

Vielfalt türkischer Religionen

Jens Peter Laut

Originalbeitrag erschienen in: *SPIRITA*. Zeitschrift für Religionswissenschaft. 10. Jahrgang, Heft 1 [1996], S. 24-36

(Die vorliegende Fassung ist vom Verf. leicht überarbeitet)

Im Bewußtsein einer breiten Öffentlichkeit wird das Ethnonym „Türke“ automatisch mit dem Islam assoziiert: Dies ist verständlich, wird jedoch in keiner Weise den historischen Tatsachen und auch rezenten Sachverhalten gerecht. Die sehr wenigen Religionswissenschaftler¹, die sich mit der faszinierenden Vielfalt der vor- bzw. nichtislamischen türkischen Religionen beschäftigen, und dem falschen Bild entgegenwirken könnten, haben es in vieler Hinsicht schwerer als z. B. Kollegen mit den Schwerpunkten Griechenland, Indien, China oder Japan: Vor allem ist der Begriff „Türke“ – nicht zuletzt wegen ganz aktueller politischer Probleme – in hiesigen Landen eher negativ besetzt, und die Zeugnisse vorislamischer türkischer Religionen und Kulturen sind in weiten Teilen nur fragmentarisch erhalten und bieten keinen bequemen wissenschaftlichen und schon gar nicht „spirituellen“ Zugang. Mit den folgenden Bemerkungen² wird – aus einer religionshistorischen Perspektive mit philologischem Schwerpunkt – der Versuch unternommen, gerade die Studierenden der Religionswissenschaft auf einige Religionsformen türkischer Völkerschaften aufmerksam zu machen, die sicherlich mehr wissenschaftliche Auseinandersetzung verdienten als sie bisher gefunden haben. Da der moderne türkische Islam in dieser Zeitschrift behandelt wurde und wird, soll er hier nur kurz gestreift werden. Die Auswahlbibliographie soll sowohl allgemein als auch spezieller Interessierten den Zugang zum jeweiligen Thema erleichtern.

[S. 24] DER GROSSE TURKOLOGE

Wilhelm Radloff (1837-1918) hat 1866 in einem berühmten Vorwort ausgeführt:

„Wohl keine Sprachenfamilie des Erdballs erstreckt sich über ein so riesiges Ländergebiet wie die türkische. Vom Nordosten Afrikas und der europäischen Türkei über den südöstlichen Theil von Rußland, über Kleinasien und Turan bis hoch nach Sibirien herauf und bis zur Sandwüste Gobi leben überall Stämme, die die türkische Zunge reden.“³

Diese Ausführungen haben nach wie vor Gültigkeit, ja, können nunmehr um Westeuropa erweitert werden. Ebenso wie die Sprach- und Kulturgeschichte der Türkvölker⁴ ist auch die Religionsgeschichte dieses Teiles der Menschheit sehr komplex, kompliziert und z.T. noch wenig erforscht. In jedem Fall kann gesagt werden, daß die Türkvölker im Verlaufe ihrer Geschichte fast alle sogenannten Universal- oder Weltreligionen praktiziert haben, d. h. Buddhismus, Manichäismus, Christentum, Judentum und Zoroastrismus, bevor die überwiegende Mehrzahl von ihnen sich zum Islam bekannt hat und bekennt. Zu den genannten Religionen kommen – insbesondere bei den Türken Sibiriens und des Altai – religiöse Vorstellungen und Praktiken, die gemeinhin mit dem Terminus „Schamanismus“ bezeichnet werden (s. Anm. 11). Innerhalb der erwähnten

religiösen Systeme haben sich wiederum im Laufe der Geschichte die verschiedensten *türkischen Sonderformen* herausgebildet, so daß wir z. B. allein mit der Kenntnis des klassischen Buddhismus oder Islam diese Formen nicht beschreiben können. Auch in der heutigen türkischen Welt des Islam wäre es sehr schwierig, verbindliche Aussagen über diesen Islam zu treffen: Was verbindet oder trennt z. B. den Islam eines Efendi aus Istanbul, eines kasachischen Nomaden und eines Anhängers der „Grauen Wölfe“ (tü. *bozkurt*) in Deutschland?

Es ist unmöglich, diese Vielfalt in einem Aufsatz auch nur annähernd adäquat zu beschreiben: Was dann geboten werden könnte, wäre lediglich eine ermüdende Aufzählung von Religionsformen, Dynastien, Toponymen, Jahreszahlen usw., und damit schiene mir niemandem gedient zu sein. Ich möchte vielmehr versuchen, mir wichtig und interessant erscheinende Aspekte einiger Religionen der Türkvölker herauszuarbeiten und vorzustellen: Dies alles verbunden mit dem Wissen um die Unvollständigkeit.

Den Sprach- und Religionswissenschaftler interessieren naturgemäß ganz besonders die ersten Zeugnisse für sein Themengebiet, also die ältesten Quellen. Es ist sehr bedauerlich, daß wir im Falle des Türkischen aus diesen ältesten Quellen, den sog. Runeninschriften (zumeist aus dem 8. Jh.) relativ wenig an religiösen Nachrichten herauslesen können. So können wir, [S. 25] obwohl dies oft versucht wurde und wird, weder eindeutig nachweisen, daß die religiösen Vorstellungen der ältesten uns bekannten eindeutig türkischen Völkerschaften schamanistisch waren, noch daß etwa eine Art Vorstufe zum Monotheismus praktiziert worden ist.⁵

Es ist wohl am unverfänglichsten, die Religion der zentralasiatischen alttürkischen Steppenreiche (6. – 8. Jh.)⁶ als *Täñrismus* zu bezeichnen⁷: Hierunter ist ein Glaube an die drei Weltpotenzen Himmel (*täñri*), Erde (*yer*) und Mensch (*kişi*) zu verstehen, wie er sich zweifelsohne aus den Inschriften kundtut. In diesem Zusammenhang sei

der berühmte Satz aus der Kül-Tegin-Stele (Ost, Z. 1) zitiert: *üzä kök täñri asra yagız yer kilintukda, ekin ara kişi ogli kılınmış* „Als oben der blaue Himmel und unten die braune Erde ins Dasein trat, da entstand zwischen den beiden das Menschengeschlecht“⁸. Im Auftrage des Himmels ist der türkische Herrscher eingesetzt, um die Welt zu regieren. Deutlich wird dies im Titel des Bilgä Kagan (reg. 716-734), der unter anderem als *täñri tag täñri yaratmış türk bilgä kagan* bezeichnet wird: „Der himmelsähnliche, vom Himmel (mit dem Volk) zusammengestellte adlige (*türk*)⁹ Bilgä Kagan“. Ganz besonders mit dem sakralen Herrscher, aber auch mit dem Leben jedes Menschen ist das im Himmel befindliche *kut* „Lebensenergie, Vitalität“ verbunden. Wenn es „schmal wird“ (*yuyka bol-*), d. h. zu Ende geht, stirbt der Mensch. Auch bestimmten Orten und Gewässern (*yer / sub*) ist Macht über die Menschen gegeben. Daneben gab es offenbar eine Reihe von Göttern: Vor allem ist die *Umay* („Placenta“) bekannt, Geburtsgöttin und Schutzgeist der Kinder. Heute ist Umay übrigens ein nicht seltener Vorname für türkische Frauen.

Die geschilderten Fakten sind, was *religiöse Vorstellungen* angeht, die einzig wirklich sicheren, die wir aus den alttürkischen Inschriften gewinnen können.¹⁰ Wir kennen also keine ausgefeilte Dogmatik, Eschatologie usw., was ja zu den Charakteristika der sog. [S. 26] Großen Religionen zählt. Dies ist schon deswegen nicht weiter verwunderlich, als von einem nomadischen und kriegerischen Volk der Steppe kaum die Notwendigkeit für religiöse Spekulationen verspürt werden dürfte. Der alttürkische Täñrismus begnügt sich mit der Konstatierung der Realität der Existenz, ohne diese zu hinterfragen oder gar in Frage zu stellen. Bildlich gesprochen, könnte man sagen, daß der „Geist der Steppe“ durch diese in ihrer Schlichtheit beeindruckende Religion weht. Noch heute gibt es Bestrebungen türkischer Wissenschaftler und Politiker, diese älteste uns bekannte Form türkischer Religiosität als dem türkischen Geist wahrhaft ange-

messen zu propagieren: Es sei hier an Schlagworte des Pantürkismus wie *Ergenekon*, *Ötüken* oder auch *Bozkurt* erinnert. Wieweit der Tāñrismus eine eigene türkische Schöpfung ist, ist schwer zu beantworten; recht sicher ist aber, daß unter anderem von chinesischen Einflüssen ausgegangen werden kann.

Für die Folgezeit, d. h. ab der Mitte des 8. Jahrhunderts, gilt, daß sich die überwiegende Mehrzahl der türkischen Völker religiösen Systemen anschließt, die „von außen“ kommen, also nicht auf türkisch-zentralasiatischem Boden gewachsen sind. Bei den mehr oder weniger genuinen religiösen Vorstellungen und Praktiken kleinerer türkischer Gruppen etwa in Sibirien handelt es sich zumeist um Formen des sog. *Schamanismus*, d. h. ekstatische Verbindungen mit übermenschlichen Wesen im Dienste der sozialen Gruppe (Heilung von Krankheit, Sicherung des Lebensunterhalts etc.), die vor allem in der monumentalen Studie von *Uno Harva* untersucht worden sind.¹¹ Die Türken in Zentralasien traten sehr früh in engen Kontakt mit einer faszinierenden Vielzahl anderer ethnischer Gruppen, vor allem Chinesen, Iraner und Tocharer. Hintergründe waren zumeist militärische und wirtschaftliche Aktivitäten, doch dieser enge Kontakt führte auch dazu, daß zentralasiatische Türken, und hier vor allem der Stamm der *Uiguren*, Kenntnis fremder Religionen erlangten und sie in weiten Teilen übernahmen. Die „Seidenstraße“, an der sich die Mehrzahl dieser Wirtschafts- und Kulturkontakte abspielte, ist das wohl beeindruckendste historische Beispiel einer „multi-kulturellen/-religiösen Gesellschaft“: Es mag der Hinweis genügen, daß die bisherigen Entdeckungen an der Seidenstraße Dokumente in 17 Sprachen und 25 Alphabetformen zutage gebracht haben.¹²

Die religiöse Beeinflussung der Türken findet im 7./8. Jahrhundert insbesondere durch die iranischen *Sogder* statt, einem Handelsvolk, das an der gesamten Seidenstraße Kolonien hatte.¹³ Aus dieser Zeit ist ein bemerkenswertes Zitat eines chinesischen Würdenträgers überliefert,

der seinem Kaiser berichtet: „Die T'u-küe [= Türken] sind eigentlich schlicht und unkompliziert, und man kann Zwietracht zwischen ihnen stiften; leider leben unter ihnen viele Hu [= Sogder]..., die boshaft und gerissen sind und die sie belehren und leiten!“¹⁴

Diese „Belehrung und Leitung“ hatte durchschlagenden Erfolg: Im Winter 762/63 wurde der von den Sogdern propagierte *Manichäismus* Staatsreligion im Uigurenreich des Bögü Khan.¹⁵ Damit ist dieser mittlerweile längst ausgestorbenen Weltreligion¹⁶ zum ersten und letzten Mal in ihrer Geschichte eine solche Ehre zuteil geworden. Es mögen politische, aber auch religiöse Gründe gewesen sein, die den Uiguren-Khan dazu bewogen, diese dem Tāñrismus völlig entgegengesetzte Religion anzunehmen: Ob der Manichäismus jemals bei der Mehrheit des uigurischen Volkes auf wirklich fruchtbaren Boden fiel, ist allerdings kaum anzunehmen. Doch immerhin hat sich der Manichäismus bei den Uiguren bis in das 13./14. Jahrhundert gehalten, wenngleich ab Mitte des 9. Jahrhunderts nicht mehr als Staatsreligion.

Der Manichäismus, der auf den parthischen Religionsstifter Mani (216-276) zurückgeht, mag als ein Beispiel dafür gelten, „daß die einfachsten Lösungen der Welträtsel nicht die tiefsten und nicht die lebensfähigsten sind“¹⁷. Er versteht sich als Erfüllung der großen Religionen des Zoroastrismus, des Buddhismus und des Christentums und tritt von Anfang an als ein Art Synthese dieser Religionen auf: Ein typischer Synkretismus. Die Grundlage der manichäischen Lehre ist die Doktrin von den „Zwei Prinzipien“ (atü. *iki yiltiz*) und den „Drei Zeiten“ (atü. *üç üd*): Sie besagt, daß sich die beiden Mächte Gut und Böse von Anfang an gegenüberstanden, aber in unserer gegenwärtigen, verderbten Welt in Vermischung existieren, um erst am Ende der Zeiten wieder getrennt zu werden. Typisch ist, daß das gute Prinzip geistig und das böse Prinzip materiell ist. Strenge vegetarische Kost, Gewaltlosigkeit, Leibfeindlichkeit und sexuelle Enthaltbarkeit kennzeichnen das Leben des

frommen Manichäers: Eine für seinerzeitige türkische Verhältnisse durchaus ungewöhnliche Lebensweise. Dementsprechend heißt es in der 832 verfaßten Inschrift von Karabalgasun (in der hgt. Mongolei): „Das Volk, das sich früher von Fleisch genährt hat, wird sich jetzt von Reis ernähren; das Land, in dem früher Morde verübt wurden, soll jetzt zu einem Land werden, in dem das Gute gepredigt wird“¹⁸. Wir besitzen auch recht viele Handschriften, aus denen hervorgeht, daß sich die uigurischen manichäischen Mönche, die *Electi*, sehr [S. 27] intensiv mit diesen religiösen Vorstellungen vorderorientalischen Ursprungs auseinandergesetzt haben. *Albert von Le Coq*, einer der großen Turfan-Forscher, hat bereits zu Anfang unseres Jahrhunderts eine Vielzahl von türkisch-manichäischen Texten bearbeitet und veröffentlicht, aus denen dies hervorgeht. Betrachten wir zum Vergleich mit dem eingangs kurz geschilderten Tārismus, in dem der türkische Mensch seine Existenz zwischen Himmel, Erde und sakralem Herrscher geborgen sieht, einen uigurischen Text aus dem 8./9. Jahrhundert, in dem typisch manichäisch sehr drastisch die Folgen von Alkohorausbruch und Sexualität geschildert werden. Ein Mann hat seine Frau durch Tod verloren, sich in seinem Schmerz betrunken und kommt zu dem Grabmal, in dem sie aufgebahrt ist: *Er sah (die Leiche) und dachte: „Das ist ja meine Frau!“ Er ging hinein und legte sich zu der Leiche. Und wegen seines Rausches und seiner Dummheit umarmte er die Leiche, wurde enthemmt und vereinigte sich sexuell mit ihr. Wegen seiner Gewaltausübung zerplatzte die Leiche. Blut, Eiter, Exkremente und andere üble Bestandteile ihres ekelhaften Körpers flossen heraus und ergossen sich über ihn. Dieser edle Mann lag mit seinem ganzen Körper und seiner Kleidung von Kopf bis Fuß in Blut und Eiter. Doch in seiner Enthemmung und durch seinen Rausch unzurechnungsfähig geworden, dachte er: „Ich bin überaus sexuell befriedigt!“ – Als der Morgen leuchtete und die Sonne aufging, verflog*

der Rausch des edlen Mannes, er erwachte aus seinem Schlaf, erhob sein Haupt und sah, daß er in einem Grabmal liegt, und eine Leiche [S. 28] liegt an seiner Brust. Eiter und Blut fließen aus ihr heraus und stinken beim Verdunsten. Er sah sich selbst an und sah, daß er völlig mit Blut befleckt war und in Exkrementen lag. Da wurde er von Panik ergriffen, bekam furchtbare Angst, schrie mit lauter Stimme, ging schnell mit seiner dreckigen Kleidung aus dem Grabmal hinaus und floh. Solange er lief, solange erbrach er sich. Dann zerstückelte und zerriß er sofort und schnell, das, was er anhatte, nämlich das (ursprünglich) so reine Gewand, warf es weg und lief dann weiter. Er erreichte einen Teich, stürzte sich in diesen Teich, wusch und reinigte sich...¹⁹

Hier bricht der Text ab, doch trotz seines fragmentarischen Zustands wird seine Intention überaus deutlich: Durch Schilderung der schrecklichen Folgen des materiellen Lebens soll beim Leser oder Zuhörer eine Abkehr vom Weltlichen und ein Leben als manichäischer Mönch erreicht werden. Es ist allerdings nicht so, daß der Manichäismus nur die weltverneinende Seite aufweist: So gehören die manichäischen Handschriften mit ihrer eleganten Schrift und den künstlerischen Miniaturen zu den schönsten Manuskripten, die von türkischer Hand geschrieben sind. Wir verdanken dem uigurischen Manichäismus auch die Überlieferung einer Fülle von Erzählungen, Fabeln oder Märchen. So ist erst unlängst die Geschichte eines Prinzen bekannt geworden, der sich mit drei Dämonen unterhält, die sich um den Besitz dreier „magischer“ Gegenstände streiten: eine Kappe, die unsichtbar macht, Sandalen, die einen an jeden gewünschten Ort führen und einen dazugehörigen Wanderstock. Die Dämonen bitten den Prinzen, diese Gegenstände unter ihnen aufzuteilen. Der schlaue Prinz schießt daraufhin drei Pfeile in drei verschiedene Himmelsrichtungen, denen die Dämonen nachlaufen sollen. Wer seinen Pfeil zuerst bringt, soll die Kappe erhalten, der zweite den Stock und der dritte die Sandalen. Wäh-

rend die Dämonen den abgeschossenen Pfeilen hinterherlaufen, setzt sich der Prinz selbst die Tarnkappe auf den Kopf und verschwindet mit Hilfe von Stock und Sandalen. Die Motive dieser Erzählung sind in der Märchenliteratur der ganzen Welt weit verbreitet, aber für das türkische Zentralasien erstmals durch den geschilderten manichäischen Text nachgewiesen.²⁰ *Der Beginn einer türkischen Literatur ist mit der Annahme einer fremden Hochreligion gekoppelt, und bereits hier wird deutlich, was auch im Verlaufe der weiteren Religions- und Kulturgeschichte der türkischen Völkerschaften gültig sein wird: Sie sind „Wanderer und Mittler zwischen den Welten“, d. h. ständig abhängig von fremden Einflüssen, aber auch stets bemüht, diese ihren Erfordernissen gemäß zu modifizieren und die eigene türkische Identität zu bewahren, und dabei unter Umständen zerrissen in diesem Konflikt.* Und wenn man sich die Identitätsprobleme der heutigen Türkei anschaut, den Konflikt zwischen Europäisierung und Traditionalismus, kann man fast melancholisch feststellen, daß sich hierbei seit mehr als 1000 Jahren eigentlich recht wenig geändert hat. Doch zurück zu Zentralasien: Wenn gleich der Manichäismus lediglich 80 Jahre Staatsreligion im uigurischen Kaganat war, so muß noch einmal betont werden, daß die Annahme dieser Religion durch den uigurischen Adel die erste historisch bezeugte Übernahme einer sog. Hochreligion durch türkische Volksangehörige ist. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß die breiten Massen des uigurischen Volkes bereits im 8. Jahrhundert ihre Sympathie für eine andere Religion entdeckt hatten, die in der Folgezeit für ganz Zentralasien und seine Völker beherrschend werden sollte. Gemeint ist der *Buddhismus*, die ursprünglich aus Nordindien stammende Weltreligion. Eine solche Einstellung, also das Befolgen einer anderen Religion als der staatlichen oder sogar die Praktizierung zweier oder mehrerer Religionen, widerspricht zwar christlichen und islamischen, durchaus aber nicht manichäischen oder buddhisti-

schen Grundsätzen. Beide Religionen haben gerade im türkischen Zentralasien Formen der Zusammenwirkung, ja Synthese erlebt, die ihresgleichen suchen. Erst der Islam hat hier klare Grenzen gesetzt, zumindest nach außen. Dem Erforscher uigurischer religiöser Texte stellt sich zum Beispiel oft die Frage, was für ein Dokument er denn vorliegen hat: ein manichäisches oder ein buddhistisches? Der Manichäismus konnte, da er den Buddhismus als eine Art Vorstufe betrachtete, z. B. ohne weiteres Stoffe aus der Buddha-Legende übernehmen, und der Buddhismus hat sich im Zuge seiner Verbreitung ohnehin aller religiösen und weltlichen Literatur bedient, die er im jeweiligen Land vorfand.²¹

Die frühesten uns bekannten alttürkischen buddhistischen Handschriften sind etwa in das 8. Jhd. zu datieren, und es ist nicht auszuschließen, daß es bereits vorher türkische Textzeugen dieser Religion gegeben hat. Jedenfalls finden buddhistische und manichäische Missionierung in etwa gleichzeitig statt, interessanterweise zunächst beide durch iranische Vermittlung. Mehr und mehr nimmt jedoch der chinesische Einfluß zu, was zunächst einmal ganz einfach dadurch zu erklären ist, daß das iranische Element langsam, aber sicher vom türkischen absorbiert wird: Im 9./10. Jahrhundert haben sich das Sogdische als Sprache und die **[S. 29]** Sogder als Volk dem türkischen Einfluß ergeben. Auch im heutigen Iran ist übrigens zu beobachten, daß die Mehrzahl von denjenigen Dörfern, die einmal zur Hälfte iranisch und zur Hälfte türkisch waren, im Laufe der Zeit immer mehr das türkische Element aufweisen. Immerhin ist jedoch die auf die sogdische Schrift zurückgehende uigurische Schrift der Welt erhalten geblieben, und noch heute schreiben ja Mongolen in einer Variante dieser Schrift, die sie seinerzeit von ihren geistigen Lehrmeistern, eben unseren türkischen Uiguren, gelernt hatten.

Diese Uiguren beugen sich also in der Folgezeit dem chinesischen Einfluß, was die Fortführung auch iranischer und indi-

scher Traditionen nicht ausschließt: Es scheint tatsächlich typisch für die Türken zu sein, fremde sprachliche und kulturelle Elemente aufzunehmen und sie sich einzuverleiben. Im Falle der Annahme und Praktizierung des Buddhismus bei den Türken ist dies von beeindruckendem Erfolg gekrönt. Die buddhistische Literatur der Uiguren muß einen gewaltigen Umfang gehabt haben²², wie uns noch die relativ wenigen erhaltenen Reste zeigen: Es reicht ja, wenn auf einem winzigen Bruchstück eine Seitenzahl in den Hunderten steht, um zu zeigen, daß hier einstmals ein großes Werk vorlag. Die uigurischen Mönche schreiben, kopieren, lassen ihre Abschriften oft über Tausende von Kilometern transportieren, nehmen Aufträge weit entfernter Stifter an, kurz: Die Synthese von Religion und Wirtschaft an der Seidenstraße und auch bei den Uiguren ist bestens entwickelt. Dabei ist auch der Buddhismus eine Religion, die wie der Manichäismus die Welt, das Materielle prinzipiell negativ beurteilt und ihre Überwindung propagiert. Die Welt überwinden und in das Nirvāṇa gelangen, also erlös(ch)t werden, kann allerdings nur der Mönch bzw. die Nonne, die sich wiederum von den buddhistischen Laien auf ihrem Weg in das Nirvāṇa unterhalten lassen: Die Klöster waren ja nur durch Spenden und Almosen der nicht-mönchischen Bevölkerung überlebensfähig. Die buddhistische Interpretation, warum es überhaupt eine Laienbevölkerung gibt, beruht auf dem Prinzip der Wiederverkörperung nach dem Tode, deren Qualität von den Taten und Gedanken in den vorherigen Millionen von Existenzen abhängt. In einem berühmten alttürkischen Text, der vom Zusammentreffen mit Maitreya, dem Buddha der Zukunft (in etwa 600 Millionen Jahren!) berichtet²³, wird dies eindrucksvoll geschildert. Der Buddha Śākyamuni persönlich lehrt einen Schüler folgendes:

„Im Kreislauf der Existenzen (skr. *saṃsāra*) bist Du geboren und gestorben, hast die (Existenz)form gewechselt und hast bitteres Leid gesehen. ... Auf der ganzen Erde blieb nicht eine einzige Stelle, in die

man eine Fingerspitze stecken könnte, übrig, an der Du nicht geboren und gestorben wärest. ... Und es blieb auf der Erde kein Lebewesen übrig, das Du nicht ermordet hättest, und ... keine Wesen, die Dich nicht ermordet hätten...“²⁴

Es ist dem Buddhismus gelungen, mit seinem sehr komplizierten und ausgefeilten System Akzeptanz auch bei den Uiguren zu finden: Bereits im 8./9. Jhd. hat die türkische religiöse Elite sich Gedanken darüber gemacht, wie Existenz, Geburt, Krankheit und Tod zu erklären sind. Ohne Zweifel hat der Buddhismus, zusammen mit dem Manichäismus und Christentum, dazu geführt, daß aus einem ursprünglich nomadisch-kriegerischen Volk im Laufe der Zeit die Repräsentanten einer hochentwickelten Kultur wurden, deren Schrifttum und Kunst zu den wichtigsten und schönsten gehören, die türkische Völker je geschaffen haben.²⁵ Die uigurisch-buddhistische Literatur hat uns z. B. Werke überliefert, die in allen anderen buddhistischen Sprachen nicht bezeugt sind²⁶, und die **[S. 30]** uigurische Kunst hat nach Ansicht von Spezialisten ganz eigentümlich „persönliche“ Züge, die ihr innerhalb der ansonsten eher formalen buddhistischen Kunst Zentralasiens eine besondere Qualität verleihen.²⁷ Die Uiguren übersetzen aus den verschiedensten und dem Türkischen völlig fremden Sprachen wie Sanskrit, Tocharisch, Sogdisch oder Chinesisch, und sie sind z. B. gezwungen, eigene türkische Entsprechungen für fremde Termini der religiösen Literatur zu finden, was sie mit großem Erfolg tun. Bisweilen kommt es einem vor, als hätte seinerzeit die erste türkische Sprachreform stattgefunden. Interessant ist übrigens, wie sich im Laufe der Zeit buddhistische Begriffe weiterentwickelt haben: So ist atü. *küväč* ein ursprünglich wohl iranisches, aber türkisiertes Äquivalent für die fremden Bezeichnungen der buddhistischen Bettelschale. Im heutigen ttü. *güveç*, ein in einem irdenen Topf im Backofen überbackenes Gericht aus Rindfleisch und diversen Gemüsen, weisen die Form des Behältnisses und der vermischte Speiseinhalt noch auf

die ursprüngliche Bedeutung hin. Es gibt jedoch noch mehr „buddhistische *survivals*“ im heutigen Türkischen, die den Sprechern natürlich nicht mehr als solche bewußt sind. So heißt „Sonnenfinsternis“ im Ttü. *güneş tutulması*, wörtlich „Das *Ergriffenwerden* der Sonne“. Ebenso bedeutet *güneş tutuldu* „die Sonne hat sich verfinstert“, wörtlich: „die Sonne ist *ergriffen* worden“. Die gleiche Terminologie liegt in einer Vielzahl weiterer heutiger Türkischen Sprachen vor: Ich möchte hier auf kazantatarisch *koyaş totılış* oder neuuigurisch *kün tutuluş* „Sonnenfinsternis“ hinweisen. Zur Klärung dieses merkwürdigen Sachverhalts trugen, wie so häufig, ältere türkische Sprachen bei. Schon der berühmte islamisch-türkische Lexikograph Maḥmūt al-Kāšgarī (11. Jhd.) verzeichnet in seinem großen Werk über die Türkischen Sprachen die Wendung *kün tutundi* „die Sonne wird ergriffen, d. h. verfinstert sich“. Es war nicht davon auszugehen, daß dieser ungewöhnliche Phraseologismus zur Zeit al-Kāšgarīs geprägt worden war, vielmehr lag es nahe, eine Erklärung des Sachverhalts im vorislamischen, buddhistischen Türkentum zu suchen. Bei der buddhistischen Literatur der Alten Türken handelt es sich überwiegend um indisch-chinesische Literatur in türkischem Sprachgewande, und in diesem Fall lag die Lösung in der indischen Mythologie, in der die Sonnenfinsternis dem Himmelsdämon Rāhu zugeschrieben wird, der den Himmelskörper *ergreift* und verschlingt. Entsprechend heißt im Sanskrit die Sonnenfinsternis *sūrya-grahaṇa*, wrtl. „Das Ergreifen der Sonne“. Der altindische Mythos des Sonnenraubes hat sich also (wenn auch gewissermaßen „versteckt“) über das Mitteltürkische und Osmanische bis in mehrere rezente Türkischen Sprachen und auch in das Türkisch-türkische tradieren können. Nach der Islamisierung der Türken ist der Phraseologismus des „Ergriffenwerdens“ natürlich nicht mehr transparent gewesen, und ohne Kenntnis des alttürkischen Schrifttums und seiner Vorbilder wäre auch die Turkologie nicht in der Lage, eine zutreffende Etymologie des Terminus zu liefern. Bezeichnend ist i.Ü.,

daß im Tschuwaschischen und in den nördlichen Türkischen Sprachen wie Jakutisch und Dolganisch der Vorgang der Eklipse nicht an den indischen Mythos angeschlossen wird: Diese Türkischen Völker haben sich zu früh aus dem zentralasiatisch-türkischen Verband gelöst, als daß ein solcher Einfluß möglich gewesen wäre; die Jakuten z. B. sprechen vom „Sonnen-Tod“ (*kün ölüte*).

Wir finden im Uigurenland eine Vielzahl von Schulen des Buddhismus vertreten, und es hat den Anschein, als ob sie alle in recht friedlicher Koexistenz vereint waren. Es gibt den Kult um den zukünftigen Buddha Maitreya ebenso wie die Verehrung des „Buddha des unermesslichen Lichts“ (skr. *amitābha*), der noch heute in Japan von größter Bedeutung ist, und vertreten ist auch der tantrische Buddhismus mit seinem esoterisch-erotisch geprägten Riten. Die erhaltenen Text(fragment)e, von hochphilosophischen Abhandlungen wie dem *Abhidharmakośaśāstra* bis zu volkstümlichen Predigten²⁸, spiegeln die ganze Bandbreite buddhistischen Schrifttums wider. Wir haben auch Beweise, daß Manichäer und Buddhisten in den gleichen Klostermauern lebten und dementsprechende Kontakte gehabt haben werden. Auch das Christentum konnte in der buddhistischen Zeit unbehelligt ausgeübt werden, wenngleich es nie die Bedeutung der beiden anderen Religionen erreicht hat. Immerhin sind uns einige besonders wichtige und schöne Texte des Christentums auf Türkisch überliefert, so z. B. die Geschichte der „Drei Weisen aus dem Morgenland“.²⁹ In der heutigen Türkei ist diese religiös-pluralistische Vergangenheit einer breiten Öffentlichkeit leider kaum bewußt, und auch die Zahl der Wissenschaftler, die sich mit vorislamischem Türkisch beschäftigen, ist sehr gering. Es besteht eben eine gewisse Abneigung gegenüber dem Inhalt der Texte. Mir selber ist das sehr bewußt geworden, als ich mit einer türkischen Turkologie-Studentin den eben erwähnten uigurisch-christlichen Text über die „Drei Weisen“ las: Dort kommt eine Stelle vor, in der das Jesuskind in der Wiege den Wei-

sen sagt: *tāŋri oġli yemā mǎn ǎrūr mǎn* „Ich bin auch Gottes Sohn“. Die Studentin, überzeugte Muslimin, übersetzte den Satz, um entrüstet zu bemerken: „Das hat er *nicht* gesagt!“ [S. 31] Doch zurück zum Buddhismus: Die Uiguren waren anscheinend besonders fromme Buddhisten, und das Volk hatte einen besonderen Bezug zum Beichten, d. h. zum Bekenntnis der Sünden und Bitte um Vergebung, eine vielleicht auf christlichen Einfluß zurückgehende Tugend. Es sei hier betont, daß die Mischungen der religiösen Systeme Zentralasiens ein ganz besonders faszinierendes, aber noch längst nicht ausreichend erforschtes Gebiet sind. Hierzu ein kleines, aktuelles Beispiel: Zwei Kollegen und der Verf. dieser Zeilen bearbeiten zur Zeit einen christlichen alttürkischen Text aus dem Jahre 1317 aus Nord-Ostchina. Es ist der Grabstein einer jungen Frau, Elisabeth (tü. *Ālišbā*). Am Oberteil des Steines sind Engel eingraviert, die aber wie buddhistische Meerjungfrauen aussehen und um ein Kreuz herumfliegen, das auf einer typisch buddhistischen Lotusblüte steht. Die Inschrift ist chinesisch und alttürkisch in syrischer Schrift. Auch in der Inschrift mutet manches buddhistisch an, aber wir wissen noch recht wenig von den spezifisch türkischen Formen des Christentums. Vom türkischen Buddhismus hingegen sind wir recht gut unterrichtet und wissen, wie erwähnt, auch um die Beliebtheit der Beichte. Diese wird, ähnlich wie im Katholizismus des europäischen Mittelalters, wohl nicht zuletzt eingesetzt, um bequem weiter sündigen zu können. So werden in den überlieferten buddhistischen Beichten (und man muß sich vorstellen, daß ein Laie sich seine Beichte von einem Mönch gegen Entgelt aufschreiben ließ) oft sämtliche von Millionen Existenzen des Sünders, die waren, miteinbezogen, z. B.:

„Wenn ich (in meinen früheren Existenzen) ein Quäler und Peiniger der Lebewesen gewesen sein sollte, ... wenn ich mit dem Herzen rechte Gedanken zum Wohle Anderer nicht habe entstehen lassen ...: Dies

alles bereue und erkenne ich und möge von meiner Schuld befreit sein!“³⁰

Ich halte diese gewisse – sit venia verbo – Degeneration des Buddhismus, die nur noch wenig vom ursprünglichen System erkennen läßt, für einen der Gründe, warum der Islam bei der Bekehrung der zentralasiatischen Türken durchschlagenden Erfolg hatte. Immerhin wird die Turfan-Oase jedoch erst im 15. Jahrhundert islamisch, während West-Turkestan wesentlich früher der Religion des Propheten folgt (10. – 12. Jahrhundert). Es existieren aber noch buddhistische Handschriften aus dem 17./18. Jhd., und noch heute gibt es Reste buddhistischer Uiguren in China. Im Verlaufe des Mittelalters werden also fast alle Religionen, denen türkische Völker anhängen, vom Islam hinweggefegt. Leider ist dies nicht selten mit Zerstörungen von als heidnisch empfundenem Kulturgut verbunden gewesen: Wie sehr sich das religiöse Verständnis wandelt, zeigt deutlich die Veränderung des Wortes *but* (<sgd. *pwt* <skr. *buddha*), das im Atü. ehrfürchtig in der „Dreifachen Zufluchtsformel“ verwendet wird, und das im türkischen Islam (als *put*) ein heidnisches Götzenbild bezeichnet, das der *putperest*, der „Götzendiener“, anbetet. Andererseits haben sich im türkischen Islam eine Menge alter, zentralasiatischer Traditionen „eingeschlichen“, die z. T. bis heute lebendig sind. Es sind zwei türkische Stämme, die sich im 10. Jh. als erste zum Islam bekennen, nämlich die Karahaniden im südwestlichen Turkestan und die Seldschuken, die im Laufe des 11. Jahrhunderts Persien und Anatolien erobern.³¹ Wenngleich ihnen Persien im 12. Jahrhundert wieder verlorengeht, so behaupten sie sich doch in Anatolien noch lange Zeit, ehe sie auch dort von den Osmanen, die mit ihnen einer Herkunft und Sprache sind, überwältigt werden. Wichtig in unserem Zusammenhang ist, daß von Anfang der osmanischen Herrschaft eine enge Symbiose zwischen Herrscherhaus und einer mystischen Form des Islam, dem *Derwischtum*,

bestand: In osmanischer Historiographie wird die Legitimation des Herrscherhauses sogar auf den Derwisch Şeyh Edebali zurückgeführt, der einen schamanistisch anmutenden Traum des späteren Gründers der Dynastie so deutet, daß er zur Weltherrschaft bestimmt sei:

Eines Nachts überwältigt Osman der Schlaf, und er sieht in der Traumwelt, daß aus der Brust des Şeyhs Edebali ein Mond aufsteigt, (zu ihm) kommt und in seine Brust eintritt. Aus seinem Nabel wächst ein Baum himmelhoch, und das Geäst dieses Baumes umschließt die ganze Welt. ... Als Osman Gazi aus seinem Schlaf erwacht, begibt er sich zum ehrwürdigen Şeyh, erzählt seinen Traum in allen Einzelheiten und bittet um eine Deutung. Şeyh Edebali antwortet nach einer kurzen Meditation: „O Jüngling, freue dich über diese gute Nachricht: Dir und Deinem Geschlecht wurde (von Allah) die Sultanswürde verliehen!“³²

Was ist ein Derwisch? In aller Kürze gesagt, ist ein Derwisch eine Person, die behauptet, weniger durch religiöse Gelehrsamkeit als vielmehr durch bestimmte Lebensvollzüge in die Nähe Gottes zu gelangen bzw. in ihm aufzugehen. Diese Lebensvollzüge bestehen zumeist in dem Versuch, durch bestimmte Praktiken (Tanz, Musik, Gesang, Meditation) eine Absenkung der Körperfunktionen auf ein Minimum zu erreichen, [S. 32] um in diesem Zustand – modern gesprochen – „esoterisches Wissen“ zu erlangen.³³ Diese Derwische, Männer (und durchaus auch Frauen), die teils organisiert, teils ohne erkennbare Organisation als bettelnde Wanderderwische mit dem Ziel der Vereinigung mit Gott leben, bilden die „religiöse Seele“ des türkischen Islam bis in die Neuzeit. Interessant dabei ist, daß andererseits im Osmanischen Reich eine sehr strenge sunnitisch-islamische Orthodoxie herrscht, die diese für sie häretisch-ketzerischen Aktivitäten jedoch nicht unterbinden kann. Der Ursprung des türkischen Derwischwesens ist zweifellos im

ehemals buddhistischen Zentralasien zu suchen: Von hier aus gelangten zahlreiche Derwische im Zuge der Westwanderungen türkischer Völker nach Anatolien und weiter westwärts: Im Osmanischen Reich war z. B. ganz Albanien eine Hochburg des Ordens der Bektaschi-Derwische.³⁴

Wie allgemein bekannt, übernehmen die Türkvölker in der islamischen Zeit auch wesentliche Elemente der arabisch-persischen Kultur, was sich vor allem in der Sprache äußert. Die Hochsprache, das *fasih türkçe*, ist tatsächlich kaum noch als Türkisch zu bezeichnen, aber in der religiösen Volksdichtung, die wiederum auf die Derwische zurückgeht, wird ein einfaches, authentisches Türkisch tradiert. Wie ehemals in Zentralasien wird auch in islamischer Zeit die historische Rolle der Türken als „Wanderer und Mittler zwischen den Welten“ deutlich. Es war der *türkisch* geprägte Islam, den Europa kennenlernte, und mit dem sich die christlichen Theologen, auch Martin Luther, auseinandersetzten, und auch jeder Karl May-Leser muß sich im klaren sein, daß dessen Beschreibungen des Islam Formen des seinerzeit bekannten *türkischen* Islam als Hintergrund haben.

Auch in der heutigen Türkei zeigt es sich, daß alles andere als ein monolithischer Einheitsislam die Religiosität des Landes prägt. Bekanntlich hatte ja *Mustafa Kemal Atatürk* († 1938) den Islam als Staatsreligion abgeschafft, die Derwisch-Orden verboten („Der einzig wahre Führer im Leben ist die Wissenschaft!“³⁵), weitgehende Säkularisierungsmaßnahmen verordnet sowie eine starke Westorientierung des Landes eingeleitet. Wie auch immer man diese Maßnahmen beurteilen mag, fest steht, daß eine bis heute andauernde *Identitätskrise* der Türken eine der Folgen davon ist. Die glorreiche osmanische Vergangenheit ist verschwunden, die Geborgenheit in der *umma*, der gesamtislamischen Gemeinde, ist zerstört und der Westen zeigt sich wenig bereit, den spezifisch-türkischen Lebensvollzug in sein System zu übernehmen. Vor diesem Hintergrund wirkt die Entwicklung des Islam in der

nachkemalistischen Ära der Türkei wenig überraschend. Die kemalistischen Reformer haben zwar den organisatorischen Rahmen des türkischen Islam zerschlagen, aber sie haben es nicht vermocht, ihn durch etwas Gleichwertiges zu ersetzen. Auch die Versuche, mittels einer auf Zentralasien ausgerichteten türkischen Nationalgeschichte oder mit pantürkischen Bestrebungen die Identität der Türken zu stärken, sind nicht von großem Erfolg beschieden gewesen. Erfolgreicher waren und sind jedoch islamische Gruppierungen, die sich nach der kemalistischen Ära zu formieren begannen. Es sind in Konkurrenz stehende religiöse Untergrundbewegungen eines ganz neuartigen Typs, die mit dem Anspruch auftreten, *den* Islam zu repräsentieren, etwa die Nurcu oder die Süleymançı, die auch in Deutschland sehr aktiv sind. Natürlich gibt es auch den staatlich geförderten Islam durch das „Ministerium für religiöse Angelegenheiten“, und daneben existieren auch die schiitisch geprägten Alevi und weitere Sondergruppen, so daß die „religiöse Lage“ in der Türkei nicht einfach zu überschauen ist.³⁶ Weite Teile des Volkes treten zudem nach wie vor für die Ideale *Atatürks* ein, die eine persönliche Religiosität ja durchaus nicht ausschließen.

Das moderne türkische Leben wirkt mit seinem Nebeneinander von islamischen und westlichen Verhaltensweisen in den Augen vieler europäischer Beobachter paradox, und sicher ist es zumindest in der islamischen Welt einmalig, wenn ein Zeitungskiosk Koranexemplare und gleichzeitig den türkischen *Playboy* verkauft. Historisch betrachtet, erfüllt die heutige Türkei die erwähnte Rolle der Türkvölker im Verlaufe der Geschichte neu: Es sei an die „Brückenfunktion“ der Türken zwischen Iran und China erinnert, oder zwischen Iran, den arabischen Ländern und Europa. Niemand weiß jedoch, wohin die heutige Reise letztlich gehen wird. Sicherlich wird wieder eine Religion, diesmal der Islam, dabei eine wesentliche Rolle spielen.

Dr. Jens Peter Laut, *geb. 1954, studierte Turkologie, Religionswissenschaft und Indologie in Marburg und Gießen. Promotion 1985 mit einer Studie zum uigurischen Buddhismus, danach Forschungen zur osmanischen Geschichte. 1993 Habilitation mit einer Arbeit zur türkischen Sprachreform. Seit 1993 Privatdozent an der Universität Göttingen, seit 1995 Mitarbeiter beim Göttinger Akademieprojekt „Katalogisierung Orientalischer Handschriften in Deutschland“.*

Nachtrag: *Von 1996-2008 Professor für Islamwissenschaft/Turkologie an der Universität Freiburg i.Br., seit 2008 Professor für Turkologie und Zentralasienkunde an der Universität Göttingen.*

[S. 33] Anmerkungen

1 Allen voran HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Bonn).

2 Der vorliegende Artikel ist die überarbeitete deutsche Fassung meines Aufsatzes *Manichaeism and Buddhism among the Uighur Turks* (in: E. ÇAĞATAY/D. KUBAN [eds.]: *The Turkic Speaking Peoples*. München u.a. 2006, 303-309).

3 Zitiert nach *Cultura Turcica* 1 (Ankara 1964), 15.

4 Zu diesem Komplex s. insbes. *Fundamenta; TMEN; HdO*; DOERFER 1966; JOHANSON 1987; GOLDEN 1992; MENGES 1995.

5 Vgl. hierzu *TMEN* II, 577-585 (s. v. *tängri*) und SCHARLIPP 1991.

6 Zur Geschichte der Steppenreiche vgl. SPULER 1966, BENTJES 1988, SINOR 1990, GOLDEN 1992.

7 Die folgenden Ausführungen beruhen auf RÓNA-TAS 1987 (dort: Tengrismus) und DOERFER 1993, 220 (dort: Täñriismus).

8 Vgl. *TMEN* II, 577 (ich folge der dort gegebenen Übers. DOERFERS); SCHARLIPP 1991, 174.

9 Zur Interpretation von *türk* „dem (vereinigten) Adel entstammend“ s. TEZCAN 1991.

10 Zu einigen weiteren Aspekten, insb. dem religiösen Geschichtsbild der Alten Türken, das sich in den Inschriften findet, s. KLIMKEIT 1995b.

11 Vgl. HARVA 1993. Materialien und Literatur zum Thema auch bei ROUX 1984, 1987; JOHANSEN 1987; RÓNA-TAS 1987; MENGES 1989.

12 Zur Geschichte der „Turfan-Expeditionen“ und der Erforschung der „Turfan-Texte“ (benannt nach dem Hauptfundort in Ostturkestan [htg. Xinjiang] vgl. LE COQ 1974, 1982; ZIEME 1992b; HOPKIRK 1986. Eine laufend aktualisierte Bibliographie atü. Texteditionen und wichtiger Sekundärliteratur bietet *UigWb*.

13 Vgl. hierzu LAUT 1986, 1-12.

14 LIU MAU TSAI 1958, 87.

15 Der Manichäismus in Zentralasien ist in zahlreichen Publikationen behandelt worden; empfohlen seien, gerade wegen der umfassenden Einbeziehung von Texten, KLIMKEIT 1989, 1993; MORIYASU 1991; s. auch LIEU 1992.

16 Vgl. KLIMKEIT 1986a.

17 KAWERAU 1967, 51.

18 Zitiert nach DOERFER 1966, 26.

19 *körüp inčä sakıntı bo mäniñ yutuzum bo tep içgärü kirip ölüg birlä yattu .. yemä äsrökin biligsizin ücün ölügüg kuçup uvutsuz bilig sürüp ol ölügkä katultı kücädükintä ötrü ölüg yarılı .. ol yarsınçığ at'özintäki kan iriñ arıgsız yablak taşılı tökülti .. yemä ol tözün är kamağ özi tonı baştan adakka tögü kanka iriñkä örgänip uvutsuz biligin ücün äsrükin ögsüz bolup köñüliñä anıg ögrünçülüğ boltum tep sakıntı .. ançagıncakan yarıñ yarudı kün tugdı .. ol tözün är äsröki adıntı usınta uduntı birök başın yokaru kötürüp körti supurgan içrä yatukın koyınta ölüg yatur iriñ kan tökülür tüzä yadıyor kántü özin körti kop kanka bulganmış arıgsızka ürgänmişin körüp ötrü bälilädi anıg korkutu ulug ünün mañradı tärkin tul tonta taşıkıp täzdi näcä yügürür ärti ança kusar yarsıyur ärti ol munça arıg ton kädmişin antak tärkin butarlayu üzä biča yırtıp taşgaru kämišti ançak yügürti bardı .. bir toş başıña tögdi .. ötrü özin ol toş başıña kämišti yuntı arıtıntı ol ...* Der Text ist erstmals ediert in: A. V. LE COQ: *Türkische Manichaica aus Chotscho. I*. Berlin 1912, 5-7; engl. Übers. in: H.-J. KLIMKEIT 1993, 313-314. Meine Transkription ist normalisiert, d.h. ohne Kennzeichnung von Dittographien, Defektivschreibungen u.ä.

20 Vgl. GENG/KLIMKEIT/LAUT 1989 und KLIMKEIT 1995a.

21 Vgl. KLIMKEIT 1986b.

22 Weiterführende Literatur bei LAUT 1991, 257, Anm. 1.

23 Es handelt sich um den uigurischen Text *Maitrisimit*, dessen verschiedene Handschriften vor allem in *ZusTreff* und *BT IX* ediert sind.

24 *sansar içintä tuga ölü aga tägilä açığ ämgäk kördüj ... kop kamag yer suvda ärñäk uçin sançguça yer orun kalmadı kim sän anta tugmadij ölmädiñ ärsär ... ol tınlıg yemä kalmadı anı sän ölürmädiñ ärsär ... ol antag tınlıglar kalmadı kim ol seni ölürmädilär ärsär.* (Normalisierte Transkription nach *ZusTreff*, 224 und 294; Par. in *BT IX*, 79-80.

25 Der türkische (wie auch allgemein zentralasiatische) Buddhismus ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen; zum Einstieg empfohlen seien von HINÜBER 1984; WARNKE 1985; KLIMKEIT 1990a, 1990b.

26 Vgl. LAUT 1991

27 Vgl. GABAIN 1987.

28 Vgl. LAUT/RÖHRBORN 1988.

29 Erstedition in MÜLLER 1908; vgl. auch KLIMKEIT 1981; HAGE 1987.

30 *tınlıglarıg kınaguçi ämgätgüçi boltum ärsär ... köñülün adınagunuñ ädgüsiñä köni sakıñ turgurmatum ärsär ... anı barça alkunı ökünür män bilinür män yazokumta boş bolayın* (Aus dem „Sündenbekenntnis der Laienschwester Kutlug“, ed. in MÜLLER 1911, 84-89)

31 Der türkisch-zentralasiatische Islam im Mittelalter soll in einem gesonderten Aufsatz behandelt werden; einführend vgl. GROUSSET 1970; ALBAUM/BRENTJES 1978; BENNIGSEN/BRYAN 1987.

32 *Bir geğe ... kendüye nevim galebe edüb 'alem-i rüyada görür ki Şeyh Edebaliniñ qoynundan bir ay toğar, kelür, kendü qoynuna kirer, ve göbekinden bir şeğer münteha biter ve ol şeğeriñ dalı ve budağı bütün dünyayı iħaşa eder ... 'Osman Ğazi ħabdan bidar olduqda ... Şeyh-i ħazretleriniñ huźurlarına varır, gördiği vaqi'ayi bir bir taqrir edüb ta'birini iltimas eyleyiğek, Şeyh Edebali biraz muraqabeye varub ... der ki „Ey yiğit, beşaret olsun! Şaħa ve seniñ nesliñe padişahliq verildi ...* (Aus einem osman. Text des 17. Jh; zitiert nach KREUTEL 1965,55).

33 Guter Überblick über historisches und rezentes Derwischtum bei FREMBGEN 1993.

34 Zu den türkischen Bektaşi-Derwischen s. vor allem BIRGE 1937(!) und FAROQHI 1981. Dringend abzuraten ist von A. J. DIERL: *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşismus*. Frankfurt a.M. 1985.

35 *Hayatta en hakiki mürşit ilimdir.*

36 Vgl. SPULER-STEGEMANN 1985.

[S. 34] Abkürzungen

AKPAW	Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften
atü.	alttürkisch (uigurisch)
<i>BT IX</i>	ŞINASI TEKIN: <i>Maitrisimit nom bitig</i> . Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule 1. Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen. Berlin [DDR] 1980. (Berliner Turfantexte. IX.)
<i>Fundamenta</i>	<i>Philologiae Turcicae Fundamenta</i> . 1 [Sprachen der Türkvölker]. Wiesbaden 1959. 2 [Literaturen der Türkvölker]. Wiesbaden 1964. 3 [Geschichte der Türkvölker], im Druck
<i>HdO</i>	<i>Handbuch der Orientalistik</i> . 1. Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten. 5. Band: Altaistik. 1. Abschnitt: Turkologie. Nachdruck mit Ergänzungen. Leiden/Köln 1982.
RhWAW	Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften
<i>SEDTF</i>	<i>Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung</i>
sgd.	sogdisch
<i>TMEN</i>	GERHARD DOERFER: <i>Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen</i> Bd. I-IV. Wiesbaden 1963-1975. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. 16, 19, 20, 21.)
ttü.	türkeitürkisch
<i>UigWb</i>	KLAUS RÖHRBORN: <i>Uigurisches Wörterbuch</i> . Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Lfg. 1-5. Wiesbaden 1977-1994 (wird fortgesetzt)
VdSUA	Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZRGG	Zeitschrift für die Religions- und Geistesgeschichte
<i>ZusTreff</i>	<i>Das Zusammentreffen mit Maitreya</i> . Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit. In Zusammenarbeit mit H. EIMER und J. P. LAUT hrsg. ... von GENG SHIMIN und H.-J. KLIMKEIT. 1. Text, Übersetzung und Kommentar. Wiesbaden 1988.

Bibliographie

- ALBAUM, LAZAR I./BURCHARD BRENTJES (1978): *Herren der Steppe*. Zur Geschichte und Kultur mittelasiatischer Völker in islamischer Zeit. Berlin [DDR].
- BALDAUF, INGEBORG/K. KREISER/S. TEZCAN (ed.) (1991): *Türkische Sprachen und Literaturen*. ... Wiesbaden. (VdSUA. 29.)
- BENNIGSEN, ALEXANDRE/FANNY E. BRYAN (1987): *Islam in Central Asia*. In: The Encyclopedia of Religion. Vol. 7, 367-377.
- BIRGE, JOHN KINGSLEY (1937): *The Bektashi Order of Dervishes*. London/Hartford [Repr. New York 1982].
- BRENTJES, BURCHARD (1988): *Die Ahnen Dschingis-Chans*. Berlin [DDR].
- DOERFER, GERHARD (1966): *Die Türken*. Mittler kultureller und sprachlicher Strömungen in Eurasien. In: *Bustan* 2/3, 24-32.
--- (1993): *Versuch einer linguistischen Datierung älterer osttürkischer Texte*. Wiesbaden. (Turcologica. 14.)
- FAROQHI, SURAIYA (1981): *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*. Wien. (WZKM. Sonderband. 2.)
- FRANZ, H. G. (ed.) (1986): *Kunst und Kultur entlang der Seidenstraße*. Graz.
- FREMBGEN, JÜRGEN (1993): *Derwische*. Gelebter Sufismus. Wandernde Mystiker und Asketen im islamischen Orient. Köln.
- GABAIN, ANNEMARIE VON (1961): *Der Buddhismus in Zentralasien*. In: Handbuch der Orientalistik, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten, 8. Bd.: Religion, 2. Abschnitt: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen. Leiden/Köln, 496-514.
--- (1973): *Das Leben im uigurischen Königreich von Chotscho (850-1250)*. 1-2. Wiesbaden. (VdSUA. 6.)
--- (1979): *Einführung in die Zentralasienkunde*. Darmstadt.
[S. 35]--- (1982): *Von Ötüken nach Indikut-Šähri*. Studie zur Akkulturation der Alt-Türken. In: *Acta Orientalia Hungarica* 36, 183-196.
--- (1987): *Die Formensprache der uigurischen Malerei*. Wiesbaden. (VdSUA. 22.)
- GENG SHIMIN/H.-J. KLIMKEIT/J. P. LAUT (1989): *Die Geschichte der drei Prinzen*. Weitere neue manichäische Fragmente aus Turfan. In: *ZDMG* 139, 328-345.
- GOLDEN, PETER (1992): *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden. (Turcologica. 9.)
- GROUSSET, RENÉ (1970): *Die Steppenvölker*. Attila, Dschingis Khan, Tamerlan. München. (Kindlers Kulturgeschichte.)
- HAGE, WOLFGANG (1987): *Das Christentum in der Turfan-Oase*. In: HEISSIG/KLIMKEIT 1987, 46-57.
- HARVA, UNO (1993): *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki. (Folklore Fellows Communications. 52, 125.) [Reprint der Ausgabe von 1938].
- HEISSIG, WALTER/HANS-JOACHIM KLIMKEIT (eds.) (1987): *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*. Wiesbaden. (Studies in Oriental Religions. 13.)
- HINÜBER, OSKAR VON (1984): *Buddhistische Kultur in Zentralasien und Afghanistan*. In: H. BECHERT/R. GOMBRICH (eds.): *Die Welt des Buddhismus*. München, 99-107.
- HOPKIRK, PETER (1986): *Die Seidenstraße*. Auf der Suche nach verlorenen Schätzen in Chinesisch-Zentralasien. München.
- JOHANSEN, ULLA (1987): *Zur Geschichte des Schamanismus*. In: HEISSIG/KLIMKEIT 1987, 8-22.
- JOHANSON, LARS (1987): *Grenzen der Turcia: Verbindendes und Trennendes in der Entwicklung der Türkvölker*. In: *Turcia et Orientalia*. Festschrift G. JARRING. Stockholm, 51-61

KAWERAU, PETER (1967): *Geschichte der Alten Kirche*. Marburg. (Lehrbuch der Kirchengeschichte.)

--- (1983): *Ostkirchengeschichte*. 1. Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean. Louvain. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. 451. Subsidia. 70.)

KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1981): *Christentum und Buddhismus in der innerasiatischen Religionsbewegung*. In: ZRGG 33, 208-220.

--- (1986a): *Der Untergang des Manichäismus in West und Ost*. In: H. ZINSER (ed.): *Der Untergang von Religionen*. Berlin, 113-124.

--- (1986b): *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße*. Opladen. (RhWAW. Vorträge. G 283.)

--- (1988): *Die Seidenstraße. Handelsweg und Kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland*. Köln.

--- (1989): *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts*. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens. Opladen. (Abhandlungen der RhWAW. 79.)

--- (1990a): *Buddhism in Turkish Central Asia*. In: Numen 37, 53-69.

--- (1990b): *Buddhismus an der Seidenstraße*. In: E. WEBER (ed.): *Indien in Deutschland*. ... Frankfurt a. M. u.a., 215-237.

--- (1993): *Gnosis on the Silk Road*. Gnostic Texts from Central Asia. San Francisco.

--- (1995a): *Wanderwege iranisch und türkisch vermittelter Erzählmotive in Zentralasien*. In: W. HEISSIG (ed.): *Formen und Funktion mündlicher Tradition*. Opladen, 132-144.

--- (1995b): *Die frühe Religion der Türken im Spiegel ihrer inschriftlichen Quellen*. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 191-206.

KREUTEL, RICHARD F. (1965): *Osmanisch-türkische Chrestomathie*. Wiesbaden. (Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie. 7.)

LAUT, JENS PETER (1986): *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Wiesbaden. (VdSUA. 21.)

--- (1991). *Die Gründung des buddhistischen Nonnenordens in der alttürkischen Überlieferung*. In: BALDAUF/KREISER/TEZCAN 1991, 257-274.

LAUT, JENS PETER/KLAUS RÖHRBORN (eds.) (1988): *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung*. Wiesbaden. (VdSUA. 23.)

LE COQ, ALBERT VON (1974): *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan*. Berichte und Abenteuer der II. und III. Deutschen Turfan-Expedition. Reprint Graz. [¹1926].

--- (1982): *Von Land und Leuten in Ostturkistan*. Berichte und Abenteuer der 4. Deutschen Turfanexpedition. Reprint Berlin [¹1928].

LIEU, SAMUEL N. C. (1992): *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. 2nd Revised and Expanded Edition. Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament. 63.)

LIU MAU TSAI (1958): *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Osttürken (T'ukü)*. Wiesbaden. (Göttinger asiatische Forschungen. 10.)

MATUZ, JOSEF (1985): *Das Osmanische Reich*. Grundlinien seiner Geschichte. Darmstadt.

MENGES, KARL H. (1989): *Aus dem animistisch-schamanistischem Wortschatz der Altajer*. [S. 36] In: W. HEISSIG/ K. SAGASTER (eds.): *Gedanke und Wirkung*. Festschrift zum 90. Geburtstag von NIKOLAUS POPPE. Wiesbaden, 221-251.

--- (1995): *The Turkic Languages and Peoples*. An Introduction to Turkic Studies. 2nd, Revised Edition. Wiesbaden. (VdSUA. 42.) [¹1968]

MORIYASU, TAKAO (1991): *Uiguru mani-kyōshi no kenkyū. A Study on the History of Uighur Manichaeism*. Research on Some Manichaean Materials and Their Historical Background. Osaka. [Japanisch]

MÜLLER, FRIEDRICH W.K. (1908): *Uigurica* [I]. 1. *Die Anbetung der Magier, ein christliches Bruchstück*. 2. *Die Reste des buddhistischen „Goldglanz-Sūtra“*. Berlin. (AKPAW. Phil.-hist. Cl. 1908, 2.) [Reprint in: *SEDTF* I (Leipzig 1972), 1-60].

--- (1911): *Uigurica II*. Berlin. (AKPAW. Phil.-hist. Cl. 1910, 3.) [Reprint in: *SEDTF* I, 61-168].

RÓNA-TAS, ANDRÁS (1987): *Materialien zur alten Religion der Türken*. In: HEISSIG/KLIMKEIT 1987, 33-45.

ROUX, JEAN PAUL (1984): *La religion des Turcs et des Mongols*. Paris.

ROUX, JEAN PAUL (1987): *Turkic Religions*. In: The Encyclopedia of Religion. Vol. 15, 87-94.

SCHARLIPP, WOLFGANG-EKKEHARD (1991): *Die alttürkische Religion und ihre Darstellung bei einigen türkischen Historikern*. In: Die Welt des Islams 31, 168-192.

--- (1992): *Die frühen Türken in Zentralasien*. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur. Darmstadt.

SINOR, DENIS (ed.) (1990): *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge.

SPULER, BERTOLD (1966): *Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken*. In: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten, 5. Bd.: Altaistik, 5. Abschnitt: Geschichte Mittelasiens. Leiden/Köln, 123-310.

SPULER-STEGEMANN, URSULA (1985): *Der Islam*. In: K. D. GROTHUSEN (ed.): *Türkei*. Göttingen, 591-612. (Südosteuropa-Handbuch. 4.)

TEZCAN, SEMIH (1991): *Gibt es einen Namen Kök-Türk wirklich?* In: BALDAUF/KREISER/TEZCAN 1991, 357-375.

WARNKE, INGRID (1985): *Buddhistische Mission bei den Alttürken*. In: Das Altertum 31, 245-250.

ZIEME, PETER (1992a): *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo*. Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien. Op-laden.

--- (1992b): *Die Turfan-Texte*. In: Spektrum der Wissenschaft 8 (August '92), 99-104.