

Till Mostowlansky

Islam und Kirgisen on Tour

Die Rezeption »nomadischer Religion«
und ihre Wirkung

2007

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

ISSN 0340-6792
ISBN 978-3-447-05583-3

Inhalt

Danksagung	XI
1. Einleitung	1
1.1 Hintergrund.....	1
1.2 Gegenstände und Fragen.....	3
1.3 Quellen.....	7
1.4 Technische Anmerkungen	10
2. Kirgisen – Differenz und Transformation	11
2.1 Herkunft und Religion	13
2.2 Exkurs: Von der Steppe zum Tienschan	16
2.3 Religion – eine Folge der Lebensweise?.....	24
3. „Nomadische Religion“ im Blickpunkt.....	30
3.1 Pioniere und Zauberer.....	31
3.2 Mongolen und Kirgisen	38
3.3 Unterwegs im Grenzgebiet	46
3.4 Turkestan – <i>l'amélioration des moeurs</i>	49
3.5 Religion und epische Literatur	55
3.6 Evolution vor Revolution.....	60
4. Positionen des 20. Jahrhunderts.....	63
4.1 Auslaufmodell Religion.....	64
4.2 Exkurs: Die Religion der „alten Türken“.....	67
4.3 Ungleichzeitige Gegenwart.....	69
4.4 Die Kirgisen auf dem goldenen Zweig	72
4.5 Ein Volk von Schamanen?.....	75
4.6 Der sowjetologische Diskurs	78
5. Öffnung	84
5.1 Westliche Wahrnehmung.....	84
5.2 Forschung in Kirgistan.....	86
5.3 Kritische Ansätze.....	88
6. Religiöse Diskurse in Zentralkirgistan	93
6.1 Hintergrund.....	93
6.2 In Teңdik.....	96
6.3 Gülžan Sarıgulova.....	98
6.4 Kerimbek Isabaev	102
6.5 Dāvat.....	103

6.6 Dāvatta – auf Dāvat.....	105
6.7 Kontextualisierung	109
6.8 Meos und Kirgisen	112
6.9 Tejdik und seine „Religionen“	114
7. Perspektiven.....	116
7.1 Orientalismus und „kirgisische Religion“	116
7.2 Lokale Religion.....	118
7.3 Unscharfe Begriffe	121
8. Schluss	124
8.1 Zusammenfassung.....	124
8.2 Zum Schluss	128
Literaturverzeichnis	131

1. Einleitung

1.1 Hintergrund

Die Auflösung der Sowjetunion im Jahr 1991 hat westlichen Wissenschaftlern die Arbeit in Zentralasien erleichtert oder sie überhaupt erst möglich gemacht. Dieser Umstand hat mittlerweile in den verschiedensten Fächern zu einer Fülle an wissenschaftlicher Literatur geführt. Dass oftmals gerade das Thema Religion besonders berücksichtigt wird, verwundert angesichts der lange ideologisch dominierten Abhandlung des Themenbereiches und der nun auch offiziellen Wichtigkeit religiöser Identitätsfindung nicht. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist in diesem Zusammenhang aber nicht nur die Tatsache interessant, dass Religion thematisiert wird, sondern auch wie die Auswahlverfahren zur Bestimmung des Gegenstandes ablaufen und wem er zugeschrieben wird. Und tatsächlich waren es zunächst Überlegungen dieser Art, die mich in der Beschäftigung mit der religiösen Situation Zentralasiens auf religionsgeschichtliche und religionsethnologische Betrachtungen „nomadischer Religion“ aufmerksam machten. Dabei ist die Gewichtung und Schwerpunktsetzung, die in der auf Zentralasien bezogenen Forschung weiterhin wirkt, bemerkenswert. Während die Oasenstädte und die damit verbundenen Schrift- und Baukulturen intensiv bearbeitet werden, klaffen im Bereich der ehemals nomadisch lebenden Bevölkerung Zentralasiens zum Teil große Forschungslücken. Einen dieser religionsgeschichtlichen „Zwischenräume“ bildet der Themenkomplex „Islam und Kirgisen“.

Einige Kilometer südlich der kirgisischen Hauptstadt Bischkek hat sich in den letzten Jahren um das Grabmal (*kümböz*) von *Baytik bätir* eine kleine, aber stetig wachsende Pilgerstätte gebildet. Dass ein in kollektiver Wahrnehmung bedeutender Muslim zu solchen Ehren kommt, erstaunt im Kontext zentralasiatischer¹, aber auch allgemein islamischer Religionsgeschichte

1 Der Begriff „Zentralasien“ hat seit seinem Aufkommen im 19. Jahrhundert mehrere Wandlungen durchlaufen und zur Bezeichnung unterschiedlicher geographischer Regionen gedient. Hinzu kommt, dass der Begriff je nach Sprache andere Konnotationen aufweist. Ich folge dem Vorschlag von Jörg Stadelbauer, der Zentralasien neben den sechs Staaten Kasachstan, Kirgistan, Usbekistan, Tadschikistan, Turkmenistan und Mongolei weitere Gebiete zurechnet: *Zu ZA zählt man zudem einige ethnisch-national begründete Autonomiegebiete, in China die Autonomen Regionen Nei Monggol (Innere Mongolei), Xinjiang-Uighur (Sinkiang), Ningxia Hui und Xizang (Tibet), in der Russländischen Föderation die Republiken Altai, Chakassien, Tuva*

nicht sonderlich. Und doch ist die Tatsache bemerkenswert, dass *Baytik* als Verbündeter der Russen im Kampf gegen das Khanat von Kokand zu Beginn der 1860er Jahre, gleichzeitig aber auch als Vorbild und guter Muslim verehrt wird.²



Grabmal (*kümböz*) von *Baytik bätir* (Bild: Till Mostowlansky)

und Burjatien, ferner die burjatischen Autonomen Bezirke von Ust-Ordinsk und Aginskoje. Schließlich werden von manchen Autoren weitere Verwaltungsgebiete Chinas und Russlands sowie mehrere Nachbarstaaten (Afghanistan, Pakistan, Indien, Nepal, Bhutan) wenigstens z.T. Zentral- und Hochasien zugeordnet. [Stadelbauer (2004), S. 319]. Diese Ausdehnung des Begriffes birgt Gefahren. Sie ist aber – wie später gezeigt werden soll – für die Beschäftigung mit den Kirgisen aufgrund der angenommenen Migrationswege von Vorteil. Klar festzuhalten ist, dass es sich bei dem Begriff „Zentralasien“ um eine Konstruktion aus *eurozentristischer Perspektive* [ders. (2004), S. 326] handelt, der weder mit kulturellen noch geographischen Grenzen übereinstimmt [vgl. Kollmar-Paulenz (2003), S. 246–48 und Bregel (1996), S. 1–3]. Der politische Begriff „Mittelasien“, der später noch Verwendung finden wird, bezeichnet in der oben genannten Definition lediglich einen kleinen Teil Zentralasiens [vgl. Kapitel 2, Anm. 46]. Zur ausführlichen Bestimmung der Begriffe vgl. Geiß (1995), S. 27–35.

- 2 Vgl. Сыдыкова (2003), S. 585f. Zum 175. Geburtstag *Baytiks* (eigentlich *Baytik Qanay ūlu*) wurde zudem 1996 eine Zeitung mit dem Titel *Байтик Баатыр* herausgegeben, welche die Aktivitäten rund um die Pilgerstätte sowie Positionen kirgisischer Historiker zur Person *Baytiks* dokumentiert.

Es ist nur einer von vielen Hinweisen darauf, dass die russische Kolonialzeit des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sowie die Zeit der sowjetischen Herrschaft bis 1991 an Kirgistan und den Kirgisen nicht spurlos vorübergegangen ist. Diese Veränderungen sollen in der vorliegenden Arbeit beleuchtet, aber nicht im direkten Gegensatz zu vergangenen und gegenwärtigen politisch und ideologisch motivierten Positionen gewertet werden. Vielmehr interessieren in diesem Zusammenhang die Beschreibungen „kirgisischer Religion“³ und die Rezeption, welche diese in der Folge erfahren haben. Diesbezüglich war die Entwicklung des 19. Jahrhunderts mit der zunehmenden Produktion von Reiseberichten und ethnographischen Quellen wegweisend. Insbesondere die Frage nach der Bedeutung des Zeitabschnitts zwischen der russischen Eroberung und dem Ende des Zarenreiches und seiner Wirkung bis in die Gegenwart soll deshalb eingehend behandelt werden.

1.2 Gegenstände und Fragen

Die Beschäftigung mit kirgisischer Religionsgeschichte kann aus einer wissenschaftlichen Perspektive leicht Probleme bereiten, wenn die Wirkung ideologisch gefärbter Positionen unterschätzt wird und die begriffliche Schärfe fehlt, die aufgrund der Komplexität zentralasiatischer Religionsgeschichte notwendig ist. Welche definitorischen Probleme sich aus diesem Umstand ergeben können, soll kurz an einem Beispiel illustriert werden.

Die Rückprojektion einer kirgisischen Nation und ihres Nationalstaates in die Vergangenheit stellt auch heute noch ein schwerwiegendes Problem im Verständnis kirgisischer Geschichte dar.⁴ Welche religiösen Identitäten bei den kirgisischen Verwandtschaftsgruppen vor 1917 und vor allem der Gründung der Kirgisischen Sowjetrepublik in den 1930er Jahren *tatsächlich* bestimmend waren, ist heute aufgrund der Quellenlage⁵ kaum zu eruieren. Dass sie aber vielfältig und je nach geographischer Region andere waren, lassen die politische Zersplitterung und die unterschiedlichen kulturellen Kontexte vermuten, in denen sich die Kirgisen bewegten. Am gängigsten ist nach wie vor die Unterscheidung in Nord- und Südkirgisen:

3 Aus heutiger Perspektive mag der Begriff „kirgisische Religion“ befremdlich erscheinen. Dass ich ihm gegenüber dem Begriff „kirgisischer Islam“ zu diskursanalytischen Zwecken den Vorzug gebe, hängt vor allem mit Beschreibungsmustern zusammen, die bei den Kirgisen einen „Synkretismus“ verschiedener Religionen feststellen, in dem islamische Elemente nur einige unter vielen sind. Welche definitorischen Probleme sich aus einer solchen Sichtweise ergeben, wird noch Gegenstand der Untersuchung sein.

4 Zum Problem der nationalen Historiographien Zentralasiens vgl. Bregel (1996), S. 12.

5 Vgl. dazu Punkt 1.3.

In pre-Soviet times these two areas were separated, and nomadising tribes maintained different political orientations. Whereas the northern Kyrgyz had much more contact with neighbouring Kazakhs from the southern edges of the steppe, the Kyrgyz of southern Kyrgyzstan were influenced by the Khanate of Khokand, which promoted the Islamisation of the southern Kyrgyz. Both groups were autonomous and had almost no communication with each other.⁶

Hinzu kommt, dass Kirgisen auch immer außerhalb der heutigen Grenzen Kirgistans lebten. Diese werden unter den Vorzeichen einer territorial-national ausgerichteten Geschichtsschreibung selten miteinbezogen. In der Behandlung von Reiseberichten aus dem 19. Jahrhundert, die zumeist sehr punktuelle Informationen liefern, wird dieser Umstand im Folgenden besonders zu berücksichtigen sein.

In unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Problematik steht die Unterscheidung zwischen einer ethnisch zentrierten Religionsgeschichtsschreibung, die sich der Behandlung „kirgisischer Religion“ widmet, und einer territorial zentrierten Historiographie, die sich der „kirgistanischen Religion“ verschrieben hat. Wie solche Tendenzen zusammenfinden, zeigt beispielsweise die eher kurz gehaltene Arbeit von E. A. Urmanov mit dem Titel *Islam und Kirgisen*⁷, die beide Ansätze zusammenbringt, indem das erste Auftreten der Kirgisen auf dem heutigen Territorium Kirgistans so angesetzt wird, dass es noch mit den frühen Islamisierungsbestrebungen in Zentralasien im 10. bis 11. Jahrhundert zusammenfällt.⁸

Die Vielzahl an möglichen Positionen zur „kirgisischen Religionsgeschichte“ wurde nur kurz angedeutet, sie soll aber im Verlaufe der Arbeit weiter ausgeführt werden. Nicht nur die Betrachtungen an sich spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, sondern auch ihre Rezeption und die Definitionen, mit denen sie sich dem Gegenstand anzunähern versuchten. Dass dabei die „kirgisische Religion“ als Diskursfeld betrachtet werden kann, *in dem Identitäten (auch wissenschaftliche) gebildet, Grenzen gezogen und Machträume besetzt werden*⁹, entspricht einem gegenwärtigen Selbstverständnis der Religionswissenschaft, *die, anstatt Definitionen zu normatisieren, die Wirkungen dieser Definitionen in einem Diskursfeld beschreibt, auf dem sie selber auch handelt*¹⁰. Das Diskursfeld „kirgisische

⁶ Geiss (2003), S. 250f.

⁷ *Ислам и кыргызы* [vgl. Урманов (2001)].

⁸ Vgl. ders. S. 3.

⁹ Kippenberg/Stuckrad (2003), S. 14.

¹⁰ Dies. Es besteht eine Reihe von Definitionen für den Begriff „Diskurs“. Ich folge hier – wie auch Kippenberg und Stuckrad – derjenigen von Rüdiger Ullrich. Mit einem „Diskurs“ bezeichnet er *eine Form der gesellschaftlichen Auseinandersetzung, in der das Feld der Kommu-*

Religion“ bietet diesbezüglich den Vorteil, dass es bislang nur bedingt im Zusammenhang mit der „Meistererzählung“¹¹ Islam zu nennen ist. Kaum eine Notiz zur „kirgisischen Religion“ kommt ohne die Erwähnung aus, dass die religiöse Zugehörigkeit der Kirgisen nur schwer zu bestimmen, ihre Identität eine gespaltene und islamische Elemente nur oberflächlich verankert seien. Eben an diesem Punkt stößt das Konzept von „singulären Traditionen“ mit Zuschreibungen wie islamisch, buddhistisch, aber auch schamanistisch, jüdisch und christlich an seine Grenzen, denn die Annahme der Singularität von Tradition lässt keinen Platz für die Vielschichtigkeit religiöser Identitätsbildung. Wenn

[e]ines der wichtigsten Elemente diskursanalytischer Methodik [...] im Abschied von christozentrischen singulären Identitätskonstruktionen zu finden [ist], [...] hat die Annahme, dass ein Mensch nur in einem religiösen Symbolsystem zu Hause sein kann, ausgedient.¹²

Der Umstand, dass „kirgisische Religion“ vornehmlich in wissenschaftlicher Literatur, ethnographischen Beschreibungen und Reiseberichten behandelt und rezipiert wurde, legt die Bearbeitung dieser Quellen nahe. So wird in erster Linie der wissenschaftliche Diskurs und seine Wirkung dargestellt und nicht wie beispielsweise in Kocku von Stuckrads diskursanalytischer Studie *Schamanismus und Esoterik*¹³ ein Diskursfeld, das

*nikation gleichgesetzt wird mit einer dialogisch konstruierten Handlungssphäre. Entscheidend ist dabei, dass [d]ie dialogische Struktur einer Handlung [...] als unabhängig existierend von der unmittelbaren Anwesenheit eines möglichen ‚Empfängers‘ dieser Handlung angenommen wird [Ullrich (1992), S. 19, Anm. 3]. Das Diskursmodell von Stuckrad und Kippenberg nimmt dabei Bezug auf die Theoriebildungen von Roland Barthes, Michel Foucault und Pierre Bourdieu. Als wichtige diskursanalytische Arbeit im Bereich der Religionswissenschaft ist auch *Die Gottesmänner* von Werner Schiffauer zu erwähnen, dessen pointierte Grenzziehung zwischen „Religion als Diskursfeld“ und „Religion als Symbolsystem“ auch für die Betrachtung „kirgisischer Religion“ wertvoll erscheint: *Wenn man Religion als Symbolsystem faßt, dann stellt sich die Frage von religiösem Wandel als erklärungsbedürftig dar; geht man dagegen von Religion als Diskursfeld aus, dann wird religiöse Konstanz zum erklärungsbedürftigen Phänomen.* [Schiffauer (2000), S. 323].*

11 Ebenso wie zahlreiche andere religiöse Traditionen (Buddhismus, Hinduismus, Judentum etc.) lässt sich auch die schriftorientierte Darstellung des Islam als kompakte Einheit auf Tendenzen des 19. Jahrhunderts zurückführen. Die Ausformulierung von „Meistererzählungen“, also die *Illusion einer „Kohärenz“* [Rohrbacher (2006), S. 80], zeigt mit der monographischen Beschreibung religiöser Traditionen bis heute ihre Wirkung. Somit werden die „großen Traditionen“, *die in einem spezifisch diskursanalytischen Zugriff eigentlich auf ihre Inkohärenz überprüft und dementsprechend dekonstruiert werden müssten, wieder festgeschrieben.* [dies.]. Zur Kritik des „Kohärenzpostulats“ vgl. insbesondere Stausberg (2001), S. 598–601.

12 Dies., S. 5.

13 Vgl. Stuckrad (2003).

von einer Vielzahl unterschiedlicher Beiträge aus Wissenschaft, Religion, Philosophie, Kunst und Literatur, aber auch aus politischen und wirtschaftlichen Faktoren¹⁴

gebildet wird. Nicht unterschätzt werden sollte trotz allem die Tatsache, dass gerade der wissenschaftliche Diskurs Schnittmengen mit zahlreichen anderen Diskursen aufweist, die sich bei weitem nicht nur aus wissenschaftlichen Quellen speisen. Als Beispiele können der historisch weit zurückreichende Nomadendiskurs¹⁵ in Europa, aber auch der weitgehend von politischen und ideologischen Faktoren bestimmte Islamdiskurs in der Sowjetunion gelten.

Während die Analyse von Fremdbeschreibungen aufgrund der regen Literaturproduktion im 19. und 20. Jahrhundert kaum Probleme bereitet, sind die zentralasiatischen Stimmen zur „kirgisischen Religion“ nach wie vor Mangelware. Dies liegt nicht etwa, wie oft vermutet, an den fehlenden schriftlichen Quellen, sondern vor allem daran, dass diese schwer zugänglich und bislang kaum bearbeitet sind. Wenig fortgeschritten ist auch die Erforschung der epischen Literatur Zentralasiens jenseits von Folklore und Strategien nationaler Identitätsfindung. Alleine um das kirgisische Epos *Manas* religionswissenschaftlich fruchtbar zu machen, wäre noch aufwendige philologische Arbeit zu leisten. Trotz der fehlenden Vorarbeiten in diesem Bereich, von denen eine diskursanalytische Studie zwangsläufig abhängig ist, sollen in der Folge sowohl Teile der epischen Literatur zumindest am Rande behandelt werden.

Ein Punkt, der nur indirekt in Beziehung zu einem diskursanalytischen Ansatz zu setzen ist, stellt die Frage nach der lokalen Ausprägung von (Schrift)religionen dar. In den vorliegenden Quellen wird diese Frage auf unterschiedliche Art und Weise behandelt, und doch erfolgen die Antworten immer wieder unter Berücksichtigung ganz spezifischer Religionsdefinitionen. So war (und ist) der Gedanke daran, was und wie Islam zu sein habe, ein ständiger Begleiter von Forschungsreisenden und Orientalisten, die sich mit den Kirgisen auseinander setzten. Spätestens mit dem Erscheinen des Sammelbandes *Lokale Religionsgeschichte*¹⁶ im Jahr 1995 hat die Beschäftigung mit lokalen und regionalen Spezifika von Religionen größere Bedeutung in der deutschsprachigen Religionswissenschaft erlangt. Auch im Kontext Zentralasiens ist zu berücksichtigen, dass sich *Religionen [...] in der Zeit und im Raum*¹⁷ verbreiten. Die *Verknüpfung von Religionen mit räumlichen Lebenswelten*¹⁸ und die Bewertung, die entsprechende lokale

14 Ders. S. 4.

15 Vgl. Kollmar-Paulenz (2003), S. 263–66; Osterhammel (1998), S. 235–70.

16 Vgl. Kippenberg/Luchesi (1995).

17 Kippenberg (1995), S. 16.

18 Ders.

Formen von Religionen durch ihre Betrachter erhalten haben und die nicht selten durch die Vorstellung geprägt waren, wie diese zu sein hätten, sollen in dieser Arbeit thematisiert werden.

1.3 Quellen¹⁹

Wenn das vorangehende Kapitel zu Methodik und Gegenstand kurz und in seiner Aussage wenig spezifisch ausgefallen ist, so liegt das daran, dass sich die Diskussion methodischer Fragen aufgrund der wissenschaftsgeschichtlichen Ausrichtung über die ganze Arbeit hinweg erstreckt. Im laufenden Kapitel sollen nun die Kriterien zur Auswahl der Quellen behandelt werden, ein Punkt, der im Zusammenhang mit „kirgisischer Religion“ keineswegs unproblematisch ist. Dabei ist zu beachten, dass die Entscheidung, *welche Quellen berücksichtigt oder vernachlässigt werden, [...] meist schon das Ergebnis von entsprechenden Diskursen [ist], die eine diesbezügliche „Zensur“ zur Folge hatten.*²⁰

Der Umstand, dass ich Reiseberichte, ethnographische Beschreibungen, wissenschaftliche und epische Literatur sowie qualitative Forschungsergebnisse in einem Zuge nenne, mag zunächst irritierend wirken. Tatsächlich würde aber eine Einteilung in unterschiedliche Grade von Authentizität im Rahmen dieser Arbeit wenig sinnvoll erscheinen, da nicht die Frage nach „Authentizität“ selber im Zentrum des Interesses steht, sondern die Betrachter „kirgisischer Religion“ und ihre Perspektive. Es geht also nicht darum, ob eine Beschreibung besonders nahe an den beobachteten religiösen Phänomenen ist und sie tiefer gehend erfasst, sondern darum, durch welche Diskurse diese Beschreibungen geprägt sind und welche Wirkung sie dabei ausüben.

Auffallend ist zunächst, dass kaum Quellen erfasst werden können, die nicht zur Zeit des Russischen Reiches²¹ produziert wurden oder sich nicht zumindest explizit auf die Situation des 19. Jahrhunderts beziehen. Wie im Folgenden gezeigt werden wird, ist es oftmals die vorsowjetische Phase

19 Für ausführliche Literaturangaben vgl. die dreibändige Bibliographie von Bregel (1995) und zum Thema „Schamanismus“ bis 1932 Popov (1990).

20 Rohrbacher (2006), S. 102.

21 Der Begriff „Russisches Reich“ als Übersetzung des russischen Ausdruckes *Rossiyskaya Imperiya*, der in Abgrenzung zu *russskiy* steht, ist nicht unproblematisch. Während *rossiyskiy* auf den Staat und seine Untertanen bezogen ist und korrekterweise mit „russländisch“ zu übersetzen wäre, ist *russskiy*, das mit „russisch“ übersetzt wird, eine ethnische Kategorie [vgl. Kappeler (2000), S. 13f.]. Aus stilistischen Gründen möchte ich aber den Ausdruck „Russländisches Reich“ vermeiden. Wenn ich von russischer Eroberung oder Kolonialherrschaft spreche, so sind damit nicht die Russen als Ethnie gemeint, sondern ein staatliches Unterfangen, das durchaus multiethnischen Charakter hatte.

„kirgisischer Religionsgeschichte“, die als authentisch empfunden wird. Ob dies an den Umwälzungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts liegt, die mit einer radikalen Veränderung der Lebensweise der Kirgisen²² einherging, bleibt noch abzuklären. Selbst Darstellungen aus der Zeit der Sowjetunion kommen kaum ohne Bezüge auf ethnographische Beschreibungen aus dem 19. Jahrhundert aus. Čokan Čingisovič Valixanov²³ beispielsweise, ein umstrittener, aber für die Analyse der „kasachischen“ und „kirgisischen Religionsgeschichte“ überaus wichtiger Ethnograph des 19. Jahrhunderts, brachte es in der Kasachischen Sowjetrepublik sogar zu höchsten Ehren.²⁴ Im Zuge der Gesamtausgabe seiner Schriften wurde auch eine eigene wissenschaftliche Disziplin zur Erforschung von Valixanovs Leben und Wirken eingerichtet.²⁵

Dieses Geflecht von Verbindungen zwischen neuerer wissenschaftlicher Literatur und den Forschungsergebnissen des 19. Jahrhunderts, die ihr zum Vergleich und als Belege für die Richtigkeit von Sichtweisen dienen, macht es überhaupt erst möglich, von Geschichte im Sinne einer diachronen Darstellung zu sprechen. Die Literaturproduktion im Russischen Reich hat für nachfolgende Betrachtungen „kirgisischer Religion“ in vieler Hinsicht eine konstitutive Wirkung ausgeübt, die ihr eine besondere Bedeutung zukommen lässt.

Die in dieser Arbeit verwendete Literatur der vorsowjetischen Zeit erstreckt sich von den 1770er Jahren mit Simon Peter Pallas²⁶ und Johann Gottlieb Georgi²⁷, die beide die Kirgisen im heutigen Sinne noch nicht kannten, durchs ganze 19. und beginnende 20. Jahrhundert hindurch bis hin zum Ethnographen Fedor Fiel'strup²⁸, der 1933 den stalinistischen Säuberungen zum Opfer fiel.

Die Produktion sowjetischer Literatur zur „kirgisischen Religion“ setzte nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem in den 1960er Jahren wieder ein. Die Beschäftigung mit der Thematik in westlichen wissenschaftlichen Publikationen sollte in der Folge noch bis zur Auflösung der Sowjetunion und darüber hinaus anhand dieser Literatur erfolgen.

22 Vgl. dazu Soucek (2000), S. 225–53, oder für die Jahre 1921–37 die ausführliche sowjetische Darstellung in Плоских (1986), Bd. 3, S. 257–563.

23 Ich verwende auch in der Folge die russifizierte Form des ursprünglich kasachischen Namens Šoqan Uälixanulı, da Valixanovs Schriften in den Werken zur „kirgisischen Religion“ mehrheitlich in dieser Schreibweise rezipiert wurden.

24 Vgl. dazu McKenzie (1989).

25 Vgl. ders. S. 5.

26 Vgl. Pallas (1773).

27 Vgl. Georgi (1776).

28 Vgl. Фиельсгруп (2002).

Kaum eine Wirkung auf die Betrachtungen „kirgisischer Religion“ oder gar das religiöse Selbstverständnis von Kirgisen haben bislang die Historiographen des frühen 20. Jahrhunderts ausgeübt. Erst langsam und im Rahmen der postsowjetischen Beschäftigung mit lokalen Quellen beginnen diese Werke eine diskursive Rolle zu spielen. Zu den erwähnten Autoren kann beispielsweise Osmonāli Sidiq ūlu gezählt werden, der vor der sowjetischen Eroberung in Zentral- und Nordkirgistan wirkte und dessen wichtigste Werke in Ufa gedruckt wurden.²⁹

Am Ende dieser Arbeit werden zudem qualitative Daten präsentiert, die lokale religiöse Diskurse in Zentralkirgistan und ihre Verbindung zu vorangegangenen Betrachtungen „kirgisischer Religion“ dokumentieren. Auf der Basis von Interviews und teilnehmender Beobachtung wird im Speziellen auf zwei Dörfer eingegangen, in denen die Diskurse zur „kirgisischen Religion“ nach der Auflösung der Sowjetunion durch das Auftreten von „religiösen Erneuerungsbewegungen“ bemerkenswerte Veränderungen erfahren haben.

Die Zeitspanne, die in dieser Arbeit abgedeckt werden soll, erscheint auf den ersten Blick kaum zu bewältigen. Ein Umstand, der für viele andere religionsgeschichtlichen Bereiche zutreffen würde, bestätigt sich im Falle der Kirgisen aufgrund der eher spärlichen Quellenlage nicht, denn im Folgenden soll keine Abfolge von Ereignissen abgeleitet, sondern ein Diskursfeld analysiert werden. Dass dabei die „kirgisischen Stimmen“ eindeutig in der Unterzahl sind, ist bedauerlich und teilweise bereits das Ergebnis entsprechender Diskurse. Wie oben bereits angesprochen, wurde die epische Literatur der Kirgisen und damit die lokale Historiographie³⁰ bisher nur bedingt für die westliche Wissenschaft fruchtbar gemacht. In Bezug auf die „sesshaft“ organisierten Staaten Zentralasiens hat man in den letzten Jahren begonnen, einheimische Quellen intensiv zu nutzen³¹, denn

an indigenous historical tradition had existed in Central Asia long before the Russian conquest [...] in the form of historical writing in the sedentary states, especially since the 16th century [...].³²

Im Falle der Nomaden und ihrer lange Zeit oralen Tradition präsentiert sich die Situation anders. Als letzter Punkt bleibt zu erwähnen, dass selbst ethnologische Feldforschungen, die ebenfalls als Werkzeug zum Ermitteln von religiösen Identitäten dienen können, bei den Kirgisen bislang nur vereinzelt stattgefunden haben. Eine über mehrere Jahre hinweg durchgeführte, methodisch einwandfreie Studie, wie sie Bruce Privratsky zur religiösen

29 Vgl. Кожобеков (2005), S. 23f.

30 Vgl. Bregel (1996), S. 5.

31 Vgl. z.B. Kūgelgen (2002) und Schwarz (2000).

32 Bregel (1996), S. 5.

Situation bei den Kasachen in Türkistan vorgelegt hat³³, existiert zu den Kirgisen bislang nicht.

1.4 Technische Anmerkungen

Die Wiedergabe kirgisischer, kasachischer und russischer Ausdrücke orientiert sich an den Vorgaben, die für den Band *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* erstellt wurden. Kasachische und kirgisische Formen werden demnach nach den Vorschlägen in den *Fundamenta Turcicae Philologiae* transkribiert³⁴, während russische Namen und Begriffe in der slavistischen Transliteration erscheinen. Um Missverständnisse zu vermeiden, werden allerdings die Buchstaben „h“ sowie das slavistische „ch“ wie in der turkologischen Lautschrift als „x“, „y“ (ы) als „i“ und „j“ (й) sowie die Jotierung (ю, я) als „y“ dargestellt.³⁵ Gebräuchliche geographische Begriffe werden deutsch wiedergegeben. Ich verwende also das deutsche „Bischkek“ statt „Biškek“, „Tienschan“ statt „Tyan’-Šan“ oder „Teñir-Tō“ und „Kirgistan“ statt „Qirgizstan“. Um das nationalstaatliche Gebilde „Kirgistan“ als Heimat zahlreicher Ethnien von den Begriffen „Kirgisen“ und „kirgisisch“ abzugrenzen, verwende ich bei Bedarf das Adjektiv „kirgistanisch“ als supraethnische Kategorie.

Wie in der deutschsprachigen Orientalistik üblich finden zur Umschrift arabischer und persischer Begriffe auch hier die Transliterationssysteme der „Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ Verwendung.

Falls nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen aus dem Russischen und Kirgisischen von mir.

33 Vgl. Privratsky (2001) und ders. (2004).

34 Vgl. Denny u.a. (1959), S. 440.

35 Für detaillierte Angaben vgl. Kemper u.a. (1996), S. 445f.