jeglichen Einspruchs des religiösen Glaubens, die aber ihrerseits gegen quasireligiöse Tendenzen nicht notwendig gefeit ist (Stentzler 1988). Ein Beispiel dafür ist die Verschiebung des Begriffs des Märtyrers von einer religiösen auf eine nationalistisch-patriotistische Ebene. Es wird der von den Yezidi im Laufe der Geschichte geleistete Widerstand, ihre Identität um jeden Preis zu bewahren, zwar immer gelobt, aber erwartet, daß diese Kraft sich in der Moderne als Kampf für die Befrei-

ung des Vaterlandes manifestiert. Darauf richtet sich auch der Begriff der „Ehre“ entsprechend aus. Bei dieser Gruppe wird das Yeziditum von seinem religiösen Inhalt entleert, es lebt aber weiter als eine besondere Lebensphilosophie, die eine zentrale Rolle in der Konstruktion des Medertums und Zarathustras spielt, nämlich die authentisch kurdische Substanz des Kurdentums zu sein. Sie entgehen damit der totalen kurdischen nationalistischen Assimilation. Gegenüber der obengenannten Position wird die ethnisch-politische Abgrenzung gegen die Kurden in einer spezifisch religionsgeschichtlichen Gegenposition artikuliert.

Dieses Thema wird derzeit häufig und heftig in der Gemeinde diskutiert. Dabei vertritt diese zweite Gruppe, die „Nicht-Zarathustrianer“, keinen einheitlichen Standpunkt [55] zur Geschichte und Herkunft der Yeziden, abgesehen von ihrer gemeinsamen Überzeugung, daß das Yeziditum eine eigenständige Ursprungsreligion ist und länger als die Zarathustrareligion existiert. Aus dieser Perspektive wird die religiöse Identität als ausschlaggebend betrachtet und die yezidische Religion wird entsprechend revitalisiert. Bei dieser Gruppe ist eher die yezidisch religiöse Lebensführung richtungsweisend. Die Revitalisierung dieser Gruppe ist auf eine Selbständigwerdung der Yeziden und des Yeziditums gerichtet. Jedoch ist es auch dieser Gruppe nicht ganz gelungen den religiösen Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozessen (Weber 1993) zu entgehen. Im Zuge der fortschreitenden Modernisierungs- und Individualisierungsprozesse der Yezidigemeinschaft in der Diaspora, die gleichzeitig einen religiösen Pluralisierungsprozeß in Gang gesetzt hat, steht das Yeziditum unter einem Anpassungsdruck an die veränderten Bedingungen seiner Angehörigen und ist vor die Aufgabe einer neuen Standortbestimmung gestellt. Die alte religiöse Institution verliert ihre unhinterfragte religiöse Legitimation (vgl. Jagodzinski / Dobbelaere 1993).

Die Geistlichen der Yezidi beharren nicht unbedingt darauf, ihre alte Ordnung aufrecht zu halten. Diese Gruppe versucht, ihre Ansichten auf die Wissenschaft zu gründen und dadurch zu legitimieren. Infolge dieser Entwicklung wird das Yeziditum dem Prozeß der Entzauberung des Glaubens unterworfen (Weber 1993, Adorno / Horkheimer 1997). Man kann aber diesen Prozeß der Entmystifizierung nicht nur als etwas Schicksalhaftes betrachten, da die Yezidi teilweise aktiv daran mitgewirkt haben. Der Grund, warum sie diesen Weg beschritten haben, liegt im dialektischen Charakter dieses Prozesses: die Entmystifizierung ihres Glaubens heißt in diesem Kontext auch, ihn neu zu formulieren und sein Überleben zu sichern.

Diese beiden einander entgegengesetzten Positionen konvergieren daher, trotz ihrer Differenzen in bestimmten Punkten. Beide Gruppen versuchen wissenschaftlich zu beweisen, daß sie die Vertreter des wahren Yeziditums sind. Sie streben vor allem danach, nachzuweisen, daß sich die yezidische Denkweise an die westlichen Wissenschafts- und Demokratievorstellungen anpassen kann. Sie wollen sich harmonisch an die westliche Lebensweise anpassen, ohne daß dabei aber ihre Unabhängigkeit oder Autonomie in den kulturübergreifenden Weltreligionen oder -anschauungen aufgeht.

Die erste Gruppe versucht durch Historisierung der Religion, die Vorurteile gegenüber dem Yeziditum als „archaischen“ und „primitiven“ Glauben abzubauen und die Legitimation durch den Einklang mit der Wissenschaft zu bestätigen. Die zweite Gruppe versucht dasselbe durch Transformation des Yeziditums nach westlich anerkannten Normen der Religion. Beide Gruppen haben das Ziel, einen Platz für die Yezidigemeinschaft, ihre Kultur und ihren Glauben sowohl in der deutschen Gesellschaft als auch unter den Kurden zu schaffen. Sie bemühen sich darum, daß die Yezidi von den in Vergangenheit und Gegenwart existierenden Vorurteilen gegenüber ihrem

Glauben befreit werden, [56] so daß sie in Zukunft friedlich, als gleichberechtigte Mitglieder der deutschen Gesellschaft oder unter den Kurden leben können, ohne ihre Herkunft verbergen zu müssen. Um es kurz zu sagen: die Vertreter der beiden Richtungen erheben Anspruch darauf, authentisch kurdisch zu sein. Es gibt nur eine feine Differenz zwischen beiden Gruppen. Die erste sieht die Zarathustrareligion als geschichtliches Bindeglied zu allen Kurden. Die verschiedenen Religionsrichtungen sind nicht ausschlaggebend und werden sich in der Zukunft verlieren. Die zweite Gruppe hingegen sieht ihre Zukunft und ihr Kurdischsein in der yezidischen Religion. Diese Differenzierung hat politische Konsequenzen. Die erste Gruppe drängt die religiösen Aspekte in den Hintergrund und strebt den Säkularismus an. Die zweite Gruppe möchte durch den Minderheitsstatus als eigenständige, kulturelle und religiöse Gemeinschaft geschützt sein.

Durch ihre nahezu geschlossene und von Anfang an auf Dauer angelegte Umsiedlung nach Europa unterscheidet sich die Yezidgemeinschaft von anderen Migranten aus der Türkei. Bedingt durch diesen Umstand versuchen die Yezidi, sich als Bestandteil der deutschen pluralistischen Gesellschaft zu etablieren. Anfangs hatten sie die Hoffnung im Aufnahmeland Deutschland, Strukturen anzutreffen, die ihnen die Möglichkeit geben würden, ihre Identität frei und offen auszuleben. Sie sahen die Migration positiv, wobei ihre mündlich überlieferten Traditionen es ihnen ermöglichten, eine im Vergleich zu vielen anderen Migrantengruppen höhere Anpassungsfähigkeit zu zeigen, obwohl die Lebensbedingungen radikal verändert wurden. Jedoch die Geschichte Deutschlands, vor allem die Folgen des Zweiten Weltkrieges, die bis in die Gegenwart hineinreichen, führte zu einer Enttäuschung jener Erwartungen. Die Auswirkungen haben einen Einfluß auf die Strategien der Yezidi. Einerseits wollen sie die Möglichkeit nicht ausschließen, sich in Deutschland als eine anerkannte Minderheit zu etablieren, andererseits wollen sie sich eine Rückkehrmöglichkeit offenhalten. Sie wollen mit den anderen ethnisch-religiösen Gruppen Kontakt aufnehmen, um aus ihrer Isolation herauszukommen.

Daher strebt die erste Gruppe, die „Zarathustrianer“ an, ihre Beziehung mit der linken Fraktion der kurdischen Nationalbewegung und mit den Aleviten, die ihre Herkunft auch auf die Zarathustrareligion zurückführen, zu festigen. Die andere Gruppe, die „Nicht-Zarathustrianer“, möchte den Kontakt mit den Aleviten, die ihre Herkunft von der Zarathustrareligion unabhängig sehen, aufbauen. Dagegen grenzen sie sich gegenüber Islam und Christentum stärker ab. Sie bemühen sich darum, zu vermeiden, in einen theologischen Dialog mit den beiden Konfessionen (Islam und Christentum) und deren Interpretation des *Taus-u-Melek* als gefallenen Engel zu kommen. Sie versuchen aber in letzter Zeit eine enge Beziehung mit den Juden aufzunehmen. Mit den Juden verbindet die Yezidi ihre Vorstellung, ein auserwähltes Volk zu sein, zu dem niemand übertreten kann. Die Yezidi betrachten sich als Auserwählte des *Taus-u-Melek*. Sie schließen die Konversion streng aus.

Hinsichtlich der neuen [57] Formen religiöser Annäherung und Abgrenzung des Yeziditums lassen sich m.E. zwei Aspekte voneinander unterscheiden: zum einen die eher individuelle, situative und kontextgebundene Betonung der Affinität oder Differenz zu anderen Religionsgemeinschaften; zum anderen der oben umrissene, tiefgreifendere Prozeß der kollektiven Neubestimmung des religiösen Sonderstandpunkts in der durch das neue gesellschaftliche Umfeld vorgegebenen „Sprache der Abgrenzung“ – ein Prozeß, der ja die Annäherung an andere Religionskonzepte bereits voraussetzt.

Vereinheitlichung und Neuformulierung des Yeziditums

Die Religion der Yezidi ist in ihrer herkömmlichen Ausprägung nur bedingt als ein gemeinsam geteiltes Sinnsystem (Keesing 1987) aufzufassen, da ihr der kohärente, starre und Allgemeinverbindlichkeit heischende Charakter eines Systems fehlte. Vieles beschränkte sich auf Andeutungen, vieles war im Fluß. Die Yezidi-Religion wurde in Form mündlicher Überlieferung und ritueller Praxis tradiert. Neues oder Individuelles konnte und kann auf dem Wege der Traditionsneubildung integriert, bzw. als Teil des „altüberlieferten“ Traditionsstroms anerkannt werden. Daher ist sie sehr flexibel, kennt keine Häresie. Die Yezidi-Religion als ein oral überliefertes Kultursystem (Geertz 1995), bildet eine Einheit des Alltagslebens und der religiösen Weltsicht. Die Sphären sind noch nicht voneinander getrennt und können nicht als selbständig voneinander begriffen werden. Daher kann man in einer solchen Gemeinschaft nicht von einer Trennung der religiösen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Bereiche reden. Die Bereiche sind ineinander verflochten (vgl. Kohl 1988). Sie decken einander ab, so daß das Yeziditum als Wegweiser für das Leben im Hier und im Jenseits angesehen wird.

Im Yeziditum wird die Kommunikation mit den Himmlischen Mächten durch die Wanderung der Seele während des Schlafes, durch die Askese von Fakiren, die Trance von Koçaken und durch verschiedene Rituale sowie Initiationsriten hergestellt. Die Kaste der yezidischen Geistlichkeit (*Şeyhs*) wird als Vertreter der Engel betrachtet. Bei der theologischen Überarbeitung des Traditionsguts, die auf eine schriftliche Fixierung der Yezidi-Orthodoxie abzielt, bildeten sich Fraktionen heraus. An dieser Debatte beteiligen sich jetzt auch die Laien (*mirid*) – Vertreter einer neuen yezidischen Intelligenz – mit ihren eigenen Vorstellungen und Entwürfen des Yeziditums. Daß Laien in Fragen, die den eigentlichen religiösen Bereich betreffen, ein Mitspracherecht geltend machen, wäre bis vor kurzem kaum möglich gewesen.

Ich möchte hier noch den Wandel des Geschlechterverhältnisses erwähnen. In der Migration hat sich die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern teilweise umgekehrt. Die Frauen hatten in der Diaspora in vielen [58] Fällen bessere Chancen, Lohn und Arbeit zu finden (zumeist als Putzfrauen). Daher mußten ihre Männer zu Hause bleiben und sich um die Kinder kümmern. Die neue Arbeitsteilung von Frauen und Männern bewirkt eine zunehmende Beteiligung der Frauen an den Diskussionen, die auch die religiösen Fragen betreffen.

Diese vielfältigen Verschiebungen und Veränderungen innerhalb der Gemeinde haben Folgen für die Auseinandersetzungen in bezug auf das Verhältnis zwischen dem traditionellen religiösen Zentrum im Nordirak und der hauptsächlich in der Diaspora neu entstandenen yezidischen Intelligenz und ihren Ansprüchen auf die Neuformulierung des Yeziditums. Die neu entstandene yezidische Intelligenz bezieht gegen die Geistlichkeit Stellung und rüttelt damit an den Grundfesten der alten religiösen Ordnung. Sie bestimmt die Richtung des Wandels der Gemeinschaft. Ein besonders auffälliges Phänomen stellen die Bestrebungen zur Herausbildung einer aus ihrer traditionellen soziokulturellen Gebundenheit abgelösten Hochreligion dar. Es handelt sich hierbei um den Entwurf einer neuen yezidischen „Orthodoxie“, der durch Verständigungsschwierigkeiten mit den deutschen Asylbehörden erforderlich wurde und der zunächst als behelfsmäßige Übersetzung diente.

Durch die geistige Auseinandersetzung mit dem westlichen – einem spezifisch deutschen, richterlicher Entscheidung zu unterbreitenden – Religionsbegriff wurde eine Entwicklung zur weiteren Ausformulierung, Systematisierung und schriftlichen Neuformulierung der eigenen religiösen

Tradition angestoßen, die tiefgreifende Veränderungen mit sich bringen wird und deren Konsequenzen für die Yezidi-Religion noch nicht ganz abzusehen sind. Wenn aber einmal ein schriftlich fixiertes, für alle Yezidi verbindliches Fundament geschaffen sein wird, kann diese Entwicklung in der Zukunft zur „Fundamentalisierung“ des Yeziditums und zur Entstehung einer neuen religiösen Geistigkeit führen. Um es kurz zu sagen: Zur Zeit ist das religiöse Zentrum im Nordirak und die Gemeinde der „Nicht-Zarathustrianer“ in Deutschland für eine Kanonisierung des Yeziditums. Die „Zarathustrianer“ betrachten das jetzt existierende Yeziditum nicht als eine Religion, sondern auch als eine Einstellung zum Leben. Daher heben sie die kulturellen Aspekte hervor. Infolge der Transformationen, die in der Diaspora stattfinden, gelingt es dieser Gruppe, Yeziditum als eine Weltanschauung zu betrachten.

Wandel in der Diaspora und das yezidische Zentrum

Um diesen religiösen Pluralisierungsprozeß innerhalb der Yezidigemeinschaft in der Diaspora und die Wirkung dieses Prozesses auf das yezidische religiöse Zentrum im Nordirak zu schildern, will ich hier ein konkretes Beispiel geben. Es geht um die Diskussionen zwischen den beiden Gruppen über das religiöse [59] Zentrum des Yeziditums. Die Yezidi haben viele Probleme zu lösen, um in einer westlichen Gesellschaft anerkannt zu werden und um als Yezidi ihre Identität zu bewahren, zum Beispiel die Heirat mit Nicht-Yezidi. Darüber, ob die bis dahin geltende Endogamievorschrift im neuen sozialen Kontext gelockert werden kann, kann autoritativ eigentlich nur eine Ratsversammlung der Geistlichkeit (der Yezidi-Würdenträger) entscheiden. Diese Ratsversammlung kann aber traditionell nur am zentralen Heiligtum der Yezidi einberufen werden. Das religiöse Zentrum der Yezidi, Lalish, befindet sich in Nordirak im Sheikhan-Gebiet, nahe der Stadt Mossul. Im Yeziditum gibt es den Rat der Würdenträger, der sich mit religiösen und weltlichen Angelegenheiten befaßt und den zukünftigen Weg des Yeziditums festlegt. Da dieser Rat im Nordirak auf die in der Immigration entstehenden Bedürfnisse und Fragen bezüglich der Situation im Aufnahmeland keine Lösung finden kann, sollte diese Institution reformiert werden. Eine Gruppe der Yezidi-Diaspora propagiert daher, der yezidischen Ältestenrats-Versammlung die Möglichkeit einzuräumen, zusätzlich zu ihrem traditionellen Standort, dem Zentralschrein im Nordirak, auch in Deutschland zu tagen. Dieser Schritt wäre zugleich der stärkste denkbare symbolhafte Ausdruck für die Niederlassung eines signifikanten Teils der Yezidi in Deutschland.

Am 24. Dezember 1995 fand in Großmoor bei Celle die Gründungsversammlung des Zentralrates der Yezidi statt. Die neue Organisation wollte sich vor allem mit der yezidischen Theologie auseinandersetzen, um die religiöse Lehre für die Yeziden transparent und verständlich zu machen. Sie wurde von der „Nicht-Zarathustra“-Gruppe gegründet. In dem in der Zeitschrift „Dengê Êzdiyan“ publizierten Bericht über die Gründung eines Zentralrates der Yeziden außerhalb der Heimat (kurd. Bingehe der Êzdiyan derveyî Welat) wird mitgeteilt, daß zu dem fünfköpfigen Vorbereitungskomitee zwei anerkannte yezidische Wissenschaftler gehörten. Beide sind Würdenträger und tragen gleichzeitig den Dokortitel. Diese studierten oder promovierten Laien haben eher das Recht, in bezug auf die sozialen und religiösen Angelegenheiten der Gemeinde das Wort zu ergreifen. Das Komitee bemüht sich, eine repräsentative Versammlung einzuberufen. An der Versammlung nahmen auch hohe Würdenträger des Yeziditums teil, u.a. der Bruder des religiösen Oberhauptes der Yeziden Baba Scheichs und der Sohn des amtierenden weltlichen Oberhauptes der Yeziden. Es wird weiter berichtet, daß die Vertreter der anderen yezidischen Vereine, z.B. Vertreter des Vereins „Union der Yeziden“ an der Veranstaltung nicht teilnahmen und die Einladung des Zentralrates vom Vorsitzenden der Union der Yeziden mit der Begründung abgelehnt

wurde, daß seine Organisation bereits die Aufgaben des Zentralrates weitestgehend abdecke. Die Zeitschrift äußert zwar ihren Zweifel, ob die neue Organisation die hohen Eigenerwartungen erfüllen und die notwendige Unterstützung der Gemeinschaft gewinnen kann, stellt aber fest, daß das neue yezidische Bewusstsein sich immer stärker in der Gemeinschaft durchsetzt.

[60] Anlässlich des Deutschlandsbesuches des Oberhauptes der Yeziden Mir Tahsin Beg fand unter seiner Beteiligung am 9. März 1997 eine Veranstaltung vom Verein „Kulturform der yezidischen Glaubensgemeinschaft“ in Oldenburg statt. An der Veranstaltung nahmen neben Vertretern der yezidischen Vereine in Deutschland auch die Vertreter der yezidischen Vereine in Irak sowie Laien und religiöse Würdenträger teil. Mir Tahsin Beg betont das Bedürfnis nach einer Reform des Yeziditums, um den Identitätsverlust und die Assimilation der Jugendlichen zu verhindern und die yezidische Religion nach den Bedürfnissen der yezidischen Diaspora neu zu formulieren und zu revitalisieren. Er stellte ein Sechs-Punkte-Konzept für eine Neuformulierung des Yeziditums auf. Es geht hauptsächlich um die Herausgabe eines Buches, das die heiligen Texte und die Inhalte des Yeziditums für alle fixiert. Er vertritt die Meinung, daß die yezidischen Schriftsteller, Gelehrten und Wissenschaftler bei der Schaffung eines Fundaments für das Yeziditum unterstützt werden sollten. Falls die Würdenträger ihre Aufgaben nicht richtig erfüllen, müsse man ihnen keinen Gehorsam zollen. Die yezidischen Jugendlichen, vor allem die Mädchen, sollten nicht zu Eheschließungen gezwungen werden. Die Kinder müßten an ihre Religion herangeführt werden und dürften die kurdische Sprache nicht verlieren, die die Sprache der Yezidi und ihrer Religion sei. Es sei zwar jedem Yezidi erlaubt, sich in unterschiedlichen Parteien zu organisieren, wenn jedoch eine Organisation bzw. Partei das Yeziditum für ihre eigenen Zwecke instrumentalisiere und die yezidische Religion bekämpfe, dann werde sich der Mir der Yezidi mit all seinen Kräften widersetzen.

Die Gruppe der „Nicht-Zarathustrianer“ schließt die Möglichkeit, den Religionsunterricht in deutscher Sprache abzuhalten, nicht aus. Sie will in der Lage sein, durch das Yeziditum und die Yezidi-Identität mit anderen Ideologien und Weltanschauungen zu konkurrieren.

Technik und Transnationale Kommunikation

Die beiden oben genannten Richtungen sind stark medientechnisch orientiert. Die „Zarathustrianer“ operieren über das kurdische Fernsehen MED TV. In Rahmen des MED TV-Programms senden sie viele Filme über die Kultur der Yeziden. Die „Nicht-Zarathustrianer“ agieren mit Hilfe des Internets. Während des deutschen Asylverfahrens, in dessen Verlauf die yezidische Religion kanonisiert wurde, gaben die religiösen Autoritäten im Heiligtum Lalish (Nordirak) Zustimmung, das Innere des Heiligtums mitsamt den Kulthandlungen und -gegenständen auf Video festzuhalten. Diese – normalerweise für Laien nicht zugänglichen – Bilder ihres Allerheiligsten kann heute jeder im Internet aufrufen. Auch wurde eine Diskussionsplattform eingerichtet. Die neuen technischen [61] Möglichkeiten erlauben beiden Gruppierungen also, auf einer transnationalen Ebene für ihre Ideen zu werben und Netzwerke aufzubauen.

Schlußfolgerung

Zusammenfassend möchte ich die Hauptpunkte noch einmal hervorheben. Zunächst wurde durch die Notwendigkeit der Anpassung an das deutsche Asylverfahren und an die deutsche Gesell-

schaft ein Wandlungsprozeß eingeleitet. Diese Anpassung setzte weitere Prozesse in Gang: Die Religion mußte verschriftlicht und vereinheitlicht werden; die überlieferte Sozialordnung ließ sich nur teilweise aufrechterhalten, und Laien sowie Frauen beteiligen sich zunehmend an der Ausformulierung der Religion. In diesem Prozeß schälten sich zwei Gruppen heraus. Beide leiteten den Ursprung ihrer Religion unterschiedlich her.

Diese tiefgreifenden Veränderungen sind für die Yezidi-Religion noch nicht ganz absehbar. Wenn aber einmal ein schriftlich fixiertes, für alle Yeziden verbindliches Fundament geschaffen ist, kann diese Entwicklung in der Zukunft zur „Fundamentalisierung“ des Yeziditums führen. Dem Prozeß, dem die Yezidigemeinschaft unterworfen ist, wohnt eine Dialektik inne, die die Yeziden einerseits von ihrer sozialen und religiösen Hierarchie und von der bisher existierenden Herrschaftsstruktur befreit, andererseits aber einen Substanzverlust im Sinne einer Entmystifizierung ihrer Religion verursacht und zur Entstehung neuer Machtverhältnisse führt.

Literatur

- Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max 1988. Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente. Frankfurt/M.
- Anderson, Benedict 1983. Imagined Communities. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism, London.
- Anvar, Muaviye Ismail 1992. Emir Muaviye Ismailâin Bildirgesi. In: E. Seven 1993: Yezidiler ve Yezidiliğin Kökeni Istanbul 1993, S. 127-128.
- Bourdieu, Pierre 1979. Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt/M.
- Bruinessen, Martin van 1992. Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan. London – New Jersey.
- Cahen, Claude 1994. Der Islam I, Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches. Frankfurt/M.
- [62]
- Düchting, Johannes / Nuh, Ateş 1992, Stirbt der Engel Pfau? Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden. Köln.
- Durkheim, Emile 1994. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M.
- Eliade, Mircea 1994. Geschichte der religiösen Ideen. Band 2. Freiburg.
- Geertz, Clifford 1987. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.
- Guest, John S. 1987. The Yezidis. London – New York.
- Halbwachs, Maurice 1991. Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt/M.
- Heinrich, Klaus 1982. Vernunft und Mythos, Frankfurt/M.
- Jagodzinski, W. / K. Dobbelaere 1993. Der Wandel kirchlicher Religiosität in West-Europa. In: J. Bergmann / A. Hahn / Th. Luckmann (Hg.), Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33, Opladen, S. 68-91.
- Keesing, Robert M. 1987. Antropology as Interpretive Quest. In: Current Antropology 28, S. 192-207.
- Kendal 1988. Die Kurden unter der osmanischen Herrschaft. In: Kurdistan und die Kurden. Band I. Göttingen, S. ...
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1988. Die Kizilbas / Aleviten. Berlin.
- Kizilhan, Ilhan 1995. Die Religionsgemeinschaft der Yeziden. In: Dengê Yekîtiya Êzdiyan Laliş (Hg.), Yezidiler Birliđi, Celle, S. 35-44.

Krech, Volkhard 1995. Zwischen Historisierung und Transformation von Religion. In: Volkhard Krech / Hartmann Tyrell (Hg.), Religionssoziologie um 1900. Würzburg, S. 313-351.

Kürdistan Aleviler Birliği Programı 1995 (Programm des Kurdischen Alevitischen Vereins). In: Zülfikar, Nr. 9, Duisburg, S. 20-25.

Lozan Barış Konferansı Tutanak ve Belgeler 1923 (Protokolle und Dokumente der Lausanner Friedenskonferenz). Paris.

Monheim, Gert 1984. Asyl. Bewährungsprobe für ein Grundrecht. In: R. Schneider (Hg.), Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang. Göttingen, S. 65-76.

Menzel, Wolfgang 1941. Die Yezidi. In: Handwörterbuch des Islam. Leiden, S. 806-811.

Muaviye, bin Ismail el-Yezidi 1993. Zerdüş bizimle konuştu. In: E. Seven, Yezidiler ve Yezidiliğin Kökeni, Istanbul, S. 101-126.

Müller, Klaus E. 1967. Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Wiesbaden.

Öcalan, Abdullah 1993. Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto). Köln.

[63]

Robertson, Roland 1992. Globalization. Social Theory and Global Culture. London.

Ratschow, C. H. 1961. Säkularisation. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen.

Schneider, Robin 1984. Wird der yezidische Glaube vernichtet werden? (Interview mit Soliman Hissou und Dshingiskhan F.). In: R. Schneider (Hg.), Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang, Göttingen, S. 53-64.

Stentzler, Friedrich 1988. Zur Dialektik der Säkularisierung. In: H. Zinser, Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin, S. 185-197.

Sternberg-Spohr, Alexander 1988. Gutachten zur Situation der Yezidi in der Türkei. Gesellschaft für Bedrohte Völker, Eigenverlag, Göttingen.

Turner, Victor 1972. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: V. Turner, The Forest of Symbols, Ithaca – London, S. 93-111.

– 1989. Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/M. – New York.

Weber, Max 1984. Soziologische Grundbegriffe. Tübingen.

– 1993. Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Bodenheim.

Wießner, Gernot 1984. „...in das tötende Licht einer fremden Welt gewandert. Geschichte und Religion der Yezidi. In: R. Schneider (Hg.), Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang, Göttingen, S. 31-46.

Zur Autorin

Banu Yalkut-Breddermann wurde 1951 in Ankara geboren. Sie studierte Ethnologie und Religionswissenschaften in Istanbul und Berlin mit Schwerpunkt Orientalistik. Sie arbeitete an einem Dokumentarfilm über die Kurden in der Türkei mit und veröffentlichte mehrere Artikel und ein Buch über die kurdischen Êzîden („Das Volk des Engel Pfau“, Berlin 2001). Sie hat einen Sohn und lebt als Ethnologin und Religionswissenschaftlerin in Düsseldorf.