

Die Authentizität der oralen Tradition zur Untersuchung der religiösen Gruppen im Nahen Osten: Am Beispiel der Yārisān (Ahl-i Haqq)¹

M. Reza Fariborz Hamzeh'ee (Universität Augsburg)

In allen existierenden Quellen über die Aleviten, die Yārisān (Ahl-i Haqq) und die Biktāšī, wie z.B. in der bekannten, von Eliade herausgegeben Encyclopaedia of Religion,² in der Encyclopaedia of Islam³, oder in der Encyclopaedia Iranica⁴ werden diese Gruppen als eine synkretistische Religionsgemeinde oder Sekte, oder als eine Mischung des extremistischen Schiismus und Sufismus vorgestellt. Für einige nahöstliche Gruppen mögen diese Begriffe durchaus zutreffen; die Yārisān sind hiermit begrifflich nicht zu fassen.

In einer Arbeit über die Yārisān-Gemeinschaft und deren religiöse Vorstellungen habe ich versucht zu zeigen und nachzuweisen, daß diese Gruppe, streng religionswissenschaftlich betrachtet, ein unabhängiges, eigenes religiöses System hat und deshalb nicht als eine islamische Sekte bezeichnet werden kann⁵. Zu ähnlichen Ergebnissen ist Kehl-Bodrogi in ihrer Arbeit über die Aleviten gekommen.⁶ Die Yeziden sind die einzige Gruppe, die in dieser Hinsicht am wenigsten mißverstanden wurde.

In einem Artikel über die Beziehung zwischen den kurdischen Religionen einerseits und dem Sufismus und Mazdaismus andererseits, bezog sich mein methodologischer Vorschlag auf die Verwendung oraler Literatur der obengenannten kurdischen Gruppen als Quellen für die Untersuchung des Mazdaismus und Sufismus. Manche bisher ungelöste Fragen könnten, meiner

¹ Meinen Freunden Barbara Klimeck und Wolfgang Lutz möchte ich hier für ihre Hilfe bei der Verbreitung dieses Aufsatzes herzlich danken.

² Mircea Eliade, Art. Shiism, in: The Encyclopaedia of Religion, Bd. 13.

³ Cl. Huart, Art. Ali Ilahi, in: First Encyclopaedia of Islam: 1913 - 1936.

⁴ H. Halm, Art. Ahl-e Haqq, in: Encyclopaedia Iranica.

⁵ M. Reza "Fariborz" Hamzeh'ee, The Yaresan: a Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community, (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 138), Berlin, 1990.

⁶ Christina Kehl-Bodrogi, Das Alevitum in der Türkei: Zur Genese und gegenwärtigen Lage einer Glaubensgemeinschaft, in: Peter Alford Andrews (Hrsg.), Ethnic Groups in the Republic of Turkey, Beiheft zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr. 60, Wiesbaden, 1989, S. 503.

Meinung nach, mit Hilfe dieser Methode gelöst werden.⁷ Allgemein ist bekannt, daß viele Dokumente über den Mazdaismus verschwunden sind und der Sufismus bestimmte geheimgehaltene Lehren absichtlich nicht schriftlich weitergibt. Ausgehend von diesen Vorüberlegungen möchte ich hier einige neue Anregungen und Belege präsentieren, und hoffe, dadurch den wichtigen Stellenwert der oralen Tradition nochmals hervorzuheben.

Philiph Kreyenbroek⁸ hat vor kurzem eine Geschichte aufgegriffen, die erstmals 1965 von Zaehner untersucht wurde⁹ und fast wie ein Märchen aus Tausendundeiner Nacht klingt. Es geht um einen Mann aus ländlichem Gebiet in Luristan, der in Teheran als Diener für einen Archäologen arbeitete. Er lernte Englisch so schnell und so gut, daß er auf Wunsch seines Herrn eine Geschichte in dieser Sprache schreiben konnte. Diese Geschichte, genannt "Irradiant", ist, Forschungsergebnissen gemäß, von einer mazdaistischen Schöpfungsgeschichte inspiriert worden. Diese Begegnungen und Entdeckungen waren zufällig, aber ein langes Überdauern von religiösen Ideen in oralen Überlieferungen ist nicht bloßer Zufall.

Erhebung und Analyse oraler Tradition als Quelle für die Untersuchung religiöser Gruppen ist natürlich wesentlich schwieriger als bei geschriebenen Texten. Aber ich finde es nicht übertrieben zu behaupten, daß in diesem Fall solche orale Quellen von größerem Wert sein können als geschriebene Texte, wenn diese überhaupt vorhanden sind. Denn sie beinhalten diejenigen Lehren und Vorstellungen, die entweder auf Grund der Geheimhaltung nicht geschrieben worden sind, oder die, falls es nur wenige Exemplare gegeben hat, vernichtet sind oder verloren gingen. Kurz gesagt kann zweifelsohne jede methodologische Diskussion über Verwendung oraler Tradition sehr fruchtbar sein.

Ich werde mich hier nur mit wenigen Befunden und Überlegungen beschäftigen, welche auf die Authentizität der oralen Tradition hinweisen.

Zuerst möchte ich mich mit der Schöpfungsgeschichte der Yāresān befassen, die einen wichtigen Teil eines jeden religiösen Systems ausmacht. Es ist die Geschichte der Schöpfung des Erzengels Gabriel:

"In der Zeit als die Wahrheit (Gott) in der Perle weilte und die Perle in dem Geheimnis weilte, hat sich Gott vorgenommen, Gabriel zu schaffen. In seinem

⁷ M. Reza "Fariborz" Hamzeh'ee, Structural and Organizational Analogies between Mazdaism and Sufism and the Kurdish Religions, in: Philippe Gignoux (Hrsg.). Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism; Proceedings of the Round Table held in Bamberg (30th September - 4th October 1991), Paris, 1992, S. 29-35.

⁸ Ph. Kreyenbroek, Mithra and Ahreman, Binyamin and Malak Tawus: Traces of an Ancient Myth in the Cosmogonies of two Modern Sects, in: Philippe Gignoux (Hrsg.). Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism; Proceedings of the Round Table held in Bamberg (30th September - 4th October 1991), Paris, 1992, S. 57-79.

⁹ R. C. Zachner, Zoroastrian Survival in Iranian Folklore, in: Iran III, 1965, S. 87-96.

Dasein in dem Geheimnis schaute Gott auf seine Perlen und wählte eine aus, die in seiner Nähe (Bağal?) lag. Er bekleidete die Perle, und so wurde Gabriel geschaffen. Sein "Gām" oder Körper war leuchtend wie die Sonne, und er nannte ihn den "Pir" oder Meister beider Welten. Er wurde ins Meer geworfen und begann unbekümmert zu schwimmen. Als er um sich herum schaute, sah er niemand außer sich selbst. Aber obwohl er aus der Perle geschaffen wurde, waren ihm die verborgenen Geheimnisse der Wahrheit nicht bewußt.

Gabriel blieb eine Weile in diesem Zustand, ohne irgendeine Botschaft von Gott zu bekommen. Dann kam die Botschaft Gottes, und Gabriel wurde gefragt: "Wer bin Ich?"

Gabriel antwortete sofort:

"Ich weiß nicht, wer du bist. Ich bin das einzige freie Wesen in dieser Welt. Ich kenne sonst niemanden außer mir selbst, und niemand steht über mir."

Als Gabriel aus Ignoranz so antwortete, strahlte durch Gottes Wille ein Blitz aus "dem Mausoleum der Perle" und setzte Gabriels Federn und Flügel in Brand. Einige Jahre lang blieb Gabriel ohne Flügel im Meer in den Wasserwirbeln. Dann bekam er durch Gottes Gnade seine Flügel wieder, ohne allerdings das Wissen um die Existenz des Schöpfers zu erlangen.

Ein zweites Mal sandte Gott eine Botschaft und fragte das gleiche:

"Wer bin ich, der dich in die Geheimnisse einweicht, und wer bist du selbst?"

Gabriel antwortete:

"Ich kann mich nicht an dich erinnern, und ich bin mein eigener Meister." Wieder verbrannte die himmlische Flamme seine Flügel, und Gabriel fiel in die Wasserwirbel. Aber durch Gottes Gnade bekam er erneut seine Flügel, abermals ohne die Bewußtheit zu erlangen. In seiner Ignoranz sah er niemanden außer sich selbst; weder den Schöpfer, noch den Weg.

Gott jedoch entschied sich in seiner Barmherzigkeit, ihn zu retten, indem er sich im Meer in Gestalt eines Jünglings manifestierte, leuchtend wie die Sonne.

Als Gabriel den schönen Jüngling sah, wurde er verwirrt und ängstlich. Er fragte deshalb:

"Wer bist du, der in diesem Meer erscheint?!"

Der Jüngling antwortete:

"Ich bin der Botschafter, den Gott gesandt hat, um dir den Weg zu zeigen. Jetzt höre zu! Wenn du nächstes Mal gefragt wirst, wer du bist und wer er ist, sollst du sagen: 'Du bist der Schöpfer, und ich bin deine Schöpfung'."

Dann gab der Jüngling ihm eine Tasse Lebenselixier und sagte: "Trinke es, um sehend zu werden".

Gabriel trank es und wurde erleuchtet, und der Jüngling verschwand. Als er diesmal die gleiche Stimme hörte, beantwortete er die Fragen richtig."¹⁰

Über den Ursprung dieser schönen symbolhaften religiösen Geschichte kann man verschiedenes vermuten. Wahrscheinlich ist sie mazdaistischen Ursprungs. Die Yāresān haben, wie ich schon früher versucht habe zu zeigen, ein mazdaistisches religiöses System.

Es wird in "Bundahišn" über die Schöpfung des Äthers gesagt: "He created the Ether, in the astral-form of a young man of fifteen years, which bears and preserves every-thing: this Water, Tree, Beneficent-Animal and Holy Man."¹¹

In der obengenannten Luri-Saga tritt der "Irradiant boy" als Kämpfer für die Sache des himmlischen Gottes auf die Erde.¹² Überraschenderweise ist bei den Hindu eine ähnliche Vorstellung vorhanden, genau wie es in der Markandeya-Geschichte von Heinrich Zimmer beschrieben worden ist. Was Markandeya im Meer erfahren hat, ist auch bei den Yāresān und Yeziden ein wichtiges Element ihres religiösen Weltbilds: "Vishnu lehrte ihn die Wesensgleichheit der Gegensätze, die grundangelegte Einheit von allem und jedem in Gott."¹³ Dies ist nur ein Teil eines religiösen Konzeptes, das die Yāresān und Yaziden mit dem Hinduismus teilen: In beiden Fällen wird in der Schöpfungsgeschichte erzählt, daß Gott alles in der Welt aus sich selbst heraus schuf.¹⁴ Deshalb "aus seiner einzigen, einheitlichen Substanz hervortreibend, in Gott gedeihen und in Gott vergehen, schmilzt alles wieder in die alleinige Quelle zurück".¹⁵ Normalerweise hätte die Vermutung nahe gelegen, diese Vorstellung sei zum Beispiel durch Derwische vom Hinduismus übernommen worden. Die Yārisān haben engen Kontakt und Beziehung mit den Ĥāksār Derwischen. Es stellt sich aber hier die Frage, wieso diese nicht mazdaistisch sein soll, wo doch das religiöse System und die Vorstellungen der Yārisān mazdaistisch sind. Dies würde bedeuten, daß diese Idee zu jenen Vorstellungen gehört, die der Mazdaismus mit dem Hinduismus teilt.

Wenn man berücksichtigt, daß die Formen der Totentrauerfeier im heutigen Kirmanschah und Luristan genau dem Kult entsprechen, die im vedischen Indien praktiziert wurden,¹⁶ so erinnert man sich automatisch an Rawlinson, der dieses Gebiet als Kleinindien bezeichnet hat, wo viele Gebräuche mehrere

¹⁰ Hāġġ Ni'matullāh Ġaihūnābādī (Muġrim), Haqq ul-haqqāyiq ya šāhnāma-yi haqiqat, (Tarih-i buzurgān-i alh-i haqq), Edition und Vorwort: Muhammad Mukri, Zweite Edition. Teheran, 1361 H. (Teheran/Paris: 1966/1971), S. 35-40).

¹¹ B. T. Anklesaria, Iranian or Greater Bundahishn (Zand-i-Akasih), Bombay, 1956, S.23.

¹² Kreyenbrock, 1992, S. 75.

¹³ Heinrich Zimmer, Indische Mythen und Symbole: Schlüssel zur Formenwelt, München, 1991, S. 54.

¹⁴ Hamzeh'ee, 1990, S. 70ff.

¹⁵ Zimmer, 1991, S. 54.

¹⁶ Jan Gonda, Die Religion Indiens I: Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart, 1960, S.131.

Jahrtausende überlebt haben.¹⁷ Und überhaupt, Kulturethnologie muß meiner Meinung nach von der Überzeugung ausgehen, daß sich bestimmte Ideen in der oralen Tradition hartnäckig halten.

Es gibt paar andere interessante Punkte, womit ich versuche diese Hypothese weiter zu entwickeln.

Die Yārisān teilen noch eine andere ihrer Schöpfungsgeschichten mit den Yeziden oder Ezidi. Es ist die Geschichte der Schöpfung des Universums. In dieser Geschichte manifestiert sich Gott aus dem Geheimnis in der Perle und kreiert das Universum aus seinen eigenen Eigenschaften. Und die Yaziden sind wahrscheinlich mehr als jede andere existierende Glaubensrichtung des Zagros vom Mazdaismus beeinflusst, der natürlich viele mesopotamische und iranische Ideen in sich zusammenfaßt. Ich habe mich schon mit erstaunlichen Ähnlichkeiten zwischen Yaziden und Yārisān beschäftigt.

In einem Manuskript, das ich im Cama Institut der Parsen in Indien gesehen habe, bin ich auf bestimmte Stellen aufmerksam geworden, die ich hier mit den obengenannten Themen in Verbindung bringen möchte. Ein Teil dieses sogenannten "Tariḥ-i mutafariqa" beschäftigt sich mit der Geschichte der Dunbuli Kurden. Andere Teile dieses Buches sind von verschiedenen Quellen übernommen, und letztlich gibt es einen Teil über die Nimatullāhī Derwische, die wahrscheinlich selbst diesen Teil zusammengefaßt haben. Die Handschriften sind unterschiedlich und anscheinend in verschiedenen Zeiten von verschiedenen Personen geschrieben worden. Die Dunbulī haben lange in Aserbaidshan und Kaukasien geherrscht. Sie waren bekannt dafür, der Yazidischen Glaubensrichtung anzugehören. Nach Šaraf-nāma, hat sich die herrschende Schicht des Dunbulī Stammes später zum Islam bekannt und dadurch ihre Herrschaft mit Hilfe der Safawiden noch länger festigen können.¹⁸ Der Rest des Dunbulī Stammes blieb bei seiner alten Religion. Dieser Teil der Dunbulī Geschichte ist anscheinend durch ein Mitglied des Dunbulī Stamm geschrieben worden. Über diese Geschichte und ihre Authentizität kann ich jetzt nichts sagen. Ich fand nur heraus, daß eine andere Version dieses Manuskripts von Nikitine im Zusammenhang mit Afšaren in Aserbaidshan erwähnt wurde.¹⁹ Es gibt viele unrealistische Behauptungen in dem Manuskript, aber eine davon hat mich zu der Überlegung geführt, die ich hier formulieren möchte:

¹⁷ Major Rawlinson, Notes on a March from Zohab, at the foot of Zagros, along the mountains to Khuzistan (Susiana) and from thence through the Province of Luristan to Kirmanshah, in the year 1836, in: The Journal of the Royal Geographical Society, Volume 9, 1839.

¹⁸ Amir Saraf-id Din Bidlisi, Šaraf-Nāma, Tariḥ-i mufasal-i kurdistan, Muqadama, ta'liqat va faharis: Muhammad Abbasi, Teheran, 1364, S. 399

¹⁹ B. Nikitine, Les Afars d'Urumiye, in: Journal Asiatique, Bd. 214, 1929, S. 67-123.

In diesem Manuskript werden die Yeziden oder Ezidi mit dem Namen "Yazdān-Parast" genannt, der zum Mazdaismus zurückführt. In einer Stelle des Buches wird über einen gewissen Amir Īsā gesprochen. Es wird gemäß Dunbulīs Überlieferungen erklärt, daß Amir Mūsā, der Vater von Amir Īsā, die Religion der Ahl-i Haqq bei den Christen in Armenien verbreitete. Dieser Amir Īsā soll gesagt haben, es gäbe außer ihm keinen weiteren Adeligen bei den Aġamen, weil alle anderen durch die Araber getötet worden seien. Amir Mūsā soll im Jahre 246 nach Hidschra gestorben sein, und sein Grab soll ein Pilgerort für viele geworden sein, die aus "Rūm" dorthingingen. Als Beschreibung der Ahl-e Haqq gibt der Autor einen Teil ihrer Schöpfungsgeschichte wieder. Diese entspricht interessanterweise genau Teilen der Schöpfungsgeschichten der Yārisān und der Yaziden.

Ich habe beim Lesen dieses Manuskripts festgestellt, daß der Autor oder der Kopist dieser Geschichte nicht besonders gut mit dem Persischen vertraut war. Außerdem gibt es einige Gründe, die das Verständnis dieses Textes schwierig machen. Nach dem was ich bis jetzt entziffern konnte, geht diese kurze Geschichte um die erste Phase der Schöpfung:

"Es war ein Meer und darin war eine Perle (Dor). Die Perle ging auf und wurde 'Ġauhar' und 'Gauhar'."

Diese zwei Bezeichnungen bedeuten eigentlich das Gleiche. "Gauhar" heißt "Perle" auf Persisch und "Ġauhar" ist die arabisierte Form, die später "Essenz" aber auch Materie bedeutete. Dieser Gedanke geht höchstwahrscheinlich auf das mazdaistische Konzept zurück, nach dem die Schöpfung der Welt in zwei Formen stattgefunden hat: physische Welt (getig) und spirituelle Welt (menog).²⁰ Nach dieser Geschichte wurde aus der "Gauhar" der Himmel kreiert, und aus "Ġauhar" die Erde. Dann wird die Schöpfung durch sieben Sterne des Ĥāwankār beschrieben. In den nächsten Textzeilen wird klar, daß es um die Schöpfung der Engel geht, die bei den Yārisān sieben und bei den Yaziden sechs sind. Die Yārisān nennen diese sieben Engel "Haftan". Haftan ist der Name der sieben zarathustrischen Amešaspandan, und "Haftan Yašt" ist die Hymne für diese sieben Engel in Gatha, der älteste Teil der Avesta.²¹ Nach Nöldeke ist das Wort "Haftan BuĤt" der Name von sieben Planeten.²²

²⁰ Vgl. dazu z.B. Firoze M. Kotwal/ James W. Boyd, A Guide to the Zoroastrian Religion, (Studies in World Religion 3), Chicago (California), 1982, S. 5.

²¹ Ibrāhīm Pūrdawūd, Adabiyāt-i mazdyasnā, Yašt-hā (Qismatī az kitāb-i muqadas-i awistā), Bombay, 1307 H., (1928), S. 110; Hašim Razī, Farhang-i nām-hā-yi awestā, Vorwort: Šuġā id-Din Šāfa, Christian Rempis and Wolfgang Lentz, Teheran, 1346 H, S. 233.

²² Sebucht beim Armenier Elisäus 'die Drei (wahrscheinlich guter Gedanke, gutes Wort, gute That, humat, hucht, huwarst) haben erlöst'; ferner öfter...wohl für pers. Čaharbocht 'die Vier (welche?) haben erlöst. Haftān 'die Sieben' bedeutet aber nur die 'Planeten', welche ahrimanisch sind; für ein ahrimānisches Wesen passt eben ein Name, welcher das Vertrauen

Eine der Yārisān Haftan, heißt Pir Mūsā. Von ihm heißt es, er sei die zweite Macht, nach "Sahib Karam" in dessen Hand das Leben der weltlichen Kreaturen liegt. Aber das interessante an diesem Text ist, was über "Malak Tāūs" geschrieben worden ist: Er sei der "Ĝesm" der Sonne. Es heißt, er sei der Sonnenkörper oder die Sonne selbst. Ich bin bis jetzt solchen Behauptung in den Yārisān Texten nicht begegnet. Dies klingt wie eine Beschreibung von Mithra. In meinem Studium der Yārisān Texte habe ich keine Anzeichen für Mithra bei den Gottheiten gefunden. Aber Ivanow hat schon einige Vermutungen in dieser Richtung angestellt, ohne konkrete Beispiele zu nennen.²³ Mithra war einer der mazdaistischen Engel, der durch die zarathustrische Reform seine wichtige Position verloren hat. Die Bezeichnung "Malak Tāūs" und seine Eigenschaft im dualistischen Prinzip teilen die Yaziden und Yārisān miteinander. Der Hauptunterschied ist, daß er bei den Yārisān kaum eine große Rolle spielt, aber bei den Yaziden ist er die wichtigste Macht überhaupt. In dem obengenannten Text werden andere Engel genannt, die bestimmte Eigenschaften der Sonne repräsentieren: Rāzwār (oder etwas ähnliches), der der gleiche wie Ramzbār zu sein scheint, verkörpert die Strahlen der Sonne und Pīr Mūsā die Seele der Sonne. Nicht nur der Malak Tāūs, sondern auch diese zwei Engel können als Mithra gesehen werden. Man braucht aber noch weitere Beweise, um etwas Genaueres darüber sagen zu können. Auf jeden Fall entspricht das Konzept des Dualismus bei den Yārisān und Yaziden genau dessen Zarawanismus. Die folgende zarawanistische Aussage hat meine Annahme bestätigt, daß das Yārisān /Yazidische Konzept aus gleicher Quelle stammt wie das der Zarawanisten.²⁴ In der englischen Übersetzung eines Dokumentes steht es: "Ahriman also is called by some name by some people and they ascribe evil unto him but nothing can also be done by him without Time. It is a wonderful thing that they practise evil deeds on this computation, but it is improper that he should be called maleficent. More wonderful is it that the injunction is that if you practise evil, punishment is prescribed for you in connection with the evil you practise and that punishment is (prescribed) for the soul before the resurrection."²⁵ Diese Idee taucht auch in der sogenannten Lurī-Saga auf, die Kreyenbroek folgendermaßen interpretiert:

"In spite of his opposition to Heavenly God, Lionish God-who claims to be called wholly evil; he has done much to enable man to survive in the world.

auf die höllischen Mächte in demselben Grad ausspricht, wie der Mazdajasnier auf die himmlischen baut." Theodor Nöldeke, Geschichte des Artachšir i Papakan (aus dem Pehlevi übersetzt), Separat-Abdruck, Göttingen, 1879, S. 49-50.

²³ Wladimir Ivanow, The Truthworshippers of Kurdistan, Leiden, 1953, S. 35m.

²⁴ Vgl. Zur Diskussion über die Beziehung zwischen Zarawanismus und kurdische Religionen: Hamzeh'ee, 1990, S. 82-84.

²⁵ Ervand Bamanji Nusserwanji Dhabhar (Übers.), The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others (Their version with introduction and notes), The K. R. Cama Oriental Institute, Bombay, 1932, S. 443.

Although he has close links with the Devil-who is said to be his brother-he is not identical to him."²⁶

Der gegenwärtige Wissensstand erlaubt es uns noch nicht, die genaue Identität dieses "Lionish God" festzustellen, aber bei den Yārisān ist zu beobachten, daß die Manifestation der göttlichen Essenz einen Bruder hat, welcher "Sardar" oder der "Ritter der Dunkelheit" ist, wie z. B. Sahāk's Bruder "Qādira".²⁷ Nach der Lurī-Saga hat der "Lionish God" einen Anspruch auf die Schöpfung der Erde, das heißt der materiellen Welt. Dies ist eine zarawanistische Vorstellung, nach der Ahreman die materielle Welt beherrschte.²⁸

Dies ist ein andere Beispiel für den Stellenwert der oralen Tradition für die Untersuchung der religiösen Vorstellungen. Das obengenannten Zitat stammt eigentlich aus einer Briefsammlung, die selbst als ein ideales Beispiel der Authentizität der oralen Tradition dienen kann. Ihre Geschichte ist so, daß, als die indischen Parsen in Vergessenheit geratene Teile ihrer Religion wiederzubeleben versuchten, sie Kontakt zu ihren Glaubensbrüdern im Iran herstellten, um die diesbezüglichen theologischen und rituellen Fragen zu lösen. Innerhalb von einer Periode von dreihundert Jahren, das ist von 1478 bis 1773 n. Ch. fand ein ständiger Briefwechsel zwischen Indien und Iran statt. Die Antworten der iranischen Zarathustrier basieren anscheinend zum großen Teil auf oraler Tradition.

Ich kann noch andere Beispiele in diesem Bereich präsentieren:

Bei der Schöpfung der ersten Menschen bei den Yārisān wird gesagt, daß sie aus verschiedenen Sorten Erde geschaffen wurden. Man kann überraschenderweise etwas ähnliches bei den europäischen Zigeunern finden. Die Zigeuner haben wegen ihrer Lebensweise viele uralte kulturelle Züge bewahren können. In ihren religiösen Vorstellungen haben die Zigeuner einige Indo-Iranische Elemente erhalten können. Innerhalb dieser Indo-Iranischen Vorstellung, wie zum Beispiel dem Dualismus,²⁹ glauben die Zigeuner wie die Yārisān, daß es in der Pre-Eternität in der Welt nichts außer Wasser gab. Ein Teil der obengenannten Vorstellung, wonach der gelbe Lehm es zunächst ablehnte, auf die Erde zu kommen, hat seine Analogie in der Schrift "Budahišn", in der die Frawaši sich ähnlich verhalten. Es lassen sich Affinitäten zwischen dem Yārisān/Zigeuner-Konzept und der Vorstellung der manechäische Teilung der Menschheit finden, wonach die Menschheit in Auserwählte, Hörer und Sünder zerfällt. Die Zigeuner sollen sich als Auserwählte bezeichnen.

²⁶ Kreyenbroek, 1992, S. 75. Siehe auch Zachner, 1965, S. 90.

²⁷ Hamzeh'ee, 1990, S. 120.

²⁸ Zachner, 1965, S. 91.

²⁹ Rüdiger Vossen, Zigeuner, Roma, Sinti, Gitanos, Gypsies Zwischen Verfolgung und Romantisierung, Frankfurt/M, Berlin, Wien, 1983, S. 224.

Einer der wichtigsten Teile des religiösen Systems der Yārisān ist der Glaube an Seelenwanderung und die Manifestation der göttlichen Essenz auf der Erde. Ich habe früher versucht zu zeigen, daß diese beiden Ideen typisch iranisch, oder im Iran heimisch sind und auf vor-zarathustrische Zeit zurückgehen. Unter anderem habe ich an dort existierende iranische Begriffe in dem Buch "Dasātīr" erinnert, die den arabischen Begriffe für verschiedenen Formen der Seelenwanderung entsprechen³⁰. Dabei habe ich mich einem Parsi Forscher angelehnt, nach dessen Angaben das Buch "Dasātīr" aus vorislamischer Zeit stammt³¹. Aber der vorislamische Ursprung dieses Buches scheint für einige Autoren zweifelhaft zu sein.³² Inzwischen habe ich einige andere Belege gefunden, die meiner Meinung nach interessanter sind als diejenigen aus "Dasātīr".

Es sind zwei Referenzen in dem zarathustrischen Text "Bundahišn". In dem "Bundahišn" oder zarathustrischen Buch der Schöpfung, wird bei der Schöpfung der ersten Frau, das Wort "Ġamak" und "Ġāma" gebraucht, genau wie bei den Yārisān für Körper im Verlauf der Wiedergeburt. In der obengenannten Briefsammlung, dem persischen "Riwāyat", wird sogar über Seelenwanderung gesprochen. Dieser Teil der Riwāyat ist ein zarawanistischer Text, worin erwähnt wird, daß eine Gruppe oder Sekte an das Prinzip der Seelenwanderung glaubt. Es wird nicht erwähnt, ob dies eine zarawanistische Sekte gewesen ist oder nicht. Es besteht aber die Möglichkeit, daß es eine solche Gruppe innerhalb Zarathustrismus gegeben hat.³³

Aber wichtiger als all dies, scheint die Tatsache, daß in den frühislamische Perioden fast alle soziale und religiöse Bewegungen im Iran an Seelenwanderung und Manifestation der göttliche Essenz auf der Erde geglaubt haben.³⁴ Ohne eine Form der Seelenwanderung, die nicht schon zumindest im volkstümlichen Glauben vorhanden gewesen ist, hätten nicht so viele Gruppen diese Lehre übernommen. Außerdem können die meisten heute existierenden religiösen Gruppen im Nahen Osten, die an Seelenwanderung glauben, insbesondere in ihrer Begründungsphase, mit dem Iran in Verbindung gebracht werden.

In dem obengenannten Manuskript "Tariḥ-i mutafariqa", Seite 434, findet sich noch eine bemerkenswerte Aussage, nach der die Prinzipien und der Glauben der Yazdānī, Ali-Ilahi, Maulawi, Zarathustrier, Galaliyya, Biktaşi und Ġūki alle

³⁰ Mulā Firūz Sohn von Mulā Kāwūs (ed.), *Dasātīr-i āsmānī*, 1789, (2. Edition von Šahrīyār Sohn von Ardašīr und Anderen, Bombay, 1888), S. 193.

³¹ Rašīd Šahmardān, *Farzānagān-i zarduštī*, Teheran, 1330 Yazdgirdī, S. 688ff.

³² Ibrāhīm Pūrdāwūd, *Dasātīr*, in: *Farhang-i irān-i Bāstān*, Teheran, 1326 H., S. 17-51; Ders., *Hurmazd-nāma*, Teheran, 1331.

³³ Dhabbar, 1932, S. 444.

³⁴ M. Reza "Fariborz" Hamzeh'ee, *Land of Revolution. A Historical and Typological Study of Iranian Social Movements*, Göttingen, 1991, S. 72-73.

einander ähnlich sind. Dazu wird auch behauptet, daß die Sufis, egal welcher religiösen Richtung sie angehören, immer die gleichen Prinzipien verbreiten. Es ist eine unbelegte Behauptung aus einem Buch, dessen Authentizität nicht überprüft worden ist. Schon bevor ich diese Behauptung gekannt habe, habe ich versucht die überraschenden Analogien zwischen den meisten dieser Gruppen, außer den sogenannten Biktāšī, Ğūki und Maulawi, zu beschreiben³⁵. Über die letzten zwei Gruppen kann ich jetzt nichts sagen. Aber wir wissen, daß es viele Ähnlichkeiten zwischen Biktāšī und Alevi einerseits und der Yārisān und Yaziden andererseits gibt."³⁶

Es ist wahrscheinlich nicht so wichtig, daß die Geschichte Hägi Biktaš in Texten der Yaziden und Yārisān auftaucht,³⁷ weil der Gebrauch von Namen und Geschichten in einem solchen religiösen System nicht von Belang ist. Außerdem vermuten wir auch, daß bis in die neuere Zeit direkte Kontakte zwischen Yārisān und Biktāšī existierten. Ich weiß auch nicht, ob man der Behauptung des Manuskript "Tariḥ-i mutafarqa" viel Gewicht beimessen muß, nach der es eine bedeutende Missionstätigkeit durch Dunbulī Fürsten in Armenien gegeben hat. Es gibt oder gab bis vor kurzem eine yazidische Gemeinde in Kaukasien. Es hat aber immer ethnische Grenzüberschreitung zwischen Kurden und Armeniern gegeben. Es gibt wenige Beispiele von der Kurdisierung türkischsprachiger Gruppen, aber bekanntlich war der Hauptstrom in der gegenseitigen Richtung, d.h. Türkisierung kurdischer Stämme,³⁸ deren Fortschreiten wegen der gleichgebliebenen interethnischen sozialpolitischen Lage noch weiter anhält. Aber es ist durchaus überlegenswert, eine Aussage von Markwart mit dessen "Tariḥ-i mutafariqa" in Verbindung zu bringen. Markward vermutet, daß das Zāzākt die ursprüngliche Sprache von Wenn wir die ethnisch-religiöse Aserbaidshan ist. Grenzüberschreitungen innerhalb kurdischer Gruppen beobachten, scheint es logischerweise in der Richtung Kirmāngī und Sunni gewesen sein. Der entgegengesetzte Trend erscheint viel unwahrscheinlicher. Bis heute sprechen eine beträchtlicher Teil der Aleviten Zāzākī.

Wir können ein ähnliches Phänomen bei der Entwicklung der Yārisān Gemeinschaft beobachten. Wahrscheinlich liegt einiges in der Behauptung von

³⁵ Hamzeh'ee, 1992, S. 29-35.

³⁶ Vgl. z.B. Tschudi, Art. Bektash, in: First Encyclopaedia of Islam: 1913-1936.

³⁷ Siehe z.B. Hamid Algar, Art. Bektašiya, in: Encyclopaedia Iranica.

³⁸ Die Aussage, viele türkischsprachige Aleviten, seien ursprünglich türkisierte Kurden. soll nicht nur als Ausdruck für das Aufkommen eines kurdischen Nationalismus angesehen werden. Identifizierung mit einer unterprivilegierten Minderheit wird nicht so oft stattfinden. wenn nicht mindestens eine Familien- oder Stammesüberlieferung dafür existiert. Siehe Martin M. van Bruinessen, The Ethnic Identity of the Kurds, in: Peter Alford Andrews (Hrsg.), Ethnic Groups in the Republic of Turkey, Beiheft zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geistes Wissenschaften) Nr. 60, Wiesbaden, 1989, S. 616.

Minorsky, wenn er meint, daß solche Religionsformen besonders bei Gūrānī-Zāzāki-sprachigen Gruppen üblich seien. Trotzdem könnte Zāzāki, wie Gūrānī, ursprünglich eher eine literarische Sprache der Kurden gewesen sein. Eine Antwort auf dieser Frage könnte wahrscheinlich durch eine soziologische Untersuchung gefunden werden.

Man könnte noch weitere Kontaktpunkte zwischen Aleviten und Yaziden und Yārisān finden: Zum Beispiel durch die Untersuchung der Verbreitung der yazidischen Lehre in Armenien und Aserbaidschan; über Minorskys Behauptung, die Flucht der Gūrānī-Zāzāki-sprachigen Gruppen und ihre esoterische Tendenz, zahlreiche religiöse Bewegungen, die Flucht nach deren Unterdrückung ins Zagros Gebirge, etc.

Es scheint mir, daß solche Unternehmen sehr wenig Mühe kosten, um mehr zu erreichen als Jahrzehnte Arbeit mit dem Ziel, das Alevitum mit dem Schamanismus gleichsetzen zu wollen.

Die oben genannten Hypothesen und Überlegungen könnten durch weitere Untersuchung ergänzt oder widerlegt werden, und gibt viele, die sich mit diesem Bereich beschäftigen. Aber streng soziologisch und religionswissenschaftlich betrachtet, haben diese Gruppen, das gilt mindestens für die Yaziden und Yārisān, faszinierende selbständige religiöse Systeme. Deshalb sind die Bezeichnungen wie Sekte oder Synkretismus von diesen und jenen Religionen überhaupt nicht aussagekräftig. Ich weiß nicht, ob irgendwo Religionen existieren, die nicht synkretistisch sind, aber meist bekannten Religionen sind es. Es gibt meines Erachtens einige religiösen Systeme, und innerhalb dieser gibt es Religionen, und innerhalb der Religionen erscheinen verschiedene Richtungen. Ich behaupte, daß die Yārisān und die Yaziden innerhalb des mazdaistische Religionsystems einzuordnen sind.

Es zeigen sich einige strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Aleviten, Druzen und Nusairī mit diesen kurdischen Gruppen. Im Falle der Nusairī existieren mehr iranische Elemente als die Aufnahme der "Naurūz" und "Mihrgān"-Feste³⁹. Darüber kann ich jetzt nicht viel sagen. Aufgrund des kulturellen, sozialen und historischen Hintergrunds der alevitischen Religion könnte ich mir ein methodologisches Vorgehen vorstellen, das auf die enge Verwandtschaft des religiösen Systems der Alevi und dem der Yārisān/Yaziden hinweist. Es soll eine Konstruktion des idealtypischen alevitischen religiösen Systems durch interdisziplinäre Vorgehensweise erreicht werden, um sagen zu können, wie man diese Gruppe bezeichnen soll.

³⁹ Heinz Halm, Art. Nusayriyya, in: Encyclopaedia of Islam.

Literaturverzeichnis

Algar, Hamid, Art. Bektaşiya, in: Encyclopaedia Iranica.

Anklesaria, B. T., Iranian or Greater Bundahishn (Zand-i-Akasih), Bombay, 1956.

Bidlîsi, Amir Şaraf-id Din, Şaraf-Nāma, Tariḥ-i mufasal-i kurdistān, Muqadama, ta'liqat va fahāris: Muhammad Abbāsi, Teheran, 1364.

Bruinessen, Martin M. van, The Ethnic Identity of the Kurds, in: Peter Alford Andrews (Hrsg.), Ethnic Groups in the Republic of Turkey, Beiheft zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geistes Wissenschaften) Nr. 60, Wiesbaden, 1989, S. 613-621.

Dhabhar, Ervand Bamanji Nusserwanji (Übers.), The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others (Their version with introduction and notes), The K. R. Cama Oriental Institute, Bombay, 1932.

Eliade, Mircea, Art. Shiism, in: The Encyclopaedia of Religion, Bd. 13.

Ġaihünābādī (Muğrim), Hāğğ Ni'matullāh, Haqq ul-haqqāyiq ya šāhnāma-yi haqiqat, (Tariḥ-i buzurgān-i alh-i haqq), Edition und Vorwort: Muhammad Mukri, Zweite Edition. Teheran, 1361 H. (Teheran/Paris: 1966/1971).

Gonda, Jan. Die Religion Indiens I: Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart, 1960.

Halm, Heinz, Art. Nusayriyya, in: Encyclopaedia of Islam.

Halm, H., Art. Ahl-e Haqq, in: Encyclopaedia Iranica.

Hamzeh'ee, M. Reza "Fariborz", The Yaresan: a Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community, (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 138), Berlin, 1990.

Hamzeh'ee, M. Reza "Fariborz", Land of Revolution, A Historical and Typological Study of Iranian Social Movements, Göttingen, 1991.

Hamzeh'ee, M. Reza "Fariborz", Structural and Organizational Analogies between Mazdaism and Sufism and the Kurdish Religions, in: Philippe Gignoux

(Hrsg.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism; Proceedings of the Round Table held in Bamberg (30th September - 4th October 1991)*, Paris, 1992, S. 29-35.

Huart, Cl., Art. Ali Ilâhî, in: *First Encyclopaedia of Islam: 1913 - 1936*.

Ivanow, Wladimir, *The Truthworshippers of Kurdistan*, Leiden, 1953.

Kehl-Bodrogi, Chriztina, *Das Alevitum in der Türkei: Zur Genese und gegenwärtigen Lage einer Glaubensgemeinschaft*, in: Peter Alford Andrews (Hrsg.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Beiheft zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geistes Wissenschaften) Nr. 60, Wiesbaden, 1989, S. 503-510.

Kotwal, Firoze M./ James W. Boyd, *A Guide to the Zoroastrian Religion*, (Studies in World Religion 3), Chicago (California), 1982.

Kramers, J. H., Artikel "Kirmanshâh", in: *First Encyclopaedia of Islam: 1913 - 1936*.

Kreyenbroek, Ph., *Mithra and Ahreman, Binyamin and Malak Tawus: Traces of an Ancient Myth in the Cosmogonies of two Modern Sects*, in: Philippe Gignoux (Hrsg.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism; Proceedings of the Round Table held in Bamberg (30th September - 4th October 1991)*, Paris, 1992, S. 57 -79.

Mulā Firūz Sohn von Mulā Kāwūs (ed.), *Dasātīr-i āsmānī*, 1789, (2. Edition von Šahrīyār Sohn von Ardašīr und Anderen, Bombay, 1888).

Nikitine, B., *Les Afsars d'Urumiyeh*, in: *Journal Asiatique*, Bd. 214, 1929, S. 67 - 123.

Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Artachšir i Papakan (aus dem Pehlevi übersetzt)*, Separat-Abdruck, Göttingen, 1879.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm, *Hurmazd-nāma*, Teheran, 1331.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm, *Dasātīr*, in: *Farhang-i īrān-i Bāstān*, Teheran, 1326 H., S. 17-51

Pūrdāwūd, Ibrāhīm, *Adabiyāt-i mazdyasnā, Yašt-hā (Qismatī az kitāb-i muqadas-i awistā)*, Bombay, 1307 H.

Rawlinson, Major, *Notes on a March from Zohab, at the foot of Zagros, along the mountains to Khuzistan (Susiana) and from thence through the Province of Luristan to Kirmanshah, in the year 1836*, in: *The Journal of the Royal Geographical Society*, Volume 9, 1839.

Razī, Hašim, *Farhang-i nām-hā-yi awestā*, Vorwort: Šuġā id-Din Šafa, Christian Rempis and Wolfgang Lentz, Teheran, 1346 H.

Šahmardān, Rašīd, *Farzānagān-i zarduštī*, Teheran, 1330 Yazdgirdī.

Tschudi, Art. Bektash, in: *First Encyclopaedia of Islam: 1913 - 1936*.

Vossen, Rüdiger, Zigeuner, Roma, Sinti, Gitanos, Gypsies Zwischen Verfolgung und Romantisierung, Frankfurt/M, Berlin, Wien, 1983.

Zaehner, R. C., Zoroastrian Survival in Iranian Folklore, in: Iran III, 1965, S. 87-96.

Zimmer, Heinrich, Indische Mythen und Symbole: Schlüssel zur Formenwelt, München, 1991.

Zagrosecology.com