

1. Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

Der *spatial turn* und der Ansatz des religiösen Raumes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² Appadurai, Globale ethnische Räume, 13.

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

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

²⁵ Vgl. Schneider, Die kurdischen Yezidi.

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

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

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

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

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

²⁸ Appadurai, Globale ethnische Räume, 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gegenstand und Forschungsfrage

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

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

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

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

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

³⁸ Vgl. Foucault, Andere Räume, 42f.

³⁹ Anfang 2017 wurde ein neuer gemeinsamer Dachverband gegründet.

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

Aufbau der Arbeit

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

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

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

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

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

⁴¹ Zur Methode siehe Kap. 4.

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

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

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

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

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

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

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

Bemerkungen zur Orthographie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ Acıkyıldız, The Yezidis, 37.

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