Die Welt des Islams XXXI (1991)

DIE ALTTÜRKISCHE RELIGION UND IHRE DARSTELLUNG BEI EINIGEN TÜRKISCHEN HISTORIKERN

VON

WOLFGANG-EKKEHARD SCHARLIPP

Freiburg im Breisgau

Daß Geschichtsschreibung nicht nur von objektiven Erkenntnissen abhängt, sondern auch vom subjektiven Erleben und den durch die Persönlichkeit gegebenen Intentionen des Historikers, ist keine so neue Erkenntnis. Im Rahmen der modernen türkischen Geschichtsschreibung hat diesen Punkt besonders ausführlich Strohmeier[1] behandelt.

Eine Untersuchung der gesamten Darstellung der Geschichte der alten Türken bei den modernen türkischen Historikern erübrigt sich weitgehend, da die Tendenzen türkischer Geschichtschreibung durch Strohmeiers Arbeit weitgehend klargelegt sind. Wenn hier doch noch ein Aspekt der modernen türkischen Geschichtsschreibung über die türkische Vergangenheit erörtert wird, liegt das daran, daß m.E. die alttürkische Geschichte auf Grund der größeren Emotionalität, zu der sie im Rahmen des türkischen Nationalgedankens herausfordert, eventuell im politischen Denken begründete Manipulationen in der Geschichtsschreibung beleuchten kann. Es hätten sich dafür mehrere Ansatzpunkte ergeben: z.B. die Bezeichnung *türk*, das allgemeine Akzeptieren der Hunnen als türkisches Volk,[2] der Begriff *trk* usw. Die Darstellung der alttürkischen Religion schien mir jedoch besonders interessant nach der Lektüre

---

[1] Strohmeier 1984.

[2] In den meisten türkischen Darstellungen alttürkischer Geschichte gelten die Hunnen selbst verständlich als Türken. Vom heutigen Stand der Forschung kann lediglich angenommen werden, daß türkische Stämme zu der bzw. den hunnischen Stammesföderation(en) gehörten. Die Identität der Hsiung-nu der chin. Quellen mit den abendländischen Hunnen darf wohl als gesichert gelten.

eines Artikels über den alttürkischen ,,Monotheismus'' in der viel gelesenen türkischen populärwissenschaftlichen Zeitschrift *Toplum ve Bilim.*[3] Weiterhin fiel mir bei der Bemerkung Strohmeiers, die Mitwirkung türkischer Historiker an der Abfassung von Schulbüchern sei bisher in der westlichen Wissenschaft unberücksichtigt geblieben, ein Aufsatz ein, der sich u.a. dieses Themas annimmt: ,,Nationalismus und Islam in der türkischen Schulerziehung der 70er Jahre'' von Petra Kappert und Carl Koss unter Mitwirkung einer Hamburger Studentengruppe.[4] Als Mitglied jener damaligen Studentengruppe konnte ich mich an Stellen von uns durchgesehener Schulbücher erinnern, an denen u.a. behauptet wurde, nur weil der islamische Glaube mit den uralten Glaubensvorstellungen der Türken in Übereinstimmung stand, sei er zu einer Religion geworden, die das Türkentum stärkte, oder, daß die Türken niemals Schamanisten oder Totemisten gewesen seien, sondern immer schon der Religion des Himmels angehangen hätten, und Sonne, Mond, Sterne, Erde, Wasser seien nur so etwas wie assistierende Heilige gewesen, gerade so wie in den Himmelsreligionen die neben Gott stehenden Engel, Propheten und heiligen Bücher. Einer dieser Schulbuchautoren war der Istanbuler Historiker Ibrahim Kafesoğlu, Mitglied des ,,Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği'' und des ,,Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü''. Auch ausführlich bzw. wenigstens explizit haben sich zu diesem Thema Osman Turan und Bahaeddin Ögel geäußert, beide bedeutende Historiker, sowie Avcıoğlu, ein Journalist, der jedoch mit einer mehrhändigen Geschichte der Türken hervorgetreten ist. Bevor im folgenden die Standpunkte der erstgenannten drei Historiker betrachtet werden, wollen wir zunächst einmal in aller Kürze in Erinnerung rufen, zu welchen Ergebnissen nichttürkische Wissenschaftler bislang gekommen sind.

Wir stellen zunächst fest, daß über keines der drei besonders diskutierten Themen allgemeine Einigkeit erzielt wurde, weder über Totemismus noch Schamanismus noch den sogenannten Himmelskult. Da letzterer im Mittelpunkt unserer Betrachtung stehen soll, sollen zu den beiden ersten nur ein paar Worte gesagt werden.

---

[3] Akpınar 1986.
[4] Kappert und Koss 1981.

Zum Totemismus seien nur die konträren Standpunkte zweier Wissenschaftler genannt, zwischen denen die Standpunkte anderer Gelehrter alle ihren Platz haben. Annemarie von Gabain[5] zählt zu den Indizien, die auf ein Vorhandensein des Totemismus bei den Türken hinweisen, die Häufigkeit von Tierbezeichnungen als Bestandteil von Personennamen und Titeln der Würdenträger sowie die Tatsache, daß sowohl nach türkischer Überlieferung wie auch nach chinesischer der Wolf Stammahn der Türken sei. Darüber hinaus soll ein Wolfskopf an den Standarten der alttürkischen Krieger nachgebildet gewesen sein, und auch gewisse militärische Führer seien als *börü* ,,Wolf'' bezeichnet worden. Es gibt außerdem weitere Hinweise, z.B. gewisse Tabus beim Töten von Tieren, die Verehrung nicht nur von Tieren, sondern auch von einzelnen Pflanzen, wie uns u.a. von arabischen Reisenden — freilich erst aus der Zeit nach dem köktürkischen Reich — berichtet wird.

Gerade dem wichtigsten und am häufigsten herangezogenen Argument für das Bestehen des Totemismus bei den Türken widerspricht Gerard Clauson,[6] indem er aufzeigt, daß nicht nachzuweisen ist, daß die Spitzen der Standarten tatsächlich mit Wolfsköpfen verziert waren, daß die Interpretation der chinesischen Bezeichnung *fu-li* für den militärischen Rang, den Liu mit ,,Gardeoffizier'' übersetzt, als türkisch *böri* unhaltbar sei und stattdessen der in alttürkischen Texten belegte Titel *boyla* vorgezogen werden sollte, daß gar der sogenannte türkische Abstammungsmythos überwiegend in nicht-türkischen Quellen vorliegt und somit wahrscheinlich gar nicht türkischen Ursprungs ist. Es gibt in den chinesischen Quellen außerdem andere Äußerungen zum Ursprung der Türken, und die Variante mit dem Wolf mag durchaus eher einen pejorativen Charakter tragen. Auch die angebliche Totemisierung des Wolfes ist nicht aufrechtzuerhalten. Erstens geht aus alttürkischen Texten, zumal medizinischen, klar hervor, daß es kein Tabu gab, Wölfe zu töten, da Bestandteile von ihnen als Medizin ebenso empfohlen werden wie Bestandteile von anderen Tieren auch. Darüber hinaus werden sie in anderen Schriften als bösartig dargestellt. Nach Clauson ist auch das Wort *kurt* keine Tabubezeichnung für

[5] Von Gabain 1982, S. 217 f.
[6] Clauson 1964.

böri, das ja übrigens heute noch in vielen Turksprachen die Bezeichnung für Wolf ist, sondern eben ein rein westtürkisches Wort unbekannter Herkunft. Auch mir kommt es eigenartig vor, daß ein Stamm seine Stammesmutter, die ja den Stammvater gestillt, großgezogen und mit ihm Kinder gezeugt haben soll, als „Wurm" bezeichnet. Wie in diesem Rahmen die bildliche Darstellung auf der Stele von Bugut, die nach Kljaštornyj eben die Wölfin mit dem Kinde zeigt,[7] zu interpretieren ist, muß bisher offen bleiben.

Wenn wir versuchen, diese verschiedenen Äußerungen miteinander in Übereinstimmung zu bringen, können wir sehr wohl auf die drei Thesen zurückkommen, die den Abschluß eines Aufsatzes J. Nemeths über die ethnischen Bezeichnungen totemistischen Ursprungs türkischer Stämme bilden:[8]

1) Les formations d'Etat de l'ancienne époque turque n'ont jamais porté des noms totémistiques.
2) Dans les temps historiques le totémisme n'existait plus, mais les monuments parlent une langue claire et ne laissent subsister aucun doute sur son existence.
3) Les anciens Turcs employaient certainement des noms de clan d'origine totémistique dont une partie est toujours vivante. Ils ont un caractère généalogique et religieux, et souvent impossibles à reconnaître.

Es wird heute in der Religionsgeschichte weitgehend der Totemismus als erstes Stadium der Herausbildung einer Religion angesehen. Da bei primitiven Völkern der Zusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Geburt entweder unbekannt ist oder unterbewertet wird, wird der Totem als derjenige angesehen, der die Fortpflanzung veranlaßt, in einer weiteren Entwicklung dann der Garant für lebenswichtige Eigenschaften ist. Das mit dem Totem zusammenhängende Matriarchat wandelt sich im Laufe der Religionsgeschichte mit der Verlegung der zeugenden Kräfte in den Mann, in das Patriarchat, und somit die Totemgemeinschaft in die Sippe. Daß in historischer Zeit bei den Türken das Matriarchat unbekannt ist, kann als Indiz dafür gelten, daß der Totemis-

---

[7] Kljaštornyj und Livšic 1972, S. 71.
[8] Nemeth 1971, S. 359.

mus bei den Türken nicht mehr praktiziert wurde, und stimmt überein mit Nemeths Thesen zwei und drei. Diese Darstellung entspricht der Auffassung bezüglich des Totemismus im alten China, wie Eichhorn sie beschreibt.[9] Dies ist der erste Punkt, der uns zu gewissen Parallelen zwischen der Glaubenswelt der alten Türken und jener der alten Chinesen führt. Ein zweiter Punkt soll sogleich angeführt werden, der allerdings nicht mehr in den Bereich des Totemismus fällt: Die augenfälligste Parallele zwischen türkischen und chinesischen Grabmälern ist die Schildkröte als Fundament der Grabstele. Hier wie dort ist sie als Träger der Stele typisch für Gräber von Verstorbenen, die dem Adel angehörten, in China darüber hinaus für Angehörige der oberen Ränge einer Beamtenhierarchie. Für den türkischen Bereich ist dies nur durch Tonjukuk belegt. Die besondere Stellung der Schildkröte hat dabei ihren Grund in der Rolle, die sie in der chinesischen Glaubenswelt spielt. In der kosmologischen Vorstellung sah man in ihrem Panzer die Wölbung des Himmels und in ihrer Unterseite die flache Scheibe der Erde. Deshalb und wohl auch wegen der Musterung ihres Panzers benutzte man Schildkrötpatt schon in ältester Zeit für das Orakel, indem man es erhitzte und die dadurch entstehenden Risse interpretierte. Als sinnfälliges Symbol der Langlebigkeit, der Stärke und Stabilität steht die Schildkröte aber auch für Dauer und Festigkeit und ist damit Garant für Ordnung im Universum. Diese besondere Rolle der Schildkröte in den kosmogonischen und kosmologischen Vorstellungen beschränkt sich allerdings nicht auf China. Der Schildkröte als Schöpferin bzw. Trägerin der Erde begegnen wir in den Mythen Indiens, Tibets und einiger Indianderstämme Nordamerikas.[10] Eine ähnliche Funktion der Schildkröte im Weltbild der alten nomadischen Völker Zentralasiens können wir nicht nachweisen. Aber wir dürfen voraussetzen, daß unter den Völkern, die an der wechselvollen Geschichte Nord-Chinas bis zur Tang-Zeit beteiligt waren, gewisse Mythen zum geistigen Allgemeingut gehörten. Zu eben diesem Allgemeingut gehörte zur Zeit der beiden ersten türkischen Reiche sicherlich auch der Schamanismus. Für die Westtürken sprechen hier die griechischen, für

[9] Eichhorn, S. 1 ff.
[10] Darüber berichtet u.a. Hermanns; s. Literaturverzeichnis.

die Osttürken die chinesischen Autoren eine deutliche Sprache.[11] Für einen etwas spätere Zeit — die uigurische — vermittelt uns Ǧuwainī einen guten Einblick. Wenn von Gabain sagt, ,,Schamanismus ist bei den Alttürken nicht nachweisbar'', kann sich das nur auf die alttürkischen Quellen selbst beziehen, da in ihnen tatsächlich explizit nichts über den Schamanismus berichtet wird, doch erlaubt der Inhalt, schamanistische Anschauungen zu interpretieren. Die Aussage Wilhelm Thomsens (,,Die Religion der Türken war der Schamanismus'')[12] ist denn auch so nicht aufrechtzuerhalten, zumal seine Äußerungen über den türkischen Schamanismus sich ausschließlich auf Informationen über den modernen türkischen Schamanismus stützten. Am nächsten kommt wahrscheinlich Doerfer der Wahrheit, wenn er meint, daß die religiösen Ambitionen der Adelsschicht eben mehr in Richtung Himmelskult gingen.[13] Darüber wird unten noch ausführlicher zu reden sein.

Der dritte Kult, den es zu besprechen gibt, ist der komplexeste und gleichzeitig der umstrittenste: Eben der gerade angesprochene Kult des Himmels und — wie ich gleich hinzufügen möchte — der Erde, der von manchen auch Tängriismus genannt wird.

Der höchste Gott ist der divinisierte Himmel, der mit dem Wort *tängri* bzw. *tangrı* benannt wird. Möglicherweise weist die schwankende Aussprache auf einen nichttürkischen Ursprung des Wortes.[14] *Tängri* bezeichnet in der Zeit der ersten türkischen Denkmäler sowohl den optisch wahrnehmbaren Himmel als auch das göttliche Wesen des Himmels. Neben oder unter ihm — darauf kommen wir gleich zu sprechen — eine Erdgöttin sowie verschiedene Natur- und lokale Gottheiten.

Insgesamt ergibt sich aus den Inschriften ein recht verworrenes Bild von *tängri* selbst wie auch von seiner Beziehung zu den anderen Gottheiten. Leider existiert weder auf Türkisch noch in einer anderen Sprache eine Darstellung der alttürkischen Religion. Der Him-

---

[11] Für die chin. Quellen vgl. Liu Mau-Tsai 1958.

[12] Thomsen 1924, S. 130.

[13] Doerfer 1965, S. 580 f.

[14] s. Doerfer, Bd. II, S. 578 f. Doerfer gibt hier auch eine sehr aufschlußreiche Übersicht über die Bezeichnung der Begriffe ,,Himmel'' und ,,Gott'' in verschiedenen türkischen Sprachen, die auch eine historische Entwicklung deutlich werden läßt.

mel taucht in den türkischen Runenschriften sowohl als sichtbares Phänomen als auch — und zwar in den meisten Fällen — als handelnder Gott auf. Ersteres ist z.B. der Fall in KT E 1[15] *üza kök tängri asra yaġız yer ḳılıntuḳda ekin ara kişi oġlı ḳılınmış*. Die Bedeutung des erweiterten Verbs *ḳılın-* ist wahrscheinlich auf zweierlei Art zu übersetzen: ,,Als oben der blaue Himmel und unten die braune Erde geschaffen wurden, wurden zwischen den beiden die Menschen geschaffen''. Möglich ist auch, *ḳılın-* mit ,,entstehen'' zu übersetzen. Für den Himmel als Handelnder sei nur ein Beispiel von mehreren genannt: *tängri yarlıḳaduḳ* bzw. *yarlıḳaduḳın üçün* ... ,,da der Himmelsgott befohlen hatte ...'' ist der Anfang zahlreicher Sätze in den Inschriften.

Wesen und Vermögen des *Tängri* sind von verschiedenen Forschern untersucht worden. Die früheste umfangreichere Untersuchung ist die von Wilhelm Schmidt,[16] die darunter leidet, daß es die Intention des Verfassers ist, im Rahmen seines umfangreichen Werkes über den Ursprung der Gottesidee nachzuweisen, daß der Monotheismus allen anderen Theismen zugrunde liege. Unter diesem Zwang kommt er in seinem Resümee zu der m.E. widersprüchlichen Feststellung: ''So können wir also nur bergen, daß er (der *tängri*) überaus mächtig und weise ist, ohne daß es aber bis zu einer Bezeugung von Allmacht und Allwissenheit käme, noch weniger zu einer solchen der Schöpferkraft. Ebenso erfahren wir nichts von einer allfälligen Allwissenheit des Himmels''... und: ,,so fehlt also noch viel, daß das Himmelswesen der T'u-kue-Religion als ein wirkliches und volles höchstes Wesen erscheine...''.[17] Diesen durchaus den Tatsachen entsprechenden Feststellungen folgt einige Seiten später die umso erstaunlichere Aussage: ,,Wenn wir auch nicht im Einzelnen unterrichtet sind über das Verhältnis des Himmelswesens zu den übrigen höheren Wesen, so steht er gegenüber ihrer Vielheit in einer derart geschlossenen Einheit und Einzigkeit da, daß wir ihn getrost als einen wirklichen Monotheos bezeichnen

---

[15] Ich halte mich hier an die international allgemein akzeptierte englische Zitationsweise und orientiere mich an T. Tekin bezüglich der Inschriften vom Orkhon und für andere Inschriftentexte an H. N. Orkun, beide in dem Literaturverzeichnis.

[16] Schmidt 1949.

[17] Schmidt 1949, S. 39.

können''.[18] Es ist in der Tat die scheinbare Unklarheit des Verhältnisses des *tängri* zu den anderen Gottheiten, die bisher ein deutlicheres Bild verhindert hat. Selbst Jean Paul Roux gelingt es in seinem langen, in vier Fortsetzungen erschienenen Aufsatz über *tängri*[19] nicht, auf dieses Verhältnis zur Genüge einzugehen. Lediglich Giraud[20] widmet den in den Inschriften auftauchenden Begriffen *yer*, *yer sub* und *umay* einige Aufmerksamkeit. Während Roux diese Begriffe nur nebensächlich behandelt und dementsprechend eine ,,tendence des Turcs au monothéisme'' konstatiert,[21] stellt Giraud *yer* neben *tängri* und stellt die Frage, ob *umay* vielleicht mit *yer* identisch sei.[22] In der Tat erlauben die Inschriften keine Beantwortung dieser Frage. An einer engen Verbindung zwischen *tängri* und *yer* lassen jedoch mehrere Stellen keinen Zweifel, so schon die oben zitierte KT E 1, weiterhin BK E 29: *tängri yer bulġaḳin üçün ...yaġı boltı* ... BK N 10, *üzä tängri asra yer yarlıḳaduḳ ücün* ... usw. *Umay* taucht in den Inschriften nur zweimal auf. Einmal wird Kültegins Mutter mit ihr verglichen. Die andere Stelle Tonj III W3, bei der es um einen erfolgreichen Kriegszug geht, lautet: *tängri umay ıduḳ yer sub basa berti ärinç* ... ,,*tängri* und *umay* und die heiligen Orte (*yer*) und Gewässer (*sub*) haben uns offenbar begünstigt.'' Daß *tängri* und *umay* hier als zusammengehörig betrachtet werden müssen, wird besonders deutlich, wenn man die Interpunktion in die Betrachtung einbezieht. Wenn auch die Zeichensetzung in alttürkischen Texten allgemein noch recht unklar ist, weil von der Forschung bisher auch kaum berücksichtigt, so ist doch festzustellen, daß in den Runentexten zwei senkrecht untereinanderstehende Punkte Wörter bzw. Wortsentenzen voneinander trennen, die eine unterschiedliche Funktion haben. Demnach bilden in unserem Text *tängri umay* und *ıduḳ yer sub* jeweils eine Einheit.

Fraglich bleibt m.E. allerdings, ob durch diese Stelle belegt ist, daß *umay* und *yer* identisch sind. Darauf, daß *Umay* jedenfalls weib-

---

[18] Schmidt 1949, S. 66.

[19] Roux 1956.

[20] Giraud 1960, S. 101 ff., besonders S. 107.

[21] Roux 1956, S. 215.

[22] Giraud, besonders S. 106: ,,Il n'en reste pas moins que l'équivalence; Tengri-Yer = Tengri Oumay paraît suggérée par les textes. La confusion est visible si l'on compare les deux passages de I, 3, 31.''

lichen Geschlechts war, weist u.a. KT E 31 der Vergleich zwischen ihr und der Mutter Kültegins hin, die etwas später belegte Bezeichnung *umay* für ,,placenta'' sowie die sehr kurze und fragmentarische Inschrift von nur vier Zeilen, die bei Ulan-Bator gefunden wurde.[23] In der ersten Zeile wird das Kögmen-Gebirge genannt, in der zweiten steht ,,heilige Orte und Gewässer'', in der dritten *ḳan täŋri*, in der vierten *umay hatun*.

Dieses allein als Beweis anzusehen, daß dem männlichen Himmelsgott eine weibliche Erdgöttin zur Seite steht, dürfte etwas gewagt sein. Ich möchte jedoch folgende Punkte zu bedenken geben: Jedem Turkologen ist die Sentenz ,,*täŋritäg täŋridä bolmış türk bilgä ḳaġan...*''[24] oder ähnlich bekannt, also: himmelsgleich, im oder vom Himmel entstandener türkischer weiser Kagan. Wenn der Kagan, quasi als Stellvertreter des Himmels, diesem gleich bzw. ähnlich ist, müßte das auch für sein nächstes Umfeld gelten. Es geht aber aus verschiedenen Stellen hervor, daß nächst dem *ḳaġan* sich die *hatun*, also seine Frau befindet. So in KT E 25 *türk bodun atı küsi yoḳ bolmazun teyin ḳanım ḳaġanıġ ögüm hatunıġ kö türmiş täŋri ... özümin ol täŋri ḳaġan olurtı ärinç* ,,auf daß Name und Ruhm des türkischen Volkes nicht vergehen, hat eben jener Himmel, der meinen Vater, den Kagan, und meine Mutter, die Hatun, erhoben hatte, mich zum Kagan gemacht'' (der Vergleich mit *Umay* befindet sich übrigens auf derselben Seite Z 31). Ähnlich ist KT E 11. Besonders hier wird die Ähnlichkeit mit der chinesischen Religion augenfällig, auf die auch Doerfer hinweist.[25] Die komplizierte Entwicklungsgeschichte, die der *t'ien* ,,Himmel'' über den *Shang-ti* zum *Huang-tien* durchgemacht hat, ist für den türkischen Bereich nicht nachzuvollziehen. Spätestens seit der Chou-Zeit jedoch ist die gleiche Konstellation wie später bei den Türken erkennbar. Dem Himmelsgott steht eine Erdgöttin gegenüber, deren beider Dualität anscheinend an die Entstehung des yin- und yang-Prinzips gebunden sind. Zudem gibt es eine Reihe lokaler Bodengottheiten. Der hehre Himmel (*huang-tien*) und die Fürstin Erde (*hou-t'u*) sind dabei jeweils Repräsentanten des Männlichen,

---

[23] Orkun 1939, S. 161.
[24] So oder ähnlich vgl. KT S 1; BK N 1; E 1; S. 13.
[25] Doerfer, S. 580.

Väterlichen, bzw. Weiblichen, Mütterlichen. Die Stelle BK N 19 (*üzä tängri asra yer yarkıḳaduḳ üçün*) erinnert mich durchaus an eine Stelle aus dem *Tso-chuan*, die der Bekräftigung eines Versprechens dienen soll: ,,Ihr, mein Fürst, steht auf *hou-t'u* (,,Erde'') und über Euch ist *Huang-tien* (,,Himmel''). *Huang-tien-Hou-t'u* haben Euer Versprechen gehört''.[26]

Angesichts dieses Sachverhalts ist die Konstatierung einer Tendenz zum Monotheismus, wie Roux sie vornimmt, geschweige denn die Bezeichnung des *Tängri* als ,,Monotheos'', wie Schmidt es tut, keineswegs begründet.

An dieser Stelle ist es nützlich, auf die Definition von ,,Monotheismus'' einzugehen, die durchaus nicht einheitlich ist; eine besonders anspruchslose ist diejenige in S.G.F. Brandon, *Dictionary of Comparative Religion*: ''Belief, in one personal transcendent God as opposed to belief in many gods (polytheism) and pantheism (identifying God with universe)''.[27] Eine besonders weitgehende Definition ist dagegen die des Religionshistorikers Mensching, für den eine wichtige Eigenschaft des Monotheismus ist, von einem Gesandten Gottes offenbart worden zu sein.[28]

Bevor ich auf die Meinungen der oben namentlich genannten türkischen Historiker eingehe, sollen einige ältere Stellungnahmen zur alttürkischen Religion von seiten türkischer Wissenschaftler zur Sprache kommen. Ziya Gökalp (gst. 1924), der sich vor allem auf den Divan Mahmut Kaşgarīs stützte, hat sich besonders ausführlich in seiner *Geschichte der türkischen Zivilisation* zur alttürkischen Religion geäußert. In dem ausführlichen Kapitel ''Islamiyetten evvel türk dini'' ist von *tängri* nicht die Rede, dafür werden Totemismus und Schamanismus erörtert. Die türkische Religion habe

---

[26] Zitiert nach Eichhorn, S. 47 f.. Zu dem Begriff *tängri* finden sich schon bei J. Klapproth, S. 3, folgende Ausführungen: ,,Dieses Wort, welches sich in vielen alten Tatarischen Dialecten findet, bezeichnet nicht allein den Himmel, sondern auch den Geist des allumfassenden Himmels und entspricht gänzlich dem Chinesischen Worte (1) Thian, von dem es entweder abgeleitet ist, oder mit dem es einerley Ursprung hat. Vielleicht ist *tängri* eine verdorbene Aussprache von Thianly (2) [ratio coeli, Vorsicht], überhaupt bietet die alte Religion der Chinesen sehr viel Ähnlichkeiten mit der der Tatarischen Völkerschaften dar ...'' (so Klapproth im Jahre 1820).

[27] Brandon 1970.

[28] Mensching, S. 177.

drei Stadien durchlaufen: Totemismus, Naturismus und Polytheismus.[29] In diesem Buch wie auch in einer anderen Arbeit, *Türk töresi*, weist Gökalp auf Parallelen mit der chinesischen Religion hin und sieht hinter verschiedenen Polaritätspaaren Entsprechungen des chinesischen *Yin* und *Yang*. Seiner Meinung nach weist der Ausdruck *türk tängrisi*[30] KT E 10, BK E 10 darauf hin, daß es sich bei dem türkischen Himmelgott nicht um einen ,,*Rabbülalemin*'' handelt.[31] In *Türk Töresi* vertritt er die Auffassung, daß dem *Gök tängri*, als einem ,,Gott der Belohnung'' (*mükâfat ilâhi*) ein *Yağız yer*, als ,,Gott der Bestrafung'' (*mücazat ilâhi*), gegenübersteht. Zu dieser Interpretation gelangt er auf der Basis des Farbsymbolismus, indem er für die Farbbezeichnung *ak/gök* und *kara*/bzw. *yağız* denselben Symbolismus wie *yin* und *yang* postuliert. Er mißt den *yer-sub* genannten ,,Gottheiten'' (*ilâh*) große Bedeutung bei und vertritt die Meinung, daß die Gottheiten ,,Symbole (bestimmter) sozialer Gruppierungen'' (*içtimaî zümrelerin tımsalları*) seien. Das Symbol des Stammes sei *Ugan*, das der einzelnen Klans die *Yer-suları*, und letztere seien die Söhne *Ugans*.[32]

---

[29] Gökalp 1976, S. 40 ff.

[30] Die Bedeutung von *türk* in den Inschriften ist ohnehin unstritten. M.E. hat Doerfer Unrecht, wenn er die Bezeichnung ,,türk'' als Ethnonym rundweg ablehnt und in ihr lediglich ein Adjektiv in der Bedeutung ,,stark, mächtig'' sehen möchte. Daß diese Bedeutung dem Ethnonym ursprünglich zugrunde liegt, mag ja richtig sein und Clausons Ansetzen von zwei Wörtern: dem Adjektiv *türk* und dem Ethnonym *Türkü*, wobei er sich auf Kaşgarī stützt, vielleicht falsch. Jedoch sind die beiden hauptsächlichen inhaltlichen Argumente Doerfers nicht stichhaltig. Nach ihm dürfte, wenn *türk* als Ethnonym zu verstehen ist, die Wortfolge nicht *türk bilgä kaġan* sein, sondern das *türk* müßte dem *bilgä* folgen. Dies ist jedoch nicht zwingend, wenn *bilgä* nicht adjektivisch als ,,weise'', sondern als Name, zumindest aber als Appellativum aufgefaßt wurde. Jedenfalls läßt sich das Gegenteil nicht beweisen. Sein zweites Argument ist noch unzureichender. Indem er sich auf das Kapitel ,,Der Artikel'' in Grönbechs *Der türkische Sprachbau* stützt (s. 484), will er die Wortfolge ,,*türk tängrisi*'' als ,,der *eine* mächtige Gott'' verstehen. Es geht jedoch aus Grönbechs Äußerungen klar hervor, daß das Possessivsuffix am zweiten Glied das erste Glied als fest zum zweiten Glied gehörig spezifiziert, so daß die Bedeutung ,,der türkische Gott'' viel plausibler ist: ,,Wurde das Suffix (Possessiv) an das letzte Glied einer Nominalgruppe gehängt, so wies es auf das erste Glied hin, und hob es somit hervor; statt einer Eigenschaftsangabe wurde es die Bezeichnung eines Gegenstandes'' (S. 92).

[31] Gökalp 1968, S. 75.

[32] Gökalp 1968, S. 45.

Für Fuat Köprülü (gst. 1966), den Begründer der modernen türkischen Geschichtsschreibung in der Türkei, scheint die vorislamische Religion der Türken kein großes Problem dargestellt zu haben. Mir ist keine ausführlichere Stellungnahme von ihm dazu bekannt. Wie aus seiner Abhandlung über die Einflüsse des türkisch-mongolischen Schamanismus auf die mystischen Orden des Islams[33] hervorgeht, wurde für ihn im 10. Jahrhundert von den Türken selbstverständlich der Schamanismus praktiziert. Beiläufig nur erwähnt er, ,,qu'à l'époque des Tou-Kieu, on sacrifait des chevaux, des boeufs et des moutons, au Tangri qui créa le Ciel et la Terre'',[34] unter Berufung auf Chavannes.[35]

In derselben Arbeit übernimmt er auch die Darstellung anderer Autoren, nach der — sogar noch in islamischer Zeit — unter türkischen Stämmen Polytheismus anzutreffen war. Weder bei ihm noch bei Gökalp ist je von einem alttürkischen Monotheismus die Rede.

Die Behauptung, die alten Türken zur Zeit der Inschriften seien bereits Monotheisten gewesen, stellt m.W. als erster Osman Turan in einem Aufsatz 1946 auf.[36] Ohne nähere Stellen in seinen Quellen anzugeben — worauf er auch in späteren Arbeiten noch verzichtet —, sagt er hier explizit: ,,Die Köktürkischen Denkmäler und später auch Nachrichten in verschiedenen islamischen Quellen, die türkische Stämme oder die Mongolen betreffen, zeigen ganz klar, daß die schamanistischen Türken zur Zeit der Ausbreitung des Islams an einen einzigen Gott glaubten und daß sie dadurch, daß sie diese Religion hatten, die die Religionshistoriker als ein ‚fortgeschrittenes Stadium des Glaubens' (*ileri inanç merhalesi*) ansehen, ein monotheistisches Niveau erreicht haben''.[37]

---

[33] Köprülü 1929.

[34] Köprülü 1929, S. 9, Fn. 10.

[35] Chavannes 1903, S. 248. Dabei ist anzumerken, daß es sich hier ja um Quellen über die West-Türken handelt und wir hier auch Informationen finden, die für die ost-türkischen Stämme nicht überliefert sind. Die Stelle lautet bei Chavannes: ,,Les Turcs tiennent le feu en honneur d'une manière très extraordinaire; ils vénèrent aussi l'air et l'eau; ils célèbrent la terre; mais ils n'adorent et n'appellent dieu que l'auteur seul du ciel et de la terre; ils lui sacrifient des chevaux, des boeufs et des moutons, et ils ont des prêtres qui leur paressent prédire l'avenir.''

[36] Turan, *Türkler ve islamiyet.*

[37] Turan, ebenda.

Er deutet in diesem Aufsatz auch schon an, was er in einem späteren Werk weiter ausführt, daß *tängri* Schöpfer des Himmels, der Erde und der Lebewesen sei und daß er — ganz wie Moses' Jehova die Juden — die Türken anderen Stämmen gegenüber vorgezogen habe.[38]

Diese Gedanken greift Turan 1969 wieder auf und fügt ihnen weitere hinzu. ,,Die Religion der Alten Türken'' ist eines der ersten Kapitel in Turans zweibändigem Werk *Die Geschichte vom Ideal der türkischen Weltherrschaft*.[39] Der Autor vertritt die Meinung, daß schon bei den Hunnen ,,*tängri*'' zugleich Himmel und Gott bedeutete und dies bei den Kök-Türken zur Entwicklung des Eingottglaubens geführt habe (*tek bir Tanrının varlığı inancı meydana çıktı*). Tatsächlich zeugten die Orchon-Inschriften davon, daß sich bereits eine Auffassung von *tängri* gebildet habe, nach der dieser Schöpfer von Himmel, Erde und allen Lebewesen sei und das gute oder schlechte Schicksal der Menschen bestimme.

Zum Beweis zieht Turan Zitate aus zeitlich bedeutend späteren Reiseberichten heran, so Ibn Faḍlān und W. Rubruck. Ersterer wird wie folgt zitiert: ,,Wenn einem Türken eine Ungerechtigkeit widerfährt oder er einer Schwierigkeit begegnet, hebt er seinen Kopf nach oben und fleht: ‚ein Gott' (*bir tängri*)''.[40] Wir kommen auf diesen Satz zurück.

Da sich die Türken Gott im Himmel vorgestellt hätten, hätten sie ihn schließlich als ,,*gök-tanrı*'' bezeichnet. Wie nun will Turan ,,*tanrı*'' in dieser Verbindung verstanden wissen? Seine Übersetzung der Passage: *üze kök tängri* aus den Orchon-Inschriften mit *üstte mavi gök*[41] (,,oben der blaue Himmel'') läßt eine Interpretation ,,Himmelsgott'' nicht zu. Der Umstand, daß *tanrı* die Türken beschützt und sie zu Herrschern über andere Staaten gemacht habe, habe bei den Türken ein Bewußtsein der Ordnung von Staat und Welt geschaffen (*milliyet ve cihan nizami şuuru doğurmuştur*).[42] Dies drücke sich u.a. darin aus, daß man Gott manchmal als *Türk tanrısı* bezeichnete.

---

[38] Turan, ebenda.
[39] Turan, 1969.
[40] Turan, 1969, S. 49.
[41] Turan, ebenda.
[42] Turan 1969, S. 50.

Was nun die Göttin *Umay* betrifft, so äußert sich Turan wie folgt: "In der schamanistischen Religion gab es keine Propheten, keine heiligen Bücher und auch nicht den Engelsbegriff. Jedoch trifft man in den Orchon-Inschriften und in anderen Quellen Geister (sg. *ruh*) und Wesen (*varlık*), die ihnen ähnlich sind und unter denen *umay* Aufmerksamkeit verdient." Letzteres wird damit begründet, daß die Mütter der Kagane mit *umay* verglichen würden und sie als Beschützerin der Kinder betrachtet werde.

Diese Ausführungen zu *umay* sind deshalb interessant, weil damit zweierlei erreicht wird. Erstens wird damit verhindert, daß dem *Tangrı* eine weibliche Gottheit zur Seite stehen *könnte* und damit von einem Monotheos nicht mehr die Rede wäre, und zweitens dient der Vergleich der *Umay* mit den im Islam, Judaismus und Christentum dem einzigen Gott zur Seite stehenden Propheten, heiligen Schriften und so weiter dem Beweis, daß die alttürkische Religion den Hochreligionen zumindest nahekommt.

Osman Turan ist nicht nur ein angesehener Historiker, der sich vor allem auf dem Gebiet der Seldschukenforschung Verdienste erworben hat. Er besaß in konservativen Kreisen sowohl als Politiker wie als Publizist einen gewissen Einfluß (hierüber ist ausführlicher bei Strohmeier nachzulesen). Seine Popularität als Historiker, Politiker und Publizist war die beste Voraussetzung dafür, daß seine Gedanken von anderen Historikern aufgenommen werden sollten. Bahaeddin Ögel, ein Historiker, dessen Arbeitsgebiet Zentralasien ist und der mit mehreren umfangreichen Publikationen hervorgetreten ist, widmet in seinem 1971 erschienenen Werk *Entwicklungsepochen der türkischen Kultur*[43] ein Kapitel der alttürkischen Religion. Ögel bedient sich hier eines völlig anderen Stils als z.B. in seiner *Türkischen Kulturgeschichte vor dem Islam*, die sachlich und nüchtern geschrieben ist.

Das Werk von 1971 verwundert den Leser nicht nur durch die in ihm enthaltenen Behauptungen, sondern auch durch den pathetisch anmutenden Stil. Es lohnt sich deshalb, mehrere Stellen zu zitieren. So heißt es u.a.: „Die Türken haben auf Grund eines disziplinierten Lebens und ihrer Gesellschaftsordnung schon in sehr

---

[43] Ögel 1971.

früher Zeit die Idee des ‚Einen Gottes' (*Tek Tangrı*) erreicht''.[44] Dagegen sei die Anzahl der Gottheiten bei den Landwirtschaft betreibenden Völkern Chinas und Indiens sehr zahlreich gewesen, da sie von morgens bis abends mit den Feldern und infolgedessen mit zahlreichen Fruchtbarkeit verheißenden und daher heiligen Phänomenen beschäftigt gewesen seien. Der Himmel über ihnen sei oft bedeckt gewesen, und da den Bauern die Wolken auch für ihre Felder gelegen kamen und sie ohnehin keine Zeit hatten, vom Boden aufzuschauen, konnte ihnen auch der Himmel nicht viel bedeuten. Und Ögel fährt fort: ,,Das tägliche Leben der berittenen Türken hingegen war von dem der Bauern völlig verschieden. Die berittenen Türken waren mit dem Boden lediglich durch die Füße ihrer Pferde verbunden. Sie empfanden sich als zwischen dem strahlend blauen Himmel und der braunen Erde aufgehängt (*asılmış*) und als in der Leere umherwandernd. Die einzige Sache, die ihren Verstand beschäftigte und ihr Herz füllte, war das endlose Blau, das sie bedeckte. Die einzige Farbe und einzige Kuppel des endlosen Himmels war ein wichtiger Grund, der ihre Gedanken vereinigte und sie zu einem einzigen Ziel lenkte.''

Hauptsächlich diese sozial so harmonischen Faktoren waren ausschlaggebend für die Herausbildung des Monotheismus bei den Türken: ,,Die monotheistischen Religionen werden nur in Nationen (*millet*) beobachtet, die ein hohes soziales Niveau erreicht haben. Und dies ist ein unumstößliches Gesetz der Geschichtswissenschaft. Außerdem ist dieser Reifegrad das höchste Stadium (*en son merhale*), das menschliches Denken erreichen kann''.[45]

Ögel faßt — wie Turan — die Bezeichnungen *gök tangrı* und *yağız yer* als feststehende Namen auf. Er gelangt aber durch den Kontext zu einer anderen Interpretation dessen, was bezeichnet wird. Er übersetzt: ,,Als oben *Gök-Tangrı* und unten *Yağız-Yer* geschaffen wurden, wurde der Menschensohn (*kişioğlu*) zwischen den beiden geschaffen.'' Seine Schlußfolgerung: ,,Dieser Abschnitt, der den kök-türkischen Inschriften entnommen ist, ist ein höchst wichtiges Zeugnis für die Geschichte des türkischen Denkens. Die Türken nannten den Himmel selbst *Gök-tangrı*. Wie aus diesem wichtigen

---

[44] Ögel 1971, Bd. II, S. 160.
[45] Ögel 1971, Bd. II, S. 161.

Zeugnis hervorgeht, sind der Himmel und die Erde selbst nicht Schöpfer. Schließlich wurden auch sie geschaffen, waren jeweils heilige Wesen (*kutsal varlık*). Es ist selbstverständlich, daß es eine gesonderte, heilige Kraft gab, die sie geschaffen hatte und über allen Wesen stand. Und wer sollte das anderes sein, als der Gott (*tangrı*), so wie wir ihn verstehen?''

Ögel macht damit zum ausschlaggebenden Argument seines Monotheismusbeweises eine Stelle der Orchon-Inschriften, die so unklar ist wie viele andere Stellen auch. Mit seiner Übersetzung dieses Passus steht er jedoch keineswegs allein da, sondern schließt sich eher der Interpretation an, die auch sonst vertreten wird. U.a. haben auch V. Thomsen (,,Als der blaue Himmel droben und die dunkle Erde drunten erschaffen waren...'')[46] und T. Tekin (,,when the blue sky above and the reddish-brown earth below were created'')[47] die Verbform *kılıntuḳda* passivisch übersetzt, obwohl es mehrere grammatische Möglichkeiten gibt, wie wir weiter unten zeigen werden.

Inhaltlich schließt er sich damit anscheinend W. P. Schmidt an, der unter Berufung auf Thomsen's Übersetzung vermutet, daß es sich bei dieser Stelle nur um den materiellen Himmel handele, aber gleichzeitig anmerkt: ,,Wir haben bei den Tuküe' überhaupt kein ausdrückliches Zeugnis für die Schöpferkraft des persönlichen Himmelsgottes''.[48] Ögels Interpretation dagegen scheint keinen Zweifel übrig lassen zu wollen.

Einen weiteren Vertreter der Idee des alttürkischen Monotheismus finden wir in İbrahim Kafesoğlu, dem wohl gefeiertsten türkischen Historiker in moderner Zeit. Kafesoğlu hat seine Auffassung von der alttürkischen Religion im Rahmen seiner Darstellungen der türkischen Kulturgeschichte in drei verschiedenen Publikationen vorgelegt.[49] Dabei gleichen sich seine Ausführungen über alle Seiten dieses Kapitels teilweise bis in einzelne Formulierungen. Manchmal sind lediglich Satzteile umgestellt, manchmal sind Wörter durch ein Synonym ersetzt, ab und zu werden auch neue

---

[46] Thomsen 1924, S. 144.
[47] Tekin 1968, S. 263.
[48] Schmidt 1949.
[49] Vgl. Literaturverzeichnis.

Absätze eingeschoben. Das Bemühen des Autors zu vertuschen, daß er lediglich immer die gleichen Arbeiten vorlegt, ist nur zu offensichtlich. (Daß dieser Vorwurf keine Unterstellung ist, weiß jeder, der die Diskussionen zu diesem akademischen Problem in der Türkei kennt).

Die Ausführungen Kafesoğlus über seine Auffassung von der alttürkischen Religion erschien m.W. das erste Mal gleichzeitig in seinem Beitrag „*Türkler*" in der türkischen Ausgabe der *Enzyklopädie des Islams* (*İslam Ansiklopedisi*) und als einer seiner zahlreichen Beiträge in *Türk Dünyası El Kitabı* (beide 1972). Wir orientieren uns im folgenden an seinem Artikel „*Türkler*" in der Enzyklopädie.

Schon Kafesoğlus erster Satz, mit dem er seinen umfangreichen Artikel einleitet, mahnt beim weiteren Lesen zur Vorsicht: „Die Türken sind einer der ältesten bis heute existierenden Stämme (*devamlı kavimlerinden biri*) der Welt. Sie besitzen eine viertausendjährige Geschichte".

Ganz abgesehen davon, daß es sehr schwer ist, die Geschichte der Türken über die ersten Jahrhunderte n.Chr. hinaus zurückzuverfolgen, ohne sich in wilden Spekulationen zur ergehen, fällt auf, daß Kafesoğlu seine folgenden Ausführungen über die Religion — entsprechend der Quellenlage — fast ganz auf die Zeit der beiden türkischen Reiche nach 552 beschränkt. Dies wirft u.a. ein interessantes Problem bezüglich des Totemismus auf, den der Verfasser für die alten Türken verneint.

Eines seiner Argumente ist dabei, daß eben das von uns oben angesprochene, mit dem Totemismus verbundene Mutterrecht bei den Türken nicht nachzuweisen sei. Außerdem besäßen bei ihnen nicht die einzelnen Klans — wie beim Totemismus üblich —, sondern die einzelnen Stämme (*kavim*) Tiere, die sie als ihren ‚Urvater' (*ata*) verehrten. Besonders aber linguistische Forschungen hätten erwiesen, daß es bei den alten Türken keinen Totemismus gegeben habe.

Kafesoğlu beruft sich hierbei auf die oben genannte Arbeit Nemeths.[50] Wie wir nun gesehen haben, betont Nemeth ja, daß in der Zeit der alttürkischen Reiche nach 552 kein Totemismus nachzuweisen sei, daß aber die vorhandenen Spuren auf diesen in der

[50] Ebenda.

Zeit davor schließen lassen, die uns historisch nicht mehr recht zugänglich ist. Wie aber steht nun Kafesoğlu zu dieser Zeit von knapp 3000 Jahren, die nach seiner Auffassung dann verbleiben?

Es wird hier eine Methode deutlich, die sich durch Kafesoğlus ganze Arbeit zieht: Er führt nach manchen Äußerungen zahlreiche Stellen in der Primär- und Sekundärliteratur an, ohne jedoch ein einziges Mal einen Wortlaut zu zitieren, so daß der Leser gezwungen ist, ihm entweder blind zu glauben oder jede Behauptung durch die Einsichtnahme in Quellen und Literatur zu überprüfen. Gleichzeitig verleiht er seinen Behauptungen durch die ungewöhnlich vielen Literaturangaben fast ausschließlich europäischer Autoren eine besondere Autorität.

Im Abschnitt über den Schamanismus scheint Kafesoğlu sein Thema eher vorsichtig anzugehen, wie schon die Überschrift zum Ausdruck bringt: *Şamanism mes'elesi* („Problem des Schamanismus"). Seine Darstellung geht zweierlei Wege: Zwar gibt es Spuren von Schamanismus bei den alten wie bei den neuen Türken, aber diese seien lediglich Reste (*kırıntı*) indischer, iranischer, griechischer, jüdischer und vielleicht einiger alter türkischer (!) Auffassungen. In der Hauptsache beruft er sich auf Girauds ausführliche Studie „*L'Empire des Turcs Célestes*". Giraud jedoch bezieht nicht ausdrücklich Stellung zum alttürkischen Schamanismus. Lediglich bemerkt er zur alttürkischen Auffassung des „Fortfliegens" (*uçmak*) beim Tode eines Menschen, daß dieses Bild an buddhistische „transmigration" erinnere. Sicherlich geht aber auch Girauds Interpretation, die er übrigens nur in eine Frage kleidet, zu weit, da die Vorstellung vom „Fortfliegen [der Seele]" mit keiner der bekannten buddhistischen Auffassungen von Seelenwanderung übereinstimmt.[51]

Bezüglich der Nichtexistenz des Schamanismus unter den alten Türken beruft sich Kafesoğlu auf von Gabain,[52] natürlich wiederum ohne sie zu zitieren. Von Gabain aber schreibt an dieser Stelle: „Schamanismus ist bei den Alttürken nur gering nachweis-

---

[51] So implizieren auch skr. und tib. Wörter für „sterben" kein „fliegen". Z.B. drücken die tibetischen Verben *hćiba und śiba*, die für „sterben" gebraucht werden, eher ein „Verlöschen", z.B. einer Flamme, aus.

[52] Von Gabain, *HDO* V/, S. 217.

bar (sic!)...'', und wenige Zeilen weiter: ,,... eine einzige Erwähnung einer Trommel in einer Grabinschrift (W. Radloff, *Alttürkische Inschrift* I, S. 316, 4) genügt nicht zum Beweis ...''. Erstere Äußerung jedoch besagt, daß es für von Gabain andere ausreichende Hinweise gibt.

Ein weiteres Argument Kafesoğlus ist, daß der Begriff ,,Schamane'' ja ohnehin einer indo-iranischen Sprache entstamme. Als Beleg dafür nennt er M. Eliade und K. H. Menges.[53] Nun, beide legen sich in der Etymologie des im Türkischen — und auch in alten manichäischen Texten[54] — belegten Wortes *ḳam* nicht fest. Eliade, der sich ja in seinem umfangreichen Werk über das ,,universale'' Phänomen des Schamanismus für die Funktion des Schamanen und weniger für die Entwicklung des Schamanismus interessiert,[55] zieht es vor, sich in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht auf die Untersuchung von Schirokogorov zu verlassen, welcher den Schamanismus unter den Tungusen für ein relativ junges Phänomen hält, ,,das sich von Westen nach Osten und von Süden nach Norden ausgebreitet zu haben scheint. Er enthält viele Elemente, die unmittelbar vom Buddhismus entlehnt sind''.[56] ,,Der Schamanismus hat seine tiefen Wurzeln in Sozialordnung und Psychologie der animistischen Philosophie, welche für die Tungusen und andere Schamanisten charakteristisch ist. Andererseits aber ist der Schamanismus in seiner gegenwärtigen Form eine der Folgen, die das Eindringen des Buddhismus für die ethnischen Gruppen Nordasiens hatte''. Einige Zeilen weiter bei Eliade über den Schamanismus explizit: ,,Das ist keine Schöpfung des Buddhismus''. All diese wesentlichen Passagen enthält Kafesoğlu seinen Lesern vor, obwohl er jeweils die Stellen, die ihn ja eigentlich widerlegen, korrekt angibt. Methode oder Mißverständnis?

Ein drittes Argument ist schließlich — was auch Akpınar übernimmt —, daß der Schamanismus ,,nicht die Religion der alten Türken gewesen sein könne'' (*eski dini olamazdı*), da der Schamanis-

---

[53] Eliade 1975, S. 457; Menges 1968/69.

[54] Clauson 1972, s. 625, der mehrere Belegstellen des Wortes *ḳam* in frühen türkischen Texten aufführt.

[55] Eliade 1975, S. 459.

[56] Schirokogorov, S. 119; zitiert bei Eliade 1975, S. 458.

mus keine Religion sei, sondern eher ,,die Eigenschaften von Zauberei'' (*sihir karakteri*) habe. So sehr das auch stimmen mag, ist doch nicht zu leugnen, daß der Schamanismus integrativer Bestandteil vieler Religionen auf der Erde ist, wie er es auch bei den alten Türken war. Sowohl aus den chinesischen und griechischen als auch den alten türkischen Quellen selbst wird deutlich, daß z.B. der Kagan anscheinend als oberster Schamane den Kontakt zum *Tangrı* herstellte.[57]

Das dritte Kapitel in Kafesoğlus Artikel ,,*Türkler*'' behandelt den ,,Glauben in die Naturkräfte'' (*tabiat kuvvetlerine inanma*). Interessant ist, daß bei ihm hierunter nicht nur die Gestirne, Blitz, Donner und ,,die heiligen Orte und Gewässer'' (*ıduk yer sub*) fallen, sondern auch die oben besprochene Göttin *Umay*, die er immerhin als ,,Göttin'' (*tanrıça*) bezeichnet, die aber indo-iranischen Ursprungs (*Huma*) sei.

In Anbetracht der Tatsache, daß *umay* — wie wir oben gesehen haben — bereits in den Inschriften eindeutig als weibliche Gestalt (in welcher Funktion auch immer) auftritt, scheint Clausons Äußerung viel plausibler: ,,*umay* originally ‚placenta, afterbirth'; also used as the name of the (only?) Turkish goddess ... NC Kir. umay: the last also means ‚a mythical bird that builds its nest in the air', but this is merely a corruption of Persian humay''.[58]

Kafesoğlus Hauptkapitel ist überschrieben ,,Die Religion des Himmelsgottes'' (*Gök-Tanrı dini*). Dies sei die eigentliche Religion in der Gesellschaft der Steppen-Türken und habe keinerlei ,,Beziehung'' (*iştirak*) zu anderen Stämmen alter Zeit. Der Himmelsgott ,,ist der Schöpfer und Inhaber vollkommener Macht''. Damit vertritt er eine andere Meinung als Ögel, der ja deduktiv folgerte, daß auch der Himmelsgott geschaffen sein müsse. Wir sahen oben, daß die einzige diesbezügliche Stelle in den Inschriften grammatisch nicht eindeutig ist. Kafesoğlu führt in den anschließenden Zeilen unter Berufung auf Eliade aus, daß dieses ,,Glaubenssystem'' (*inanç sistemi*) ein für alle mittel- und nordasiatischen Gesellschaften charakteristisches System sei. Weiter heißt es, daß die Grundla-

[57] So geht nach Kljaštornyj aus der sogdischen Inschrift der Bugut-Stele hervor, daß der Kaġan in Trance sich mit dem Tängri in Verbindung setzt. Vgl. Kljaštornyj.

[58] G. Clauson 1972, S. 164 f.

gen der Orchon-Denkmäler und anderer türkischer und fremder Dokumente „mehr oder weniger bewiesen werden können" (*az çok tesbit edilebilir*).

Akpınar nimmt zu diesen Äußerungen folgendermaßen Stellung: „Die Widersprüche, die Kafesoğlu in seiner Darstellung unterlaufen, können wie folgt zusammengefaßt werden: Zuerst gibt er das Urteil ab, man wisse bezüglich der Religion nichts allzu Genaues. Trotzdem zieht er Schlüsse, durch Vermutungen mehr als durch Wissen und Belege, gibt aber sehr bestimmte Urteile ab. Z.B. sagt er über den Glauben an den Himmelsgott: ‚Dieser Glaube, der keine Beziehungen zu anderen Stämmen aufweist...' und behauptet damit, dieser Glaube sei ganz den Türken zu eigen. Gleich anschließend aber schreibt er, nach Auskunft der Ethnologen sei er den Hirten- und anderen Stämmen zu eigen und in ganz Zentralasien anzutreffen" — und damit ebenso wohl auch mongolisch wie tungusisch. Kafesoğlu beruft sich hier u.a. auf Giraud, welcher aber an der angegebenen Stelle lediglich die Meinung vertritt, daß verschiedene Indizien (u.a. der Ausdruck *türk tängrisi*) darauf hindeuten, daß der *Tängri* — wie ja auch Gökalp schon meinte — als Nationalgott verstanden wurde, ohne die Existenz anderer Götter in Zweifel zu ziehen.[59]

Übrigens ist es gerade Giraud, der die meisten Argumente liefert, die gegen Kafesoğlus Ansichten sprechen. So weist er u.a. darauf hin, daß an einer Stelle der Ongin-Inschrift die Erde vor „*tängri*" genannt wird.[60] Er ist der Meinung: „Dans le rôle ici devolu à la Terre, nous trouvons ailleurs Oumay, déesse de la maternité, de la fécondité. On peut entrevoir un lien entre les deux, peut-être même une identité".[61]

Ebenso wie Turan beruft sich auch Kafesoğlu auf das Zitat Ibn Faḍlāns über die Ogusen, „wenn einer von ihnen sich einem Unrecht ausgesetzt sieht oder ihm etwas Unbilliges geschieht, so erhebt er seinen Kopf gen Himmel und sagt *bir tengri*, d.h. im Türkischen ‚bei dem einen Gott', weil *bir* im Türkischen ‚Eins' bedeutet und *tengri* ist in der Sprache der Türken ‚Gott'."

---

[59] Giraud 1960, S. 102.
[60] Or 4.
[61] Giraud 1960, S. 106.

Ebenso wie Turan jedoch verschweigt Kafesoğlu seinem Leser den diesem Zitat unmittelbar vorausgehenden Passus in Ibn Faḍlān's Reisebericht: ,,Obgleich sie ein mühseliges Leben führen, sind sie wie verirrte Esel. Sie sind durch keine Religion Gott verpflichtet, noch wenden sie sich an die Vernunft, sie beten überhaupt nichts an... Ich habe gehört, wie sie (die Glaubensformel): ‚Es gibt keinen Gott außer Allah, und Muhammed ist Allahs Prophet' aussprechen, um sich durch diese Worte den Muslimen, die zu ihnen kommen, anzunähern, nicht aus Glauben daran''.[62] Was also spricht bei Ibn Faḍlān dafür, daß er dem Leser mitteilen möchte, die Türken seien Monotheisten?

Es ist abschließend noch interessant festzustellen, daß Kafesoğlu, vielleicht in der Absicht, dem Leser seine ehrliche Überzeugung zu suggerieren, das türkische Personalpronomen *o* für ,,er'' als Majuskel schreibt, wenn er von *tängri* redet.

All diese von den besprochenen türkischen Autoren angeführten Argumente, die in der Hauptsache in der Kunst des Auslassens bestehen, werden in den oben genannten Schulbüchern den Schülern als unzweifelbare Tatsachen geboten, die Schüler wie Lehrer davon überzeugen sollen, daß die Türken seit jeher eine Gesellschaft von höchstem, nämlich monotheistischem Niveau hatten, die den Islam sozusagen schon vorweggenommen hatte. Diese Absicht wird gekräftigt durch solche expliziten Aussagen, daß die Türken die edelste Rasse der Menschheit seien, eine Aussage, die sich in den Schulbüchern bis zur Indoktrination steigert.

In ihrem Türkisch-Lehrbuch berichtet Ersen-Rasch[63] über eine Meinungsumfrage, die 1975 in der Türkei von Gallup und PEVA durchgeführt und in der u.a. die Frage gestellt wurde: ,,Welcher Nation in der Welt bringen Sie am meisten Achtung entgegen?'' Von 321 Befragten gaben 123 Antworten wie: ,,Fremden Staaten (*ülke*) bringe ich überhaupt keine Achtung entgegen'' oder ,,Gibt es etwa den Türken Gleichrangige (*Türk gibisi var mı*?)''? Ob solche Antworten in irgendeiner Beziehung zum ,,alttürkischen Monotheismus'' stehen können?

---

[62] Alle Zitate nach der Übersetzung von Togan 1939.
[63] Ersen-Rasch 1980, S. 221.

Das rassistische Gedankengut, das hier durchscheint, beginnt sich mit dem Zerfall des Osmanischen Reiches und der nationalen Bewußtwerdung in der Türkei abzuzeichnen. Sowohl der Nationalismus als auch der mit ihm eng verwobene Pan-Türkismus, gegen den Atatürk allerdings deutlich Position bezog, nährten sich aus dem Rassismus, in den 30er Jahren möglicherweise unter dem Einfluß des deutschen Nationalsozialismus. Gedanken, die sich in allseits bekannten Aussprüchen wie ,,Ne mutlu Türküm diyene (wie glücklich, wer von sich sagen kann, ich bin ein Türke)'' und ,,Tanrı türkü korusun (Gott schütze die Türken)'' manifestierten, hatten zu jener Zeit eine staatsgründende und -erhaltende Funktion. Die Einführung des Islam — dem zur Zeit des Einparteiensystems keine große Rolle zukam — in den Nationalbegriff ist aber auch in späterer Zeit nicht als reine parteipolitische Vereinnahmung zu verstehen, sondern erklärt sich aus der Identitätssuche zwischen Ost und West. Die Diskussionen in den pan-türkischen Organisationen über die Beziehung zwischen Pan-Türkismus und Islam führten in den 70er Jahren zu dem Versuch, der islamisch gebundenen Bevölkerung das vorislamische türkische Erbe, das schon lange im Mittelpunkt der pan-türkischen Betrachtung stand, nahezubringen. Dadurch wurde schließlich die Überzeugung vermittelt, die Landau so formuliert: ,,... that Islamism (Müslümanlık) was, and should remain, an integral component of nationalism''.[64]

Nachtrag

Von den Veröffentlichungen, die nach Abschluß des Beitrages erschienen, scheint eine nachtragenswert, die sich ausschließlich mit Spuren alttürkischer Religion in der Neuzeit befaßt: ,,Yaşar Kalafat: *Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri.* Ankara 1990''. Er folgt im großen und ganzen den Darstellungen der oben besprochenen Historiker, d.h. er geht von einem monotheistischen Glaubenssystem aus, in dem der Himmelsgott (*tengri*) den Himmel (*gök tengri*) wie auch die Erde (*yağız yer*) geschaffen habe. Für ihn beweist der Vergleich der Umay mit der Mutter in den Inschriften eindeutig, daß es sich lediglich um eine Schutzgottheit gehandelt habe (S. 29).

---

[64] Landau 1981, S. 148.

LITERATUR

Akpınar, T.: ,,Eski Türklerin dini tek Tanri inanci mıydı?'' In: *Tarih ve Toplum. Aylık Ansiklopedik Dergi.* März 1986.

Brandon, S. G. F.: *A Dictionary of Comparative Religion.* London 1970.

Chavannes, E.: *Documents sur les Tou-kieu (Turcs) Occidentaux.* St. Petersburg 1903, Nachdruck Taipei 1969.

Clauson, G.: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish.* Oxford 1972.

Ders.: ,,Turks and Wolves''. In: *Studia Orientalia* XXVIII. Helsinki 1964, S. 1-22.

Doerfer, G.: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen.* 4 Bde. Wiesbaden 1963, 1965, 1967, 1975.

Eichhorn, W.: ,,Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen''. *HdO*, 4. Abt., 4. Bd., Abschn. 1.

Eliade, M.: *Schamanismus und archaische Extasetechnik.* Frankfurt am Main 1975.

Gabain, A. von: ,,Zentralasiatische türkische Literaturen I: Nichtislamische alttürkische Literatur''. In: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., V. Bd., 1. Abschn. 1982.

Dies.: ,,Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften''. In: *Anthropos* 48, 1953. S. 537-556.

Dies.: ,,Vom Sinn symbolischer Farbbezeichnungen''. *AOH* XV, 1962, S. 111 ff.

Giraud, R.: *L'empire des Turcs Célestes. Les règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680-734). Contribution à l'histoire d'Asie Centrale.* Paris 1960.

Gökalp, Z.: *Türk medeniyeti tarihi.* (Neuauflage) Kültür Bakanlığı. Istanbul 1976.

Ders.: *Türk Töresi.* (Neuauflage). Kültür Bakanlığı. Istanbul 1978.

Grönbech, K.: *Der türkische Sprachbau.* Kopenhagen 1936.

Grousset, R.: *L'empire des steppes.* Paris 1985 (Nachdruck).

Hermanns, M.: *Mythen und Mysterien. Magie und Religion der Tibeter.* Stuttgart i.J.

Kafesoğlu, İ.: *Türk bozkır kültürü.* Ankara 1987.

Ders.: *Türk millî kültürü.* Istanbul 1986.

Ders.: ,,Türkler''. In: *İslam Ansiklopedisi*, fasc. 127 u. 128.

Kappert, P., u. Koß, C.: ,,Nationalismus und Islam in der türkischen Schulerziehung der siebziger Jahre''. In: *Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium.* Heft 2/81. S. 87-93.

Klapproth, J.: *Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren. Nebst einem Wörterverzeichnisse und anderen uigurischen Sprachproben.* Paris 1820, Nachdruck Hamburg 1985.

Kljaštornyj, V., und Livšic, A.: ,,The Sogdian Inscription of Bugut Revised''. In: *AOH* 1972, Tomus XXVI, S. 69-112.

Köprülüzade, M. F.: *Influence du chamanisme turco-mongole sur les ordres mystiques musulmans.* Istanbul 1929.

Koß, C. (irrtümlich Voß) s. Kappert, P.

Landau, J.: *Pan-Turkism in Turkey. A Study of Irredentism.* London 1981.

Liu Mau-Tsai: *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u küe).* 2 Bde. Wiesbaden 1958.

Marquart, H.: ,,Ǧuwainīs Bericht über die Bekehrung der Uiguren''. In: *SPAW* 1912, S. 486-502.

Menges, K. H.: Besprechung zu: *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker.* Hrsg. V. Dioszegi. In: *Oriens* XXI/XXII, 1968/69, s. 546-568.

Mensching, G.: *Die Religion.* Stuttgart 1959.

Nemeth, J.: ,,Noms ethniques turcs d'origine totémistique''. In: *Studia Turcica*, S. 349-359. Budapest 1971.

Orkun, H. N.: *Eski türk yazıtları*. Istanbul 1936-1941.

Ögel, B.: *Islamiyetten önce Türk kültür tarihi*. Ankara 1962.

Ders.: *Türk mitolojisi. (Kaynakları ve açıklamalar ile destanlar)*. I. Bd. Ankara 1971.

Rasonyi, L.: *Tarihte türklük*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Nr. 39, Seri III — Sayı: A 11.

Roux, J. P.: ,,Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaiques''. In: *Revue de l'Histoire des Réligions*, Bd. 149 (1956), S. 49-82; S. 197-230. Bd. 150 (1956), S. 173-212.

Ders.: *La réligion des Turcs et des Mongols*. Paris 1984.

Schmidt, P. W.: *Der Ursprung der Gottesidee . Bd.X. Die asiatischen Hirtenvölker*. Freiburg i.d. Schweiz/Münster 1949.

Strohmeier, M.: *Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker*. (= Islamkundliche Untersuchungen; Bd. 97) Berlin 1984.

Tekin, T.: *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington 1968.

Thomsen, V.: ,,Alttürkische Inschriften aus der Mongolei''. In: *ZDMG* 78 (1924), S. 121-175.

Togan, Z. V.: *Ibn Faḍlān's Reisebericht*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes). Leipzig 1939.

Tryjarski, E.: ,,Zur Frage einiger Parallelen zwischen den Bestattungsriten der Alt-Türken und Chinesen''. In: *CAJ* Bd. 25, S. 147.

Turan, O.: *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi. Türk Dünya Nizamının Millî islamî ve İnsanî Esasları*. Bd. 1. Istanbul 1969.

Ders.: *Türkler ve İslamiyet*. Dil ve Tarih Coğrafya Dergisi C. IV, sayı 4.

T. K. A. E. Hrsg.: *Türk Dünyası El Kitabı*. Ankara 1976.