

Das Jesidentum aus historischer und religionswissenschaftlicher Perspektive

Ulrike Kollodzeiski / Hans-Michael Haufsig / Johann Hafner

1. Einleitung

Das Jesidentum darzustellen ist in mehrfacher Hinsicht ein schwieriges Unterfangen. Jede Kategorisierung der jesidischen Religion und ihres historischen wie aktuellen Verhältnisses zu anderen Religionen wird als Positionierung verstanden: Sie liefert entweder den Gegnern der Jesiden Argumente für ihre Verfolgung oder unterstützt die Jesiden in ihrer Selbstbehauptung gegen diese. Wer etwa die Entstehung der jesidischen Religion im Islam verortet, befördert eine Sichtweise, die Jesiden als ‚Abspaltung‘ vom orthodoxen Islam und damit als Häresie oder Apostasie begreift, die es zu bekämpfen gilt. Im Gegensatz dazu verstehen Jesiden ihre Religion als die älteste kurdische oder als die älteste Religion überhaupt, die sich mehrere tausend Jahre zurückverfolgen lasse.¹ Letzteres ist eine verbreitete Behauptung vieler Gemeinschaften im Nahen und Mittleren Osten. Diese Region gilt als kulturelle Wiege der Menschheit und beheimatete verschiedene große Imperien, über deren Erbe immer auch aktuelle politische Ansprüche legitimiert werden.² Solche aktuellen Identitätsdiskurse, die vor allem über den Begriff der *Nation* laufen, wirken sich auch auf das Selbstverständnis der Jesiden massiv aus.³

Die westliche Auseinandersetzung mit dem Jesidentum begann maßgeblich erst im 19. Jahrhundert und ist damit noch relativ jung, hat aber bereits eine wechselvolle Geschichte durchlaufen.⁴ Die jesidische Religion weist viele Bezüge zu im Westen schon länger und besser bekannten Religionen wie dem Islam und dem Zoroastrismus auf. Sie unterscheidet sich aber auch in zentralen Punkten von diesen und auch davon, was eine *Religion* nach westlichen Vorstellungen überhaupt ausmacht. Das bedeutet Kreyenbroek zufolge jedoch nicht, dass die Jesiden über keine religiösen Glaubensgrundsätze verfügen. Ihre religiösen Texte sind jedoch anders zu verstehen als die Werke der christlichen oder islamischen theologischen

¹ Vgl. Issa, Chaukeddin, *Das Jesidentum. Religion und Leben*, Oldenburg 2016, S. 24.

² Vgl. Allison, Christine, *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, London, New York 2001, S. 40.

³ Vgl. Rodziewicz, Artur, „The Nation of the Sur: The Yezidi Identity Between Modern and Ancient Myth“, in: Bocheńska, Joanna (Hg.), *Rediscovering Kurdistan's Cultures and Identities. The Call of the Cricket*, Cham 2018, S. 259–326, hier S. 310f.

⁴ Für eine ausführliche Darstellung der Forschungsgeschichte siehe Kreyenbroek, Philip G., *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston u. a. 1995, S. 1–25; ders., „Die Tradition der Yeziden in westlicher und in yezidischer Sicht“, in: Franz, Erhard (Hg.), *Yeziden – eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne*, Hamburg 2004, S. 23–33.

Tradition.⁵ Omarkhali zufolge kann man bei den Jesiden jedenfalls nicht von einer einzigen homogenen Tradition sprechen: „It is not one fixed system of belief and practice“.⁶

Die vielen Bezüge zu anderen Religionen einerseits und das Fehlen eines zentralen Textes andererseits haben bei der Erforschung der Jesiden zu sehr unterschiedlichen Kategorisierungen geführt: Jesiden werden als ein in den kurdischen Bergen ‚isoliert‘ lebendes Volk charakterisiert, das gleichzeitig aber offen für viele Kontakte und Einflüsse gewesen sei, die es ‚synkretistisch‘ verarbeitet habe.⁷ Leider sind sich viele jüngere Studien immer noch zu wenig bewusst, inwiefern sie mit solchen Aussagen stereotype und stark abwertende Zuschreibungen weiterverbreiten, auch wenn sie durchaus verdienstvolle Grundlagenforschung betreiben.

Die vorrangig mündliche Überlieferung hat auch zur Folge, dass über weite Strecken der Geschichte keine Quellen vorliegen, die Aufschluss über die Entwicklung der jesidischen Religion geben können. Schriftlich fixierte Quellen liegen fast nur vor, insofern *andere* auf Jesiden Bezug genommen haben. Diese Bezugnahmen erfolgten sehr häufig in Zusammenhang mit einem Vorgehen gegen Jesiden und vermitteln daher ein einseitiges und begrenztes Bild. Damit in Verbindung steht, dass Jesiden heute ihre eigene Geschichte als fortlaufende Wiederholung von Fermanen verstehen, von Katastrophen, die sich tief in ihr Selbstverständnis eingegraben haben.⁸ Der Gedanke der Wiederholung entspricht ihrem zyklischen Geschichtsbild. Geschichte wird als ständige Wiederkehr derselben Figuren und Phänomene begriffen, die sich immer wieder manifestieren und deshalb miteinander identifiziert werden.⁹ Die Konstruktion einer Geschichte der jesidischen Religion als lineare Abfolge von konkreten Ereignissen, denen jeweils ein bestimmter Ort in Raum und Zeit zugewiesen wird, ist deswegen auch immer (noch) eine Fremdbeschreibung.

Die Bedeutung, die Historisierungen in aktuellen politischen Auseinandersetzungen einnehmen, das Herantragen von Kategorien, die aus der Beschreibung anderer Religionen gewonnen wurden, und der Mangel an Quellen machen es daher fast unmöglich, eine Darstellung der jesidischen Religion zu verfassen. Besonders in Bezug auf die Zeit vor dem 19. Jahrhundert kann dies allenfalls thesenartig erfolgen und bietet auf Grund der bescheidenen Quellenlage viel Raum für Spekulationen. Es ist davon auszugehen, dass die medialen und die politischen

⁵ Vgl. Kreyenbroek, „Tradition der Yeziden“, S. 24. Seine in diesem Zusammenhang geäußerte These, wonach ihr geistliches Leben von derselben Komplexität sei wie das der Anhänger von Buchreligionen und lediglich Mythen, Erzählungen und Legenden eine größere Rolle in ihrer Tradition spielen als Doktrinen, mag allerdings etwas gewagt erscheinen.

⁶ Omarkhali, Khanna, *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*, Studies in Oriental Religions 72, Wiesbaden 2017, S. 25.

⁷ Vgl. Allison, *The Yezidi Oral Tradition*, S. 26.

⁸ Vgl. Beitrag von Khatari, Dawood, „Die Massenvernichtung der jesidischen Gesellschaft in Sintschar, Baschiqa und Bahzani“ in diesem Buch.

⁹ Vgl. Kreyenbroek, „Tradition der Yeziden“, S. 33.

Entwicklungen der letzten 200 Jahre¹⁰ bereits zu einem Wandel der jesidischen Religion geführt haben,¹¹ ein Prozess, der sich nach dem Ferman 74 wohl in verschärfter Form fortsetzen wird. Es ist deshalb aber auch problematisch, jüngere Befunde in die Vergangenheit zu projizieren. Auch die nachfolgende Darstellung kann diesen Fallstricken nicht entgehen, sie wird aber versuchen, diese zumindest anzuzeigen, auch wenn dies für Leser vielleicht zu unbefriedigenden Ergebnissen führt.

2. Die Entstehung der jesidischen Religion

Aktuelle Darstellungen der jesidischen Religion nehmen ihren Ausgangspunkt in der Regel von der Person Šêxadîs (Šaiḥ ‘Adî, Sheikh Adî). Im Selbstverständnis der Jesiden ist er heute eine zentrale Reformfigur und Inkarnation des *Tawûsî Melek*, des Engels Pfau, und wird in ihrem Hauptheiligtum in Lalisch verehrt.¹² Von der Forschung wird Šêxadî mit dem Sufi Šaiḥ ‘Adî ibn Musâfir (geb. zwischen 1073 und 1078 in Bayt Fâr im heutigen Libanon, gest. 1162) identifiziert. Diese Identifizierung erfolgte allerdings als ‚Entdeckung‘ erst in den 1880er Jahren durch N. Siouffi, damals französischer Konsul in Mossul.¹³

Die aktuelle Forschung ist sich über die zentrale Stellung von Šaiḥ ‘Adî ibn Musâfir für die Entwicklung des Jesidentums relativ einig. Uneinigkeit besteht aber in der Frage, inwiefern Jesiden *vor* seinem Auftreten identifizierbar sind. Hier stehen sich zwei Fraktionen gegenüber: diejenigen, welche das Jesidentum vorrangig aus einem zoroastrischen bzw. alt-iranischen Kontext herleiten,¹⁴ und diejenigen, die seine Wurzel eher in einem arabisch-muslimischen Kontext verorten.¹⁵ Dabei zeichnen die meisten Wissenschaftler heute ein differenzierteres Bild. Sie leiten die auffälligen Ähnlichkeiten in der Kosmogonie und einzelnen Feiertagen zwischen Jesiden, Yâresân, Zoroastriern und sogar den Hindureligionen daraus ab, dass diese einst Teil einer gemeinsamen indo-iranischen Tradition waren.¹⁶ Diese These beruht auf dem phänotypischen Vergleich der Schriften und Rituale dieser Religionen. Die spezifische Entwicklung der jesidischen Religion wird dann mit

¹⁰ Vgl. hierzu die Beiträge von Nicola, Silvia-Lucretia; Hajj, Salim und Khatari, Dawood in diesem Buch.

¹¹ Vgl. Omarkhali, *The Yezidi Religious Textual Tradition*, S. 16.

¹² Vgl. Issa, Chaukeddin, „Gedanken zu Scheich Adî (11./12. Jahrhundert), dem Reformen des Jesidentums“, in: Franz, Erhard (Hg.), *Yeziden – Eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne*, Hamburg 2004, S. 45–53, hier S. 45.

¹³ Vgl. Kreyenbroek, *Yezidism*, S. 5.

¹⁴ So etwa einflussreich Kreyenbroek, *Yezidism*, S. 59–61.

¹⁵ Vgl. Rodziewicz, „The Nation of the *Sur*“, S. 280–306.

¹⁶ Vgl. Kreyenbroek, *Yezidism*, S. 59f. Rodziewicz dagegen leitet Ähnlichkeiten in der Kosmogonie aus dem antiken griechischen Denken her, hebt aber ebenfalls dessen Parallelen im gesamten antiken Mittleren Osten hervor. Vgl. Rodziewicz, Artur, „Yezidi Eros. Love as the Cosmogonic Factor and Distinctive Feature of the Yezidi Theology in the Light of Some Ancient Cosmogonies“, in: *Fritillaria Kurdica* 3-4/03 (2014), S. 42–105, hier S. 43.

Rodziewicz macht auf die vielen Parallelen zwischen Êzî und der muslimischen Überlieferung zu Yazîd I., dem zweiten umayyadischen Kalifen (reg. 680-683), aufmerksam. Er ist der Sohn des Kalifen Mu'âwiya I. (reg. 661-680) und wird als Liebhaber von Wein und Musik dargestellt. Seine Mutter, eine Christin, gilt als Dichterin. Allerdings erscheint der Kalif Yazîd I. hier in deutlich negativerem Licht. Er wird für den Tod von Hussein in der Schlacht von Kerbala verantwortlich gemacht, weshalb er besonders im schiitischen Islam als Feindfigur angesehen wird.²¹

1. 1000

Beide Erwähnungen weisen Parallelen zu den jesidischen Qewls auf. Vielleicht hat es sich bei der Gemeinschaft von Šaiḥ 'Adi ibn Musāfir bzw. Šêxadî um einen Sufiorden gehandelt, der den Kalifen Yazîd in besonderer Weise verehrt hat und/oder das Auftreten eines neuen Propheten erwartet hat. Möglicherweise bestanden diese Gemeinschaften aber auch schon vor dem Auftreten des Šaiḥs. Einer der jesidischen Qewls berichtet, dass Šêxadî nach seiner Ankunft in Lalisch Wunder vollbracht habe und sich daraufhin viele der heiligen Männer der Region ihm angeschlossen haben. Hutter schließt daraus, dass sich Šaiḥ 'Adi ibn Musāfir so-

25 al-Sahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm, *kitāb al-millal wa-al-nihāl*, Bd. 1, Beirut 1410/1990, S. 158; Vgl. Haarbrücker, Theodor: *Abu-'l-Faṭḥ' Muḥammad asch-Schahrastānī's Religionspartheien und Philosophenschulen*. Zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Theodor Haarbrücker. Erster Theil, Halle 1850, S. 153f. Vgl. auch Shahrastānī (1086-1153): *Book of Sects and Creeds*, zit. in: Rodziewicz, „The Nation of the *Sur*“, S. 262.

wohl an Kurden als auch an Araber richtete und die Oberhäupter verschiedener Bewegungen unter sich vereinen konnte.²⁶

Im 13. Jahrhundert gibt es mehrere Zeugnisse, die Šaiḥ 'Adi explizit benennen. So erwähnt Ibn Ḥallikān (gest. 1282), ein muslimischer Gelehrter aus Erbil, einen „Šaiḥ 'Adi ibn Musāfir al-Hakkārī“. Er sei ein Asket und Begründer eines Ordens, der sich ungewöhnlicher Beliebtheit erfreue und nach ihm benannt sei: *al-'Adawiya*. Einer der wichtigsten Gelehrten der syrisch-orthodoxen Kirche, Bar Hebraeus (gest. 1286), berichtet ebenfalls von ihm. Seine Anhänger, die in den Bergen von Maddai lebten, würden ihn als Prophet verehren und *Tirahaye* genannt werden. Sie würden nicht dem Islam folgen, sondern einem Aberglauben und der Religion der Magi.²⁷ Letzteres war damals eine übliche Bezeichnung für den Zoroastrismus.

Aus den anfänglichen *al-Yazid* bzw. der *Yazidiyya* scheint sich im Laufe des 13. Jahrhunderts eine Gemeinschaft formiert zu haben, die nun Šaiḥ 'Adi ibn Musāfir bzw. Šêxadî in besonderer Weise verehrte. Vielleicht bestätigte er prophetische Erwartungen, die bereits vor seinem Auftreten in der Region kursierten. Zur besonderen Verehrung von Šaiḥ 'Adi ist es unter einem seiner Nachfolger Šaiḥ Ḥasan gekommen, der wiederum selbst bereits zu Lebzeiten auf besondere Weise verehrt wurde. Dies und die Übernahme anderer lokaler, vielleicht zoroastrischer Elemente führten schließlich dazu, dass die Gemeinschaft nicht mehr als islamisch wahrgenommen wurde und sich vielleicht auch selbst nicht mehr als solche verstand. Dabei scheint sie eine recht große Anziehungskraft ausgeübt und schnell eine erhebliche Zahl von Anhängern gewonnen zu haben. Dies hat womöglich dazu beigetragen, dass sie als Gefahr wahrgenommen wurde, sodass der Emir von Mossul, Badr ad-Dīn Lu'lu', 1254 die Hinrichtung von Šaiḥ Ḥasan und vielen seiner Anhänger veranlasste. In diesem Zusammenhang wurde auch das Grab Šaiḥ 'Adis in Lalisch geschändet.²⁸

Manfred Hutter kommt zu dem Schluss, dass sich in diesem Jahrhundert zwischen dem Tod von Šaiḥ 'Adi (1161) und dem Tod von Šaiḥ Ḥasan (1254) die Entwicklung von einer Sufi-Gemeinschaft zur Jesiden-Religion vollzogen hat.²⁹ Es ist aber unklar, ab wann jesisische Gemeinschaften als *eine distinkte* Gruppe wahrgenommen wurden. Erst Ende des 16. Jahrhunderts wird ein „jesidischer Glaube“ (*mazhab-e Yezidi*) erwähnt, der sich im Konflikt zur schiitischen Umgebung befinde.³⁰

²⁶ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 105f.

²⁷ Vgl. Rodziewicz, „The Nation of the *Sur*“, S. 261f; Kreyenbroek, *Yezidism*, S. 27–29.

²⁸ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 108; Kreyenbroek, *Yezidism*, S. 31.

²⁹ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 108.

³⁰ So der kurdische Geschichtsschreiber Šerefxanê Bedlîsî (1543–1603), zit. in: Rodziewicz, „The Nation of the *Sur*“, S. 264.

3. Jüngere Geschichte

In den folgenden Jahrhunderten waren die Jesiden unter muslimischer Herrschaft stetiger Verfolgung ausgesetzt. Sie waren gewissermaßen vogelfrei, da sie einerseits aus der islamischen *umma* ausgeschlossen waren, andererseits aber auch nicht wie Christen oder Juden als *ahl al-kitāb*, „Schriftbesitzer“, anerkannt wurden.³¹

Im osmanischen Reich kam es im späten 19. Jahrhundert verstärkt zu Zwangskonversionen, als Jesiden von Behörden als rückkehrpflichtige Apostaten und nicht mehr als Ungläubige eingestuft werden. Zudem waren sie kein Teil des Duldungssystems der Millets.³² Unter diesem Druck flohen zehntausende Jesiden ins nördliche Transkaukasien (heute Georgien, Armenien, Aserbaidschan), v. a. nach Ostarmenien (ab 1822 und 1879 zunehmend unter russischer Herrschaft, ab 1922 unter sowjetischer), wo sie unter der ebenfalls verfolgten armenischen Bevölkerung koexistierten.

Je nach Ideologie versuchten die Mehrheitsgesellschaften, die Jesiden zu assimilieren oder zu isolieren: In der Sowjetunion wurden sie als fortschrittsfeindliche Gruppe von Analphabeten dargestellt und wie andere Religionsangehörige gedrängt, ihre Bräuche und ihr Schrifttabu aufzugeben.³³ Im Karabach-Konflikt versuchte das armenische Militär noch 2001, die kurdischen Jesiden von den kurdischen Muslimen zu trennen, welche der Kollaboration mit dem überwiegend muslimischen Aserbaidschan verdächtigt wurden.³⁴ Auch im heutigen Russland und Georgien werden Jesiden als eigene, von Kurden verschiedene Volksgruppe gezählt.³⁵

Während das Verhältnis zu benachbarten christlichen Minderheiten, den „Aramäern“ (syrisch-orthodoxe, chaldäisch-katholische, apostolisch-assyrische Gemeinden) friedlich war, waren sie Ziel von Übergriffen durch die muslimische Mehrheit. Je mehr Christen emigrierten – z. B. aus der Südosttürkei in den 1980er Jahren – desto deutlicher wurde der Minderheitenstatus der Jesiden und desto mehr waren

³¹ Vgl. Rodziewicz, „The Nation of the *Sur*“, S. 263f; Kreyenbroek, *Yezidism*, S. 34–36.

³² „Groups who were not part of the millet system, however, encountered numerous attempts of official (political) and unofficial (religious, cultural) intrusion, not only on their doctrine and rituals, but on their method of teaching religious knowledge to the children.“ Maisel, Sebastian, „Social Change Amidst Terror and Discrimination. Yezidis in the New Iraq“, in: *Middle East Institute Policy Brief* 18 (August 2008), S. 1–9, hier S. 6.

³³ Die diesbezüglichen Angaben in der uns zugänglichen Literatur sind spärlich. Es war daher nicht möglich, die Gründe für das Schrifttabu zu eruieren.

³⁴ Das neugegründete armenische Parlament erließ im selben Jahr ein Gesetz, wonach bei einer Volkszählung ca. 40.000 Jesiden als eigene Volksgruppe definiert werden. Als Merkmal diente nicht die Religion, sondern die Sprache: wer Kurmandschî (Nordkurdisch) spricht und das kyrillische Alphabet verwendet. Vgl. Rodziewicz, „The Nation of the *Sur*“, S. 267.

³⁵ Vgl. Omarkahli, Khanna, „Yeziden in den ehemaligen Sowjetrepubliken“, *Pogrom* 2/2015, S. 23–32.

sie muslimischen Anfeindungen ausgesetzt.³⁶ Diese vollzogen sich weniger als staatlich angeordnete Unterdrückung, sondern meist als sukzessive Verdrängung (v. a. durch Landraub) auf Dorfebene, die von den Lokalbehörden nicht geahndet wurde.

1991 flohen zwei Millionen Kurden vor Saddam Husseins Truppen in die Berge, um in die Türkei oder in den Iran zu gelangen. Eine daraufhin von der UN mandatierte Flugverbotszone über Nordirak machte Kurdistan zu einem relativ sicheren Gebiet unter einem 1992 gewählten Kurdistan Regional Government. Während einige jesidische Gebiete (um Lalisch) diese Vorzüge genossen, blieben andere (Sintschar) – und das betraf ca. 90 % der Jesiden – unter der Herrschaft Saddams. Vor dem Dritten Golfkrieg 2003 war die Autonomous Kurdish Region (AKR) doppelt betroffen: unter dem Embargo des Westens gegen den Irak und unter dem Embargo Iraks gegen „seine“ kurdische Provinz im Norden. Nur die Drohungen des Westens hielten Saddam davon ab, weiter die Vernichtung der Kurden (Höhepunkt: 1988 Anfal-Operation) zu betreiben. Nach dem Krieg ging zunächst ein Aufatmen durch das Land: Jesiden begannen, sich in der Öffentlichkeit als Gruppe zu artikulieren; in Mossul erhielten sie einen Sitz in der Stadtversammlung. Von der Presse kaum bemerkt gingen die Menschenrechtsverletzungen gegen einzelne Jesiden jedoch weiter.³⁷ Bald wurde spürbar, wie sehr der Krieg das Land getroffen hatte. Viele Jesiden hatten in den Wirren der Golfkriege ihre Gebiete verlassen und erhielten nun ihre *ancestral lands* nicht zurück, auf deren Anspruch sie ein Gewohnheitsrecht geltend machten, von dem sie aber keine Besitzurkunden besaßen.³⁸ Während viele muslimische Kurden Zugang zu regelmäßig bezahlten Stellen im öffentlichen Sektor erhielten, waren und blieben Jesiden Bauern. Zwar gründete die kurdische Regierung sog. Lalish Cultural Centers in verschiedenen Städten mit staatlich bezahlten Lehrern, um sie in die kurdische Provinz einzubinden, allerdings stieß dies auf den Widerstand der religiösen Autoritäten, die eine Kurdisierung ihrer Gemeinschaft befürchteten.

4. Glaubensvorstellungen und Rituale der Jesiden

Wie bei der geschichtlichen Entwicklung ist es auch schwierig, die Glaubensvorstellungen und Rituale der Jesiden adäquat zu beschreiben. Obwohl mittlerweile eine sowohl von jesidischer als auch nichtjesidischer Seite verfasste umfangreiche Sekundärliteratur existiert, sind die dort gemachten Angaben im Detail oft wider-

³⁶ Von den ursprünglich 300.000 Jesiden in der Türkei leben heute noch einige Hundert dort. Vgl. www.gfbv.de/de/informieren/laender-regionen-und-voelker/voelker/yeziden (Zugriff 16.05.2021).

³⁷ Vgl. Savelsberg, Eva / Hajo, Siamend, *Gutachten zur Situation der Jesiden im Irak*. Gerichtsbericht M 27 K 04.50497, München 2005; United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR): *Eligibility Guidelines for Assessing the International Protection Needs of Iraqi Asylum-seekers*, Genf August 2007.

³⁸ Vgl. Spät, Evster, *The Yazidis*, London 2005, S. 79.

sprüchlich.³⁹ Dies mag mit den unterschiedlichen Einflüssen zusammenhängen, welche die Jesiden im Laufe ihrer Geschichte verarbeitet haben.⁴⁰ Neben nicht mehr klar identifizierbaren Elementen einer vorislamischen kurdischen Volksreligion sind in das Jesidentum ganz offensichtlich Einflüsse aus dem Zoroastrismus, dem Islam – hier insbesondere auch aus dem Sufismus, der islamischen Mystik – aber auch aus dem Christentum eingeflossen. Diese erfahren in der jesidischen Mythologie allerdings oft eine eigenständige Ausarbeitung. Dies gilt auch für die Aufnahme von Propheten und Heiligen anderer Religionen. Darüber hinaus existieren zahlreiche inhaltliche und kultische Parallelen vor allem mit den Ahl-e Haqq (oder Kaka'i oder Yäresän) sowie den anatolischen Aleviten.⁴¹ Der Ursprung der einzelnen Elemente lässt sich dabei nicht immer mit Sicherheit feststellen; zudem kommen lokale und regionale Unterschiede hinzu, die es zusätzlich erschweren, den Gesamtkomplex der jesidischen Religion angemessen zu erfassen. Darüber hinaus ist Spuler-Stegemann zufolge das Wissen über die eigene Religion bei den meisten Jesiden eher dürftig und bei den Laien in der Regel so gut wie gar nicht vorhanden.⁴² Ohnehin ist Allison zufolge die jesidische Religion gegenwärtig stärker durch Orthopraxie denn durch bestimmte Dogmen oder dem Bekenntnis eines persönlichen Glaubens geprägt.⁴³ Darüber hinaus hat der gesellschaftliche Wandel in den angestammten Ländern der Jesiden, vor allem aber auch in den Ländern ihrer Diaspora, teilweise zu erheblichen Änderungen der religiösen Praxis geführt.

4.1. Die textliche Basis des Jesidentums

In einer jesidischen Hymne (*Qewl*) ist davon die Rede, dass der Menschheit vier heilige Schriften offenbart worden sind: Torah, Bibel, *Zebûn* bzw. *Zebûr* und *Furqan*. Mit *Furqan* wird der Koran bezeichnet, wogegen unter *Zebûn* die eigene heilige Schrift verstanden wird.⁴⁴ Gemäß der Tradition darf sie jedoch niemand sehen oder lesen, außer Vertretern der religiösen Spezialisten, in deren Häusern sie aufbewahrt

³⁹ Dies stellte bereits Klaus E. Müller in einer früheren Veröffentlichung fest. Vgl. Müller, Klaus E., *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Studien zur Kulturkunde 22, Wiesbaden 1967, S. 132. An dieser Situation hat sich bis heute wenig geändert.

⁴⁰ Allison, Christine, „YAZIDIS i. GENERAL“, *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2004, <http://www.iranicaonline.org/articles/yazidis-i-general-1> (Zugriff am 27.04.2021); Spuler-Stegemann, Ursula, „Der Engel Pfau. Zum Selbstverständnis der Yezidi“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997), S. 317, hier S. 3.

⁴¹ Vgl. hierzu Kreyenboek, Philip G., „On the study of some heterodox sects in Kurdistan“, in: Van Bruinessen, Martin / Blau, Joyce (Hg.), *Islam des Kurdes Les Annales de l'autre Islam* 5, Paris 1998, S. 163–184.

⁴² Vgl. Spuler-Stegemann, „Der Engel Pfau“, S. 7.

⁴³ Vgl. Allison, *Yazidis I*.

⁴⁴ Hier liegt ganz offensichtlich eine Parallele zur islamischen Kategorisierung heiliger Schriften vor, bei der zwischen *tawrât* (Torah), *zabûr* (Psalmen), *ingil* (Evangelium) und *qur'ân* (Koran) unterschieden wird. Vgl. Vajda, Georges, Art. „Ahl al-Kitâb“, in: *Encyclopædia of Islam*, 2nd Ed., Vol. 1, Leiden 1986, S. 264–266.

wird. Viele Jesiden scheinen jedoch überhaupt nichts vom *Zebûn* zu wissen.⁴⁵ Tatsächlich ist die textliche Basis der jesidischen Religion überwiegend mündlicher Natur und nur vereinzelt existieren schriftliche Dokumente, die jedoch keine Rolle im kultischen Leben der Jesiden spielen und der überwiegenden Mehrheit der Jesiden unbekannt sind. Wie auch der *Zebûn*, dürfen diese Schriften nur von bestimmten religiösen Autoritäten eingesehen werden.⁴⁶ Doch lässt sich gerade in den letzten dreißig Jahren eine zunehmende Tendenz zur Verschriftlichung jesidischer Texte sowie des Einsatzes von neuen Medien zur Verbreitung religiöser Inhalte erkennen.⁴⁷ Weder ihre schriftlichen noch ihre mündlich tradierten Texte stellen dabei jedoch einen zentralen Bezugspunkt und besondere Autorität in der Religion der Jesiden dar – auch wenn sich dies in Zukunft ändern kann.⁴⁸

Gemäß der Ende des 19. Jahrhunderts üblichen Wahrnehmung von Religionen, wonach die wesentlichen Doktrinen, Glaubenselemente und Rituale einer Religion auf einer bestimmten Schrift basieren, kam auch in Bezug auf die Jesiden unter westlichen Forschern und Reisenden die Frage nach ihrer heiligen Schrift auf.⁴⁹ Tatsächlich tauchten gegen Ende des 19. Jahrhunderts zwei kurze Schriften auf, das *Mashafâ Raş* (Schwarzes Buch) und das *Ketêbâ Ğilwa* (Buch der Offenbarung), von denen man annahm, dass sie die heiligen Schriften der Jesiden seien. Obwohl der Inhalt beider Texte durchaus mit wesentlichen jesidischen Glaubensinhalten übereinstimmt, geht die heutige Forschung mehrheitlich davon aus, dass es sich dabei um Fälschungen handelt, die von einem christlichen Mönch und späteren Antikenhändler verfasst worden sind.⁵⁰ Das Zustandekommen dieser Texte war, wie Kreyenbroek bemerkt, vornehmlich durch „die Kräfte des freien Marktes“⁵¹ bewirkt worden. Dennoch haben die beiden Schriften ein solches Maß an Autorität erlangt, dass sich sowohl Forscher als auch Jesiden selbst⁵² bei der Darstellung der jesidischen Mythologie auf sie stützen. Dies mag darin begründet liegen, dass ihre Darstellungen ansonsten verstreut vorkommende Motive zusammengefasst haben und somit eine systematische Darstellung wesentlich erleichtern. Auch die weiter unten folgenden Darstellungen zur Mythologie der Jesiden,

⁴⁵ Vgl. Omarkhali, *The Yezidi Religious Textual Tradition*, S. 41–42.

⁴⁶ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 108.

⁴⁷ Dazu Omarkhali, Khanna, „Current Changes in the Yezidi System of Transmission of Religious Knowledge and the Status of Spiritual Authority“, in: Omarkhali, Khanna (Hg.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Studies in Oriental Religions 68, Wiesbaden 2014, S. 67–77; Hutter, *Iranische Religionen*, S. 108–109.113f.

⁴⁸ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 108–114.

⁴⁹ Vgl. Kreyenbroek, „Die Tradition der Yeziden“, S. 23.

⁵⁰ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 109–110; intensiver Überblick über Auffindung und Erforschung der beiden Texte bei Omarkhali, *The Yezidi Religious Textual Tradition*, S. 43–52.

⁵¹ Kreyenbroek, „Tradition der Yeziden“, S. 28.

⁵² So etwa auch Chaukeddin Issa, der die Ansicht vertritt, dass es sich „wahrscheinlich“ um „Niederschriften von mündlichen Überlieferungen aus dem reichen jesidischen Schatz an Gebeten, Geschichten, Erzählungen, Lebenden und Psalmen“ handelt. Issa, *Das Jesidentum*, S. 29.

die sich im Wesentlichen auf die einschlägige Sekundärliteratur stützen, suggerieren daher eine Konsistenz, die es so wahrscheinlich nie gegeben hat.

Bei den mündlichen Texten sind verschiedene Gattungen zu unterscheiden, wobei die sogenannten *Qewls* mit Abstand die wichtigste darstellen. Es handelt sich um religiöse Hymnen, als deren Autoren mythisch-historische Personen genannt werden, die jedoch letztendlich als himmlischen Ursprungs angesehen werden.⁵³ Die Überlieferung der Texte erfolgt durch Auswendiglernen von Generation zu Generation, wobei die wesentlichen Träger der Überlieferung die so genannten *Qewals* sind, die die *Qewls* während religiöser Zeremonien rezitieren und z. T. im Rahmen von Predigten ausdeuten. Nicht eindeutig abzugrenzen von den *Qewls* sind die *Beyts*, ebenfalls poetische Texte, denen man jedoch keinen göttlichen Ursprung zuspricht. Sie beziehen sich auf das Leben jesidischer Heiliger, sind mit mythologischen Elementen verbunden und enthalten darüber hinaus Anweisungen zu einer ethischen Lebensführung. Wie die *Qewls* werden auch sie bei religiösen Festivitäten rezitiert. Weitere Textgenres sind die *Qesiden* sowie vor allem die Gebete, wobei zwischen den Gebeten für den privaten Gebrauch (*Du'a*) und öffentlichen Gebeten (*Diroze*) unterschieden wird. Der am häufigsten zitierte Text ist das so genannte Glaubensbekenntnis (*Şehdetiya Dîn*), dass allabendlich von den Gläubigen rezitiert werden sollte. In der Hierarchie der Texte eindeutig nachgeordnet sind die sogenannten *Çirok*. Es handelt sich um Prosatexte, die eine Vielzahl von religiösen, kosmologischen und mythisch-historischen Themen behandeln. Sie weisen in der Regel einen größeren Variantenreichtum als die poetischen Texte auf, da der Rezitator oder Erzähler hier im Gegensatz zu den poetischen Texten die Freiheit genießt, sie eigenständig zu bearbeiten.⁵⁴

An schriftlichen Texten sind die sogenannten *Mişûr* zu nennen, die in Arabisch verfasst sind und die religiöse Überlieferung der Abstammungslinien der *Pîrs*, einer Klasse der religiösen Spezialisten, beinhalten. Sie befinden sich im Privatbesitz der *Pîr-Lineages* und auch wenn sie nicht als Texte für religiöse Belehrungen dienen, werden sie doch im Rahmen der Familien der *Pîrs* als religiöse Gegenstände angesehen, deren gelegentliche Öffnung von Gebeten und Ritualhandlungen begleitet wird.⁵⁵

4.2. Die göttliche Welt

Der höchste Gott wird von den Jesiden *Xwedê* oder *Êzda* genannt. Beide Begriffe bedeuten zunächst „Gott“, jedoch wird *Êzda* auch als Eigenname verwendet, von dem die Jesiden auch ihren Namen herleiten. Er wird zwar als Erschaffer des gesamten Universums angesehen, der jedoch weder in den Alltag der Schöpfung eingreift noch kultisch verehrt wird und zudem in den Hymnen der Jesiden kaum

⁵³ Vgl. Omarkhali, *The Yezidi Religious Textual Tradition*, S. 98.

⁵⁴ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 111f.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 110.

auftaucht.⁵⁶ Er hat seine Macht an die Triade der drei göttlichen Manifestationen delegiert. Hierzu zählen (1) *Tawûsî Melek*, der Engel Pfau, der Hauptrepräsentant Gottes, (2) *Sultan Êzî* und (3) *Şêxadî*. Hierbei stellt *Tawûsî Melek* wiederum den wichtigsten Teil der Triade dar, weswegen die Jesiden auch als „Volk des Engels Pfau“ (*Milatê Tawûsî Melek*) bezeichnet werden.⁵⁷ Insofern lässt sich im theologischen System der Jesiden die klassische Form einer Hochgottvorstellung erkennen.⁵⁸ Et was unklar bleibt das Verhältnis zwischen der Triade und der Gruppe der „Sieben Mysterien“ (*heft sur*), denn *Tawûsî Melek*, *Sultan Êzî* und *Şêxadî* scheinen beiden anzugehören, wogegen die übrigen vier Allison zufolge als die vier Mysterien bezeichnet werden. Daneben finden sich für diese Gruppe auch die Bezeichnungen „Sieben Heilige“ (*heft mêt, heft xas*), „Engel“ (*melek*) oder „Siebenheit“ *Heptad*.⁵⁹ Die Namen weichen in unterschiedlichen Texten zuweilen voneinander ab, doch bildet *Tawûsî Melek* immer das Oberhaupt dieser Siebenergruppe.⁶⁰ Die übrigen Sechs sind mythische bzw. ursprünglich historische Personen. Alle sieben sind bereits vor der Schöpfung von Gott erschaffen worden und inkarnieren sich immer wieder in verschiedenen Personen fort.⁶¹ Sowohl hinsichtlich der Siebenzahl als auch hinsichtlich der mit diesen Personen verbundenen Reinkarnationsvorstellungen lassen sich Parallelen zu den *Yâresân* erkennen, die ebenfalls die Vorstellung von sieben „Engeln“ kennen, die sich in verschiedener Form inkarniert haben.⁶² Die Siebenzahl weist Hutter zufolge insgesamt auf iranisches Gedankengut, denn auch im Zoroastrismus begegnet uns mit den *Aməša Spəntas* eine „göttliche Siebenergruppe“, die allerdings im Unterschied zu den Jesiden und den *Yâresân* keine menschlichen Entsprechungen aufweist.⁶³

Die Mythen, die über *Tawûsî Melek* erzählt werden, sind unterschiedlich, zuweilen widersprüchlich und ganz offensichtlich scheint er von zweideutigem Charakter zu sein.⁶⁴ Er kann als der Vermittler zwischen dem entrückten Gott und den Gläubigen angesehen werden und wird praktisch anstelle Gottes verehrt. So bezeichnet ihn ein *Qewl* als „Engel, der der König der Welt ist“ (*melekê melikê cîhanî*) und der „für immer Gott“ (*her tu xuday*) ist.⁶⁵

⁵⁶ Vgl. Müller, *Kulturbeschichte Studien*, S. 162.

⁵⁷ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 121.

⁵⁸ Vgl. Asatrian, Garnik / Arakelova, Victoria, „Malak-Tawûs: The Peacock Angel of the Yezidis“, in: *Iran & the Caucasus* 7 (2003), S. 1–36, hier S. 24–26; Müller, *Kulturbeschichte Studien*, S. 162.

⁵⁹ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 124; Allison, *Yazidis I*.

⁶⁰ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 125.

⁶¹ Vgl. Allison, *Yazidis I*; Hutter, *Iranische Religionen*, S. 125.

⁶² Vgl. Kreyenbroek, Philip G., „The Yâresân of Kurdistan“, in: Omarkhali, Khanna (Hg.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Studies in Oriental Religions 68, Wiesbaden 2014, S. 3–11, hier S. 6f.

⁶³ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 124.

⁶⁴ Vgl. Allison, *Yazidis I*.

⁶⁵ Vgl. Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 73.

Die Vorstellung, dass die Jesiden „T.-anbeter“⁶⁶ seien, hat ihren Ursprung wahrscheinlich in der Identifikation von *Tawûsî Melek* mit 'Azazil, der in der islamischen Tradition wiederum mit dem Widersacher Gottes, identifiziert wird.⁶⁷ Obwohl die Jesiden eine Vorstellung des Bösen besitzen, haben sie jedoch nicht dieselbe Auffassung vom Widersacher Gottes wie andere Religionen. So lehnen sie es ab, *Tawûsî Melek* mit der entsprechenden Bezeichnung zu nennen und es ist ihnen überhaupt verboten, das übliche Wort für den Widersacher Gottes auszusprechen. *Tawûsî Melek* wird in der jesidischen Religion auch nicht als gefallener Engel angesehen, sondern als der einzige Repräsentant Gottes auf Erden.⁶⁸

Der Mythos von der Engelsprüfung ist wohl durch die islamische Überlieferung beeinflusst,⁶⁹ die ihrerseits auf jüdischen bzw. christlichen Überlieferungen beruht; sie ist in *Das Leben Adams und Evas* (ca. 100 n.d.Z.)⁷⁰ erstmals bezeugt und findet im Koran fünfmal Erwähnung.⁷¹ In der jesidischen Variante wird sie so erzählt: Gott fordert von den Engeln, sich vor Adam niederzuknien. Alle gehorchen, nur 'Azazil weigert sich und hält damit das Verbot, jemand anderen außer Gott zu verehren. Wegen seiner buchstäblichen Standhaftigkeit wird er von Gott zu seinem Statthalter auf Erden ernannt. In der koranischen Variante heißt derjenige, der sich weigert, „Iblis“ (gr. *diabolos*). Er wird wegen seines Ungehorsams von Gott verstoßen und muss fortan Menschen zu bösen Taten verführen. Die Jesiden übernehmen vermutlich eine unter Muslimen heterodoxe Deutung dieser Geschichte: Sufische Mystiker wie Farid ad-Din-e 'Attâr, der im 13. Jahrhundert im Gebiet des heutigen Nordostiran und Irak wirkte, sahen in Iblis den wahren Gläubigen, der Gott so sehr liebt, dass er es vorzieht, von Gott verflucht zu werden als dessen Aufforderung zur Adamsverehrung zu folgen.⁷²

In einer anderen Tradition erscheint *Tawûsî Melek* zunächst als gefallener Engel, der später erlöst wird. Nachdem er wegen seiner Weigerung, sich vor Adam niederzuwerfen, verflucht wurde, bereute er und weinte für 7000 Jahre, sodass seine Tränen am Ende sieben Krüge füllten, mit denen die Feuer der Hölle gelöscht wurden. Daraufhin vergab ihm Gott, er erlangte seinen Ruhm zurück und wurde von da an als die Quelle des Guten angesehen.⁷³

⁶⁶ Zwar wird der Name des Widersachers Gottes in Übersetzungen auch in jesidischer Literatur ausgeschrieben, aus Rücksicht auf einige Mitarbeitende an diesem Buch vermieden wir jedoch dessen Nennung.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 74. Zu letztgenanntem Punkt, vgl. Vajda, Georges, Art. „'Azazil“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Ed., Vol. 1, 1986, S. 811.

⁶⁸ Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 75.

⁶⁹ Vgl. Koran 7,10–18.

⁷⁰ Die Schrift liegt in verschiedenen Sprachen und Varianten vor vgl. grVitAd 16,3; latVitAd 12–17; armVitAd 4.

⁷¹ Vgl. Koran 2,34; 7,11; 15,29; 17,61; 18,50.

⁷² Vgl. Fariduddin Attar: *Ilahinama*, 134,2, zit. in: Ritter, Hellmut, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attâr*, Leiden (erw. Aufl.) 1978, S. 561; Kermani, Navid, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005, S. 45; Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 75.

⁷³ Vgl. Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 75; Müller, *Kulturbeschichte Studien*, S. 165.

Ganz offensichtlich als Reaktion auf den Vorwurf, dass die Jesiden den Widersacher Gottes anbeten, scheint folgende Überlieferung entstanden zu sein: Der Prophet Muhammad stieg eines Tages ins Paradies auf und fand dort Gott, Tawûsî Melek und andere Engel zusammen vor. Muhammad wollte sich in ihre Unterhaltung einmischen, doch Tawûsî Melek wies darauf hin, dass Muhammad als simpler Sterblicher nicht befugt sei, an dem Treffen teilzunehmen und ihn aufforderte, sich zurück zu ziehen. Muhammad wies dies jedoch schroff zurück, woraufhin ihn Tawûsî Melek packte und auf die Erde warf. Daraufhin bezeichnete Muhammad ihn als den Widersacher.⁷⁴

Weitere Anknüpfungspunkte für die Verbindung zwischen dem Widersacher und Tawûsî Melek können vielleicht in der jesidischen Variante der Geschichte von der Vertreibung Adams aus dem Paradies gesehen werden, bei der nicht der Genuss eines Apfels, sondern von Weizen als Grund der Vertreibung genannt wird. So soll Tawûsî Melek Adam im Paradies gefragt haben, ob er Weizen gegessen habe, was Adam mit der Begründung verneinte, dass es ihm Gott verboten habe. Tawûsî Melek fordert Adam daraufhin auf, Weizen zu essen, da es besser für ihn sein werde. Nachdem Adam vom Weizen gegessen hatte, blähte sich sofort sein Bauch auf und Tawûsî Melek trieb ihn aus dem Garten hinaus, ließ ihn im Stich und stieg zum Himmel empor. Adam spürte in seinem Bauch eine Enge, weil der keinen Ausgang hatte. Daraufhin sandte Gott einen Vogel, der ihn pickte und ihm so einen Ausgang öffnete.⁷⁵

Insgesamt rätselhaft bleibt die mit Tawûsî Melek verbundene Pfauensymbolik. Vermutlich geht sie auf iranische Einflüsse zurück.⁷⁶ So gilt etwa im persischen Sufismus der Pfau als Symbol für die Sehnsucht nach dem Paradies.⁷⁷ Dennoch hat man sich Hutter zufolge hier nicht einen Pfau im ornithologischen Sinn vorzustellen, auch wenn moderne Jesiden häufig den radschlagenden Pfau als Symbol der jesidischen Identität in Plastiken und ikonographischen Darstellungen abbilden.⁷⁸

4.3. Schöpfungsmythen

Die Schöpfungsberichte der Jesiden sind nicht einheitlich und weisen verschiedene Varianten auf. Am Anfang der meisten Schöpfungsberichte steht die Erschaffung einer weißen Perle, die für 40.000 Jahre auf den Rücken des Vogels Anfar (oder Anghar) gelegt wurde. Dann schuf Gott die sieben Tage der Woche und für jeden Tag einen Engel. Am ersten Tag, dem Sonntag, schuf er 'Azazîl,⁷⁹ der mit Tawûsî

Melek identifiziert wird. Auch für jeden anderen Tag wird jeweils ein Engel erschaffen, so etwa für Mittwoch Gîbra'il (Gabriel). Danach schuf er die sieben Himmel, Erde, Sonne und Mond, schließlich die Menschheit, Vögel und Tiere.⁸⁰ Widersprüchlich erscheint nun aber, dass anschließend erzählt wird, dass Gott mit seinen Engeln aus dem Innern der Perle herausgekommen sei und sie alsdann in vier Teile zerspringen ließ und aus ihnen (oder nur aus zwei von ihnen), die Welt gestaltet hat, die ja nach dem vorausgegangenen Bericht bereits erschaffen war.⁸¹ Offenbar sind hier zwei unterschiedliche Schöpfungsberichte zusammengefallen.

Nicht ganz problemlos verläuft in einem anderen Bericht die Erschaffung Adams. Da er aus dem Erdboden geformt werden soll, schickt Gott einen Engel zur Erde, damit er von ihr das Material für die Schöpfung Adams nehme, jedoch verweigert sich die Erde zunächst diesem Wunsch. Schließlich willigt sie unter der Bedingung ein, dass der Engel ihr verspreche, dass der Mensch nach seinem Tod zur Erde zurückkehre.⁸² Nach seiner Erschaffung lebt Adam zunächst 700 Jahre ohne Seele und war insofern noch kein vollständiger Mensch. Als Gott dann die Seele auffordert, in den Körper des Menschen einzugehen, weigert sich auch diese, ehe sie unter Vermittlung der sieben Engel und der Erfüllung einiger ihrer Wünsche zustimmt, sodass Adam zu einem fertigen Menschen wird.⁸³ Als solcher verweilt er 100 Jahre im Paradies, ehe ihn Gott auf die Erde sendet und ihm nach weiteren einhundert Jahren Eva als erste Frau aus seiner Rippe formt.⁸⁴

Bezüglich der Nachkommenschaft beider soll am Anfang eine Auseinandersetzung zwischen ihnen gestanden haben, bei der sie sich darum stritten, von welchem von ihnen die Menschen abstammen sollten. Sie beschlossen, ihre beiden Samen in einen Korb – nach anderen Versionen einen Krug – zu legen, um nach neun Monaten das Ergebnis zu erfahren. In Adams Korb befand sich ein Junge namens *Şexîd bin Cerr* und nach einigen Versionen auch ein Mädchen. Evas Korb enthielt hingegen nur Würmer. Aus der Nachkommenschaft von Adams Korb sollten später die Jesiden hervorgehen. Danach zeugte Adam mit Eva noch einen Jungen und ein Mädchen, die die Ureltern der Juden, Christen, Muslime und anderer Völker werden sollten.⁸⁵

Auch von der Sintflut wissen die Jesiden zu berichten, doch scheinen hier widersprüchliche Erzählungen im Umlauf zu sein. Einem Bericht zufolge gab es zwei Fluten, wobei sich die erste gegen die von Adam und Eva gezeugten Nachkommen

⁷⁴ Vgl. Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 75.

⁷⁵ Vgl. Issa, *Das Jesidentum*, S. 37.

⁷⁶ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 122; Asatrian/Arakelova, „Malak-Tawûs“, S. 24–26.

⁷⁷ Vgl. Spuler-Stegemann, *Der Engel Pfau*, S. 13.

⁷⁸ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 122.

⁷⁹ In der Hebräischen Bibel (Lev 16,5–10) heißt der Wüstengeist, dem ein Sündenbock geopfert wird, עֲזָזֵל 'Azazel. In Henochbuch, der ältesten Erzählung vom Engelfall, ist „Asa(s)el“ einer der Anführer der aufrührerischen Engel (1Hen 10). Der jesisische 'Azazîl weist große

Parallelen zu alevitischen Schöpfungsmythen auf, wo er unter den fünf Erzengeln firmiert. Vgl. Aksünger, Handan, *Jenseits des Schweigegebots. Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden*, Münster 2013, S. 83f.

⁸⁰ Vgl. Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 86f.

⁸¹ Vgl. Müller, *Kulturbeschichte Studien*, S. 157.

⁸² Vgl. Omarkhali, *The Yezidi Religious Textual Tradition*, S. 128–129; Hutter, *Iranische Religionen*, S. 118f.

⁸³ Vgl. Omarkhali, *The Yezidi Religious Textual Tradition*, S. 132–135.

⁸⁴ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 118–119.

⁸⁵ Vgl. ebd.; Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 88.

richtete und nur von Noah überlebt wurde. Nach einer Weile kam eine zweite Flut, die sich gegen die Jesiden richtete und die von einer noblen Person namens Na'umi überlebt wurde.⁸⁶ Eine andere Überlieferung spricht von drei Katastrophen (*tofan*), wobei die erste mit der biblischen Sintflut gleichgesetzt wird. Danach setzt ein zweiter Zeitabschnitt ein, der bis zur Gegenwart reicht und noch weiter andauern wird. Während dieser Zeit treten große religiöse Gestalten, wie Abraham, Mose, Jesus, Muhammad und Şêxadî auf. Diese Periode wird bei einem zweiten *tofan* durch Feuer vernichtet werden. Danach dauert das Leben erneut bis zum dritten *tofan*, bei der der Kosmos seinem Ende zugeführt wird. Es erscheinen eschatologische Heilsgestalten und nach einer vierzigjährigen idealen Zeit setzt der Weltuntergang ein, bei dem der Kosmos schließlich ganz verschwindet.⁸⁷

4.4. Der jesidische Festkalender

Der jesidische Festkalender ist luni-solar strukturiert, weswegen es im Lauf des natürlichen Jahres bewegliche und unbewegliche Feste gibt. Wie andere Religionen besitzen auch die Jesiden einen wöchentlichen Feiertag, der bei ihnen auf einen Mittwoch fällt. Es finden an ihm allerdings keine regelmäßigen kultischen Veranstaltungen statt.⁸⁸

Das wichtigste Fest ist *Cejna Cimayê*, das siebentägige Gemeinschafts- oder Versammlungsfest, das in der Regel zwischen dem 23. September und dem 1. Oktober in Lalisch stattfindet. Der zentrale theologische Inhalt des Festes ist die Vorstellung, dass sich während dieser Zeit die sieben Heiligen in Lalisch versammeln. Während des Festes ist abends das Lalisch-Tal von Öllämpchen beleuchtet. Höhepunkte sind der fünfte und der siebente Tag. Am fünften Tag findet das Opfer eines weißen Stieres am Schrein von Şêşim, einem Gefährten von Şêxadî, statt. Dabei wird der Stier vom Haupttor des Heiligtums in Lalisch zum Schrein von Şêşim geleitet, wo er geschlachtet und anschließend sein Fleisch gekocht und von den Festteilnehmern in einem rituellen Mahl verzehrt wird. Im Stieropfer lassen sich Hutter zufolge entfernte Reminiszenzen an den iranischen Gott Miθra erkennen, der in der iranischen Mythologie auch mit einem Stieropfer verbunden wird. Am siebenten Tag wird zum Gedenken an Şêxadî an seinem Grabmal ein Ritual durchgeführt, da er nach der Tradition am sechsten Tag des Festes verstorben sein soll. Dabei wird eine Totenbahre von seinem Grab zu einem Brunnen in der Anlage des heiligen Bezirks von Lalisch getragen, wo man die Bahre wäscht, ehe sie zum Grabmal zurückgebracht wird.⁸⁹

Während das Neujahrsfest bei den von iranischer Kultur geprägten Völkern, so auch den Kurden, am 20./21. März zum Zeitpunkt der Sommersonnenwende ge-

⁸⁶ Vgl. Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 88.

⁸⁷ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 120.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 140.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 138f.; Allison, *Yazidis I*.

feiert wird, findet das Neujahrsfest der Jesiden (*'Eyda Serê* oder *Cejna Serê Salê*) am ersten Mittwoch im Monat Nisan statt, der mit dem ersten Mittwoch im April gleichgesetzt wird. Es ist ein freudiges Ereignis mit Musik und Tanz und beginnt am sogenannten „roten Mittwoch“ (*çarşema sor*), an dem der Überlieferung nach Tawûsî Melek alljährlich auf die Erde herabsteigt, um sich um die Lebewesen zu kümmern und in einer Ratsversammlung den „Ertrag“ des alten Jahres zu bewerten und das neue Jahr zu planen. Die Feier des Neujahrstages geschieht vor allem in der Familie. Man schlachtet ein Tier, entzündet ein Freudenfeuer und schmückt das Haus. Teilweise beschenkt man sich gegenseitig mit bunten Eiern, die einerseits als Symbol der Fruchtbarkeit und des Wachstums, aber auch als Symbol für die Perle, die im Rahmen des Schöpfungsprozesses eine wichtige Rolle spielt. Daneben ist es auch üblich, zu den Gräbern zu gehen und der Toten zu gedenken.⁹⁰ Ein weiteres wichtiges Ereignis, das allerdings auf den notwendigen geographischen Bezug zu Lalisch beschränkt ist, ist die Prozession des Engels Pfau (*tawûs gêran*). Hierbei besuchen Qewals verschiedene Dörfer und bringen dabei eine Figur von Tawûsî Melek als Bronzestatue in das Dorf.⁹¹

Nicht allgemein verbindlich sind die beiden Fastenzeiten – je vierzig Tage im Winter und im Sommer von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang.⁹² Weitere Feste sind regional unterschiedlich oder auf bestimmte Personengruppen beschränkt.⁹³

4.5. Pilgerfahrten

Die zentrale Pilgerstätte ist das Grabmal Şêxadîs in Lalisch. Jeder Jeside sollte einmal in seinem Leben dorthin gepilgert sein. Die Gläubigen umkreisen dort u. a. dreimal das mit Stoffen umhüllte Grab. Anschließend führt der Weg zur *Zimzim*-Quelle, die sich in einer Grotte unterhalb des Grabbaus befindet. Die Pilgerfahrt wird häufig in Verbindung mit dem *Cejna Cimayê*, dem siebentägigen Versammlungsfest durchgeführt. Analog zu der islamischen Ehrenbezeichnung *ḥaġġî* für Mekkapilger, werden auch Jesiden, die die Wallfahrt nach Lalisch absolviert haben, mit dem Ehrentitel *Hecî* benannt. Darüber hinaus gibt es weitere meist lokale heilige Stätten, die mit den Wohnstätten von religiös herausragenden Gestalten in Verbindung gebracht werden.⁹⁴

4.6. Gebete und Rituale im Lebenslauf

Jesiden kennen fünf tägliche Gebete, die oft auf drei zusammengezogen und individuell ausgeführt werden. Die Auswahl des Gebets steht den Gläubigen frei; außer

⁹⁰ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 139; Allison, *Yazidis I*.

⁹¹ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 141; Allison, *Yazidis I*.

⁹² Vgl. Issa, *Das Jesidentum*, S. 104.

⁹³ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 140.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 143–144; Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 104–107; Allison, *Yazidis I*.

der Ausrichtung auf die Sonne, gibt es keine weiteren rituellen Anweisungen. Gewöhnlich sind die Gebete an Tâwusî Melek oder Şêşim adressiert. Häufig wird das so genannte Glaubensbekenntnis (*Şehdetiya Dîn*) gesprochen, das jedoch keinem konkreten Anlass zugewiesen ist.⁹⁵

Drei Riten markieren die Aufnahme von Kindern in die jesidische Religion: (1) der Ritus des Haareschneidens (*bisk* oder *biska pora*) – gewöhnlich am vierzigsten Tag nach der Geburt ausgeführt; (2) die „Taufe“ (*mor kirin*) – diese kann nur in Lalisch ausgeführt werden⁹⁶ – und (3) für Jungen die Beschneidung (*sinet*).⁹⁷ In Ostanatolien und Nord-Irak steht die Beschneidung in Verbindung mit der Institution der *kerîf*, der „Blutsbrüderschaft“. Während der Beschneidungszeremonie sitzt der zu beschneidende Junge auf dem Schoß des künftigen *kerîf*. Der *kerîf* hat den beschnittenen Jungen während seines Lebens zu helfen und zu unterstützen und wird häufig auch mit einem Paten verglichen. Tatsächlich handelt es sich jedoch um ein reziprokes Verhältnis, denn gleichzeitig wird auch der beschnittene Junge zu einem *kerîf* desjenigen, auf dessen Schoß er gesessen hat. Der *kerîf* ist nicht notwendigerweise Jeside und es ist üblich, Muslime oder Christen dafür auszuwählen.⁹⁸

Eine weitere Institution ist die Wahl des „Jenseitsbruders“ bzw. der „Jenseitschwester“ (*binaye akhiretî*), ein Brauch, der sich ähnlich auch bei den anatolischen Aleviten findet. In feierlichen, religiösen Zeremonien werden jeweils zwei Männer bzw. zwei Frauen, die sich gegenseitig darauf verständigt haben, in einer Art „Paterschaft für Erwachsene“ auf Lebenszeit miteinander verbunden. Diese „Jenseitsgeschwister“ erfüllen wichtige Funktionen in der Familie, beispielsweise beim Schlichten von Streitigkeiten; auch müssen sie gemeinsam mit dem für die Familie zuständigen Priester bei dem Sterbenden zugegen sein, die Gebete sprechen und schließlich die Sorgepflicht für die Hinterbliebenen übernehmen.⁹⁹

4.7. Tabu- und Reinheitsvorschriften

Die Jesiden praktizieren verschiedene Tabu- und Reinheitsvorschriften. Besonders hoch angesehen wird die Reinheit der vier Elemente Erde, Feuer, Wasser und Luft, weswegen es verboten ist, auf Erde, Feuer oder Wasser zu spucken. Es ist darüber hinaus untersagt, bestimmte Worte auszusprechen, so den Namen des Widersacher Gottes. Verben, die Flüche oder Steinigung zum Gegenstand haben, dürfen ebenfalls nicht geäußert werden. Bis vor kurzer Zeit war es Jesiden verboten, Lesen und Schreiben zu erlernen; lediglich die Şêxs der Adani-Linie waren von diesem

⁹⁵ Vgl. Hutter, *Iranische Religionen*, S. 140f.; Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 103f.

⁹⁶ Außerhalb der Umgegend von Lalisch werden die Kinder von den Qewals auf ihren Rundreisen getauft. Vgl. Müller, *Kulturbistorische Studien*, S. 222.

⁹⁷ Vgl. Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 104–107; Allison, *Yazidis I*.

⁹⁸ Nicolaus, Peter, „Yezidi Circumcision and Blood-Brotherhood (Including the Circumcision of the Dead)“, in: *Iran & the Caucasus* 20 (2016), S. 325–345, hier S. 326–327, S. 329–331.

⁹⁹ Vgl. Spuler-Stegemann: „Der Engel Pfau“, S. 7.

Verbot ausgenommen. Auch das Tragen blau gefärbter Kleidung, insbesondere während religiöser Zeremonien, sollte vermieden werden.¹⁰⁰

4.8. Die jesidische Gesellschaft

Die jesidische Gesellschaft gliedert sich in drei „Kasten“. Die Zugehörigkeit wird durch Geburt ererbt. Alle drei Gruppen sind endogam. Die meisten Jesiden gehören zur Laienklasse der Muriden (*mirîd*). Als religiöse Spezialisten gelten *Pîrs* und *Şêxs*, wobei keine klare Funktionsunterscheidung zwischen beiden zu erkennen ist. Die Unterschiede liegen wohl in Alter und Herkunft beider, die auch nur innerhalb ihrer jeweiligen Gruppe heiraten.¹⁰¹ Sowohl *Pîrs* und *Şêxs* teilen sich in verschiedene Untergruppen und Clane. Die Muriden sind jeweils einem *Şêx* und einem *Pîr* als ihren religiösen Lehrern verpflichtet, wobei diese nicht frei gewählt werden können; die Zuordnung ist durch die Geburt bestimmt. Der sogenannte *Mîr* gilt gewissermaßen als politisches Oberhaupt der Jesiden, wogegen der *Bavê Şêx* das spirituelle Oberhaupt repräsentiert. Beide gehören mit anderen Würdenträgern dem geistlichen Rat der Jesiden an, der alle wesentlichen die Gemeinschaft betreffenden Angelegenheiten berät.¹⁰² Der *Bavê Şêx* leitet die Zeremonien am Grab von Şêxadî, ist Hüter der Tradition und oberster Kenner und Ausleger der heiligen Texte und gilt demzufolge auch als unfehlbar in allen Glaubensdingen. Auch unter den Muriden gibt es Personen, die bestimmte religiöse Funktionen ausüben. Eine wichtige Gruppe stellen hierbei die *Qewals* dar, die durch ihre Rezipitation die religiöse Tradition übermitteln. Die *Micewîrs* sind lokale Tempelwächter, die auch als religiöse Spezialisten und Ratgeber in den Dörfern fungieren.¹⁰³ Es gibt verschiedene religiöse Orden, die zumindest theoretisch Angehörige unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen umfassen. Die *Koçek* vollziehen zahlreiche besondere Aufgaben am Grabmal von Şêxadî. Darüber hinaus begleiten sie auch die *Qewals* auf ihren Rundreisen und nehmen für sie die Funktion einer Art von Ministranten wahr.¹⁰⁴ Etwas exklusiver scheinen die *Feqîr* zu sein, die ein asketisches Leben führen, teilweise im Zölibat leben, sich zahlreicher Genussmittel enthalten und umfangreicher als die übrigen Jesiden fasten.¹⁰⁵ Die Frauen der Jesiden sind unverschleiert und haben, sofern sie den Klassen der religiösen Spezialisten

¹⁰⁰ Vgl. Açıkyıldız, *The Yezidis*, S. 112–113.

¹⁰¹ Müller zufolge sind die *Pîrs* den *Şêxs* nachgeordnet. Vgl. Müller, *Kulturbistorische Studien*, S. 144–145.

¹⁰² Vgl. Allison, *Yazidis I*. Müller zufolge, der sich hierbei auf R. Lescot beruft, besteht das Trennende zwischen beiden in ihrer unterschiedlichen ethnischen Abkunft. Während sich die *Şêxs* auf Verwandte Şêxadîs, also Araber zurückführten, leiteten sich die *Pîrs* auf dessen kurdische Schüler zurück, was noch heute dadurch bestätigt erscheint, dass nahezu alle Scheichfamilien arabische, die *Pîrfamilien* jedoch kurdische Namen tragen.

¹⁰³ Vgl. Müller, *Kulturbistorische Studien*, S. 144–148; Hutter, *Iranische Religionen*, S. 146.

¹⁰⁴ Vgl. Allison, *Yazidis I*; Müller, *Kulturbistorische Studien*, S. 146f.

¹⁰⁵ Vgl. Müller, *Kulturbistorische Studien*, S. 148.

angehören, zumindest theoretisch die Möglichkeit, in alle priesterlichen Würden aufzusteigen.¹⁰⁶

5. Jesiden heute

5.1. Zahlen

Die Gesamtzahl der Jesiden weltweit wird auf ca. 1 Million geschätzt (600.000-700.000 im Irak, 100.000 in Deutschland, 40.000 in Russland, je 30.000 in Georgien und Armenien, 10.000 in Syrien, 1.000-3.000 im Iran, 500 in der Türkei, 50.000-100.000 in der restlichen Welt).¹⁰⁷ Diese Zahlen sollen nicht verbergen, dass ca. 400.000 „entwurzelt, traumatisiert und ohne jede Lebensperspektive“¹⁰⁸ in Flüchtlingslagern oder woanders fern der Heimat leben müssen. Die ersten Jesiden immigrierten nach Deutschland bis zum Anwerbestopp 1973 zunächst als Gastarbeiter, später als Asylsuchende, wobei das damalige Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge die Anträge bis Mitte der 1980er meist ablehnte. Dabei stützte es sich auf Lageberichte des Auswärtigen Amtes, wonach es in der Türkei keine staatliche Verfolgung bzw. innerstaatliche Fluchtalternativen gebe. Wenn einzelnen Jesiden eine Asylberechtigung zugesprochen wurde, dann aufgrund ihrer Mitgliedschaft in der PKK und damit aufgrund politischer Verfolgung.¹⁰⁹

Da die Jesiden, die in den 1980ern kamen, meist lese- und schreibunkundige Kleinbauern waren,¹¹⁰ vermochten sie nicht, ihre Anliegen durchzusetzen. Erst die Gutachten (erstmalig 1982) des Religionshistorikers und Orientalisten Gernot Wießner, welche die wahre Lage der türkischen Jesiden darlegten, änderten die amtlichen Einschätzungen, sodass Nordrhein-Westfalen 1989 den ersten Abschiebestopp erließ.¹¹¹ Allerdings wurden Einzelanerkennungen regelmäßig von den Oberverwaltungsgerichten kassiert. Der Beschluss des Bundesverfassungsgerichts

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 153.

¹⁰⁷ Vgl. Tagay, Şefik / Ortaç, Serhat, *Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*, Hamburg 2016, S. 29f. Die Gesellschaft für bedrohte Völker schätzt 800.000 (ca. 550.000 im Irak, ca. 50.000 in Deutschland, ca. 5.500 in Syrien, 1.200 in Georgien). Vgl. www.gfbv.de/de/informieren/laender-regionen-und-voelker/voelker/yeziden (Zugriff 16.05.2021).

¹⁰⁸ Tolan, Telim, Zusammenfassung und Ausblick, in: Issa, Chaukeddin: *Das Jesidentum. Religion und Leben*, Oldenburg (2. Auflage) 2016, S. 254–263, hier: S. 257.

¹⁰⁹ Vgl. Düchting, Johannes / Ateş, Nuh, *Stirbt der Engel Pfau? Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden*, Köln 1988, S. 280.

¹¹⁰ Vgl. Düchting/Ateş, *Stirbt der Engel Pfau?*, S. 298; Ackermann, Andreas, „Yeziden in Deutschland. Von der Minderheit zur Diaspora“, in: *Paideuma* 49 (2003), S. 157–178.

¹¹¹ Wießner (1933-1999) hatte auf seinen Forschungsreisen im Tur Abdin (Grenzgebiet Türkei/Syrien/Irak) die überwältigende Gastfreundschaft der Jesiden kennengelernt und setzte sich in der Bundesrepublik für das Bleiberecht der türkischen Jesiden ein. Die jesidische Gemeinschaft in Deutschland bewahrt ihm deshalb ein ehrendes Gedenken. Im Buch *Yezidische Helden* firmiert er neben legendarischen und historischen Figuren. Vgl. Yezidisches Forum Oldenburg (Hg.), *Mêrxasên Êzîdiyan*, Oldenburg 2011, S. 254–262.

vom 20.05.1992 hob die Urteile vorgelagerter Gerichte auf und stellte fest, dass das asylherhebliche Merkmal „Gruppenverfolgung“ auch dann angenommen werden müsse, wenn die „Erfordernis flächendeckender Massenverfolgung“ nicht gegeben ist, und dass gezielte Rechtsverletzungen durch türkische Behörden („Exzesse von Amtswahrern“¹¹²) eine regionale politische Verfolgung der Jesiden darstellen können. Nach 2016 erhielt der Großteil der Geflüchteten den Status „subsidiärer Schutz“.

Jesiden flüchteten vor Kriegen und Unruhen: 1980 nach dem türkischen Militärputsch, 2003 vor den Unruhen im Irak nach dem Sturz Saddam Husseins, 2011 vor dem syrischen Bürgerkrieg, 2014 nach dem Genozid durch den IS (ca. 400.000 geflüchtete Jesiden¹¹³). Sie siedelten sich vor allem in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen an. Genaue Zahlen gibt es nicht.¹¹⁴ Die Bundeszentrale für politische Bildung (2018)¹¹⁵ und REMID (2017)¹¹⁶ schätzen auf der Grundlage der Selbstauskunft des Zentralrats 100.000-150.000. Rechnet man die Asylanträge aus den Jahren 2018¹¹⁷ und 2019¹¹⁸ hinzu, ergeben sich ca. 165.000. Damit ist das Jesidentum – je nach Zählung – die dritt- oder viertgrößte Religion in Deutschland¹¹⁹ und Celle die zweitgrößte jesidische Gemeinde der Welt.

5.2. Organisationen

Einen wichtigen Schritt zur Institutionalisierung bildete 1999 die Errichtung des ersten Gemeindehauses (Mala Ezîdiyan) und des Yezidischen Forums e. V. in Oldenburg. Dort konnten religiöse Feiern und Totenriten vollzogen sowie Seminare gehalten werden. Auch erste Zeitschriften entstanden wie „Dengê Êzîdiyan“ (Stimme der Yeziden) in Oldenburg und „Roj“ (Sonne) in Hannover. Es dauerte noch mehrere Jahre, bis sich übergemeindliche Verbände formierten: der „Zentralrat der Yeziden in Deutschland“ (gegr. 2007, Sitz in Oldenburg) sowie der „Êzîdî Zentralrat in Deutschland“ (gegr. 2008). Der „Zentralrat der Êzîden in Deutschland“ (gegründet 2017, Sitz in Bielefeld) sieht sich als Nachfolger dieser älteren

¹¹² Bundesverfassungsgericht: 2 BvR 205/92 auf: www.refworld.org/cases,DEU_BUNDESVERFASS,3ae6b72f0.html (12.03.2021).

¹¹³ Tagay/Ortaç, *Die Eziden und das Ezidentum*, S. 95.

¹¹⁴ Auf Anfrage teilte das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge mit: „Zahlen zu den in Deutschland lebenden Jesiden liegen dem Bundesamt nicht vor“ (Email vom 04.05.2021) und verwies auf den Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst (REMID), www.remid.de.

¹¹⁵ www.bpb.de/gesellschaft/bildung/filmbildung/270902/die-jesiden.

¹¹⁶ www.remid.de/info_zahlen/yeziden.

¹¹⁷ www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2018.pdf?__blob=publicationFile&v=14.

¹¹⁸ www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2019.pdf?__blob=publicationFile&v=5.

¹¹⁹ Die jüdischen Landesverbände und Gemeinde haben 93.695 Mitglieder (2020). Vgl. <https://zwst.org/de/service/mitgliederstatistik>. Diese Zahl erfasst jedoch nicht alle in Deutschland lebenden Juden, die auf ca. 180.000 geschätzt wird.

Verbände und vertritt ca. 30 Einzelvereine (nach eigenen Aussagen 70 % der jesidischen Vereine in Deutschland).¹²⁰ Wie der Zentralrat repräsentiert auch die „Föderation der Êzîdîschen Vereine in Deutschland e. V.“ (Sitz in Sulingen) vor allem aus der Türkei stammende Jesiden; ein dritter Verband (gegr. 2014) vor allem aus dem Irak stammende. Die Dachverbände konkurrieren miteinander, sodass es bisher nicht gelungen ist, einen bundesweiten Verband zu gründen. Laut der Satzung vertritt der Zentralrat die gemeinsamen Interessen gegenüber den zuständigen staatlichen und nichtstaatlichen Stellen.¹²¹ Er setzt sich auch für die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts ein. Allerdings sind in Deutschland Religionsgesellschaften als freie Zusammenschlüsse definiert. Dem widerspricht das jesidische Selbstverständnis, wonach man in das Jesidentum weder ein- noch austreten kann, sondern Jeside ist, wenn *beide* Elternteile Jesiden sind.¹²² Das Endogamiegebot hat dazu beigetragen, dass die jesidische Minorität in ihren Herkunftsländern ihre Identität bewahren konnte, im multikulturellen und hochmobilen Deutschland führt es aber dazu, dass mit der Zunahme von Mischehen die Zahl der Jesiden abnimmt. Jedoch wurden in historischen Notsituationen (Rückkehr von zwangs-konvertierten Jesiden) und in Einzelfällen (Ausstellung von Mitgliedsbescheinigungen an Nicht-Jesiden durch einzelne Emire) die strikten Volksgrenzen immer wieder überschritten.

5.3. Identitätssuche

Obwohl sowohl Kurden allgemein als auch Jesiden im Besonderen unter zahlreichen Verfolgungen zu leiden hatten, ist das Verhältnis beider zueinander komplex. Jesiden begannen sich im Zuge der Nationalisierung im 20. Jahrhundert als eigene Nation zu verstehen, teilen aber mit den Kurden die Sprache (Kurmandschi). Einige Dörfer sprechen Arabisch, und der Reformator (oder Gründer) des Jesidentums, Šaiḥ 'Adî, war Araber. In diesem Spannungsfeld entstanden unterschiedlichste Theorien: die Behauptung, die Ur-Kurden zu sein, eine nicht-kurdische Volks-

¹²⁰ www.zentralrat-eziden.com. Die Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen listet 52 Vereine in Deutschland. Vgl. www.gea-ev.net.

¹²¹ Vgl. die Vereinssatzung §4.2 auf: www.zentralrat-eziden.com/wp-content/uploads/2017/05/Satzung_fertig_Zentralrat_29_01_2017.pdf. Ausschüsse und Gremien sind vorgesehen, existierten aber der Webseite zufolge 2021 noch nicht.

¹²² „Bei dem Erwerb der Mitgliedschaft in einer Kirchengemeinde ist nach deutschem Recht zwischen einer staatsrechtlichen und einer religionsrechtlichen Regelung zu unterscheiden. Die Yeziden werden Teil ihrer religiösen Gemeinschaft automatisch durch die Geburt. Ein Austrittsrecht existiert nicht. Die staatsrechtliche Bestimmung, nach der die Kirchenzugehörigkeit durch die Geburt vermittelt wird, ist wegen Verstoßes gegen die Kirchenfreiheit (Art. 4 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV) verfassungswidrig. Auch die religionsrechtliche Regelung, die nicht auf einem freiwilligen Beitrittsakt beruht, sondern auf der blutsmäßigen Abstammung, und somit nicht in der Verfügungsgewalt des Betroffenen liegt, verletzt das religiöse Selbstbestimmungsrecht des Staatsbürgers (Art. 4 GG).“ Wissenschaftliche Dienste des Deutschen Bundestags, *Verfassungsrechtliche Bedenken gegen die Anerkennung der Yeziden als Religionsgemeinschaft in Deutschland*, 2016 (Ausarbeitung WD 10 - 3000 - 017/16), S. 14.

gruppe oder eine von allen anderen Menschen unterschiedliche Art zu sein. „Both ‚Arabisation‘ [durch das Ba'ath-Regime] and ‚Kurdisation‘ [durch die Barzani-Regierung] resulted from creating Yezidis' identity as an element of the political games of others, rather than a thing in itself.“¹²³ Zur geographischen Streuung in verschiedene Länder und zur Überlappung mit den Kurden kommen noch innerjesidische Differenzen hinzu: bezüglich der Anerkennung des Führers Tahsin Beg, der Loyalität zur kurdischen Regierung, des Einflusses des Adani- bzw. des Šêmsani-Zweigs, der Traditionen im Sintschar, um Lalisch/Sheikhan oder um Dohuk. All dies erschwert es, sie bzw. sich als Gruppe zu unterscheiden.

In der irakischen Verfassung (Art. 2.2) wird Jesiden neben Christen und Mandäern die volle Religionsfreiheit garantiert, sie werden aber nicht als ethnolinguistische Gruppe genannt wie die Araber, Kurden, Turkmenen, Assyrer und Armenier (Art. 4.1). Zwar sind sie nicht gezwungen, am islamischen Religionsunterricht teilzunehmen, sie haben aber auch nicht das Recht, eigene Religionsklassen zu bilden. In Kurdistan hingegen konnten nach 1992 Religionsbücher auf Kurmandschi gedruckt und durfte Religionsunterricht gehalten werden.¹²⁴ Dies führte dazu, dass sich viele Jesiden als Kurden verstanden, auch wenn ‚Kurdischsein‘ eher als Staatszugehörigkeit und weniger als Volksabstammung verstanden wird.¹²⁵

Die Suche nach eigenen Ursprüngen führt Jesiden heute zu gewagten Theorien: Sie seien Nachkommen der Sumerer (ca. 2900–2000 v.d.Z.), der Assyrer (ca. 2500–600 v.d.Z.) oder der Meder; ihre Religion sei die Mutterreligion des antiken Zoroastrismus (ca. 600 v.d.Z.–650 n.d.Z.) oder sei die kurdische Ursprungsreligion.¹²⁶ Als Indizien gelten vage Motivähnlichkeiten wie die Sonnenverehrung oder die Verwendung des Schlangensymbols, jedoch lassen sich keine archäologischen oder philologischen Belege für derartige Frühdatierungen finden. Das Fehlen solcher Belege wird damit erklärt, dass Jesiden einer ständigen Verfolgungsgeschichte ausgesetzt und ihre Kulturschätze von anderen Reichen vernichtet worden seien. Diese Vermutungen sind als Gegenreaktion zu früheren Theorien zu verstehen, wonach das Jesidentum sich aus einer christlichen¹²⁷ oder islamischen Sondergruppe entwickelt und dabei pagane Vorstellungen zu einem Synkretismus verschmolzen habe. Aber auch diese Vermutungen entstanden erst seit Ende des 19. Jahrhunderts. Sie werden unterstützt von Untersuchungen westlicher Orientalisten, die in Götternamen, in Feuerritualen

¹²³ Rodziewicz, „The Nation and the *Sur*“, S. 269.

¹²⁴ Vgl. Maisel, „Social Change amidst Terror and Discrimination“, z. B. die Malak Faxredin School in Bashiqa und die Lalish School in Bahzani, wo auf Kurdisch die religiösen Gebräuche, Feste und Gesänge unterrichtet wurden.

¹²⁵ Vgl. Spät, *The Yezidis*, S. 85f.

¹²⁶ Auch die Bundeszentrale für Politische Bildung publizierte eine Darstellung, in der von einer „jahrtausendealten Religion und Kultur“ gesprochen wird. Tagay, Sefik, *Die Jesiden. Religion, Gesellschaft und Kultur* (2.7.2018), auf: m.bpb.de/gesellschaft.

¹²⁷ Vgl. Yegiazarov, Solomon, „Kratkiy etnograficheskoyuridicheskiy ocherk ezidov Yervans-koy gubernii“, in: *Zapiski Kavkazskogo otdela imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* 13 (1891), S. 171–234, zit. in: Rodziewicz, „The Nation and the *Sur*“, S. 270.

und Festen eine Nähe zum spätantiken Mithraismus oder Zoroastrismus sehen.¹²⁸ Rückdatierungen sind nichts Besonderes, denn alle Religionen verlegen ihre Ursprünge möglichst weit in die Vergangenheit.¹²⁹

5.4. Ausblick: Neuformierung und Abbrüche von Tradition

Die Migration aus einer dörflichen Kultur in die multikulturelle Gesellschaft in Deutschland verändert die Sicht der Jesiden auf ihre eigene Tradition: Die Autoritätsstrukturen und das Endogamiegebot werden von den jüngeren Generationen kritischer eingeschätzt. Seit den 1990ern wuchsen die Bemühungen um Traditionssicherung (1992 Gründung des Kulturzentrums ‚Lalisch‘ und einer Zeitschrift gleichen Namens, 1996 Schulbuch für jesidischen Religionsunterricht) in den Herkunftsgebieten.¹³⁰ Das religiöse Wissen ging so von den Şêxs und Pîrs auf die gebildeten Laien über. Die v. a. nach Deutschland emigrierten Intellektuellen spielten hierbei eine besondere Rolle. Ein Beispiel ist die Autorin Ronya Othmann (geb. 1993, Tochter eines kurdisch-jesidischen Vaters und einer deutschen Mutter, geb. 1993). Sie erzählt im Roman *Die Sommer* von dem Mädchen Leyla, der Tochter eines nach Deutschland geflohenen Kurden/Jesiden. Ihre Sommerferien verbringt sie jährlich in dem ärmlichen Dorf ihrer Großeltern in Nordsyrien. Von ihrer Großmutter („der klügste Mensch überhaupt“) lernt sie Gebete und die Mythen der Jesiden über Şêxadî, Tawûsî Melek, Semsedîn.¹³¹ Während die Vorgängergenerationen ihre Religion nur im Verborgenen und unter ständiger Bedrohung ausüben konnten, erleben Jesiden in westlichen Ländern eine ungewohnte Freiheit der Religionsausübung, die sie aktiv gestalten: In Georgien wurde 2014 ein dreijähriger Studiengang für jesidische Theologie eingerichtet.¹³² Sein Fächerspektrum ähnelt dem christlich-orthodoxer Fakultäten. In Deutschland institutionalisiert sich die Tradition in Vereinen und Kulturvereinen. Lieder, Mythen und Verfolgungsgeschichten werden gesammelt, aufgezeichnet und publiziert, um sie der nachfolgenden Generation zu lehren und um das Jesidentum nach außen darzu-

¹²⁸ Vgl. Kreyenbroek, Philip G., „Mithra and Ahreman, Binyāmīn and Malak Tawûs“, in: Gignoux, Philippe (Hg.), *Recurrent Patterns in Iranian Religion. From Mazdaism to Sufism*, Paris 1992, S. 57–79.

¹²⁹ Christen sehen Abel als ihren Vorläufer und ihren Erlöser als Prinzip der Welterschaffung, Juden zählen die Tora zu den ersterschaffenen Dingen und Muslime halten Adam für den ersten islamischen Propheten.

¹³⁰ Dulz, Irene, *Die Yeziden im Irak. Zwischen ‚Modelldorf‘ und Flucht*, Hamburg 2001, S. 104.

¹³¹ „Amen! Amen!“, sagte die Großmutter. Gott ist der Schöpfer des Ursprungs, mit der wundersamen Macht von Semsedîn. Sheikh Adî ist die Krone von Anfang bis ins Jenseits. Gott, segne uns mit Wohltaten und wende Schaden von uns ab!“ Othmann, Ronya, *Die Sommer*, München 2020, S. 62. Der Roman entfaltet die Widersprüche zwischen dem einfachen und geselligen Leben im Dorf und dem Leben als Teenager in München. Von Deutschland aus muss sie zusehen, wie der IS über Shingal herfällt. Die Passagen darüber erhielten beim Ingeborg-Bachmann-Festival 2019 den Publikumspreis.

¹³² www.ezidipress.com/blog/akademie-in-georgien-studiengang-fuer-ezidische-theologie-eroeffnet (Meldung vom 4.2.2016).

stellen. Bereits 2001 wurde ein Lehr- und Arbeitsbuch für jesidischen Unterricht verfasst.¹³³ Der Wunsch nach einem eigenen Religionsunterricht wächst. „Was aber hindert Bundesländer wie Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen oder Hessen, Religionsunterricht für die deutschen Êzîden einzuführen?“¹³⁴ Während das Jesidentum in den Herkunftsländern segmentär in einzelne Dörfer differenziert und durch Wallfahrten zusammengehalten war, wächst es in der Diaspora über die sozialen Medien zusammen. Auf Webseiten, in Foren und durch Mailinglisten können sich Jesiden verschiedenster Herkunft über ihre Gemeinsamkeiten verständigen.¹³⁵ Wenn sie dabei ihre religiösen Bräuche und Erzählungen als wesentlichen Teil ihrer Identität formulieren, stehen sie auch unter einem Erwartungsdruck der Umgebungsgesellschaft. Diese erkennt eine Kulturform dann als Religion, wenn sie analog dem Modell der Europa prägenden Religionen Christentum, Judentum oder Islam artikuliert wird.

Dennoch stellt Migration eine besonders große Gefahr des Traditionsabbruchs dar, weil die Muriden von den Trägern des Wissens, den Şêxs und Pîrs, getrennt werden und desto leichter politisch motivierte Identitäten annehmen. Wenn Türken und Kurden ihre Identität in Deutschland betonen, zieht dies auch eine Schärfung des jesidischen Profils nach sich. Dabei kommt es zur Dialektik, dass sowohl das Bedürfnis zunimmt, eine einzige Jesiden-Identität zu artikulieren, als auch die Spannungen zwischen den verschiedenen jesidischen Gruppen aus der Türkei, Syrien oder dem Irak sichtbar werden.¹³⁶ Dabei ist zu berücksichtigen, dass Jesiden aus armenischen und georgischen Gebieten, denen unter kommunistischer Herrschaft die Ausbildung einer religiösen Identität verwehrt geblieben war, sich stärker als ethnische Gruppe verstehen als Jesiden aus Gebieten, wo sie die Mehrheit bildeten (Shingal).

Sie bleiben auch nicht von dem Diaspora-Phänomen der Assimilation verschont. Junge Jesiden gehen auf Abstand zu Bräuchen und den strikten Heiratsregeln (v. a. den hohen Brautpreisen), die außerhalb der Dorfstrukturen kaum mehr urgieren werden können. „Paradoxically in many ways the greatest danger threatening Yezidis (or rather, their unique, ancient culture) is their newfound freedom itself. The slow erosion of Yezidi culture under the influence of modern culture especially mass media, that had already started some decades ago [...]“¹³⁷ Angesichts der säkularen Umgebung in Deutschland kommt hinzu, dass junge Jesiden

¹³³ Silêman, Pir Khidir, *Jibo naskirina Êzidiyatîyê* (Lern- und Arbeitsbuch zur yezidischen Religion), Oldenburg 2001.

¹³⁴ Kartal, Celalettin, *Deutsche Yeziden. Geschichte – Gegenwart – Prognosen*, Marburg 2016, S. 109.

¹³⁵ Zur Herausbildung eines Gemeinschaftsbewusstseins durch Vereine, Unterrichtsbücher und Verfolgungsnarrative vgl. Wettich, Th., *Erkundungen im religiösen Raum. Verortungen religiöser Transformationsprozesse der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen*, Stuttgart 2020.

¹³⁶ Die willkürlichen Teilungen durch die Verträge von Lausanne (1923) und Ankara (1926) hatten die türkischen (Tur Abdin) und die syrischen (Jezirah) von den Hauptsiedlungsgebieten getrennt, sodass die dortigen Gemeinschaften Sonderentwicklungen nahmen.

¹³⁷ Spät, *The Yezidis*, S. 88.

dazu tendieren, ihre Religiosität – so sie sie noch pflegen – zu verbergen. Erwachsene vermeiden Mythen, die von Außenstehenden als inakzeptabel angesehen werden könnten, wie z. B. die Erzählung, dass Jesiden einen anderen Ursprung haben als der Rest der Menschheit. Drei qualitative Studien unter Jesiden in Deutschland (2013, 2016, 2016) haben ergeben, dass sie die Bedeutung ihrer Tradition, des Kontakts zu Geistlichen und des Exogamieverbots tendenziell geringer einschätzten und die Reformwünsche wuchsen. Zugleich stellten die Befragten fest, dass die Möglichkeiten in Deutschland zunähmen, von jemand anderem Entstehung und Bedeutung ihrer Religion erklärt zu bekommen.¹³⁸ Traditionell führt der enge Umgang mit nicht-jesidischen Milieus zum Verlust der jesidischen Identität. Zwar hat der Bavê Şêx 2016 erklärt, dass vergewaltigte Frauen und Zwangskonvertierte weiterhin Mitglied der Gemeinschaft seien, dass dies aber nicht für die Kinder aus Vergewaltigungen gelte.¹³⁹

Mit der Zunahme von Schulbildung seit den 1970ern begannen junge Jesiden, die mündlichen Traditionen aufzuzeichnen. Aus der Fülle der Varianten erhielt diejenige Version nun besondere Autorität, die als erste gedruckt und verbreitet wurde. „With the publication of these texts a new development came about – namely, an insistence on the written version as the one and only authentic one. [...] All other versions are compared to this, and any variance is declared to be wrong.“¹⁴⁰

Mit der zunehmenden Systematisierung ihrer Lehren, der Fixierung ihrer Erzählungen und der Formulierung einer einheitlichen Geschichte nähert sich das Jesidentum dem an, was im Kontext ihrer Diaspora unter *Religion* verstanden wird.¹⁴¹

¹³⁸ Vgl. Tagay/Ortac, *Die Eziden und das Ezidentum*, S. 129–137. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt die Studie Kreyenbroek, Philip G., *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden 2009, S. 217–225.
¹³⁹ Vgl. Rodziewicz, „The Nation and the Sur“, S. 309. Die in Medien oft kolportierte Behauptung, dass Jesidinnen durch Vergewaltigung unrein und von der jesidischen Gemeinschaft verstoßen würden, stimmt nachweislich nicht.
¹⁴⁰ Spät, *The Yezidis*, S. 38; ähnlich Tagay/Ortac, *Die Eziden und das Ezidentum*, S. 105.
¹⁴¹ Vgl. dazu auch Savucu, Halil, *Yeziden in Deutschland. Eine Religionsgemeinschaft zwischen Tradition, Integration und Assimilation*, Marburg 2016.

Der Genozid des sogenannten Islamischen Staates an den irakischen Jesiden aus der Sicht des Völkerrechts

Eckart Klein

1. Das Geschehen

Die schweren Verfolgungen, denen die Jesiden im Nordirak (und Syrien) durch den sog. Islamischen Staat (ISIL)¹ in den Jahren 2014 bis 2017 (2019) ausgesetzt waren, stehen in der Geschichte dieses Volkes nicht allein. Zum einen sind die Jesiden als ethnische Kurden² von den vielfältigen Angriffen, die seit dem Entstehen des osmanischen Nationalismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts immer wieder gegen die Kurden durchgeführt wurden, mitbetroffen gewesen. Die Verfolgung und Unterdrückung der Kurden wurden auch von den Nachfolgestaaten des osmanischen Reiches Irak, Syrien und Türkei in unterschiedlichem Umfang fortgesetzt.³ Einen besonderen Höhepunkt erreichten diese Angriffe im Irak während der Anfal-Kampagne (1986/89), als der irakische Diktator Saddam Hussein gegen kurdische Dörfer völkerrechtlich verbotene chemische Waffen einsetzen ließ.⁴ Zum anderen sind die Jesiden aber auch ganz unmittelbar häufig das Ziel von Anfeindung, Unterdrückung und Vernichtung gewesen. Solche Verfolgungen reichen weit in die Geschichte zurück.⁵ Sie erklären sich vor allem aus der allein auf mündlicher Überlieferung beruhenden Religion der Jesiden, die von der muslimischen Umgebung in völliger Verkennung der Tatsachen als Ungläubige und Feinde des Islam diffamiert wurden.⁶ Die fehlende Verschriftlichung ihrer Religion entzieht die Jesiden auch nach vielfach geteilter Ansicht dem traditionellen Schutz, den Juden und Christen als Angehörige von Buchreligionen im Islam genießen.⁷

¹ Islamic State of Iraq and the Levant.

² Diese Zuordnung ist nicht unstrittig; verschiedentlich werden die Jesiden als eigenständige Ethnie betrachtet.

³ Eine Zusammenfassung der vielfältigen Ereignisse bei Chaliand, Gérard (Hg.), *Kurdistan und die Kurden Bd. 1*, 1984, Nachdruck Göttingen 1988; Vanly, Ismet Chérif, *Kurdistan und die Kurden Bd. 2*, Göttingen 1986; Ahmed, Kozad M., „How to Subdue a Minority? Historiography in Iraq under the Ba’th as a Political Means“, in: *europa ethnica* 75 (2018), S. 55–63.

⁴ Dazu etwa Toivanen, Mari / Baser, Bahar, „Remembering the Past in Diasporic Spaces: Kurdish Reflections on Genocide Memorialization for Anfal“, in: *Genocide Studies International* 13 (2019), S. 10–33; Kirmanj, Sherko / Rifaat, Aram, „The Kurdish Genocide in Iraq: the Security-Anfal and the Identity-Anfal“, in: *National Identities* 22 (2020), S. 1–21.

⁵ Vgl. Cook, Wendy, „Yazidi Genocide“, in: Walker, Lenore E. / Gaviria, Giselle / Gopal, Kalyani (Hg.), *Handbook of Sex Trafficking*, Cham 2018, S. 287–297.

⁶ Ihnen wurden zahlreiche Vergehen vorgeworfen, auf Grund derer sie mit diffamierenden Namen belegt wurden, die aus Respekt vor den Jesiden hier nicht wiederholt werden sollen.

⁷ Hierzu Hafner, Johann in diesem Buch; ferner Schmidinger, Thomas, „Êzîdî. Von einer regionalen religiösen Minderheit im Nahen Osten zur Diasporareligion im Exil?“, in: Rammelt,