

Vom Aramäischen zum Alttürkischen

Abhandlungen
der Akademie der Wissenschaften
zu Göttingen

Neue Folge, Band 29

Schriften der Kommission „Manichäische Studien“
Band II



De Gruyter

Vom Aramäischen zum Alttürkischen

Fragen zur Übersetzung von manichäischen Texten

Vorträge des Göttinger Symposiums
vom 29./30. September 2011

Herausgegeben von
Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn

De Gruyter



Vorgestellt durch Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn durch Rundschreiben vom 10. Juli 2013

ISBN 978-3-11-026399-2
e-ISBN 978-3-11-026400-5
ISSN 0930-4304

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data:

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Michael Peschke, Berlin

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	VII
JENS PETER LAUT / KLAUS RÖHRBORN	
Einleitende Bemerkungen	1
Teil I Übersetzungstechnik und Kontakt-Phänomene	
IRIS COLDITZ	
Das Problem des 'Schweigens' der manichäischen Quellen zum Thema Übersetzung	7
DESMOND DURKIN-MEISTERERNST	
Mār Gabryahb	31
GÁBOR KÓSA	
Translating the Eikōn. Some Considerations on the Relation of the Chinese Cosmology Painting to the Eikōn	49
ENRICO MORANO	
Some Aspects of the Translation into Iranian Languages of the Works by Mani	85
ZEKINE ÖZERTURAL	
Mitteliranische Einflüsse auf die manichäisch-türkische Wortbildung	93
KLAUS RÖHRBORN	
Lehnsyntax und System-Konformität: vom iranischen Relativsatz zur türkischen Nachtrags-Phrase	105
ANTJE WENDTLAND	
Zur Übersetzungsproblematik manichäisch-soghdischer Texte	121
JENS WILKENS	
Charakteristika alttürkischer Übersetzungen aus dem Parthischen	135

Teil II Kulturelle und sprachliche Vielfalt des
orientalischen Manichäismus

CHRISTIANE RECK

Nichtbuddhistische mitteliranische Pustakablätter 167

ALOÏS VAN TONGERLOO

Der Bericht des Eutychios von Alexandrien über die Manichäer 179

JESSICA KRISTIONAT / GREGOR WURST

Ein Hymnus auf die Lichtjungfrau 187

PETER ZIEME

Altürkische Parallelen zu den Drei Cantos über die Preisung
der Lichtgesandten 199

Abkürzungsverzeichnis

AKPAW	Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften
AoF	Altorientalische Forschungen
AOH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BT	Berliner Turfantexte
EI	The Encyclopaedia of Islam
SPAW	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften
SEDTF I	<i>Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung.</i> Text-Editionen und Interpretationen von ALBERT AUGUST VON LE COQ, FRIEDRICH WILHELM KARL MÜLLER, WILLI BANG, ANNEMARIE VON GABAIN, GABDUL RAŠID RACHMATI, WILHELM THOMSEN. Gesammelte Berliner Akademieschriften 1908-1938. Mit Vorwort von GEORG HAZAI. Band 1. Leipzig 1972. (Opuscula. Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen. 3, 1).
SEDTF II	<i>Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung.</i> Text-Editionen und Interpretationen von ALBERT AUGUST VON LE COQ, FRIEDRICH WILHELM KARL MÜLLER, WILLI BANG, ANNEMARIE VON GABAIN, GABDUL RAŠID RACHMATI, WILHELM THOMSEN. Gesammelte Berliner Akademieschriften 1908-1938. Mit Vorwort von GEORG HAZAI. Band 2. Leipzig 1972. (Opuscula. Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen. 3, 2).
SEDTF III	<i>Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung.</i> Text-Editionen und Interpretationen von FRIEDRICH WILHELM KARL MÜLLER, ALBERT AUGUST VON LE COQ, KARL FOY, WILLI BANG, GABDUL RAŠID RACHMATI. Gesammelte Berliner Akademieschriften 1904-1932. Teil 3. Leipzig 1985. (Opuscula. Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen. 3, 3).
VdSUA	Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica

Einleitende Bemerkungen

JENS PETER LAUT / KLAUS RÖHRBORN

Am Anfang des 20. Jahrhunderts war Göttingen das Zentrum der Manichäologie mit Religionswissenschaft und Iranistik als Kerndisziplinen dieser Forschung. Wie das Thema des vorliegenden Bandes andeutet, gehen in Göttingen heute die Impulse von der Turkologie aus, also eher von der manichäologischen Peripherie. Die türkischen manichäischen Texte sind neben den chinesischen Texten die letzten Glieder in der Kette der Übersetzungen der Schriften des Stifters Mani. Fragen der Übersetzung sind deshalb für die Turkologie von besonderer Bedeutung und stehen im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes.

Der Stifter der manichäischen Religion hatte das erklärte Ziel, eine Weltreligion zu begründen, und schon zu seinen Lebzeiten entwickelten seine Anhänger missionarische Aktivitäten. Mani wollte bewusst eine „Buch-Religion“ schaffen, und damit war das Problem des Übersetzens der Lehrtexte Manis von Anfang an auf der Tagesordnung. Im ersten Teil des vorliegenden Bandes untersuchen deshalb die Beiträge von COLDITZ, DURKIN-MEISTERERNST, MORANO und WENDTLAND prinzipielle Fragen der Übersetzungstätigkeit der manichäischen Missionare.

Der Beitrag von IRIS COLDITZ (Berlin) liefert wertvolle Erkenntnisse darüber, wie die Manichäer selbst die Existenz von vielen Sprachen gegenüber der einen inhaltlichen Wahrheit des Manichäismus beurteilen. Der Beitrag von DESMOND DURKIN-MEISTERERNST (Berlin) widmet sich einem sogdischen Text, der über die Geschichte der manichäischen Mission berichtet. Der Autor versucht zu klären, ob dieser Text direkt aus dem Aramäischen oder vielleicht eher aus dem Parthischen oder Mittelpersischen in das Sogdische übersetzt wurde, und prüft, inwieweit die Orts- und Zeitangaben in diesem Text, aber auch die Syntax des Textes Hinweise auf die Ausgangssprache geben können. ENRICO MORANO (Turin) beschreibt anhand diverser Beispiele die beiden Übersetzungsmethoden (die „interpretierende“ oder „freie“ bzw. die „nachahmende“ oder „wörtliche“ Methode), die uns in den Übersetzungen manichäischer Texte in iranische Sprachen begegnen. ANTJE WENDTLAND (Göttingen) untersucht, inwieweit sich die sogdischen Übersetzungen von Prosa-Werken von sogdischen Übersetzungen von Hymnen, die ja in metrischer Form abgefasst sind, unterscheiden. Die Autorin zeigt anhand von zahlreichen Beispielen, dass die sogdischen Prosa-Werke den Text der parthischen oder mittelpersischen Vorlagen sehr frei übersetzen,

während die metrischen Texte (Hymnen) die Vorlagen recht genau und „wörtlich“ wiedergeben.

Drei Aufsätze des ersten Teils, die Beiträge von ÖZERTURAL, RÖHRBORN und WILKENS, widmen sich dem iranischen Einfluss auf Syntax und Wortbildung des manichäischen Alttürkischen. Nach dem Tode Manis wurde der Manichäismus im Sassaniden-Reich verfolgt und musste nach Osten ausweichen. Er fand neue Anhänger auch unter den Sogdern, die seit dem 6. Jahrhundert im ersten türkischen Steppen-Kaganat und in den Nachfolge-Staaten als Kanzleibeamte tätig waren, und diese Sogder missionieren im 8. Jahrhundert die türkische Oberschicht des Ostuigurischen Königreiches. Der Manichäismus wird also in diesem Kontext das Medium der Entwicklung der ersten türkischen Literatursprache, und diese Thematik ist deshalb für die Turkologie von besonderer Relevanz.

Der Beitrag von ZEKINE ÖZERTURAL (Göttingen) zeigt, wie die türkischen Manichäer versuchen, die mitteliranischen Namen der fünf manichäischen Laien-Gebote wiederzugeben. Das besondere Problem dabei war, dass das Alttürkische keine Suffixe hatte, um die mitteliranischen Nominal-Abstrakta adäquat abzubilden. Im Beitrag von KLAUS RÖHRBORN (Göttingen) wird das Weiterleben von Relativsätzen des iranischen Typs in den späteren buddhistisch-ugurischen Texten untersucht. JENS WILKENS (Berlin, Göttingen) vergleicht die parthische Fassung des „Sermons vom Licht-Nous“ mit den im Alttürkischen erhaltenen Teilen dieses Werkes. Er kann dabei syntaktische Parallelen zwischen der parthischen und der alttürkischen Version aufzeigen. Speziell die sog. „Formel für Identifikationen“ in den Relativsätzen mit atü. *k(ä)ntü* lässt sich zwanglos auf das Parthische zurückführen und ebenso die satzeinleitende Konjunktion *ymä*. Die Übereinstimmungen, die WILKENS aufzeigt, gehen so weit, dass der alttürkische Text zur Textkritik der parthischen Vorlage herangezogen werden kann.

Eine besondere Stellung hat im vorliegenden Band der Beitrag von GÁBOR KÓSA (Budapest), der trotz seines Titels nicht zum Bereich der „Übersetzung“ im linguistischen Sinne gehört. Der Begründer des Manichäismus wird im Vorderen Orient noch heute als „Mani, der Maler“ gerühmt, und das geht wahrscheinlich zurück auf ein Werk Manis, das die manichäische Kosmogonie in Bildern verdeutlichen sollte und als Eikōn bekannt geworden ist. Das Buch selbst ist nicht erhalten, aber es gibt Beschreibungen davon in der Literatur. Nun ist jüngst in Japan eine Seidenmalerei aufgetaucht, die mit dem Eikōn identifiziert wird. Diese Malerei im chinesischen Stil ist sicher nicht das ursprüngliche Eikōn, es ist aber möglicherweise eine Adaption dieses Buches an das chinesische Milieu, quasi eine „Übersetzung“ des vorderorientalischen Eikōn in die ikonographische „Sprache“ des Fernen Ostens. Der Autor kontrastiert die oben erwähnten Nachrichten über das Eikōn mit der chinesischen Seidenmalerei, um

Argumente für die Frage der möglichen Beziehungen dieser neuen Funde zu Manis Eikōn zu gewinnen.

Die vier Beiträge des zweiten Teils des Bandes spiegeln die kulturelle und sprachliche Vielfalt des östlichen Manichäismus. Der Beitrag von CHRISTIANE RECK (Berlin) präsentiert ein Bild des kulturellen Schmelztiegels Zentralasien und zeigt, wie die buddhistischen Techniken der Buchherstellung auch von den Manichäern übernommen wurden. ALOÏS VAN TONGERLOO (Geel / Belgien) übersetzt einen weitgehend unbekanntem arabischen Bericht über die Manichäer und kommentiert die teilweise merkwürdigen Aussagen dieses Textes. JESSICA KRISTIONAT und GREGOR WURST (beide Augsburg) edieren und kommentieren einen manichäischen Psalm, der in zwei koptischen Versionen vorliegt, und PETER ZIEME (Berlin) kontrastiert die alttürkischen Parallelen von den Drei Cantos über die Preisung der Lichtgesandten mit der chinesischen Version dieser Gesänge.

Wir danken der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen sowie der Societas Uralo-Altaica für finanzielle Unterstützung der Tagung. Herr GÖKHAN ŞILFELER M.A. (Göttingen) hat bei der Aufbereitung der Manuskripte für den vorliegenden Band sowie bei der Endredaktion wertvolle Hilfe geleistet, wofür wir ihm ganz besonders danken möchten. Allen Angehörigen des Seminars für Turkologie und Zentralasienkunde, die in vorbildlicher Weise an der Vorbereitung und Ausgestaltung der Tagung beteiligt waren, namentlich den Damen NUR BÜLBÜL, FEYZA ERKIN und RAHEL HUTGENS sprechen wir unseren herzlichen Dank aus. Die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, vertreten durch Frau Dr. SILKE GLITSCH, hat uns freundlicherweise Räumlichkeiten für die Tagung zur Verfügung gestellt. Im Rahmenprogramm der Tagung fand auch ein Besuch des Göttinger Privatmuseums „Loufried“ statt, das mit den Namen des Iranisten F.C. ANDREAS und seiner Frau LOU ANDREAS-SALOMÉ verbunden ist. Wir danken in diesem Zusammenhang Frau GUDRUN BAUTZMANN und für die sachkundige Führung Frau Dr. BRIGITTE REMPP.

Göttingen, im März 2013

Jens Peter Laut

Klaus Röhrborn

TEIL I

Übersetzungstechnik und Kontakt-Phänomene

Das Problem des ‘Schweigens’ der manichäischen Quellen zum Thema Übersetzung

IRIS COLDITZ (Berlin)

I.

Obwohl der Großteil der überlieferten manichäischen Literatur als Übersetzungsliteratur charakterisiert werden kann, ist unser Wissen über den Vorgang des Übersetzens selbst, seine Chronologie, Akteure und Techniken, noch sehr gering. An kaum einer Stelle des umfangreichen manichäischen Schrifttums finden sich direkte Aussagen zur Übertragung eines Werkes von einer Sprache in die andere. Die bisherige Forschung stützt sich daher auf eine Reihe von Merkmalen der Texte, die direkt oder indirekt auf Übersetzung schließen lassen: Parallelversionen literarischer Werke in verschiedenen Sprachen¹, als Diglossen vorliegende Texte², fremdsprachlicher Einfluß (Syntax, Lehnwörter, Wortspiele, literarische Formen, Stilmittel)³, Glossare zum Verständnis schwieriger Wörter

-
- 1 Vgl. mp./parth./soghd./alttürk./arab. *Gigantenbuch* (LE COQ 1922, S. 23; HENNING 1934, S. 66; 1943a, S. 56-74; SUNDERMANN 1973, S. 76-78, Z. 1523-1542, 1549-1582; 1984a, S. 495-502; 1994, S. 45f.; COLDITZ 1987, S. 297-299, Z. 137-151; KUDARA/SUNDERMANN/YOSHIDA 1997, S. 139; WILKENS 2000b, S. 157-159, 161-163, 165-167, 169, 171-173; MORANO 2009, S. 325-330; 2011, S. 101-111), thematische Bezüge auch in kopt. Keph. 92.24-31, 93.23-28, 117.1-9, 171.16-17 (POLOTSKY/BÖHLIG 1940, S. 92f., 117, 171), Ps. 142.7-9 (ALLBERRY 1938, S. 142), Hom. 68.18-19 (POLOTSKY 1934, S. 68; PEDERSEN 2006, S. 68); parth./soghd./alttürk./chin. *Sermon vom Lichtnous* (CHAVANNES/PELLIOT 1911; 1913; LE COQ 1922, S. 16-24, Nr. 8; SUNDERMANN 1983; 1992; 1994; KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984; LIN WUSHU 1987, Taf. 81-86; SCHMIDT-GLINTZER 1987, S. 77-103; ZIEME 1995; WILKENS 2000a, S. 169-173, Nr. 159-163; 2001/2002), vgl. kopt. 38. Keph. (POLOTSKY/BÖHLIG 1940, S. 90-99; GARDNER 1995, S. 93-105); parth./soghd./alttürk./chin. *Huyadagmān* I (TSUI CHI/HENNING 1943; HENNING 1943b; 1959; BOYCE 1954; MACKENZIE 1985, S. 421-428; SCHMIDT-GLINTZER 1987, S. 44-52; SIMS-WILLIAMS 1989; SUNDERMANN 1990; BRYDER 1999); mp./parth./soghd./alttürk. *hagiographische Texte* (SUNDERMANN 1971a; 1971b; 1974; 1976; 1981; 1986a; 1986b; 1987; SIMS-WILLIAMS 1990; WILKENS 2000a; ZIEME 2011), vgl. auch SCHMIDT/POLOTSKY 1933, S. 27f.; POLOTSKY 1934, S. 42-85; TARDIEU 1988; GIVERSEN 1986.
 - 2 Vgl. mp.-soghd. M172/I/ *Lebendiges Evangelium* (MACKENZIE 1994), zur griech. Version s. CMC 66.4-68.5 (HENRICHS/KOENEN 1975, S. 66-69, 189-202); aram.-parth./aram.-mp. M260 Hymne (YOSHIDA 1983; DURKIN-MEISTERERNST 2007, S. 62-65); alttürk.-tochar. *Hymne an Mani* (CLARK 1982; 1997, S. 98f., 128).
 - 3 Vgl. parth. M4a/I/V/3-16/ mwqr'nyg-Hymne < aram. (LIDZBARSKI 1918; KLÍMA 1962; DURKIN-MEISTERERNST 2004c; zum Einfluß aram. literarischer Formen vgl. DERS. 2007,

und zu Schulzwecken⁴ sowie Adaption durch phonetische Transkription in ein anderes Schriftsystem, besonders von Hymnen⁵. In manchen Manuskripten sind auch Zeilen für das spätere Einsetzen der Übersetzung des Textes freigelassen worden. Alle diese Merkmale verweisen auf eine gezielte kulturelle und sprachliche Adaption manichäischer Texte an das Missionsgebiet.⁶ Fragen der Entstehungszeit, der Überlieferungswege, des Verhältnisses der verschiedensprachigen Versionen zueinander bzw. zu einer vermuteten gemeinsamen Vorlage sind Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion.⁷

II.

Auch wenn die manichäischen Texte kaum Aussagen zur Übersetzung selbst machen, spiegeln sie durchaus ein Bewußtsein über die Existenz verschiedener Sprachen und Schriften wider. Neben Termini, die die geographische oder ethnische Herkunft von Personen bezeichnen⁸, finden in den iranischen Manichai-

S. 68f.); parth. alphabetische Hymnen, die eher Adaptionen als wörtliche Übersetzungen aus dem Aramäischen darstellen (BOYCE 1952; COLDITZ 1992; RECK 2004); mp. *Šābuhragān* (MACKENZIE 1979; 1980) und weitere diesem Werk zugeschriebene mp. kosmogonische Texte (HUTTER 1992) < aram. oder nur auf Manis mangelhafte Mittelpersisch-Kenntnisse zurückzuführen? Vgl. auch die „verworrene und unklare Darstellung“ in M2/I/, die HENNING auf Übersetzung aus dem Aramäischen zurückführt (ANDREAS/HENNING 1934, S. 849 Anm. 2; BOYCE 1968, S. 70f.); soghd. *Parabelbuch* < mp./parth.(?) (I. GERSHEVITCH apud SUNDERMANN 1985b, S. 43, cf. βrk'yryny).

- 4 Vgl. mp./parth.-soghd. Glossare (HENNING 1940, S. 12-58); soghd.-alttürk. Glossare (SUNDERMANN/ZIEME 1981); SUNDERMANN 2009, S. 256 und DURKIN-MEISTERERNST 2007, S. 71f. mit Verweis auf ein syr.-kopt. Glossar aus Kellis; RECK 2006, S. 359.
- 5 Vgl. mp.M > mp.S, parth.M > parth.S (RECK 2006, S. 346f.); mp. und parth. in chin. Schrift: chin. *Hymnenrolle* 1-5 < mp., 176-183 < parth. (WALDSCHMIDT/LENTZ 1926b, S. 84-93); aram. Text aus der Diglosse M260 = chin. *Hymnenrolle* 154-158 (WALDSCHMIDT/LENTZ 1926a, S. 121f.; YOSHIDA 1983, S. 326-331; DURKIN-MEISTERERNST 2007, S. 62f.). Zu einem ähnlichen Gebrauch in der buddhistischen Literatur vgl. die Transkription von chin. *Jin gang wu li wen* „Text of Five Homages to the Vajracchedikā-sūtra“ in soghd. Schrift in Texten der Turfansammlung (Mainz160+Mainz627, s. YOSHIDA 1994, S. 358-367; So 14830, s. ebd., S. 356-358; vgl. auch YOSHIDA 2009, S. 317, 326).
- 6 Vgl. auch DURKIN-MEISTERERNST 2007, S. 69f.
- 7 Letztgenanntes Problem betrifft besonders das Verhältnis der mp. und parth. Versionen zueinander (SUNDERMANN 1986b, S. 242-268, Nr. 66-82, unter Einbeziehung der kopt. Quellen). Manich.-parth. Texte zeigen eine stärkere Abhängigkeit von aram. Vorlagen, während sich die mp. Terminologie stärker am zoroastrischen Umfeld orientiert (SUNDERMANN 1979, S. 106-116; COLDITZ 2005). Für das *Šābuhragān* z.B. ist bisher keine parth. Version nachgewiesen. Zur Abhängigkeit der iran.-manich. literarischen Termini von der syr. Kirchenliteratur vgl. SUNDERMANN 1984b, besonders S. 239-241.
- 8 Vgl. z.B. das soghd. *Nāfīnāme* „Buch der Völker“ (HENNING 1940, Text I.7).

ca auch Sprachen (mp.M ‘zw’n *izwān*, soghd.S ‘z-β’kh *əzvāk*, auch „Zunge“; sonst Bildung von Sprachbezeichnungen durch Suff. mp. -’nyg -*ānīg*, parth. -’ng -*ānag*, auch -’w -*āw*, soghd. -’w -*āu*, s. GERSHEVITCH 1954, § 1076) und Schriften (mp. *dbyryt dibīn*, parth. *dbyryft dibīnft*, soghd.S *δp’ryr’kh δipīryāk*) Erwähnung. In einer manichäischen Adaption von Joh. 19.19–20 (Kurzfassung auch in Mark. 15.26, Luk. 23.38) über die Passion Jesu heißt es:

Parth.M M4574/V/ii/2-5/ *hm ’dy’n pyltys mwhr̄g nbyšt ’b(r) hygg ’w {+’br’γγg’w(?)}* *γwm ’w ’wd frwm ’w š: ’c hw d’r ’gwxt* ^{oo oo}

„Darauf schrieb Pilatus auch ein gesiegeltes Dokument in Hebräisch(?) (**abrāyīgāw*)⁹, in Griechisch (*γōnāw*) und Latein (*frōmāw*). Und er hängte es an jenem Kreuz auf.“ (SUNDERMANN 1981, S. 81, Text 4a.19, Z. 1236–1239)

In einer Disputation mit dem Weisen Gundēš, der ihn nach der ursprünglichsten aller Schriften befragt, antwortet Mani:

Parth.M M6040/R/12-15/ (*h*)*ry dbyryft*[t] *’hynd ky ’c hrwv(n) [h](s)ystr (bwd) ’hynd ° [h]yndwg(’n)g (swry)g γwny(g)*

„Drei Schriften sind es, die früher als alle da waren, die indische (*hindūgānag*), aramäische (*sūnīg*) (und) griechische (*γōnīg*).“¹⁰ (SUNDERMANN 1981, S. 87, Text 4b.1, Z. 1321–1324)

Beide Beispiele belegen den parallelen Gebrauch mehrerer Sprachen und Schriften. Deshalb ist es im Rahmen der Mission von Bedeutung, über die entsprechenden Sprachkenntnisse zu verfügen. Als bisher einziger Beleg darüber kann der mp. und soghd. vorliegende Bericht über die Aussendung des Missionars Mār Ammō angeführt werden (in der parth. Version M216 ist diese Stelle nicht erhalten):

Mp.M M2/I/R/i/36/-/ii/7/ ^{oo} *xvnd ’w mry ’mw hmwv’g ky phlw’nyg (db)ryry [’w]d ’zw[n d’n]yst ° h(m) m[yrd’n w:] (z)n(γ)n ’’šn’g* ^{oo} *’w ’bršhr pryst’d ’b’g ’rdβ’n wyspwhr ’wd br’dr’n dbyr’[n] ° nbyg’n ng’r ’b’g*

„Er (= Mani) rief Mār Ammō, den Lehrer, der die parthische Schrift und Sprache (*pahlawānīg dibīn ud izwān*) kannte und auch mit Männern und Frauen bekannt war. Er schickte ihn nach Abaršahr, zusammen mit dem Prinzen Ardaβān, zwei Schreiberbrüdern und einem *Buchmaler.“ (ANDREAS/HENNING 1933, S. 302f.; SUNDERMANN 1981, S. 17f., Text 1)

-
- 9 Zur Emendation *’b(r) hygg ’w abar hīg ō* „auf Pergament“ zu **’br’yyg’w abrāyīgāw(?)* „Hebräisch, in hebräischer Sprache“ s. MACKENZIE apud BOYCE 1975, S. 131, etwas skeptischer SUNDERMANN 1981, S. 79 Anm. y und 6, S. 162 s. *hyg*, der für MACKENZIES Erklärung Unkenntnis des parth. Schreibers oder bewußte Verschleierung einer hebr. Fassung des Dokuments vermutet. Alle drei Sprachen werden auch Joh. 19 erwähnt.
- 10 /R/22/ erwähnt den Buchstaben *’lyf*, weshalb vermutlich die aram. Schrift als die erste angesehen wird. Vgl. auch kopt. Hom. 43.20–21: „He (= Mani) has sealed it (= the *Book of Mysteries*) with [...]logos (ΛΟΓΟΣ), in the first alphabet (ϚϜ ΠΩΡΠ ΠΑΛΦΑΒΗΤΟΝ) [...]“ (POLOTSKY 1934, S. 43; PEDERSEN 2006, S. 43).

Soghd.S So18220/R/39/-/V/6/ rty ZKn mr'mw mwz-'k' ky ZY ZKw pxl'w'n'k 'z-β'kh ZY ḏp'ryy 'kh γ-rβ(')skwn wβyw ZY (m)[s] pr'γ-w'γδ (')w(t'kt) 'M xwt'wty ZY xwt'γ-ntyh ZY 'M (γ-)[r](β)'w ''z-tk'rty ZK 'pz-n'wtyh [wm]'t z-γγ-yr rty šw 'M 'rδβ'n wγspδr'k 'kw [βr š'](r) s' r βr'(γ)[š](t) δ'rtw rtms tym 'ny-tt δ(p)[yrt nk'r'yt 'M] np'γkty pyšpδw βr'γštaw δ't[it]

„Da rief er (= Mani) Mār Ammō, den Lehrer, der die parthische Sprache und Schreibkunst (*pahlawānē azvāk āti dīpīryāk*) kannte und zugleich (auch) an jenen (Orten) mit Herren und Herrinnen und mit (vielen) *Edelleuten Bekanntschaft [hatte], und schick[te] ihn zusammen mit dem Prinzen Ardavān nach [Abaršah]r. Ferner schickte er *danach auch andere Schrei[ber (und) Buchmaler mit] Büchern.“ (HENNING 1958, S. 94; SUNDERMANN 1981, S. 39, Z. 398–406)

Es wird hier jedoch nicht gesagt, ob Ammō und die mit ihm entsandten Personen, darunter Spezialisten für die Buchproduktion, auch Übersetzungen ins Parthische anfertigten und ob es sich bei den von Mani mitgegebenen Büchern um Vorlagen (in Aramäisch für die Übersetzung?) oder bereits ins Parthische übersetzte Exemplare handelte.

Ein kurzer Vermerk in einem Fragment des *Gigantenbuches* verweist auf die Übertragung des Textes ins Soghdische, indem er auf die Praxis des „Mitübersetzens“ der ursprünglich aram. Gigantennamen eingeht. Natürlich kann diese Aussage nicht zu Manis Werk gehört haben, sondern ist eine spätere Glosse, die im Zuge der Übersetzung (vielleicht durch den Übersetzer selbst?) hinzugefügt wurde:

Soghd.S So14638/I/R/i/10-14/ rtš[y 'γw 'wx]γ' n'm' kunt' °° kyZY 'xw s(wγδγ)w s'(xm) kw'γ 'z[yy](r)ty °° ... rtšy 'xy' n'm kunt' rtšy ms swγδ'γw p'ts'xm βwt °°

„Einer von ihnen (= den Söhnen des Šahmīzād), genannt Ohyā, in Soghdisch (*swγδγāu*) wird er genannt ‚Sāhm der Gigant‘. ... Er (= Šahmīzād) nannte ihn (= seinen zweiten Sohn) Ahya, das ist in Soghdisch (*swγδγāu*) ‚Pātsāhm‘.“ (HENNING 1943a, S.70, Frgm. H, Z. 10-14; SKJAERVØ 1995, S. 199).

Das Soghdische wird auch in weiteren Textstellen hervorgehoben: In soghd.M M107 folgt nach einer Aufzählung der 12 Lichtherrschertümer in parth. Sprache ein soghd. Text über das Schicksal der Seele des Hörers am Jüngsten Tag, eingeleitet mit den Worten: /I/V/i/8-10/ °° rty [2-3 sw](γ)δδγ'w xwγck'wγ [3-4] (β)wt „Und [] in Soghdisch (*swγδγāu*) die Öffnung/allegorische Deutung(?) [] war.“ (Unpubliziert, /9/ zitiert GERSHEVITCH 1954, § 1076) Ein weiterer Hinweis findet sich in soghd.M M169/I/V-R/Ü/ [° s]wγδγ'w (°) (°) γwβ(t)[γ' /-γγ °] „In Soghdisch (*swγδγāu*) der Lobpreis/ist gepriesen.“ (Unpubliziert)

Auffällig ist, daß weder Mittel- und Neupersisch noch Alttürkisch als Literatursprachen der Manichäer genannt werden. Für das Mittelpersische ist dies vielleicht dadurch erklärbar, daß Werke in dieser Sprache in Zentralasien mit Blick auf Manis *Šābuhragān* als kanonisch bzw. besonders ehrwürdig angesehen

und in der Regel nicht ins Soghdische oder Alttürkische übersetzt wurden.¹¹ Das trifft jedoch nicht auf die anderen nicht genannten Sprachen zu. Auch die für die zentralasiatischen Manichäer so wichtige soghdische bzw. uighurische Schrift findet keine Erwähnung. SUNDERMANN (1985c, S. 102f.) verweist auf die aramäische Schrift (vgl. parth.M swryg) als den gemeinsamen Ursprung der meisten iranischen Schriften und auf deren zu Manis Zeit noch auffällige formale Verwandtschaft. Ob die Kenntnis dieser Zusammenhänge noch Jahrhunderte später bezüglich der im Turfangebiet gebräuchlichen, z.T. stark kursiven Schriftvarianten vorhanden war, muß bezweifelt werden. Einen Hinweis auf offensichtlich im multilingualen Umfeld Ostturkestans auftretende sprachliche Mißverständnisse liefert das vermutlich zu Manis *Gigantenbuch* gehörende Fragment soghd.M M7800, das in dem als Randglosse geschriebenen alttürk. Kolophon als „persisches Buch“ (*parsu-ča bitig*) bezeichnet wird.¹²

Nur wenige Nachrichten lassen sich aus hagiographischen Texten und Kolophonen über die Übersetzung von Texten gewinnen. Gerade die chinesischen Manichaica haben zwei Kolophone bewahrt, in denen die Übersetzung thematisiert wird:

Kolophon zur *Hymnenrolle*: (415–418) „In einer glückverheißenden Stunde an einem glückverheißenden Tag sind diese Hymnen übersetzt worden (翻 *fan*). ... Von dreitausend Abschnitten aus den fremdsprachigen Büchern (梵本 *fanben*) sind hier mehr als zwanzig übersetzt worden (譯 *yi*). ... Doch Daomings Übersetzungen (翻譯 *fanyi*) basieren einheitlich auf den fremdsprachigen Büchern (梵本 *fanben*).“ (TSUI CHI/HENNING 1943, S. 215; SCHMIDT-GLINTZER 1987, S. 67)

Kolophon zum *Kompendium*: (5) „Foyisede wulushen – das ist eine lautliche Wiedergabe in der Sprache des Autors (本國梵音 *benguo fanyin*) – übersetzt (譯 *yi*): ‚der Gesandte des Lichts‘. ... (50) Das fremdsprachige Original (梵本 *fanben*) ist ziemlich ausführlich, doch diese Übersetzung ist sehr knapp.“ (HALOUN/HENNING 1953, S. 189, 194; SCHMIDT-GLINTZER 1987, S. 70, c20, S. 72, 80b7)

Die chin. Termini 梵本 *fanben* „fremdsprachige Bücher“ und 本國梵音 *benguo fanyin* „Sprache des Autors“ sind mit dem Lehnwort 梵 *fan* < Skt. *brahma* gebildet, der in der buddhistischen Literatur allgemein üblichen Bezeichnung für Sanskrit, Pali und fremde Sprachen der westlichen Regionen.¹³ Im Fall des chin. *Kompendiums* waren es mp. und parth. Vorlagen¹⁴; unklar ist, ob auch soghd. Quellen genutzt wurden.

11 DURKIN-MEISTERERNST 2007, S. 70. Vgl. jedoch die soghd. Version zur mp. *Rede der Lebendigen Seele* (SUNDERMANN 2012).

12 SUNDERMANN 1994, S. 45–47; ZIEME apud ebd., S. 45 Anm. 40.

13 TSUI CHI/HENNING 1943, S. 216 Anm. 9; MIKKELSEN 2006, S. 100.

14 Chin. 佛夷瑟德烏盧訖 *foyisede wulushen* (LMC *fijyt/fhut-ji-ḡat-tək ʎuə-luə-ḡən*) gibt parth. *frēstag rōšn* oder mp. *frēstag rōšn* „Lichtapostel“ wieder (HALOUN/HENNING 53, S. 189 Anm. 6; MIKKELSEN 2006, S. 103).

Zwei soghd. Kolophone nennen mehrere für die Entstehung bzw. Überlieferung des Textes verantwortliche Personen. Im Kolophon (in Randglossen im chin. Text) zum soghd. *Parabelbuch* heißt es:

Soghd.S Ch/So15000(5)+Ch/U6914+Ch/So20182/R/5-8, 10-14/ 'yn'k 'z-'ntn'my (ywx)ty ('krt')[y](m)(?) 'yn'k pusty 'z-w t't'γwr ywxy ('krt')[y](m)/y(w)[xty](?) ky L' pyr't br't wxxšy ('γδ)['kw kw] 'wk'prmyš y'mavr un'ntm'x {'wrytm'x(?)} t't'γwr[r] s'r psy sw't {šw't(?)} t't'γwr ° ... yn'kw 'z-'ntn'my nwy-m'x np-štd'r'm np'xštd'rt 'yn'k 'wy pt-ry(?) 'z-β-'(k) ywz(?) yw[2-3]..w

„Dieses Parabelbuch (wurde ich)(?) (gelehrt). Dieses Buch [bin] ich, Tataγur, ge[lehrt worden(?)]. Wer es nicht glaubt, der bringe¹⁵ Wort(?) (und) Wunsch [zu] Ögäb(i)rmiš(?), Yamčor, Wanandmāx/Wiraydmāx(?) und Tataγur, er gehe(?) fragen den Tataγur. ... Dieses Parabelbuch hat Nawēmāx {Ich habe geschrieben.} geschrieben. ... Dies in des Vaters(?) Sprache [...]“ (SUNDERMANN 1985b, S. 33-35, Text c)

Neben Tataγur als Überlieferer des Textes werden hier weitere Personen (Ögäb(i)rmiš, Yamčor, Wanandmāx/Wiraydmāx(?), evtl. ein weiterer Tataγur(?) als Gewährsmänner für die Richtigkeit des Inhalts sowie der Schreiber Nawēmāx benannt. Einige dieser Personennamen erscheinen auch in anderen soghd. und alttürk. Kolophonen, ohne daß eine Identität der Personen belegbar ist. „Sprache des Vaters“ (*pitare əzvāk*) bezieht sich jedoch nicht auf die Muttersprache und somit die Nationalität des Verfassers oder der genannten Personen.¹⁶

Auch der Kolophon zur sogdh. Version der *Rede der Lebendigen Seele* nennt zwei Personen:

Soghd.S Ch/So13399a+Ch/So13401/R/2-4/ (t)z-'kavr ... δp'yr ... ° w'xš δβryny wnx'navr „Tazākčor(?) ... der Schreiber ... der Wortgeber Wanxānčor.“ (SUNDERMANN 1985a, S. 641f.; 2009, S. 241; 2012, S. 97, 158f., 176, als 21.x; RECK 2006, S. 80 Nr. 77)

Neben dem Schreiber wird die Funktionsbezeichnung des „Wortgebers“ (*wāxš dvarēnē*) erwähnt, in dem SUNDERMANN zunächst den Rezitator des Textes vermutete¹⁷ und der vielleicht zugleich der Gewährsmann für die Richtigkeit des

15 YOSHIDA (2000a, S. 85) liest dagegen /7/ βr't „Bruder“.

16 SUNDERMANN (1985b, S. 35 Anm. 157) denkt unter Verweis auf np. *zabān-e mādañ* (Rubinčik 1970, S. 438) an die Möglichkeit, darunter das Soghdische als die Sprache einer als Vater verehrten Lehrautorität (z.B. des Mār Šād-Ohrmezd als Begründers der Dīnāwarīya-Gemeinschaft?) zu verstehen. Die Lesung der Stelle ist jedoch nicht sicher. „Sprache (oder: Zunge) des Vaters“ kann sich aber direkt auf Mani beziehen, wie in folgender Kreuzigungshymne (*dārūbdagifīg bāšāh*): parth.M M6281+M6246/V/2-8/ ° pd wxybyh 'xšd nvd (w:) 'mujd [3-4](...) by'grg 'c pydr 'zb''n [7-8](.)'by prmwšyšn 'njyug yzd m'(r)m'ny ° d[](d)γš 'w 'm'h wcyhyšn 'wd 'zγnd kwm(')[n] pdyšt zh[g 1-2]r 'wm'n gy'n bwg w: fr(m)ny(wg) wxd 'st xwd'y γγšw mšyh' ° „With thy own pity, compassion and mercy [] *prophesy from the father's tongue [] without fear saviour god Mār Mānī. He gave us teaching and parables so that me the place offspring(?) [] and salvation and hope for our souls truly is the Lord Jesus Christ.“ (MORANO 2000, S. 408f.)

17 SUNDERMANN 2009, S. 241.

Textes war, so wie ein gewisser Tatajur im *Parabelbuch*. Von Übersetzung ist auch hier keine Rede. Alternativ erwägt SUNDERMANN, im „Wortgeber“ den Sponsor des Textes zu sehen.¹⁸

An anderen Stellen werden in den iranischen Manichaica dagegen nur allgemein Bücher (mp.M m'dy'n *mādayān*; mp.M, parth.M nbyg *nibēg*, soghd.M np'yk, npyk *nipēk*; parth.M pwstg *pōstag*, soghd.S pwst'k *pōstē*) erwähnt, die Missionaren mitgegeben wurden. Für die Herstellung von Büchern finden meist Verben wie „schreiben“ (mp.M nbyšt'n *nibištan*), „machen, verfassen“ (mp.M kyrdn *kerdan*), „herrichten“ (mp.M hr'stn *hrāstan*) oder „anordnen“ (mp.M wyr'stn *wirāstan*) Verwendung. Weder wird gesagt, in welcher Sprache die Texte abgefaßt waren, noch werden Aussagen zu Übersetzungen gemacht. Von Interesse ist jedoch ein Abschnitt, der von der Aufzeichnung der letzten Worte Manis durch den Lehrer Pattēg in einem Buch berichtet:

Parth.M M455/A/i/1-9/ s(x)wn [3-5] cy nbyšt mn [pty](q)(?) (')mwçg 'c [dw'dy](s)'n 'ndr '(br š)h(r) [w: 'nd](r) h(r)wyn hur's'n [š](h)r'n pd sxwn rušn ('wd) ['](b)dys cy m'rm'n[y] [p](y)dr 'st'w'dg n'm (')[wm] [n]byšt 'ym nbyg p(ł) [m'rm'] (ny fr)h '(wd) z'wr w: (p)[d ...]

„Das Wort [], das ich geschrieben habe, [Pattē]g(?) der Lehrer, (einer) von den Zwölfen, in Abaršahr und in allen Ländern(?) von Chorasán, gemäß dem lichten Wort und der Anweisung des Herrn Mani, des Vaters gepriesenen Namens. Und ich habe dieses Buch geschrieben durch das Glück und die Kraft des Herrn Mani und mit []“ (SUNDERMANN 1981, S. 125, Z. 2072-2081)

Man darf wohl davon ausgehen, daß Mani sein Vermächtnis in Aramäisch diktierte. In welcher Sprache Pattēg sein Buch verfaßte, bleibt jedoch offen. War die frühe Gemeinde rein aramäisch-sprachig, wie die Personennamen ihrer Mitglieder¹⁹ vermuten lassen?

III.

Es ist nicht auszuschließen, daß der Schreiber eines Textes in einigen Fällen zugleich dessen Übersetzer war. Der Beruf des Übersetzers ist an wenigen Stellen der iranisch-manichäischen Literatur nachgewiesen, ohne daß weitere Details dazu genannt werden. Im Bericht über Manis letzte Reise, seine Verurteilung und seinen Tod heißt es:

Mp.M M3/R/1-4/ 'md kš 'n nwhz'dg 'yg trkw'm'n 'wd kwštyh d(h.)r 'wd 'bzxy' 'y p'rsyg '[mwš] bwd hym °

18 SUNDERMANN 2012, S. 176. HENNING (apud SUNDERMANN 1985a, S. 644f.) hat für soghd. *wāxš* auch die Bedeutung „Strophe“ bestimmt. Die *Rede der Lebendigen Seele* (*Gōwīšn ī grīw zīndag*) soll aus 561 *wāxš* bestanden haben.

19 Zu den Namen vgl. TUBACH 1997.

„[Mani(?)] war gekommen, als wir von ihm versammelt wurden – ich Nūhžādag der Dolmetscher, und Kuštay der *Traditionarier(?) und Abzaxyā der Perser ...“ (HENNING 1942, S. 949-952; BOYCE 1975, S. 44f., Text n; SUNDERMANN 1981, S. 130f.)

Der Dolmetscher Nūhžādag, mit einem hybriden aram.-westmitteliran. Namen, berichtet in der Ich-Form über Manis Audienz bei König Wahrām, weshalb es sich um einen sprachkundigen manichäischen Elektus handeln muß und nicht um einen Bediensteten des sasanidischen Königs. Das nachfolgende Gespräch Manis mit dem König ist allerdings ohne Dolmetschervermittlung wiedergegeben. Denkbar ist, daß Nūhžādag den ursprünglich in Aramäisch aufgezeichneten Bericht ins Mittelpersische übersetzte.²⁰ Übersetzungsaufgaben könnte auch der hier genannte Abzaxyā, einer der ersten Jünger Manis, wahrgenommen haben, wenn sein Attribut „der Perser“ (*ī pārsīg*) auf Mittelpersisch-Kenntnisse verweisen sollte. Die Aufgabe der dritten Person, Kuštay, bleibt unklar, da die Erklärung des Beiworts *d(h.)r* umstritten ist. Es könnte sich um einen „Traditionarier“, also vielleicht um den Protokollanten gehandelt haben.²¹ Es ist zu vermuten, daß die drei Personen die Aufgabe der Überlieferung der Passion Manis gemeinsam wahrnahmen und jeder Beteiligte für bestimmte Aufgaben spezialisiert war. Dolmetscher werden auch in einem weiteren hagiographischen Text über diese Ereignisse erwähnt:

Parth.M M4580/R/i/1-5/ *dw* (.)[9-10] *brhbš(b)*[9-10] *ky* '(c *trq*)[*wm* 'n' n *bwd*(?)] *kwš* (*šb*) (.)[3-4] 's(*twy*)nynd 'wd 'bz(x)' []

„zwei [] Barhabbəšabb[ā] der von den Dol[metschern(?) war(?)], daß er die Nacht [] sie *überwinden und Abzaxyā []“ (SUNDERMANN 1981, S. 66f., Z. 905-909)

Da der Text sehr fragmentarisch ist, ist nicht sicher, ob Barhabbəšabbā, ein Jünger Manis mit einem auch bei Christen gebräuchlichen aramäischen Namen, zu einer Gruppe von Dolmetschern Manis gehörte, die ihn bei seinem Gespräch mit dem König begleiten. Über seine Sprachkenntnisse lassen sich keine Schlüsse ziehen.

Ein weiterer Dolmetscher namens Qutpāyan/-bayan(?) wird im Kolophon zum mp. *Mahnāmāg* aufgeführt. Er gehört zu den Honoratioren von Argi = Qarašahr (vgl. M1/88-89/ 'rkcyq xwt'w) unter dem 8. uighurischen Qaγan, Ay Täjridä Qut Bulmiš Alp Bilgä Qaγan (808-821 n.Chr.):

Mp.M M1/105/ *tylm* 'cyy *xwtp* 'yn „der Dolmetscher Qutpāyan/-bayan(?)“ (MÜLLER 1913, S. 8, 12)

²⁰ DURKIN-MEISTERERNST 2000, S. 166f.

²¹ SUNDERMANN 1981, S. 130f.; DURKIN-MEISTERERNST 2000, S. 166; 2004a, S. 138, s. dhyr, mit alternativen Lesungen. Kuštay gilt auch als Verfasser eines Briefes an Sisinnios (mit Mani) und als Autor des kopt. *Sermons vom großen Krieg* (PEDERSEN 1996, S. 87-93).

Die Sprachkompetenz dieser Person wird wieder nicht näher erläutert. Der Personenname könnte als alttürkisch, soghdisch oder hybrid alttürkisch-soghdisch gedeutet werden.²²

Diese in den iranisch-manichäischen Turfantexten für „Übersetzer, Dolmetscher“ verwendeten Termini sind bemerkenswerterweise Lehnwörter:

- mp., parth. *tarkumān/targumān(?)* (mp.M trkw̄m' n, tr̄qwm' n, parth.M trkw̄m' n, tr̄qwm' n, tr̄kw̄m' n) < aram. trgm̄n' *targamānā/turgamānā*, auch mtrgm̄n' „Dolmetscher“, zu trgm̄ *targem* „reden, erklären, interpretieren“, ein altes Kulturwort < hebr. trgm < akkad. *ta-/turgummu(m), targamannu(m)*; vgl. arab. *targama* „übersetzen“, np. *targome* „Übersetzung“, *motargem* „Übersetzer“ (BROCKELMANN 1895, S. 402; 1960, S. 211; SODEN 1959-1981, S. 1329b; KOEHLER/BAUMGARTNER 1967-1983, S. 1645a; DURKIN-MEISTERERNST 2007, S. 60)
- mp. *tylm'cyy tilmāč* < alttürk. *tilmāč*, vgl. *til* „Sprache, Zunge“, *ti-* „sagen, sprechen“ (CLAUSON 1972, S. 433f., 489f., 500).

Daraus ergibt sich die Frage, welche iranischen Termini den Vorgang des „Übersetzens“ ausdrücken können. Eine Reminiszenz an die aramäische Schreiberpraxis des Übersetzens während des Diktierens bzw. Verlesens nichtaramäischen Textes vermutet SUNDERMANN in einem zum *Gigantenbuch* gehörenden mp. Fragment aus Petersburg:

Mp.M (L)SIO/I/R/10-11/ °° (š)[hm](y)z'd *gupt kw pypwrs ds[t] (nbyg 'y) (hwnwx 'zw)'rg*
 „Šahmīzād sprach: ‚Lies das Handschreiben Henochs, des *Schreibers, vor.“ (SUNDERMANN 1984a, S. 496f.; SKJAERVØ 1995, S. 200)

Henoch trägt hier die Bezeichnung *izwārag* < *izwārāg* „(wörtl.) Unterscheider, Erkennen“, Nomen actoris/Part.Präs. zu *izwār-* „aufdecken; erklären, deuten“, < **uz-var-*, zu *var-* „bedecken, verhüllen“. SUNDERMANN sieht darin eine Wiedergabe von aram. spr prš' „Schreiber von Unterscheidung“, zu prš' „verstehen; erklären, interpretieren“. Somit versteht er den Terminus als „übersetzender Schreiber von Text einer anderen Sprache auf Aramäisch (und Verleser von aram. Text in einer anderen Sprache)“ und verweist auf verwandtes Paz. *huzwāreš* < Phl. *uzwārišn* „das Aufzudeckende, zu Deutende“ als Bezeichnung der zu erklärenden Heterogramme im Pahlavi.²³ Der Terminus reflektiert somit ein altertümliches Verständnis eines heterogrammkundigen Schreibers und zeige das Nachwirken der Tradition des Reichsaramäischen. Eine semantisch ähnliche Bildung, die für „übersetzen“ verwendet wird, ist mp. *wyc'r- wizār-* „un-

22 Vielleicht alttürk. *qut* „Glorie“ + *bayan* mit Suff. *-n* zu *baya-* „wohlhabend sein“ (CLAUSON 1972, S. 384: *bayu-*), oder soghd. *xut* „selbst“ + eine von *pāy-* „schützen“ abgeleitete Form; möglich wäre auch eine hybride Kombination aus diesen Elementen.

23 SUNDERMANN 1984a, S. 496f. Anm. 36. Vgl. POLOTSKY 1932; DURKIN-MEISTERERNST 2004b.

terscheiden, trennen; interpretieren, entscheiden, urteilen; aus-, durchführen“, < **vi-kar-*, zu **kar-* „tun, machen“. So heißt es im zoroastrisch-mp. *Dēnkard* (3.420.5) von der religiösen Schrift der Zoroastrier, die in die Hände Alexanders gelangte: *ō-iz *γōdnāyīg uzwān wizārdan* „(er ließ sie) ins Griechische übersetzen“. Das vom Verb abgeleitete Nomen actionis mp. *wyc'ryšn wizārišn* „Abtrennung; Entscheidung; Erklärung“ bezeichnet das Epimythion in manichäischen Parabeln.²⁴ An anderer Stelle werden statt „übersetzen“ auch Termini wie „befragen = lesen“ und „erklären“ verwendet.²⁵

IV.

Diesen sehr lückenhaften Angaben der Manichaica zur Übersetzungspraxis können Beispiele buddh.-soghd. Kolophone vergleichend gegenübergestellt werden.

Kolophon zum *Samjñā-Dharmāh-Yoga/-Sūtra(?)*: So10100i/V/6-10/ *[rty γ]um'k šm'r'kh pδkth [γw](k')*²⁶ *'xw'kwcyk myrz'tk [pwny]'rks'yt šmny cwn'kwcn'y [zβ'k] s'r prw sγwδy'w zβ'k [prw's](t)w-δ'rt ...*

„Dieses(?) *Samjñā-Dharmāh-Yoga/Sūtra(?)* hat der kučaische *Mīrzātē* []a-rakṣita, der *Śramaṇa*, von der kučaischen Sprache in die soghdische Sprache übersetzt.“²⁷ (HENNING 1940, S. 61f., Z. 22-26; KUDARA/SUNDERMANN 1987, S. 347f.)

Kolophon zum „Rauschtrank-Abwehr-Sūtra“: Or.8212(191)/35-38/ *m'δ ZY ZK 'n-kwtr'k cβ'r'tsr'n wp's'y'wyn ny''ncynt ''c'ry s'r ''r'xs't ZY ny''δ'kh βwrtw ZY cncwcm'ny pš'kw't-δ'rt rtyšw'prw ZK ny''ncynt p'jkšw c'wn'γntk'w prw sγwδy'n'k np'γk prw'st-δ'rt wsn δm'yk 'rd'r wyspyšnw w'rd'r ''z'wnty š'yrxwzty'pyδ''r*

„Thus the *upāsaka* (lay Buddhist) *Chatfārāsrān* of the An family relied on the Acharya *Jñānacinta* and besought him and addressed him from the bottom of his heart, and then the *bhikṣhu* *Jñānacinta* translated it from Indian into a Sogdian scripture, for love of all the living beings of the whole world.“ (REICHELT 1928-1931, II, S. 70; MACKENZIE 1976, S. 8-10; SIMS-WILLIAMS 1978, S. 258; Übersetzung nach YOSHIDA 2009, S. 288)

Die zitierten Kolophone belegen Übersetzungen „von der Kuča-Sprache in die soghdische Sprache“ und „aus der indischen (d. i. Sanskrit) in die soghdische

24 SUNDERMANN 1984b, S. 238. Die spätmp. oder bereits frühnp. Form *guzār* findet sich in mp.M M388/V/6-8/ *cy xwrdwm pd tn (p)[3-4] (cy d'dwm pd rw'n (c)[4-6](t/g) gwz'(r) cy pd h(m)[3-4]* „denn ich verzehrte im Körper [], denn ich gab in der Seele [] Erklärung(?), denn []“ (MÜLLER 1904, S. 29; SALEMANN 1908, S. 24).

25 SUNDERMANN 1985c, S. 104f.

26 HENNING: *[pwst](k')*.

27 KUDARA/SUNDERMANN (1987, S. 348) übersetzen: „Und den Yoga der *dharmas* dieser *saṃjñā* übersetzte der kuchäische *mīrzātē*.“ SUNDERMANN (ebd. S. 347) stellt die Frage, ob es überhaupt eine chin. Version gegeben hat. HENNING (1940, S. 59) vermutet im Übersetzer einen Soghdier, der in Kuča lebte.

Schrift(sprache)“. Als Terminus für „übersetzen“ wird hier *prw'st- parwast-*, Part. Prät. zu *prw'yrt-*, *prwyr- parwērt-*, *prw'yst- parwist-* „(eigtl.) drehen, wenden; ändern, umformen“, verwendet.²⁸ Ähnliche Abschnitte gibt es in alttürkischen Kolophonen. Die Übersetzung von buddhistischen Texten galt, wie das Verfassen, Kopieren, Lesen und Rezitieren, als Möglichkeit, *Puṇya* zu erlangen.²⁹ Im Vergleich zu den buddhistischen Kolophonen finden sich also in den manichäischen Texten kaum konkrete Aussagen zu Übersetzungen. Dies mag einerseits darin begründet liegen, daß nur wenige manichäische Kolophone erhalten sind. Andererseits entsteht der Eindruck, die Tatsache, daß ein Text übersetzt worden ist, sei den Manichäern nicht der Rede wert gewesen. Es soll hier deshalb versucht werden, andere, in der manichäischen Dogmatik liegende Gründe für das „Schweigen“ der Quellen anzuführen.

V.

Der manichäische Mythos begründet die Mehrsprachigkeit der Menschen mit der Erschaffung des ersten Menschenpaares Adam und Eva (mp. Gēhmurd und Murdiyānag) durch die Dämonin Āz. Diese gibt ihren Geschöpfen die Kenntnis der Sprachen der Dämonen:

Mp.M M7982/R/ii/28/-/V/i/1/ °° *'wd h'n 'nd w'c w: 'w'g 'γ 'wys'n mzn ghwdg'n ky h'n tn 'cyš dysyd h'nš 'w 'wy d'm d'd kw gwng gwng w'c br'd 'wd d'n'd* °°

„Und jene Anzahl Sprachen und Stimmen jener Mazan-Mißgeburten, aus denen dieser Körper gebildet war, gab sie (= Āz) diesem Geschöpf (= Gēhmurd), auf daß es die verschiedenartigen Sprachen spreche (wörtl.: trage) und verstehe (wörtl.: kenne).“³⁰ (ANDREAS/HENNING 1932, S. 196; HUTTER 1992, S. 87f., Z. 986-993)

28 Vgl. auch den Kolophon zum soghd. *Avalokiteśvarasyanāmāṣṭaśatakastotra*: *'PZY pr'm'γ prw'yst mwn'kw pwtk* „ich befahl, dieses Buch zu übersetzen“ (BENVENISTE 1940, S. 113, Text 8., Z. 167).

29 Vgl. KASAI 2008, S. 11-15. Der alttürk. Terminus für „übersetzen“ ist *agtar-*, was auch „umwenden, das Unterste nach oben wenden“ bedeutet (KASAI ebd. S. 281; RÖHRBORN 1977-1998, Lief. 2, S. 74f.).

30 Die fast identische Aussage für das weibliche Geschöpf in M7983/I/R/i/12-21/ (ANDREAS/HENNING 1932, S. 198; HUTTER 1992, S. 92f.). HUTTER (ebd. S. 102 Anm.) verweist auf die iranische Tradition, nach der die Kenntnis der verschiedenen Schriften von den Dämonen stammt. So lernte König Tahmuraṭ nach dem *Šāhnāme* von den Dēws, u.a. Griechisch (*nūmī*), Arabisch (*tāzī*), Persisch (*pārsī*), Soghdisch (*soydi*), Chinesisch (*čīnī*) und Pahlavi (*pahlavī*) zu schreiben (VULLERS 1877-1884, Liber 22, Z. 45f.; RÜCKERT 1890, S. 15). Die Tradition ist aber bereits in der Pahlavi-Literatur belegt. Im *Aomāgdaēca* §§91-93 erlangt Tahmurasp die Kenntnis der „sieben Arten von Schreibkunst“ (Phl. *haft nibēg dibīrīh*, vgl. ebenso *Mēnōg ī xrad* 27: *haft ēwēnag nibēg (ī dibīrīh)*; Paz. *hapt niβō diβīrī*; Skt. *sapta akṣaralipayah anenāpahṛtāh*) von Ahreman (GEIGER 1878; ANTIA 1909, S. 348-

Nachdem das erste Menschenpaar die Dämonensprachen beherrscht³¹, fordert die Āz es auf, ihren Willen zu tun:

Mp.M M7983/I/V/i/9-21/ ^{oo} š: 'w 'wysn dwn'n mrdwhm'n gwpt kwmm zmyg w: 'sm'n xwr 'wd m'h 'b 'wd 'dwr dxt 'wd 'wrwr dd 'wd d'm 'šm' r'y 'pwryd kwš 'ndr šhr pd 'yš š'yh'd 'wd pmyn'd 'wd š'd bw'd 'wd k'm 'y mn qwn'd ^{oo oo}

„Sie (= Āz) sprach zu diesen zwei Menschen: ‚Ich habe Erde und Himmel, Sonne und Mond, Wasser und Feuer, Bäume und Pflanzen, wilde und zahme Tiere euretwegen geschaffen, damit ihr dadurch in der Welt froh, glücklich und erfreut werdet und meinen Willen tut.‘“ (ANDREAS/HENNING 1932, S. 199f.; HUTTER 1992, S. 95f., Z. 1137-1149)

Die Gabe der Mehrsprachigkeit ist also mit einem klaren Ziel verbunden. Indem sich die Āz als Demiurg des Kosmos *und* der Menschen darstellt, verschleiert sie die Erschaffung des Kosmos durch den Lebendigen Geist aus den Leibern der besiegteten Dämonen. Die Sprachfertigkeiten dienen einzig dazu, die Menschen über den wahren Ursprung des Kosmos und ihrer selbst zu belügen. Nur so kann die Āz die Menschen ihrem Willen unterwerfen und von der Erlangung der Gnosis fernhalten. Daraus ergeben sich zwei Schlußfolgerungen:

1. Die Existenz der verschiedenen Sprachen ist nicht nur ein praktisches missionarisches Problem, sondern ordnet sich ein in den gesamtkosmischen Kampf der beiden Prinzipien und muß aus diesem Grunde überwunden werden.
2. Der Lügenrede der Āz muß die wahre Rede entgegengestellt werden. Das Vernehmen der einen bzw. der anderen entscheidet über den Weg der Seele nach dem Tod, über Verdammnis oder Erlösung.

357; DHABHAR 1925; DUCHESNE-GUILLEMIN 1936, S. 241-255; 1987; JAMASPĀSA 1982, S. 47f., 82f.).

31 Die Fähigkeit zum Reden und Hören verleiht jedoch der Lichtgott (einer der 5 Bestandteile der Seele): parth. M M248+M317+M755+M1969+M2016/V/7-9/ ^{oo} hr(d) [yg] 'šnwlr ° (rwš)n yzd ° cy rwš(n t')b(yd)['br{?}] hrwyn d'md'd'n ° 'wd pd hw wynynd 'šnwynd wy'wrynd cmynd 'yw byd 'w'cynd ° w: dnwd dhynd ° „Die dritte Gnadengabe des Lichtgottes ist, daß das Licht auf alle Geschöpfe scheint. Und durch ihn sehen sie (SUNDERMANN: „finden sie“ als Fehler für wyndynd), hören sie, reden sie, laufen sie, rufen sie einander (SUNDERMANN: „reden sie einander an“) und grüßen sie sich.“ (SUNDERMANN 1992, S. 63, 78f., §§52-53, S. 120 Anm. 53.2). Die positive Beurteilung der Sinnesorgane im Gegensatz zum „Sammeln der Tore“ ist vermutlich stoischer Einfluß (ebd. S. 20-24). Vgl. auch np.M M106/I/V/16-18/ 'wd xwryšn r' l'yftr nyrwg pd 'hw'sh' 'yg sr o pd 'šwvdn dydn bwy 'wd gwft'r hmy-p'l'yd „und die Speise (Akk.) reinigt die feinere Kraft in den Sinnen des Kopfes, im Hören, Sehen, Riechen und Sprechen“ (SUNDERMANN 2003, S. 257, Text c).

In einer parth. Hymne an die Lebendige Seele bildet die Gegenüberstellung von „reiner Rede“ (*saxwan pawāg*), die ein „Schatz der Worte“ (*saxwanēn fraγāw*) ist, und „lügnerischer Rede“ (*drōymīg saxwan*)³² das zentrale Thema:

Parth.M M7/II/R/i/10/-/ii/4/ 'zw'r' wxybyy b'wg swxn pw'g cy wxd 'st w'd'g 'w gy'n ky pd tnb'r ° pd hwyc drwgmyg swxn 'spwr frwd'h ky w'yd 'w i'r dujx nrhygg w'd'g ° cw'gwn kd pt il'zwg rzwr pd hymj'h bwxtg('n) 'wd 'ndrxtg'n cy pd swxn ° qr'h 'by'd 'w 'jum 'wd 'stft n'h kw tryxsynd w: wxsynd gy'n'n pd 'njwgyft °° nw'nyn 'brng d'r'h s(x)wnyn frg'w kw cm'h nyrd q[7-8] 'w bw[4-5 °]

„Du sollst begreifen dein Wesen: die reine Rede, welche der Führer ist zur (für die?) Seele im Körper. Durch sie *verstehe auch vollständig die lügnerische Rede, die zur Hölle der Finsternis (oder: zur finsternen Hölle) führt, den Höllenfürer. Wie wenn der Richter die durch die Rede Erlösten und Verurteilten mit der Waage wägt, sollst du gedenken der Wiedergeburt und der grausamen Hölle, wo die Seelen gepeinigt und verwundet werden in Qualen. Du sollst bewahren den spirituellen Eifer, den Schatz der Worte, so daß du herankommst zu []“ (ANDREAS/HENNING 1934, S. 873, Text g, Z. 128-153; BOYCE 1975, S. 109, Text az; DURKIN-MEISTERERNST 2006, S. 30-33, Z. 293-318)

Dieses „reine Wort“, welches die Sprachenverwirrung und damit die Lügenrede der *Āz* zu überwinden imstande ist und der Seele den Zugang zur Erlösung ermöglicht, ist die Lehre Manis.³³ Entsprechende Bezeichnungen dafür finden sich in den verschiedenen manichäischen Quellen:

- mp.M *swxn zyndg* „lebendiges Wort“³⁴, auch im besonderen für Manis „Lebendiges Evangelium“, griech. *ἀθάνατον εὐαγγέλιον* „unsterbliches Evangelium“³⁵
- parth.M *jywhr swxn cy r's:ftt* „Lebenswort der Wahrheit / wahres Wort des Lebens“³⁶, *bg'nyg swxn* „göttliches Wort“³⁷
- griech. *ἀληθείας λόγος* „Wort der Wahrheit“³⁸
- kopt.: *πρεξε η[ΤΗΗΕ ΗΝ ΠΩ]Η2* „Wort der [Wahrheit und des Le]bens“³⁹

32 Lesung und Etymologie des Wortes *drwgmyg* sind nicht ganz eindeutig: *drōymīg* als Adj. zu **drōym* < **druga-ma(n)*-, vgl. soghd. *žym*- „Lüge“ (N.f. -', -h /-ā/, so SIMS-WILLIAMS apud DURKIN-MEISTERERNST 2004a, S. 140; vgl. auch MAYRHOFFER 1992, I, S. 761); alternativ Kompositum *dnw-mēy* „mit Lüge vermischt“, vgl. parth.M *bwgmyg bōy-mēy* „mit Erlösung vermischt“ (parth.M M215/V/7/, s. HENNING 1958, S. 103, Text b, mit Anm. 6; BOYCE 1975, S. 169f. Text db).

33 DURKIN-MEISTERERNST (2006, S. 176 Anm. 124) sieht im reinen Wort „the innate desire of the soul for salvation“.

34 M36/V/12/ (ANDREAS/HENNING 1933, S. 326; BOYCE 1975, S. 145, Text cm).

35 CMC 67.14 (HENRICHS/KOENEN 1975, S. 66f.; MACKENZIE 1994, S. 191).

36 M7/I/R/i/25-26/ (ANDREAS/HENNING 1934, S. 870, Text g; BOYCE 1975, S. 107, Text ax; DURKIN-MEISTERERNST 2006, S. 22f., Z. 188-189, S. 174 Anm. 96). Vgl. Joh. 14.6, 17.17.

37 M4572/V/ii/6/ (SUNDERMANN 1981, S. 73, Text 4a.16, Z. 1048).

38 CMC 79.10 (HENRICHS/KOENEN 1978, S. 98f.).

39 Keph. 186.28 (POLOTSKY/BÖHLIG 1940, S. 186; GARDNER 1995, S. 195).

Dieses „lebendige/wahre Wort“ ist das *eine* Wort, die universelle Sprache der Offenbarung, welche Mani von seinem himmlischen alter ego, dem Syzygos bzw. Zwilling, empfangen hat, und die der göttlichen Sphäre des Lichtreichs entstammt. Indem Mani dieses Wort verkündet, gleicht sein Werk dem eines Übersetzers bzw. Dolmetschers, der das Wort der Gnosis und der Erlösung allen Menschen zugänglich macht, welche der dämonischen Sprachen sie auch immer sprechen. Tatsächlich wird Mani als „Dolmetscher“ bezeichnet:

- mp.M (tr)[q]wm'n wzrg „der große Dolmetscher“⁴⁰
- parth.M nyz(w)m'(n) trqwm'n „der gewandte Dolmetscher“⁴¹, trkwm'n 'jgnd kyrbg „Dolmetscher, wohlthätiger Bote“⁴²
- kopt. [πρ]εΡΜΗΝΕΥΤΗC ΕΤΑΜΠ „der gute Dolmetscher“⁴³; π{ }ζεΡΜΗΝΕ[ΥΤΗC] ΠΠ-ΚΑ2 ΠΤΗΑΔΠΒΑΒΥΛΩΝ „der Dolmetscher des großen Landes Babylon“⁴⁴

Ebenso wird Jesus „Dolmetscher“ genannt, da aus ihm der Nous hervorgeht. Dieser überbringt der Seele die Gnosis und somit auch das Verständnis des „reinen Wortes“. Ähnliche Bezeichnungen sind „Vermittler, Fürsprecher“, „Bote“, „Erläuterer“⁴⁵:

- mp.M 'ymydg 'yg nyw „der gute Vermittler“⁴⁶; mp.M 'ymydg 'y wzrg „der große „Vermittler““⁴⁷
- parth.M trkwm'n r'st „der wahre Dolmetscher“⁴⁸; trkwm'n rzwr „der gerechte Dolmetscher“⁴⁹; 'jgnd 'yy trkwm'n „Der Bote bist du, der Dolmetscher.“⁵⁰
- parth.M hrdyg wzrg ky 'ndrbyd 'm'h 'wd pydr „dritter Großer, der unser Vermittler und Vater (ist)“⁵¹

40 M325/V/18/ (COLDITZ 2000, S. 307).

41 M73/V/5/ (RECK 2004, S. 137f., Z. 695).

42 M1847/R/3/ (unpubl., zitiert BOYCE 1960, S. 81).

43 Hom. 60.31 (POLOTSKY 1934, S. 60; PEDERSEN 2006, S. 60).

44 Hom. 61.16-17 (POLOTSKY 1934, S. 61; PEDERSEN 2006, S. 61). Kopt. ζεΡΜΗΝΕΥΤΗC < griech. ἐρμηνευτής (CLACKSON/HUNTER/LIEU/VERMES 1998, S. 68f.). Vgl. auch das „Rufen eines Rufes“ in der parth. mwqr'nyg-Hymne M4a/I/V/4-15/ (LIDZBARSKI 1918; KLÍMA 1962, S. 338f.; DURKIN-MEISTERERNST 2004c), die – wenn sie sich auf Mani beziehen sollte – ebenfalls eine Verbindung zu Babylon herstellt; ebenso Manis Selbstbezeichnung als „Arzt aus Babylon“ in dem parth. hagiographischen Text M48+M1306+M566/I/R/17-19/ (SUNDERMANN 1981, S. 23, Z. 109-111).

45 Zu Epitheta Jesu vgl. WALDSCHMIDT/LENTZ 1926b, S. 72.

46 M28/II/V/ii/36-37/ = M612/V/5-6/ (ANDREAS/HENNING 1933, S. 317f.).

47 M564/R/3a/ (ANDREAS/HENNING 1933, S. 321; SUNDERMANN 2012, S. 79, 136f., als 8.162a).

48 M104+M459e/R/8/ = M891b/R/7/ (ANDREAS/HENNING 1934, S. 882, Text k, Z. 8).

49 M132a/R/8/ (MORANO 1998, S. 135, Z. 54).

50 M83/I/R/19-20/ = M234/R/16-17/ (WALDSCHMIDT/LENTZ 1926b, S. 117, Z.19; DURKIN-MEISTERERNST 2006, S. 64f., 186 Anm. 246: for who, between who?).

51 M680/R/6-7/ = K24/R/2-4/ = M189/R/2-3/ (MORANO 1982, S. 36).

- kopt. „And through the sound of his (= Jesus/Lichtnous) living word every tongue (ΕΣΠΙΕ ΤΗΡΟΥ) will understand.“⁵²
- chin. „Der Große Heilige ist aus sich selbst der Zweite Erhabene, auch ist er der dritte fähige Erläuterer (譯者 *yizhe*). Allen sich selbst reinigenden Anhängern verkündet er die heiligen Beschlüsse [und gibt ihnen] Einsicht.“⁵³

VI.

Wie anhand dieser Übersicht deutlich wird, wird die Mehrsprachigkeit im wesentlichen im manichäischen Mythos thematisiert, wo sie dem schlechten Prinzip zugeordnet ist. Ihre Überwindung ist aus manichäischer Sicht letztlich nur ein Mittel zum Zweck, um das gesamtkosmische Erlösungsdrama erfolgreich zu Ende zu führen. Deshalb ordnete sich die Übersetzung von kanonischen und anderen religiösen Schriften vermutlich dieser Aufgabe unter und wurde selbst nicht Thema der Bücher. Wichtiger war die genaue Überlieferung des Inhalts, weshalb in den wenigen Kolophonen besonders Schreiber und Gewährsmänner erwähnt werden. Diese Aussagen beziehen sich vor allem auf die iranischen Manichaica – Forschungsergebnisse aus turkologischer Sicht können dieses Bild möglicherweise modifizieren. Darüber hinaus scheint es so, als wäre das Abfassen von Kolophonen für manichäische Texte durch buddhistische Tradition in Gebrauch gekommen, wobei sich die Aussagen der manichäischen von den buddhistischen in oben dargestellter Weise unterscheiden und somit ihren eigenen Charakter bekommen. Es bleibt abschließend zu bemerken, daß jederzeit neue Funde, insbesondere von Kolophonen, auch neue Kenntnisse zum Stellenwert der Übersetzung bei den Manichäern liefern können.

Bibliographie

- ALLBERRY, CHARLES R. C. (1938): *A Manichaean Psalm-Book. Part II*, Stuttgart (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2).
- ANDREAS, FRIEDRICH CARL / WALTER BRUNO HENNING (1932): Mitteliranische Manichaica, aus dem Nachlaß herausgegeben von W. B. HENNING. I. In: *SPAW*, Phil.-hist. Kl., Berlin, S. 175-222 (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, I, S. 1-48).
- ANDREAS, FRIEDRICH CARL / WALTER BRUNO HENNING (1933): Mitteliranische Manichaica, aus dem Nachlaß herausgegeben von W. B. HENNING. II. In: *SPAW*, Phil.-hist. Kl., Berlin, S. 292-363 (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, I, S. 191-260).

52 Hom. 37.18-19 (POLOTSKY 1934, S. 37; PEDERSEN 2006, S. 37).

53 H. 15 (TSUI CHI/HENNING 1943, S. 177; SCHMIDT-GLINTZER 1987, S. 12).

- ANDREAS, FRIEDRICH CARL / WALTER BRUNO HENNING (1934): *Mitteliranische Manichäica*, aus dem Nachlaß herausgegeben von W. B. HENNING. III. In: *SPAW*, Phil.-hist. Kl., Berlin, S. 848-912 (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, I, S. 275-339).
- ANTIA, ERVAD EDALJI KERSÄSPJI (Hrsg.) (1909): *Pâzend Texts*, Bombay.
- BENVENISTE, ÉMILE (1940): *Textes sogdiens. Édités, traduits et commentés*, Paris.
- BOYCE, MARY (1952): Some Parthian Abecedarian Hymns. In: *BSOAS* 14/3, S. 435-450 (Studies Presented to Vladimir Minorsky).
- BOYCE, MARY (1954): *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, London/New York/Toronto.
- BOYCE, MARY (1960): *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung 45).
- BOYCE, MARY (1968): The Manichaean Literature in Middle Iranian. In: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., 4. Bd., 2. Abschn., Lief. 1, Leiden/Köln, S. 67-76.
- BOYCE, MARY (1975): *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Téhéran/Liège (Acta Iranica 9, Trois. sér., Textes et Mémoires 2).
- BROCKELMANN, CARL (1895): *Lexicon Syriacum*, Berlin.
- BROCKELMANN, CARL (1960): *Syrische Grammatik, mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar*, 8. Aufl., Leipzig (Lehrbücher für das Studium der orientalischen Sprachen 4).
- BRYDER, PETER (1999): Huyadagmān. In: ZENG-XIAN LI (Hrsg.), *Geng Shimin xiansheng 70 shouchen jinian wenji 耿世耿民70壽辰紀念文集 [Festschrift zum 70. Geburtstag von Geng Shimin]*, Peking, S. 252-271.
- CHAVANNES, ÉDOUARD / PAUL PELLIOT (1911): Un traité manichéen retrouvé en Chine. (I). In: *Journal Asiatique*, S. 499-617.
- CHAVANNES, ÉDOUARD / PAUL PELLIOT (1913): Un traité manichéen retrouvé en Chine. (II). In: *Journal Asiatique*, S. 99-199, 261-394.
- CLACKSON, SARAH / ERICA HUNTER / SAMUEL N. C. LIEU / MARK VERMES (1998): *Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia II. Dictionary of Manichaean Texts I).
- CLARK, LARRY VERNON (1982): The Manichean Turkic *Pothi-Book*. In: *AoF* 9, S. 145-218.
- CLARK, LARRY VERNON (1997): The Turkic Manichaean Literature. In: PAUL MIRECKI / JASON BEDUHN (Hrsg.), *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, Leiden/New York/Köln (Nag Hammadi and Manichaean Studies 43), S. 89-141.
- CLAUSON, GERARD (1972): *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.
- COLDITZ, IRIS (1987): Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen. In: *AoF* 14, S. 274-313.
- COLDITZ, IRIS (1992): Hymnen an Šād-Ohrmezd. Ein Beitrag zur frühen Geschichte der Dīnāwariya in Transoxanien. In: *AoF* 19, S. 322-341.

- COLDITZ, IRIS (2000): *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, Wiesbaden (Iranica 5).
- COLDITZ, IRIS (2005): Zur Adaption zoroastrischer Terminologie in Manis Šābuhragān. In: DIETER WEBER (Hrsg.), *Languages of Iran: Past & Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie*, Wiesbaden (Iranica 8), S. 17–26.
- DHABHAR, BAMANJI NASARWANJI (1925): The Pahlavi Text of Aogōmadaēcā. In: *Indo-Iranian Studies, Being Commemorative Papers Contributed by European, American and Indian Scholars in Honour of Shams-ul-Ulema Dastur Darab Peshotan Sanjana*, London/Leipzig, S. 117–130.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, JACQUES (1936): Les citations avestiques de l’Augmadaīča. In: *Journal Asiatique* 228, S. 241–255.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, JACQUES (Hrsg.) (1977): *W. B. Henning Selected Papers*. I–II, Téhéran/Liège (Acta Iranica 14, 15. Hommages et Opera Minora 5, 6).
- DUCHESNE-GUILLEMIN, JACQUES (Hrsg.) (1985): *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*. I–II, Leiden (Acta Iranica 24, 25).
- DUCHESNE-GUILLEMIN, JACQUES (1987): Aogōmadaēcā. In: *Encyclopaedia Iranica* 2, S. 145.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2000): Erfand Mani die manichäische Schrift? In: EMMERICK / SUNDERMANN / ZIEME 2000, S. 161–178.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004a): *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Dictionary of Manichaean Texts III, Part 1).
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004b): Huzwāreš, a Term Describing the Use of Semitic Word Masks in Middle Persian Texts. In: *Encyclopaedia Iranica* XII, S. 585–588 (= Online-Version vom 15. Dezember 2004, verfügbar unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/huzwares>).
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004c): The Parthian *mvqr’nyg b’š’h* (Turfan Collection, Berlin, M4a I V 3–16). In: *ARAM* 16, S. 95–107.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2006): *The Hymns to the Living Soul. Middle Persian and Parthian Texts in the Turfan Collection*, Turnhout (BT XXIV).
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2007): Aramaic in the Manichaean Turfan Texts. In: MARIA MACUCH / MAURO MAGGI / WERNER SUNDERMANN (Hrsg.): *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume*, Wiesbaden (Iranica 13), S. 59–74.
- EMMERICK, RONALD ERIC / MARIA MACUCH (Hrsg.) (2009): *The Literature of Pre-Islamic Iran*. New York. *A History of Persian Literature* 17: *Companion Volume* I.
- EMMERICK, RONALD ERIC / WERNER SUNDERMANN / PETER ZIEME (Hrsg.) (2000): *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*, Berlin (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen, Sonderband 4).
- GARDNER, IAIN (1995): *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden/New York/Köln (Nag Hammadi and Manichaean Studies 37).
- GEIGER, WILHELM (1878): *Aogemadaēcā. Ein Pársenttractat in Pāzend, Altbaktrisch und Sanskrit. Herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit einem Glossar versehen*, Erlangen.

- GERSHEVITCH, ILYA (1954): *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford (Publications of the Philological Society 16).
- GIVERSEN, SØREN (1986): *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. I: Kephalaia. Facsimile Edition*, Genf (Cahier d'Orientalisme 14).
- HALOUN, GUSTAV / WALTER BRUNO HENNING (1953): The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light. In: *Asia Major* N.S. 3, S. 184-212.
- HENNING, WALTER BRUNO (1934): Ein manichäisches Henochbuch. In: *SPAW*, Phil.-hist. Kl., Berlin, S. 27-35 (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, I, S. 341-350).
- HENNING, WALTER BRUNO (1940): *Sogdica*, London (James Forlong Fund 21 [= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, II, S. 1-67]).
- HENNING, WALTER BRUNO (1942): Mani's Last Journey. In: *BSOAS* 10, S. 941-953 (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, II, S. 81-93).
- HENNING, WALTER BRUNO (1943a): The Book of the Giants. In: *BSOAS* 11, S. 52-74 (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, II, S. 115-137).
- HENNING, WALTER BRUNO (1943b): Annotations to Mr. Tsui's Translation. In: *BSOAS* 11, S. 216-219.
- HENNING, WALTER BRUNO (1958): Mitteliranisch. In: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., 4. Bd., 1. Abschn., S. 20-130.
- HENNING, WALTER BRUNO (1959): A Fragment of the Manichaean Hymn-Cycles in Old Turkish. In: *Asia Major* [n.s.] 7, S. 122-124 (= DUCHESNE-GUILLEMIN 1977, II, S. 537-539).
- HENRICHS, ALBERT / LUDWIG KOENEN (1975): Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780). Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ. Edition der Seiten 1-72. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19/1, S. 1-85.
- HENRICHS, ALBERT / LUDWIG KOENEN (1978): Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780). Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ. Edition der Seiten 72.8-99.9. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32, S. 87-199.
- HUTTER, MANFRED (1992): *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984*, Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 21).
- JAMASPAŠA, KAIKHUSROO M. (1982): *Aogəmadaēcā. A Zoroastrian Liturgy*, Wien (Veröffentlichungen der iranischen Kommission 11).
- KASAI, YUKIYO (2008): *Die uigurischen buddhistischen Kolophone*, Turnhout (BT XXVI).
- KLÍMA, OTAKAR (1962): *Manis Zeit und Leben*, Prag (Monographien des Orientinstituts der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften 18).
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM / HELWIG SCHMIDT-GLINTZER (1984): Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat. In: *Zentralasiatische Studien* 17, S. 82-117.
- KOEHLER, LUDWIG / WALTER BAUMGARTNER (1967-1983): *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. I, 3.Aufl., Leiden.
- KUDARA, KOGI / WERNER SUNDERMANN (1987): Zwei Fragmente einer Sammelhandschrift buddhistischer Sūtras in soghdischer Sprache. In: *AoF* 14, 334-349.

- KUDARA, KOGI / WERNER SUNDERMANN / YUTAKA YOSHIDA (1997): *Iranian Fragments from the Ōtani Collection: Iranian Fragments Unearthed in Central Asia by Ōtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University. Text Volume und Facsimile Volume*, Kyoto (Facsimile Series of Rare Texts in the Library of Ryūkoku University 17).
- LE COQ, ALBERT VON (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho III*, Berlin (APAW1922, Nr. 2 [= SEDTF I, S. 465-511]).
- LIDZBARSKI, MARK (1918): Ein manichäisches Gedicht. In: *Nachrichten von der (Königlichen) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-hist. Kl., S. 501-505.
- LIN WUSHU (1987): *Monijiao ji qi dong jian 摩尼教及其東漸 [Der Manichäismus und seine östlichen Beeinflussungen]*, Peking.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1976): *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, Téhéran / Liège (Acta Iranica 10).
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1979): Mani’s Šābuhragān I. In: *BSOAS* 42, S. 504-534.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1980): Mani’s Šābuhragān II. In: *BSOAS* 43, S. 288-310.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1985): Two Sogdian *Hwydgm’n* Fragments. In: DUCHESNE-GUILLEMIN 1985, II, S. 421-428.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1994): ‚I, Mani ...‘. In: HOLGER PREISSLER / HUBERT MICHAEL SEIWERT / HEINZ MÜRMELE (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, S. 183-198.
- MADAN, DHANJISHAH MEHERJIBHAI (1911): *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard. Part I (Books III–V), Part II (Books VI–IX)*, Bombay.
- MAYRHOFER, MANFRED (1992): *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. I, Heidelberg (Indogermanische Bibliothek. Reihe 2, Wörterbücher).
- MIKKELSEN, GUNNER B. (2006): *Dictionary of Manichaean Texts in Chinese*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia: Dictionary of Manichaean texts 3,4).
- MORANO, ENRICO (1982): The Sogdian Hymns of *Stellung Jesu*. In: *East and West*, N. S. 32, S. 9-43.
- MORANO, ENRICO (1998): My Kingdom is not of this World. Revisiting the Great Parthian Crucifixion Hymn. In: NICHOLAS SIMS-WILLIAMS (Hrsg.), *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, Part 1, Wiesbaden (Beiträge zur Iranistik 17), S. 131-145.
- MORANO, ENRICO (2000): A Survey of Extant Parthian Crucifixion Hymns. In: EMMERICK / SUNDERMANN / ZIEME 2000, S. 398-429.
- MORANO, ENRICO (2009): ‚If they had lived ...‘ A Sogdian-Parthian Fragment of Mani’s *Book of Giants*. In: WERNER SUNDERMANN / ALMUT HINTZE / FRANÇOIS DE BLOIS (Hrsg.), *Exegisti monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden (Iranica 17), S. 325-330.
- MORANO, ENRICO (2011): New Research on Mani’s Book of Giants. In: ÖZERTURAL/WILKENS 2011, S. 101-111.
- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL (1904): *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan. II. Teil*, Berlin (Anhang zu den APAW1904 [= SEDTF III, S. 7-123]).

- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL (1913): *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahrnāmāg)*. Aus: APAW 1912, Berlin (APAW 1912 Nr. 5 [= SEDTF III, S. 151–190]).
- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL / WOLFGANG LENTZ (1934): Sogdische Texte. II, aus dem Nachlaß herausgegeben von W. LENTZ. In: SPAW 21, S. 504–607 (= SEDTF III, S. 310–413).
- ÖZERTURAL, ZEKINE / JENS WILKENS (Hrsg.) (2011): *Der östliche Manichäismus. Gattungs- und Werkgeschichte. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*, Berlin/Boston (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. N. F., 17. Schriften der Kommission „Manichäische Studien“. 1).
- PEDERSEN, NILS ARNE (1996): *Studies in „The Sermon on the Great War“*. Investigations of a Manichaean-Coptic text from the Fourth Century, Aarhus.
- PEDERSEN, NILS ARNE (2006): *Manichaean Homilies. With a Number of Hitherto Unpublished Fragments*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Series Coptica II. The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library).
- POLOTSKY, HANS JAKOB (1932): Aramäisch prš und das ‚Huzvaresch‘. In: *Le Muséon* 45, S. 273–283.
- POLOTSKY, HANS JAKOB (1934): *Manichäische Homilien*, Stuttgart (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty 1).
- POLOTSKY, HANS JAKOB / ALEXANDER BÖHLIG (1940): *Kephalaia I. Erste Hälfte (Lieferung 1–10)*, Stuttgart (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin I).
- RECK, CHRISTIANE (2004): *Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*, Turnhout (BT XXII).
- RECK, CHRISTIANE (2006): *Fragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, Stuttgart (Mitteliranische Handschriften, Teil 1. Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XVII/1).
- RECK, CHRISTIANE / PETER ZIEME / CLAUDIA LEURINI / ANTONIO PANAINO (Hrsg.) (2001): *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*, Roma (Serie Orientale Roma 89,1).
- REICHEL, HANS (1928–1931): *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*. I, II, Heidelberg.
- RÖHRBORN, KLAUS (1977–1998): *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, Lieferung 1–6, Wiesbaden.
- RUBINČIK, JURIJ ARONVIČ (1970): *Persidsko-russkij slovar‘*, Moskva.
- RÜCKERT, FRIEDRICH (1890): *Firdosi’s Königsbuch (Schahname)*. Sage I–XIII, Berlin (Reprint Teheran 1976 [The Pahlavi Commemorative Reprint Series 1]).
- SALEMANN, CARL (1908): *Manichäische Studien I: Die mittelpersischen texte in revidierter transcription, mit glossar und grammatischen bemerkungen*, St.-Petersbourg (Mémoires de l’Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, VIIIe série, VIII,10).
- SCHMIDT, CARL / HANS JAKOB POLOTSKY (1933): Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. Mit einem Beitrag von H. IBSCHER. In: SPAW, Phil.-hist. Kl., Berlin, S. 1–90.

- SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG (1987): *Chinesische Manichaica, mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 14).
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1978): Rezension zu DAVID NEIL MACKENZIE: *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, Téhéran/Liège/Leiden 1976 (Acta Iranica 10). In: *Indo-Iranian Journal* 20/3-4, S. 256-260.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1989): A New Fragment from the Parthian Hymn-Cycle Huyadagmān. In: CHARLES-HENRI DE FOUCHÉCOUR / PHILIPPE GIGNOUX (Hrsg.), *Études Irano-Aryennes offerts à Gilbert Lazard*, Paris (Studia Iranica, Cahier 7), S. 321-331.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1990): The Sogdian Fragments of Leningrad II: Mani at the Court of the Shahanshah. In: *Bulletin of the Asia Institute* 4 (1990[1992]), S. 281-288.
- SKJÆRVØ, PRODS OKTOR (1995): Iranian Epic and the Manichean *Book of Giants*. Irano-Manichaica III. In: *AOH* 48 (1995 [1997]), S. 187-223 (= Eva JEREMIAS [Hrsg.]: *Zsigismund Tëlegdi Memorial Volume*, Budapest).
- SODEN, WOLFRAM VON (1959-1981): *Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner*. I-III, Wiesbaden.
- SUNDERMANN, WERNER (1971a): Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis. In: *AOH* 24, S. 79-125.
- SUNDERMANN, WERNER (1971b): Weiteres zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis. In: *AOH* 24, S. 371-379.
- SUNDERMANN, WERNER (1973): *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von FRIEDMAR GEISSLER*, Berlin (BT IV).
- SUNDERMANN, WERNER (1974): Iranische Lebensbeschreibungen Manis. In: *Acta Orientalia* 36, S. 125-149.
- SUNDERMANN, WERNER (1976): Ein Bruchstück einer soghdischen Kirchengeschichte aus Zentralasien? In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 14, S. 95-101.
- SUNDERMANN, WERNER (1979): Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. In: *AoF* 6, S. 95-133 (= RECK / ZIEME / LEURINI / PANAINO 2001, I, S. 121-163).
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Mit einem Appendix von NICHOLAS SIMS-WILLIAMS*, Berlin (BT XI).
- SUNDERMANN, WERNER (1983): Der chinesische *Traité Manichéen* und der parthische *Sermon vom Lichtnous*. In: *AoF* 10, S. 231-242.
- SUNDERMANN, WERNER (1984a): Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch, in JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN / JEAN LOICQ (Hrsg.), *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Leiden (Acta Iranica 23), S. 491-505 (= RECK/ZIEME/LEURINI/PANAINO 2001, II, S. 615-631).
- SUNDERMANN, WERNER (1984b): Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer. In: WOJCIECH SKALMOWSKI / ALOÏS VAN TONGERLOO (Hrsg.), *Middle Iranian Studies. Proceedings of the International Symposium Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 16), S. 227-241 (= RECK/ZIEME/LEURINI/PANAINO 2001, I, S. 183-198).

- SUNDERMANN, WERNER (1985a): Der Gōwišn ī grīw zīndag-Zyklus. In: DUCHESNE-GUILLEMIN 1985, II, S. 629-650.
- SUNDERMANN, WERNER (1985b): *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch. Mit einem Anhang von FRIEDMAR GEISSLER über Erzählmotive in der Geschichte von den zwei Schlangen*, Berlin (BT XV).
- SUNDERMANN, WERNER (1985c): Schriftsysteme und Alphabete im alten Iran. Bozorg Alavi zum 80. Geburtstag. In: *AoF* 12, S. 101-113.
- SUNDERMANN, WERNER (1986a): Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer. I. In: *AoF* 13, S. 40-92 (= RECK/ZIEME/LEURINI/PANAINO 2001, I, S. 217-274).
- SUNDERMANN, WERNER (1986b): Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer. II. In: *AoF* 13, S. 241-319 (= RECK/ZIEME/LEURINI/PANAINO 2001, I, S. 275-355).
- SUNDERMANN, WERNER (1987): Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer. III. In: *AoF* 14, S. 41-107 (= RECK/ZIEME/LEURINI/PANAINO 2001, I, S. 357-426).
- SUNDERMANN, WERNER (1990): *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian*, London (Corpus Inscriptionum Iranicarum. Suppl. Ser. 2).
- SUNDERMANN, WERNER (1992): *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*, Berlin (BT XVII).
- SUNDERMANN, WERNER (1994): Mani's 'Book of the Giants' and the Jewish Books of Enoch. A Case of Terminological Difference and What it Implies. In: SHAUL SHAKED (Hrsg.), *Irano-Judaica III. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem, S. 40-48 (= RECK/ZIEME/LEURINI/PANAINO 2001, II, S. 697-706).
- SUNDERMANN, WERNER (2003): Ein manichäischer Lehrtext in neupersischer Sprache. In: LUDWIG PAUL (Hrsg.), *Persian Origins - Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian. Collected Papers of the Symposium Göttingen 1999*, Wiesbaden (Iranica 6), S. 243-274.
- SUNDERMANN, WERNER (2009): Manichaean Literature in Iranian Languages. In: EMMERICK / MACUCH 2009, S. 197-265.
- SUNDERMANN, WERNER (2012): *Die Rede der Lebendigen Seele*, Turnhout (BT XXX), Brepols.
- SUNDERMANN, WERNER / PETER ZIEME (1981): Soghdisch-türkische Wortlisten. In: KLAUS RÖHRBORN / HORST WILFRID BRANDS (Hrsg.), *Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden (VdSUA 14), S. 184-193.
- TARDIEU, MICHEL (1988): La diffusion du bouddhisme dans l'empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion manichéen inédit. In: *Studia Iranica* 17, S. 153-182.
- TSUI Chi / Walter Bruno HENNING (1943): The Lower Section of the Manichaean Hymns. In: *BSOAS* 11, S. 174-219.

- TUBACH, JÜRGEN (1997): Die Namen von Manis Jüngern und ihre Herkunft. In: LUIGI CIRILLO / ALOÏS VAN TONGERLOO (Hrsg.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi „Manichaeismo e Oriente Cristiano Antico. Arcavacata di Rende - Amantea, 31 agosto - 5 settembre 1993“*, Leuven / Neaples (Manichaean Studies 3), S. 375–393.
- VULLERS, JOHANN AUGUST (1877–1884): [*Liber regum qui inscribitur Schahname*] *Firdusii liber regum qui inscribitur Schahname / ed. parisiensem diligenter recogn. et emendatam lectionibus variis et additamentis ed. calcuttensis auxit notis maximam partem criticis ill. Joannes Augustus Vullers. I–III, Lugduni Batavorum.*
- WALDSCHMIDT, ERNST / WOLFGANG LENTZ (1926a): A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-huang. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, S. 116–122.
- WALDSCHMIDT, ERNST / WOLFGANG LENTZ (1926b): *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin (APAW1926, Phil.-hist. Kl., Nr. 4).
- WALDSCHMIDT, ERNST / WOLFGANG LENTZ (1933): *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, Berlin (SPAW, Phil.-hist. Kl., Nr. 13).
- WILKENS, JENS (2000a), *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XIII/16/8).
- WILKENS, JENS (2000b): Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151, S. 133–176.
- WILKENS, JENS (2001/2002): Der manichäische Traktat in seiner alttürkischen Fassung – neues Material, neue Perspektiven. In: *Ural-Altäische Jahrbücher*, N.F. 17, S. 78–105.
- YOSHIDA, YUTAKA (1983): Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll. In: *BSOAS* 46, S. 326–331.
- YOSHIDA, YUTAKA (1994): Sogudo moji de hyouki sarea kanji on ソグド文字で表記された漢 [Chinese in Sogdian Script]. In: *Tōhōgakuō 東方學報* 65, S. 271–380.
- YOSHIDA, YUTAKA (2000a): First Fruits of Ryūkoku-Berlin Joint on the Turfan Iranian Manuscripts. In: ON IKEDA (Hrsg.), *Tun-huang and Turfan Studies*, Tokyo, S. 71–85. (Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 78).
- YOSHIDA, YUTAKA (2009): Buddhist Literature in Sogdian. In: EMMERICK / MACUCH 2009, S. 288–329.
- ZIEME, PETER (1995): Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Lichtnous. In: CHRISTIANE RECK / PETER ZIEME (Hrsg.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden (Iranica 2), S. 251–276.
- ZIEME, PETER (2011): Zwei altuigurische Bekehrungstexte aus der manichäischen Missionsgeschichte. In: ÖZERTURAL / WILKENS 2011, S. 173–190.

Mār Gabryahb

DESMOND DURKIN-MEISTERERNST (Berlin)

Der erhaltene – zwar beschädigte, aber dennoch umfangreiche – Teil der sogdischen Version der Mār Gabryahb-Geschichte (So 18224, ediert von SUNDERMANN 1981, 45ff) ist ein wichtiger Text zur manichäischen Kirchengeschichte. Der Text erwähnt einen möglicherweise armenischen Ortsnamen *ryβ'n* (aber nennt keinen Personennamen) und gibt interessante Hinweise auf die manichäische Mission. Da Mār Gabryahb ein Schüler Manis war und noch einen semitischen Namen trägt (eigentlich aramäisch *gabryahb*, aus *gabrā* ‚Mensch‘ und *yahb* ‚gab‘ zusammengesetzt; TUBACH 1997, 387, sieht hierin einen gnostischen Namen), ist das Geschehen auf das 3. Jh. zurückzuführen, was bei der sogdischen Version die Annahme einer Übersetzung aus einem mittelpersischen, parthischen oder direkt aus einem zeitnahen aramäischen Original zur Folge hat. Enthält der Text Hinweise zur Entstehungszeit des Originals und zu der Übersetzung? Dieser Text steht aber nicht allein da; andere Texte aus derselben Handschrift und mit einem vergleichbaren Inhalt müssen mit berücksichtigt werden.

Der Text hat einen etwas unerwarteten Titel *kprγ-xβ wy-δβ'γ* ‚Die Predigt von Gabryahb‘. SUNDERMANN 1981, 47, Anm. 9, erwägt ‚Die Predigt des Gabryahb?‘ als Bezeichnung seiner ‚Missionstätigkeit generell‘ zu verstehen. Die Überschrift auf der Recto-Seite scheint dies zu bestätigen: *[o s] 'r pr wyδβ'γ pr 'šγ o* ‚hin zur Verkündigung schickte‘, d.h. etwa ‚Als Mār Mānī Mār Gabryahb nach soundso zur Verkündigung schickte‘. In Zeile 588–590 wird Mār Gabryahbs Missionstätigkeit genauso beschrieben: ‚Als Gabryahb zu einem anderen Ort zur Predigt (so wörtlich *pr wyδβ'γ*, d.h. um zu predigen) ging‘. SUNDERMANNs Vermutung findet in der Rubrik zu einem anderen Text, So 18220 (MKG[396]), weitere Bestätigung: *° ('γ)-št mr'mw wy-δβ'γ kw 'βr šxr s'r pr 'š'γ °* ‚Angefangen hat: Die Predigt von Mār Ammō. (Mani) schickte (ihn) nach Abaršahr.‘ In der nächsten Zeile fängt der Text nicht als Predigt, sondern als Erzählung an: ‚Und als der Apostel des Lichts, der Herr Mār Mānī, in der Gegend von Hulwān weilte, da rief er Mār Ammō, ...‘ Somit scheint *wyδβ'γ* ‚Predigt‘ Mār Ammōs bevorstehende Aufgabe, die Missionierung des Ostens, zu bezeichnen.

Diese manichäische Mission des Mār Gabryahb wird als Kampf der Religionen Manichäismus und Christentum dargestellt. Die Mission ist an den König gerichtet. Zentrale Punkte sind Heilung und das Begehen von Feiertagen.

Der erhaltene Text fängt mit dem Angebot eines Tauschgeschäfts an (MKG 517–520):

[... p](r) βγγšty z-rcn`wky`kh ZKwh z`k`nch [cnn r`βy]h py`mtw kwn`n rty c`β`k `wn`kw
[xwyz`](m) ZY cnn trs`k`n`k δyñyh `z-w`rt [ZY Z](Kw)h βγ-y mrm`ny δyñh pcxš`°

,[Wenn ich dur]ch der Götter Barmherzigkeit das Mädchen [von der Krank]heit heilen kann, dann [erbitte i]ch von dir dies: Wende dich ab von der christlichen Religion, [und] nimm [d]ie Religion des Herrn Mār Mānī an!‘ (SUNDERMANN leicht modifiziert in der Wortstellung)

Mār Gabryahb hat offenbar einen Gesprächspartner, vermutlich den später genannten ‚König von Revān‘, der wahrscheinlich vorher im Text korrekt eingeführt wurde. Im erhaltenen Teil allerdings erfahren wir den Namen des Königs nicht, ein eher bedenklicher Zustand. Im weiteren Verlauf werden die kranke Tochter und die Mutter des Mädchens erwähnt, aber alle zwei nicht mit Namen. Das zentrale Geschehen des erhaltenen Texts ist die Heilung des Mädchens. Dadurch hat Mār Gabryahb die Gelegenheit, die Effektivität des Manichäismus zu zeigen, denn die Heilung kommt von Jesus – es geht darum, welche der beiden Religionen die Kraft Jesu wirklich ansprechen und vermitteln kann.

Mār Gabryahb trägt das Anliegen, die Heilung des kranken Mädchens, den ebenfalls vor Ort versammelten Christen vor. Die Christen müssen zugeben, dass sie das Mädchen nicht heilen können, und im Rahmen des Textes akzeptieren sie die von Mār Gabryahb gestellte Bedingung. Dennoch halten sie sich nicht daran. Als Ostern naht, bitten die Christen den König darum, zu ihnen zu kommen (MKG 588–595):

rtγ c`nkw (Z)K kβryxβ cywγδ kw`nyw (`wt)`kh s`r pr wγδβ`γ xr(t) rty ZKn trs`kty ZK p`š(cy)k
m`xh tγ-ty

Und als Gabryahb von dort in eine andere Gegend ging, um zu predigen, da war der Christen Fasten-Monat gekommen.

rtšn xwn`k mγδ `γ-t c`nkw ZY cnn mš`yx`ptš`nkyh sny prβ`γr`nt

Und es kam jener ihr Tag, da sie von Christi Erhöhung am Kreuze predigen.

rtxw trs`kt ZKn ryβ`n x(wt)`w šxw βr`cp`nt w`nkw ZY p(ryw)γδ mγδ kw kr`y sy`kh s`r šw`γ

Und die Christen *bedrängten den (Herrscher) von Revān sehr, <bittend>, daß er an (diesem) Tage in die Kirche käme.

rtxw ryβ`n xwβw m`yδ xws`nt`krty

Und der König von Revān war einverstanden.

Mar Gabryahb muss also ein zweites Mal kommen. Hier bricht der Text ab.

Dieses sich gegenseitig Positionieren der Religionsgemeinschaften ist ein Phänomen, das wir aus der Spätzeit des Manichäismus gut kennen. Dort ist zum einem durch den Brief Bezeklik A in YOSHIDAS Interpretation (YOSHIDA 2003) die Verlegung des manichäischen Neujahrfestes um einen Monat belegt, um die Anwesenheit des Herrschers nicht zu verlieren – vergleichbar mit dem Osterfest

in unserem Text –, und zum anderen das Plündern eines manichäischen Klosters (*mānistān*), um einen buddhistischen Tempel (*vihāra*) zu bestücken (GENG/KLIMKEIT 1985), belegt.

Mār Gabryahb vollzieht eine Heilung, die einer Weihung gleicht, und bekehrt damit auch den Vater und die Mutter des Mädchens (MKG 577–581):

rtγ ZK kβryxβ ZKn [.... ry]β'n xwt'w ZY šγ ZKwγ δβ'mpnyh z-'k'ncyh [m'th rt]γ m ZKwyh z-'k'ncyh xwtγ cnn ['βryt']k rwy-n pr ny-'wš'ky'kh 'nwysn't-δ'rt

Und Gabryahb führte (*'nwysn't-δ'rt* wörtl. ‚ließ eintreten‘) den [] König [von Re]vān und seine Frau, der Tochter [Mutter, un]d auch das Mädchen selbst mit [geweihtem(?)] Öl in die Höregemeinde (*ny-'wš'ky'kh*) ein.

Die Bekehrung führt zum Eintritt in den Status des Hörers. Auch dies ist gut mit Zentralasien vergleichbar und ist sicherlich eine unvermeidbare Folge der Bekehrung hochrangiger Männer, die durchaus noch Handlungen vollziehen können müssen, die mit dem Manichäismus nicht vereinbar sind. Eine Bekehrung in den Status eines Auserwählten würde die Aufgabe weltlicher Funktionen verlangen. Der Hörer-Status besiegelt die Bekehrung und sichert der manichäischen Gemeinde wertvolle materielle Unterstützung. Erst nach diesem Satz kommt die Gründung der Gemeinde (MKG 586–588):

(rtγ) ZKwh γ-rβ mrtxm'yt pr 'rt'wy'kh wcytw-δ'rt rtms γ-rβ ky ZY cnn 'γ'npnyh 'stw't-δ'r'nt°

(Und) er erwählte (*wcytw-δ'rt*) viele Menschen zur Elektenschaft (*'rt'wy'kh*, wörtl. ‚Gruppe von Ehrwürdigen‘), und <es waren> viele, die sich von (ihrer) Häresie bekehrten.

Der erste Satz enthält die Kernaussage zu einer erfolgreichen Mission und ist in Inhalt und Form ebenfalls sonst belegt, z.B. im koptischen Bericht über Manis Indienmission (Keph. 15.25–27): ‚Ich fuhr (zu Schiff) nach dem Lande der Indier und predigte ihnen die Hoffnung des Lebens und wählte dort aus eine gute Auslese (ΔΙΣΩΤΠ ΜΠΙΔ ΕΤΗΜΕΥ ΠΟΥΜΗΤΣΩΤΠ ΕΣΑΜΗΤ).‘ (POLOTSKY/BÖHLIG 1940; RÖMER 1994, xvi). Auch im Bericht über Mār Addās Westmission ist das belegt: Mittelpersisch M2/I/R/i/4-6/: *prhyd [w]cydg'n w: nywš'g'n° wcyd°°* ‚(Sie) wählten viele Auserwählte und Hörer‘, auch Sogdisch MKG(351–2): *rtγ γ-rβ δynd'rt ZY γ-rβ [ny-wš'k](t pry-wyδ) 'wt'kt wcy-t'nt* ‚Und viele Erwählte und viele Hörer erwählte man an diesen Orten.‘ Sowohl im koptischen als auch im mittelpersischen Text findet eine figura etymologica (*aisōtp ... mntsōtp; wizīdagān ... wizīd*) Verwendung, während in beiden sogdischen Textstellen das Verb (*wičt*) zwar beibehalten, aber das etymologisch verwandte Nomen (durch *artāwyaḱ* und *ḍēndārt*) ersetzt wird.

Auch wenn die Vorgänge wahrscheinlich verkürzt dargestellt werden, ist die Reihenfolge richtig. Erst wenn Mār Gabryahb die Bedingungen für die Grün-

derung einer Gemeinde geschaffen hat, indem er die Erlaubnis und Unterstützung des Königs durch den Hörer-Status des Königs erhalten hat, wird unter den nicht namentlich genannten Untertanen offen missioniert und ausgewählt. Wir können erwarten, dass die Mission sich an Adlige und wohl situierte Bürger richtet, aber aus dem Text erfahren wir wiederum nur, dass viele sich ‚von der Häresie‘ abwandten, also auch hier wird die Konkurrenz zum Christentum betont.

Wohl durch den Verlust des vorigen Blatts erfahren wir erst weiter unten, dass der manichäische Missionar sich zunächst außerhalb der Stadt aufhält (MKG 584-585):

rtxw kbryxβ cnn ptr'wpw pr RBk' γ-wβty'kh ZY ptβγw ZKwγ š'ryst'ny cntr tγ-t(γ)

Und Gabryahb zog von der Burg unter großen Lobpreisungen und Ehrenbezeugungen in die Stadt ein.

Wir wissen nicht was mit ptr'wp ‚Festung‘ gemeint ist. Etwa ein Gefängnis, in das der Missionar auf Betreiben der Christen gesteckt wurde? Oder eine Ruine, in der er auf Erlaubnis wartete, in die Stadt zu kommen? Oder eine Ruine, wo der Manichäer als reiner Mensch sich aufhielt, bis auch für ihn in der Stadt die passenden Bedingungen geschaffen wurden? Mār Gabryahb hat auch Begleiter: ‚M xy-pδty mr[']zty] ‚mit seinen Gehilfen‘ in Zeile 539 und ‚M ''wmr'z-ty ‚mit seinen Helfern‘ in Zeile 556. Ein Auserwählter/Electus wie Mar Gabryahb kann nicht allein reisen, da er sich nicht versorgen kann. Allerdings wird ohnehin kaum jemand allein gereist sein, ein Mann von Rang und Ansehen wird seine Diener bei sich gehabt haben.

Generell erfahren wir in der manichäischen Missionsgeschichte nur Namen männlicher Missionare. Aber in dieser Geschichte und in der Naḫṣā-Geschichte sind es ein Mädchen und eine Frau(?), durch die die Mission Erfolg erlangt. Manis erste Heilung im Kölner Mani-Codex 122-3 gilt auch der Tochter von Anhängern. Richtete sich die manichäische Mission vorrangig an Frauen, wie z.B. eine Beschwerde des 4.Jh. (Ambrosiaster in ep. ad Tim. ii, 3.6-7.2) sagt? In Bezug auf unsere Geschichte hier merkt RUSSELL 1998, 21, Anm. 1, an, dass die Heilung eines kranken Mädchens seit Markus 5.41 ein Topos war. Er schreibt: ‚An Iranian monarch might have been embarrassed to have a sickly boy. But a daughter, however cherished (..), was an expensive property.‘ In der Tat ist es vorstellbar, dass die Heilung eines Prinzen größere Wichtigkeit hätte, aber dies wäre durch den Verdacht der mangelnden Tüchtigkeit des Jungen stark überschattet. So ist ein krankes Mädchen ein dankbareres Ziel eines Heilungsversuchs. Ihr Tod wäre bedauerlich, hätte aber keine politischen Folgen.

Bei dem Versuch, den Wahrheitsgehalt des Texts zu prüfen und so zu einer Datierung des Textes und seiner Übersetzung ins Sogdische zu gelangen, eröffnen sich mehrere Möglichkeiten:

1. Der Text ist im wesentlichen echt. Die Mission geschah zu Manis Lebzeiten und wurde auf Aramäisch, Mittelpersisch oder Parthisch festgehalten. Die sogdische Version entstand Jahrhunderte später und gab den ursprünglichen Text getreu wieder.
2. Der Text ist im wesentlichen eine literarische Fiktion, entstanden vielleicht erst nach Manis Tod, vielleicht im 4. Jh. Da man nicht zögerte, auch Manis Leben in einen symbolträchtigen Rahmen zu passen, und auch sonst Texte zu systematisieren, schuf man einen Missionsbericht, um in diesem Fall die erfolgreiche Auseinandersetzung mit Christen zu belegen.

Der einzige onomastische Fakt im erhaltenen Teil des Textes ist das mehrmalige *ryβ'n xwt'w* ‚Herrscher von Rēβān‘. Wenn der Text echt ist, belegt dies den Ort, der folglich ein bekannter Ort sein könnte. Wenn der Text nicht echt ist, könnte Rēβān durchaus ein obskurer Ort sein, den man nennt, um Authentizität zu suggerieren, aber der sich dem Erfahrungshorizont der Zuhörer entzieht. Während SUNDERMANN in *ryβ'n* den Namen der armenischen Stadt Erevan sieht (SUNDERMANN 1981, 45), bezweifelt RUSSELL dies und schlägt stattdessen einen anderen Ort vor, Arebanos, den zudem der armenische Autor Xorenac'i in Zusammenhang mit dem Apsotel Bartholomäus nennt (RUSSELL 1998, 22). Der Erhaltungszustand des Textes und die dürftigen Angaben machen eine Entscheidung in dieser Frage unmöglich.

Die Bewertung der Echtheit des Textes hat kaum Folgen für die Mitteilung des Textes, denn diese ist entweder wahr oder idealtypisch, da der Wahrheit nachempfunden. Die Einzelheiten und die Themen waren für die Manichäer sicherlich wichtig: Heilung als Beweis religiöser Überlegenheit; die Mission richtet sich an das Zentrum der Macht usw.

Eine datierungsrelevante Frage ist vielleicht die geschilderte Heilung. War das ein Mittel, das Mani dem Arzt vorbehalten war? Mani stellte sich selbst als Arzt vor; ein koptischer Psalm stellt Manis Schriften als Heilmittel und ärztliche Instrumente vor (RÖMER 1994, 15ff; COYLE 2009). Mani heilte. Zwar widerspricht dieser Text insofern, als er die Heilung als Gabe Jesu vorstellt, die die Christen nicht weiter zu vermitteln vermögen; stattdessen vermittelt Mār Gabryahb, indem er sich an den Mond, d.h. Jesus, wendet. Mani und Jesus werden manchmal gleichgestellt, aber in diesem Zusammenhang wird Mani nicht erwähnt. In einem anderen sogdischen Text zu manichäischen Missionen in dieser Handschrift (s. unten) wird die Heilung Nafšās zu Manis Lebzeiten vorgenommen und von Mani selbst, trotz eigentlich physischer Abwesenheit, durch eine Translokation durchgeführt.

Wurde Manis ärztliches Wissen im Manichäismus tradiert, gepflegt und angewendet? Der sogdische Brief M 122 scheint auf ein Wissen über Heilmittel

hinzudeuten (SUNDERMANN 2007, 407), aber nennt z.B. keinen der Manichäer etwa ‚Arzt‘. Manichäische medizinische Texte sind nicht belegt. Auf jeden Fall wird die von Mār Gabryahb vorgenommene Behandlung eindeutig als Heilung dargestellt, auch wenn er Öl und Salben einsetzt, die als Medizin gedeutet werden können. Ein solcher göttlicher Gnadenerweis führt zu einer Bekehrung zu der Religion derjenigen, die in der Lage sind, die richtige Verbindung zu diesem Gott herzustellen.

RUSSELL 1998 erwägt die Möglichkeit, dass der sogdische Bericht eine Bearbeitung eines Textes des 4. Jhs zum Märtyrertod des Thaddeus ist, der den armenischen König Sanatruk bekehrte, kurz darauf gab der König den neuen Glauben wieder auf und ließ Thaddeus töten. Ich halte die Übereinstimmungen in den Texten nicht wie bei RUSSELL für einen Beweis der Abhängigkeit des sogdischen Textes von einem syrischen oder armenischen Text, sondern für gemeinsame Motive, die auch auf ähnliche Erfahrungen von Missionierenden fußen konnten. Dennoch: gerade dann mahnen RUSSELL's Überlegungen zu Vorsicht auch bei dem manichäischen Material. Viele hagiographische und martyrologische Texte verwenden wiederkehrende Bausteine, die eine historische Realität in dem einen oder anderen Text haben können, aber sie nicht immer haben müssen. So ist es durchaus möglich, dass gerade das Fehlen belastbarer Elemente wie Personennamen und eines eindeutig identifizierten Ortsnamens zumindest im erhaltenen Teil des sogdischen Textes auf eine weitestgehende literarische Zusammenstellung hinweisen. Die einzigen belastbaren Belege für eine manichäische Mission in Armenien bleiben die Angabe bei Ibn An-Nadīm, dass ein Brief Manis ‚an Armenien‘ gerichtet war, und die beschädigte Angabe im Kölner Mani Codex 146.6, dass jemand aus Armenien Mani aufsucht. Da im sogdischen Bericht weder der Name des Königs noch der seiner Frau noch der der Tochter genannt sind, entleert sich der Wert des Textes als Quelle für die Vorgehensweise eines manichäischen Missionars, auch wenn die Elemente ihre Relevanz behalten: auch eine literarische Fiktion muss den Erwartungen der Zuhörer entsprechen. Der Text wird dadurch zur Demonstration einer ideal-typischen manichäischen Mission, die möglicherweise der Realität nahe geblieben ist, aber möglicherweise auch nicht.

Der Text gewinnt an Bedeutung dadurch, dass er nur einer von mehreren Texten mit Bezug zu manichäischen Missionen ist. SUNDERMANN hat zu Recht auf diesen wichtigen Umstand hingewiesen. Aus demselben Buch sind erhalten:

1. So 13941+So 14285, MKG 3.1

Eine sogdische Version der Mār Addā-Geschichte, also die Mission nach Westen *pr xwr̄tx-ʿȳzcykt (ʿ)[wtʿkt]* ‚in den westlichen Gegenden‘ MKG(325-6), und *kw xwr̄tx-ʿȳzcy(k) ʿ(w)tʿkt* ‚bis zu den westlichen Orten‘ MKG(348-9). *Brʿwmʿykty*

‚römisch‘ MKG(350) und (Z)*Kwy βr'wmy* ‚im Römischen Reich‘ MKG(353) (wörtl. ‚in Rom‘) kommen vor, aber die Beschädigungen des Blatts machen es unmöglich zu wissen, ob Alexandria oder Naṣṣā (wie in einigen anderen Berichten gleich unten) erwähnt wurden.

2. So 18220 MKG 3.2

Eine sogdische Version der Mār Addā-Geschichte, also die Mission in den Westen und anschließend (ohne Unterbrechung, aber mit einer Rubrik) eine sogdische Version der Mār Ammō-Geschichte, also die Mission in den Norden.

In dieser Version der Mār Addā-Geschichte kommen *ZKwy βr'wmy* ‚im Römischen Reich‘ MKG(384) (wörtl. ‚in Rom‘), *pr my-wn βr'wm'y'n 'wt'kt ZY knōt* ‚in allen römischen Orten und Städten‘ MKG(394-5) und *[R]Bk' rxsy-nt'γkyrδ* ‚großes Alexandria‘ MKG(395) vor.

In dieser Version der Mār Ammō-Geschichte kommen *βr šxr* ‚Abaršahr‘ MKG(396 und 404), *kwš'(ny px)[rk]* ‚die Grenzwahe von Kušān‘ MKG(400), *βrš'r ZY m(r)[γ]* ‚Abaršahr und M[arw]‘ MKG(432) vor.

3. So 18223 MKG 3.3

Eine sogdische Version der Naṣṣā-Geschichte, d.h. die Heilung und Bekehrung der Schwester der Zenobia, Königin von Palmyra.

Hierin steht *rtms ZKh t'δygh xwt'ynh nβš'xw'rh ZKn kysr δβ'mpnwh pr RBk' [... Z](Kn) mr''tt' pt'γ-cy 'γ-t rīšc ZKwh [... ...] ršty'kh pcyγ-'z* ‚Und auch die Königin Taḏī, der Naṣṣā Schwester, des Kaisers Gattin, erschien mit groß[...] vor Mār Addā und empfing von ihm die [... ...] Wahrheit.‘ MKG(450-453)

Interessant in dieser Geschichte ist, dass die Heilung Naṣṣās anscheinend durch Mani selbst vorgenommen wurde. Dies scheint aber auf eine Translokation Manis hinzudeuten und nicht zu besagen, dass Mani tatsächlich vor Ort war.

4. So 18224 MKG 3.4

Mār Gabryahb, unser Text.

5. So 18221

Fragment einer Belehrung durch Mani, in der viele Listen vorkommen. Der Zusammenhang mit den anderen Texten im selben Buch wird auch über diese Listen gegeben, die offenbar auch in Missionspredigten eine Rolle spielten. Keine Namen von Orten oder missionierten Personen kommen hier vor.

6. So 13515 MKG 3.6

Ein undefinierbares Fragment, das, wie SUNDERMANN anmerkt, zum vorigen Fragment gehören kann.

7. So 13940 MKG 3.7

Ein ebenfalls undefinierbares Fragment.

Die unterschiedlichen Konturen der Risse zeigen deutlich, dass die Blätter nicht zusammen als Bündel aus dem Buch gerissen wurden, d. h. sie gehören zu weiter auseinanderliegenden Teilen des Buchs. Das passt zum Stil der Mār Gabryahb-Geschichte, die recht detailliert ist und wahrscheinlich einen entsprechenden Umfang hatte. Dennoch ist der abrupte Übergang in So 18220 MKG Text 3.2 ein Indiz, dass ein ausführlicher Erzählstil nicht gleich auf die Länge des gesamten Textes schließen lässt.

Wenn wir nach dem Alter der Texte in diesem Buch fragen, fällt auf, dass alle in einem Zusammenhang mit Mani stehen. Es handelt sich um Missionen, die Mani aussendet. In der Naṣṣā-Geschichte ist er wohl durch Translokation anwesend; in der mittelpersischen Version der Begegnung Mār Addās mit der Wächterin der Grenze zu Kušān kommt ebenfalls eine Translokation Manis vor, aber in der kurzen sogdischen Version bleibt sie aus.

Die Tragweite der Skepsis gegenüber dem Wahrheitsgehalt dieses Textes beschränkt sich keineswegs nur auf diesen Text allein, sondern muss für jeden weiteren Text in der Handschrift erneut geprüft werden. Die Naṣṣā-Geschichte ist schon mehrmals, mitunter mit großer Skepsis, behandelt worden. Ich habe selber (DURKIN-MEISTERERNST 2006) die Nennung des Namens Naṣṣā für sehr signifikant gehalten, auch wenn der Name in der palmyrenischen Onomastik nicht belegt ist und entweder mit dem Wort für ‚Seele‘ identisch ist oder dieses (als Teil eines abgekürzten umfangreicheren Namens) enthält. Der zweite Name in der Naṣṣā-Geschichte, *t'ḏyḥ xwt'ynh* (MKG(450)) ‚Herrin bzw. Königin T'ḏyḥ‘ und *t'ḏyḥ x[wt'ynh] 'xšnk' xw'rryḥ* MKG(2050-51)) ‚Herrin bzw. Königin T'ḏyḥ, herrliche Schwester‘ (nämlich der Naṣṣā, die als Sprecherin identifiziert wird), und die Tatsache, dass der Ehemann von *t'ḏyḥ* den Titel *kysr* trägt, hat SUNDERMANN 1981, 41-2 zu der Deutung des Namens als eine Kurzform von Tāḏmorī ‚tadmoräisch‘, d.h. ‚palmyrenisch‘, geführt. Da die hebräische Form תָּדְמוֹרָא einen kurzen Vokal aufweist, muss das Alef in *t'ḏyḥ* eine Pleneschreibung sein. Eine Beeinflussung der Schreibung durch die des Namens Thaddeus (syrisch *tdy*, ebenfalls mit einem kurzen a; aber auch *t'dy* laut R. PAYNE SMITH: *Thesaurus Syriacus*, t. 2, 1901, col. 4391), als Anlehnung an RUSSELL's These über einen Zusammenhang zwischen den Viten christlicher Missionare und den Viten manichäischer Missionare, scheidet daran, dass T'ḏyḥ eindeutig als Frau identifiziert wird.

Da weder die Onomastik noch andere inhaltliche Details des Texts eine sichere Datierung bieten, sollen in diesem Abschnitt einige sprachliche Merkmale der Mār Gabryahb-Geschichte erörtert werden. Vor allem die unterschiedli-

chen Stellungen des Verbs im Aramäischen (Anfangsstellung) und in den mittelliranischen Sprachen (vorwiegend Endstellung) könnten einen Hinweis auf die Sprache des Originaltexts geben. Generell ist die Syntax des Texts sehr gut. Die Verben stehen am Satzende, damit entfallen viele Hinweise auf eine aramäische Vorlage. Dennoch steht das Verb mehrmals (17 mal) nicht am Satzende. Diese Fälle können folgendermaßen gruppiert werden:

1. Das Verb ist im Imperativ

Imperative können am Satzanfang stehen.

Beleg 1: rty **wš̄t' yd̄** 530 sy-wtm'n
So tretet alle her

Das Verb hier ist im Imperativ, die verbale Form, die gelegentlich eine andere Stellung als das Satzende einnimmt. Allerdings, im darauf folgenden Satz steht das Verb, das ebenfalls im Imperativ ist, dennoch am Satzende: rty ZKwh z-'k'nch cnn r'βyh py'md̄, und heilet dieses Mädchen von der Krankheit!'

Beleg 2: rty tyw s'βrtw **kwn'** ZKw(h)[z'k'nch] 539 o
Du aber mach *gesund(?) das [Mädchen]!

Das Verb hat hier eine ungewöhnliche Stellung, denn das Objekt folgt, aber das Adjektiv geht dem Verb voraus. Dies liegt daran, dass s'βrt kwn- eine Einheit bildet: ‚gesund machen‘.

Beleg 3: **545 (fr)'yt** ZY my prymyδ pē't šyr'krt'k βγ-'
*Hilf mir dieses Mal, wohlthätiger Herr!

Hier steht der Imperativ am Satzanfang und der Vokativ am Satzende. Selbst die Satzpartikel /-ti/, geschrieben ZY, folgt auf das Verb, während in Beleg 1 die Konjunktion rty (bestehend aus der Konjunktion r und der Satzpartikel -ti) vorausging.

Beleg 4: rty **546 kw(n')** prtry'kh ZY pcy'y pr mn' δstw ZKn **547** δym'yδ z-'k'ncyh
Schaffe diesem Mädchen Besserung und Hilfe durch meine Hand,

Belege 5 und 6: **567 βr'yt** ZY my RBk' rxwšn' βγ-' rty pr m'xw **568** δstw **kwn'**
pcy'y ZY pr(t)ry'kh δymyδ z-'k'ncyh
[*Hilf] mir, großer Lichtgott, und durch unsere Hand schaffe Hilfe und Besserung diesem Mädchen ... !

Beleg 7: 'YKZY 'sk'tr L' 'nsδ' 582 [p't']xš'w'nt
 Von nun an seid nicht [Herrscher] ... !

Vgl. die folgende Gruppe 2.

Als Vergleichssatz aus einem flüssig geschriebenen sogdischen narrativen Text mag folgendes Beispiel aus dem Vessantarajātaka (VJ) dienen: *wγš' ZY βγ' xwt'w* ‚sei froh mein Herr, Herrscher!‘ (VJ, Zeile 1), wo ebenfalls das Verb im Imperativ den Satz eröffnet, das Nomen im Vokativ *βγ'* folgt auf die Satzpartikel /-ti/ (geschrieben mit ZY) und der Titel *xwt'w* den Satz schließt. In diesem Text weisen die meisten Sätze das Verb am Satzende auf.

2. Das Verb ist in einem identifizierenden Satz

Beleg 8: 'YKZY *ty-w 'yš βγ-y RBkw [ZY] 544 'nz-'wn'k ZY ''mtyew mwr'tz-w'nty-kr'k ZKn rw'(n)[ty]*
 Ein großer Gott bist du [und] Lebendigmacher und ein wahrer Totenerwecker der Seelen ...

Im identifizierenden Satz steht *'γš* ‚du bist‘ zwischen dem Personalpronomen und dem Prädikat. Dies mag funktionell bedingt sein, aber der Rest des Satzes wirkt etwas unbeholfen. Der nächste Satz in Zeile 545 (oben Beleg 3) fängt gleich mit dem Verb im Imperativ an: *fr'γt*. Mehrere Sätze mit nicht-finalen Verben folgen.

Belege 9 und 10: 'YKZY *ty-w 'yš r(x)wšny čš(m)[y ZKn] 563 'ny-tch mγ-wn 'βc'npδ ZY RBkw ty-'m δβry 'yš 564 ZKn s't nyz-'yn'yt rw'nty*
 Du bist das lichte Au[ge der] ganzen Welt insgesamt und bist die große Furt und Pforte aller hinscheidenden Seelen.

Zum Vergleich kann folgender identifizierender Satz, der mehrmals im Vessantarajātaka belegt ist, angeführt werden: *rtγ šγ 'xw swδ''šn KZNH w'β 'zw ZY 'γm 'xw swδ''šn 'wyn šβ'γ xwt'w z'tk* ‚Und Suḍāšn sagte so zu ihm: „Ich bin Suḍāšn, Sohn des Herrn Šiβē.“ (VJ 419–420). Das Verb *'γm* ‚ich bin‘ steht zwischen dem Subjekt *'zw* ‚ich‘ und dem Prädikat *'xw swδ''šn*, das auch um eine Nominalphrase ergänzt wird.

3. Sonstige Fälle

Beleg 11: *kwrδ ZY šm'xw ZKw xypδ δstw 'wst'γδ rty 533 'wrδ 'z-w pr βγ-'n'yk δstw kwn'n ZKwh prtry'kh*

Wo ihr eure Hand auflegt, dort werde ich durch Gottes Hand Besserung schaffen.

SUNDERMANN 1981, 46, Anm. 3, kann keine genaue Quelle für dieses Jesus in den Mund gelegte Wort nennen, aber das entscheidende ist sicherlich, dass es sich um ein Zitat handelt, das wohl im Wortlaut (die eigentlich unnötige explizite Verwendung des Pronomens 'zw neben der eindeutigen Verbform *kwn'n* ‚ich werde tun‘ erinnert an Ähnliches in christlich-sogdischen Übersetzungen aus dem Syrischen einer aramäischen Vorlage) folgt. Durch den Verweis auf ein Wort Jesu steht dieser Textteil außerhalb des übrigen Textes und liefert nicht etwa einen Beweis für eine aramäische Vorlage für den gesamten Text.

Beleg 12: rty **546 kw(n)** prtry'kh ZY pcy'y pr mn' δstw ZKn **547** δym'γδ z-'k'ncyh 'YKZY **wβ't** wyn'ncyk ZK tw' **548** βγ-y'(kh) pt'yew ZKn mγ-wn n'β
Schaffe diesem Mädchen Besserung und Hilfe durch meine Hand,
auf dass deine Göttlichkeit vor allem Volke sichtbar sei ... !

Nach dem Imperativ im ersten Satz (*kwn'*, oben Beleg 4) folgt auch im zweiten Satz mit *wβ't* das Verb gleich am Anfang des Satzes nach der Konjunktion. S. auch folgenden Beleg.

Belege 13-15: **567 βr'yt** ZY my RBk' rxwšn' βγ-' rty pr m'xw **568** δstw **kwn'** pcy'y ZY pr(t)ry'kh δymyδ z-'k'ncyh **569** w'nkW ZY **β't** ptxšy ZKn šyr'krty'y rty myšn **570** βwγ-t'rmykt rw'nt (ky) ZY šn βwγ pep'nh rtšn **571** prymyδ **β't** ZK nw'y δβry ZY šn ZK nyz-y'm'nt'k z-'yh
[*Hilf] mir, großer Lichtgott, und durch unsere Hand schaffe Hilfe und Besserung diesem Mädchen, so dass sie die Wohltat empfangt, und auch die geduldigen Seelen, denen die Erlösung bereitet ist, ihnen werde dadurch das neue Tor und das Land der Befreiung.

Ähnlich dem Vorherigen. Die Phrase *prtry'kh ZY pcy'y ... δym'γδ z-'k'ncyh* ‚Hilfe und Besserung ... diesem Mädchen‘ ist beiden Passagen gemein. In Zeile 568 sind die Bestandteile des ersten Teils vertauscht: *pcy'y ZY pr(t)ry'kh*. Wichtig ist, dass in 546-7 vor der Präpositionalphrase *δym'γδ z-'k'ncyh* ‚diesem Mädchen‘ noch ein Artikel *ZKn* ‚dem‘ steht, der in Zeile 568 fehlt und sicherlich unnötig ist.

Beleg 16: rty ywn'yδ xwyz ZKw rwγ-n **551** ZY ZKwh 'pw
Und alsbald verlangte er nach Öl und Wasser.

Dieser Beleg ist in einem rein narrativen Satz und spricht eindeutig gegen eine iranische Vorlage für diese Stelle. Wie in Beleg 2 und in anderen Belegen folgt das Objekt auf das Verb.

Beleg 17: rty ywn'yδ pr wy'k **554** ZKh z-'k'nch wβ' 'z-p'rth cywyδ mnt**555**'z-
p'rt'y r'βyh
Und sogleich und auf der Stelle war das Mädchen gereinigt von dieser unreinen Krankheit.

Dieser Beleg kann semantisch in die Nähe von identifizierenden Sätzen gestellt werden.

Belege 18 und 19: **574** rty ywn'yδ pr wy(')k ZKh z-'k'nch cnn r(β)yh **575** [py'mtch
l(wβ') 'ny-t'k pw ryp rtšy ZK tnp'r **576** [...].rt'k 'wšt't
'ny-wn 'YKZY šy ZKh **577** [...](y) L' βwt'y
Und sogleich und auf der Stelle (wurde) das Mädchen von der Krankheit [geheilt und] gänzlich ohne Gebrechen, und ihr Leib stand [gesund(?)] da, ganz als ob ihr [] nicht [krank(?)] gewesen wäre.

Nach dem Verb *wβ'* ‚war‘ folgen die Angaben ‚ny-t'k pw ryp‘ ‚völlig, ohne Krankheit‘; nach dem Verb ‚wšt't‘ ‚stand‘ folgt ‚nywn ‚ganz‘, obwohl beide Verben sonst hinter anderen Satzteilen stehen.

Mehrere dieser Belege sprechen also für eine aramäische Vorlage oder, vorsichtiger ausgedrückt, für einen aramäischen Stil, der in der sogdischen Version von einem mittelpersischen oder parthischen Text übernommen worden sein könnte.

Zusammenfassung

In diesen Texten erfahren wir interessante und stimmige Details über die Vorgehensweisen manichäischer Missionare. Dennoch bleiben konkrete Angaben zu Eigen- und Ortsnamen recht dürftig. Da es sich um Fragmente handelt, die gerade in verlorengegangenen Passagen zuverlässigere Angaben enthalten haben könnten, bleibt uns nichts anderes übrig als zu konstatieren, dass die Texte auch idealtypisch sein können. Ein Versuch, den Mār Gabyahb-Text auch über die Syntax zu datieren, hat auch keine klaren Ergebnisse geliefert, die eine Entschei-

dung darüber zulassen, ob die sogdische Version direkt aus einer aramäischen Vorlage übersetzt wurde oder, was wahrscheinlicher wäre, auf einem parthischen oder mittelpersischen Original basiert, das wiederum eine Adaptation eines aramäisch-sprachigen Textes gewesen oder einem solchen Text nachempfunden gewesen sein könnte.

Bibliographie

- COYLE, JOHN KEVIN (2009): Healing and the "Physician" in Manichaeism, Chapter Seven. In: DERS.: *Manichaeism and Its Legacy*. Leiden, Boston (Nag Hammadi and Manichaean Studies 69), S. 101-121 [Erstveröffentlichung als Aufsatz 1999].
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2006): Die manichäische Mission in Palmyra. Die Quellen und ihre Auswertung. In: K.-P. JOHNE / T. GERHARDT / U. HARTMANN (Hrsg.), *Deleto paene imperio Romano. Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*, Stuttgart, S. 315-327.
- GENG SHIMIN / HANS-JOACHIM KLIMKEIT (1985): Zerstörung manichäischer Klöster in Turfan, *Zentralasiatische Studien* 18, S. 7-11.
- MKG s. SUNDERMANN 1981.
- POLOTSKY, HANS JAKOB / ALEXANDER BÖHLIG (1940): *Kephalaia*. 1. Hälfte, Stuttgart (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1).
- RÖMER, CORNELIA EVA (1994): *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 - p. 192 des Kölner Mani-Kodex*. Opladen (Abhandlungen der Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensia XXIV).
- RUSSELL, JAMES R. (1998): A Manichaean Apostolic Mission to Armenia? In: N. SIMS-WILLIAMS (Hrsg.), *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies held in Cambridge, 11th to 15th September 1995*. Part 1: *Old and Middle Iranian Studies*, Wiesbaden, S. 21-26.
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*. Mit einem Appendix von N. SIMS-WILLIAMS, Berlin (BT XI).
- SUNDERMANN, WERNER (2009): Eine Re-Edition zweier manichäisch-soghdischer Briefe. In: M. MACUCH / M. MAGGI / W. SUNDERMANN (Hrsg.), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. R.E. Emmerick Memorial Volume*. Wiesbaden (Iranica 13), S. 403-421.
- TUBACH, JÜRGEN (1997): Die Namen von Manis Jüngern und ihre Herkunft. In: L. CIRILLO / A. VAN TONGERLOO (Hrsg.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico"*, Lovanii-Neapoli, S. 375-393 (Manichaean Studies III).
- YOSHIDA, YUTAKA (2003): Buddhist Influence on the Bema Festival?. In: C. CERETI / M. MAGGI / E. PROVASI (Hrsg.), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Prof. G. Gnoli*. Wiesbaden, S. 453-8 (Beiträge zur Iranistik 24).

Anhang

Mar Gabryahb - So.18224 (= TM 389d) (TM 389a in GMS) - Text gemäß SUNDERMANN 1981, 46-49, mit Modifikationen von N. SIMS-WILLIAMS in der Textdatenbank in TITUS.

Die Zeilennummern nach SUNDERMANN 1981 sind fett markiert.

Unterstreichung: Alle Verben bzw. Verbalphrasen sind mit Unterstreichung markiert.

Fett: Verben, die nicht am Ende des Satzes stehen, sind zusätzlich fett markiert.

Überstreichung: Verben des 3. Typs werden darüber hinaus mit Überstreichung markiert.

516 [o s] r pr wyðβ'γ pr'sy o **557** o kpryxβ wyðβ'γ [===== o]

... [h]in zur Verkündigung schickte. Die Predigt von Gabryahb ...

517 [==== p](r) βγyšty z-'rcn'wky'kh ZKwh z'k'neh **518** [cnn r'βy]h py'mtw kwn'n rty c'β'k 'wn'kw **519** [xwyz'](m) ZY cnn trs'k'n'k ðynh 'z-w'rt **520** [ZY Z](Kw)h βγ-y mrm'ny ðynh p̄cxš' o

[Wenn ich dur]ch der Götter Barmherzigkeit das Mädchen [von der Krank]heit heilen kann, dann [erbitte i]ch von dir dies: Von der christlichen Religion wende dich ab, [und d]ie Religion des Herrn Mār Mānī nimm an!

rty 'pšys'r **521** [zy](w)'rt rty ZKn trs'kty w'nk w'β

Darauf [wandte] er sich um und sprach so zu den Christen: ...

ZK **522** (m)š'yx' ZY wrz-kr'k βγ-y w̄m't

Christus war ein wundertätiger Herr.

rty ZKn kwrtzy ZY **523** [Z]Kn 'sk'nty ZY ZKn wy'm'nty cnn r'βyh py'mtw**524**ð'rt

Die Blinden sowohl wie die Lahmen und die *Krüppel(?) hat er von (ihrer) Krankheit geheilt. [Wörtl. ‚Einige der Blinden‘ usw. oder ‚Blinde wie Lahme wie *Krüppel(?) hat er von (ihrer) Krankheit geheilt‘.]

wβyw ZY ms ZKn(!) mwrtyt 'nz-'wt ð'rt

Desgleichen hat er auch die Toten zum Leben erweckt.

rty **525** p̄ðkh xcy ZY ZK z-'tk ZKn 'ptry 'nd'ykh ð'r'y **526** ZY ZK ðrxwšky ZKn xwyštk 'xšnyrk w̄ð'yš'y

Und es ist eine Regel, dass der Sohn des Vaters Erscheinung(?) habe und dass der Schüler dem Lehrer gleiche.

527 rtkδ' šm'xw cnn ršty'ky m'yδ ''mtycw ZK**n** **528** mš'yx' δrxwškt' 'nsδ' ZY ZK mš'yx' **529** 'xšnyrk ZY 'nδ'ykh pr šm'xw 'skw't rty 'wšt'yδ **530** sγ-wtm'n rty ZKwh z-'k'nch cnn r'βyh py'mδ **531** m'yδ c'nkw ZY ZK 'yšw ZKwy δrxwškt'y' prm't**532δ'**rt Wenn ihr nun tatsächlich so wahrhaftig Jünger Christi seid und auch Christo gleicht und ähnlich seid, so tretet alle her und heilet dieses Mädchen von <seiner> Krankheit, so wie Jesus den Jüngern gesagt hat:

kwrδ ZY šm'xw ZKw xypδ δstw 'wst'yδ rty **533** 'wrδ 'z-w pr βγ-'n'yk δstw kwn'n ZKwh prtry'kh
,Wo ihr eure Hand auflegt, dort werde ich durch Gottes Hand Besserung schaffen'.

534 kδ' m'yδ L' kwnδ' rty 'z-w (pr βγ-y)[*z'wr ZKwh] **535** z-'k'nch cnn r'βyh py'm'n rtp(t)[s'r *šm'xw cnn] **536** ryβ'n 'xš'w'nyh βyks'r šwδ'-[k'm]
Wenn ihr es nicht tut, dann werde ich (durch Gottes)[Hand] das Mädchen von der Krankheit heilen, und [dann] sollt [ihr Christen aus] dem Königreich Revān hinausgehen ... !

[rty ZKh] **537** trs'kt w'nkw w'β'nt m'xw ZY šw L' [py'mtw] **538** kwn'ykm'm rty tyw s'βrtw kwn' ZKw(h)[z'k'nch] **539** o
Die Christen sprachen: „Wir werden sie nicht [gesund] machen können, du aber mach *gesund(?) das [Mädchen!“]

rtpts'r ZK kβryxβ 'M xypδty m(r)['zty] **540** 14 sγ-tyh pr ymkw ZY pr ''βrywnh (⌒) [wšt't]
Darauf [verharrte] Gabryahb mit seinen Ge[hilfen am] 14. Monatstag in Gebet und Lobpreis ...

541 rty pnt βy'r'k c'nkw ZY ZK 'yšw stty rt[y ZK] **542** kβryxβ pt'yey 'yšw pr ''βrywnh 'wšt'[t] **543** rtšw w'nkw pt'yškwy
Und gegen Abend, als Jesus [= der Mond] sich erhob, verharrte Gabryahb vor Jesus im Lobpreis und sprach so: ...

'YKZY tγ-w 'yš βγ-y RBkw [ZY] **544** 'nz-'wn'k ZY ''mtycw mwr'tz-w'nty-kr'k ZKn rw'(n)[ty] **545 (fr)'yt** ZY my prymyδ pc't šyr'krt'k βγ-'
Ein großer Gott [und] Lebendigmacher und ein wahrer Totenerwecker der Seelen bist du, *hilf mir dieses Mal, wohlthätiger Herr!

rty **546** kw(n') prtry'kh ZY pcy'y pr mn' δstw ZKn **547** δym'yδ z-'k'ncyh 'YKZY wβ't wyn'ncyk ZK tw' **548** βγ-y' (kh) pt'yew ZKn mγ-wn n'β wβyw ZY ms (')wn'kw **549** 'YKZY (m)[] (x)w c(n)n ršty' ''mtyct ZNH tw' **550** prm'npty-'wš'y-t 'ym
Schaffe diesem Mädchen Besserung und Hilfe durch meine Hand, auf dass deine Göttlichkeit vor allem Volke sichtbar sei, wie auch, dass wir wirklich <jene sind, die> wahrhaftig deinen Geboten gehorsam sind.

rty ywn'yδ xwyz ZKw rwγ-n **551** ZY ZKwh ''pw (rtšw) pr 'ptry z-'tk (ZY p)r wz-'y-δw'δ **552** [''β](r)ywnh ''βryn
Und alsbald verlangte er nach Öl und Wasser (und) [seg]nete (sie) im [Namen des] Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes [wörtl. ‚durch [den Namen] des Vaters, [durch] den Sohn und durch den heiligen Geist‘] ...

rtš(w) pr'm'y ZKw rwγ(-)n 'ndwt **553** [ZY Z](Kw)h ''ph cwpr 'βcyδt
Und er befahl ihr, das Öl einzureiben [und das] Wasser *darüber zu gießen(?).

rty ywn'yδ pr wy'k **554** ZKh z-'k'nch wβ' 'z-p'rth cywyδ mnt**555** 'z-p'rty r'βyh
Und sogleich und auf der Stelle war das Mädchen gereinigt von dieser unreinen Krankheit.

rty 'ny-t'k 'xšph ZK **556** kβryxβ 'M ''wmr'z-ty ZKn z-'k'ncyh nβ'nt **558** 'skw'z
Und die ganze Nacht über blieb Gabryahb mit seinen Helfern bei dem Mädchen.

ZKwh p's'ykh p's'nt ZY ZKw(h) [====] **559** γ-wβty'kh prywyr't nt wytwr ZY ZK β(r) ['k====] **560** ZY xwr sn'
Sie sangen Hymnen und variierten den [] Lobpreis, bis daß der Mor[gen kam] und die Sonne sich erhob.

rtms ZKn s'r'st RBk' [myδry βγ-y] **561** pt'yew pr ''βrywnh 'wšt't
Und er verharrte vor dem herrlichen, großen [Sonnengott] in Segenswünschen.

rtxw pr 's(k)[] **562** wnxr w'nkw w'β
Und mit lau[terer] Stimme sprach er:

'YKZY tγ-w 'yš r(x)wšny cš(m)[y ZKn] **563** 'ny-tch mγ-wn 'βc'npδ ZY RBkw tγ-'m δβry 'yš **564** ZKn s't nyz-'yn'yt rw'nty w'yry-t ZY 'βz-'nxr'yt **565** ZKh t'r'yt ''z-wnth ky ZY pr'β'k L' wrn't **566** rty ZKw xypδ cšmw ZY ZKw δym c'β'k z-yw'yrt'nt
Du bist das lichte Au[ge der] ganzen Welt insgesamt und bist die große Furt und Pforte aller hinscheidenden Seelen. *Unwürdig und unglücklich <sind> die finsternen Wesen, die an dich nicht glauben und ihre Augen und ihren Blick von dir abgewandt haben.

567 βr'yt ZY my RBk' rxwšn' βγ- rty pr m'xw **568** δstw kwn' pcy'y ZY pr(t)ry'kh
 δymyδ z-'k'ncyh **569** w'nkw ZY β't ptcxšy ZKn šyr'krty'y rty myšn **570** βwγ-t'rmykt
 rw'nt (ky) ZY šn βwγ pcp'nh rtšn **571** prymyδ β't ZK nw'y δβry ZY šn ZK nyz-
 y'm'nt'k z-'yh

[*Hilf] mir, großer Lichtgott, und durch unsere Hand schaffe Hilfe und Besse-
 rung diesem Mädchen, so dass sie die Wohltat empfangen, und auch die geduldi-
 gen Seelen, denen die Erlösung bereitet ist, ihnen werde dadurch das neue Tor
 und das Land der Befreiung.“

572 rtms rwγn ZY 'ph xwyz 'βryn

Und er verlangte Öl und Wasser (und) segnete (sie).

rtšw pr'm'y **573** cwpr 'nδwt wβyw ZY šw ms pr'm'y cywyδ pcy-šty

Und er befahl, es darauf zu reiben, und zugleich befahl er, davon zu nehmen.

574 rty ywn'yδ pr wy(')k ZKh z-'k'nch cnn r(β)yh **575** [py'mtch](wβ') 'ny-t'k pw ryp
 rtšy ZK tnp'r **576** [==== ===== ..].rt'k 'wšt't 'ny-wn 'YKZY šy ZKh **577** [====
 ===== ...](y) L' βwt'y

Und sogleich und auf der Stelle (wurde) das Mädchen von der Krankheit [ge-
 heilt und] gänzlich ohne Gebrechen, und ihr Leib stand [gesund(?)] da, ganz als
 ob ihr [] nicht [krank(?)] gewesen wäre.

rty ZK kβryxβ ZKn **578** [==== ===== ry]β'n xwt'w ZY šy ZKwy δβ'mpnyh
 z-'k'ncyh **579** [m'th rt]y ms ZKwyh z-'k'ncyh xwty cnn **580** ['βryt']k rwγ-n pr ny-
 'wš'ky'kh 'nwysn't-δ'rt

Und Gabryahb führte den [] König [von Re]vān und seine Frau, der Tochter
 [Mutter, un]d auch das Mädchen selbst mit [geweihtem(?)] Öl in die Hörerge-
 meinde ein.

581 [rty](w'nkw pr'm'y 'YKZY 'sk'tr L' 'nsδ' **582** [p't']xš'w'nt w'nkw ZY ZKn
 ''y'βt'yt δyn'ykty **583** [ZY](Z)Kn yz-t'ys ptkr'yt ZY ZKn δywmyc pckwyr **584** ['](s)
pyš'yδ

[Und er] befahl: „Von nun an seid nicht [Her]rscher, dass ihr den Häretikern
 [und] den Götzenbildern und der Dämonenfurcht [d]ient.“

rtxw kβryxβ cnn ptr'wpw pr RBk' **585** γ-wβty'kh ZY ptβyw ZKwy š'ryst'ny cntr ty-
t(y)

Und Gabryahb zog von der Burg unter großen Lobpreisungen und Ehrenbezeu-
 gungen in die Stadt ein.

586 (rty) ZKwh γ-rβ mrtxm'yt pr 'rt'wy'kh **587** wcytw-δ'rt

(Und) er erwählte viele Menschen zur Elektenschaft,

rtms γ-rβ ky ZY cnn 'y'npnyh **588** 'stw't-δ'r'nt o o

Und <es waren> viele, die sich von (ihrer) Häresie bekehrten.

rtty c'nkW (Z)K **589** kβryxβ cywyδ kw 'nyw ('wt)'kh s'r pr **590** wyδβ'γ xr(t) rty ZKn
trs'kty ZK p'š(cyk) **591** m'xh tγ-ty

Und als Gabryahb von dort in eine andere Gegend ging, um zu predigen, da war der Christen Fasten-Monat gekommen.

rtšn xwn'k myδ 'γ-t c'nkW ZY **592** cnn mš'yx' ptš'nkyh sny prβ'yγ'nt

Und es kam jener ihr Tag, da sie von Christi Erhöhung am Kreuze predigen.

rtxw **593** trs'kt ZKn ryβ'n x(wt)'w šxw βr'cp'nt **594** w'nkW ZY p(ryw)yδ myδ kw
kr'ysy'kh s'r šw'y

Und die Christen *bedrängten den (Herrscher) von Revān sehr, <bittend>, dass er an (diesem) Tage in die Kirche käme.

595 rtxw ryβ'n xwβw m'yδ xws'nt 'krty

Und der König von Revān war einverstanden.

rtxw **596** kβryxβ pt'yγ-wš

Aber Gabryahb hörte es ...

rtty ywn'yδ pr pδβ'r δβtyw **597** wδ'yδ 'γ-t

Und sogleich kam er eilig zum zweiten Male dorthin.

rtxw ryβ'n xwβw 'βšt't'k ZY . . .

Und der König von Revān *hervorgetreten und (folgt Lakune)

Translating the Eikōn.

Some Considerations on the Relation of the Chinese Cosmology Painting to the Eikōn¹

GÁBOR KÓSA (Budapest/Ungarn)

In the present paper, I essentially elaborate on the first part of my talk in Göttingen.² Here I gathered available information in support of Y. YOSHIDA's hypothesis that the Chinese Manichaean Cosmology painting³ (colors on silk, 137.1 x 56.6 cm, Japanese private collection; Jap. *uchū zu* 宇宙図, Chin. *yuzhou tu* 宇宙圖) ultimately derives from, though is not identical with, Mānī's *Eikōn*.⁴ In my interpretation, this would mean that Manichaeans did not only translate Mānī's scriptures into the language of the missionary areas, but through a kind of "iconographical translation" they might have done the same with another important work of Mānī, the *Eikōn*, which they adapted, or even, translated into a new, iconographically meaningful version for the members of the local culture. Though in light of the Manichaean zeal for translation, presenting an iconographically adapted ("translated") painting to a new area of mission would be, I think, a logical assumption, nevertheless, this has been only sparsely suggested in Manichaean studies. Concerning the Yamato Bunkakan Manichaean painting, ZSUZSANNA GULÁCSI in 2011 has expressed a view very similar to the

1 The present paper was completed with the help of a scholarship received from the Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange (PD003-U-09). Translation of Chinese texts, unless otherwise indicated, are mine. I am extremely grateful to the Japanese private collector, who wants to remain anonymous, for granting me the permission to use details of the Cosmology painting. I am greatly indebted to Prof. YUTAKA YOSHIDA (Kyoto University), who has been helping my researches in various ways during recent years. I thank Prof. YOSHIDA and IMRE GALAMBOS for commenting on my paper. I also thank MONIKA PESTHY and ULF JÄGER for offering suggestions in certain details, which I will indicate in their respective places. In my paper I refer to the following text editions: *Psalm-book*: ALBERRY 1938, *Kephalaia*: BÖHLIG/POLOTSKY 1940, FUNK 1999; *Homilies*: POLOTSKY 1934. The Chinese *Hymnscroll* (*Moni jiao xiabu zan* 摩尼教下部讚) is abbreviated as 'H' and quoted according to the column number of the manuscript (e.g. H142).

2 Due to spatial limits, I have to omit the second part of the written version of my talk which focused on the specific examples and the various types of visual translations in the Cosmology painting.

3 For an English summary of some basic information about the Cosmology painting, see KÓSA 2011.

4 YOSHIDA 2009, 2010, pp. 4a–5a, 2012.

one I apply in relation to the Cosmology Painting.⁵ The earlier, commonly held tacit assumption seems to be that while the missionaries translated the written works of Mānī, they left the *Eikōn* as it was,⁶ perhaps adapted it to a new physical format,⁷ or that the *Eikōn* served as a source of inspiration for other works.⁸

I. Does the Cosmology Painting Derive from Mānī's *Eikōn*?

If we had Mānī's *Eikōn* at our disposal, it would be relatively easy to reinforce or disqualify its connection with the Chinese Cosmology painting; however, this is not the case. As is well known, presently we only possess a limited number of scattered written sources which allow us to know something about Mānī's original *Eikōn*. Since currently the Cosmology painting is the most serious candidate for being related to it,⁹ it is logical that we need to thoroughly examine these written sources (ca. 20 passages)¹⁰ in connection with the Cosmology

5 GULÁCSI 2011, p. 234: "Although these paintings have just started to be identified and studied, it seems clear that, in course of their historical transmission originally from Mesopotamia to Central Asia and later from Central Asia to China, their subject matter (i.e. the core theme of this art) is conservatively preserved, while the pictorial language expressing that content is often visually 'translated' in order to make the image comprehensible to the culture of its intended viewers." GULÁCSI 2011a, pp. 324–325: "It seems that East Central Asian Manichaean works of art analogous to the two Uyghur examples considered above functioned as pictorial prototypes and constituted sources for the Chinese 'visual translations' of characteristically Manichaean artistic forms of religious expressions. These 'visual translations' preserved the Sinicized renderings of traditionally Manichaean subjects, iconographic details, and compositional tools in southern China."

6 E.g. ALFARIC 1918–19.I. pp. 55–91, II. pp. 34–67, TARDIEU 2008 [1981/1997]: pp. 33, 43–44, 47, BAKER-BRIAN 2011, pp. 67–68, 71, 78.

7 GULÁCSI 2010, p. 3.

8 GULÁCSI 2005, p. 113. "For propagation purposes, it [the Turfan community, GK] must have had some copies of Mani's Picture-Book that could have been made in one of the Manichaean centers of Sasanian Persia." GULÁCSI 2005, p. 114 [references are omitted]: "It [the *Picture-Book*, GK] was taken along on one of the first missions to Central Asia headed by Mar Ammo at the end of the third century, celebrated in North Africa in Manichaean hymns during the fourth century, reported about in a Manichaean document to the Chinese government during the early eighth century, and held as an admired object in a Muslim treasury at Ghaznin during the eleventh century. This doctrinal painted work was a rich visual resource of subjects and iconography and it influenced the formation of other Manichaean media." Cf. MARKSCHIES 2005, pp. 117–118.

9 There have been some suggestions (YOSHIDA 2009a, pp. 7b–8a, 2010a, p. 702, GULÁCSI 2011, pp. 334–336) that the Judgment Scene in the so-called *Rokudōzu* 六道図 (*Sandōzu* 三道図, GK) painting might also bear some resemblance to or might have historical connections with the *Eikōn*.

10 GULÁCSI 2010, 2011 (especially p. 237), 2012.

painting (henceforth abbreviated as CP).¹¹ Here I will analyze the information retrieved from these sources (especially the important witness of Ephrem Syrus and the *Kephalaia*) and contrast them with the Cosmology painting in order to see if there is any major contradiction between them. If a reliable written source contained data which clearly contradicted what we presently see on the CP, that would seriously question their historical relationship. On the other hand, it should be emphasized that even if no written sources were inconsistent with the visual data on the CP, this would not demonstrate that the *Eikōn* and the CP are indeed historically related, only perhaps enhance this probability.

I.1. Mānī as the Author of the *Eikōn*

It is well known that among the Manichaean works attributed to Mānī, there was a work entitled ‘the Picture’. This work is usually added as a supplement to the list of the written canon (e.g. *Compendium* 65, *Homilies* 25,5). Being part of the canon refers to the authorship of Mānī, and indeed both Manichaean and non-Manichaean works repeatedly associate this work with the founder of Manichaeism, and there is no reason not to accept this claim. It is also important that no other person in Manichaean history was ever credited with creating a new, original painting on the major religious topics of Manichaeism. Ephrem the Syrian, an author close to Mānī in time, space and culture, is widely acknowledged to be a reliable source despite the polemical edge of his writings.¹² He does not only refer to Mānī’s disciples who claim that their master illustrated the figures of their doctrine, but also quotes Mānī himself saying an important sentence:¹³ “He [Mani] accordingly states: ‘I have written about them [the sons of Light and Darkness] in books and painted them [the sons of Light and Darkness] in colors.’”¹⁴

I know of only one source which states that it was not Mānī himself who painted the *Eikōn*. On the other hand, even in this case, the *Eikōn* is still evidently Mānī’s “intellectual property”, even if the work of painting itself was perhaps executed by an artisan who was around him. “Just as I [Mānī, GK] have

11 At the time of writing (Jan. 2012), Zs. GULÁCSI’s book has not yet been published, therefore I cannot use her results.

12 Cf. NAGEL 1981, pp. 204–205, GULÁCSI 2011, p. 238.

13 Cf. GULÁCSI 2011, p. 238.

14 Trans. Prof. MONIKA PESTHY, who was kind enough to translate and interpret the Syriac passage for me; J. REEVES’ (1997, p. 263) translation, which does not differ greatly, runs as follows: “I have written them (the teachings) in books and illustrated them in colors.”

written it in books, so [I have] also ordered it to be drawn.”¹⁵ In the subsequent sentence, however, Mānī again seems to claim his authorship (though the passage is fragmentary): “[Neither have] they [the previous envoys, GK] drawn their wisdom in the Picture (ἑικῶν) as [I have drawn] it.”¹⁶ In the *Homilies* (18,5), Mānī is weeping over the images of ‘my Picture(-book)’ (ταῖς εἰκῶν).

In sum, Mānī’s, at least intellectual, authorship is unanimously asserted in Manichaean sources.¹⁷ Although Manichaeans also suffered some persecutions in China, these were far less intensive than those in the Christian or the Zoroastrian surroundings. This might in turn mean that once an important visual work by the founder of the religion (and not someone else) reached China, it is not illogical to assume that it might have been cherished by local communities precisely because of its origin.¹⁸

I.2. The Format of the *Eikōn*

We do not know anything about the size of the *Eikōn*, however, one can logically surmise that it could not have been very small. Placing the numerous characters of the sophisticated Manichaean system, for example, on the miniature pages of the *Cologne Mānī Codex* would probably be rather difficult. Moreover, if the *Eikōn* was indeed used in a didactic setting, as Ephrem suggests, it would also be hard to imagine that Mānī’s disciples were sitting in front of a small-scale painting during explanations.¹⁹ Therefore, on a common sense basis, it seems logical that it should have contained paintings on which the figures were clearly visible from a distance.²⁰

15 *Kephalaia* 371,24–25 (FUNK 1999, p. 371): τῶ εἰς εἰκῶν ἀρχῆς τῶ εἰς εἰκῶν / [τῶ εἰς εἰκῶν] κελῆς ἀπογράφει μῆδς (J. BEDUHN’s transl. in GULÁCSI 2011, p. 240).

16 *Kephalaia* 371,28–29 (FUNK 1999, p. 371): [οὐτε ἴπ] οὐγράφει ἡτοῦ σοφῆς ἀτῶν τῶ [εἰς εἰκῶν ἀρχῆς] μῆδς. J. BEDUHN’s translation in GULÁCSI 2011, p. 240.

17 Cf. GULÁCSI 2005, p. 106: Mānī “himself painted the *Picture-Book* for which he must have employed a painting style popular in his culture.”

18 Naturally, the same would have been valid for the Chinese version of the canonical scriptures which are, however, not available today.

19 There might have been another *Picture* with the portrait of Mānī, which was placed on the Bema. Based on the *Homilies* 27,23–25 (“... Many (a man) will sit in front of this Drawing; others will his Bema....” οὐ [οὐαν εἰς εἰκῶν] εἰς τῶν ἡτοῦ σοφῆς οὐ [εἰς εἰκῶν] εἰς τῶν ἡτοῦ σοφῆς.] / ἀπερῶν), ORT (1967, pp. 253–255) concludes that the *Picture-book* was used during the Bema ceremony. Other scholars, however, do not share this opinion and suggest that it was Mānī’s portrait which was placed on the Bema, see HENNING 1937, pp. 9–10, HALOUN/HENNING 1952, p. 210. n.4, KLÍMA 1962, p. 329, ASMUSSEN 1987/2011, NAGEL 1981, p. 202. n.8.

20 Interestingly, both Coptic and Chinese sources mention the word ‘big’ or ‘great’ (ἡδς, dà 大) as a modifier of the *Eikōn*: τῆς ἡδς εἰκῶν (*Kephalaia* 235,1–2–8), ἡδς ἡδς εἰκῶν (*Hom-*

As for the format, Ephrem Syrus' witness is rather important: Mānī painted on a scroll (*m^egall^etā*), not a codex.²¹ The specific type of the scroll (horizontal paper scroll, silk hanging scroll) was later, as it spread, probably adapted to the new cultural milieu.²²

As for the Cosmology painting, it is a Chinese silk hanging scroll, the size of which (137.1 x 56.6 cm) seems to be large enough to be used for didactic purposes.²³

I.3. Black-and-White or Colorful?

It is widely acknowledged that the *Eikōn* was a painted work. Although the word $\zeta\omega\gamma\rho\alpha\phi\epsilon$ can mean three dimensional forming, sculpting as well,²⁴ it is evident that whenever it refers to the *Eikōn*, its meaning is depicting or painting. The painted nature of the *Eikōn* is explicitly stated by Ephrem Syrus, who mentions 'pigments on a scroll', and that Mānī painted the *Eikōn* (*yuqnā*).²⁵

As for the colors, Ephrem again explicitly quotes Mānī's disciples saying that their master used 'pigments on a scroll', and also cites Mānī's saying: 'I have written about them [the sons of Light and Darkness] in books and painted them in colors.'²⁶ Ephrem thus stresses that the *Eikōn* was a colorful scroll.

If we compare this information with the Cosmology painting, we indeed see various colors in it: pitch dark clouds which are always associated with demons, who in turn consistently have brownish or greyish skin of face and body.²⁷ Di-

ilies 27,20–21), *Da menheyi tu* 大門荷翼圖 (*Compendium*, col. 65), *Da Erzong tu* 大二宗圖 (*Compendium*, col. 65). Naturally, this might simply refer to its importance.

21 REEVES 1997, pp. 262–263, NAGEL 1981, p. 206, HUNTER 1998, p. 5. Based on WIDEN-GREN'S remark, P. NAGEL (1981, pp. 206–207) associates this with the description of the *Acta Archelai* ("He carried a Babylonian book under his left arm..."), where under the *Babylonicus liber* a scroll is meant, though this reference, I think, does not necessarily refer to the *Eikōn*.

22 GULÁCSI 2010, p. 6.

23 In his *Refutation*, Ephrem Syrus quotes Mānī claiming that the *Picture(-book)* illustrates his teachings. "He [Mani] accordingly states: 'I have written them (the teachings) in books and illustrated them in colors. Let the one who hears about them verbally also see them in visual forms, and the one who is unable to learn them (the teachings) from [words] learn them from the Picture'" (REEVES 1997, p. 263).

24 KLÍMA 1962, pp. 330–332, NAGEL 1981, p. 211.

25 REEVES 1997, pp. 262–263.

26 M. PESTHY'S translation.

27 Cf. HEINRICH'S 1979, p. 94.

vine figures, on the other hand, invariably have a white face and body. In addition to white, the colors red and green often represent light nature.²⁸

Colors play a major role not only in expressing the two antagonistic forces, but also in differentiating among the ca. 500 characters of the CP. Although almost all representatives of the Realm of Light share an identical facial expression, they do differ in the colors of their clothes. The CP is painted with an elaborate and sophisticated use of colors, which, without doubt, has a religious meaning. In sum, the *Eikōn* and the CP share their being colorful scrolls.

I.4. A Single Painting or Many Pictures?

Although most of the references mention the *Eikōn* as a work in singular,²⁹ we do have at least one source which makes it evident that the *Eikōn* contained several pictures.³⁰ “I weep over the paintings (ἰκῶνας) of my Image while I commemorate their beauty.”³¹ Ephrem the Syrian mentions *ṣurtā* (“picture”, “illustration”), which is a collective noun translated by John Reeves as “picture(s)”.³² If the *Ārdahang* (*Arthang*, *Erthenk*, etc.) also refers to the *Picture-Book*,³³ then some sources explicitly claim that it was a book with numerous paintings.³⁴

28 Alternating red and green stripes, for example, constitute the fundament of the Realm of Light and the two streams of liberated light; angels upholding the firmaments wear blue, green, red and white garments; the majority of the important divine figures (the Father of Greatness and his four attributes, Perfect Man, Splenditenens, Rex Honoris, Virgin of Light) and Mānī have a green halo.

29 *Homilies* 18,5: ΤΑΞΙΚΩΝ, *Homilies* 25,5: ΤΕΥΧΙΚΩΝ, *Homilies* 28,16: ΦΙ[ΚΩΝ]; *Kephalaia* 234,26: ΤΥΚΩΝ, *Kephalaia* 235,1–2, 8: ΤΗΔΕ ΠΥΚΩΝ. Cf. GULÁCSI 2005, p. 114. n.13: “The interpretation of *nigār* as the *Picture-Book* is based on the analogous reference in a variety of languages, where this painted doctrinal work is mentioned together with *the texts* and invariably referred to in singular by the term *picture*.”

30 Cf. KLIMKEIT 1982, p. 16.

31 TARDIEU 2008, p. 43. *Homilies* 18,5–6: †]ΡΙΜΕ ΠΝΖΩ[ΓΡΑ]ΦΕΙΑ ΠΤΑΞΙΚΩΝ Εἰπ/]Ε ΠΟΥΣΑἶΕ.

32 REEVES 1997, p. 263, cf. NAGEL 1981, p. 206, HUNTER 1998, p. 9, GULÁCSI 2011, p. 238. Also see Abū’l Ma’ālī’s (11th c.) description: “Mani ...was the author of a book [Pers. *kitābī*] of various kinds of pictures [Pers. *tasāvīr*], which they called the *Aržang* of Mani [Pers. *aržang-i Mānī*]; it exists in the treasury of Ghaznīn” (HALOUN/HENNING 1952, p. 210; ASMUSSEN 1965, p. 10, GULÁCSI 2005a, p. 150. n.4).

33 For an opposite view, see SUNDERMANN 2005.

34 ’Asadī, *Kitāb luḡhat-i Furs* (REEVES 2011, p. 121): “*Ertheng*: It was (the title) of a book of figures by Mānī”; Shams-i Munshī: *Šiḡāḡ al-Furs* (REEVES 2011, p. 122): “*Arthang*: it has several meanings. First, it is a collection of pictures which Mānī the painter made. (...) Third, it is the name for Mānī’s book of figures...”; Ḥājjī Khalīfah: *Kašf al-zunūn*

The Chinese *Compendium* seems to mention one image (*tú* 圖): “The Great Menheyi, one image” (col. 65: 大門荷翼圖一); “Altogether seven works plus one image” (col. 66: 凡七部并圖一).³⁵ Since the *Compendium* evidently relies on non-Chinese sources, it cannot be ruled out that this is to be taken as a reference to the work as a single item. The Wenzhou 温州 list mentions at least two titles which might be associated with the *Eikōn*: The *Book of Picture(s)* (*Tijing* 圖經) and the *Painting of the Good and the Evil* (*Shan’è zhen* 善惡幀).³⁶ While the second is probably a single painting, the first almost certainly refers to more than one picture.³⁷ In sum, *Eikōn* (*tú* 圖 = Image, possibly *Ārdahang*) refers to the title of the work in singular, but it most probably contained more than one image.³⁸

In its present form, the CP is an individual painting. Except for the Realm of Light fragments, all other presently identified paintings contain biographical or missionary, and not cosmogonical/cosmological, information. The two fragments of the Realm of Light paintings depict the same theme which is also present in the uppermost section of the CP.

This said, it cannot be excluded that the CP, or its direct *Vorlage*, was originally accompanied by other paintings. What the CP depicts is clearly a well-defined phase of the Manichaean cosmogony: the creation of the universe (the Sun and the Moon, the ten firmaments, the human world, and the eight earths) so that they would help liberate the imprisoned light: the CP unmistakably depicts the Three Wheels on the fifth earth from below, the path of light through the three upper earths and the ten firmaments in the upper section. The CP also clearly portrays the various demons imprisoned in the firmaments and the earths, and manifestly contains figures like the Five Sons of the Living Spirit, the Virgin of Light and the Righteous Judge.³⁹ All these mean that what the CP renders is without doubt the Middle Period of the Manichaean cosmogony, the time of mixture, and not even the entire period: the attack of Darkness is absent, as well as the reaction of the Father of Light sending the Primal Man with the five elements. Apparently also missing is the creation of Adam and Eve, and the eschatology with the Great Fire.⁴⁰

(REEVES 2011, p. 123): “*Artang* is the title of a book by Mānī the artist. It is said that it is an original work (*dastūr*) of Mānī; bizarre pictures and odd figures are contained in it.”

35 The third reference, albeit tacitly, also acknowledges the single nature of this work: “The above [to the right] seven great works and the picture” (右七部大經及圖).

36 *Songhuiyao jigao* 宋會要輯稿 (*xingfa* 刑法) 2.78b; FORTE 1973, pp. 238, 240–241, 250, LIEU 1992, pp. 276–277, YOSHIDA 2010, pp. 19a–20a.

37 MIKKELSEN 2006, p. 68: “Picture-book, Scripture with drawings.”

38 Cf. HALOUN/HENNING 1952, p. 209.

39 YOSHIDA 2010, pp. 12a–13b, 17b–18a.

40 A fiery globe is visible in the fourth firmament and this might refer to the impending conflagration, but this is not present in this painting itself.

The CP thus depicts the Middle Period concentrating on the established cosmos and the liberation of light, leaving out the beginning and the end of the Middle Period, as well as the entire Initial [*initium*, ἀρχή, χογῖτε, *chuji* 初際] and Final Periods [*finis*, τέλος, 2ΔΗ, *houji* 後際]. This in turn seems to make it improbable that such an “in medias res” painting would be the original form of this didactic material. It seems more likely that originally at least two further paintings belonged to this set. The first might have depicted the initial period with the two realms separated, possibly the attack of Darkness and the first reaction of the Father of Greatness. The second might have visualized the end of times, the conflagration, the destiny of the dark principle and the eternal separation of the two principles (cf. *Shan’ e zhen* 善惡幀). Unless discovered, the existence of such paintings naturally cannot be proved; however, there is at least one argument in favor of this hypothesis. In its present form, the CP simply does not depict the original Kingdom of Darkness with its inhabitants, only the eight earths in which one can see some reminiscence of the former Kingdom of Darkness.⁴¹ Although demons do appear in the CP, they are already captured and imprisoned in various parts of the universe. It would be hard to imagine that Chinese Manichaeans had been offered an intricate detail like the number of captains in the Sun and the Moon, but had no opportunity to visualize the Realm of Darkness or its attack on the Realm of Light. After considering this argument, it is more likely that the CP was originally accompanied by at least two further paintings of cosmogonical contents.⁴²

I.5. The Contents of the *Eikōn*

Similarly to its formal features, we have rather meagre information on the contents of the *Eikōn*. Here I will discuss the relevant witnesses on this aspect in connection with the CP.

41 YOSHIDA 2010, pp. 13b–15a. This is probably due to the fact that the Primal Man destroyed the Kingdom of Darkness (cf. BEDUHN 2005, pp. 9–12), as, for example, the following passages attest: M10/V/19–22 (KLIMKEIT 1993, p. 44): “The tyrannical prince was bound [forever], and the ruthless dwelling of the dark powers was destroyed. The radiant friend, the First Man, remained there until he had carried out the Father’s will...”; *Kephalaia* 55,30–31 (GARDNER 1995, p. 60): “[he] bound them all up, so that not one of them escaped] his hand. He won a great victory...”; *Kephalaia* 105,21–24 (GARDNER 1995, p. 110): “(The enemy) was brought out to the middle and separated from his dark earth, whence he had departed. He was vanquished in that first war, caught and [bo]und by the living soul.”

42 Cf. HALOUN/HENNING 1952, p. 209: The gloss “indicates that the work depicted the powers of Light and Darkness, probably in their various stages, before Creation, in the world, and after its dissolution.”

The Chinese *Compendium* (col. 65) gives an interpretative translation of the *Da Menheyi* as “the Picture of the Great Two Principles” (*da erzong tu* 大二宗圖). If the silk painting of Good and Evil (*shan'e zhen* 善惡幀) in the Wenzhou list has something to do with the *Eikōn*, then it also seems to refer to the same two principles. A more detailed description, which emphasizes the representatives of the two principles, is given by Ephrem Syrus:

According to some of his disciples, Mani also illustrated (the) figures of the godless doctrine, which he fabricated out of his own mind, using pigments on a scroll [Syriac *megalltā*]. He labeled⁴³ the odious (figures) ‘sons of Darkness’ in order to declare to his disciples the hideousness of Darkness, so that they might loath it; and he labeled the lovely (figures) ‘sons of Light’ in order to declare to them ‘its beauty so that they might desire it.’⁴⁴

The central message of all these three witnesses is that the *Eikōn* basically depicted the Two Principles or their representatives, even if these passages do not explicitly make it clear whether these figures were simply depicted in their own territory or as engaged in their struggle against each other.

As for the Cosmology painting, it portrays ca. 500 figures, the majority of whom are either divine figures (ca. 310) or demons (66), i.e. representatives of the two principles or realms. In some cases, they are depicted as performing their task (e.g. the forty angels supporting the ten firmaments, the Father of Greatness sitting in the midst of the twelve Aeons, or the demons imprisoned in the four upper earths). In other instances they are depicted in some kind of conflict with each other (e.g. Adamas fighting a demon, or the demons being in opposition with the divine figures in the firmaments). The divine figures, who all have a white face, invariably wear color clothes which cover their entire body, and are either seated on a lotus throne or standing, while more than 90 figures also have a halo around their head. All these features lend them a kind of majestic appearance.

In contrast, the demons only have a cloth around their loins or short trouser-like garment, otherwise they are naked, the color of their face and body being

43 The Syriac text literally says “placing the name”, which, in theory, could mean that Mānī also wrote the names of these figures on the *Eikōn*, MITCHELL 1912, p. xciii (cf. LIEU 1994, p. 44) translated it accordingly: “So also Mani painted in colors on a scroll—as some of his disciples say—the likeness of the wickedness which he created out of his mind, placing on hideous (pictures) the name of the Sons of the Darkness that it might declare to his disciples the ugliness of the Darkness that they might abhor it, and placing on beautiful things the name of the Sons of the Light.” PAYNE-SMITH’s dictionary (1903, p. 366), however, makes it clear that the Syriac idiom, in fact, means ‘to name, surname, give a name’. I thank Prof. MONIKA PESTHY for offering a detailed interpretation of the Syriac passage for me.

44 REEVES 1997, p. 263.

brown or grey. In almost all cases, they are either kneeling in the firmaments and on the dark clouds around Mount Sumeru, or lying prone as enchained and imprisoned creatures in the upper four earths. Furthermore, the decently closed lips of the divine figures with an ordered hair are evidently contrasted with the protruding teeth or fangs of the demons with conspicuously dishevelled hair. Similarly to Ephrem's description, the divine figures are indeed majestic and attractive, while the demons are humiliated and loathsome.

This basic description of the *Eikōn* is complemented by a single⁴⁵ more specific witness from the *Kephalaia* (234,24–236,6). This famous *kephalaion* describes a complaining catechumen who asks Mānī to explain why he did not include the catechumens' fate in the *Eikōn*. Here I will compare the relevant parts of this description with the CP.

“You have made clear in that great Picture(-Book); you have depict[ed] the righteous one how he shall be released and [brou]ght before the Judge and attain the land of li[ght].”⁴⁶ In addition to providing a great amount of visual information on such religious concepts as the Realm of Light, the Ten Firmaments, the created human world and the eight earths, the CP seems to concentrate on one further motif: the liberation of light. Though not evident at a first glance, this religious motif, I think, is the central theme of the CP. This subject, however, is not restricted to a general portraying of this process (with the liberated Five Elements, for example, appearing in front of the Perfect Man in the upper register), but is extended to human beings as well.

Above the tenth firmament on both sides, one spots two groups of five human beings as traveling upward on color (pink, orange, red, and whitish) clouds. These ten individuals, distinguished by the colors of the cloud and the clothing, all kneel and hold their hands clasped in front of their chest as if praying. Their chins, and therefore their head, are slightly raised upward as if aspiring to reach their destination. On the left and right side above the tenth firmament, there are two and three figures, respectively. They glide towards the two edges of the tenth firmament on their color cloud, while above them, there are five (three and two) more figures who have apparently already “taken the turn”, and head

45 KLIMKEIT (1982, p. 15) mentions at least one more example: “Among other things, the great fire at the end of time must have been represented, as a fragment of the “Commentary on the *Ārdahang*” (*Ārdahang vijrās*) shows.” However, since this work, as W. SUNDERMANN (2005) suggested, is not necessarily related to the *Eikōn*, therefore, I will not analyze this reference. Nevertheless, it is perhaps worth mentioning that in the right side of the fourth firmament there is a huge, flaming globe, the upper half of which is only visible, which might remind us of the imminent conflagration of the universe.

46 GARDNER 1995, pp. 241–242. *Kephalaia* 235,1–4: ΔΚΟΥ/ΩΝΩ ΔΒΑΛ ΖΗ †ΗΔΣ ΗΖΙΚΩΝ ΕΤ-
 ΠΗΕΥ ΔΚΖΩΓΡΑ[Φ]Ε Π/ΠΑΙΚΑΟΣ ΠΤΖΕ ΕΤΕΨΑΙΒΩΛ ΔΒΑΛ ΗΠ ΤΖΕ ΕΤΕΨ[ΔΥΧΙ]/ΤΩ
 ΖΙΤΕΖΗ ΗΠΚΡΙΤΗΣ ΗΩΤΕΖΟ ΤΧΩΡΑ ΗΠΟΥ[Δ]ΗΕ.

towards the axial central figure. This figure with a huge head is placed between the Sun and the Moon, and I identify him with the Perfect Man.⁴⁷ These latter human figures glide on a double stream of light, interwoven from four red and three green threads. These left and right streams of light thus carry the clouds with the human figures on them towards their central goal, the Perfect Man, who is flanked by the Sun and the Moon.

Although the further process is not shown in the CP, it seems probable that they will arrive at their ultimate goal and become similar to those figures who are above the Moon and the Sun, where one can notice two groups of four human on both sides. These two groups of four share common clouds. Since in this section all other figures, except for the easily recognizable Mānī, are members of the divine pantheon, these alone can be human. Even if their clothes are not white, which we would expect from an elect (in the CP only Mānī has a white robe among the humans), their direct journey upwards to the Realm of Light does not allow any other interpretation,⁴⁸ therefore they are the righteous who attain the land of light.

The Coptic text above also mentions the Judge, who is easily identifiable with the figure on the right side of the upper part of Mount Sumeru and the lower part of the “snake-world”. Following the Chinese Ten Kings of Hell pictorial tradition, the Judge is seated behind a table and is flanked by two young people. Unlike the Sandōzu (Yamato Bunkakan) painting, where the building behind the judge has clouds simply because it follows the Ten Kings of Hell iconographical tradition,⁴⁹ in the CP the judge is indeed seated in the air above the horizon (though without clouds), which motif is amply attested in Coptic texts.⁵⁰ In sum, similarly to the *Kephalaia*, the Judge, the righteous people and their journey to the land of light are depicted in the CP.

Interestingly, the style used in the CP seems to follow the iconography of the Dunhuang Ten Kings of Hell tradition, and not the southeastern Ningbo style. The closest analogy I found is P. 2870, a Dunhuang manuscript.⁵¹ Since in this case we evidently have a very strong Buddhist influence on the iconography, one should not expect a complete parallelism with such a distant source as the Coptic one. In front of the Judge, one can perhaps observe the five light elements as five

47 Cf. YOSHIDA 2010, pp. 17a–b.

48 Theoretically they could be perfect auditors, since the *Kephalaia* (228,8–230,30) does mention this possibility, but in that case no elect would appear in the entire CP, which seems to be rather unlikely.

49 Cf. YOSHIDA 2010a, pp. 701–702.

50 *Psalm-book* 21,1–2; 22,12–13, *Kephalaia* 35,24–27; 80,29–32; 83,4–8, also implied in H393–400, cf. SUNDERMANN 1981, p. 115. n.6, YOSHIDA 2010, p. 12b.

51 KÓSA 2011a. P. 2870: ink on paper, 30x615,2 cm, La Bibliothèque nationale de France, Group B in ST. TEISER's (1994, p. 228) classification.

heads,⁵² some animals, and a naked human figure held by a monster guard, the latter two motifs, but not the heads, appearing in Buddhist judgment scenes as well.⁵³ Similarly to the Ten Kings paintings and the *Sandōzu* painting, nakedness in front of the judge symbolizes the state of the soul after death.⁵⁴

The next passage of the *Kephalaia* claims that the sinner also appears in front of the judge. “[You have] also drawn the sinner, how he shall die. [He] shall be [... / s]et before the Judge and tried [...] the dispenser of justice. And he is thrown into gehenna, where he shall wander for eternity.”⁵⁵ One can definitely see only one person in front of the judge, who might be equated with a man or a woman, since this figure pronouncedly has no sexual identity. This feature suggests that this figure can be anybody, a man or a woman, a Manichaeon or a “sinner”.⁵⁶ Therefore, if this naked human figure can indeed be equated with the human soul, as the Buddhist iconographical reading suggests (the demon guard always holds the person to be judged after death),⁵⁷ then he should represent the human soul in general. What the CP evidently describes as an aftermath of the judgment is, as mentioned above, the presence of elects ascending to the Realm of Light. In the following I will offer a preliminary interpretation of how the sinner’s fate is represented in the CP.

52 YOSHIDA 2010, p. 12b.

53 KÓSA 2011a.

54 The newly discovered painting on Mānī’s birth also features a naked child. This painting, however, evidently follows the iconographical tradition of the historical Buddha’s birth, and portrays Mānī not after death, but after birth.

55 GARDNER 1995, p. 242. *Kephalaia* 235,4–8: ἀκ|ζρϵῖ ἀη ἡπρεϵϕῖρῆαβε τρϵ ετεψαϑ-
μοϥ ψαϥ ..[...]/[σε]ρζωϑ ἀρετϑ ριγερῆ ηπκρῖτης ἡςεταχαϑ / πρεϑϕῖρῆη
ηςεηαϑϑ ἀτγεεηηα τετεψαϑμαρϵ ηρῆ/τῆ ψα ἀηηρϵ.

56 Cf. *Psalm-book* 157,31 (ALBERRY 1938, p. 157): “The judge is here, he judges each man”; *Kephalaia* 35,24–26 (GARDNER 1995, pp. 39–40): “...the second power whom Jesus summo[n]ed is the Gre[at Jud]ge, who gives judgement on all the souls [of] man-kind...”.

57 If we do not consider the otherwise evident Buddhist iconography, and interpret this scene in a pure Manichaeon context, then the naked person might in theory refer to one of the five possible reincarnations (*wuqu* 五趣 [H023, T051–052]): men, quadrupeds, birds, fish, creeping animals (CASADIO 1992, pp. 111–112, cf. JACKSON 1925, p. 251, p. 254, BOYCE 1954, p. 83), but then there would be nobody left to be judged (YOSHIDA 2010, p. 12b). However, since this scene evidently applies a Buddhist iconographical pattern, I think, this interpretation is not a possibility. Since the five/six paths of rebirth in the Ten Kings of Hell paintings are always depicted in the last court (the King who turns the wheel of the five paths, *wudao zhuanlun wang* 五道轉輪王) or the Kṣitigarbha (with ten kings) paintings, and since the CP judgment scene clearly depicts Yama with the karma mirror of the fifth court, the figures in front of the judge’s desk cannot be taken as potential forms of rebirth. On a more detailed analysis of this scene, see Kósa 2013.

Unlike the fate of elects, that of the (not perfect) auditors and the sinners seems to be similar at a first glance, since after an individual judgment, the members of both categories are subjected to reincarnation(s).⁵⁸ The difference between them is their final fate, sinners will ultimately go to hell. Strangely enough, the presence of hell in the CP is not evident. I presume that since hell is often associated with fire⁵⁹ and with the territory below where sinners are thrown,⁶⁰ and since below the firmaments there is only one set of fiery motifs, thus presently I tend to link this motif with hell. There are altogether thirteen bestial, demonic heads beyond the four continents and the water around them. These demons evidently have their body hidden under the level of the inhabited word around Mount Sumeru, thus they belong to some kind of underground sphere, though their relation with the eight earths is not clear. The most conspicuous feature of these demonic beasts is the huge flame of fire emitted from their open mouth. Six of these demonic mouths are positioned under the judgment scene. They direct their gaze and their mouth full of fire upwards like

58 CASADIO 1992, p. 111.

59 E.g. *Kephalaia* 223,5–9 (GARDNER 1995, p. 230): “It is their [the sinners’, GK] own deeds that shall condemn them and cast them in the gehenna of burning”; H406–408: “We only wish that the two great luminaries, the fivefold law-body, the pure teacher-elect with the power of great compassion would rescue that soul, and make him leave the cycle of rebirths, the solidified bodies, and all the hells, the boiling cauldrons and the blaze of furnaces” 唯願二大光明，五分法身，清淨師僧，大慈悲力，救拔彼性，令離輪迴，剛強之體及諸地獄，鑊湯爐炭；TM 140a/R/4–7 (LE COQ 1922, p. 6 [a similar on p.7], JACKSON 1925, p. 250. n.16): “Since they have not known the beneficent God, they will writhe (?) and burn in Hell”; *Acta Archelai* XI.2 (VERMES/LIEU 2001, p. 55, cf. p.158): “If a soul has gone forth which has not understood the truth, it is handed over the demons to tame it in hell-fire, and after it has been seized, it is transferred into other bodies to be tamed, and then it is thrown in that great fire until the final reckoning”; Photius (Bibl. 179) (JACKSON 1925, p. 260): “...and consigning (ultimately) to fire and darkness those Sinners who have reached the utmost point of wickedness”.

60 H053: “...never throw us into the mouth of demons” (更勿拋擲諸魔口); *Traité* (cols. 129–130): “After his life is finished, the Old Man in him [the elect] with all the lightless, dark force with weapons will fall into the hell, and will never escape from there” 命終已後，其彼故人及以兵眾无明暗力墮於地獄，无有出期。

beasts waiting for their food. I surmise that these fiery mouths are the symbols of the gates of hell,⁶¹ and this is the place where the sinners' soul might be thrown.⁶²

As for the fate of the auditors (*Kephalaia* 235,9–31), it is almost definitely not depicted in detail in the CP.⁶³ Even if on the viewer's left of the snake-world, there are four kinds of auditors portrayed as seated on a red cloud and listening to a preaching Mānī,⁶⁴ nevertheless, this group of four cannot denote a successive chain of *metempsychosis*,⁶⁵ to which the inquirer in the *Kephalaia* refers.

In sum, the CP evidently depicts the fate of the righteous (ascent to the Realm of Light on clouds) and the Righteous Judge. It most probably indicates the possible fate of the sinner (demonic monsters with flames below as the mouths/gates of hell), and does not depict in detail the fate of the auditors. Thus, all three statements of the *Kephalaia* about the *Eikōn* seem to be also valid for the CP.

61 Cf. H053: “Never separate us from the flow of the righteous teaching, never throw us into the mouth of demons” 更勿斷絕正法流，更勿拋擲諸魔口；H077: “Increase my memory in every hour, remove the demon-mouths which are able to swallow, if you remove the demon-mouths which are able to swallow, I will forever be remote from the evil-doing, greedy and ... Demon(ess)” 一切時中增記念，令離能吞諸魔口；令離能吞諸魔口，永隔惡業貪口魔；H023: “all demonic mouths of the ten directions” 十方諸魔口；H026: “The gates of all hells, the roads of all rebirths, in vain do they agitate against the eternally established nirvāna king, in the end they will be burnt and imprisoned in the eternal hell” 一切地獄之門戶，一切輪迴之道路，徒搖常住涅槃王，竟被焚燒囚永獄。The expression ‘eternal hell’ (*yongyu* 永獄) in the last citation refers to the *bōlos*, cf. H100.

62 Since among the snakes in the snake-world, there are only two which have the lower part of a naked person in their mouth, it cannot be excluded that they, in fact, do not devour, but spit out these naked figures, who are rather similar to the one in front of the Judge.

63 There is an Uighur fragment which links the fate of the auditors with the Zodiac: “The Auditors are not all alike, one to another... And the ascending of their souls to the Zodiac, the transforming, and their changing into another body – their ascent and descent is not a single change...” (JACKSON 1925, p. 265, CASADIO 1992, p. 116, cf. revolving and returning used in connection with both the Zodiac and the rebirths, JACKSON 1925, p. 262. n.64). This passage, which interestingly also mentions the variegated fates of the auditors, might be in theory linked with the snake-world and the Zodiac in the CP. Nevertheless, even in this case the various fates of the auditors are not depicted, since these changes occur within the snakes, imperceptible to the observer of the CP.

64 YOSHIDA 2010, pp. 12b–13a.

65 These four figures cannot be exactly equated with the four possible paths of reincarnation depicted in the Sandōzu painting, which clearly reflect the four Chinese social classes and which might denote a successive chain of reincarnations, see KÓSA 2013a.

II. Evidence in Support of the Translation Theory

II.1. Precise Information in the Cosmology Painting

In his lecture at the 7th International Conference of Manichaeic Studies (Dublin, Sept. 8–12, 2009), Y. YOSHIDA listed some important motifs in the CP which he considered as evidence of the close relation between the CP and the *Eikōn*. He elaborated on these motifs in his seminal paper on the CP.⁶⁶

Here I have divided the various motifs, which include Y. YOSHIDA's list and some further ones, into two categories: 1. Motifs of widespread religious ideas; 2. Motifs of relatively rare religious ideas. The first group comprises motifs which reflect concepts that were widespread across the Manichaeic world, while the second category contains motifs which represent ideas that have been preserved in a restricted group of writings (e.g. only in the Coptic texts) or which are recorded only in few texts (even if they are distant ones). Although I am well aware of the *argumentum e silentio* fallacy, nevertheless, I consider the second group as an important factor for identifying the origin of the CP.

Naturally, all these motifs require a thorough iconographical research accompanied by the study of the parallel written sources. For the first category, I will not cite the relevant written passages since they are well known and will not be used in my argument. As for the second category, I will give a brief description of the visual motif, and complement it with some references to the written records or to the secondary literature which has already analyzed that particular concept. Needless to say, neither the lists, nor the references to the primary sources and the secondary literature are intended to be exhaustive.

1. Motifs of Widespread Religious Ideas

1.1. THE FATHER OF GREATNESS WITH THE TWELVE AEONS.⁶⁷ In the middle of the uppermost section of the CP, one can spot the Father of Greatness seated on a lotus throne. He is flanked by twelve standing figures, six on his both sides. These twelve figures all have a differing set of color halo and clothing. This scene evidently portrays the Father of Greatness flanked by the Twelve Aeons.

1.2. THE FATHER OF GREATNESS WITH HIS FOUR FACES/ATTRIBUTES.⁶⁸ In the same section, on the viewer's right side, there are four seated figures with green halo. They wear diverse clothing and hold various attributes in their hands. This tetrad

⁶⁶ YOSHIDA 2010.

⁶⁷ YOSHIDA 2010, p. 15b.

⁶⁸ YOSHIDA 2010, p. 16a.

not far from the Father of Greatness obviously represents the four faces of the Father.

1.3. SUN, MOON AND THE PERFECT MAN.⁶⁹ Below the Realm of Light and above the ten firmaments, three motifs appear. There is a white circle on the left, a red circle on the right, with several figures inside, and between them there is a gigantic head with a huge green halo and an upper body consisting of red and green streams of light. These three motifs can be equated with the Moon (white circle), the Sun (red circle), and, in my interpretation, the Perfect Man (the huge human figure).

1.4. STREAMS OF LIGHT ASCENDING TO THE REALM OF LIGHT.⁷⁰ Originating from the left and the right side of the tenth firmament, two slightly curving streams, both comprising red and green threads, provide the link between the firmaments and the Perfect Man. It can be demonstrated that red and green are recurrently used to express light-nature.

1.5. TEN FIRMAMENTS.⁷¹ At least one quarter of the entire painting is occupied by ten vaults with ca. 150 figures among them. These ten vaults below the Realm of Light evidently symbolize the Ten Firmaments.

1.6. EIGHT EARTHS.⁷² At the bottom of the painting, one can perceive eight equal, horizontal stripes with ca. 50 demonic and animal figures, while there is a higher strip placed between the fifth and the sixth earth (from the bottom) which features three further scenes. These stripes are obviously to be identified with the Manichaean eight earths.

2. Motifs of Relatively Rare Religious Ideas

2.1. THE ORIENTATION OF THE REALM OF LIGHT. The floor of the Realm of Light in the uppermost section is shown as alternating red and green parquetry (most probably a Pure Land motif); it occupies three directions and it is open to the viewer. Below this color floor, an apparently infinite, deep blue space is depicted. Although this arrangement is not alien to the depiction of Pure Land paradises, it cannot be excluded that this orientation of the Realm of Light can be paralleled with the infinite nature of the Realm of Light in certain, but not all, directions.

69 YOSHIDA 2010, pp. 8a–9a, 17.

70 YOSHIDA 2009, 2010, p. 17a.

71 YOSHIDA 2009, 2010, p. 6b–7a.

72 YOSHIDA 2009, 2010, pp. 11a–12a.

This concept has been abundantly recorded in the secondary Western sources, but it was most probably not widespread in the East.⁷³

2.2. THE FIGURES IN THE SUN AND THE MOON: THREE-THREE DEITIES, FIVE LIGHT-GATHERERS, SEVEN AND TWELVE SHIP-MASTERS.⁷⁴ The Sun and the Moon, already mentioned above, contain several figures: both have Mānī with *añjali mudrā* looking slightly upwards with two attendants standing behind him. Both the Sun and the Moon have three heads traveling on clouds (these latter ones represent the light particles). Here I will concentrate on the other figures. In the upper half of the Moon and the Sun, three figures are seated on lotus thrones, all having halo around their head. The special combination of the colors of the haloes and the clothing make all the six figures unique. Under these figures in the Moon and the Sun, against a dark and a white background, respectively, two groups of five small figures are placed, whose head and upper body are only visible. Below them there are seven (Moon) and twelve (Sun) further small figures again with the same visible parts. In the bottom part of the Moon fourteen streams of light enter fourteen gates, while in the Sun twelve streams of light pour through twelve gates.⁷⁵ Y. YOSHIDA identified these figures as the two groups of three deities each residing in the two luminaries, the five light-gatherers, the seven and twelve ship-masters, and the twelve and fourteen gates.⁷⁶ Besides these extremely precise pieces of information, what is especially interesting here is, I think, that we do not possess any published written text which would contain all these data together. The Middle Persian M98/I/R mentions the majority of the data;⁷⁷ nevertheless, this source does not refer to the ship-masters. In the Chinese sources, we have “the seven great ship-masters”,⁷⁸ the “twelve ship-masters”⁷⁹ and the “five light-gatherers”⁸⁰ (or “five light-gathering envoys”)⁸¹, but there are no references to the twelve and fourteen gates. The Uighur sources also mention “the seven (...) and the twelve helmsmen gods”,⁸² while the *Acta Archelai* mentions

73 BENNETT 2001, cf. MACKENZIE 1979, p. 529. n.186. Also see Sa’adya ben Joseph’s description (REEVES 2011, pp. 134–135).

74 YOSHIDA 2009, 2010, pp. 8a–9a.

75 These gates are basically similar to those in the ten firmaments: red structure with a golden roof.

76 YOSHIDA 2009.

77 KLIMKEIT 1993, p. 226: “Moon god (...) with fourteen gates, five houses, three thrones, and five angels who collect souls”, “Sun (...) with twelve gates, five houses, three thrones and five angels who collect souls.”

78 H127: 七 (...) 大船主.

79 H362: 十二船主.

80 H362: 五收明.

81 H371: 五收明使.

82 TM140+147 (VAN TONGERLOO 1997, p. 367).

only the latter one.⁸³ Naturally, it is possible that these pieces of information appear together in unpublished material, or that such a text is simply lost forever. Nevertheless, it is interesting that, to my knowledge, none of the presently available texts offers these data together, while all these motifs are depicted clearly in the Cosmology painting from 14–15th century southeastern China.

2.3. SPLENDITENENS GRASPING THE COSMOS WITH HIS HANDS. In a recent study, I made an attempt to demonstrate that the figure standing below the Perfect Man can be equated with Splenditenens. One of my arguments was that several, especially Western, sources specify that Splenditenens holds the universe and the five elements in his hand, a detail clearly visible in the CP.⁸⁴

2.4. REX HONORIS IN THE SEVENTH FIRMAMENT FLANKED BY ANGELS.⁸⁵ On the left part of the seventh firmament one sees a seated Rex Honoris, flanked by two groups of four soldiers, one on each side. The same motif appears in Augustine's description: "...and the other, the King of Honour, surrounded by armies of angels".⁸⁶ As Y. YOSHIDA has demonstrated, angels are represented as warriors in the CP,⁸⁷ a feature also present in Augustine's remark. Unlike Adamas, these armored figures seem to be riding warriors (without a horse),⁸⁸ which interpretation might suggest that they, in contrast to the equally armored Adamas stationed at a designated place, cover long distances at a high speed. At a metaphorical level these features are indeed characteristic of angels.

2.5. REX HONORIS IN THE SEVENTH FIRMAMENT AND THE MIRROR WITH TWELVE FACES.⁸⁹ On the right side of the seventh firmament, there is another Rex Honoris depicted with a large disc in front of him. This circle has twelve human heads in the outer annulus. The famous M178/II clearly states that the function of this lens is to detect imminent dangers caused by the demons in the firmaments,⁹⁰ and a similar notion is present in the *Psalm-book*.⁹¹ The Xiapu 霞浦 (Fujian) material, this new set of Manichaean material published by CHEN JINGUO 陈进国 /

83 *Acta Archelai* XIII: "the twelve helmsmen" (duodecim gubernatores, οἱ δώδεκα κυβερνήται).

84 KÓSA 2012.

85 YOSHIDA 2010, p. 7a.

86 *Contra Faustum* XV,6: et alterum regem honoris, Angelorum exercitibus circumdatum.

87 YOSHIDA 2011.

88 I thank ULF JÄGER for this suggestion (private communication, March 14, 2012).

89 YOSHIDA 2009, 2010, p. 7a.

90 HENNING 1947–48, p. 312: "Thereunder they formed ten Firmaments, set up one magic twelve-faced Lens. There they seated a Son of God as watcher, so that in all the ten Firmaments the demons could do no harm."

91 *Psalm-book* 2,9–11: "The King of Honour, the strong God, who is in the seventh heaven, judging the demons, the creatures of abyss(?)."

LIN JUN 林均 in 2009,⁹² offers an even more detailed description of the functions of the lens: “In this [seventh, GK] firmament, there is a jewelled mirror with twelve faces: the upper face observes the *nirvāṇa* [the Realm of Light], the lower face reflects the netherworld, and the ten (remaining) faces inspect⁹³ the various hidden rebellious acts in the ten firmaments.”⁹⁴ The double depiction of Rex Honoris in the CP probably means that he has two important functions: detecting the evil in the firmaments, and sending angels to fight with them.⁹⁵ None of the other four sons of the Living Spirit has such a double representation in the CP.

2.6. ZODIAC HELD BY TWO FIGURES, WITH DEMONS INSIDE.⁹⁶ In the first firmament, placed in the axis of the painting, a circle of the Zodiac is held by two figures. On the left, an angelic warrior, similar to those around Rex Honoris, is depicted, while on the right side, a divine figure holds the Zodiac. In the inner part of the Zodiac one can spot five demonic heads. Below the Zodiac, suspended from the lowest firmament, there is an oval-shaped structure of intertwined snakes (“the snake-world”), which also contains Zodiacal signs. This depiction has an excellent parallel in M178:

“Then, below the ten Firmaments, they fashioned a rolling wheel and (*sic*) zodiac. Within the zodiac they fettered those of the demons of Darkness that were the most iniquitous, vicious, and rebellious. The twelve constellations (signs) and the seven planets they made rulers over the whole Mixed World, and set them in opposition to each other. From all the demons that had been imprisoned in the zodiac they wove to and fro the roots, veins, and links. In the lowest Firmament they bored a hole and suspended the zodiac from it. Two Sons of God were placed by them (there) as watchers, so as to . . . the Superior Wheel continually.”⁹⁷

2.7. FORTY ANGELS SUPPORTING THE FIRMAMENTS.⁹⁸ At both ends of each firmament, there stands a pair of figures, wearing green and blue garment on the left

92 CHEN/LIN 2009.

93 The character *jian* 鑒 can mean both “to inspect, to scrutinize” and “to reflect”.

94 CHEN/LIN 2009, p. 379: 此天内有十二面寶鏡，上面觀於涅槃，下面照於陰司地府，十面鑒於十天諸庇背叛等事。 *Mian* 面 could also be translated as ‘side’, which would be more logical in this context, but I followed the mirror with twelve faces (also *mian* 面) in the CP, even if it must be noted that the mirror in the CP does not “reflect” the division of functions mentioned in the Xiapu document, since it does not have a distinguished upper or lower face. This seems to be a further evidence that the Xiapu material and the CP are not directly related (for another case, see KÓSA 2011, p. 23. n. 15).

95 Y. YOSHIDA (2010, p. 29b. n.22) links this function with the imprisoned demon in the sixth firmament.

96 YOSHIDA 2010, pp. 7a–8a.

97 HENNING 1947–48, p. 313.

98 YOSHIDA 2009, 2010, p. 6b.

side, and red and white ones on the right side. All the forty figures use one of their hands (the left hand on the left side, and the right hand on the right side) to support the firmament above them. These forty angels are relatively seldom mentioned in the original Manichaean sources.

“And we evoke the forty envoys [angels] with great strength, and also the seven firm and adorned pillars, the realm of firmaments one by one are upheld by them...”⁹⁹

“Furthermore he (sic) [the Living Spirit, GK] evoked (created) forty angels, who hold the ten Firmaments upraised.”¹⁰⁰

“And in the four regions (the directions) he set up four angels that hold the lowest firmament(s) corresponding to and clad like the upper ones.”¹⁰¹

2.8. TEN FIRMAMENTS WITH TWELVE GATES EACH.¹⁰² The ten firmaments are alternately colored green and deep blue, which probably refers to their being moulded from the mixture of light and darkness. Each firmament also features twelve gates, symmetrically arranged as two groups of six on each side.¹⁰³ Each gate has a red lower structure, a golden roof, and streams of light (i.a. green, red and white) flowing through them.

2.9. ADAMAS KILLS A DEMON.¹⁰⁴ Under the left side of the Mount Sumeru, a warrior figure, holding a shield in his left hand, steps close to the thighs and the breast of an already vanquished monster lying on its back (Fig. 1.). This scene can be paralleled with bar Kōnī’s¹⁰⁵ and Augustine’s¹⁰⁶ description of Adamas. Even though the gesture of Adamas in the CP seems to be similar to a warrior stabbing with a spear (cf. “dextra hastam tenentem”), in fact, he has nothing in his right hand, though a trident without the shaft seems to be stabbed into the monster

99 H134: 復啟四十大力使，并七堅固庄嚴柱，一一天界自扶持...

100 M178/II/R/83–85 (HENNING 1947–48, p. 312, cf. KLIMKEIT 1993, p. 236).

101 M99/I/V/12–16, trans. KLIMKEIT 1993, pp. 226–227, cf. JACKSON 1965c, p. 37. HUTTER 1992, p. 16. This reference does not explicitly mention the forty angels, but indirectly refers to them.

102 YOSHIDA 2009, 2010, p. 6b.

103 *Kitāb al-Fihrist* (DODGE 1970, p. 781): “For each heaven he made twelve gates and vestibules, large and broad.” M178/II/R/85–87, 93–96 (HENNING 1947–48, pp. 312–313): “In each firmament they fashioned twelve gates (...) To each of the twelve Gates that exist in each of the Firmaments they constructed six Thresholds...”

104 YOSHIDA 2009, 2010, p. 11a; ULF JÄGER (email correspondence, February and March, 2012).

105 “The Adamas of Light was sent against her [the monster, GK]. He fought with her, and vanquished her, turned her on her back, struck her with (his) spear in her heart, pushed his shield upon her mouth, and placed one of his feet upon her thighs and the other upon her breast” (JACKSON/JOHANNAN 1965, p. 247).

106 “And the other, the belligerent hero Adamas, holding a spear in his right hand and a shield in his left.” (Trans. JACKSON 1965a, p. 300). *Contra Faustum* XV,6: “... et alterum Adamantem heroam belligerum, dextra hastam tenentem et sinistra clipeum.”

under him.¹⁰⁷ Based on some characteristics of the Adamas figure (asymmetric posture, the armor, the demon at the feet, the flame-like fluttering “ribbon” around the head), I assume that the figure of Adamas was slightly modified by the iconographical tradition of Vaiśravaṇa (Pishamen 毘沙門, Duowentian 多聞天), who is usually depicted as clad in complete armour, sometimes with a trident (*triśūla*),¹⁰⁸ often trampling on his demonic victim, and is definitely the most important among the four heavenly kings (*lokapāla*, *mahārāja*, *tianwang* 天王).¹⁰⁹ What is even more important, Vaiśravaṇa is the governor of the northern continent (Uttarakuru) at Mount Sumeru,¹¹⁰ which fact interestingly coincides with the reference in the Manichaean sources to the northern part of the world where Adamas is sent.¹¹¹

107 Above the trident one can spot some red motif which might be the red tassel usually attached to the shaft of this kind of weapons (I thank ULF JÄGER for this idea). On a trident of this kind in an Esoteric Buddhist context, see e.g.: “On each flower [on the dhāraṇī sheet, GK] draw a trident; on the tridents further [draw] tied ribbons of silk” (COPP 2008, p. 243).

108 SOYMIÉ 1999, p. 33, LOKESH 2004, pp. 3834, 3867–3870. With a modified trident-like halberd: PENG 2003, p. 114. Fig. 87. Cave 14 (southern wall), Mogao, Late Tang; PENG 2003, p. 148. Fig. 125. Cave 9 (corridor), Mogao, Late Tang. Japanese artefacts depicting Vaiśravaṇa with a trident (both at <http://huntington.wmc.ohio-state.edu>): Tōshō-dai-ji 唐招提寺, Nara, wood, 8th century; Tō-ji 東寺, Kyoto, wood, 9–10th centuries.

109 SØRENSEN 2011, p. 116: “The Vaiśravaṇa cult attained great prominence during the mid- to late Tang, evident both in the surviving paintings from Dunhuang and in numerous sculptures found at many sites scattered throughout Sichuan.” It must be added that Vaiśravaṇa usually holds a miniature *stūpa* in his left hand, not a shield (SOYMIÉ 1999, p. 30, LOKESH 2004, p. 3834).

110 LOKESH 2004, p. 3834. It should be added that this interpretation can hardly be reconciled with the information in the Xiapu material about the four heavenly kings being the four angels, see later.

111 M7981/I/18–31 (ASMUSSEN 1975, pp. 124–125; cf. KLIMKEIT 1993, p. 228, HUTTER 1992, pp. 40–41): “Then Mihryazd sent out from (amongst) those five gods (i.e. his five sons) of his own evocation that one Four-formed God (i.e. Light-Adamas) that stretched out this Mazan (monster, GK) over the whole north from east to west in the northern district, thrust his foot into him and threw him down and stood upon him, so that he could not sin in the world.” *Kephalaia* 137,1–4 (GARDNER 1995, p. 144): “They immediately sent against it the Adamant of Light, the great ‘instruction of vigour’. He humbled it in the districts of the north. He has trampled underfoot and set himself upon it, until the end of the world.”



Fig. 1. Adamas conquering a demon.

2.10. DEMONS IMPRISONED IN THE HEAVENS.¹¹² Demons are present in nine firmaments,¹¹³ it is only the seventh one where there are no demonic figures. This is probably due to the notion that Rex Honoris, who dwells in the seventh firmament, is associated with the surveillance over the potential demonic threats, for which he uses his lens with twelve faces (see 2.5. above). The kneeling position of these demons suggests a definite submission. Moreover, though it is difficult to discern, similarly to the demons in the four upper earths, these demonic figures in the firmaments also have circle-shaped “light-wristlets” or “light-handcuffs” around their wrists, which refers to their restrained, enchained status. Among the twenty demons there is only one which is conspicuously enclosed in a fenced space in the sixth firmament. We do have some written witnesses for the vanquished demons in the firmaments.

“Then the Living Spirit created the world (...) brought up the archons and crucified them in the firmament, which is their body, the sphere.”¹¹⁴

112 YOSHIDA 2009.

113 The number of the demons in the firmaments is as follows (firmament: demon): 1st: one, 2nd: three, 3rd: two, 4th: one, 5th: seven, 6th: two, 8th: two, 9th: two.

114 *Acta Archelai VIII* (VERMES/LIEU 2001, p. 155, cf. pp. 48–49).

“They caution their same hearers, furthermore, when they eat meat, not to kill the animals, to avoid offending the princes of darkness who are bound in the celestials [principes tenebrarum in caelestibus colligatos].”¹¹⁵

2.11. DEMONS IMPRISONED IN THE EARTHS.¹¹⁶ In addition to the many consistent details, sometimes there seems to be contradiction between the visual and the textual information. In the upper four earths of the CP, there are twenty demons enchained, five in each earth. Since in the lower four earths, there are animals (fish, four-legged animals, snakes, and birds) imprisoned, the CP evidently contradicts the *Šābuhragān*, as the latter places the demons in the lower earths.¹¹⁷ Nevertheless, the painter of the CP still knew that the eight earths, which are otherwise divided into a group of three and five because of the wide strip between the fifth and the sixth earths, contain four earths which are prisons for the demons.¹¹⁸ Unlike all other demons in the CP, these naked demonic figures are lying prone, they also have shackles, indicated as a ring of light on their ankles and their wrists, therefore the word prison (*bn*) used in the *Šābuhragān* is indeed an appropriate term for their condition. Interestingly, the animals in the lower four earth also have these “light-shackles”: the first fish in all five groups of three fish has a circle-shaped hook in its mouth, the four-legged animals have the rings on their legs, the five groups of entwined snakes are bundled up with two rope-like rings each, while the fowls wear these light-rings around their neck (Fig. 2.).

115 *De haeresibus* 46.12, GARDNER/LIEU 2004, p. 190. Cf. *Contra Faustum* VI,8.

116 YOSHIDA 2010, p. 14a.

117 “Then the earths will all, one upon the other, collapse down onto those four (lower) layers, the prison of the demons” (*Šābuhragān*, lines 227–229, MACKENZIE 1979, pp. 512–513); “Then the ten heavens (...) and the four (lower) layers [*nyr’myšn*, GK], prison [of the demons], and the four (upper) earths [*zmyg*, GK]... (*Šābuhragān*, lines 258, 263–264, MACKENZIE 1979, pp. 514–515). In the second case (M535/R/23/), the second part of ‘prison of demons’ (*bn ‘y dyw’n*) was inserted by MACKENZIE, but in the first instance, the manuscript (M472/I/V/11/) does have the entire expression. M7984/II/R/i/8–9 also links the same expression with *nyr’myšn* (HUTTER 1992, p. 26, p. 29).

118 One might wonder if this apparent contradiction was not simply caused by confounding the meanings of the words *zmyg* and *nyr’myšn*.



Fig. 2. Demons and animals enchained with “light-rings” in the lower five earths with the Three Wheels in the upper part.

2.12. **GLORIOSUS REX AND ATLAS.** In the lower register of the CP, on the fifth earth from below, there are three scenes. On the viewer’s right side one can see *Gloriosus Rex* with the Three Wheels in front of him.¹¹⁹ In the middle, a rather damaged *Atlas* can be spotted. In a recent paper, I attempted to demonstrate that the position of *Atlas* in the painting and, more specifically, his posture, the role of his knees, shoulders, hands and feet, as well as the columns around him, can be interpreted in the light of the Western, rather than the Chinese, Manichaean material.¹²⁰

2.13. **PRIMAL MAN.** The third scene on the viewer’s left side on the fifth earth portrays three figures: two deities with a red and a green halo face an almost naked figure with a loincloth-like object which seems to consist of three brown leaf-shaped units. Based on MIK III 4959 V, this scene was hypothetically inter-

119 YOSHIDA 2010, p. 17b.

120 KÓSA 2012.

preted by Y. YOSHIDA as a possible depiction of the fate of the sinners.¹²¹ Here I would like to advance an alternative reading of this scene. Since both divine figures on the viewer's left, who are clad like others in the Realm of Light and the firmaments above, keep their hands in *añjali mudrā* towards the almost naked person who also shows the same gesture towards them, thus they express mutual reverence and greeting. This gesture, I think, excludes the possibility that the naked person is a sinner who was judged and sent to hell. Irrespective of whether humans or divine figures perform it, *añjali mudrā* is invariably applied in the CP to express reverence and/or greeting.¹²² Besides, there is nothing which would indicate that the space between the fifth and sixth earth could be equated with hell. This means that the naked figure, whom the two divine figures greet, cannot be inferior or inimical to them. If we consider this aspect, the situation might remind us of the major Manichaean cosmogonical event where a figure without clothes meets two other deities in the depth: after the Primal Man lost his clothes and armor, he had been already rescued from the Darkness, but was not yet led up by the Mother of Life and the Living Spirit (Fig. 3.).¹²³ Here, I suspect, the Primal Man is depicted as someone who had been basically deprived of his armor, and who is welcoming the two divinities arriving for his rescue. The latter ones also express their reverence towards the Primal Man who has fulfilled one of the most important missions in Manichaean cosmogony.¹²⁴ I interpret what the Primal Man wears as the leather underwear of the lower part of his armour, which in its triple structure precisely resembles the same part of the warriors' armour in both the Cosmology and the Birth of Mānī paintings.¹²⁵ If this interpretation is correct, then this motif would suggest a figure who was stripped of his armour almost completely. Moreover, it is perhaps not a mere coincidence that the Three Wheels, which purify the elements, and Atlas, who holds the world ultimately created to purify the elements, are placed on the same fifth earth where the Primal Man appears without his armor (his sons, i.e. the

121 YOSHIDA 2010, p. 14b.

122 See, for example, the twenty five divine figures in the Realm of Light who evidently revere the Father of Greatness, or the twelve and seven attendants in the first firmament who also revere the respective deity in front of them. Mānī, followed by two attendants, also expresses respect with the same *mudrā* towards the deities in the Sun and the Moon, the Virgin of Light or the Righteous Judge. In the case of the inhabitants of the four continents, the kneeling humans express reverence, while the deities arriving on clouds express greeting with this *mudrā*.

123 JACKSON 1965b, pp. 258–259.

124 JACKSON 1965b, BEDUHN 2005, pp. 9–12. For another identification of the Primal Man, see YOSHIDA 2010, p. 30. n.39.

125 I thank ULF JÄGER who reassured me that my interpretation is a possibility (private communication, March 28, 2012).

light elements).¹²⁶ Thus the loss of light and the way of rescue would be simultaneously depicted side by side.



Fig. 3. Two rescuing deities and the Primal Man greet each other on the fifth earth.

II.2. Evidence for a Chinese Remake

There are two further questions to be briefly mentioned. In the previous part I argued that the comparison of the CP with the information on the *Eikōn*, and the examination of the relatively rare motifs in the CP altogether make it highly probable that the CP can be, through a single or, even more probably, multiple iconographical translation process, traced back to the *Eikōn*. In order to prove that the CP is ultimately the Chinese translation of the *Eikōn*, one must naturally establish two further points: the CP is a Chinese painting, and that such a survival of the *Eikōn*, or a part of it, in the form of a Chinese painting, is possible.

I will touch upon these two questions only briefly. The Chinese nature of the CP is rather straightforward. Even if the CP as a whole is not similar to any

126 See e.g. *al-Fihrist* (DODGE 1970, p. 779): “The Primal Man clad himself with five principles, which are the five deities, zephyr, wind, light, water, and fire. He took them as armament.” *Kephalaia* 148,24–25 (GARDNER 1995, p. 156): “The garments, the sons of the First Man, wept bitterly three times.” The rescue of the Primal Man by the Living Spirit and the Mother of Life, the creation of the firmaments and the earths, the role of the Primal Man’s and the Living Spirit’s five-five sons, and the goal of the entire creation are succinctly summarized, for example, in the Chinese Manichaean *Traité* (cols. 008–021).

particular Chinese painting, it does have several typically Buddhist, more specifically, Chinese Buddhist motifs:

1. All the divine figures are depicted as buddhas, usually with a halo, often sitting on a lotus throne;
2. Most of the divine figures are depicted with various Buddhist mudrās, the most typical one being the *añjali mudrā*;
3. Divine and human figures wear Chinese robes often with motifs known from other Chinese paintings. Besides the divine figures, demons are also depicted in a Chinese fashion: they are practically naked and have dishevelled hair;
4. Clouds depicted in the CP bear stylistic similarities to clouds in Chinese Buddhist paintings;
5. Houses and gates depicted in the CP bear the characteristics of Chinese architecture;
6. The Mount Sumeru and the four continents around it in the lower register of the CP basically follow a Chinese pattern;
7. The judgment scene in the middle right of the CP, as mentioned before, also goes back to a Chinese *Vorlage*.

Based on these characteristics and further art historical parallels, Furukawa Shoichi 古川 攝一, an art historian and curator of the Yamato Bunkakan (Yamato Museum), identified a more specific date and place of origin: late Yuan or early Ming dynasty in southeastern China.¹²⁷ Even if the question described in the preceding passages is obvious, it is nevertheless an obligatory logical step towards identifying the CP as the Chinese translation of the *Eikōn*.

A further point might be the probability of survival, more specifically, the probability that a very early Manichaean tradition survived in 14–15th century southeastern China. In this case, naturally, we face a simple fact: this particular painting did survive. On the other hand, any further similar case naturally supports (though does not, of course, prove) the ancient roots of the CP. In recent years, fortunately, several southeastern Chinese Manichaean paintings have been identified. Besides the CP, presently there are eight such paintings: the Yamato Bunkakan painting (Rokudōzu or Sandōzu); the Seiunji image; two paintings of the Realm of Light (which originally belong together); the so-called Kokka painting; two missionary paintings, and the Birth of Mānī scene.¹²⁸ These new paintings ultimately all derive from Song, Yuan or early Ming southeastern Chi-

127 FURUKAWA 2010.

128 See KÓSA 2011.

na (though they are presently all in Japan). Most of them seem to contain genuine Manichaean material, thus corroborating the possibility of such a survival.

A further case in point is the Xiapu 霞浦 (Fujian) material published in 2009. The discovery, which includes a great amount of textual and some visual remains, is especially important because it comes from southeastern China, ultimately also the place of origin of all new paintings presently in Japan. Even more interestingly, the manuscripts, preserved as a family heritage, derive from the 19–20th centuries. Though the textual material seems to be highly sinicized, much more than the CP, nevertheless, sometimes it contains surprisingly early material, here I briefly mention two cases.

The text ‘Praising the heavenly kings’ (*Zan tianwang* 贊天王) contains the following phrase: “As for the King of Ten Heavens, his Iranian name is Asamansha. (...) He dwells in the seventh heaven, resides in a great palace, controls the good and bad deeds of the ten heavens”.¹²⁹ It is clear from the reference to the seventh heaven that Asamansha 阿薩漫沙 is to be identified with Rex Honoris.¹³⁰ Since transcribed ‘a’ 阿, except for prothetic ‘a’ before foreign ‘r’,¹³¹ is the equivalent of foreign *a* or *ā* (’),¹³² the most probable *Vorlage* of Asamansha 阿薩漫沙 is the hitherto unattested Parthian *’sm’n s’h* [asmān šāh].¹³³ The text then proceeds to describing that in this heaven there is a mirror with twelve faces or sides (mentioned above), with the help of which it is possible to discern evil uprisings.¹³⁴

After mentioning these possible uprisings, the same text records the Chinese transcription of three angels, called heavenly kings (*tianwang* 天王), who govern the various continents around Mount Sumeru by bringing peace whenever an uprising occurs: “The four heavenly kings govern the four worlds [continents]: the heavenly king Lufuyi [LMC: luə-fña`-jit 嚧嚩逸] governs the northern Ut-tarakuru [郁壇界], the heavenly king Mikeyi [LMC: mji-xa-jit 彌訶逸] rules the southern Jambudvīpa [閻浮提], the heavenly king Po/Suoluoyi 婆/娑囉逸 [LMC: sa-la-jit 娑囉逸] the western Aparagodānīya [瞿耶尼].” Ma Xiaohe convincingly equated the heavenly kings with Raphael [Pth. rwf’yl], Mikhael [MP. myx’yl, Pth. myh’yl, Sogd. myk’yl] and Sarael [MP/Pth sr’yl], respectively.¹³⁵

129 CHEN/LIN 2009, p. 379: 十天王者，梵名阿薩漫沙也。(…)住在第七天中，處在大殿，管於十天善惡之事。

130 Cf. Chinese *Shitiān wáng* 十天王 [H130], *Shitiān Dàwáng* 十天大王 [T110].

131 HALOUN/HENNING 1952, p. 207, YOSHIDA 1987, list No. 72–75, cf. YOSHIDA 1983, p. 330.

132 See YOSHIDA 1987, list No. 2–8, 10; MIKKELSEN 2006, p. 102.

133 Private correspondence with Y. YOSHIDA (Oct. 3., 2011), cf. MA 2010, pp. 123–124, KÓSA 2011, p. 23. n.15.

134 CHEN/LIN 2009, p. 379.

135 MA 2010.

The long-term survival of such details of the *Book of Giants* tradition with the exact names in a foreign and sometimes inimical surrounding is, I think, rather intriguing, and corroborates a similar possibility of survival of genuine, early pictorial works.

At a theoretical level, of course, one still cannot completely exclude the possibility that somebody in southeastern or northern China, without knowing the *Eikōn*, equipped with much more written material than what is now available, created the CP or a previous version of it. However, the probability of such a plot is, I think, extremely meagre for several reasons. First, we would have to hypothesize that this painter, or the person who ordered the painting, was in command of a minutely detailed knowledge of the Manichaean system solely from the written material. Based on this theoretical knowledge, without the *Eikōn* as a *Vorlage*, he would have had to create a synthesizing painting which comprises all information described above in a visually comprehensible manner. What is more, this person in China would have invented a pictorial method never seen in the history of Chinese painting. He would have combined the information of the ultimately Middle Iranian scriptures with the contemporary Buddhist iconography. Since the logic of the Chinese translation of the texts and the pictorial translation is different,¹³⁶ thus this person could evidently not rely solely on the Chinese Manichaean texts, even if they were more numerous than what is presently the case.

Although “translating” a sophisticated painting into a local, in this case Buddhist, pictorial imagery from an already existing original naturally also requires an exceptional talent; nevertheless, such an endeavour is still more conceivable than creating a completely new painting without a *Vorlage*.

Summary

In the first part of my paper I compared the CP with some scattered references to Mānī’s *Eikōn*. Here I summarize the results obtained in a chart.

	EIKŌN	COSMOLOGY PAINTING
1. SIZE	[probably big]	[relatively] big
2. FORMAT	scroll	scroll
3. PAINTED	Yes	Yes
4. COLORS	Yes	Yes
5. MORE THAN ONE IMAGE	Yes	[probably] Yes

¹³⁶ This aspect was treated in my talk in Göttingen, and will be published in a separate paper later on.

6. CONTENTS

6.1. TWO PRINCIPLES	Yes	Yes
6.2. BEAUTIFUL GODS	Yes	Yes
6.3. UGLY DEMONS	Yes	Yes
6.4. RIGHTEOUS JUDGE	Yes	Yes
6.5. FATE OF THE CHOSEN	Yes	Yes
6.6. FATE OF SINNERS	Yes	[probably] Yes
6.7. DETAILED FATE OF AUDITORS	No	[apparently] No
7. DIDACTIC AIM	Yes	[probably] Yes

In the second part of my paper I compared some details of the CP with information retrieved from textual sources. In this comparison, I heavily relied on Y. YOSHIDA's research, but also supplemented his list with further items (e.g. the arrangement of the Realm of Light, Splenditenens holding the cosmos). I also offered some new interpretations (e.g. Atlas, Splenditenens, Primal Man, the role of "light-shackles"), and added some observations from the Xiapu material.

There are several intriguing aspects of these parallels of the second group. The first is, of course, that these cosmogonical details scattered in diverse written sources are presented in a stylistically and iconographically unified painting, without any vestige of their deriving from variegated sources. The second fascinating aspect is that, in addition to the information also present in a restricted group of texts, the CP also provides us with details completely unheard of: the monster head on the shield of Adamas, the symbolic objects in the hand of Gloriosus Rex, the varied clothing of the forty angels supporting the firmaments, or the demons' "light-handcuffs", just to name a few, are, to my knowledge, not based on any available written sources. Nevertheless, they are blended so naturally into the entire iconography of the painting that it would be hard to imagine that they were not an integral part of it at a former phase (be it the *Eikōn* or another painting).

In this respect, the Cosmology painting as a whole is symbolically similar to the Manichaean system itself: even if we can detect numerous (or perhaps all) motifs as being parallel with certain previously known written sources or certain Buddhist iconographical elements (the latter will be the subject of another study), nevertheless, the Cosmology painting as a whole still offers a unified vision not seen elsewhere, without the least trace of being a stylistic, iconographical or religious patchwork. To put it in another way: despite the numerous, theoretically possible sources of origin of the different motifs, the Cosmology painting is not a syncretistic painting, but a unified vision of the Manichaean cosmos.

The comparison of the CP with the references to the *Eikōn*, the detailed information in the CP, coupled with the tradition of the importance of Mānī's

Eikōn, strongly suggest, though naturally do not prove, that the Cosmology painting was part of the sinicized version, i.e. the “Chinese translation”, of Mānī’s *Eikōn*. Various questions naturally remain: where and when did Manichaean missionaries “translate” it, how complex was the process until they arrived at the present version of the CP, and, related to the latter problem, how reliable is the CP? In the present paper I made an attempt to demonstrate that, despite the temporary and geographical distance from its supposed origin, the CP seems to be an exceptionally reliable, though not infallible, visual source for the Manichaean doctrine. If this is indeed true, the analysis of the Cosmology painting might open new vistas for the study of Manichaean visual, and even more, textual remains concerning Manichaean cosmogony and cosmology.

References

- ALFARIC, PROSPER (1918–19): *Les écritures manichéennes. I. Vues générales. II. Étude analytique*, Paris: E. Nourry.
- ALLBERRY, CHARLES R. C. (1938): *A Manichaean Psalm-Book. Part II*, Stuttgart: W. Kohlhammer (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Volume II).
- ASMUSSEN, JES PETER (1987/2011): Aržang. In: *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/arzang-mid> [Printed version: *Encyclopaedia Iranica* vol. II, Fasc. 7, pp. 689–690]
- BAKER–BRIAN, NICHOLAS J. (2011): *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London: T&T Clark.
- BE DUHN, JASON D. (2005): The Leap of the Soul in Manichaeism. In: ALOÏS VAN TONGERLOO / LUIGI CIRILLO (eds.), *Il Manicheismo: Nuove Prospettive della Ricerca. (Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo, Napoli, 2–8 Settembre 2001)*, Turnhout: Brepols (Manichaean Studies 5), pp. 9–26.
- BENNETT, BYARD (2001): *Iuxta unum latus terra tenebrarum: The Division of Primordial Space in Anti-Manichaean Writers’ Description of the Manichaean Cosmogony*. In: PAUL MIRECKI / JASON BE DUHN (eds.), *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, Leiden–Boston–Köln: Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies 50), pp. 68–78.
- BOYCE, MARY (1954): *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*, Oxford: London Oriental Series.
- BÖHLIG, ALEXANDER / HANS JACOB POLOTSKY (eds., trans.) mit einem Beitrag von H. IBSCHER. (1940): *Kephalaia I, 1. Hälfte (Lieferung 1–10)*, Stuttgart: W. Kohlhammer (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1).
- CASADIO, GIOVANNI (1992): The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots. In: GERNOT WIESSNER / HANS-JOACHIM KLIMKEIT (eds.), *Studia Manichaica. Internationaler Kongress zum Manichäismus. Bonn, 1989. aug. 6.–10.*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Studies in Oriental Religions 23), pp. 105–130.

- CHEN JINGUO 陈进国 / LIN JUN 林均 (2009): Mingjiao de xin faxian — Fujian Xiapu xian Monijiao shiji bianxi 明教的新发现——福建霞浦县摩尼教史迹辨析. [New Manichaean Discoveries — an Analysis of the Relics of Manichaeism in Xiapu County, Fujian.] In: LI SHAOWEN 李少文 (ed.), *Bu zhi yu yi — Zhongyang meiyuan “yiwen ketang” mingjia jiangyan lu. 不止于艺 — 中央美院“艺文课堂”名家讲演录*, Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, pp. 343–389.
- COPP, PAUL (2008): “Altar, Amulet, Icon. Transformations in Dhāraṇī Amulet Culture, 740–980.” *Cahiers d’Extrême-Asie* 17 (2008 [published 2010]), pp. 239–264.
- DODGE, BAYARD (1970): *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim culture*. 2nd vol. New York: Columbia Press (Records of Civilization; Sources and Studies 83).
- FORTE, ANTONINO (1973): Deux études sur le manichéisme chinois. In: *T’oung Pao* 59, pp. 220–253.
- FUNK, WOLF-PETER (1999): *Kephalaia (I). Zweite Hälfte. Lieferung 13/14*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer.
- FURUKAWA SHOICHI 古川 攝一 (2010): Shinshutsu Manikyō kaiga shiron 新出マニ教絵画試論 — 制作年代をめぐって. [Preliminary study of the newly discovered Manichaean paintings concerning their dating]. In: *Yamato Bunka* 大和文華 121, pp. 35–52.
- GARDNER, IAIN / S.N.C. LIEU (2004): *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GULÁCSI, ZSUZSANNA (2005): *Mediaeval Manichaean Book Art. A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments from 8th–11th Century East Central Asia*, Leiden–Boston: Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies 57).
- GULÁCSI, ZSUZSANNA (2005a): Mani’s Picture-Box?: A Study of a New Textual Reference and its supposed Pictorial Analogy in the British Library (Or. 8212–1692). In: ALOÏS VAN TONGERLOO / LUIGI CIRILLO (eds.), *Il Manicheismo: Nuove Prospettive della Ricerca. (Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo, Napoli, 2–8 Settembre 2001)*, Louvain: Brepols (Manichaean Studies 5), pp. 149–166 + 9 plates.
- GULÁCSI, ZSUZSANNA (2010): *Book Prospectus of Mani’s Picture-Book. Searching for a Late Antique Mesopotamian Pictorial Roll & its Mediaeval Transformation in Central and East Asian Art*.
- GULÁCSI, ZSUZSANNA (2011): Searching for Mani’s Picture-Book in Textual and Pictorial Sources. In: *Transcultural Studies* 2011.1, pp. 233–262.
- GULÁCSI, ZSUZSANNA (2011a): The Central Asian Roots of a Chinese Manichaean Silk Painting in the Collection of the Yamato Bunkakan, Nara, Japan. In: JACOB VAN DEN BERG, ANNEMARÉ KOTZÉ, TOBIAS NICKLAS / MADELEINE SCOPELLO (eds.), *‘In Search of Truth’: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, Leiden: Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies Series 74), pp. 315–337 + pls. 5.
- GULÁCSI, ZSUZSANNA (2012): *Mani’s Picture-book: Canonical Didactic Images of the Manichaeans from Mesopotamia to China*, Leiden: E. J. Brill (forthcoming).
- HALOUN, GUSTAV / WALTER BRUNO HENNING (1952): The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light. In: *Asia Major* 3, pp. 184–212.

- HEINRICH, ALBERT (1979): 'Thou shalt not Kill a Tree': Greek, Manichaeism and Indian Tales. In: *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 16.1–2, pp. 85–108.
- HENNING, WALTER BRUNO (1937): *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, Berlin: Akademie der Wissenschaften – W. de Gruyter & Co.
- HENNING, WALTER BRUNO (1947–48): A Sogdian Fragment of the Manichaeism Cosmogony. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12, pp. 306–318. [Repr.: BOYCE, MARY et al. (eds.), (1977): *W. B. Henning: Selected Papers. I–II*. (Acta Iranica 2. sér. 14–15. Hommages et Opera Minora V–VI.) Téhéran–Liège: Bibliothèque Pahlavi; Leiden: E.J. Brill. Vol. II.: pp. 301–313.]
- HUNTER, ERICA (1998): Manichaeism Texts and Citations in Syriac. In: SARAH CLACKSON / ERICA HUNTER / SAMUEL N. C. LIEU / MARK VERMES (eds.), *Dictionary of Manichaeism. Vol. 1. Texts from the Roman Empire. Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin* (Subsidia II.), Turnhout: Brepols, pp. 1–11.
- HUTER, MANFRED (1992): *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–1984*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Studies in Oriental Religions 21).
- JACKSON, A. V. WILLIAMS (1925): The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism. In: *Journal of the American Oriental Society* 45, pp. 246–268.
- JACKSON, A. V. WILLIAMS (1932/1965²): *Researches in Manichaeism. With Special Reference to the Turfan Fragments*, New York: AMS Press INC.
- JACKSON, A. V. WILLIAMS (1965a): The Five Sons of the Living Spirit. In: JACKSON (1965), pp. 296–313.
- JACKSON, A. V. WILLIAMS (1965b): Notes on the Rescue of the Primal Man. In: JACKSON (1965), pp. 255–270.
- JACKSON, A. V. WILLIAMS (1965c): The Manichaeism Cosmological Fragment M. 98–99 in Turfan Pahlavi. In: JACKSON (1965), pp. 22–73.
- JACKSON, A. V. WILLIAMS / ABRAHAM JOHANNAN (1965): Theodore bar Khoni on Mānī's Teachings, Translated from the Syriac with Notes. In: JACKSON (1965), pp. 219–254.
- KLÍMA, OTAKAR (1962): *Manis Zeit und Leben*, Praha: Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften. (Monographien des Orient-instituts der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften 18).
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (1982): *Manichaeism Art and Calligraphy*, Leiden: E.J.Brill (Iconography of Religions Section 20).
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (trans.) (1993): *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*. New York: HarperSanFrancisco.
- KÓSA GÁBOR (2011): Translating a Vision — Rudimentary Notes on the Chinese Cosmology Painting. *Manichaeism Studies Newsletter* 25 (2010/2011), pp. 20–32.
- KÓSA GÁBOR (2011a): The Affiliation and the Meaning of the Judgment Scene in the Cosmology Painting. [Talk at "Symposium on the Newly Discovered Chinese Manichaeism Paintings in Japan." Yamato Art Museum, Nara City (Japan), June 5–6, 2011.]

- KÓSA GÁBOR (2012): Atlas and Splenditenens in the Cosmology Painting. In: MICHAEL KNÜPPEL / LUIGI CIRILLO (eds.), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern.* (Studies in Oriental Religions 65.), Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 63–88.
- KÓSA GÁBOR (2013): The Iconographical Affiliation and the Religious Message of the Judgment Scene in the Chinese Cosmology Painting. In: ZHANG XIAOUGUI 张小贵 (chief editor) / WANG YUANYUAN 王媛媛 / YIN XIAOPING 殷小平 (eds.), *San yi jiao yanjiu — Lin Wushu jiaoshou guxi jinian wenji 三夷教研究——林悟殊教授古稀纪念文集* (Researches on the Three Foreign Religions — Papers in Honour for Prof. Lin Wushu on His 70th Birthday), Lanzhou: Lanzhou Daxue Chubanshe (Ou-Ya lishi wenhua wenku 欧亚历史文化文库) [Treasures of Eurasian History and Culture] 1.) (forthcoming)
- KÓSA GÁBOR (2013a): Two Manichaean Judgment Scenes — MIK III 4959 V and the Yamato Bunkakan painting. In: SIEGFRIED G. RICHTER / CHARLES HORTON (eds.), *Acts of the Seventh International Conference of Manichaean Studies* (provisional title), Turnhout: Brepols. (forthcoming)
- LE COQ, ALBERT VON (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho. III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayiq.* Berlin. (APAW. Phil.-hist. Kl. 1922, 2.) [Reprint in: *SEDTF* 1, 465–511]
- LIEU, SAMUEL N. C. (1992²): *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63).
- LIEU, SAMUEL N. C. (1994): *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden–New York–Köln: E.J. Brill (Religions in the Graeco-Roman World 118).
- LOKESH, CHANDRA (2004): *Dictionary of Buddhist iconography. Vol. 13. (Ubai-shin - Vajraku-lodbhava).* New Delhi: International Academy of Indian Culture, Aditya Prakashan.
- MA XIAOHE 马小鹤 (2010): Monijiao shitian wang kao — Fujian Xiapu wenshu yanjiu 摩尼教十天王考 — 福建霞浦文书研究. [The King of Ten Heavens in Manichaeism — a Study of a Document from Xiapu, Fujian.] In: *Xiyu wenshi 西域文史* 5, pp. 119–130.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1979): Mani's Šābuhragān I. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42, pp. 500–534.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH (2005): Gnostische und andere Bildbücher in der Antike. In: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 9.1, pp. 100–121.
- MIKKELSEN, GUNNER B. (2006): *Dictionary of Manichaean Texts in Chinese*, Turnhout: Brepols (Dictionary of Manichaean Texts Vol. III. Texts from Central Asia and China, Part 4).
- MITCHELL, S. (ed.) (1912): *Ephraim, Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan.* Vol. I, London–Oxford: Williams & Northgate. [Repr. 1969. Farnborough: Gregg.]
- NAGEL, PETER (1981): ΖΩΓΡΑΦΕΙΝ und das »Bild« des Mani in den koptisch-manichäischen Texten. In: H. GOLTZ (ed.) *Eikon und Logos*, Halle/Saale : Martin-Luther-Universität, pp. 199–238.
- ORT, L. J. R. (1967): *Mani. A Religion-Historical Description of his Personality*, Leiden: E.J. Brill.

- PAYNE-SMITH, J. (1903): *A Compendious Syriac Dictionary: founded upon the Thesaurus syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, Oxford: Clarendon Press.
- PENG JINZHANG 彭金章 (ed.) 2003. *Dunhuang shiku quanji* 10. *Mijiao huajuan* 敦煌石窟全集 10. 密教画卷 [Complete collection of the Dunhuang cave murals 10. Images of Esoteric Buddhism]. Hong Kong: The Commercial Press.
- POLOTSKY, HANS JAKOB (ed.) (1934): *Manichäische Homilien*, Stuttgart: W. Kohlhammer (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty 1).
- REEVES, JOHN C. (1997): Manichaean Citations from the *Prose Refutations of Ephrem*. In: PAUL MIRECKI / JASON BEDUHN (eds.), *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, Leiden: Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies 43). pp. 217–288.
- REEVES, JOHN C. (2011): *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*, Sheffield – Oakville: Equinox Publishing.
- SØRENSEN, HENRIK H. (2011): Central Divinities in the Esoteric Buddhist Pantheon in China. In: CHARLES D. ORZECZ, HENRIK H. SØRENSEN / RICHARD K. PAYNE (eds.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden–Boston: Brill (Handbook of Oriental Studies 24), pp. 90–132.
- SOYMIÉ, MICHEL (1999): Peintures et dessins de Dunhuang, notes d'iconographie. In: JEAN-PIERRE DRÈGE et MICHEL SOYMIÉ (eds.), *Images de Dunhuang: dessins et peintures sur papier des fonds Pelliot et Stein*, Paris: École française d'Extrême-Orient, pp. 13–53.
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (mit einem Appendix von NICOLAS SIMS-WILLIAMS)*, Berlin: Akademie-Verlag (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; Berliner Turfantexte XI).
- SUNDERMANN, WERNER (2005): *Was the Ārdhang Mani's Picture Book?* In: ALOÏS VAN TONGERLOO / LUIGI CIRILLO (eds.), *Il Manicheismo: Nuove Prospettive della Ricerca. (Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo, Napoli, 2–8 Settembre 2001)*, Louvain: Brepols (Manichaean Studies 5), pp. 374–384.
- TARDIEU, MICHEL (2008 [1981/1997]): *Manichaeism* (Trans. Malcolm DeBevoise), Urbana–Chicago: University of Illinois Press.
- TEISER, STEPHEN F. (1994): *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- VAN TONGERLOO, ALOÏS (1997): Manichaean Female Deities. In: LUIGI CIRILLO / ALOÏS VAN TONGERLOO (a cura di), *Atti del terzo congresso internazionale di studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico", Arcavata di Rende – Amantea, 31 agosto – 5 settembre 1993*. Turnhout: Brepols (Manichaean Studies 3), pp. 361–374.
- VERMES, MARK (trans.) / SAMUEL N. C. LIEU (2001): *Hegemonius: Acta Archelai. (The Acts of Archelaus)*, Turnhout: Brepols (Manichaean Studies 4).
- YOSHIDA YUTAKA (1983): Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46.2, pp. 326–331.
- YOSHIDA YUTAKA 吉田豊 (1987): Kanyaku Manikyō bunken ni okeru kanji onsha saretā chūsei irango ni tsuite 漢訳マニ教文献における漢字音写された中世イラン語について. In: *Nairiku Ajia gengo no kenkyū* 《内陸アジア言語の研究》 [Studies on the Inner Asian Languages] 2, pp. 1–15.

- YOSHIDA YUTAKA (2009): Some More Manichaean Paintings from Japan – Southern Chinese Version of Mani’s Picture-book? (Handout distributed at the Seventh International Conference of Manichaean Studies (Chester Beatty Library, Dublin), Sept. 8–11, 2009)
- YOSHIDA YUTAKA 吉田豊 (2009a): Ninpō no Manikyō e iwayuru “rokudō-zu” no kaihaku wo megutte. 寧波のマニ教画いわゆる「六道図」の解釈をめぐって. [A Manichaean painting from Ningbo – On the religious affiliation of the so-called *Rokudōzu* of the Museum Yamato Bunkakan]. In: *Yamato Bunka* 大和文華 119, pp. 3–15.
- YOSHIDA YUTAKA 吉田豊 (2010): Shinshutsu Manikyō kaiga no keijijō 新出マニ教絵画の形而上 [THE COSMOGONY (AND CHURCH HISTORY) OF THE NEWLY DISCOVERED MANICHAEAN PAINTINGS]. In: *Yamato Bunka* 大和文華 121, pp. 1–34.
- YOSHIDA YUTAKA (2010a): A newly recognized Manichaean painting: Manichaean Daēnā from Japan. In: MOHAMMAD A. AMIR-MOEZZI / JEAN-DANIEL DUBOIS / CHRISTELLE JULLIEN / FLORENCE JULLIEN (eds.), *PENSÉE GRECQUE ET SAGESSE D’ORIENT. HOMMAGE À MICHEL TARDIEU*, Turnhout: Brepols (Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Sciences Religieuses 142), pp. 694–714.
- YOSHIDA YUTAKA (2011): Scenes of the Turfan Manichaean paintings in the light of the Ardhang of Southern China — picture version of the Book of the Giants. [English handout for the lecture “Kōnan no uchū zu to Torufan no Manikyō kaiga: Kyojin no sho wo megutte 江南の宇宙図とトルファンのマニ教絵画：『巨人の書』をめぐって” at the “Symposium on the Newly Discovered Chinese Manichaean Paintings in Japan”, Yamato Art Museum, Nara City (Japan), June 5–6, 2011.]
- YOSHIDA YUTAKA (2012): Southern Chinese version of Mani’s Picture Book discovered? In: RICHTER, SIEGFRIED G. / HORTON, CHARLES (eds.), *Acts of the Seventh International Conference of Manichaean Studies* (provisional title), Turnhout: Brepols. (forthcoming)

Some Aspects of the Translation into Iranian Languages of the Works by Mani

ENRICO MORANO (Turin/Italien)

1

In his well known proclaim, in which he says that his religion is in 10 points superior to the other religions, Mani clearly states, in the first point, that his religion will be manifest in all countries and *in all languages*.

M5794+M5761

/7/ ... *yk kw dyn 'y /8/ [']hyng' n pd yk šhr 'wd yk /9/ 'zw' n bwd ∞ 'yg dyn 'y mn /10/ 'd kw pd hrw šhr 'wd p[d] /11/ w(y)sp 'zw' n pyd'g bw'd °*

“Firstly: the older religions were in one country and one language. But my religion is of the kind that it will be manifest in every country and in all languages, and it will be taught in far away countries.”

[ANDREAS / HENNING 1933, p. 295]

It is common opinion that Mani wrote his books in his native Babylonian Aramaic, except for the *Šābuhragān*, which was written in Persian for the Sasanian King Šābuhr. Even so, Aramaic was never considered as a sacred language, and during Mani's lifetime, and shortly after his death, his disciples, probably under his supervision, translated all of his writings into Persian and Parthian, the two most important tongues of the empire. These translations, along with other Manichaean books, were taken to Central Asia, and were subsequently translated into Sogdian, Old Turkic and Chinese. It remains a mystery, however, why not a single line in Aramaic was found among the Manichaean Turfan texts.

2

Translating texts, especially Mani's writings, was a noble, very important, vital task for the Manichaeans. But how did they accomplish the task? Did they use particular techniques?

Discussions of the theory and practice of translation go back to antiquity. The Greeks distinguished between *metaphrase* (i.e. 'literal' or 'word-for-word', 'formal equivalence') and *paraphrase* (i.e. 'saying in other words', 'dynamic equiv-

alence’). Translators of religious texts often must consciously seek to produce a literal translation, in order to adhere as closely as possible to the source text. This seems to be the case, for instance, of the beginning of Mani’s *Living Gospel*, which we have in Middle Persian (M17 and M644) and in Greek (Cologne Mani Codex, 66 ff.). In the few lines handed down by the manuscripts, the two translations, possibly from the same Aramaic source, go practically word for word, with the sole exception of the word for ‘Christ’, which in Persian is always “zoroastrianized” into Aryaman, the Avestan *yazata* of healing.

Mani’s *Living Gospel*

M17 and M644 [Middle Persian]

’n m ’ny prystg ’yg ygšw ‘(r)y’ m ’n pd q’(m ’y) pdr by w(’b(r)yg’n °° h’ n (ky) ’n ’cyš bwd <hym> {15 lines missing} ’c ps wysp ’st ’wd hrw cy bwd w: bw’d pd ’wy zwr ’ystyd {7 lines left blank}

‘I Mani, apostle of Jesus Aryāmān, by the will of the Father, the true God, he from whom I came to be, [...] [V/ii] is after all (things), and everything which has been and will be stands by his power.’

[MACKENZIE 1995, pp. 184 ff.]

Greek text (CMC)

ἐγὼ Μαννιχαῖος Ἰησοῦ **Χριστοῦ** ἀπόστολος διὰ θελήματος Θεοῦ Πατρὸς τῆς ἀληθείας ἐξ οὗ καὶ γέγονα, {ὄς ζῆ τε καὶ διαμένει εἰς αἰῶνας αἰώνων πρὸ παντὸς μὲν ὑπάρχων,} διαμένων δὲ καὶ μετὰ πάντα· πάντα δὲ τὰ γεγονότα τε καὶ γενησόμενα διὰ τοῦ αὐτοῦ σθένους ὑφέστηκεν.

[KOENEN / RÖMER 1988, pp. 44–46]

Also a litany, part of one of the two Psalms called *qšwdg’n frγwn* ‘Blessings of the Little Ones’, which we have in Parthian and Middle Persian, appears to be translated with extreme fidelity.

§25a •••(n) w(ny)wd’n ’y’ wšt [hwm ‘... destructions we returned(?)].’

§25b ’bn’s ° ’zwšt hym’d °° ‘... we returned (to?) destruction.’

§26a ’b’g ’byd]g’n ’byd bwd [hwm ‘With those in need we became in need.’

§26b ’[d] ’bydg’n ° (’b)[γ](d) hym(’d) ° ‘With the needy we were in need.’

§27a *’b’g wy]ptg’n wy(pt) (hw)[m] ‘With the deceived we were deceived.’

§27b ’d frnštg:n ° frn(š)[t] hym’d ° ‘With the destroyed ones we were destroyed.’

§28a [ʿbʿg hnjwg](ʿ)n hnjwg bwd hw[m] ‘With the anguished ones(?) we became anguished(?).’

§28b ʿd tʿrygʿn ° tʿryg [b](wʿ) (h)ymʿd ° ‘With the dark ones we became dark.’

§29a [pd *wyspʿn](d)wʿryšn:n dwʿ(r)[yst] [hwm] ‘In all the running we ran.’

§29b pd wysp cmg ° (t)[xt h](y)mʿd ° ‘In/on all courses we ran.’

§30a p](d) wyspʿn gryy(š)[nʿn] [••{?} *gryst]hwm ‘In all the weeping we wept.’

§30b pd wysp b(rm)g ° [b](rmʿd) hyʿ(m)ʿd (°) ‘In/at every weeping we wept.’

§31a pd wyspʿn [••]{?} [prbysyšn]:n (p)rbysʿd [hwm] ‘In all the injuring we were injured.’

§31b pd wysp(p) [w](x)s(ʿ)g ° (wx)sʿ(d h)ymʿd ° ‘In/at every wounding we were wounded.’

§32a [••{?} *pd *wyspʿn ʿ]whngʿn [wysp] [••• ‘... in all the sorrows, all ...’

§32b (ʿw)m(ʿ)n [••](. °) (p)d wysp ʿw(w)dj(n) ° wysp [•• ••](j)n ° ‘And us/our ... in every harshness, every ...’

§33a •• hr](wʿ)gw[c ••] {one line missing} ‘.. everywhere ...’

§33b (ʿ)[w]mʿn hrwʿgwc (wmʿd) [•• ••](s ʿxš)d ° ‘And we suffered everywhere ... (without?) pity.’

[DURKIN–MEISTERERNST / MORANO 2010, pp. 21 ff.]

3

Were then the Manichaean translators extreme metaphrasers? Already Cicero cautioned against the license of metaphrase:

Conuerti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demostheni; nec conuerti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui.

‘I have translated the excellent and contrasting orations of two of the most eloquent of the Attics: Aeschines and Demosthenes; nor did I translate them as an interpreter, but as an orator, with the same notions and the same forms and figures, using words appropriate to our usage. In so doing, I did not find it necessary to translate word for word, but I preserved their style and force.’

[Cicero, *De optimo genere oratorum*, 5, 14–15]

A closer look at texts, of which we have the Middle Persian and the Parthian versions, reveals, however, how clever the Manichaean translators were.

HENNING, while editing (HENNING 1958, pp. 102–103) one of these bilingual texts, a litany, like the one mentioned above, from the *qšwdg'n frywn*, had noticed this:

„Denn die iranischen Manichäer, die überhaupt — wenn solch eine Verallgemeinerung erlaubt ist — eine literarische Ader hatten, waren ausnehmend gute Übersetzer; im Gegensatz zu den meisten Leuten des Orients begnügten sie sich nicht damit, das Original ‘wörtlich’ oder ‘zwischenzeitig’ wiederzugeben, sie bemühten sich vielmehr, eine sinngemäße, aber gleichzeitig idiomatisch tragbare und gefällige Übersetzung zu erzielen. Von der Wortähnlichkeit, etwa bei den im Mitteliranischen zahlreichen etymologisch identischen Wörtern, liessen sie sich dabei nicht täuschen; wenn die Bedeutungssphäre nicht genau übereinstimmte, wurde ein unähnliches Wort vorgezogen.“

§323a *dryst wys 'y bšnywm wzrg* °

‘Welcome, my great body!’

§323b *drwd] 'br tw °° mn tn wzrg* [°

‘Welcome to you, my great body!’

§324a *dryst wys 'y cy(h)rwm b'myw* °

‘Welcome, my radiant form!’

§324b *drwd] 'br tw °° p'dgyrb[wm] nys'gyn* °°

‘Welcome to you, my shining form!’

§325a *dryst wys 'y dyswm rwc'g* °

‘Welcome, my shining aspect!’

§325b *drwd] b[r tw] cyrgwm rwšn* °°

‘Welcome to you, my light-form!’ [...]

§331a (*d*)*dryst wys 'y swr 'bz'r ° ky dwsł'(n) 'cyš phyp'rwm*

‘Welcome, powerful banquet, with which I fill (my) friends!

§331b *drwd] 'br tw wxrdygw m wzrg °° 'c kw (')mb'r'm °° 'w šyrg'mg'n*

‘Welcome to you, great banquet, with which I fill (my) friends!

M215 (Parthian) and M842 (Middle Persian)

[DURKIN-MEISTERERNST / MORANO 2010, pp. 94 ff.]

1 ELA FILIPPONE kindly informs me that in many New Iranian dialects *bšn*, besides ‘stature, height’, OFTEN means just ‘body’. Among others she quotes: Kurdish Kurmanji *bejn* 1) ‘height, stature (of a person)’ (syn. *qam(et)*, *qedqamet*); 2) ‘waist’ (syn. *navteng*); *bejn* [f.] ‘corps, taille d’homme’; (Djabal Sindjār) *bējin* [f.] ‘corps’; Gurani *bažn* ‘taille, corps’; Zaza *bejn* ‘body (only for height reference)’; central dialects: Kermāni *bašn* ‘body’ [*tan*, *lālbād*, *sar tā pā*]; Ravāri *bašn* ‘body’; Sirjāni *bašn* ‘body and limbs’ [*tan va andām*]; *bašn-e bar* ‘all the figure’ [*tamāme heykal*]; Zarqāni *bašn*, *bar o bašn* ‘body’; Xunsāri *bašn* ‘body’. I would like to thank her heartily for anticipating some results of her still unpublished research.

4

Paraphrase vs metaphrase: The beginning of Mani's Psalm: 'ymyn 'hynd 'These are' [MORANO 2009 and DURKIN-MEISTERERNST / MORANO 2010, pp. 116 ff.]:

In the case of the beginning of the second Psalm by Mani *Wuzurgān Āfrīwan* 'The Blessings of the Great Ones', we happen to have it in three versions: Middle Persian, Parthian and Sogdian. While the Middle Persian and Parthian ones go almost parallel, the Sogdian version is abridged and somehow condensed to a mere formula. Nevertheless, the Manichaean translators did not fail to show their skill: the figura etymologica 'frywn cy 'fryd' (Parthian), ysn 'y yšt (Middle Persian) and 'pry-wnh cwZY' 'pry-tō'rt' "the blessing which he uttered", literally "the blessing which he blessed" is kept in all versions, and in the Middle Persian version the phrase *ysn* 'y yšt, which sounds almost like 'the *yasna* which he performed', has a strong Zoroastrian flavour.

Compiled Parthian text [M790, Ch/U6546+Ch/So20501, M608b+M895b, M895e]

Headline: 'γ(myn ')/[hynd]

'ymyn 'hynd 'frywn ° cy 'fryd mrym 'ny ° cy fryštγ cy γγšw ' mšyh 'h ° pd bg'n pydr k'm ° kd ['w?] wzrgyft ° 'wd hrwyn šhr'n r'z 'bgws(t) ° [cy bw](yd)bw(d) 'st ° 'wd 'c šhr'n ° ngwst 'hynd 'bdyšt ° 'br šhr'n rwš'n'n r'z ° 'br t'ryg'n šhr'n r'z ° 'wd 'br wmyxtg'n šhr'n [wr]dyšn nm'd ° 'wd kd 'ymyn ° [ngws]tgyft 'bgwst ° 'dy'n ['ymyn 'frywn 'fryd] 'w wzrgyft xwd'γ ['wd 'w wyšp'n] pydr'n ° 'ymyn [. . .]

"These a[re] . . ."

"These are the Blessings which Mār Mānī, by the will of the Father of Gods apostle of Jesus Christ, recited, when he revealed [the] Greatness and the mystery of the worlds [that will b]e, were, (and) are², and showed (things that) were hidden to the worlds: he showed concerning the mystery of the Light Worlds, concerning the mystery of the Dark Worlds, and concerning the turning of the mixed worlds. And when he revealed these [hidden] things, then [he praised this blessing] to the Lord of Greatness [and to all the] fathers: these [...]"

2 The text at this point is badly damaged in all the manuscripts, and therefore it was heavily emended. The seemingly odd temporal sequence future-past-present, instead of the normal past-present-future, is supported by what follows, in exactly the same sequence: 'he showed concerning the mystery of the Light Worlds (ie. the paradise, what everybody *first* must aim at), concerning the mystery of the Dark Worlds, and concerning the turning of the mixed worlds'.

Middle Persian text [M379b]

R/10/ [ʿyn ʾst] ysn y yšt m(r)[mʾny] R/11/ [prystg] ʿy ʿyšwʾ r(y)lʾmʾn] R/12/ [pd kʾm](y)šn ʿy by zr(w)ʾln kʾ] R/13/ [ʾw] (w)zrgyḥ ° w: n(h)[w](p)[tʾn] R/14/ [rʾzʾ](n) ʾbhwt ° (m)[wxt? ...] R/15/ [...] (k/x. .) ʾn ʿy b(w)y(d b)[wd ʾst] R/16/ [ʾwd ʾz šhr] ʾn nhwt h(y)[nd ...] V/1/ n(h)[wpt h](y)nd³ ° [...] V/2/ r(w)[šn wh]yštʾ(w)[° wd ʾbr] V/3/ [š](h)r tʾryg ° w: (ʾ)[br] V/4/ [š]hrʾn gwmyxtgʾn nmwd °] V/5/ (kʾ) ʿymyn nhwt(g) [yhʾn ʾbhwt] V/6/ (h)ynd^o ʿygyš ʾst [yḏ] V/7/ [ʾ](y)n ysn ʾw ʾwy xwd(ʾ)[y] V/8/ [ʾwd ʾw wysp ʾn ny ʾgʾ(n)[...] V/9/ [... h]rw ky ʿymyn rʾzʾ(n)[n ...] V/10/ [...] ʿymy<n> ʾndr ʾ(d/r/g)[...] V/11/ [...] ʾbhwt hynd (°)[...] V/12/ [...] h yb yzyd u ʾb[r] V/13/ [...] (.)y(.) ° (u) hmys ʾw(.)[...] V/14/ [...] (.) ° (y) p(d) bʾry(s)[t ...] V/15/ [...(k/x)..]qyh ʾbzwʾ(d) [...] (end of page)

“R/10/ [This is] the Blessing recited by Mār[Mānī], R/11/ [the Apostle] of Jesus Ary[āmān] R/12/ [by the wish] of God Zurwā[n, when] R/13/ [the] Greatness and the secret [things] R/14/ [of the worlds] he revealed. He tau[ght?...] R/15/ [...] which will be [were and are] R/16/ [and which] were hidden [from the worlds] {end of page} {beginning of page} V/1/ were hidden. 19 [He showed on...] V/2/ [Light Pa]radise [and on the] V/3/ dark [wo]rld, and [on the] V/4/ mixed [wo]rlds. V/5/ When these hidden things were revealed, V/6/ then he prai[sed] V/7/ [th]is blessing to the Lord V/8/ [and] to all Ancestors[...] V/9/ [...] all those who [...] these mysteries. V/10/ Those in [...] V/11/ [...]are revealed. V/12/ [.....] may ye recite and upon V/13/ [...]. And together to [...] V/14/ [...]. Who in the highest [.] V/15/ [...] may increase/ be added to [...]” (end of page)

Sogdian text [So14570/R/]

Headline in verso, (Parthian): ʿymyn ʾxy-nt

/8/ ʾyn k xcy ʾpry-wnh /9/ cwZY ʾpry-tδ rt ʾxw /10/ xwt ʾw ʾyšw ʾz-y ʾnt mr /11/ mʾny ktxw pr rxwšny ʾ /12/ ʾz-ny ʾz-ʾwr ʾwstʾt ° /13/ rty ZKw kwc ʾkh pr ʾwβty ʾ /14/ pwrnw kwnt ʾr(t)y wy ʾβr ZY /15/ wʾnkw w ʾβ °

“/8/ This is the Blessing /9/ which the Apostle /10/ of the Lord Jesus Mār /11/ Mānī prayed, when he was established /12/ in the power of the Light-Knowledge. /13/ And he filled his mouth with praise and spoke saying: (there follows the actual prayer)”

3 Probably repeated erroneously (dittography).

Bibliography

- ANDREAS, FRIEDRICH CARL / WALTER BRUNO HENNING (1933): "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, II". In: *SPAW*, Phil.-hist. Kl., Berlin, pp. 294-363.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND / ENRICO MORANO (2010): *Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian Texts in the Turfan Collection*. Turnhout (BT 27).
- HENNING, WALTER BRUNO (1958): "Mitteliranisch". In: BERTOLD SPULER (ed.): *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., 4. Bd.: *Iranistik*. 1. Abschn.: *Linguistik*. Leiden/Köln, pp. 20-130.
- KOENEN, LUDWIG / CORNELIA RÖMER (1988) (ed.): *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition ...* Opladen. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensia 14).
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1994): "»I, Mani...«". In: HOLGER PREISSLER / HUBERT SEI-WERT (edd.): *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*. Marburg, pp. 183-198.
- MORANO, ENRICO (2009): "'ymyn 'hynd: The Beginning of Mani's Psalm *Wuzurgān Āfīwān* in Parthian and Middle Persian". In: JASON DAVID BEDUHN (ed.): *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*. Organized by The International Association of Manichaean Studies. Leiden/Boston, pp. 213-223 [Pl. 1-4].

Mitteliranische Einflüsse auf die manichäisch-türkische Wortbildung

ZEKINE ÖZERTURAL (Göttingen)

I.

In den Orhon-Inschriften begegnen uns die Sogder als Nachbarvolk der Köktürken, mit dem diese Krieg führen. Die sogdischen Fremdwörter zeigen uns, dass auch im Inneren des Köktürkischen Reiches Sogder tätig waren. Bei diesen Fremdwörtern handelt es sich vor allem um Titel wie *hatun* „Königin“, *čabiš* (eine militärische Rangstufe) und *čor* (ein Titel) usw. Man erkennt daran, dass die Sogder Aufgaben in der Verwaltung des Reiches hatten. Zum Beispiel ist bekannt, dass die diplomatische Vertretung der Köktürken in Iran und Byzanz durch Sogder ausgeübt wurde.¹ Erst in der Zeit des Ostuigurischen Königreiches treten die Sogder auch als religiöse Lehrmeister in Erscheinung. Aus chinesischen Quellen weiß man, dass Bögü Kagan bei seinem Aufenthalt in Chang’an im Jahre 762² mit manichäisch-sogdischen Missionaren bekannt wurde, die er bei seiner Rückkehr mitnahm. Und aus „Türkische Turfantexte II“ erfahren wir, dass zur Zeit von Bögü Kagan *nigošaklar* und *sartlar*³ unter den Uiguren lebten. *Nigošaklar* sind manichäische Hörer, und *sartlar* dürfte sich in diesem Kontext auf sogdische Kaufleute beziehen, die sicher ebenfalls Manichäer waren.

Man kann also sagen, dass die Sogder in diesem Staat eine führende Rolle spielten.⁴ Nachdem das uigurische Steppen-Imperium im Jahr 840 von den Kirgisen zerstört worden war, und als die Uiguren einerseits nach Kansu und andererseits in die Turfan-Oase übersiedelten, um das uigurische Königreich von Kočo (850–1250) zu gründen, spielten weiterhin die Sogder ihre Rolle in der kulturellen Entwicklung.⁵

1 KLJAŠTORNYJ 1975: 122.

2 TEKIN, ŞINASI 1962: 5–6.

3 BANG-GABAIN 1929: 6, Z. 16.

4 KLIMKEIT in SEMENOV 1996: VI, zusätzlich noch CLARK 2000: 115.

5 KLIMKEIT a. a. O.

II.

Das kann man anhand der Einflüsse des Sogdischen auf das Türkische verfolgen. Und diese Einflüsse können wir auf allen Ebenen sehen, ausgenommen vielleicht Phonetik und Phonologie. Ich könnte diverse Beispiele für Lehnwörter, Lehnbedeutungen, Lehnbildungen und Lehnsyntax geben, beschränke mich aber auf einen bestimmten Typ von Lehnbildungen (Lehnübersetzungen), der bisher etwas vernachlässigt wurde.

Es ist für eine Lehnübersetzung typisch, dass durch sie ein neues Wort, nicht nur eine neue Bedeutung, in die Sprache eingeführt wird. Man möchte also einen neuen Begriff, eine neue Bedeutung, die man in einer anderen, fremden Sprache findet, in die eigene Sprache einführen, findet aber in der eigenen Sprache kein Wort, das diese Bedeutung tragen könnte. Deshalb bildet man ein neues Wort. Als Muster für dieses neue Wort nimmt man das Wort, das in der fremden Sprache für die neue Bedeutung gebraucht wird. Man macht im Idealfall also eine Glied-für-Glied-Übersetzung des fremden Wortes.

Man kann sagen, dass die uigurischen Übersetzer das Mitteliranische, besonders das Sogdische, sehr gut kannten. Die Lehnübersetzungen, die ich bis heute untersucht habe, folgen im Allgemeinen den Regeln der türkischen Wortbildung. Nur in wenigen Fällen habe ich Bildungen gefunden, die der türkischen Wortbildung nicht entsprechen.

III.

Es gibt im manichäischen Uigurisch mit Suffixen abgeleitete Wörter, die nach sogdischen Mustern gebildet sind. Dazu gehört wahrscheinlich auch das häufig gebrauchte Wort *tnlg* „Lebewesen“. *tnlg* kommt nur in den manichäischen und buddhistischen Texten vor, nicht in den köktürkischen Inschriften. In den Texten der islamischen Zeit ist es selten belegt, und nur am Anfang der islamischen Literatur. Später wird es durch das arabische Wort *mahluk* „Geschöpf“ ersetzt. Aber im Sogdischen gibt es ein Wort, das in ähnlicher Weise wie *tnlg* abgeleitet ist, nämlich *w'δ'r* [*wātδār*] „Lebewesen“⁶. Der Stamm ist *w't* [*wāt*] mit der Bedeutung „Wind, Atem“, erweitert mit dem Suffix *+δ'r* [*+δār*], das GERSHEVITCH⁷ als denominales Suffix anführt, mit der Bedeutung „holder, keeper“. *Wātδār* bedeutet wörtlich: „ein Besitzer von Atem, [ein Wesen], das Atem hat“. Die

6 HENNING 1944: 137 und 139; vgl. auch GHARIB 1995: 339: 9877.

7 GERSHEVITCH 1961: 173, Par. 1135.

bekannte Bezeichnung für die manichäischen Mönche *δυνδ'ρ* [dēndār], die auch ins Altürkische entlehnt wurde, ist in derselben Weise gebildet: *dēndār* „Besitzer von Religion“. Und das uigurische Wort *tnhg* ist Glied für Glied übersetzt worden: „[ein Wesen] mit *tn*“. Und *tn* bedeutet „Wind“ oder „Hauch“. Dieses *tn* wird mit dem Suffix *+IXg* erweitert, das hier die Bedeutung des Subtyps 2 (vom Suffix *+IXg*) in ERDAL'S Wortbildungslehre hat⁸: „Der Satellit ist ein unveräußerlicher Besitz des Kerns der Konstruktion“. Dieser Kern aber wird im Beispiel *tnhg* weggelassen, der Ausdruck ist elliptisch: „[ein Etwas] mit Atem“. Das Problem ist: Nicht alle Suffixe des Mitteliranischen haben eine Entsprechung im Altürkischen, wie zum Beispiel die mitteliranischen Abstrakt-Suffixe, und das ist das Thema des vorliegenden Beitrags⁹.

Wir kennen die Reihe der „Fünf Gebote“ für die Elekti im Manichäismus. Sowohl die mitteliranischen¹⁰ als auch die altürkischen Bezeichnungen dafür sind bekannt. Diese Gebote haben im Altürkischen eine merkwürdige Form, die in „Türkische Turfantexte III“ die besondere Aufmerksamkeit von WIL-LI BANG gefunden hat. BANG nannte diese Konstruktion „prädikativer Instrumental“. Mit den Geboten für die altürkischen Elekten haben sich besonders WALDSCHMIDT/LENTZ beschäftigt¹¹. Später hat SIMS-WILLIAMS die sogdischen Gebote und ihre altürkischen Entsprechungen aufgezählt¹². Ich werde darauf noch zurückkommen.

In „Türkische Turfantexte III“ ist das erste Gebot für die Elekti: *yazınčsızın ärmäk č(a)hšap(a)t*¹³ „das Gebot: ‘Sündlosigkeit’“. Das zweite Gebot heißt einfach *kertü č(a)hšap(a)t*¹⁴ „das Gebot: Wahrheit“¹⁵. Die Bildung des altürkischen Terminus ist hier anders als im Falle von *yazınčsızın ärmäk*. Ich werde dieses Gebot deshalb zum Schluss behandeln. Das dritte altürkische Gebot ist: *ätöz argın ärmäk č(a)hš(a)p(a)t*¹⁶ „das Gebot: Reinheit der Person“. Das vierte Gebot des alt-

8 ERDAL 1991: 142.

9 Der Beitrag ist Teil einer größeren Studie über die mitteliranisch-altürkischen Sprachkontakte (in Vorbereitung).

10 Vgl. SIMS-WILLIAMS 1985: 574 f.

11 WALDSCHMIDT/LENTZ 1933: 579-580.

12 SIMS-WILLIAMS 1985: 574-577.

13 BANG/GABAIN 1930: S. 196, Z. 134. Entspricht im Fihrist: „Vermeiden des Verletzens von Wasser, Feuer, Pflanzen und Erde“ (vgl. SIMS-WILLIAMS 1985: 577).

14 BANG/GABAIN 1930: S. 196, Z. 136-137.

15 Schon WALDSCHMIDT/LENTZ (1933: 579) bemerken, dass beim 1. und 2. Gebot die türkische Reihenfolge von der sogdischen Reihenfolge abweicht.

16 Entspricht bei HENNING (1937: 35, 42) „Verzicht auf Ackerbau“ (so in BBB) und „Verzicht auf Sexualität“ (so im Anhang a des BBB). Im Fihrist wird nur „Verzicht auf Sexualität“ erwähnt (vgl. SIMS-WILLIAMS 1985: 577). Vgl. auch WEBER 1999: 133.

türkischen Textes heißt: *agız arıñın ärmäk ċ(a)hšap(a)t*¹⁷ „das Gebot: Reinheit des Mundes“. Das fünfte Gebot ist *kutlug ċgayın ärmäk ċ(a)hšap(a)t*¹⁸. Ich übersetze das mit: „das Gebot: Gesegnete Armut“.

Diese fünf Gebote des Alttürkischen sind nach sogdischen Mustern gemacht, aber nicht alle in der gleichen Weise. Vier von den alttürkischen Geboten, die ich aufgezählt habe, sind nach dem gleichen Muster gebaut, ein Nomen, einfach oder komplex, mit dem alttürkischen Instrumental-Suffix *+(I)n* steht vor dem Verbalnomen *ärmäk*. Das sind Kopien der entsprechenden mitteliranischen Gebote, wie zum Beispiel das vierte Gebot der uigurischen Manichäer *agız arıñın ärmäk* „die Mund-Reinheit“. Hier haben wir eine klassische Lehnübersetzung nach dem Muster von sogdisch *qwcyzprty'* [küče-zpartyā] „Reinheit des Mundes“¹⁹. Das erste Element der alttürkischen Konstruktion, *agız* „Mund“, entspricht dem sogdischen *qwcy* [küče]. Das ist der Casus obliquus²⁰, das heißt hier: der Genetiv von *kwc'* [küčā] „Mund“²¹. Und das zweite Element, *arın* „rein“, entspricht dem sogdischen *zprt* [zpart] „rein“²². Für die Endung *-y'* [yā] des Sogdischen gab es keine Entsprechung im Suffix-Inventar des Alttürkischen. Das sogdische Suffix *-y'* [yā] oder *-y'k* [yāk]²³ wird mit den Mitteln des Türkischen imitiert. Man verwendete dazu den Instrumental mit folgendem *ärmäk*. Wörtlich könnte man alttürkisch *agız arıñın ärmäk* als „das Mit-Mundreinheit-Sein“ übersetzen.

Die 3 Bedeutungs-Elemente dieses Kompositums werden also alle im Alttürkischen kopiert, aber die „Konstituenten-Analyse“ ist in der Kopie abweichend vom sogdischen Modell:

Im Sogdischen haben wir die beiden Elemente *qwcy* [küče] und *zprty'* [zpartyā]:

sogd. [qwcy] + [zprty']

Im Alttürkischen ist *agız arıñın* das erste Glied, das zweite Glied ist *ärmäk* :

atü. [agız arıñın] + [ärmäk]

Die beiden Gebote, Nummer eins: *yazınčsızın ärmäk ċ(a)hšap(a)t* und Nummer fünf: *kutlug ċgayın ärmäk ċ(a)hšapat* sind dagegen einfacher zu analysieren. Das erste Gebot entspricht dem sogdischen *pw'zrmy' čš'pδ* [pu-āzarmyā čaxšāpδ] „das

17 Entspricht im Fihrist: „Verzicht auf Genuß von Fleisch und Wein“ (vgl. SIMS-WILLIAMS 1985: 577).

18 Entspricht im Fihrist: „Verzicht auf Habsucht und Geiz“ (vgl. SIMS-WILLIAMS 1985: 577).

19 GHARIB 1995: 199: 5009.

20 GHARIB 1995: 199: 5003.

21 GHARIB 1995: 199: 5003.

22 GHARIB 1995: 463: 11368.

23 GERSHEVITCH 1961: Par. 1110 (66)-1111 (67).

Gebot: Nicht-verletzen“²⁴. Das Grundwort *”zrm* [āzarm] „trouble, harm“²⁵ ist durch das Negations-Präfix *pw-* [pu-]²⁶ erweitert. Der ganze Ausdruck ist dann durch das Abstrakt-Suffix *-yā*²⁷ abgeschlossen²⁸. Die alttürkische Entsprechung *yazınçsızın ärmäk* besteht aus dem Nomen *yazınç* „Sünde“ (= sogdisch *”zrm* [āzarm]) erweitert durch das Negations-Suffix *-sız* (= sogdisch *pw-* [pu-]). Und das ganze wird durch das Suffixoid *+(In) ärmäk*, d. h. Instrumental plus *ärmäk* zum Abstraktum des geistigen Zustands erweitert: „das In-Sündlosigkeit-Sein, die Sündlosigkeit“. Es ist unklar, warum SIMS-WILLIAMS²⁹ die alttürkische Formulierung dieses ersten Gebotes „extrem vague“³⁰ findet. Gerade dieses Gebot, ist ja eine sehr klare und hundertprozentige Übersetzung aus dem Sogdischen.

Das fünfte Gebot *kutlug ğgayın ärmäk* ist ähnlich zu analysieren wie *yazınçsızın ärmäk*. BANG/GABAIN übersetzen *kutlug ğgayın ärmäk* mit „glücklich und (doch) arm ... sein“³¹. Diese Übersetzung stützt sich auf die Übersetzung des fünften sogdischen Gebotes bei WALDSCHMIDT/LENTZ³²: *frnxwndc δšt’wc* [farnxund(a)č δ(a)štāuč] „Glücklich sein (und doch) arm sein“. Man kann aber mit HENNING³³ davon ausgehen, dass *frnxwndc* [farnxund(a)č] attributiv zu *δšt’wc* [δ(a)štāuč] steht³⁴. Die beiden Ausdrücke *frnxwndc δšt’wc* [farnxund(a)č δ(a)štāuč] sind nicht parallel, wie WALDSCHMIDT/LENTZ³⁵ angenommen haben. Nur der zweite Ausdruck *δšt’wc* [δ(a)štāuč] „Armut“ ist ein Abstraktum, gebildet mit dem Abstrakt-Suffix *-auč*. Auch dieses Abstraktum wird im Türkischen wiedergegeben durch den Instrumental mit folgendem *ärmäk*.

Im alttürkischen *kutlug ğgayın ärmäk* können wir annehmen, dass *kutlug* ein Attribut für *ğgay* oder für *ğgayın ärmäk* ist. BANG/GABAIN übersetzen „glücklich und (doch) arm“. Sie nehmen also an, dass die beiden Wörter *kutlug* und *ğgay* parallel stehen, so dass man *kutlug* als *kutlug-in* (mit Instrumental-Suffix) interpretieren muss.

24 HENNING 1937: 32.

25 GHARIB 1995: 16: 421.

26 GERSHEWITCH 1961: 176, Par. 1164.

27 GERSHEWITCH 1961: 169, Par. 1111.

28 Vgl. auch HENNING 1937: 53, Kommentar zu Z. 483. Siehe auch WALDSCHMIDT/LENTZ 1933: 579.

29 SIMS-WILLIAMS 1985: 576.

30 SIMS-WILLIAMS 1985: 576: „extremely vague“.

31 BANG/GABAIN 1930: S. 198-199, Z. 142.

32 WALDSCHMIDT/LENTZ: 1933: 548.

33 HENNING 1937: 56, Anm. 1.

34 Vgl. HENNING 1937: 56, Anm. 1, *frnxwndc* ist sicher Adjektiv, nicht Abstraktum (wie man früher angenommen hat).

35 WALDSCHMIDT/LENTZ 1933: 548. Auch SUNDERMANN (1981: 35, Fußnote 4) akzeptiert diese Interpretation.

Das dritte Gebot: *ätöz arıñ armäk ğ(a)hşap(a)t* sieht äußerlich aus wie das vierte Gebot: *ağız arıñ armäk*. Das Vorbild ist parthisch *dyncyhryft* [dēncihrīft]. Dieser Terminus kommt auch in sogdischen Texten vor. Der Terminus *dyncyhryft* [dēncihrīft] wird von WALDSCHMIDT/LENTZ übersetzt mit „religiöses Äußeres“ oder „Religionsgestalthaftigkeit“³⁶. Diese Übersetzung geht aus von den einzelnen Elementen des Wortes: *dyn* [dēn] „Religion“, *cyhr* [cihr] „Form, Gestalt“ usw. und *-yft* [īft] „Abstrakt-Suffix“. Also: Religions — Gestalt — haftigkeit. HENNING³⁷ zeigte bald darauf, dass die begriffliche Bedeutung (die sogenannte lexikalische Bedeutung) ganz anders ist, nämlich: „Verzicht auf Sexualität und Ackerbau“, d. h. „körperliche Aktivitäten“ im weitesten Sinn. Und das ist die Bedeutung, die wir in dem alttürkischen Terminus erkennen.

Dyncyhryft [dēncihrīft] ist ein kompliziertes Kompositum. Die Bestandteile sind nicht leicht zu analysieren, und die „Motivations-Bedeutung“ ist dunkel.³⁸ Die alttürkischen Übersetzer haben das mitteliranische Wort nicht in seine Elemente zerlegt, sondern das mitteliranische Wort wird im Alttürkischen nach dem Verfahren der „substituierenden Bedeutungs-Entlehnung“ als Ganzes kopiert durch *ätöz arıñ armäk*, in Analogie zu *ağız arıñ armäk*.

IV.

Man sieht, dass vier Gebote (Nr. 1, 3, 4 und 5) nach einem bestimmten Muster gebildet sind: mit *+(I)n armäk*, d. h. mit Instrumental plus *armäk*. Das zweite Gebot ist abweichend von den vier anderen Geboten. Im Sogdischen heißt dieses Gebot *rşty'k* [raştyäk] „[das Gebot:] Wahrheit“³⁹, und das erkennen wir im uigurischen *kertü ğ(a)hşap(a)t* „das Gebot: ‚Wahrheit““.

BANG/GABAIN übersetzen in „Türkische Turfantexte III“ *kertü ğ(a)hşap(a)t* fälschlich mit „das wahre Gebot“⁴⁰. Wir wissen heute, dass *kertü* hier kein Attribut von *ğ(a)hşap(a)t* ist, sondern *kertü* ist der Name dieses Gebotes. *Kertü*, das im Alttürkischen gewöhnlich ein Adjektiv ist, bedeutet hier „Wahrheit“ wie im sogdischen Namen dieses Gebotes *rşty'k* [raştyäk]⁴¹. Im Uigurischen haben wir hier eine Lehnbedeutung nach sogdisch *rşty'k* [raştyäk], also keine Lehnübersetzung. Das Wort *kertü* als Substantiv ist in den buddhistischen Texten gut

36 WALDSCHMIDT/LENTZ 1933: 579-580.

37 HENNING 1937: 35.

38 Man vergleiche die Übersetzungs-Versuche von WALDSCHMIDT/LENTZ 1933: 580.

39 SIMS-WILLIAMS 1985: 574.

40 BANG/GABAIN 1930: 196-197, Z. 136-137.

41 GHARIB 1995, S. 343: 8518.

belegt,⁴² und der Hymnus auf Mani stammt ja aus der buddhistischen Zeit.⁴³ SIMS-WILLIAMS⁴⁴ findet, dass auch dieses Gebot „extrem vague“⁴⁵ formuliert ist. Das liegt daran, dass er (wie später auch CLARK⁴⁶) die alte Lesung und Übersetzung von BANG und von GABAIN⁴⁷ übernimmt. Beide Forscher, SIMS-WILLIAMS und CLARK, haben den „Nachtrag“ nicht gesehen, den BANG/GABAIN im Buch von WALDSCHMIDT/LENTZ⁴⁸ gemacht haben. Man liest dort: „Nach dem Iranschen [ist] es nunmehr klar, das *kirtü* ‘wahrhaftig’ allein der Name dieses Gebotes ist“.

Die Suffix-Inventare der Sprachen sind verschieden. Und das Alt türkisch hatte kein Suffix, um die Abstrakta des Mitteliranischen genau wiederzugeben. Die Übersetzer haben versucht, mit den Mitteln zu arbeiten, die man im Alt türkischen hatte. Durch Anfügung eines Possessiv-Suffixes wird ein türkisches Adjektiv zum Substantiv. Aber die Bedeutung von solchen Substantiven ist nicht eindeutig: *arigı* kann heißen: „das Reine“, aber auch: „die Reinheit“. Erst durch den Instrumental plus *ärmäk* wird ein Adjektiv eindeutig zum „Abstraktum des geistigen Besitzes“: *arigın armäk* „das mit Reinheit-Sein“ = „das Reinheit-Besitzen“.

Die mitteliranischen Formen der Fünf Gebote sind Abstrakta auf *-yft* [ift] (oder auf *-y'* [yā]). Die alt türkischen Konstruktionen sind Kopien dieser Abstrakta in verschiedenen Formen. Das heißt, es sind „Lehnbedeutungen“ und „Lehnübersetzungen“ von diesen mitteliranischen Formen. Es sind nicht etwa nur vereinzelte Formen, sondern stereotype, erstarrte Bildungen, die in Form von Reihen vorliegen. Durch das reihenhafte Vorkommen dieser alt türkischen Ausdrücke können wir sie als Termini und als Entlehnungen identifizieren. Die

42 Vgl. RÖHRBORN/SEMET (im Druck): 1550–52, RÖHRBORN 1996: 1228.

43 BANG/GABAIN haben später in einem Nachtrag durch Kontakt mit WALDSCHMIDT/LENTZ ihre Ergänzungen in „Türkische Turfantexte III“ korrigiert (vgl. „Nachtrag“ in WALDSCHMIDT/LENTZ 1933: 580, Anm. 1), und die Worte *ayig kil[inčig kilmamak]* unmittelbar vor *kertü* gehören demnach nicht zum Namen des Gebotes (BANG/GABAIN lesen *kirilig ayig kil[inčig kilmamak] kert[ü] č(a)hšap(a)t*. WILKENS ergänzt in der Lücke nur *kilmč*, WILKENS 2000: 333, Kat. Nr. 372). Man könnte die Lücke vielleicht so ausfüllen wie BANG/GABAIN in dem Nachtrag 1933 vorschlagen: *kirilig ayig kil[inčig kilmatın] kert[ü] č(a)hšap(a)tig küzätü*. Trotzdem haben BANG/GABAIN nicht erkannt, dass *kertü* in diesem Kontext ein Abstraktum ist. CLARK und SIMS-WILLIAMS haben den Nachtrag von BANG/GABAIN nicht gelesen. Im Kommentar von CLARK sind nur die Worte *ayig kil[inčig kilmamak]* der Name des zweiten Gebotes. Den eigentlichen Namen des Gebotes *kertü* lässt er ganz weg (CLARK 1982: 202). So noch 2013 in der neuen Interpretation von CLARK im *Corpus Fontium Manichaeorum*, S. 161, Nr. 82.

44 SIMS-WILLIAMS 1985: 576.

45 SIMS-WILLIAMS 1985: 576 „extremely vague“.

46 CLARK 1982: 172–173 und 186, Z. 176–177.

47 BANG/GABAIN 1930: 197, Z. 136–137.

48 WALDSCHMIDT/LENTZ 1933: 580, Anm. 1.

vier Gebote mit der Konstruktion Instrumental (+*I*n) plus *ärmäk* sind nicht die einzigen Beispiele in der manichäischen alttürkischen Literatur. Wir kennen mehrere Abstrakta-Begriffe, die im Parthischen mit dem Suffix *-γft* [īft] gebildet sind und im Alttürkischen mit Instrumental und *ärmäk*, wie zum Beispiel *könin ärmäk*, *čnun bišgin ärmäk*, *yarukun yašukun ärmäk*⁴⁹.

V.

Man könnte meinen, dass *argin ärmäk* kein Wort ist, und auch kein Kompositum. Die syntaktische Beziehung zwischen dem Verb *ärmäk* und *arg* wird ja durch ein Kasus-Suffix ausgedrückt wie in einem selbständigen Satz. *Argin ärmäk* ist eben ein Satzwort, und mit Instrumental plus *ärmäk* soll ein mitteliranisches Suffix, *+γft* [īft] oder *+y'* [yā] kopiert werden. Es ist ja bekannt, dass in allen Sprachen die Suffixe aus selbständigen Wörtern entstehen, aus Wörtern, die ihre Selbständigkeit verlieren und zu Suffixen werden. Man kann also keine Suffixe erfinden, wenn man sie braucht, weil Suffixe sich langsam im Laufe der Sprachgeschichte entwickeln.

Wenn man ein Suffix aus einer anderen Sprache kopieren will, und wenn man in der eigenen Sprache kein ähnliches Suffix hat, dann muss man es umschreiben oder paraphrasieren. Und in unserem Falle werden die manichäischen Gebote, die im Mitteliranischen durch abstrakte Substantive bezeichnet werden, durch Satz Wörter wiedergegeben. In den uigurischen Brähmitexten hat MAUE⁵⁰ Bildungen mit dem Verb *bolmak* „sein“ als Entsprechung von Abstrakta des Sanskrit erkannt wie zum Beispiel alttürkisch *umatač bolmak* „Unfähigkeit“ als Kopie oder vielleicht nur als Übersetzung von Sanskrit *abhavyatā* „Unfähigkeit“ oder *mānsiz bolmak* „Ichlosigkeit“ als Kopie oder als Übersetzung von Sanskrit *nirātmatā* „Ichlosigkeit“.⁵¹ Von Lehnübersetzung würden wir sprechen, wenn diese Ausdrücke oft vorkommen würden, wie das bei den Bildungen mit Instrumental und dem Verb *ärmäk* der Fall ist.

49 Das letzte Beispiel geht wohl zurück auf parthisch *rušnyft* [rōšnīft] „Licht, Helligkeit“ (BOYCE 1977: 80).

50 MAUE 2010: 328.

51 KUDARA 1988: 30.

VI.

Ich hatte am Anfang gesagt, dass BANG mit Bezug auf das erste manichäische Gebot⁵² den Ausdruck „prädikativer Instrumental“ verwendet hat. Er wollte einen Aufsatz darüber schreiben, was er leider nicht mehr verwirklichen konnte. Es scheint aber sicher zu sein, dass BANG nicht nur an die Konstruktion Instrumental plus *ärmäk* dachte, als er von „prädikativer Instrumental“ sprach. Wahrscheinlich hatte er alle Konstruktionen im Auge, in denen ein Adjektiv mit Instrumental vor einem Verb steht. Denn in diesem allgemeinen Sinn verwendet auch ANNEMARIE VON GABAIN den Terminus „prädikativer Instrumental“⁵³. Und tatsächlich gibt es derartige Sätze schon in den Orhon-Inschriften: *yolsızın aš-* „[ein Gebirge] ohne Weg übersteigen“⁵⁴, *käçsizin käč-* „[einen Fluss] ohne Furt überqueren“⁵⁵. Wir kennen solche Satztypen auch aus den manichäischen und buddhistischen Texten. Zunächst ein manichäisches Beispiel: *ymä köñülümüz kögüzümüz turkaru busuřsuzun kadgusuzun turzun* „Und unser Herz und unser Sinn möge stets ohne Kummer und Sorge sein“⁵⁶. Und nun ein solcher Satz aus einem buddhistischen Text: ... *adasızın arğın süzökin ür keç mäñün turmakı bolzun* „[die Lehre und Disziplin Buddhas] mögen ... ohne Gefahr, rein und klar sein, für immer und stets bestehen“⁵⁷.

Die Rolle der Konstruktion Instrumental plus *ärmäk* fand aber bisher nicht genügend Aufmerksamkeit. Man hat nicht gesehen, dass hier eine besondere Form des prädikativen Instrumentals vorliegt. Der Ausdruck „prädikativer Instrumental“ sagt nicht alles über diese Bildungen. Es sind erstarrte Bildungen, die nach mitteliranischen Vorbildern gemacht sind. Auch in der letzten Grammatik des Alttürkischen wird nicht darauf hingewiesen. Dort wird der Satz zitiert: *kän-tü ymä arğın turugun ärür, üzüksüz arğın ärmäkig sävär amrayur* „And he himself keeps pure, and loves being clean all the time“⁵⁸. In diesem Satz wird *arğın ärmäk* nicht als Abstraktum verstanden, sondern als Objektsatz: „being clean“.

52 BANG/GABAIN 1930: 196, Z. 134.

53 GABAIN 1974: 185, Par. 144 und Nachträge, S. 397, Anm. 51.

54 TEKIN, TALÂT 1994: 15.

55 TEKIN, TALÂT 1994: 15.

56 ÖZERTURAL 2008: 74, Z. 254-256 und S. 78.

57 ZIEME 2005: S. 43-44, Z. 097-098.

58 ERDAL 2004: 379. Ähnlich auch an einer anderen Stelle (ERDAL 2004: 245), wo *γ(a)rukun ärmäk* durch „existence with light“ übersetzt wird.

Bibliographie

- BANG, WILLI / ANNEMARIE VON GABAIN (1929): *Türkische Turfan-Texte. II.* Berlin. (SPAW. Phil.-hist. Klasse 1929, 12. S. 411-430.)
- BANG, WILLI / ANNEMARIE VON GABAIN (1930): *Türkische Turfan-Texte. III.* Berlin. (SPAW. Phil.-hist. Klasse 1930, 13. S. 183-211.)
- BOYCE, MARY (1977): *A Word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian.* Leiden-Tehran-Liège. (Acta Iranica. Textes et mémoires. 2, Suppl.)
- CLARK, LARRY VERNON (1982): The Manichean Turkic Poethi-Book. In: *AoF* 9, S. 145-218.
- CLARK, LARRY VERNON (2000): The Conversion of Bügü Khan to Manichaeism. In: RONALD E. EMMERICK / WERNER SUNDERMANN / PETER ZIEME (Hrsg.): *Studia Manichaeica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997.* Berlin, S. 83-123.
- ERDAL, MARCEL (1991): *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon.* Wiesbaden. (Turcologica. 7.)
- ERDAL, MARCEL (2004): *A Grammar of Old Turkic.* Leiden-Boston. (Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Section 8: Central Asia. Vol. 3.)
- GABAIN, ANNEMARIE VON (1974): *Alt türkische Grammatik. Mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnis, auch Neutürkisch.* Dritte, verbesserte Aufl. Leipzig. (Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie. 15.)
- GERSHEVITCH, ILYA (1961): *A Grammar of Manichean Sogdian.* Oxford. (Publications of the Philological Society)
- GHARIB, B. (1995): *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-Englisch.* Tehran.
- HENNING, WALTER BRUNO (1937): *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch.* Berlin. (APAW. Phil.-hist. Klasse 1936, 10.)
- HENNING, WALTER BRUNO (1944): The Murder of the Magi. In: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1944, S. 133-144.
- KLJAŠTORNYJ, SERGEJ G. (1975): Einige Probleme der Geschichte der alttürkischen Kultur Zentralasiens. In: *AoF* 2, S. 119-128.
- KUDARA, KÖGI (1988): Über den *Chin-hua-ch'ao* genannten Kommentar des Abhidharmakośa-śāstra. In: JENS PETER LAUT / KLAUS RÖHRBORN (Hrsg.): *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung.* Wiesbaden, S. 27-33. (VdSUA. 23.)
- MAUE, DIETER (2010): Uigurisches in Brāhmī in nicht-ugurischen Brāhmī-Handschriften. Teil II. *AOH.* 63, 3, S. 319-361.
- ÖZERTURAL, ZEKINE (2008): *Der uigurische Manichäismus. Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq.* Wiesbaden. (VdSUA. 74.)
- RÖHRBORN, KLAUS (1996): *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert.* Wiesbaden. (VdSUA. 34, 5.)

- RÖHRBORN, KLAUS / ABLET SEMET (im Druck): *Die alttürkische Xuanzang-Biographie IV. Nach der Handschrift von Paris sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert.* Wiesbaden. (VdSUA. 34, 12.)
- SEMENOV, GRIGORI L. (1996): *Studien zur sogdischen Kultur an der Seidenstraße.* Wiesbaden. (Studies in Oriental Religions. 36.)
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1985): The Manichean Commandments: A Survey of the Sources. In: JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN (ed.), *Papers in Honour of Professor Mary Boyce.* Téhéran/Liège/Leiden, S. 573-582. (Acta Iranica, 2. Série. 11.)
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts.* Berlin. (BT. 11.)
- TEKIN, ŞINASI (1962): Mani dininin Uygurlar tarafından devlet dini olarak kabul edildiğinin 1200. yıldönümü dolayısı ile birkaç not. In: *Türk Dilleri Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1962: '63, S. 1-11.
- TEKIN, TALÂT (1994): *Tunyukuk Yazıtı.* Ankara. (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi. 5.)
- WALDSCHMIDT, ERNST / WOLFGANG LENTZ (1933): Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. In: *SPAW. Phil.-hist. Klasse 1933*, 13, S. 480-607.
- WEBER, CLAUDIA (1999): *Buddhistische Beichten in Indien und bei den Uiguren. Unter besonderer Berücksichtigung der uigurischen Laienbeichte und ihrer Beziehung zum Manichäismus.* Wiesbaden. (Studies in Oriental Religions. 46.)
- WILKENS, JENS (2000): *Alttürkische Handschriften.* Teil 8. *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung.* Stuttgart. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. 13, 16.)
- ZIEME, PETER (2005): *Magische Texte des uigurischen Buddhismus.* Turnhout. (BT. 23.)

Lehnsyntax und System-Konformität: vom iranischen Relativsatz zur türkischen Nachtrags-Phrase

KLAUS RÖHRBORN (Göttingen)

1 Indo-europäische „Koppelung“ versus türkische „Einbettung“

Die Welt ist mannigfaltig, und um uns herum geschehen viele Dinge gleichzeitig. Es ist eine besondere Aufgabe des menschlichen Verstandes, diese Vielfalt zu reflektieren. Eine Sache, die im Fokus der Betrachtung steht, wird oft von anderen Dingen begleitet, die man nicht außer Acht lassen will und kann. Auch die Sprache und besonders natürlich die literarische Sprache muss sich mit der Vielfalt der Welt auseinandersetzen, und dafür entwickelt die Sprache besondere Mittel: Ein Sachverhalt, der nicht im Fokus der Betrachtung steht, wird „kondensiert“ und in eine primäre Proposition eingefügt. Linguistisch ausgedrückt: Ein solcher Sachverhalt, eine Prädikation mit ihren Argumenten, wird als sog. „Relativsatz“ in einen „Matrixsatz“ eingefügt.

Die indo-europäischen Sprachen haben die rechts-rekursive Einfügung, die man vom syntaktischen Gesichtspunkt auch als „Koppelung“ bezeichnet. Ein begleitender Sachverhalt wird hier dem zu erläuternden Sachverhalt postponiert, und zwar in Form eines Satzes mit einem finiten Prädikat. Das Türkische kennt von Hause aus nur die links-rekursive Einfügung oder – wie man es auch nennt – die links-rekursive „Einbettung“. Dabei wird ein begleitender Sachverhalt als Attribut vor den Sachverhalt gestellt, den er erläutert. Das Türkische behandelt also die Einfügung von kondensierten Propositionen nicht anders als die Einfügung von anderen nominalen Attributen. Für uns ungewöhnlich ist, dass solche „Einbettungen“ im Türkischen Verbalnomina sein können, die von Verbalergänzungen, auch von eigenen Subjekten, begleitet sein können.

2 Koppelung im Türkischen als indo-europäischer Einfluss

Wenn türkische Sprachen rechts-rekursive Koppelung haben, dann kann man als sicher annehmen, dass ein Einfluss aus anderen Sprachen vorliegt. Das gilt auch für gewisse rechts-rekursive Syntagmen des Altürkischen, die man auf iranischen Einfluss zurückführen kann. Durch den Manichäismus kam das Türkische zum ersten Mal in die Situation, komplizierte religiöse und philosophi-

sche Sachverhalte darstellen zu müssen. Die Sprache hatte für solche komplexen Sachverhalte noch keine links-rekursiven Satzmuster entwickelt. Vielleicht ist auch die links-rekursive Methode, also die Methode der „Einbettung“ vor dem zu erläuternden Sachverhalt, für die Einfügung von langen Sachverhalten nicht so praktisch wie die rechts-rekursive „Koppelung“. Viele von diesen Relativsätzen haben einen sehr lapidaren Matrixsatz, der oft nur aus einem nominalen Prädikat besteht, das dann durch den Relativsatz erläutert wird. Vielleicht ist das der Grund dafür, dass man bei der Übersetzung von manichäischen Texten ins Uigurische die rechts-rekursiven Satzmuster der Vorlage zu imitieren versuchte. Ähnliche Sätze werden später benutzt, um verschiedene chinesische Syntagmen mit morphologischen Mitteln darzustellen.

Vor dem iranisch-türkischen Kontakt hatte das Türkische, soweit man weiß, keine intensive Berührung mit Sprachen, die rechts-rekursive Koppelung kennen. Auf iranischen Einfluss weisen übrigens auch die Techniken hin, die in den rechts-rekursiven Sätzen des Alttürkischen benutzt werden: In den manichäischen Texten haben die rechts-rekursiven Sätze in der Regel ein finites Prädikat. Ferner benutzt man die Relativpartikel *kim*, eine Bedeutungs-Entlehnung aus dem Mitteliranischen. Man findet anaphorische Pronomina, ganz ähnlich wie auch in den mitteliranischen Sprachen usw. Darüber ist schon viel geschrieben worden, so dass wir uns hier kurz fassen können.

3 Die Techniken der Koppelung

3.1 Finites Prädikat im Relativsatz

Nicht nur die rechts-rekursive Koppelung an sich, sondern auch die Details, also die Technik, wie man das macht, sind fremd für das Türkische, sie sind system-fremd. Speziell das finite Prädikat in solchen Relativsätzen ist untürkisch. SCHÖNIG hat das (für die modernen Türk Sprachen) als iranischen oder russischen Einfluss interpretiert¹. Finite Prädikate in Relativsätzen kennen wir aber eben schon aus dem Alttürkischen, wo sie auf mitteliranischen Einfluss zurückgehen. Hier nur ein Beispiel aus dem Sogdischen, wo in solchen Sätzen normalerweise finite Prädikate auftreten²: *yr'n tmp'r δβγšnγγ γργω ky ptmwtyyy δ'rmskwn* „der schwere Körper, der quälerische Leib, mit dem ich bekleidet bin“³. Das Verb steht hier in der ersten Person Singular des durativen Präteritums. Uigurische

1 SCHÖNIG 1993.

2 Vgl. dazu HESTON 1976: 307–318.

3 HENNING 1937: 487–488.

Beispiele sind vor allem in den manichäischen Texten zu finden. In den buddhistischen Texten sind sie sehr selten.

3.1.1 Prädikat im Aorist

Häufig steht das Prädikat des Relativsatzes im Aorist, wie im folgenden Satz: *t(a)k(ä) inčä k(a)ltı tonnuŋ bitı kim kišinäŋ t(ä)risintä ünüp ɣ(ä)nä kišinäŋ kanun k(ä)ntü sorar* „und ferner so wie die Kleiderlaus, die in der Haut des Menschen heranwächst und selbst wieder das Blut des Menschen saugt“⁴. Der Aorist im Relativsatz kann auch das Plural-Morphem haben: ... *tirig ädgü sakınclar ol kim nomkutı t(ä)ŋridän tugarlar* „... sind die lebendigen guten Gedanken, die durch den Gott Nous entstehen“⁵.

3.1.2 Prädikat im Präteritum

Das Prädikat des Relativsatzes kann auch im Präteritum stehen: ... *kertü yolka oruk <k>a ögrünčün täŋiŋ kim sizlär anı üčün okutmuş boltuŋuzlar* „gelangt mit Freude zu ... dem wahrhaftigen Wandel, für den Ihr gerufen worden seid!“⁶

Diese Relativsätze können auch ein eigenes Subjekt haben, verschieden vom Subjekt des Matrixsatzes: *öŋ sakınŋ ol ozakı sav yörlüklärin kim m(ä)n sizlärkä ayu bertim* „bedenkt, die Erklärungen jener früheren Worte, die ich Euch gesagt habe!“⁷.

3.1.3 Prädikat im Konditional

Die Sätze mit Konditional sind vielleicht eine Anpassung an ein genuin türkisches Satzmuster: ... *näŋ antag t(ä)v kür yälvi arıŋ yok kim ol umasar* „es gibt ... keinen Betrug, und keine Zauberei, die er nicht beherrscht“⁸. Hier könnte man auch übersetzen: „wenn er [es] nicht beherrscht, dann gibt es einen solchen Betrug, und eine solche Zauberei, nicht“. Der folgende Satz könnte ein weiteres Beispiel⁹ für verschiedene Subjekte im Matrixsatz und im Relativsatz sein: *inčip aŋar bergäŋ män kim siŋilim sävinč ögrünčü äštürü k(ä)lsär* „nur dem gebe ich [es], den meine Schwester eine freudige, [Nachricht] (d. h. das Ja-Wort) hören lässt“¹⁰. Die Frage ist aber, ob diese Sätze mit Prädikat im Konditional nicht als inversive Konditionalsätze zu verstehen sind. Man könnte ja auch übersetzen:

4 Hier zitiert nach ÖZERTURAL 2008: Z. 301-304.

5 ÖZERTURAL 2008: Z. 137-138.

6 ÖZERTURAL 2008: Z. 77-80; zu korrigieren in ERDAL 2004: 487.

7 ÖZERTURAL 2008: Z. 84-87.

8 M II 5: 8-10.

9 Ein anderen Beispiel s. o. Abschnitt 3.1.2.

10 DreiPrinz 72-74.

„wenn meine Schwester eine freudige, [Nachricht] hören lässt, dann gebe ich [es] ihm“.

3.2 Verbindende Partikel zwischen Matrix- und Relativsatz

Der Relativsatz wird durch eine Relativpartikel eingeleitet, im Sogdischen meist durch das Element *ky*, das auch als Interrogativpronomen fungiert, im Alttürkischen durch die Partikel *kim*, die ebenfalls als Interrogativpronomen dient. Das ist also eine analoge Bedeutungsentlehnung¹¹: */// öñjārü kälürdilär ymä antag bar ärti kim altı ymä antag bar ärti kim berdi* „man brachte [die Gesandten ?] vor ihn; und es gab solche, von denen er [Geschenke] nahm, und es gab solche, denen er [Geschenke] gab“(?)¹².

3.3 Anaphorische Elemente im Relativsatz

Die Beziehung zwischen dem Relativsatz und dem Matrixsatz wird häufig durch ein anaphorisches Pronomen hergestellt: *kim* ist ja nur eine Partikel, ist nicht flektiert, und kann also die Beziehung nicht deutlich machen. Auch dafür gibt es im Mitteliranischen Beispiele: *rtymš 'sty ZKZY*¹³ *šy z'rk šywth γrβγ βwt* „also, there is (he) of whom the sons (and) daughters are many“¹⁴. Solche Pronomina gibt es also auch in uigurischen Sätzen: ... *kam t(ä)ñrilikiñärü bardı kim kam(a)g bodun añar tapınur udunurlar ärti* „[M(a)r Amu Možak] ging zu dem Tempel eines Schamanen, den das ganze Volk verehrte“¹⁵. In diesem Beispiel könnte sich das anaphorische Pronomen auch auf den Tempel beziehen, da *añar* auch für unbelebte Dinge gebraucht wird.

Das anaphorische Pronomen für den Nominativ scheint *k(ä)ntü* zu sein: WALDSCHMIDT/LENTZ hatten die alttürkische Formel *kim k(ä)ntü ärür* (wörtlich: „welcher selbst ist“) als türkische Wiedergabe einer „öfter belegten iran[ischen] Formel mit ‚selbst‘ im Sinne von ‚identisch‘“ bezeichnet. Die sogdische Entsprechung dieser Formel, so heißt es bei WALDSCHMIDT/LENTZ, sei *kyy xwtγγ xcy* „der da (identisch) ist (mit)“.¹⁶ Auf Seite 576 von „Manichäische Dogmatik“

11 Dazu vgl. ÖZERTURAL/KNÜPPEL 2003/2004: 153; ERDAL (2004: 447) denkt offenbar nicht an Entlehnung.

12 DreiPrinz 114–117. Die Stelle ist wohl so zu verstehen, wie bei ERDAL (2004: Anm. 628) vermutet.

13 Für ZKZY siehe u. Anm. 24.

14 HESTON 1976: 317.

15 M I 33: 16, Ergänzungen nach ManErz S. 17–18. Für weitere Beispiele für dieses anaphorische Pronomen vgl. UW 1981: 163a s.v. *ajja*.

16 WALDSCHMIDT/LENTZ 1933: 512.

präzisieren die beiden Forscher das nochmals: Das sogd. *kyy xwtyy xcy* ist demnach die „Übersetzung“ von parth. *cy wxd 'st* „welcher selbst ist“. Die „türkische Übersetzung“ dieser (sogdischen [?] oder besser: parthischen [?]) Formel ist, so WALDSCHMIDT/LENTZ auf der genannten Seite 576, das häufig belegte *kim k(ä)ntü ärür*. Hier bleibt also offen, welcher Terminus, der parthische oder der sogdische, das Vorbild für das türkische *kim k(ä)ntü ärür* gewesen ist. ÖZERTURAL¹⁷ votiert für das Sogdische, wenn sie schreibt: „Waldschmidt und Lentz haben auch erkannt, dass die in dem oben zitierten alttürkischen Satz vorkommende Wendung *kim k(ä)ntü ärür* die Übersetzung von sogdisch *kyy xwtyy xcy* ist“. JENS WILKENS gibt offenbar dem Parthischen den Vorzug.¹⁸ Wir glauben auch, dass es gute Gründe gibt, das türkische *kim k(ä)ntü ärür* auf das Parthische zurückzuführen. Nur in der parthischen Form der „Formel für Identifikationen“ finden wir eine eindeutige (flektierte) Verbform: *'st* oder *'hynd*. Die Form *kim k(ä)ntü ol* könnte dagegen auf das Sogdische zurückgehen. Das Element *xcy*, das in der sogdischen Form anstelle von parth. *'st* oder *'hynd* vorkommt, hat wahrscheinlich ursprünglich pronominalen Charakter¹⁹. Jedenfalls zeigt der Parallelismus von *ärür* und *ol* in der türkischen Formel, dass *ol* hier als „Kopula-Ersatz“ anzusprechen ist. Das Pronomen *k(ä)ntü*, das in den beiden Formen der Formel vorkommt, könnte man vielleicht als anaphorisches Pronomen im Nominativ interpretieren. Wenn das so ist, dann sind auch das parth. *wxd* und das sogd. *xwtyy* solche anaphorischen Pronomina.

Man muss also bei der Übersetzung von parth. *wxd*, sogd. *xwtyy* und atü. *k(ä)ntü* nicht denken, dass hier eine besondere Emphase ausgedrückt werden soll²⁰. Die Verwendung von *wxd* usw. ist wohl nur ein Hinweis auf die Referenzidentität mit dem Bezugswort des Matrixsatzes. Diese Reflexivpronomina stehen also hier anstelle von normalen Pronomina, und sie unterscheiden sich daher von dt. *selbst* und *eigen*, die ja nur verstärkend zu einem Pronomen hinzutreten²¹.

Diese Pronomina sind das Subjekt des Relativsatzes, und sie weisen hin auf das Bezugswort im Matrixsatz, der meist nur aus einem nominalen Prädikat besteht. Das Prädikat von diesen Relativsätzen ist das nach *k(ä)ntü ol* oder *k(ä)ntü ärür* folgende Nomen. Es stellt sich natürlich die Frage, ob man dieses *k(ä)ntü*, wenn es wirklich ein anaphorisches Pronomen ist, überhaupt übersetzen soll. In dem neupersischen Satz *marḏī ki ketābrā be-ū dāde būdam* „der Mann, dem ich das

17 ÖZERTURAL 2008: 25.

18 Vgl. WILKENS 2013, Abschnitt III, Satz 13 und IV, Satz 17, wo ein atü. Satz mit *k(ä)ntü ol* neben einem parthischen Satz mit *wxd 'hynd* steht.

19 Nach WEBER, zitiert bei ÖZERTURAL 2008: 25 Anm. 70.

20 WALDSCHMIDT/LENTZ wollten mit ihrer Übersetzung („die da (identisch) sind“) sicher eine gewisse Emphase zum Ausdruck bringen.

21 So PAUL (1998: 69) mit Bezug auf das Reflexivpronomen *xo* des Zazaki-Kurdischen.

Buch gegeben habe“ wird *ki* und *be-ū* als semantische Einheit betrachtet und im Deutschen mit dem Dativ des Relativpronomens („dem“) übersetzt. Deshalb könnte man meinen: *kim k(ä)ntü* ist einfach das Relativpronomen im Nominativ („der, die, das“). „Formel für Identifikationen“, so WALDSCHMIDT-LENTZ, wäre dann unsere provisorische Vorstellung von der Sprache der iranischen und türkischen Manichäer. In einem Text, der erst 1975 veröffentlicht wurde²², ist *kim k(ä)ntü ärür* ebenfalls belegt, und hier kann von „Identifikation“ keine Rede sein: *yeti törlüg adaka ängänür kim k(ä)ntü ärür äy ašnu ačmak ekinti suvsamak ...* „er leidet unter 7 Arten von Not, die erstens: Hunger, zweitens: Durst ... sind“.

ERDAL²³ möchte im folgenden Beispiel den „Kopula-Ersatz“ *ol* (am Satzende) als anaphorisches Pronomen interpretieren: *alkatmıš yer kim kamag t(ä)grilärniy ... ornaglari oronlari ol* „der gesegnete Ort, der ... Wohnort, von allen Göttern ist“²⁴. Bei der erklärten Abhängigkeit der manichäischen Literatur von mittelpersischen Vorbildern würde man zunächst nach einem mittelpersischen Vorbild Ausschau halten. Wenn sich keine mittelpersische Entsprechung für den von ERDAL zitierten Satztyp (mit *ol* am Satzende) findet, dann ist eben auch hier *ol* ein „Kopula-Ersatz“ und kein anaphorisches Pronomen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass der Gebrauch von *ol* als „Kopula-Ersatz“ auf die Verwendung von sogd. *xy* in der Sequenz *kyy xwtyy xy* zurückgeht. Denn *xy* hat ja möglicherweise pronominalen Charakter, wie wir oben erwähnten.

3.4 Kataphorische Elemente im Matrixsatz

Im „Uigurischen Wörterbuch“²⁵ wird das Pronomen *antag* im Matrixsatz vor gewissen Relativsätzen als „Platzhalter von Nachtragsätzen“ bzw. von „Nachtrags-Fügungen“ charakterisiert, und in seiner „Grammar“ von 2004 greift ERDAL auf diese Interpretation zurück.²⁶ Heute würden wir *antag* in diesen Positionen als kataphorisches Pronominaladverb bezeichnen. Anaphorische Pronomina im Relativsatz weisen nach „oben“, d. h. auf den zurückliegenden Text, auf den Matrixsatz. Kataphorische Elemente im Matrixsatz weisen nach „unten“, d. h. auf den kommenden Text, auf den Relativsatz. Dafür gibt es auch im manichä-

22 BT V 342-346.

23 ERDAL 2004: 444.

24 BT V 188-190.

25 UW 1981: 152a, 153b.

26 ERDAL 2004: 445: „... the head is the place for which the content of the relative clause is said to hold“.

ischen Sogdischen Beispiele: *rtmys 'st'nt w'γwn'k βr'trt ZKZY*²⁷ *r'm'nt y'r 't pδry'mc wn'nt* „und es gibt solche Brüder, die immer Streit und Disput machen“²⁸.

Im manichäischen Uigurisch sind solche Sätze relativ häufig: *γmä ögi kaγı antaq ögäk sav sözläyü umagay kim ol ärn(ä)η köγlin γ(a)rutsar* „und seine Mutter und sein Vater werden solche angenehmen (?) Worte nicht sagen können, die das Herz dieses Mannes erhellen“²⁹.

Aus dem Parthischen sind uns solche Sätze nicht bekannt. Das muss natürlich nicht viel bedeuten, aber vielleicht ist die folgende Beobachtung nicht ohne Interesse. Es gibt einen uigurischen Satz mit kataphorischem Pronominaladverb, der aus dem parthischen „Sermon vom Licht-Nous“ übersetzt ist: *γmä bar antaq üd k(a)ltı kararıγ tuymak sımntan yäklär ünüp yaγı kiši birlä süñüşürlär* „und es gibt eine solche Zeit, da aus seinem Glied des ‚Finsteren Denkens‘ Dämonen kommen und mit dem Neuen Menschen kämpfen“³⁰. Das ist also die Übersetzung eines parthischen Satzes, der ohne ein kataphorisches Pronomen auskommt: *'wd 'st y'wr kd 'z 'ndyşyşn t'ryg δyw'n 'zyhynd ky 'd nw'g mrdwhm zmbg krynd* „und es gibt eine Zeit, da Dämonen aus seinem Finsteren Nachdenken hervorgehen, die mit dem Neuen Menschen Streit führen“³¹. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass das kataphorische Pronomen eine Besonderheit des Sogdischen war. Im Zusammenhang mit der direkten Rede (vergleiche den Exkurs im Abschnitt 7) kann man eine ähnliche Beobachtung machen. Deshalb stellt sich die Frage, ob das kataphorische Pronomen im Sogdischen vielleicht als Entlehnung aus dem Türkischen zu betrachten ist.

4 Rechts-rekursive Relativsätze in den buddhistischen Texten

MARCEL ERDAL schreibt in seiner „Grammar of Old Turkic“, dass – was die Wort-Ordnung im Satz betrifft – „there does not appear to be much difference between texts we know to have been translated from different languages“³². Dieselbe Beobachtung kann man bei Übersetzungen aus dem Arabischen in das Osmanische machen: Die Übersetzer verwenden für arabische Relativsätze im Osmanischen rechts-rekursive Relativsätze, die mit der Partikel *ki* eingeleitet

27 Ideogramm, von MACKENZIE als *'ky-ty* interpretiert, das in buddh. Texten den Matrixsatz mit dem Relativsatz verbindet (vgl. HESTON 1976: 360 Anm. 125).

28 HESTON 1976: 316 m. Ein ähnlicher Satz auch in MACKENZIE 1976: 20: Zeile 29.

29 ÖZERTURAL 2008: Z. 329-332. Ein weiteres Beispiel wurde oben im Abschnitt 3.1.3 zitiert.

30 M III 17 u. 6-9. Zitiert auch bei WILKENS 2013: Abschnitt 4, Satz (16).

31 SUNDERMANN 1992: Z. 23.

32 ERDAL 2004: 358.

werden³³, die also ursprünglich aus dem Iranischen ins Türkische gekommen sind. Dieselbe Erscheinung konstatieren wir nun in den uigurischen Übersetzungen aus dem Chinesischen. Hier treffen wir die „mitteliranischen Relativsätze“ wieder. Das Auftreten von *kim* und *antag* und das finite Prädikat lassen keinen Zweifel über ihre Herkunft. In frühen buddhistischen Texten haben diese Relativsätze also noch finite Prädikate: *nāñ antag yer yok kim luşyanta özi tolu yok ärsär* „es gibt überhaupt keinen Ort, der nicht von dem Wesen des Vairocana erfüllt wäre“³⁴. Das gilt auch für Texte, die mit Sicherheit aus dem Chinesischen übersetzt wurden, wie das Säkiz yükmäk yaruk-Sūtra: *antag bar kim ol tnl(i)g örtkä örtänmäs ...* „[dann] führt das zu einer solchen [Situation], dass dieses Lebewesen im Feuer nicht verbrennt ...“³⁵. Oder im Avalokiteśvara-Sūtra: *ol sav yok kim kántü äšidmäsär* „dieses Wort gibt es nicht, das er nicht hört“³⁶. Auch im Vajracchedikā-Kommentar findet man das, obwohl dieser Text nicht zur Präklassik gehört: *yok yänä antag oron kim anuy körkin közüntürmäsär* „es gibt keinen solchen Ort, dessen Gestalt [das Buddha-Auge] nicht erscheinen lassen (d. h. vergegenwärtigen) würde“³⁷. In einem weiteren, etwas abweichenden Satz treffen wir *inčä* als kataphorisches Element: *alku burhanlar ... inčä ärmäzlär kamağun barča bo nom ärdini ugurınta törümäsär b(ä)lgürmäsär* „alle Buddhas ... sind allesamt, nur erschienen, wegen dieses Dharma-Juwels“³⁸. Und ein verlorenes Beispiel auch noch in der Xuanzang-Biographie: *antag taişey seuşey nom yok k(ä)ntü kögüzintä yaltriyu yaşuyu turmasar* „es gibt keine Lehrtexte des Mahāyāna oder Hinayāna, die nicht in seinem Herzen glänzen, würden“³⁹.

5 Die Nachtrags-Phrase in der buddhistischen Koine

5.1 Nachtrags-Phrase und Relativsatz

Die Phänomene, die wir hier behandeln, hatten wir im „Uigurischen Wörterbuch“ als „Nachtrags-Satz“ (mit finitem Prädikat, s. o.) oder als „Nachtrags-Fügung“

33 KIRCHNER 2006: 171.

34 TT V A 23 Anm. Die Übersetzung nach der Neubearbeitung von ZIEME (UigSteu 242). Die Übersetzung bei ERDAL (2004: 445) ist nach UigSteu zu korrigieren.

35 TT VI 114–115, mit der Variante: *antag ugn bar kim* (vgl. OdaTTVI I S. 110).

36 Kuan 7, ähnlich auch Kuan 190.

37 BT I D 154–155.

38 BT I A² 8–10. Für die Analyse dieses Satzes vgl. unsere Rezension von BT XXVIII in OLZ, die jetzt im Druck ist.

39 HT VIII 702–704.

(ohne finites Prädikat) beschrieben⁴⁰. Die Nachtrags-Phrasen sind Mittel der Topikalisierung und haben gleiche oder ähnliche Funktionen wie bestimmte Relativsätze, die wir soeben behandelt haben. In der „Grammar of Old Turkic“ werden die Nachtrags-Phrasen unter den Nominalsätzen behandelt. Zitiert wird dort der Satz: *küsüşüm ol ötüngülik tolp yertinçüg yanutdaçka ... bodis(a)t(a)ılar köni nomta nätäg yayın yorımakın* „mein Wunsch ist vorhanden (= ich habe den Wunsch), dass ich den, der die ganze Welt erhellt ..., um [die Beschreibung] der Art und Weise des Wandels der Bodhisattvas im Rechten Dharma bitten möchte“⁴¹. Und ERDAL ist der Meinung, dass *ötüngülik* das „Prädikat eines Nominalsatzes“⁴² ist. An einer anderen Stelle in dieser Grammatik⁴³ heißt es mit Bezug auf denselben Satz: „*ol* is clearly needed for linking the topic *küsüşüm* to its predicate“. Nach unserer Analyse ist *küsüşüm* selbst das Prädikat, *ol* die Kopula und *ötüngülik* ein extraponiertes Attribut von *küsüş*. Das Suffix der 1. Pers. Sg. nach *küsüş* bezeichnet hier das Subjekt von *ötün-*, nach dem Muster von *mäniş kolmuş kutum* „der Segen, um den ich bat“⁴⁴.

Die rechts-rekursiven Relativsätze, die wir oben behandelt haben, werden in der Koine umgeformt. Anstelle des finiten Verbs tritt ein Partizip, also ein Verbalnomen, das ein Attribut des Bezugswortes im Matrixsatz sein könnte. Das Verb wird zu einer nominalen Ergänzung des Bezugswortes, die außerhalb des Satz-Rahmens plaziert ist, in ähnlicher Weise wie man im türkei-türkischen Inversivsatz (*devrik cümle*) das Objekt oder auch das Subjekt nach dem Verb folgen lässt. Wir sprechen deshalb hier nicht von „rechts-rekursiv“ wie bei den Relativsätzen, sondern von „rechts-extraponiert“. Aus den Relativsätzen werden Nachtrags-Phrasen.

5.2 Extraponierung und System-Konformität

Es ist schwer zu sagen, ob mit Bezug auf Relativsätze das rechts-rekursive System „natürlicher“ ist oder das links-rekursive System. „Natürlich“ soll hier heißen: „einfacher“ für Hörer und Leser. Für uns ist freilich das links-rekursive System des Türkischen schwieriger, und für die Türken ist unser System schwieriger als ihr eigenes System. Man wird sich also nicht wundern, wenn die Sprecher einer links-rekursiven Sprache versuchen, entlehnte rechts-rekursive Syntagmen

40 UW 1981: 152-154. HAIG (1998: 110) bezeichnet das, was beim türkei-türkischen *devrik cümle* nach dem Verb kommt, sehr treffend als „afterthoughts“.

41 Suv 372: 12-16. Ähnlicher Satz TT X 495 f.

42 So ERDAL 2004: 306.

43 ERDAL 2004: 414.

44 ERDAL 2004: 442.

ihrem eigenen links-rekursiven System anzupassen, soweit möglich. Man kann das als Entwicklung zu mehr System-Konformität interpretieren.

Die fremde Satzstellung in den chinesischen buddhistischen Texten wird von den Übersetzern als Extraponierung verstanden. Das Satzglied, das nach dem Verb des Matrixsatzes, also außerhalb der (türkischen) Satzgrenze, steht, wird als „Nachtrag“ interpretiert. Das kataphorische Pronomen fungiert dann als „Platzhalter“.

5.3 Verbalnomen statt finites Verb

5.3.1 Nachtrags-Phrasen ohne finites Verb, aber mit *kim*

Die ursprüngliche Relativ-Partikel *kim* muss nicht verschwinden, sondern kann erhalten bleiben, ebenso wie das kataphorische Pronomen *antag*. An die Stelle des finiten Verbs treten verschiedene Verbalnomina, vor allem das Verbalnomen auf *-gUlXk* wie im folgenden Satz: *antag küsüŝ yok kim köñül eyin kanmaguluk bütmägülik* „es gibt keinen solchen Wunsch, der nicht dem Herzen entsprechend befriedigt und erfüllt würde“⁴⁵. Auch das Verbalnomen auf *-tAĭl* kommt häufig vor: *bar mu ärki antag tnl(t)glar kim bo nom ärdini tiltagmta ... ädgü tüŝkä tägdäĭ* „gibt es solche Lebewesen, die durch dieses Sūtra-Juwel ... zu einer guten Vergeltung gelangen?“⁴⁶ Das Verbalnomen auf *-mAyUk* oder *-mAyOk* ist dagegen ausgesprochen selten (s. im Abschnitt 5.3.2).

5.3.2 Nachtrags-Phrasen ohne finites Verb und ohne *kim*

Noch weiter in Richtung System-Konformität gehen Sätze ohne die Partikel *kim* wie im folgenden Satz aus der Xuanzang-Biographie: *ol törödä antag bäglär yok ärdi äd t(a)var eltü anta kälmädäĭ* „bei dieser Zeremonie gab es keine solchen Beys, die nicht Gaben bringend dorthin gekommen wären“⁴⁷. Und ein weiteres Beispiel aus demselben Text: *ymä yok antag täriñi aĭlmadın turdaĭ* „und es gibt [darin] nichts so Mysteriöses, dass es nicht klar würde“⁴⁸. Oder: *yok antag oron yolta tıyladaĭ orukta sözlätäĭ* „es gibt keinen solchen Ort, wo man es auf der Straße hören würde und wo man auf den Wegen [darüber] sprechen würde“⁴⁹, als Übersetzung von chin. *wu chu dao ting tu shuo* (G. 12753 2660 10780 11299 12106 10164) „ nirgends hört man es auf der Straße und redet man auf den We-

45 Suv 361: 2–4. Berliner Var. U 589 ohne *küsüŝ*.

46 Suv 2: 15–19.

47 HT IX 1761–1763. Leicht abweichende Übersetzung bei HAKAN AYDEMİR: *Die alttürkische Xuanzang-Biographie* IX. Wiesbaden 2013. Bd. I, S. 109.

48 HT VII 494–495.

49 HT VIII 235–237.

gen darüber⁵⁰. Das folgende Beispiel hat noch eine weitere Besonderheit. An Stelle von *-gUlXk* oder *-tAĪ* wird hier *-mAyOk* verwendet: *takı ymä k(a)ltı üč kölüñüdüäki yarımli toluli nomlarıg ... antag yok ärdi kögüzintä sukmayok köñjülintä sapmayok* „wie beispielsweise (?) die Halbe und die Volle Lehre (sc. Hīnayāna und Mahāyāna) innerhalb der Drei Fahrzeuge ... er war absolut nicht einer, der [diese Lehren] nicht in sein Herz hineingelassen und nicht in seinen Sinn eingepflanzt hätte“⁵¹.

Die Partikel *kim* kann durch *inčip* ersetzt werden, wie im folgenden Satz: *yok antag ayıg inčip tarkmaguluk* „es gibt nichts derartig Schlechtes, dass es nicht vertrieben werden könnte“⁵². In der chinesischen Vorlage haben wir hier *er* (G. 3345), das wir unten⁵³ als Äquivalent von *kim* kennenlernen werden: *wu e er bu jian* (G. 12753 12779 3345 9456 1618) „... gibt es keine üblen [Ursachen], die nicht abgeschnitten würden“⁵⁴.

6 Einige Funktionen der Nachtrags-Phrasen in den Übersetzungen aus dem Chinesischen

6.1 Chinesische Sätze mit Markierung des Topik

Die Hauptfunktion der Nachtrags-Phrasen scheint die Wiedergabe von Sätzen mit starker Hervorhebung des Topik zu sein: *wu fu ke jie* (G. 12753 3634 6078 1515) „es gibt (bei dem Dharma-Körper) keine Fesseln, die gelöst werden könnten“, d. h. „er ist ohne Fesseln“⁵⁵. In der uigurischen Übersetzung haben die Lebewesen Fesseln, die (der Dharma-Körper) lösen kann: *antag bag čug yok kim yörülmägülik šäšilmägülik* „solche Fesseln² gibt es (bei den Lebewesen) nicht, die (durch den Dharma-Körper) nicht gelöst werden könnten“⁵⁶. Der uigurische Übersetzer dachte hier offenbar an einen chinesischen Satztyp mit zwei Negationen. Solche Sätze sollen ausdrücken, dass die Aussage ohne Ausnahme gelten soll⁵⁷. Die erste Negation bezieht sich auf den Topik des Satzes, der nicht explizit genannt wird, sondern aus dem Kontext klar wird: *mo bu yi fu zhi zhang* (G.

50 Übersetzung nach LI RONGXI 1995: 243, FRANKENHAUSER (1995: 12) leicht abweichend.

51 HT VII 1948-1954. Wir bleiben (gegen UW 1981: 152a) doch lieber bei der Übersetzung in HT VII. Ähnlicher Satz auch HT VIII 530-533.

52 HT VII 52-53.

53 Abschnitt 6.1.

54 Übersetzung nach MAYER 1991: 9.

55 Frei nach NOBEL 1958: 111.

56 Suv 165: 21.

57 Vgl. GABELENTZ 1953: § 1065.

7977 9456 5454 3687 1791 421). Die Übersetzung von FRANKENHAUSER lautet: „(Bis hin zu den 300 grundlegenden Riten ...) gibt es nichts, bei dem er [mit der] Theorie [nicht so vertraut wäre], als ob er gleichsam ‚auf seine Handfläche zeigte‘“⁵⁸. Der uigurische Übersetzer nimmt noch ein Zeichen (chin. *shi* [G. 9990] „Sache“) vom folgenden Satz dazu, hat also die Zäsur nicht erkannt: *antag yok ärdi ančada töröliüg uz savlarig körkitmäädäi* „es gab keinen derartigen [Menschen], der damals nicht der Lehre entsprechende, passende Sachen vorgebracht hätte“⁵⁹. Man sieht, dass der Übersetzer das chin. *mo* als elliptischen Ausdruck versteht, aber im Gegensatz zu den beiden Interpretatoren des chinesischen Textes (FRANKENHAUSER, LI RONGXI) denkt der Übersetzer an eine Person. Im folgenden Beispiel hat der Übersetzer zweifellos richtig ergänzt: *nä törliüg küsüši ärsär antag küsüš yok kim köñül ey(i)n kanmaguluk bütmägülük* „von welcher Art seine Wünsche auch sind, einen solchen Wunsch gibt es nicht, der nicht seinem Herzen gemäß erfüllt würde“⁶⁰. Der chinesische Satz lautet: *sui suo yuan qiu , wu bu sui yi* (G. 10396 10211 13708 2315 , 12753 9456 10402 5367) „hinsichtlich dessen, was er sich wünscht, gibt es nichts, was nicht seinen Gedanken entspricht“⁶¹.

Der Comment (Rhema) kann auch mit *er* (G. 3345) angeschlossen werden. Bei solchen Sätzen mögen die uigurischen Übersetzer am ehesten an die Relativsätze der alten Sprache gedacht haben, falls diese Übersetzer die alte Sprache kannten. Die Partikel *er* erinnert ja an das „türkische“ *kim*. So etwa im folgenden chinesischen Satz aus der Xuanzang-Biographie: *ye wu shan er bu zhen* (G. 12991 12753 9710 3345 9456 612)⁶². Dieser Satz hat in der chinesischen Vorlage also 6 Zeichen. Am Anfang steht, als Topik, das Zeichen *ye* (G. 12991) „Karma, Werk“, und die Übersetzung von ALEXANDER MAYER⁶³ ist folgendermaßen: „... gibt es kein gutes Werk, das nicht realisiert würde“. Der uigurische Übersetzer hat *ye* zur vorhergehenden Phrase gezogen und übersetzt: ... *iši küdügi üzä yok antag ädgü kim tägmägülük* „durch das ... Werk, gibt es nichts so Gutes, dass es nicht herbeikommen würde“⁶⁴.

58 FRANKENHAUSER 1995: 26. Die Klammerung des Prädikats („nicht so vertraut wäre“) ist wohl zu tilgen. Die Übersetzung von LI RONGXI (1995: 260) lautet: „As for the three hundred rules ... you can understand all of their meanings as easily as you can point to your palm“.

59 HT VIII 1310-1312. Ähnliche Sätze auch HT VIII 702-706.

60 Suv 361: 3.

61 Übersetzung frei nach NOBEL (1958: 166). Statt „nichts“ (= „nicht etwas“) könnte man wohl auch ergänzen: „keinen Wunsch“.

62 Vgl. TT, Bd. XX 257 b 5.

63 MAYER 1991: 9.

64 HT VII 52 f. Die Übersetzung: „... dass man es nicht erreichen könnte“ (so ERDAL 2004: 445) würde man wegen des folgenden Satzes (... *ayg inčp tankmaguluk* „... Böses,

6.2 Vermutungs-Sätze des Chinesischen

Die Sätze, die wir hier beschreiben wollen, erinnern an die Sätze mit *üd* „Zeit“, die wir in Abschnitt 3.4 kennengelernt hatten: *ämğäklänip alpırkanıp [bar]magalı kılınsar siz antag bir ugurı bar ş(i)mnu işi [küdü]gi bar bolguluk* „wenn Ihr [diese Sache] als leidvoll und schwierig betrachtet (?) und vorhabt, nicht [zu König Kumāra] zu gehen, [dann] gibt es eine solche Situation, dass Teufelswerk₂ dabei herauskommen könnte (= dann könnte Teufelswerk₂ herauskommen)“⁶⁵. *antag bir ugurı bar* ist hier Wiedergabe des chin. *huo* (G. 5316) „vielleicht, manchmal“⁶⁶. Vielleicht ist auch das Suffix *-guluk* eine nötige Komponente, damit sich die Bedeutung von chin. *huo* ergibt. Solche Sätze sind auch mit Ellipse von *antag* belegt⁶⁷.

6.3 Wunschsätze des Chinesischen

In Wunschsätzen scheint die Ellipse von *antag* die Regel zu sein, wie in dem Satz, den wir oben (Abschnitt 5.1) bereits zitiert haben: *küsüşüm ol ötüngülük tolp yertinçüg yarutdačka ... bodis(a)t(a)vlar köni nomta nätäg yaın yorımakın*⁶⁸. Einen ähnlichen Satz findet man auch in der Xuanzang-Biographie: *tapım ol hanka barıp arslan ölürgüçi bolguluk* „ich möchte zum König gehen und der Töter des Löwen werden“⁶⁹. In der chin. Fassung ist das sehr viel kürzer: *yu fu wang mu* (G. 13642 3742 12493 8059) „ich möchte zum König gehen und mich zum Dienst melden“. Gerade im letzten Beispiel scheint der chinesische Text keinen besonderen Nachdruck auf das „wollen“ (chin. *yu* [G. 13642]) zu legen. Der Übersetzer wollte offenbar einfach die Satzstellung der Vorlage imitieren.

7 Exkurs: Kataphorisches Pronominaladverb bei direkter Rede

Es gibt keinen Grund für die Annahme, dass die direkte Rede im Türkischen von Haus aus rechts-extraponiert gewesen wäre. Aber schon in den frühesten Sprachdenkmälern des Türkischen, in den Orhon-Inschriften, gibt es einige Beispiele für rechts-rekursive direkte Rede. Und fast immer steht vor der direk-

das nicht vertrieben werden könnte“) und wegen der chin. Vorlage heute nicht mehr akzeptieren.

65 HT V 319-322.

66 Vgl. GABELENTZ 1953: § 631, 1245.

67 Vgl. Abhi B 50 b 3. Leider ist die chin. Vorlage noch nicht bekannt.

68 Für die Übersetzung s. o. Abschnitt 5.1.

69 HT IV 558-559.

ten Rede ein kataphorisches Pronominaladverb: *anča sakintim*: '... *közi kaşı yab-lak boltači' tep sakintim* „folgendermaßen dachte ich: '... ihre Augen und Brauen werden unglücklich werden', dachte ich“⁷⁰. In den manichäisch-uirgischen Texten finden wir an Stelle von *anča* die Junktur *inča tep*, die bei direkter Rede (vor den Verben des Redens und Denkens) obligatorisch ist, wie z. B. im folgenden Satz: *taki ymä özüüt(ü)müz kaşı t(ä)yrī mani burhan inča tep γ(a)rlıkadı*: ... „und ferner sprach der Vater unserer Seelen, der göttliche Prophet Mani, folgendermaßen: ...“⁷¹.

Die Verwendung von kataphorischen Elementen in Verbindung mit der direkten Rede hat eine Parallele im manichäischen und buddhistischen Sogdischen. In den manichäischen Texten das Pronominaladverb *w'nkw: rtβn 'yw w'nkw pšty'm škwn*: ... „und ich gebiete euch erstens folgendermaßen: ...“⁷². In den buddhistischen Texten scheint *m'δ* „so, folgendermaßen“ (häufig als Ideogramm *KZNH*⁷³) dieselbe kataphorische Funktion zu haben: *rty šy ZKh wδwh mntr'yh m'δ pt'γškwı*: ... „und seine Frau Mandrī sprach folgendermaßen zu ihm: ...“⁷⁴. BENVENISTE übersetzt diesen Satz: „Sa femme Mandrī lui dit: ...“, d. h. *m'δ* bleibt ohne Übersetzung, und man sieht, dass für BENVENISTE dieses Wort für das Verständnis des Satzes nicht unbedingt nötig ist. Im Parthischen ist ein solches kataphorisches Pronomen, soweit wir wissen, nicht üblich. Dort steht anstelle von *w'nkw* oder *m'δ* die Partikel *kw* unmittelbar vor der direkten Rede.

Wir haben gesehen, dass die kataphorischen Elemente *antag* und *inča tep* wahrscheinlich nicht auf parthische Vorbilder zurückgehen, und man hat fast den Eindruck, dass das Sogdische, was die kataphorischen Pronomina oder Pronominaladverbien betrifft, eine Sonderstellung hat. Wenn das so ist, dann ergeben sich neue Aspekte: Das Türkische, als links-rekursive Sprache, ist vielleicht in besonderer Weise auf kataphorische Elemente angewiesen. Für den Sprecher oder Leser einer rechts-rekursiven Sprache sind solche Elemente nicht so nötig: der Sprecher oder Leser erwartet ohnehin nach dem Verbum des Matrixsatzes noch weitere Informationen. Er benötigt keinen Hinweis durch ein kataphorisches Pronomen. Wenn nun kataphorische Pronomina oder Pronominaladverbien vor der direkten Rede bei den zentralasiatischen Türken üblich waren, dann ist es denkbar, dass die sogdische Schriftsprache dieses Phänomen aus dem Türkischen entlehnt hat. Die Entlehnung von syntaktischen Mustern

70 TEKIN 2006: 38 (KT K 11).

71 ÖZERTURAL 2008: Z. 81–83.

72 SUNDERMANN 1981: 35: Z. 334. Noch mehrfach in den Zeilen 361–581 der sogdischen Fragmente.

73 Vgl. MACKENZIE 1976: Glossar S. 109.

74 BENVENISTE 1946: 20: Z. 285.

aus dem Türkischen in das Sogdische wurde ja schon vor längerer Zeit von SIMS-WILLIAMS und HAMILTON thematisiert⁷⁵. Vergessen wir nicht, dass auch die sogdischen Texte (teilweise) für türkische Benutzer bestimmt waren, wie man an den zweisprachigen Sammelhandschriften erkennt. Auch im Tocharischen gibt es kataphorische Pronominaladverbien vor der direkten Rede⁷⁶. Ob hier türkischer oder indischer Einfluss geltend gemacht werden kann, wird die Zukunft entscheiden.

Wir wollten in diesem Beitrag zeigen, wie die Relativsätze im Kontakt mit dem Chinesischen in der uigurischen Koine ihr Gesicht verändern. Das Thema „direkte Rede“ wurde deshalb hier nur gestreift. Freilich ist nicht zu bestreiten, dass auch die Thematik „direkte Rede“ eine interessante Aufgabe für die Zukunft sein könnte. Gerade die kataphorischen Elemente haben in der Koine verschiedene variierende Formen, die sicher nicht auf iranischen Einfluss zurückgehen. Auch das könnte darauf hindeuten, dass wir hier ein genuin türkisches Phänomen vor uns haben.

Bibliographie⁷⁷

- BENVENISTE, ÉMILE (1946): *Vessantara Jātaka. Texte sogdien édité, traduit et commenté*. Paris.
- ERDAL, MARCEL (2004): *A Grammar of Old Turkic*. Leiden-Boston. (Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Section 8: Central Asia. Vol. 3).
- FRANKENHAUSER, UWE (1995): *Cien-Biographie VIII*. Wiesbaden (VdSUA. 34, 4).
- GABELENTZ, GEORG VON DER (1953): *Chinesische Grammatik mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache*. Berlin.
- HAIG, GEOFFREY (1998): *Relative Constructions in Turkish*. Wiesbaden (Turcologica. 33).
- HENNING, WALTER BRUNO (1937): *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1936, 10).
- KIRCHNER, MARK (2006): Relative Clauses in an Old Ottoman Turkish Interlinear Version of the Koran. In: HENDRIK BOESCHOTEN / LARS JOHANSON (edd.): *Turkic Languages in Contact*. Wiesbaden, S. 166–175. (Turcologica. 61).
- LI RONGXI (1995): *A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en Monastery of the Great Tang Dynasty*. Berkeley/California (Bukkyō Dendō Kyōkai. English Tripiṭaka. 77).

75 SIMS-WILLIAMS/HAMILTON 1990: 10–11.

76 Vgl. Fügungen wie *tamne wewmyu* ... „so gesagt: ...“ (Toch A) oder *manṭ weṣṣām*: ... „er sagt folgendermaßen: ...“ (Toch B) (THOMAS 1964: 21: Satz 43; 65: Satz 74).

77 Für Siglen und Kurztitel, die hier fehlen, vergleiche man: KLAUS RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Neubearbeitung. I. Verben. Band 1: *ab- – äzüglä-*. Wiesbaden 2010, XLVII ff.

- HESTON, WILMA LOUISE (1976): *Selected Problems in Fifth to Tenth Century Iranian Syntax*. (Unpublizierte Ph. D. thesis University of Pennsylvania).
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1976): *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*. Teheran-Leiden. (Acta Iranica. 10).
- MAYER, ALEXANDER LEONHARD (1991): *Cien-Biographie VII*. Wiesbaden (VdSUA. 34, 2).
- NOBEL, JOHANNES (1958): *Suvarṇaprabhāṣottama-Sūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. I-tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung*. Bd. 1: *I-tsing's chinesische Version*. Leiden.
- ÖZERTURAL, ZEKINE (2008): *Der uigurische Manichäismus. Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden (VdSUA. 74).
- ÖZERTURAL, ZEKINE / MICHAEL KNÜPPEL (2003/2004): Die uigurischen Texte in sogdischer Schrift und die Vermittlung der sogdischen Schreibkultur an die Uiguren. In: *Ural-Altäische Jahrbücher* N. F. 18, S. 149-160.
- PAUL, LUDWIG (1998): *Zazaki. Grammatik und Versuch einer Dialektologie*. Wiesbaden. (Beiträge zur Iranistik. 18).
- RÖHRBORN, KLAUS (1977-1998): *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Lieferung 1-6. Wiesbaden.
- SCHÖNIG, CLAUS (1993): Finitprädizierte Relativsätze in Sprachen des altaischen Typs. In: *Türk Dilleri Araştırmaları* 3, S. 181-191.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS / JAMES HAMILTON (1990): *Documents turco-sogdiens du IX^e-X^e siècle de Touen-houang*. London.
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Mit einem Appendix von N. Sims-Williams*. Berlin (BT. 11).
- SUNDERMANN, WERNER (1992): *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und sogdischen Version*. Berlin (BT. 17).
- TEKIN, TALÂT (2006): *Orhon Yazıtları*. Ankara (Türk Dil Kurumu yayınları. 540).
- THOMAS, WERNER (1964): *Tocharisches Elementarbuch*. Bd. 2: *Texte und Glossar*. Heidelberg.
- WALDSCHMIDT, ERNST / WOLFGANG LENTZ (1933): Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. In: *SPAW. Phil.-hist. Kl. 1933, 13*. Berlin. S. 480-607.
- WILKENS, JENS (2013): Charakteristika uigurischer Übersetzungen aus dem Parthischen. In: JENS PETER LAUT / KLAUS RÖHRBORN (edd.): *Vom Aramäischen zum Alttürkischen* (vorliegender Band).

Zur Übersetzungsproblematik manichäisch-soghdischer Texte

ANTJE WENDTLAND (Göttingen)

dyn ʿyg mn wcyd ʿc ʔbʳyḡʾn dyn ʿy pyšyḡʾn pd dh xyr frʾy ʾwd wyhdr ʾst yk kw dyn ʿy
ʾhyngʾn pd yk šhr ʾwd yk ʿzwʾn bwd •• ʿyg dyn ʿy mn ʾʾd kw pd hrw šhr pd wysp ʿzwʾn pydʿg
bwʾd • ʾwd pd šhrʾn dwrʾn qyšyḡʾd••¹ (T II D 126 = M 5794)²

Von Mani ist bekannt, dass es sein oberstes Ziel war, die Inhalte und Texte seiner Religion schriftlich festzuhalten und für die Mission in andere Sprachen übertragen oder übersetzen zu lassen. Es ist daher zu vermuten, dass er und seine Schüler, vor allem die Missionare, sich mit dem Thema Übersetzungsproblematik ausführlich auseinandergesetzt haben.

Die manichäisch-soghdischen Texte sind zu einem großen Teil aus dem Parthischen und auch aus dem Mittelpersischen übersetzt worden. Um sich konkret mit den Techniken und der Methodik zu beschäftigen, die von den Übersetzern der manichäischen Texte verwendet wurden, ist es nötig, die gleichen Texte in verschiedenen Sprachen zu untersuchen. Aufgrund des recht kargen Materials liegen nur wenige Textstellen vor, die sich direkt miteinander vergleichen lassen. Insgesamt gibt es nur eine Handvoll aussagekräftiger Beispiele, von denen hier einige betrachtet werden sollen.

WERNER SUNDERMANN weist in seinem Artikel „The Manichaean Texts in Languages and Scripts of Central Asia“ darauf hin, dass Hymnenzyklen wie die aus dem Parthischen übertragenen *Huyadagmān* und *Angad rōšnān* oder das aus dem Mittelpersischen übersetzte *Gōwišn ī grōw zīndag* im Soghdischen relativ wortgetreu wiedergegeben wurden, während Prosawerke sehr viel freier übersetzt und eher nacherzählt oder -komponiert sind.³ Hierbei ist auch von Interesse, wie manichäische religiöse Fachtermini wiedergegeben wurden. Wann etwa hat man einen Begriff als Fremdwort übernommen, wann übersetzt, wann wurde z.B. eine Lehnübersetzung gebildet? Wie etabliert waren parthische oder mittelpersische Wörter im Alltags-Soghdischen? Kann man dies aufgrund des

1 „Die Religion, die ich erwählt habe, ist in zehn Punkten vorzüglicher und besser als die anderen, früheren Religionen. Erstens: die früheren Religionen waren (nur) in einem Land und in einer Sprache. Da ist (nun) meine Religion derart, dass sie sich in jedem Land und in allen Sprachen zeigen und in den fernen Ländern gelehrt werden wird.“

2 ANDREAS/HENNING 1933: 295; BOYCE 1975: 29.

3 SUNDERMANN 1997: 43.

geringen Textmaterials überhaupt herausfinden? Dies soll anhand von einigen repräsentativen Beispielen dargelegt und näher ausgeführt werden.

Dass die Übersetzungstätigkeit recht ausgeprägt war und professionell betrieben wurde, zeigt sich auch an einer Reihe von Glossaren, von denen uns Fragmente erhalten sind, vor allem mittelpersisch- bzw. parthisch-soghdische. HENNING, der diese bereits 1940 ediert und kommentiert hat, war der Ansicht, dass sie weniger für die Übersetzer als für interessierte Laien gedacht waren – was sich allerdings nicht eindeutig klären lässt.⁴

I. *Huyadagmān I*

Einer der Texte, der hier zu nennen ist, ist der Hymnenzyklus *Huyadagmān*. MACKENZIE hat 1985 in seinem Beitrag für die Festschrift von MARY BOYCE zwei dazu gehörige Manuskripte veröffentlicht.⁵ Er weist darauf hin, dass im soghdischen Text So 14.445 = T II D 170 die Zeilen 5–12 den Versen V 19 und 20 des parthischen Originals entsprechen, das von MARY BOYCE in den „Manichaeon Hymn Cycles in Parthian“ ediert und übersetzt ist.⁶

(1) Soghdisch: So. 14.445 (=T II D 170), 5–10

[?ky]	² t=m	kwn ² γ	δwr	cy=wšnw •	² YKZY	
INTERR.PR	KOJ=ENKL.PR.1SG	machen:OPT.3SG	weit	von=PERS.PR.3PL	dass	
(p)r=wγšn	L ²	nyrwβs ² n		ZY	L ²	
auf= PERS.PR.3PL	nicht	niedergedrückt werden:KONJ.1SG		und	nicht	
βrpt ² n ••	² wptn	ZY	pš(y) ² nn •			
taumeln:KONJ.1SG	fallen:KONJ.1SG	und	heruntergeworfen werden:KONJ.1SG			
ZKwy	s ² t	trx ² ky	tmy- ² ••	p ² rZY	² ky	² wpt ² nt
ART.LOK	all	bitter	Hölle:LOK	denn	REL.PR	fallen:PRÄS.3PL
wδ ² γ-δ	cntr	rtγ	² γ-kwn	nyz- ² γ	L ²	βyr ² nt
dort	hinein	KOJ	ewig	Ausgang	nicht	finden: 3PL

“Who will take me far from them, so that I may not be pressed down (?) on them and may not tumble, fall down or be cast into every bitter hell? For who(ever) may fall therein, they will never find a way out.” (MACKENZIE 1985: 425f.)

4 HENNING 1940: 13.

5 MACKENZIE 1985. Siehe auch SUNDERMANN 1992b.

6 MACKENZIE 1985: 426. BOYCE 1954: 89–91.

Die entsprechende parthische Stelle lautet:

(2) Parthisch: V 19 und 20 (bq V, cl V, cw V)

<i>(k)y=m</i>		<i>kr²</i>		<i>dwr</i>	<i>ʔc</i>	<i>[hw •]</i>
INTERR.PR=ENKL.PR.1SG		machen:KONJ.3SG		weit	von	PRON.3SG

<i>[kw</i>	<i>pd]</i>	<i>hwyn</i>	<i>ny</i>	<i>ng[wh]ʔn</i>
dass	auf	PRON.3PL	nicht	sinken:KONJ.1SG

<i>[ʔw]d</i>	<i>(ny)</i>	<i>[ʔ](m)bdʔn⁷</i>		<i>ʔw[d]</i>	<i>(k)[f](ʔ)n •</i>
und	nicht	zusammenbrechen:KONJ.1SG		und	fallen:KONJ.1SG

<i>ʔw</i>	<i>hrw</i>	<i>txl</i>	<i>[d](w)jx</i>
in	all	bitter	Hölle

20

<i>[ʔwd</i>	<i>hrw</i>	<i>ky</i>	<i>ʔdyhynd</i>	<i>ʔ](n)dr •</i>
KOJ	alle	REL.PR	eintreten:PRÄS.3PL	hinein

<i>ʔzgʔm</i>	<i>ny</i>	<i>wyndynd</i>
Ausgang	nicht	finden:PRÄS.3PL

“Who will take me far from [it, that] I may not plunge (?) [into] them; and that I may not tumble and fall (?) into every bitter hell. [All who enter there] find no way out” (BOYCE 1954: 89; 91)

Hier handelt es sich um eine ziemlich genaue Übersetzung des parthischen Textes. Es fällt auf, dass im Parthischen der Konjunktiv verwendet wird, *ky-m kr² dwr*, „wer wird mich entfernen“, im Soghdischen, wo es sowohl Konjunktiv als auch Optativ gibt, dagegen der Optativ vorgezogen wird, *ʔky ʔt-m kwnʔy δwr*.

Weiter ist zu sehen, dass in der parthischen Version drei verschiedene Verben für „fallen, sinken“ etc. verwendet werden, nämlich *ngwh-*, „sinken“, *ʔmbd-*, „zusammenbrechen“ und *kf-*, „fallen“. Im soghdischen Text haben wir vier Verben: *nyrwβs-*, „heruntergeworfen werden“, *βrpt-*, „taumeln“, *ʔwpt-*, „fallen“ und dazu noch *pšyʔn-*, dessen Lesung und Interpretation nicht sicher ist. Für Parthisch *ngwh-*, „sinken“ wird im Soghdischen *nyrwβs-* verwendet, das zuvor als *zγrwβs-* gelesen wurde.⁸ MACKENZIE vergleicht av. *ni-gərəpta-*, „pressed down (toes)“ und schlägt vor, die parthische Entsprechung als *[kw ʔbr] hwyn ny ng[rysp] ʔn* zu emendieren.⁹

7 Bei BOYCE 1954: 89: *[ʔ](m)bdʔn*. Siehe dazu MACKENZIE 1985: 427.

8 MACKENZIE 1985: 427.

9 MACKENZIE 1985: 427, Anm. 7.

MACKENZIE diskutiert verschiedene Etymologien von *pšyʹn*-. Er erwähnt, dass SUNDERMANN eine mögliche Verbindung zu Shughni *biyēn*- „shake down“ < **apa-šānaya*- vorschlägt oder es zum in christlich-soghdischen Texten belegten *šn*- „tremble, cower“ stellt.¹⁰ MACKENZIE wendet ein, dass von einem Passivum < **apa-šānya* „be shaken down“, im Soghdischen **pšyn*- zu erwarten wäre, diese Lesung aber nicht möglich sei.

Weiter erwähnt er, dass SIMS-WILLIAMS die Lesung *ʹpyšʹn* vorschlägt und dies zu *pšyn*- „gefangen“ stellt und als „I may be trapped“ interpretiert.¹¹ MACKENZIE fasst es als Passiv von *pšʹy*- „to throw, drop“ auf und übersetzt es als „to be cast“, „heruntergeworfen werden“.¹² Da im Soghdischen häufig Hendiadyoins verwendet werden, wäre ein Verb mit gleicher Bedeutung wie *ʹwpt*- „fallen“ zu erwarten. Nach semantischen Gesichtspunkten erscheint daher MACKENZIES Erklärung sehr plausibel.¹³ Wenn auch das letzte Verb etwas im Dunkeln bleibt, so lässt sich doch festhalten, dass die Übersetzung sehr sorgfältig und bedacht wirkt.

II. *Huyadagmān II*

Im Vergleich soll eine weitere soghdische Passage betrachtet werden, die dem *Huyadagmān* zuzuordnen ist. Sie gehört zu Fragmenten, die von CHRISTIANE RECK in der 2005 erschienenen Gedenkschrift für MACKENZIE bearbeitet und übersetzt wurden, und ist dem Fragment So. 18102 entnommen. RECK merkt an, dass es aufgrund des geringen Umfangs des Fragments und nicht vorhandener Überschneidungen mit der Vorlage sich nicht beweisen lässt, ob es sich um eine eigenständige Übersetzung handelt oder um eine bereits bekannte. „Die abweichende Form lässt eher auf eine individuelle Bearbeitung schließen.“¹⁴ Diese Beobachtung lässt sich durch einen Vergleich der folgenden Passagen weiter stützen:

(3) Soghdisch: So. 18102, v /1/-/3/

<i>dynʹβʹr</i>	<i>xw</i>	<i>yrʹn</i>	<i>xwβn(γ)</i>		
Erwählter	ART.NSGM	schwer	Schlaf		
<i>wyšʹnty</i>	<i>tnpʹry-γ •</i>	<i>Lʹ</i>	<i>yrʹβt</i>	<i>ZY</i>	<i>šmkwʹny</i>
PE.PR.OBL.3PL	Körper:OBL	nicht	ergreifen:PRÄS.3SG	und	dämonisch

10 MACKENZIE 1985: 427.

11 MACKENZIE 1985: 427.

12 MACKENZIE 1985: 427.

13 MACKENZIE 1985: 428 mit Hinweis auf M 674 V 8ff., wo *pšyʹ(t)* vorkommt, das als „(it) should be thrown (down)“ aufgefasst werden kann.

14 RECK 2005: 153.

<i>Xwβny</i>	• <i>β(δ)ys</i>	<i>ʔykwnw</i>	<i>kδʔc</i>	<i>ny</i>	<i>wynʔnt</i>
Schlaf	Vision	ewig	jemals	nicht	sehen:PRÄS.3PL

„Erwählter: Der schwere Schlaf ergreift ihre Körper nicht und die dämonischen Traumvisionen sehen sie nie auf ewig.“ (RECK 2005: 160)

In der parthischen Version heißt es:

(4) Parthisch: M 93 I R 24

<i>grʔn</i>	<i>xwmr</i>	<i>ʔbr</i>	<i>hwyn</i>
schwer	Schlaf	auf	PERS.PR.3PL

<i>grywʔn</i>	<i>ny</i>	<i>g[yrwyd]</i>
Seele/Selbst:PL	nicht	ergreift:PRÄS.3SG

<i>ʔwd</i>	<i>xw(mr)</i>	<i>d(r)ʔwʔng</i>
und	Schlaf	trügerisch

<i>u</i>	<i>wdybyšn</i>	<i>[pd</i>	<i>hwyn</i>	<i>ny</i>	<i>ʔst]</i>
und	Täuschung	für	PERS.PR.3PL	nicht	sein:PRÄS.3SG

“Heavy sleep never overtakes their souls. Deceptive dreams and delusions [are unknown among them].” (BOYCE 1954: 69)

Es ist zu sehen, dass diese Textpassage weitaus weniger wortgetreu übersetzt wurde als die aus dem ersten Beispiel. So wird für parthisch *drʔwʔng* „trügerisch“ im Soghdischen der Ausdruck *šmkwʔny* „dämonisch, teuflisch“ gewählt.¹⁵ In der soghdischen Version werden die Traumvisionen „nicht gesehen“, *ny wynʔnd*, mit einer dritten Person Plural ausgedrückt, in der parthischen „existieren sie nicht“, *ny ʔst*. Auch fällt die Orthographie einiger soghdischer Wörter auf. Das erste Verb, *yrʔβt*, übersetzt parth. *grywyd* „ergreift“, weist jedoch eine ungewöhnliche Schreibung auf, wenn es auf soghd. *yrβ-* „wissen, verstehen, ergreifen“ zurückzuführen ist.¹⁶ Beim Wort für „dämonisch“, *šmkwʔny* (für *šmnwkʔny*), fehlt ein *n*, und *w* und *k* sind vertauscht. In diesem Fall kann die Schreibweise natürlich auch einen abergläubischen Hintergrund haben.

Zudem ist ausgesprochen bemerkenswert, wie das parthische *gryw*, das „Seele, Selbst“ bedeutet, hier im Soghdischen wiedergegeben wird – nämlich nicht mit dem etymologisch verwandten soghdischen *γrγw* „Selbst, Körper, Seele“,

15 Für *šmnwkʔny*, siehe GHARIB 1995: 375.

16 RECK 2005: 160 weist darauf hin, dass die Form auch *γrnβt* gelesen werden könnte. Als 3.Sg.Präs. des leichtstämmigen Verbs *yrβ-* würde man *yrβty* erwarten. Ein Verb **yrʔβ-* oder **γrnβ-* ist im Soghdischen nicht belegt.

das in anderen Übersetzungen durchaus vorkommt, sondern mit *tnpʾr*, das die Bedeutung „Körper“ hat.¹⁷ Man kann vermuten, dass der Übersetzer hier klarstellen wollte, dass nicht die Seele gemeint ist, sondern der Körper.¹⁸ Auch der letzte Teil ist abweichend: Das parthische „trägerischer Schlaf und Täuschung ist (existiert) für sie nicht“ steht dem soghdischen „die dämonischen Traumvisionen sehen sie nie auf ewig“ gegenüber. Die Wiedergabe dieser Textpassage ist um einiges freier als im ersten Beispiel zu sehen gewesen ist. RECKs Vermutung, dass hier eine eigenständige Übersetzung zugrunde liegen könnte, ist aufgrund der deutlich abweichenden Übersetzungstechnik sehr wahrscheinlich.

III. *Gōwišn ī grīw zīndag*

Als ein Beispiel für eine Übersetzung aus dem Mittelpersischen kann eine Passage aus dem *Gōwišn ī grīw zīndag* angeführt werden. In der Festschrift für MARY BOYCE erwähnt SUNDERMANN die soghdischen Fragmente 14792 = T II T 10 (5 Strophen), die identischen Text mit den mittelpersischen Q und V aufweisen (Q = M 651 und M 4290; V = M 717).¹⁹ Die betreffende Passage ist bereits von HENNING veröffentlicht und übersetzt worden (T II T 10, 3).²⁰

(5) Soghdisch: So.14792 = T II T 10

<i>rtγ</i>	<i>ktʾr</i>	ZKw	<i>δʾtmnʾn</i>	<i>ʔwtw</i>	<i>βyrʾn</i> ••
KOJ	wenn	ART.ASGM	gerecht richtend	Richter	finden:KONJ.1SG

<i>ky=ZY=my</i>	<i>cʾwn</i>	<i>nzʾmtγ (?)</i>	<i>zwβʾstʾnpγty</i>	<i>prwγδ</i>	<i>kwnʾt</i>
REL.PR=KOJ=ENKL.PR.1SG	von	richtend	Tyrann:OBL.PL	Prozess	machen:KONJ.3SG

<i>rt=my</i>	<i>prw</i>	<i>pδʾty</i>	<i>ʔwtʾk</i>	<i>Lʾ</i>	<i>kwnʾt</i>
KOJ=ENKL.PR.1SG	auf	ungesetzlich	verurteilt	nicht	machen:KONJ.3SG

“And if I should find the justly deciding judge who would find for me against the tyrants and would not condemn me unlawfully” (HENNING 1945: 485)

(6) Mittelpersisch: M 651²¹

<i>[ʾwd</i>	<i>ʔgr</i>	<i>dʾywr]</i>	<i>wyndʾn</i>	<i>ʕγ</i>	<i>rʾstwcr</i>
KOJ	wenn	Richter	finden:KONJ.1SG	Ez	gerecht

17 GHARIB 1995: 388.

18 Siehe hierzu SUNDERMANN 1992a: 132: „Die menschliche Seele besteht aus den vier Teilen „Seele“, „Selbst“, „Glieder“ und „Leib“.“

19 SUNDERMANN 1985: 640.

20 HENNING 1945: 484f.

21 HENNING 1945: 485.

[<i>ky=m</i>]		ʿc ?	<i>wystm]bgʿn</i>	<i>hngʿm</i>	<i>kwnʿd</i>
REL.PR=ENKL.PR.1SG		von	rebellisch:PL	Gerichtsprozess	machen:KONJ.3Sg
[ʿw=m	<i>pd]</i>	<i>zwr</i>	<i>ny</i>	<i>ʿw(d)rnzʿd</i>	
KOJ=ENKL.PR.1SG	durch	Kraft	nicht	verurteilen:KONJ.3Sg	

„Und wenn ich einen Richter fände, der gerecht (wäre), der für mich den Gerichtsprozess gegen die Rebellen machte und mich nicht (durch Kraft) (mit Macht) verurteilte.“

Bei dieser Übersetzung fällt auf, dass am Anfang, in dem Satzteil: „wenn ich einen gerecht richtenden Richter finde“, im Soghdischen, ebenso wie im Mittelpersischen, der Konjunktiv verwendet wurde. Die juristischen (Fach-)Termini, wie *cʿwn nzʿmtty zwβʿstʿnpyty prwyδ kwnʿt* „... gegen die Tyrannen einen Prozess machte“, das HENNING mit „find for me against the tyrants“ übersetzt, für *ʿc wystmbgʿn hngʿm kwnʿd* „den Prozess gegen die Rebellen machte“ oder *kym prw pδʿty ʿwzʿ Lʿ kwnʿt* „der mich nicht ungesetzlich verurteilte“ mit *pd zwr ny ʿwdrnzʿd* „durch Kraft nicht verurteilen“ sind recht verschieden wiedergegeben – und weisen auf eine recht unterschiedliche juristische Terminologie. HENNING diskutiert die Bedeutung des Substantivs *prwyδ*, das mittelpersisch *hngʿm* übersetzt. Das Verb *prw(?)yδ-* lässt sich mit „to demand, seek, ask for“ wiedergeben.²² Von HENNING wird *hngʿm* als „Prozess“ aufgefasst.²³

IV. Eine manichäische Hymne zum Preise des Sonnengottes

Bei dem folgenden Text handelt es sich um einen der wenigen manichäischen Texte, von denen auch eine chinesische Übersetzung erhalten ist. Sie scheint der parthischen Version näher zu sein, während die soghdische etwas freier übersetzt wurde. Hier werden die soghdische und die parthische Version angeführt.

(6) Soghdisch So 20154 (auch So 14411)=T II [D II 169]

V/12/	<i>pyšt</i>	<i>pr</i>	<i>twʿ</i>	<i>zʿrcnwk</i>			
	aber	durch	PE.PR.OBL.SG	barmherzig			
/13/	<i>šmʿrʿ •</i>	ZY	<i>pr</i>	<i>mz-γx</i>	<i>wrz •</i>	<i>xwyckt</i>	<i>ʿkrty-t</i>
	Geist	und	durch	groß	Wunder	befreit	machen:PP.PL

22 HENNING 1945: 484.

23 HENNING 1945: 485; DURKIN-MEISTERERNST 2004: 181, „(juridical term) account, process of law“.

/14/	<i>βnt</i> werden:PRÄS.3PL		<i>MN</i> von	<i>wyspn²c</i> all	<i>βnty •</i> Bindung:OBL		<i>rtγ</i> und	<i>pswxs²nt</i> läutern:3PL
/15/	<i>myδ</i> Tag	<i>myδy •</i> Tag:OBL	<i>wβγw</i> sowohl	<i>cn</i> von	<i>γrt</i> Berg:PL	<i>β²</i> oder	<i>kwβty •</i> Berg:OBL.PL	<i>MN</i> von
/16/	<i>r²ty •</i> Wüste	<i>ZY</i> und	<i>MN</i> von	<i>mrty •</i> Au	<i>ZY</i> und	<i>MN</i> von	<i>²²pty •</i> Wasser:OBL.PL	<i>MN</i> von
/17/	<i>wnty-² •</i> Baum:OBL.PL	<i>ZY</i> und	<i>MN</i> von	<i>βwrδmy •</i> Pflanze	<i>wβγw</i> als auch	<i>MN</i> von	<i>w²tδ²rtγ</i> Lebewesen:OBL.PL	
/18/	<i>•</i>	<i>ZY</i> und	<i>MN</i> von	<i>šwkc²</i> trocken	<i>ZY</i> und	<i>WW(?)</i> ?	<i>nβtc²</i> feucht	<i>wy²ky</i> Ort:OBL.PL

“But they are being redeemed by your merciful mind and by the great miracle from all bonds, and purified day by day, (both) from mountains or *mountains (?), from deserts and forests, from the waters, from trees and from plants, also from living beings, and from the dry and moist places.”
(SUNDERMANN 1996:107).

(7) Parthisch M 8287 (manichäische Schrift) und So 10200/1(5) (soghdische Schrift).

<i>ʔw_l</i> [9-11] und[]	<i>wzrg</i> groß	<i>ʔxšd ••</i> Mitleid
[<i>tw</i> [du	<i>bwjyh</i> erretten:2SG	<i>gy</i> <i>ʔn²n</i> See]le:PL
<i>jywndg²n</i> lebendig:PL	[<i>ʔc</i> [von	<i>z²dmwrd ••</i>] Geburtenkreislauf]
[<i>ʔc</i>] [von]	<i>kwf²n</i> Berg:PL	<i>ʔw_l</i> und [<i>dr²n ••</i>] [Tal:PL]
[<i>ʔc</i> ? von ?	<i>u</i> und] <i>šwr²n ••</i> ?Salzwüste?
[<i>ʔc</i> von	<i>rw[d²n²</i> Fluss:PL	<i>wd</i> und [<i>x²ns²r²n ••</i>] Quelle:PL

ʔc	<i>d[ʔhwgʔ n u]</i>	<i>ʔrwrʔn</i> ••
von	Baum:P	und Pflanze:P
ʔc	<i>pryspʔn</i>	[ʔ]wd <i>wdrʔn</i> ••
von	Wall:P	und Graben:P
ʔc	<i>hwškyd</i>	<i>ʔwt</i> <i>xwstbyd</i> [••]
von	trocken?	und Feuchtgebiet?

„[Du errettest die See]len, die lebendigen,
[vom Kreislauf der Wiedergeburten
aus] Bergen und [Tälern,
aus ? und] Salzwüsten,
aus Fl[üssen und] Quellen,
aus B[äumen und] Pflanzen,
aus den Wällen und Gräben,
aus dem Reich des Trockenen und Feuchten.“
(SUNDERMANN 1996: 106)

Die Übersetzung ist relativ frei, soghdisch *pr twʔzʔrcnwk šmʔrʔ* „durch deinen barmherzigen Gedanken“ gibt parthisch *wzrg ʔxšd* „großes Mitleid“ wieder. Die „Wälle und Gräben“ der parthischen Version fehlen im Soghdischen, stattdessen ist dort von „Lebewesen“ die Rede, die im Parthischen nicht vorkommen.

Interessant die Übersetzung von parthisch *zʔdmwrđ*, wörtlich „Geburt-Tod“. Dies bezeichnet den Kreislauf der Wiedergeburten im Manichäismus (und würde dem buddhistischen Saṃsāra entsprechen). Im Soghdischen ist auch *zʔt ʔt mwrđw* belegt, das aber als Übersetzung für „Saṃsāra“ verwendet wird.²⁴ Hier wird es dagegen mit soghdisch *βnd* übersetzt, wörtlich „Bindung, Fesselung“, das in manichäischen Texten in Komposita auch im Sinne von „Gefängnis“ verwendet wird. Es ist denkbar, dass im Soghdischen der Terminus *zʔt ʔt mwrđw* vermieden wurde, weil er nur in buddhistischem Kontext gebraucht wurde.

Bemerkenswert ist ebenfalls, dass in der soghdischen Version zweimal von „Bergen“ die Rede ist, *γrt βʔ kwfty*. Im Soghdischen ist *kuf* sonst nicht belegt, es handelt sich um ein Wort aus dem Westiranischen. Leider ist die Stelle im Parthischen ergänzt.

24 Siehe z.B. *Vimalakīrtinirdeśasūtra* 7, MACKENZIE 1976: 146.

V. Sermon vom Licht-Nous

Zum Schluss ein Blick auf das wohl am besten bezeugte Werk des östlichen Manichäismus, den Sermon vom Licht-Nous.

Soghdisch: 94

[tʔ](r)ʔk(w w)[nʔ ZKH ʔz xcy rt=šy ZK (n)[rtH
finster Baum ART.NOMSGF Gier sein:3SG und=ENKL.PR.3SG ART.NOMSG Stamm

ZKH ʔtr RBkʔ] šnxH zʔyH Z[Y] ʔ(s)[mʔn zʔwr]/ky-nt
ART.NOMSGF Feuer groß Ast Erde und Himmel mächtig:PL

wrk(r ʔ)[s](tʔrʔyt)[• bry] ʔy-βtʔkw δy-n[γ]ktH ʔt[=xw
Laub Gestirn:PL Frucht häretisch Religionsanhänger: PL KOJ=ART.NOM

ʔzβʔβ] cxwδʔncH δy-nH ••
Geschmack jüdisch Religion

95

xw ʔn(γt)y ʔfcmδδδ cn II (pʔr)[γ](δy)γ
ART.NOMSG ganz Welt aus 2 gemischt

I wnʔ pʔšmyrtʔyγ (• ʔrt)=šyγ xw wyx
1 Baum gezählt:3SG KOJ=ENKL.PR.3SG ART.NOMSG Wurzel

IV pw rw(x)[šnyʔk zʔy •
4 ohne Licht Erde

„Der finstere Baum ist die Gier. Und sein Stamm ist das Große Feuer. Die Äste sind die Mächte von Erde und Himmel. Das Laub sind die Gestirne. Die Frucht sind die Anhänger häretischer Religionen. Und der Geschmack ist die jüdische Religion. Die ganze Welt wird als ein Baum aus einer Zweiermischung gesehen. Und seine Wurzeln sind die vier Erden ohne Licht.“ (SUNDERMANN 1992a: 75)

Parthisch: 94

dʔlwg ʔʔryg [ʔz]/(•) ʔ(w)=š tn ʔdwr wzrg • [šʔx zm](yγ) u ʔsmʔn zʔwr
Baum finster Gier und=ENKL.PR.3SG Stamm Feuer groß Ast Erde und Himmel Macht

[wr](gr) ʔstʔrgʔn • bʔr dynʔn (ʔw)=š wxšn yhwɔʔn dyn •
Laub Gestirn:PL Frucht Religion:PL KOJ=ENKL.PR.3SG Geschmack Jude:PL Religion

95

hmg šhr ʔyw dʔlwg • ʔw=š wyx cfʔr nycnyšn •
ganz Welt ein Baum KOJ=ENKL.PR.3SG Wurzel vier Aufschichtung

„Der finstere Baum ist die Gier. Und sein Stamm ist das Große Feuer. Die Äste sind die Mächte von Erde und Himmel, das Laub sind die Gestirne, die Frucht sind die (fremden) Religionen, und sein Geschmack ist die Religion der Juden. Der eine Baum der ganzen Welt. Und seine Wurzeln sind die vier (unteren) Aufschichtungen.“ (SUNDERMANN 1992a: 75)

Der erste Teil ist ziemlich wortgetreu wiedergegeben, ein auffälliger Unterschied ist, dass das parthische *dynʾn* „Religionen“ im Soghdischen mit *ʾyβtʾkw δyntyktH* „häretische Religionen“ erklärend übersetzt wird. Leider ist das soghdische *ʾtr RBkʾ* „großes Feuer“ ergänzt, so dass nicht klar ist, ob in der Übersetzung die parthische Reihenfolge mit Nachstellung des Adjektivs imitiert wurde.

Hier ist interessant, wie unterschiedlich der letzte Teil übersetzt wurde. Im Parthischen ist von „Aufschichtungen die Rede“, die im Mittelpersischen *nyrʾmγšn* „Hinableitungen, Ablagerungen“ genannt werden.²⁵ Es sind die vier untersten Teile der Erden, die aus Rauch, Finsternis, Feuer und Wasser bestehen. Im Soghdischen werden sie mit dem Kompositum „Ohne-Licht-Erde“ bezeichnet, was deutlich abweicht.

Bei den hier angeführten Beispielen ist zu sehen, dass die Übersetzungsweise recht unterschiedlich ist. Neben wortgetreuer Wiedergabe des Originals finden sich auch ziemlich freie Übersetzungen. Bei der Wiedergabe religiöser Termini fällt auf, dass sie, wie im Beispiel von soghd. *βnt* „Bindung“ für *zʾdmurd* „Geburtenkreislauf“, das möglicherweise zu sehr buddhistisch konnotiert war, mit Bedacht gewählt wurden. In Fällen wie *tnpʾr* „Körper“ für parth. *γryw* „Selbst, Seele“, lässt sich nicht klären, warum nicht das soghd. *γryw* „Seele, Selbst“ gewählt wurde. Beim mittelpersischen *Gōwišn ī grīw zīndag* wurden die juristischen Termini im Soghdischen mit entsprechenden Fachbegriffen wiedergegeben. Bei nicht eindeutigen oder missverständlichen Ausdrücken finden sich erklärende Übersetzungen, wie z.B. soghdisch *ʾyβtʾkw δyntyktH* „häretische Religionen“ für einfaches *dynʾn* „Religionen“ im Parthischen. Wie bereits von SUNDERMANN erwähnt, unterscheiden sich wortgetreue Hymnenübersetzungen von freieren Übertragungen bei Prosawerken.²⁶

Die hier angeführten Beispiele lassen erkennen, dass die Übersetzungstechniken manichäischer Übersetzer äußerst vielfältig und von großer Professionalität waren.

25 SUNDERMANN 1992a: 121.

26 SUNDERMANN 1997: 43.

Abkürzungen

ART	Artikel
A	Akkusativ
OPT	Optativ
ENKL.PR	enklitisches Pronomen
KONJ	Konjunktiv
PL	Plural
EZ	Ezafe
LOK	Lokativ
PERS.PR	Personalpronomen
F	feminin
M	maskulin
PP	Partizip d. Vergangenheit
INTERR.PR	Interrogativpronomen
NOM	Nominativ
PRÄS	Präsens
KOJ	Konjunktion
OBL	Obliquus
REL.PR	Relativpronomen
SG	Singular

Bibliographie

- ANDREAS, FRIEDRICH CARL / WALTER BRUNO HENNING (1933): Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II. In: *SPAW, Phil.-hist. Kl.*, Berlin, S. 294-363.
- BOYCE, MARY (1954): *Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, London u.a. (London Oriental Series).
- BOYCE, MARY (1975): *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Tehéran/Liége. (Acta Iranica 9, troisième série: textes et memoires).
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004): *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout. Dictionary of Manichaean Texts 3,1. Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia).
- GHARIB, BADRESAMAN (1995): *Sogdian Dictionary*, Teheran.
- HENNING, WALTER B. (1945): Sogdian Tales. In: *BSOAS* 11, S. 465-487.
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1976): *Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, Teheran/Liége. (Acta Iranica 10).
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1985): Two Sogdian *Hwydgm²n* fragments. In: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Liège: 421-428. (Acta Iranica 25).

- RECK, CHRISTIANE (2005): Reste einer soghdischen Version von *Huyadagmān* I in der Form eines Responsoriums zwischen Erwähltem und Hörer. In: DIETER WEBER (Hrsg.), *Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie*, Wiesbaden, S. 153–163. (Iranica 8).
- SUNDERMANN, WERNER (1992a): *Der Sermon vom Licht-Nous*, Berlin. (BT XVII).
- SUNDERMANN, WERNER (1992b): *The Manichaean Hymn cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian*. London. (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplementary Series Vol. II).
- SUNDERMANN, WERNER (1996): Iranian Manichaean Texts in Chinese Remake: Translation and Transformation. In: ALFREDO CADONNA / LIONELLO LANCIOTTI, *Cina e Iran. Da Alessandro Magno alla dinastia Tang*, Florenz, S. 103–119.
- SUNDERMANN, WERNER (1997): The Manichaean Texts in Languages and Scripts of Central Asia. In: SHIRIN AKINER / NICHOLAS SIMS-WILLIAMS (Hrsg.), *Languages and Scripts of Central Asia*, London, S. 39–45.

Charakteristika alttürkischer Übersetzungen aus dem Parthischen

JENS WILKENS (Göttingen)

I.

Die Untersuchung der Übersetzungstechnik der türkischen (altuigurischen) Manichaica ist ein wenig beachtetes, gleichwohl aber interessantes Forschungsfeld. Denn wir befinden uns in einer frühen Phase der türkischen Literaturgeschichte, in der bereits die Weichen für spätere Entwicklungen der türkischen Sprachen gestellt werden. In Auseinandersetzung mit den fremdsprachlichen Vorlagen waren die Übersetzer angehalten, die Replicasprache den Vorgaben der Modellsprache anzupassen, wobei sie einige Strukturen Letzterer kopierten. Einige ursprünglich auf den Prozess der Übersetzung in das Altuigurische zurückzuführende syntaktische Eigenheiten sind auf die manichäischen Texte beschränkt und wurden vermutlich als „unnatürlich“ empfunden, weshalb sie nach dem Untergang des Manichäismus im Westuigurischen Königreich zu Beginn des 11. Jahrhunderts außer Gebrauch kamen.¹

Die manichäische Literatur markiert die erste Phase der Entwicklung hin zu einer türkischen Literatursprache, die hinsichtlich der Komplexität der mitgeteilten Inhalte sowie in Bezug auf ihre terminologische Vielfalt weit über das hinausgeht, was wir z. B. aus den Orhoninschriften kennen. Es ist im Zuge dieser Entwicklungen zu einer Reihe lexikalischer und phraseologischer Neuerungen gekommen,² die bislang nur zum Teil identifiziert und beschrieben wurden. Im Folgenden sollen einige Beispiele mitteliranisch beeinflusster Syntax behandelt und einige philologische Erkenntnisse, die aus einem eingehenden Textvergleich von Modell- und Replicasprache gewonnen werden können, aufgezeigt werden.³

1 Zu Beispielen, die zeigen, dass Lehnsyntax durchaus „Heimatrecht“ im Alttürkischen erlangen konnte, siehe den Beitrag von KLAUS RÖHRBORN in diesem Band.

2 Vergleichbare phraseologische Neuschöpfungen nach fremdsprachlichem Vorbild lassen sich in den frühen Übersetzungen buddhistischer Texte aus dem Tocharischen ins Altuigurische nachweisen.

3 Ich greife hierbei auf Ergebnisse zurück, die in einer ersten Fassung bereits auf dem Deutschen Orientalistentag in Freiburg (2007) vorgetragen wurden. Das Material wurde noch einmal überarbeitet, einer neuen Bewertung unterzogen und durch weiteres ergänzt. Damals war DESMOND DURKIN-MEISTERERNST so freundlich, die in Frage kommenden parthischen Texte mit mir durchzusehen und mir wertvolle Hinweise zu geben.

II.

Die deutlich erkennbare Abhängigkeit des türkischen vom iranischen Manichäismus zeigt sich schon bei oberflächlicher Betrachtung in der großen Anzahl von Fremdwörtern aus diversen mitteliranischen Sprachen (Mittelpersisch, Parthisch, Sogdisch), die in das Altuigurische entlehnt wurden.⁴ Die Vielfalt der manichäischen Zeugnisse, die sich in der Turfanoase erhalten haben, erlaubt es, den Prozess der Übersetzung ausschnittsweise zu beleuchten. Dies gilt für die bilingualen Texte, die Ausgangs- und Zieltext syntagmenweise aufeinander folgen lassen, etwa für die berühmte Bilingue in Tocharisch B und Alttürkisch⁵ wie auch für eine noch nicht edierte mittelpersisch-alttürkische Bilingue in manichäischer Schrift.⁶ Leider sind diese Stücke nur fragmentarisch erhalten, man erkennt aber stellenweise die Vorgehensweise des Übersetzers nach Syntagmen. Auch zweisprachige Wortlisten sind bekannt.

Wenn Vorlage und Übersetzung sicher bestimmt sind, bietet sich auf der Grundlage eines terminologischen Vergleichs und durch die Beobachtung bestimmter syntaktischer Regelmäßigkeiten methodisch ein Ausgangspunkt für weiter gehende philologische Fragestellungen, z. B. inwieweit beschädigte Textpassagen durch einen Vergleich mit der jeweils anderen Sprache wiederhergestellt werden können, ob Sätze anders eingeteilt werden können als bisher angenommen usw. Die Möglichkeiten, Textvergleiche anzustellen, sind bei genauerer Betrachtung allerdings als relativ begrenzt einzustufen. Dies liegt vor allem an der fragmentarischen Bezeugung der Literatur des östlichen Manichäismus. Nur selten sind wir in der Lage, echte Parallelen zu vergleichen. Dies ist in beschränktem Maße etwa beim sogdischen und altuigurischen *Xvāstvānīfi*⁷ oder auch beim

Ich möchte ihm noch einmal ausdrücklich für seine Hilfsbereitschaft danken. Außerdem möchte ich CHRISTIANE RECK und PETER ZIEME für die Durchsicht des Manuskripts Dank sagen und ganz besonders auch dafür, dass sie mich auf den einen oder anderen verbesserungswürdigen Punkt aufmerksam gemacht haben. Für alle verbliebenen Unstimmigkeiten und Fehler trage natürlich ich allein die Verantwortung.

- 4 Für einen sehr knappen Überblick zu frühen türkisch-iranischen Kontaktbeziehungen vorwiegend auf sprachlichem Gebiet siehe DOERFER 1991. DOERFER behandelt hauptsächlich iranischen Einfluss auf das Türkische. Die umgekehrte Beeinflussung ist in den spätsogdischen Texten aus Dunhuang festzustellen, die von HAMILTON und SIMS-WILLIAMS (1990) ediert wurden. Siehe auch den wichtigen Artikel von YOSHIDA 2009, worin einige bislang nicht oder nur unzureichend identifizierte Phänomene diskutiert werden. Hierzu gehört auch der Gebrauch kontaktinduzierter infinitiver Verbformen im Sogdischen. Auf S. 581 wird auch türkisch beeinflusste Wortfolge im Sogdischen behandelt.
- 5 Vgl. die Edition in TT IX.
- 6 Vgl. die Fragmente U 122a,b. Zu dieser Handschrift gehören auch M 365 und U 150.
- 7 Siehe SIMS-WILLIAMS 1991.

Huyadagmān der Fall, einem Hymnenzyklus, von dem Fragmente in mehreren Sprachen vorliegen.⁸ Bei der Parabel von der Befreiung durch den Stier,⁹ beim Gigantenbuch und beim Bericht von dem Wettkampf mit Ormazd dem Kühnen gibt es keinerlei Textüberschneidungen. Die unterschiedlichen Testimonien ergänzen sich wechselseitig. Die genannte altuigurische hagiographische Erzählung über Ormazd den Kühnen¹⁰ gehört mit dem parthischen Text zusammen, den WERNER SUNDERMANN als Nr. 22 in „Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts“ publiziert hat.¹¹ Die ersten Zeilen der Rückseite von M 330 und M 2238 setzen den altuigurischen Text an der Stelle fort, an dem dieser abbricht. Wir erfahren, dass vermutlich Mani seinen Herausforderer, Ormazd den Kühnen, nur mit einem Finger zu Boden wirft. Dennoch ist der parthische Text nicht die Vorlage des altuigurischen. Die Namensform des Protagonisten *γ'xy wrmzt* im altuigurischen Text verweist auf eine mögliche sogdische Vorlage, was von den Herausgebern bereits zu Recht vermutet wurde. Auch das bisher rätselhafte Wort *äšbir*, bisher angesetzt in der Bedeutung „Kampfplatz, Arena“, könnte sogdischer Herkunft sein und auf *'š'yr* „Grotte, Höhle“ (GHARIB Nr. 1768) zurückgehen. Die Syntax des altuigurischen Textes ist durch die sogdische Vorlage beeinflusst. Deutlich ist dies z. B. in den Fällen, wenn ein Konditionalsatz nachgestellt wird. Eine solche Syntax ist nur für Werke der Übersetzungsliteratur und bei poetischen Texten möglich.¹²

(1) *ol üdün γ'xy wrmzt t(ä)ñri mani burhangaru inčä tep ötünti nägü as(a)g bolgay bo tört sav aysar* (GENG/KLIMKEIT/LAUT 1987, ZZ. 9-13; Hervorhebung J.W.)

„Da sagte Ormazd der Kühne ergebenst zum Apostel Mani: ‚Was für ein Nutzen wird daraus erwachsen, **wenn man diese vier Worte ausspricht**?“¹³

Auch der ungewöhnliche, aber in weiteren Belegen bezeugte Direktiv mit einem *verbum dicendi* ist bemerkenswert (*t(ä)ñri mani burhangaru*), der auf ein sogdisches Vorbild mit der Zirkumposition *ku ... sar* zurückgehen könnte.¹⁴ Eine

8 Siehe den Beitrag von PETER ZIEME in diesem Band.

9 Siehe WILKENS 2000.

10 Ediert in GENG/KLIMKEIT/LAUT 1987.

11 BT XI, S. 126-130.

12 Nach Möglichkeit gebe ich bei den altuigurischen Beispielen die aktuellen Standortsignaturen und die Publikationsstelle an. Die Transkription und die Konventionen folgen dem *Uigurischen Wörterbuch* (UW). Keine Einheitlichkeit konnte für das System der verwendeten Klammern bei den altuigurischen und parthischen Zitaten erzielt werden. Bei den parthischen Beispielen wurden die in BT XVII und BT XIX befolgten Prinzipien beibehalten.

13 Übersetzungen aus dem Altuigurischen sind meine eigenen. Parthische Beispielsätze werden zusammen mit SUNDERMANN'S Übersetzung angegeben.

14 Auch belegt etwa in Ch/U 6963 /v/2/ ...]// *siziñärü ötünür [m(ä)n ...* . Allerdings finden wir eine ähnliche Verwendung auch in *Irk Bitig* 54: *kul s(a)bı b(ä)ging(ä)rü ötünür*,

sogdische Fassung dieser hagiographischen Erzählung liegt vermutlich in dem Fragment So 10129 vor, das in dem Katalog sogdischer manichäischer Handschriften in sogdischer Schrift von CHRISTIANE RECK beschrieben ist.¹⁵ Diese Version könnte die Vorlage der altuigurischen Übersetzung gewesen sein. Hier haben wir aber mangels echter Textparallelen leider nicht die Möglichkeit eines kontrollierbaren Textvergleichs. Wir können nur aus dem bisher identifizierten Material unsere Schlüsse ziehen.

Den besten Ausgangspunkt für vergleichende Betrachtungen zur Übersetzungstechnik bildet m. E. der *Sermon vom Licht-Nous*, dessen Textgeschichte von WERNER SUNDERMANN vorbildlich aufgearbeitet wurde.¹⁶ Ich möchte mich nach eingehender Prüfung seinen Ergebnissen anschließen, nämlich dass die türkische Fassung auf die parthische zurückgeht und nicht das „Sondergut“ der sogdischen teilt.¹⁷ Die nahezu vollständig erhaltene chinesische Übersetzung, die in Dunhuang gefunden wurde, ist gegenüber den anderen Versionen stark erweitert und paraphrasiert oft nur.¹⁸ Nichts beweist eine direkte Abhängigkeit des türkischen Textes vom chinesischen oder umgekehrt.¹⁹ Die leider nur sehr fragmentarischen Stücke des chinesischen *Traités* aus Turfan,²⁰ die zu einer anderen Übersetzung gehören, bieten leider zu wenig Text, um zu gesicherten Ergebnis-

kuzgun s(a)bi t(ä)ñrig(ä)rü y(a)lb(a)rur. Zur Entsprechung *ku ... sar* im Sogdischen und Dativ im Altuigurischen siehe YOSHIDA 2009, S. 578.

15 RECK 2006, S. 38–39 (Katalognummer 28).

16 Vgl. vor allem BT XVII, S. 19–22 für einen Vergleich der unterschiedlichen Versionen. Die altuigurische Fassung wurde ediert in M III, S. 16–24 (Nr. 8, I–VIII), KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, ZIEME 1995 und WILKENS 2001–2002. Eine Reedition von ALOÏS VAN TONGERLOO ist in Vorbereitung.

17 Vgl. BT XVII, S. 21 mit Bezug auf § 50, bei dem alle vier Fassungen miteinander verglichen werden können. Auch der Vergleich von § 41b (sogdische Fassung; ed. BT XVII, S. 68) mit der altuigurischen (U 44 /r/1-5/; ed. M III, S. 18: 1-5 unten) zeigt, dass Erstere nicht die Vorlage der Letzteren sein kann. Weitere Beispiele ließen sich unschwer nennen (vgl. etwa parthisch § 43a, sogdisch § 43b, ed. BT XVII, S. 68 und altuigurisch U 44 /v/6-7/; ed. M III, S. 19: 6-7 Mitte). Schon KLIMKEIT und SCHMIDT-GLINTZER (1984, S. 84) haben die Nähe der türkischen zur parthischen Version hervorgehoben. Ihre Bemerkung, dass die Benennung der Elemente nach Gottheiten in der türkischen Fassung ein Sogdizismus sei (ebd., S. 85), wird von SUNDERMANN (BT XVII, S. 21) entkräftet. Auch PETER ZIEME verweist in seiner Edition aus dem Jahr 1995 auf die Nähe der parthischen und der türkischen Fassung.

18 Auf die buddhistische Umgestaltung weist SUNDERMANN hin (BT XVII, S. 11).

19 SUNDERMANN hat gezeigt, dass an einer Stelle (§ 20 in BT XVII) parthischer und chinesischer Text terminologisch zusammen gehen, während die türkische Fassung abweicht. Siehe BT XVII, S. 21. Allerdings könnte es sich nur um eine erklärende Glosse (*beš t(ä)ñri küü* „Kraft des Fünfgottes“) des metaphorischen Ausdrucks *wd'rg'n mylm'n* („durchreisender Gast“) handeln. Gegen eine Übersetzung des chinesischen Textes aus dem Altuigurischen wenden sich KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, S. 84–85.

20 YOSHIDA 1997.

sen zu gelangen. Für die folgende Betrachtung soll daher die chinesische Version gänzlich ausgeklammert werden. Die Gegenüberstellung der parthischen und der altuigurischen Version zeigt geradezu exemplarisch die Vorgehensweise der Übersetzer.²¹ Wenn gesagt wird, dass die parthische Fassung übersetzt wurde, heißt das nicht, dass die sogdische nicht benutzt wurde. Hierfür könnte es eine Spur geben, denn in einem kleinen altuigurischen Fragment finden wir den Terminus *yok tävirmäk* (U 41 /r/7/), dessen erster Bestandteil ein seltenes sogdisches Lehnwort im Altuigurischen ist.²²

III.

An den Anfang der nachfolgenden Überlegungen²³ sei eine Beobachtung zu einer charakteristischen Verwendung des normalerweise als Reflexivpronomen verwendeten Wortes *k(ä)ntü* gestellt, die sich nur in den manichäischen Texten findet. Sie begegnet uns im *Sermon vom Licht-Nous* zum ersten Mal auf dem Kodexblatt U 45 in manichäischer Schrift, das keine identifizierte Parallele in den beiden mitteliranischen Fassungen hat, lässt sich aber auch in weiteren Belegen nachweisen. Hier einige Beispiele, bei denen *k(ä)ntü* durch Fettdruck hervorgehoben ist:

(2) *ymä äki[n̄ti γ(a)ru]k kün **k(ä)ntü** ärür : äki yeg(i)r[mi e]länmäk : kim nom kuti t(ä)ηri[dä]n tugar : γ(a)ruk kün t(ä)ηr<i>kä yöläšürü : äki yeg(i)nmi t(ä)ηri kurkimin birlä.* (U 45 /v/5-9/; M III, S. 16: 5-8 unten; Hervorhebung J.W.)²⁴

„Und der zwei[te] licht[e] Tag, **dies** sind die zwölf[He]rrschertümer, welche aus dem Licht-Nous geboren werden, dem lichten Sonnengott gleichend mit den zwölf Göttermädchen.“

(3) *ymä o[l̄ üčünč] γ(a)ruk kün **k(ä)ntü** ärü[r] beš [t(ä)ηri] küč [...]*²⁵ (U 45 /v/20-21/; ed. M III, S. 17: 20-21; Hervorhebung J.W.)

„Und je[ner] ist der [dritte] lichte Tag, der **da** ist die Kraft des Fünf[gottes ...].“

21 Vgl. auch BT XVII, S. 21: „Diese Feststellungen sprechen für Unabhängigkeit der chinesischen und der türkischen Texte voneinander und für ihre Rückführung auf die parthische Version.“

22 Siehe GHARIB 1995, Nr. 11051.

23 Die altuigurischen Fragmente der Anfangskosmogonie, die eine Parallele im Parthischen haben, sind zu stark beschädigt, um die Texte vergleichen zu können. Siehe WILKENS 2001/2002, S. 82-96.

24 Auf die anderen Besonderheiten dieses Beispielsatzes wird unten noch zurückzukommen sein.

25 Es folgt noch ein durch *kim* eingeleiteter Relativsatz.

(4) ... *sini kim [kánt]ü ol* :²⁶ *kut ög köyül sakınç tuymak* (U 44 /r/1-2/; ed. M III, S. 18:1; Hervorhebung J.W.)

„Die Glied(er) der [lichten Seele], die **da** sind: Majestät, Verstand, Geist, Denken und Einsicht.“²⁷

(5) *ymä eki y(e)g(i)rmi üdläri k(ä)[n]tü ärür* : *eki y(e)g(i)rmi t(ä)yrri kırkınu* (U 44 /r/7-8/; ed. M III, S. 18: 7-9 unten; Hervorhebung J.W.)

„Und seine zwölf Stunden, **dies** sind: die zwölf Göttermädchen (scil. die zwölf Lichtjungfrauen).“

Im folgenden Beispiel wird *k(ä)ntü* gleich vier Mal – ein Mal mit dem Pluralsuffix markiert – wegen mehrfacher Identifikation dogmatischer Termini verwendet:

(6) *eki tünärig tün k(ä)ntü bolar ärür . bir tün k(ä)ntü bo k(a)rang ätöz ärür . ymä iki y(e)g(i)rmi üdläri k(ä)ntülär ol . beç közüniür t(a)nigerd²⁸ ätöz sınları : süjök siyir tam(a)r ät tärı : : beç közünnmäz tutulmaz y(a)vlak biliglär : [ki]m k(ä)ntü ol : üz boz bilig : övkä bilig : uvu[tsuz] bilig [:] t(ä)rkiş bilig : biligsiz bilig : suk yäk uvutsuz yäk birlä : : (U 44 /r/9/ - /v/3/; ed. M III, S. 18: 9-10 unten – 19: 3 Mitte; Hervorhebung J.W.)*

„Die zwei finsternen Nächte, **dies** sind: die erste²⁹ Nacht, die **da** ist dieser finstere Körper. Und ihre zwölf Stunden, die **da** sind: (1.-5.) die fünf sichtbaren leiblichen Glieder des Körpers, (nämlich) Knochen, Sehnen, Adern, Fleisch und Haut,³⁰ (6.-10.) fünf unsichtbare und nicht fassbare Bösaertigkeiten, die **da** sind: Hass, Zorn, Geilheit, Streitsucht und Unwissenheit³¹ und (11.-12.) die Gierdämonin und die Geilheitdämonin.“

Alternativ lässt sich *k(ä)ntü* folgendermaßen übersetzen:

(7) *bir tün k(ä)ntü bo k(a)rang ätöz ärür* (U 44 /r/10-11/; M III, S. 18: 10-11 unten; Hervorhebung J.W.)

„Und die erste Nacht, **dies** ist dieser finstere Körper.“

(8) *ymä ekinti tünärig tün k(ä)ntü ärür az yäk ölümlüg sakınç* : (U 44 /v/4-5/; ed. M III, S. 19: 4-5 oben; Hervorhebung J.W.)

„Und die zweite finstere Nacht, **dies** sind die Gierdämonin und die Enthymesis des Todes.“

26 Der Anfang dieses Satzes wurde bisher ... *sini kigä/////u ol* (M III, S. 18₁) bzw. *sini kigä ... ol* (KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, S. 90) gelesen.

27 Zu den parthischen und sogdischen Entsprechungen dieser Begriffe siehe die Tabelle 2.1 in BT XVII, S. 137.

28 Zur richtigen Lesung s. KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, S. 90. M III, S. 18: 13 unten: *tavgird*. Zu mittelpersisch *tnygyrd* s. DURKIN-MEISTERERENST 2004, S. 325a.

29 *bir* fungiert hier wie auch sonst manchmal in den manichäischen Quellen als Ordinalzahl, da die zweite finstere Nacht in /v/4/ genannt wird.

30 Zu den parthischen und sogdischen Entsprechungen siehe die Tabelle 1.2 in BT XVII, S. 137.

31 Zu den parthischen und sogdischen Entsprechungen siehe die Tabelle 3.2 in BT XVII, S. 138.

(9) *ymä eki y(e)g(i)rmi üdläri k(ä)ntüü ol eki y(e)g(i)rmi k(a)rang elänmäki* : (U 44 /v/6-7/; ed. M III, S. 19: 6-7 oben; Hervorhebung J.W.)

„Und ihre (scil. der Zweiten finsternen Nacht) zwölf Stunden, **dies** sind ihre zwölf finsternen Herrschertümer.“

Es wird *k(ä)ntüü* verwendet, wenn es sich um ein Resümee des vorher Gesagten in Form einer Wiederaufnahme handelt oder wenn eine Liste bzw. eine Identifikation als Prädikativum – nahezu immer mit Subjektreferenz – folgt. Letzteres ist am häufigsten. Die charakteristische syntaktische Stellung von *k(ä)ntüü* unmittelbar vor der Kopula oder der Hauptprädikation³² zeigt, dass das Wort nicht mit der Grundbedeutung „selbst“³³, sondern mit einem Stützwort wie „da“³⁴, einem anaphorischen Pronomen o. ä. zu übersetzen bzw. durch einen Doppelpunkt oder symbolisch durch ein Gleichheitszeichen zu repräsentieren ist. Es dient dazu, die Identifizierung einer Einheit vorzunehmen. Um diese Funktion in den Beispielsätzen zu verdeutlichen, habe ich mich entschlossen, in den Übersetzungen ein Stützwort oder ein anaphorisches Pronomen zu verwenden. Eher ungewöhnlich ist im *Sermon vom Licht-Nous* der Beispielsatz (7), da hier die Hauptprädikation in Form eines finiten Verbs ganz am Ende steht.

Außerhalb des *Sermons vom Licht-Nous* begegnet uns diese Verwendung z. B. noch in dem Fragment U 266a /r/5-10/, das auch eine Art Traktat zu sein scheint:

(10) *ymä t[akı] ol ogul näčäkätägi tirig ärsär [yeti] törlüg adaka ämgänür : kim k(ä)ntüü ä[rür] äy ašnu a[č]mak : ekinti suvsamak <:> ü[čünč] tumlig : tö[r]tünč i[sig] : be[šimč] ig : altunč karimak : yetinč [ölmäk] : (= ed. BT V Text 16, ZZ. 341-346; Hervorhebung J.W.)*

„Und solange jenes Kind lebendig ist, wird es durch [sieben]fache Gefahren gequält, die **da** s[ind]: erstens H[u]nger, zweitens Durst, d[rittens] Kälte, vi[er]tens W[ärme], fü[nftens] Krankheit, sechstens Altern, siebtens [Tod].“³⁵

Hier ist beim Prädikativum keine Subjektreferenz gegeben, sondern beim reflexiv-medialen Verb ist das Bezugsnominal eine Dativergänzung: *yeti törlüg adaka*.

Oder:

(11) *üčünč [arı]g nom kutı kim k(ä)ntüü ol k(a)mag nom eligi* (MIK III 201b /r/21-/v/1/, ed. ÖZERTURAL 2008, 54; Hervorhebung J.W.)

„Drittens der [rein]e Licht-Nous, der **da** der König aller Religion(en) ist.“

32 In Beispiel (6) ist mit *bolar* noch ein kataphorisches Pronomen eingeschoben.

33 So in KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, *passim*. In LE COQS Übersetzung wird *k(ä)ntüü* meist nicht mit „selbst“ übersetzt.

34 So auch richtig übersetzt von ZIEME 1995, S. 262.

35 Zu anderen Relativsätzen, die durch den Subordinator *kim* eingeleitet werden und nicht unmittelbar dem Kopf folgen, sondern dem gesamten Hauptsatz, s. ERDAL 2004, S. 444-445.

Auch bei diesem Beispielsatz, ein Nominalsatz, ist wieder Subjektreferenz gegeben, wobei das „Reflexivpronomen“ dem Marker des Relativsatzes (*kim*) nachgestellt ist.³⁶ Es ist also Bestandteil des Relativsatzes. Diese Erscheinung finden wir auch in den Beispielsätzen (4), (6), (10) und (12), die alle appositive Relativkonstruktionen beinhalten. Auf dem Blatt, dem der Beleg entnommen wurde, gibt es für die identifizierende Funktion von *k(ä)ntü* weitere Beispiele. Überhaupt lassen sich viele Belege finden.³⁷

Dass in dieser Verwendung von *k(ä)ntü* iranisch beeinflusste Syntax vorliegt, beweist der Textvergleich der betreffenden Stellen des *Sermons vom Licht-Nous* mit identischer Stellung von *wxd* vor dem Prädikat *'hynd*, z. B.

(12) [anta ötrü] yokaru tartar yoklat[ur ol beš]³⁸ özütnün sinin kim **k(ä)ntfü** ol : kut kö]ñül ög [sa]knč [tuymak] (U 199 /v/3-6/, ed. ZIEME 1995, S. 261-262; Hervorhebung J.W.)³⁹

„[Daraufhin] zieht er empor und erhebt [jene fünf] Glieder der Seele, welche **da** [sind]: [Majestät, Geist, Verstand, [De]nken und [Einsicht].“

36 Zu rechtsverzweigenden *kim*-Sätzen siehe ERDAL 2004, S. 443-448. Dieser Typus ist sicherlich durch Kontakt mit einer indogermanischen Sprache entstanden. Vergleichbar sind die Relativsätze mit dem aus dem Persischen kopierten Subordinator *ki* im frühen Anatolisch-Türkischen, der außer in den ogusischen auch in anderen Türkssprachen – etwa im Neuuigurischen – verwendet wird (CSATÓ/UÇTURPANI 2010, S. 91). Dieser Typus findet sich auch in Übersetzungen aus dem Arabischen (s. KIRCHNER 2006). KIRCHNER (2006, S. 171) hat auf ein wichtiges Charakteristikum bei Interlinearübersetzungen hingewiesen: „If the target language of a translation has right-branching subordinating structures in the same function besides the left-branching ones, then it does not come as a surprise when complex propositions are subordinated in the same direction as the subordination in the source text.“ Die altuigurische Übersetzung des *Sermons vom Licht-Nous* kann wegen ihrer spezifischen Merkmale als eine Art Interlinearübersetzung betrachtet werden. Die Komplexität der Relativsätze der Ausgangssprache dürfte auch die Einführung rechtsverzweigender *kim*-Sätze im Altuigurischen erst ausgelöst haben. Vermutlich waren es mitteliranische Vorlagen, die hierfür verantwortlich waren. Die den Türkssprachen eigentümlichen linksverzweigenden (pränominalen) Relativsätze auf der Basis meist von Partizipien (s. CSATÓ/UÇTURPANI 2010, S. 69) waren offenbar nicht für die Wiedergabe langer Relativsätze der Modellsprachen geeignet. Hinzu kommt noch, dass Unterschiede zwischen linksverzweigenden Relativsätzen türkischen Typs und rechtsverzweigenden indogermanischen Typs bestehen. So hat JOHANSON (1991, S. 222f.) darauf hingewiesen, dass Erstere nicht propulsiv („plot-advancing“) sind, während Letztere es sein können. Zur durch Sprachkontakt induzierten Ersetzung linksverzweigender nicht-finiten Konstruktionen durch kopierte Strukturen in modernen Türkssprachen s. JOHANSON 2006, S. 18-20.

37 Vgl. vor allem auch M III, S. 15 (Nr. 7, III).

38 So ist die Lacune zu ergänzen.

39 Im Kommentar zur Stelle weist PETER ZIEME (1995, S. 262) auf die Nähe der altuigurischen zur parthischen Fassung hin und schreibt: „Diese recht genaue Entsprechung zum parth. Text kann als ein Zeichen einer Abhängigkeit gewertet werden.“

Parth. § 26 'dy'n pdr'zyd . 'w hwyn [pnj hn]d'm gy'nyn . cy **wxd** ['hyn](d) . b'm mmwhmyd 'wš ['nd](y)šyšn 'wd prm'ng . (ed. BT XVII, S. 66; Hervorhebung J.W.)

„Als dann erhebt er die [fünf] seelischen [Gl]ieder, die **da** [sin]d der Glanz, der Verstand, das Bewußtsein, das [Nach]denken und das Sinnen.“ (BT XVII, S. 67; Hervorhebung J.W.)

Bei diesem Beispiel ist der Relativsatz von dem Akkusativobjekt des Matrixsatzes abhängig.

Oder der schon unter Beispiel (9) angeführte Satz:

(13) : ymä eki y(e)g(i)rmi üdläri **k(ä)ntü** ol eki y(e)g(i)rmi k(a)rang elännmäki : (U 44 /v/6-7/, ed. M III, S. 19: 6-7 Mitte; Hervorhebung J.W.)

„Und ihre (scil. der Zweiten finsternen Nacht) zwölf Stunden, **dies** sind ihre zwölf finsternen Herrschertümer.“

Parth. § 43a 'wd dw'dys jmnyn **wxd** 'hynd dw'dys šhrd'ryft t'ryg . (ed. BT XVII, S. 68; Hervorhebung J.W.)

„Und die zwölf Stunden sind⁴⁰ die zwölf finsternen Herrschaften.“ (BT XVII, S. 69)

Parthisch *wxd* ist immer die Vorlage, wenn *k(ä)ntü* in der beschriebenen Weise verwendet wird.⁴¹ Es besteht bei der altuigurischen Fassung des *Sermons vom Licht-Nous* generell eine Tendenz, möglichst alles zu übersetzen, was man in der Modellsprache vorfindet, auch wenn die Replicasprache derartige Eigentümlichkeiten nicht kennt. Diese identifizierende Verwendung von *k(ä)ntü* hat dann auch keinen wirklichen Eingang gefunden in das Altuigurische, sondern lässt sich nur für eine kurze Periode der manichäischen Übersetzungsliteratur nachweisen. In buddhistischen Texten gibt es keine Spuren dieser Praxis. Wird *k(ä)ntü* in der beschriebenen Funktion verwendet, ist dies ein untrügliches Indiz, dass der altuigurische Text aus einer mitteliranischen Sprache übersetzt wurde.

Es sei noch erwähnt, dass analoge Identifizierungen in alttürkischen manichäischen Texten auch ohne *k(ä)ntü* belegt sind. Dies muss noch nicht heißen, dass diese Texte nicht aus einer mitteliranischen Sprache übersetzt wurden, sondern sie können auch sprachlich geglättet sein. Hier möge ein Beispiel eines wegen seiner orthographischen Besonderheiten sogar besonders altertümlichen Textes (*z* punktiert, hypertrophes Alif, Absatz nach *l*) genügen:

40 Hier hat SUNDERMANN kein Stützwort in der Übersetzung verwendet.

41 Es sei darauf hingewiesen, dass auch sogdisches *xwty* in derselben Funktion erscheint. Für den *Sermon vom Licht-Nous* vgl. etwa § 41b: *rt(γ) ZK ['štyk] my-δ x(w)ty xcy ZK (w')[xšy] tnp'r 'z-w'nt'k '(š)[m'r'kh]* „Und der [dritte] Tag ist des W[ortes] Leib, die En[thymesis des Lebens(?)].“ (ed. und übers. BT XVII, S. 68-69; Hervorhebung J.W.).

(14) *törtün' sakıñ ol tetir : üz'üksüz nizvanilar birl-ä süñüşmäk öçüşmäk ol* (M III, S. 12: 11-14 unten links)

„Der vierte Gedanke ist folgender: das ständige Kämpfen und Streiten mit den Leiden-schaften.“

IV.

Auch die in Beispielsatz (13) belegte satzeinleitende Konjunktion *ymä* geht, wie der Textvergleich zeigt, auf parthisches *'wd* zurück. Dies zeigt schon dieser Beleg, doch seien noch weitere angeführt. Solche syndetischen Reihungen mittels der Konjunktion *ymä* sind in dieser Häufung außerhalb der manichäischen Literatur für das Alttürkische ungebräuchlich.

(15) *ymä k(ä)ntü özütni[ñ köñül] sınn : kirlig kilu[r]* (Ot. Ry. 2266 /v/4-5/, ed. ZIEME 1995, S. 256-257; Hervorhebung J.W.)

„**Und** das Glied [„Geist“]⁴² seiner eigenen Seele beschmutzt er.“⁴³

Parth. § 21 *'wd wxybyy gy'n . [mnwh]myd hnd'm rynn kryd* . (ed. BT XVII, S. 64; Hervorhebung J.W.)

„[...] **und** seiner Seele [Verstan]desglied beschmutzt er.“ (BT XVII, S. 65; Hervorhebung J.W.)

(16) *ymä bar antag üd ärgi⁴⁴ kişiniy karang ög sin<n>tan yäklär ünüp yañı kiş[i] birlä süñüşürlär* (*MIK III 636 /r/6-9/, ed. M III, S. 17: 6-9 Mitte; Hervorhebung J.W.)

42 *köñül* kann jetzt nach parthisch *mnwhmyd* in der Lacune ergänzt werden. Zur Entsprechung dieser beiden Begriffe siehe Beispiel 12 (= 22).

43 Die Nähe des altuigurischen Textes zur parthischen Fassung ist auch für ZIEME (1995, S. 258) ein Indiz für die Abhängigkeit des Ersteren von Letzterer.

44 Die Lesung *ärgi* (M III, S. 17,; KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, S. 89) wird in UW, S. 426a als obsolet betrachtet und auf das Lemma *ärki* verwiesen. Zur Etymologie von *ärki* vgl. RÖHRBORN 1998. Bedenken gegen die Etymologie werden in ERDAL 2004, S. 350 (Anm. 553) geäußert. *ärki*, anscheinend ohne echte Entsprechung im Parthischen, ist sonst in Nominalsätzen mit *bar* als dubitative Partikel in der Bedeutung „offenbar, vielleicht, hoffentlich“ belegt (vgl. UW, S. 436a). Nur ein paar Zeilen später (M III, S. 18: 5-6 oben) wird der Satz jedoch mit *ymä bar antag üd k(a)ltı* eingeleitet. Zwar ist für den altuigurischen Satz keine parthische Parallele bezeugt, doch ist *k(a)ltı* sicher eine Entsprechung zu parthisch *kd*. Da es in Beispiel (16) sonst keine Entsprechung für parthisch *kd* gibt, hatte ich zunächst erwogen, *ärki* als Konjunktion zu betrachten. Außerdem verlangt *antag* als Kataphorikum des Hauptsatzes eigentlich eine folgende, den Nebensatz einleitende Konjunktion. Eine überzeugendere Deutung, die mit der Dogmatik des *Sermons vom Licht-Nous* in Einklang steht, schlägt mir PETER ZIEME vor: es ist nämlich statt *ärki* besser *ärgi* „alt, ehemalig“ zu lesen, so dass sich hinter *ärgi kişı* der Alte Mensch, also der Gegenspieler der Neuen Menschen (*yañı kişı*), verbirgt. Das altuigurische Wort ist das Etymon der modernen Kontinuanten in sibirischen Türkssprachen wie etwa im

„**Und** es gibt eine Zeit, (wenn) aus dem finsternen Glied ‚Verstand‘ des Alten Menschen sich Dämonen erheben und mit dem Neuen Mensche[n] kämpfen.“

Parth. § 23 *'wd 'st γ'wr . kd 'ž 'ndyšy(š)[n] (t')ryg dyw'n 'zyhynd . ky 'd nw[']g] mrdwhm zmbg krynd* . (ed. BT XVII, S. 64; Hervorhebung J.W.)

„**Und** es geschieht einmal, daß aus dem Finsternen Nach[denken] Dämonen herausgehen, die mit dem Neuen Menschen Streit führen.“ (BT XVII, S. 65; Hervorhebung J.W.)

In folgendem Beispielsatz, der uns schon begegnet ist, haben wir beide erwähnten Entsprechungen vorliegend, *ymä* = *'wd* und *k(ä)ntü* = *wxd*:

(17) *ymä eki γ(e)g(i)rmī üdläri k(ä)ntü ol eki γ(e)g(i)rmī k(a)rang elänmäki* : (U 44 /v/6-7/, ed. M III, S. 19: 6-7 Mitte; Hervorhebung J.W.)

„**Und** seine zwölf Stunden, die **da** sind: seine zwölf finsternen Herrschertümer.“

Parth. § 43a *'wd dw'dys jmnyn wxd 'hynd dw'dys šhrd'ryft t'ryg* . (ed. BT XVII, S. 68; Hervorhebung J.W.)⁴⁵

„**Und** die zwölf Stunden sind⁴⁶ die zwölf finsternen Herrschaften.“ (BT XVII, S. 69; Hervorhebung J.W.)

Daneben können im Parthischen auch Varianten vorliegen, z. B. die mittelpersische Variante *š*: statt *'wd*:

(18) *ymä üzüksüz arıgn ärmäkig sävär amrayur* : : (U 42 /v/7-8/, ed. M III, S. 21: 7-8 oben; Hervorhebung J.W.)

„**Und** das ständige Reinsein⁴⁷ liebt₂ er.“

Parth. § 48 *š: cyd pw'gyft frylt* . (ed. BT XVII, S. 68; Hervorhebung J.W.)

„**Und** immer liebt er die Reinheit.“ (BT XVII, S. 69; Hervorhebung J.W.)

Die altuigurische Entsprechung *üzüksüz* zum parthischen Adverb *cyd* ist wohl attributiv zu interpretieren.

Tuwinischen. Vgl. ÖLMEZ 2007, S. 157b s. v. *ergi*. In der altuigurischen Übersetzung ist *ärgi kišiniy* ein erklärender Zusatz.

45 An dieser Stelle weicht die fragmentarisch erhaltene sogdische Version (§ 43b) terminologisch ab.

46 Hier hat SUNDERMANN in der Übersetzung kein Stützwort eingefügt. Gleiches wäre auch für die altuigurischen Beispiele möglich.

47 Zur Konstruktion *är-* mit einem Substantiv im Instrumental siehe ERDAL 2004, S. 379 („With *är-*, the instrumental suffix describes states ...“).

V.

Kopierte parthische Syntax ist manchmal auch dort zu postulieren, wo die parthische Fassung nicht erhalten ist. Als Beispiel kann eine Stelle angeführt werden, auf die oben in Beispiel (2) schon hingewiesen wurde:

(19) *ymä äki[n]ti γ (a)ruk kün k(ä)ntü ärür : äki γ eg(i)r[mi e]länmäk : kim nom kuti t(ä)ñri[dä]ñ tugar : γ (a)ruk kün t(ä)ñr<i>kä γ öläšürü : äki γ eg(i)rmi t(ä)ñri kirkinñ birlä. (U 45 /v/5-9/; M III, S. 16: 5-8 unten; Hervorhebung J.W.)*

„Und der zwei[te licht]e Tag, dies sind: die zwölf[He]rrschertümer, welche aus dem Licht-Nous geboren werden, **dem lichten Sonnengott gleichend mit den zwölf Göttermädchen.**“

Bei diesem Beispiel ist eine gänzlich untürkische Syntax zu beobachten, die vermutlich noch im Zustand einer Syntagma für Syntagma erschließenden Roh- oder Interlinearübersetzung verblieben ist. Der Terminus *äki γ eg(i)rmi elänmäk* „die zwölf Herrschertümer“ wird durch *k(ä)ntü* in der oben beschriebenen Weise mit dem Subjekt *äkinti γ (a)ruk kün* „der zweite lichte Tag“ identifiziert und es folgt eine rechtsverzweigende Nebensatzkonstruktion iranischen Typs, die durch den Subordinator *kim* eingeleitet wird.⁴⁸ Der *kim*-Satz endet in einem finiten Verb im Aorist (*tugar*), doch schließt sich daran eine Konverbphrase mit einem Konverb auf Vokal (*γ öläšürü*) an,⁴⁹ die in altuigurischen Prosatexten eigentlich immer vor dem Hauptprädikat zu erwarten ist.⁵⁰ Es folgt dann noch eine Postpositionalphrase. Das Nachfeld ist folglich in einer für altaische Sprachen sehr ungewöhnlichen Weise besetzt.

Ins Nachfeld verschobene Konverbphrasen sind, was Übersetzungstexte nicht-metrischer Vorlagen anbetrifft, vereinzelt auch in frühen Texten der buddhistischen Übersetzungsliteratur belegt. Dies gilt etwa für die *DKPAM*, die aus Tocharisch A übersetzt wurde. Doch besteht ein gravierender Unterschied: die Beispiele entstammen stets einer direkten Rede im Text, und so ist in diesen Fällen die abweichende Wortfolge vermutlich auf Eigenheiten der gesprochenen Sprache zurückzuführen, die im literarischen Text ihren Niederschlag gefunden haben.⁵¹

48 Wie *ki* in anderen Türkisprachen (s. JOHANSON 1991, S. 224) so erfüllt auch *kim* als Subordinator sowohl die Funktion einer Konjunktion als auch die eines Relativpronomens.

49 Das Konverb auf Vokal drückt Intraterminalität aus. S. JOHANSON 1995, S. 319.

50 Vgl. JOHANSON 1995, S. 336: „Turkic converb suffixes are postpositive elements, pointing forwards in the text and signalling a relationship to the subsequent predication.“

51 Vgl. die Bemerkung von ERDAL (1999, S. 57) zum Türkeitürkischen: „Unserem – allerdings noch zu prüfenden – Eindruck nach ist die Umgangssprache aller Standardtürkisch sprechenden Volksschichten völlig von den Möglichkeiten des ‚Inversivsatzes‘ geprägt.“

Beispiele einer dem Verb des Matrixsatzes nachgestellten Konverbphrase:

(20) *umug inag t(ä)yrım-a tågimlig ärmäz m(ä)n on küçlüg t(ä)yrı burhanka amrak ogulum tep atagalı* (U III, S. 36: 23 bis 37: 25; Hervorhebung J.W.)

„O Gott, meine Hoffnung und Zuflucht, ich bin nicht würdig, **dass der mit den zehn Kräften (*daşabala*) ausgestattete Gott Buddha mich seinen lieben Sohn nennt.**“

(21) *antada miş tımän artok alp ol burhanlarını ädgüsin tükäl sözlägäli* (U III, S. 71: 3-5; Hervorhebung J.W.)

„Tausend oder zehntausendfach schwieriger als dies ist es, **die Güte jener Buddhas vollständig zu schildern.**“

Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch für Partizipialphrasen im Nachfeld anstellen.

Doch kommen wir zum manichäischen Beispiel (19) zurück: Der Dativ *γ(a)ruk kün t(ä)yrıkä* der Konverbphrase wird durch *äki yeg(i)rmi t(ä)yrı kırkının birlä* „mit den zwölf Göttermädchen“ nach dem Konverb erweitert. Da danach die zwölf Lichtherrschertümer in extenso aufgezählt werden, können Konverb- und Postpositionalphrase sich nicht auf das Folgende beziehen. Auf die Konstruktion mit dem Konverb *yöläürü* ist noch einmal zurückzukommen, denn es lässt sich für eine andere Stelle eine parthische Parallele beibringen. Diese zeigt, dass auch an unserer Stelle eine parthische Präpositionalphrase Pate gestanden haben muss.

VI.

Eine weitere Eigentümlichkeit der türkischen Übersetzung des *Sermons vom Licht-Nous* ist die Initialstellung des Prädikats, wofür sich einige Beispiele finden lassen. Dies hat immer eine Vorlage in der parthischen Fassung, wobei auch für das Parthische eine solche Wortstellung ungewöhnlich ist und vielleicht auf eine aramäische Vorlage hindeutet.⁵² Nach parthischem Vorbild muss bei Beispiel (22) die Konjunktion *anta ötrü* im Vor-Vorfeld ergänzt werden.⁵³

Statt Inversion gebraucht ERDAL in seinen folgenden Ausführungen den Begriff „Besetzung des Nachfeldes“. ERDALs Beobachtungen zum Türkeitürkischen treffen sich mit meiner Hypothese, dass wahrscheinlich auch die Sprecher des Altaigurischen von der Besetzung des Nachfeldes häufiger Gebrauch gemacht haben als uns die Texte glauben machen wollen.

52 Freundlicher Hinweis von D. DURKIN-MEISTERERNST. Eine aramäische Vorlage des parthischen *Sermons vom Licht-Nous* hält SUNDERMANN für möglich, aber nicht beweisbar (BT XVII, S. 12).

53 Zu diesem Begriff siehe DÜRSCHIED 2007, S. 99. Im Vor-Vorfeld stehen charakteristischerweise Hauptsatzkonjunktionen, Interjektionen und Vokative. Im Deutschen noch

Hier wieder ein bereits genannter Beispielsatz, bei dem *yokaru tartar yoklatur* parthisch *pdr'zyd* („er erhebt“) übersetzt:⁵⁴

(22) [anta ötrüj] **yokaru tartar yoklat[ur ol beš]** özütnüj sının kim k(ä)nt[ü ol : kut kö]hül ög [sa]knüč [tuymak] (U 199 /v/3-6/, ed. ZIEME 1995, 261-262; Hervorhebung J.W.)

„[Daraufhin] **zieht er empor und erhebt** [jene fünf] Glieder der Seele, die da [sind]: [Majestät, Ge]ist, Verstand, [De]nken und [Einsicht].“

Parth. § 26 'dy'n **pdr'zyd** . 'w hwyn [pnj hm]d'm gy'nyn . cy wxd ['hyn](d) . b'm mwwhmyd 'wš ['nd](y)šyšn 'wd prm'ng . (ed. BT XVII, S. 66; Hervorhebung J.W.)

„Als dann **erhebt er** die [fünf] seelischen [Gl]ieder, die da [sin]d der Glanz, der Verstand, das Bewußtsein, das [Nach]denken und das Sinnen.“ (BT XVII, S. 67; Hervorhebung J.W.)

Die Voranstellung des Verbs kennen wir aus der altuigurischen Prosaliteratur vorwiegend aus Beispielen direkter Rede und zwar meist bei Imperativen. Diese Sätze stellen einen speziellen Typ dar, der nicht der Reihenfolge SOV der altaischen Sprachen folgt. Wiederum lassen sich mehrere Beispiele aus der *DKPAM* benennen, die den Typus VSO aufweisen:

(23) **al y(a)rlkazun** t(ä)ñri b[a]hšt nomlamış nom ärdniniñ öğdirin ančosın (Mainz 46 /r/14-16/; ed. U III, S. 32: 14-16; Hervorhebung J.W.)

„Der göttliche Lehrer **möge geruhen**, die Belohnung₂ für das gepredigte *dharm*a-Juwel **anzunehmen**.“

Mit einem Aorist:

(24) [am üč]ün **sözläyür m(ä)n** saña tözün anant[-a] (Kr II 2/3 /r/16-17/; ed. DKPAMPb, Z. 1225⁵⁵; Hervorhebung J.W.)

„[Desh]alb **sage ich** dir, edler Ānanda, [...]“

Belege in nicht-direkter Rede, die nicht im Verdacht stehen, Übersetzungen von Versen zu sein, habe ich nicht nachweisen können.

Doch zurück zu den manichäischen Texten: Interessant ist folgendes Beispiel, wo für das erste parthische Partizip (*pryuxt*) im Türkischen ein Prädikat im Präteritum (*yegädti*) dem Subjekt vorangestellt wird.⁵⁶ Im zweiten Fall wird das parthische Partizip *'ndrxt* in der türkischen Übersetzung (*alñadturđı*) hingegen

„Satzglieder, die im Satz durch eine Proform wie z.B. *der* wieder aufgenommen werden (...)“ (ebd.).

54 Siehe bereits ZIEME 1995, S. 262.

55 Ebd. keine Ergänzungen. Die Z. /r/17/ ist nicht erhalten.

56 In seiner Diskussion der Gründe für die seltene Aufgabe der Position am Ende des Satzes bei finiten Verben, zitiert ERDAL (2004, S. 426) auch den hier angeführten Satz, gibt aber eine andere Begründung: „A causal relationship between events can bring the verbs to the fore and make them precede the subjects“.

nach dem Objekt *tünüg* platziert. Die Distanzstellung von *yegädti* und *alḡadturdi* ist sehr ungewöhnlich.

(25) *ymä yegädti* *γ(a)ruk kün k(a)rang tünüg alḡadturdi* *ymä öḡräki hormuztat(ä)ḡri süḡüšijä yöläšürü* : : (U 44 /v/10-11/; ed. M III, S. 19: 10-13 Mitte; Hervorhebung J.W.)

„Und **es siegte** der lichte Tag und die finstere Nacht **bezwang er**, (hierin) dem früheren Kampf des Urmenschen gleichend.“

Parth. § 44 *'wd pryuxt ruc . ' (wd ')ndrxt 'w šb . pd nxwyn r'z* (ed. BT XVII, S. 68; Hervorhebung J.W.)

„Und **es siegten** die Tage, und **sie überwand**en die Nächte, in der Art des Ersten (Menschen).“ (BT XVII, S. 69; Hervorhebung J.W.)

Dieser Satz ist noch aus anderen Gründen bemerkenswert. Er zeigt wie im oben erwähnten Beispiel (19) eine dem Matrixsatz nachgestellte Konverbphrase *ymä öḡräki hormuztat(ä)ḡri süḡüšijä yöläšürü* „dem früheren Kampf des Urmenschen gleichend“, was parthisch *pd nxwyn r'z* „nach Art des Ersten“ übersetzt. Die Stellung dieser Phrase im Nachfeld ist auch im Parthischen ungewöhnlich. *pd ... r'z* „nach dem Muster von ...“ wird durch altuigurisch *yöläšürü* übersetzt. Im Falle von *nxwyn* „der erste, der frühere“ hat der Übersetzer eine Paraphrase *öḡräki hormuztat(ä)ḡri süḡüšijä* statt einer wörtlichen Übersetzung bevorzugt.⁵⁷ Der Übersetzer geht aber nicht so weit, nach parthischem Vorbild das direkte Objekt *k(a)rang tünüg* dem Verb *alḡadturdi* nachzustellen. Bemerkenswert ist, dass in der Übersetzung *ymä* auf *alḡadturdi* folgt, während man nach parthischem Vorbild (*'wd 'ndrxt*) die umgekehrte Reihenfolge erwarten sollte.

Auch im folgenden Satz wird die charakteristische Initialstellung des Prädikats mit einer Kombination von Konjunktionen im Vor-Vorfeld beibehalten.

(26) *ymä anta ken är[k]sinür elänürlär eliglär hanlar k(ä)ntüü öz elin ičrä* : : (U 44 /v/13-15/; ed. M III, S. 19: 13-15 Mitte; Hervorhebung J.W.)

„Und seitdem **herrschen**₂ die Könige₂ in ihrem eigenen Reich.“

Parth. § 44 (*'*)*wd pš pdxš'hynd šhrd'r'n [pd w](x)[y]byh šhrd'ryft* . (ed. BT XVII, S. 68; Hervorhebung J.W.)

„Und darauf **herrschen** sie (als) Herrscher [in] ihrer Herrschaft.“ (BT XVII, S. 69; Hervorhebung J.W.)

Bemerkenswert ist auch die Finalstellung der Postpositionalphrase *k(ä)ntüü öz elin ičrä*, die durch die ebenfalls nachgestellte Präpositionalphrase *pd wxybyh šhrd'ryft*

57 Ähnlich auch in der ansonsten etwas abweichenden chinesischen Übersetzung: 初明使 „der erste Gesandte des Lichts“. S. SCHMIDT-GLINTZER 1987, S. 93 und S. 121 im Glosar. SUNDERMANN weist in seinem Kommentar zur Stelle darauf hin, dass im Parthischen vermutlich ein alter Fehler des Textes anzunehmen und zu *mrduhm nxwyn* „Urmensch“ zu ergänzen sei (BT XVII, S. 111).

im Parthischen gelenkt ist. Prädikat und Subjekt werden im Altuigurischen durch Wortpaare ausgedrückt. Die Stellung der Postpositionalphrase hat übrigens dazu geführt, dass KLIMKEIT und SCHMIDT-GLINTZER in ihrer Übersetzung diese zur folgenden Aufzählung ziehen.⁵⁸

Im Satz, der den eben genannten Beispielen vorangeht, wird die Initialstellung des Prädikats in der türkischen Übersetzung dagegen nicht beibehalten.

(27) *ymä y(a)ruk künlär tünärig tü[n]lärkä utrunğalı öcäşgäli turdılar* : (U 44 /v/8-10/; ed. M III, S. 19: 8-10 Mitte; Hervorhebung J.W.)

„Und die lichten Tage **stellten sich auf, um** gegen die dunklen Nächte **zu kämpfen**.“

Parth. § 44 w: [ʃ](γš)t'd 'hynd ruc'n pɔyc (š)b'n . (ed. BT XVII, S. 68; Hervorhebung J.W.)

„Und **es stellten** sich die Tage auf gegen die Nächte.“ (BT XVII, S. 69; Hervorhebung J.W.)

Hier ist zu beobachten, dass der türkische Übersetzer den parthischen Text ausdeutet, wie wir an *utrunğalı öcäşgäli* erkennen können. Die Einfügung dieser Konverbien soll parthisch *pɔyc* „gegen, gerichtet gegen“ explizieren, wobei noch die morphologische Diskrepanz Reflexivum vs. Reziprokom bei dem Wortpaar in der Übersetzung anzumerken ist. Den Übersetzern hat der Dativ in *tünlärkä* offenbar nicht ausgereicht. *tur-* hat hier nach Ausweis der parthischen Vorlage keine Hilfsverbfunktion wie sonst so häufig in Konstruktionen mit *-gAll*, wodurch dann eine unmittelbar bevorstehende Handlung ausgedrückt würde („im Begriff sein zu ...“⁵⁹). Man muss vielmehr Vollverbbedeutung „stehen, aufstehen, sich aufstellen“ postulieren.

VII.

Meist versucht der Übersetzer in das Altuigurische dem parthischen Text entsprechend zu konstruieren, zuweilen jedoch entscheidet er sich für eine leicht abgewandelte Wiedergabe, wie ein bereits angeführter Beispielsatz zeigt:

58 „In ihrem eigenen Reich [haben die Lichtmächte im Menschen] (1.) Herrschaft, (2.) Weisheit, (3.) Sieg, (4.) Freude, (5.) Eifrigkeit, (6.) Wahrhaftigkeit, (7.) Glaube, (8.) Geduld, (9.) Aufrichtigkeit, (10.) Guttat, (11.) Eintracht (?), (12.) Licht-[Sein].“ (KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, S. 91).

59 ERDAL 2004, S. 249. So übersetzen auch KLIMKEIT und SCHMIDT-GLINTZER (1984, S. 91): „Und die lichten Tage waren im Begriffe, sich den finsternen Nächten zu widersetzen.“

(28) *ymä bar antag üd ärgi kišiniy kararig ög smu<n>tan⁶⁰ yäklär ünüp yayı kiš[i] birlä sünüşürälär* (*MIK III 636 /r/6-9/; ed. M III, S. 17: 6-9 Mitte; Hervorhebung J.W.)

„Und es gibt eine Zeit, (wenn) aus dem finsternen **Glied** ‚Verstand‘ des Alten Menschen **sich** Dämonen **erheben** und mit dem Neuen Mensche[n] kämpfen.“

Parth. § 23 *'wd 'st y'wr . kd 'ž 'ndyšy(š)[n] (t')ryg dyw'n 'zyhynd . ky 'd nw[']g] mrdwhm zmbg krynd* . (ed. BT XVII, S. 64; Hervorhebung J.W.)

„Und es geschieht einmal, daß aus dem Finsternen Nach[denken] Dämonen **herausgehen, die** mit dem Neuen Menschen Streit führen.“ (BT XVII, S. 65; Hervorhebung J.W.)

Worauf es hier ankommt ist, dass im Parthischen an *'zyhynd* „sie ziehen aus, sie gehen heraus“ ein Relativsatz angeschlossen wird, der durch den Subordinator *ky* eingeleitet wird. In der altuigurischen Übersetzung finden wir eine Konverbkonstruktion in *ünüp*, die in Verbindung mit der Haupthandlung rein enumerativ aufzufassen ist. Wegen der Subjektidentität von Konverb- und Matrixsatz muss kein Relativsatz nach iranischem Vorbild gebildet werden. *smuntan* dient der Explikation in der Übersetzung.

VIII.

Trotz dieser Abweichungen kann der türkische Text grundsätzlich zur Textkritik des parthischen herangezogen werden und umgekehrt. Dies betrifft Ergänzungen und neue Deutungen einiger Textpassagen, so dass Lesungen verbessert werden oder zumindest alternative Deutungen vorgenommen werden können. Auf eine Ergänzung des altuigurischen Textes durch Vergleich mit dem parthischen (*könjül* nach parthisch *mnwlmymd*) wurde oben schon bei Beispielsatz (15) hingewiesen. Unmittelbar folgend kann man eine weitere Ergänzung rechtfertigen. In der Lacune kann *birök* nach parthisch *'g* ergänzt werden:

(29) [**birök**] *öglänsär [...]* (Ot. Ry. 2266 /v/5-6/; ed. ZIEME 1995, S. 257) „**Wenn** er sich besinnt, [...]“

Parth. § 21 *w: 'g ['](b)y'dg'ryft d'ryd ...* (ed. BT XVII, S. 64; Hervorhebung J.W.)

„Und **wenn** er die Erinnerung bewahrt, [...]“ (BT XVII, S. 65)

Bei folgendem Beispiel ist die parthische Aufzählung unvollständig. Da es nur auf die durch Fettdruck markierte Entsprechung ankommt, übersetze ich den Satz nicht in toto, sondern weise nur darauf hin, dass *ašnuki* „erstens“ parth.

60 Weist das fehlende pronominale *n* vielleicht auf eine nicht ganz durchgeführte Korrektur dialektaler Merkmale hin?

nxwyn entspricht. Es ist also sicher nicht *bir γ(a)ruk* zu lesen, wie man bisher angenommen hat.⁶¹

(30) [a]šnuki elānmāk : ekinti bilgä [bilig : üčünč yegādmāk : törtünč säv]inn[ä]k : bešinč [tavranmak :] altunč kertü : yetinč kertgünmāk : säkizünč sārinnmāk : tokuzunč könin ärmāk : onunč ädgü kilnč(i)g : bir γ(e)g(i)rminč tüz köñül(l)üg <:> eki γ(e)g(i)rminč γ(a)ruk : : (U 44 /v/14/ – U 43 /r/7/; ed. M III, S. 19: 16 Mitte bis 19: 7 unten; Hervorhebung J.W.)

Parth. § 44 *nxwyn* š(h)[rd]’ryft̄ . bdyg jryryft̄ [. hrdyg bw](xt)gypt̄ . (c)whrum hwnsdyft̄ [...] (ed. BT XVII, S. 68; Hervorhebung J.W.)

Beim nächsten Beispiel ergeben sich für beide Versionen neue Deutungen:

(31) [ekinti su]klanmaz inčip ağı bulur : (U 42 /v/01/; ed. M III, S. 21: 1 oben; Hervorhebung J.W.)

„[Zweitens:] Auch wenn er (sie) **nicht [be]gehrt**, erwirbt er Schätze.“

Parth. § 47 *b(d)yg* (kw) [gr’ m’](g *ny*) fryht̄ . byc r’(d)[...] (ed. BT XVII, S. 68; Hervorhebung J.W.)

„Zweitens, daß er Besitz **nicht liebt**. Jedoch (als ein) Freigebiger [...].“⁶² (BT XVII, S. 69; Hervorhebung J.W.)

Bisher wurde [kat]glanmaz statt [su]klanmaz gelesen,⁶³ doch dafür ist einerseits zu wenig Platz in der Lücke, und andererseits war das <q> punktiert, denn Reste sind noch erkennbar. In der beschädigten letzten Zeile der Vorderseite des Blattes muss nach parthisch *bdyg* in der Lacune *ekinti* ergänzt werden.⁶⁴ Auch für den parthischen Satz ergibt sich eine neue Deutung durch die Zusammenstellung mit dem altuigurischen, denn *r’d* ist nicht wie bisher als „Freigebiger, freigebig“ aufzufassen,⁶⁵ sondern eher die parthische Entsprechung zu mp. *r’y* „Besitz“,⁶⁶ wie wir altuigurisch *ağı* entnehmen können. SUNDERMANN verbindet in seiner Edition den folgenden Satz mit *byc r’d*. Es ist aber wohl nur ein finites Verb zu ergänzen, das *bulur* entspricht, wahrscheinlich *wyndyd* „er erlangt“, dann ist der Satz zu beenden. Das Folgende ist zum nächsten türkischen Satz zu ziehen, denn *byc* ist die parthische Entsprechung zur adversativen Konjunktion *inčip*.

Über den Textbestand der parthischen Version und über neue Lesungen lässt sich bei Berücksichtigung des türkischen Textes nachdenken. YOSHIDA hat

61 So in M III, S. 19: 16 unten und KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, S. 90.

62 Ich kürze den Satz hier ab, da, wie gleich zu zeigen sein wird, von einer anderen Satzeinteilung auszugehen ist.

63 M III, S. 21: 1 oben und KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, S. 93. Letztere lesen richtig *bulur*, während LE COQ *bolur* transkribiert.

64 Für die Ergänzung in /v/1/ ist nicht genügend Platz.

65 So in BT XVII, S. 69. Im Kommentar zur Stelle (S. 112) bemerkt SUNDERMANN: „Eine sinnvolle Bedeutung für *r’d* wäre gewiß ‚Geschenk, Gabe‘, wofür man soghd. *rāt* und aw. *rāti-*, *rātā* ‚Geschenk, Gabe‘ anführen könnte.“

66 Vgl. DURKIN-MEISTERERNST 2004, S. 294a s.v. ³r’y: „wealth, treasure, riches“.

dies in seiner Rezension zu BT XVII bereits für einige Stellen vorgeführt und ist z. B. zu der interessanten Entdeckung gelangt, dass nach atü. *yok tävirmäk*, dem der parth. Terminus *'mwg prwštn* entspricht, *prwštn* vermutlich zu *prwrd-* „drehen“ zu stellen ist.⁶⁷

Noch ein Beispiel:

(32) *ymä ekinti ünärig ün k(ä)ntü ärür az yäk ölümlüg sakınč* : (U 44 /v/4-5/; M III 19: 4-5 Mitte; Hervorhebung J.W.)

„**Und** die zweite finstere Nacht, die da ist die Gierdämonin und die **Enthymesis des Todes**.“

Parth. § 43a [bisher] [*bdyg š*]b w(xd 'st . ')z [*u 'wrjw*](g) (BT XVII, S. 68; Hervorhebung J.W.)

„[Die zweite N]acht sind Gier [und **Begehrlich**]keit.“ (BT XVII, S. 69)

Parth. § 43a [neu] [*'wd bdyg š*]b w(xd 'st . ')z [*u 'ndyšyšn t'ryg*](g)

ymä weist nach dem oben Gesagten eindeutig darauf hin, dass im Parthischen zusätzlich zu Beginn des Satzes *'wd* zu ergänzen ist. Trotz des häufigen Vorkommens von *'z u 'wrjw*g führt altuigurisch *ölümlüg sakınč* zur vermutlichen Ergänzung [*'ndyšyšn t'ryg*]g, was in den §§ 9, 23, 30 des *Sermons vom Licht-Nous* belegt ist. Hierfür ist genügend Platz vorhanden. Terminologisch ist eine kleine Abweichung zwischen beiden Versionen zu postulieren, da die Semantik von *t'ryg* („finster“) nicht ganz *ölümlüg* („Todes-“) entspricht. Für § 23 haben wir in Beispielsatz (16 = 28) die türkische Entsprechung *kararıg ög simi* für parthisch *'ndyšyšn t'ryg* vorliegen.

Eine wechselseitige Ergänzung beider Zeugnisse ist bei einer Gegenüberstellung möglich:

(33) [...]Ds'r *yagıg [utar : birök]* bo *ätözdän ärtıglı beš t(ä)ñri küčün artatmasar ötrü k(ä)ntü özüünin ög simi küčlügün b(ä)dükün ärür* (*MIK III 636 /r/1-6/; ed. M III, S. 17: 1-6 Mitte; Hervorhebung J.W.)

„Wenn er [...], **besiegt** er den Feind. **Wenn** er die Kraft des Fünfgottes, die diesen Körper passiert, **nicht zugrunde richtet, dann** ist das Glied ‚Verstand‘⁶⁸ seiner eigenen Seele kräftig und groß.“

67 YOSHIDA 1994, S. 110. Im Glossar gibt SUNDERMANN den Infinitiv *prwštn* an und führt die Bedeutungen „sich widmen, sorgen für“ an (BT XVII, S. 150). S. auch den Kommentar zur Stelle (S. 115): „prwštn, bisher unbelegt, ist Infinitiv zu prwrz- ‚soigner, s'occuper de' (...).“

68 Es ist darauf hingewiesen worden, dass eigentlich *köñül* statt *ög* hätte abgehandelt werden müssen (s. BT XVII, S. 93, YOSHIDA 1994, S. 109 und ZIEME 1995, S. 262-263).

Parth. § 22⁶⁹ [bisher] [... 'wd] *dušmnyn* (')[*stwbyd* . 'wd 'w] *wyd*'rg'n *myh(m)*['n *frš*'*wyd* . *w:*] *wxybyh* *gy*'n . 'w(š)[*hnd*'m 'c *nw*'g] *hynz*'wr 'štyd . (BT XVII, S. 65; Hervorhebung J.W.)

„[...] **und**] die Feinde **ent**[kräftet **er**. Und den] durchreisenden Ga[st **entsendet er**. Und] seiner Seele Bewußtseins[glied] steht [erneut] kraftvoll da.“ (BT XVII, S. 65)

Parth. § 22 [neu] *dušmnyn* (')[*stwbyd* . 'g 'w] *wyd*'rg'n *myh(m)*['n *ny* 'bn'*syd* 'b 'w] *wxybyh* *gy*'n . 'w(š)[*hnd*'m **wzrg** 'wd] *hynz*'wr 'štyd .

Für den türkischen Text wurde *utar* nach dem ebenfalls beschädigten parthischen '*stwbyd* ergänzt, wobei das Objekt *yagig* im Altuigurischen im Singular, im Parthischen (*dušmnyn*) hingegen im Plural steht. M. E. muss im Atü. *birök* ergänzt werden, weil ein Konditionalsatz (*artatmasar*) folgt. Entsprechend ist wohl im Parthischen die Ergänzung '*wd* zu streichen und durch 'g zu ersetzen. Denn auch im Parthischen ist ein negativer Konditionalsatz und kein Aussagesatz zu postulieren, so dass auch *frš*'*wyd* „er entsendet“⁷⁰ in Zweifel gezogen werden kann und nach atü. *artatmasar* eher *ny* 'bn'*syd* „(wenn) er nicht zerstört“ zu ergänzen ist. Das im Altuigurischen folgende *ötrü*, für das wir eine parthische Entsprechung an anderer Stelle haben,⁷¹ zeigt, dass wir statt *w:* eher 'b'w oder auch 'dy'n ergänzen müssen. Auch die Ergänzung 'c *nw*'g ist, wie der Vergleich mit der altuigurischen Übersetzung zeigt, nicht sicher. Vielleicht ist nach altuigurisch *b(ä)* *dükin* parthisch *wzrg* mit folgender Konjunktion '*wd* zu ergänzen. Dann würden parthisch *wzrg* und *hynz*'wr in umgekehrter Reihenfolge zum altuigurischen Text stehen (*küčlügün b(ä)dükin*).⁷²

Eine weitere Möglichkeit, beide Textzeugen durch den Vergleich neu zu deuten, ergibt sich bei folgendem Beispiel:

69 Zu Beginn des Paragraphen noch 'w] 'wrjwg *wyz*(')[*wyd* ...] *wrwsw*'zy(f)[t ...

70 Diese Formulierung ist zwar in § 21 belegt, aber sie kann hier abgewandelt sein. Das Verb „fortsenden“ in diesem Zusammenhang finden wir im Altuigurischen in /v/1-3/ (M III, S. 17: 1-3 unten), wo *idur* gebraucht wird. Hätte wirklich im Parthischen *frš*'*wyd* dagestanden, hätte man im Altuigurischen auch hier *idur* erwarten müssen.

71 Z. B. parthisch § 23 (BT XVII, S. 64) 'b'w = M III, S. 17: 11 Mitte *ötrü*. In Beispielsatz (22) wurde [*anta ötrü*] nach parthisch 'dy'n ergänzt.

72 Hier möchte ich noch einmal Herrn DURKIN-MEISTERERENST dafür danken, meine Beobachtungen zu diesem Beispiel mit mir zu diskutieren.

(34) [y]mä kañu kiši kim⁷³ bo eki [y](e)g(i)rmi elänmäkiġ k(ä)ntü köñülin [i]črä⁷⁴ tiksär tarisarlar b(ä)lgüsi [äriġli barġi ymä uluġlar boşġu[rdači ...] ⁷⁵ boşġundači⁷⁶ tet[silär zo[hša]kl[ar]]⁷⁷ ara b(ä)lgüliġ bolur : : ymä nom ičrä öġütmiš bakič b(ä)lgüliġ äriürlär : (U 43 /r/13/ - /v/5; ed. M III, S. 19: 13 unten bis 20: 3 Mitte)

„Und irgendein Mensch, der in sein eigenes Herz diese zwölf Herrschaften pflanzt und aussät, dessen Zeichen und Betragen₂ ist unter den Großen, (also) denjenigen, die lehren, und (unter) den [Sch]ülern₂, die [...] le[rnen], offenbar. Und in der Religion sind sie als Gepriesene kenntlich₂.“

Parth. § 45⁷⁸ [ʷd ky] šhr(dʹ(r)[y](f)t ʿc (ʹ)[ndr . nysʹn] ʹ(w)d brhmn . mdyʹn ʹ[rđʹwʹn u] ʹbjyrwʹngʹn py(d)[g bwynd u] ʹndr dyn ʹstʹ(w)[ʹdg ...] ʹhynd . (BT XVII, S. 68)

„[Und welche] die Herrschaften [in sich haben, die haben dies Zeichen] und Merkmal: inmitten der Ge[rechten und] Schüler [werden sie] bekannt, [und] in der Kirche sind sie ein geprie[senes Zeichen].“ (BT XVII, S. 69)

Als erstes ist zu fragen, ob nach dem Altuigurischen (*eki y(e)g(i)rmi*) nicht auch im Parthischen ein Numeral (*dwʹdys*) vor *šhrdʹryft* in der Lacune zu ergänzen ist. *k(ä)ntü köñülin ičrä* expliziert ʿc ʹndr. Der Konditional *tiksär tarisarlar* ist anscheinend eine Hinzufügung des Übersetzers, die aber gut in den Kontext passt. Für die eigentlich zu erwartende Phrase ʿc ʹndr *kyšt ʹhʹd* ist nicht genügend Platz in der Lacune.⁷⁹ Möglicherweise hatte der Übersetzer aber diese Formulierung in seiner Vorlage. Das von SUNDERMANN ergänzte *nysʹn* entspricht *b(ä)lgü* (mit Possessivsuffix), während *äriġ barġi* (ebenfalls mit Possessivsuffix) parthisch *brhmn* entspricht, das SUNDERMANN mit „Merkmal“ übersetzt. Unter den in DURKIN-MEISTERER NST 2004, S. 110b, angegebenen vielfältigen Bedeutungen von *brhmn* finden sich auch die Angaben „(correct) behaviour, propriety, morals“. In diesem Sinne hat der Übersetzer auch seinen Ausgangstext verstanden. Statt ʹ[rđʹwʹn] möchte ich nach altuigurisch *uluġlar boşġu[rdači ...] nun ʹ[mwvcġʹn]* („Lehrer“) ergänzen. Die Entsprechung von parthisch ʹbjyrwʹngʹn („Schüler“) ist *[tet]silär zo[hša]kl[ar]*, wobei in den vorliegenden Editionen statt *[tet]silär* bisher *[bah]šilar* ergänzt worden war. Die Lehrer wurden aber bereits auf der Vorderseite bzw. in

73 Es handelt sich um eine Indefinit-Relativkonstruktion (s. BULUT 2006, S. 172); dort auch der Hinweis, dass solche Konstruktionen meist mit dem Konditional kombiniert werden. Der hier angeführte Satz ist ein weiteres Beispiel.

74 Bisher [a]ra ergänzt.

75 Es ist nicht ganz sicher, ob mit LE COQ am Zeilenende ein -r zu lesen ist, so dass möglicherweise auch *boşġu[tčilar]* zu ergänzen ist. Da die erste Zeile der Rückseite abgebrochen ist, könnte *bahšilar* gefolgt sein.

76 Vielleicht so zu ergänzen.

77 KLIMKEIT und SCHMIDT-GLINTZER (1984, S. 90) ergänzen *zo[hša]llar*. Es ist noch der Bogen eines <k> erkennbar. Vgl. sogd. *zuxšq-/zuxšk-*.

78 Zu Beginn der Lacune ergänzt SUNDERMANN noch *[nxwyn šhrdʹryft]*. Vergleicht man die altuigurische Übersetzung, ist diese Ergänzung zu streichen.

79 Vgl. § 54, 58, 63, 73 (teilweise ergänzt), 76 (BT XVII, S. 70, 72).

der abgebrochenen ersten Zeile der Rückseite genannt. Für parthisch *pyd'g byynd* finden wir das altuigurische Äquivalent *b(ä)lgülüg bolur*. Diese Entsprechung ist eine Hilfe für die Ergänzung des letzten parthischen Satzes nach *'st'w'dg*, das *ögütmiš* entspricht. Nach *bäkiz b(ä)lgülüg äriürlär* ist wohl erneut [*pyd'g*] *'hynd* zu ergänzen.

In folgendem Satz ergibt sich die Möglichkeit einer kleinen Ergänzung, denn nach altuigurisch *kün küniñä* kann im Parthischen *r(w)[c rwc]* ergänzt werden:⁸⁰

(35) *ymä kün küniñä olarnıy am(a)l yavaš köyüli yaraşı yumšak sav sözi bilgä biligi ad(i)rtl(a)g ukmakı särimlig key k[ö]küzi köni tüz kam(a)gka ädgü sakınçı ükliyür ürän yašaru[r] yadılır : :* (U 43 /v/5-11/; ed. M III, S. 20: 5 -11 Mitte; Hervorhebung J.W.)

„Und **Tag für Tag** wachsen ihre Ruhe und Sanftmut, ihre geziemenden und milden Worte, ihre Weisheit, ihr detailliertes Verständnis, ihre Geduld und Langmut (sowie) ihre Güte, die sich wahrhaftig gleichermaßen auf alle erstreckt; und die Saat gedeiht und breitet sich aus.“

Parth. § 45 *'wd r(w)[c rwc] nmryft w(x)št(yft⁸¹) j)ryy(f)[t 'wd] frz'ngyft . burdyft . (')[wd ...* (BT XVII, S. 68)

„Und **Ta[g für Tag** zeigen sie] Sanftmut, Freundlichkeit, Weisheit und Verstand, Geduld u[nd ...].“ (BT XVII, S. 69; Hervorhebung J.W.)

Zu beachten ist im Altuigurischen die Varianz in der Wiedergabe der im Parthischen einheitlich gebildeten Abstrakta auf *-ıft*:

altuigurischer Terminus	parthischer Terminus
<i>am(a)l yavaš köyül</i> „Ruhe und Sanftmut“	<i>nmryft</i> „Sanftmut“
<i>yaraşı yumšak sav söz</i> „geziemende und milde Worte ₂ “	<i>wxštyft</i> (steht für <i>wxšgyft</i>) ⁸² „Freundlichkeit“ (wtl. „Süße“) ⁸³
<i>bilgä bilig</i> „Weisheit“	<i>jryyft</i> „Weisheit“
<i>ad(i)rtl(a)g ukmak</i> „detailliertes Verstehen“	<i>frz'n'gyft</i> „Verstand“
<i>särimlig key köküz</i> „Geduld und Langmut“	<i>burdyft</i> „Geduld“

Abstrakta der Gemütsbewegung werden auch in anderen Texten sehr häufig mit *köyül* oder *bilig* gebildet. Die Übersetzung der parthischen Abstrakta ist uneinheitlich.⁸⁴ Das Thema Abstraktbildungen ist auch für das nächste Beispiel

80 In DURKIN–MEISTERERST 2004, S. 298b, für das Mittelpersische verzeichnet.

81 In der Edition steht *w(x)št(ıfı)*.

82 Vgl. BT XVII, S. 111 (Kommentar zu Stelle).

83 Der Begriff ist also im Altuigurischen ausgedeutet und auf die Rede bezogen worden.

84 Zur Wiedergabe von parthisch *pw'gyft* „Reinheit“ vgl. den oben unter Beispiel (18) genannten Satz mit der altuigurischen Entsprechung *arıgın ärmäk*. In § 23 (BT XVII, S. 64) finden wir für parthisch *'by'dg'ryft* die altuigurische Übersetzung *ög köyül* (*MIK III 636 /r/10-11/; ed. M III, S. 17: 10-11 Mitte). Das mit dem Verb *d'r-* kombinierte parthische Abstraktum *šyrg'mgyft* („Freundschaft halten“; § 49, ed. BT XVII, S. 70) wird

relevant, denn nach altuigurisch *arigin turugin ärmäkig* (Akk.) kann das parthische Abstraktum *pw'gyft* in folgendem kurzen Satz ergänzt werden, wobei die Präpositionalphrase im Parthischen durch das Akkusativobjekt übersetzt wird:

(36) *üčünč arigin turugin ärmäkig nomlayur : ad(i)naguka tutuzur* (U 42 /v/4-5/; ed. M III, S. 21: 4-6 oben; Hervorhebung J.W.)

„Drittens: er verkündet das **Rein,sein** und teilt es anderen mit.“

Parth. § 48 *h(r)dyg kw '(br) [pw'gyft] 'ndrz kryd* . (BT XVII, S. 68)⁸⁵

Interessant ist das folgende Beispiel, bei dem die altuigurische Übersetzung deutlich macht, dass es sich um einen unabhängigen Satz und nicht um den Abschluss eines beschädigten Satzes handelt.

(37) *ymä [bi][i]gsizlärdä özin ta[r]karu tutar*⁸⁶ : (U 42 /v/11-13/; ed. M III, S. 21: 11-13 oben)

„Und **von den Un[wis]s[en]den** hält er sich fern.“

Parth. § 49 [bisher] *'(w)ṭ '(c) [z]γ'n pr'ryd* . „... und **Schaden** vermeidet“. (BT XVII, S. 70)

Parth. § 49 [jetzt] *'(w)ṭ '(c) [']z'n pr'ryd* . „Und **von den Unwissenden** hält er (sich) fern.“

Altuigurisch *biligsizlärdä* zeigt, dass statt *'c [z]γ'n* vermutlich *'c [']z'n* zu lesen ist, auch wenn *'z'n* im Parthischen bisher nicht bezeugt ist.⁸⁷ Die reguläre mittelpersische Entsprechung *'d'n* „unwissend“ ist jedoch belegt.⁸⁸

Der folgende Beispielsatz erlaubt wiederum eine Ergänzung des parthischen Textes:

(38) *ymä k(ä)ntü özin uzuntonluglarda saklanu tarkaru tutar* : (U 40 /r/9-11/; ed. M III, S. 22: 9-11 oben; Hervorhebung J.W.)

„Und vor den **Frauen** hütet er **sich** und hält sich fern.“

Parth. § 78 [bisher] *'w(d) [... 'ndr](z)γw d'ryd* . (BT XVII, S. 72) „Und [... hü]tet er sich.“ (BT XVII, S. 73)

in der Übersetzung mit *ädgü ögli bol-* „Freund sein (mit)“ wiedergegeben (M III, S. 21: 11 oben). Zu weiteren altuigurischen Entsprechungen zu parthischen Abstrakta auf *-ift* vgl. Synopse I und III (KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, S. 106, 108-109).

85 Wohl zu übersetzen: „Drittens, dass er über [das Reinsein] Vorschriften erlässt.“ In ähnlichem Zusammenhang in einer mittelpersischen Hymne formuliert: *'umwš 'ndrz 'γ us 'br kryd* „And about me he made many precepts“ (ed. und übers. in BT XXIV, S. 157). Die altuigurische Übersetzung des parthischen Textes ist semantisch abgeschwächt.

86 Korrekt gelesen in KLIMKEIT/SCHMIDT-GLINTZER 1984, S. 93. LE COQ las noch *tutmaz*.

87 SUNDERMANN hat in seinem Kommentar zur Stelle (BT XVII, S. 112) bereits geschrieben, dass seine Ergänzung („Schaden“) der türkischen und chinesischen Fassung fern stehe und daher zweifelhaft sei.

88 Vgl. DURKIN-MEISTERERNST 2004, S. 24b.

Parth. § 78 [jetzt] 'w(d *xw*)[*dyc* 'c *jnyn* 'ndr](z)yw d'ryd . „Und [vor den Frauen hül]tet er sich.“

Die altuigurische Konstruktion *saklanu tarkaru tutar* könnte durch parthisch 'ndrzyw d'ryd unmittelbar beeinflusst und mithin eine Lehnbildung sein, sicher ist die Ergänzung 'c *jnyn* nach *uzuntonluglarda*. *xwdyc* ist in § 48 des Sermons mit 'ndrzyw belegt, so dass es wohl auch hier anzusetzen ist. Reste des Wortes sind jedenfalls noch erkennbar. Altuigurisch *k(ä)ntü özin* bestätigt diese Deutung.

IX.

Haben wir uns bisher nur Beispiele aus dem *Sermon vom Licht-Nous* angesehen, so lassen sich ähnliche Beobachtungen, wenn auch in deutlich geringerem Umfang, beim *Sermon von der Seele* anstellen. Auch in diesem Fall dürfte die türkische Übersetzung direkt aus dem Parthischen⁸⁹ und nicht aus dem Sogdischen angefertigt worden sein. Stellen wir einen Textvergleich an, kann der parthische Text in dem einen oder anderen Fall möglicherweise anders als bisher gedeutet werden:

(39) *ymä yıl sayu ol ay b(ä)güü[ü]g äriür : kim ı ıgač(i)g kamš(a)t(i)glı äniükläntürügli yeltirär ay tep okıyurlar : kim ol aylarka säm(i)z öylüg yagl(i)g küclüg köp b(ä)dük bolurlar : (U 74 + U 132c /r/14–21/; ed. ZIEME 1997, S. 187; Hervorhebung J.W.)*

„Und⁹⁰ jedes Jahr zeigt sich jener Monat, den (die Leute) den **wehenden** Monat⁹¹ nennen, welcher die Bäume und Gewächse **schüttelt und (in den Herden) Jungtiere hervorbringt**, so dass sie in jenen Monaten fett, farbig, ölig, kräftig, zahlreich und groß werden.“

Parth. § 38–39 'wd pd s'r m'hyc pyd'g 'štyd . cy d'hwg wzg m'h (x)[rw]synd . cy pd hw m'h fr(b)yw (h)yn(z)'wr 'wd hwgun buynd . (BT XVII, S. 76; Hervorhebung J.W.)

„Und im Jahr wird auch der Monat offenbar, den man den Pflanzen-**Treibe**-Monat nennt, denn in jenem Monat werden sie dick, kraftvoll und schön⁹² [...]“. (BT XVII, S. 77; Hervorhebung J.W.)

89 Nicht nur die offensichtlichen Übereinstimmungen der parthischen und der altuigurischen Version sind beweiskräftig für eine Abhängigkeit Letzterer von Ersterer. Wir finden auch eine vermutliche falsche Ausdeutung des parthischen Textes des *Sermons von der Seele* in der altuigurischen Übersetzung. Hierzu ist der Kommentar von SUNDERMANN für § 36,3 zu vergleichen (BT XIX, S. 115).

90 Man beachte auch hier wieder die oben erörterte Entsprechung altuigurisch *ymä* = parthisch 'wd.

91 ZIEME (1997, S. 188) übersetzt nach dem Parthischen mit „antreibender Monat“. Richtig in ERDAL 2004, S. 446 („the windy month“).

92 In DURKIN-MEISTERERNST 2004, S. 193a die Bedeutungsangabe „of a good kind“ für *hwgun*.

Hier kommt es auf die Monatsbezeichnung an: Im Altuigurischen ist der Name *ı ıgač(t)g kamš(a)t(t)ıgl ānūklāntūrūgli yeltirār ay* komplexer als parthisch *d'hwg wzg m'h*. Die Frage ist nun, welche Bestandteile sich entsprechen und welche der uigurische Übersetzer hinzugefügt hat. Mir scheint, dass die drei Partizipien *kamš(a)t(t)ıgl ānūklāntūrūgli yeltirār* parthisch *wzg* ausdeutend übersetzen, wobei sie sich inhaltlich auf die Aussagen der vorangehenden Abschnitte (§§ 36–38) rückbeziehen.⁹³ SUNDERMANN stellt das fragliche Wort *wzg* zu awestisch *vāzišta-* „bestgelabt“, ein Beiwort des Gastes, das zu vedisch *vāja* „Kraft, Energie“ gehört.⁹⁴ *wzg* ist nach Ausweis der altuigurischen Übersetzung *yeltirār* „der Wehende“ (im attributiven Aoristpartizip) etymologisch vielleicht zu parth. *wz-* „wehen, blasen“ (vom Wind gesagt) zu stellen.⁹⁵ Da das Basisverb im Parthischen aber eigentlich intransitiv und trotzdem mit dem Objekt *d'hwg* (durch *ı ıgač* übersetzt) verbunden ist, hat der uigurische Übersetzer neben dem intransitiven *yeltir-* noch zwei Partizipien gebildet, die von transitiven Verben (*kamšat-*, *ānūklāntūr-*) abgeleitet sind. Übrigens wurden zwei *cy*-Nebensätze im Parthischen durch zwei rechtsverzweigende Nebensätze mit dem Subordinator *kim* im Altuigurischen nachahmend übersetzt.⁹⁶ Dies ist eher ungewöhnlich für das Altuigurische. Eine Präpositionalphrase im Parthischen (*pd s'r* „im Jahr“) wird in einem Fall mit einer semantisch leicht abweichenden Postpositionalphrase (*ıyl sayu* „jedes Jahr“) übersetzt. Im anderen Fall wird die Präpositionalphrase *pd hw m'h* („in jenem Monat“) durch den Dativ *ol aylarka* übersetzt, wobei der Plural im Altuigurischen zu beachten ist. *b(ā)lgūliūg ārūr* („zeigt sich, wird offenbar“) gibt parthisch *pyd'g 'štyd* sehr genau wieder, während der Singular *xrvsynd* („man nennt“) durch einen Plural (*tep*) *okryurlar* übersetzt wird. Parthisch *buwınd* („sie werden“) wird auch im Altuigurischen mit einem Verb im Plural (*bolurlar*) übersetzt.

Eine weitere Vermutung zu einer neuen Lesung kann für folgenden Beleg angestellt werden:

93 Auch parthisch *frbyw* („fett“) wird durch drei altuigurische Wörter, *sām(i)z önlüg yağl(i)g*, übersetzt. Unmittelbar folgend wird parthisch *hynz'wr* nur durch *küclüg* wiedergegeben, während *hwgum* frei mit *köp b(ā)dūk* übertragen wird. SUNDERMANN (BT XIX, S. 116) vertritt in seinem Kommentar die Auffassung, dass *hwgum* mit *önlüg* übertragen wurde. Warum zwischen die semantisch eindeutig zusammengehörigen Wörter *sām(i)z* und *yağl(i)g* ein weiteres eingeschoben worden sein sollte, das die Übertragung eines anderen parthischen Wortes ist, leuchtet nicht ein.

94 BT XIX, S. 116 (Kommentar).

95 Vgl. DURKIN-MEISTERERNST 2004, S. 360b s. v.: „to move swiftly, fly; travel; to blow (of wind)“.

96 An anderer Stelle wird *cy* auch durch *antag* : *ymä* wiedergegeben. Vgl. BT XIX, S. 76 = § 36 (*bdyg 'šıwr . w'd yzd . cy* ...) und ZIEME 1997, S. 187 (*ākinti ārdāmi [...] yel t(ā)ıri-n(i)ı ant(a)g : ymä* ...). Vgl. auch § 40. In § 42 (BT XIX, S. 76: *pnjum '(š)ıw(h)r . w'd yzd . (cy)* ...) finden wir für *cy* die altuigurische Wiedergabe *bo bo ymä kim* (ZIEME 1997, S. 188: *bešınč ārdām s(ā)vinč yel t(ā)ıri küčn(i)ı bo bo ymä kim* ...).

(40) *törtünč ä[rđämi] s(ä)vinč<i> yel t(ä)ñri küč[niñ] muntag ärür : tumłhgag sıyur ärgü[r]är : inčä k(a)lti isig suvug kim tumłg suvka katsar : ötrü ičglikä y(a)rašt s(ä)viglig **bolur** : (U 74 + U 132c /v/12-18/; ed. ZIEME 1997, S. 188; Hervorhebung J.W.)*

„Und der vierte V[orzug] und das Erfreuliche [der] Kraft des Windgottes ist, dass er die Kälte auflöst,⁹⁷ so wie warmes Wasser, das man zu kaltem Wasser gibt, dann dem Trinkenden angenehm₂ wird.“

Parth. § 41 *cwłhrwm 'šmwłr . [w']d yzd cy srd'g (w)γd'cyd . cw'gwm 'b g(r)m . ky 'w srd 'b krynd . 'wš'n hw'rmyn (kr)[yn](d .)* (ed. BT XIX, S. 41; Hervorhebung J.W.)

„Die vierte Gnadengabe [des Wind]gottes ist, daß er die Kälte auflöst, so wie warmes Wasser, das man zu kaltem Wasser tut. Und man macht es angenehm.“ (BT XVII, S. 77)

Beide Fassungen entsprechen sich weitestgehend. Die Verbform *bolur* am Ende des altuigurischen Beispielsatzes legt es nahe, im Parthischen *(b)[wyd]* statt *(kr)[yn](d)* zu lesen. Das Faksimile erlaubt eine solche Lesung.⁹⁸ *'wš'n hw'rmyn bwyd* wäre dann „und es wird ihnen angenehm“ zu übersetzen, wobei die Konjunktion in *'wš'n* durch *ötrü* und das enklitische Pronomen interpretierend durch *ičglikä* wiedergegeben wird.

X.

Im Vergleich mit der mitteliranischen manichäischen Literatur ist das Textcorpus alttürkischer Manichaica von deutlich geringerem Umfang. Dies liegt unter anderem daran, dass nicht nur das in Zentralasien gesprochene Sogdisch, sondern auch die Kirchensprachen Mittelpersisch und Parthisch von den uigurischen Manichäern im Original benutzt wurden. Bücher, die Texte in Alttürkisch und einer der Kirchensprachen enthalten, sind hierfür ein klarer Hinweis. Übersetzungen waren zur Erschließung der Inhalte also nicht immer notwendig. Bei einigen liturgischen Werken dürfte es weniger um eine Aneignung der Inhalte als um eine korrekte Rezitation der Originale gegangen sein.⁹⁹ Dass wir gerade bei

97 Vgl. zur Stelle ERDAL 2004, S. 446: „In ZiemeWind 40-41, the head *isig suvug* appears in the accusative, the case form which it would have if it were part of the relative clause: ...“ ERDAL verweist auf den parallelen Satz einige Zeilen weiter, wo der Nominativ verwendet wird (*inčä kalti tumłg sw kim isig suvka katsar sogtur*; ed. ZIEME 1997, S. 189). Die Markierung mit Akkusativsuffix, wie sie uns in *isig suvug* vorliegt, entspricht der lateinischen *Attractio inversa*. LEHMANN (1984, S. 185), der diese Erscheinung mit dem Beispielsatz *Hunc adolescentem quem vides, malo astro natus est* illustriert, ist der Auffassung, dass die Kasusmarkierung folgendermaßen erklärt werden könne: Die „linke Nebensatzgrenze“ sei vor dem Bezugsnomen anzusetzen, so dass dieses Konstituente des Nebensatzes sei. Der Relativsatz würde somit über einen internen Nukleus verfügen.

98 BT XIX, Tafel XV, Abb. 1 (verso).

99 Dies gilt nicht für das *Xvāstvāñfi*, dessen Inhalte auch den Laien in Übersetzung vermittelt werden sollten.

den beiden bedeutenden Lehrwerken des östlichen Manichäismus, dem *Sermon vom Licht-Nous* und dem *Sermon von der Seele*, türkische Übersetzungen vorliegen haben, bezeugt den umgekehrten Fall. Die Inhalte sollten möglichst genau einer türkischen Leserschaft, den manichäischen Electi, erschlossen werden.

Abkürzungen und Symbole:

★	verlorenes Fragment [vorhanden als Foto]
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften
BT V	siehe ZIEME 1975
BT XI	siehe SUNDERMANN 1981
BT XVII	siehe SUNDERMANN 1992
BT XIX	siehe SUNDERMANN 1997
BT XXIV	siehe DURKIN-MEISTERERNST 2006
Ch/U	(mit folgender Ziffer) Signaturengruppe von Handschriften der Berliner Turfansammlung
DKPAM	Daśakarmapathāvadānamālā
DKPAMPb	siehe SHŌGAITO/TUGUŠEVA/FUJISHIRO 1998
M III	siehe LE COQ 1922
Mainz	(mit folgender Ziffer) Signaturengruppe von Handschriften der Berliner Turfansammlung
MIK	Signaturengruppe des Museums für Asiatische Kunst, Berlin (ehemals Museum für Indische Kunst)
SIAL	Nairiku ajia gengo no kenkyū/Studies on the Inner Asian Languages
So	(mit folgender Ziffer) Signaturengruppe von Handschriften der Berliner Turfansammlung
TT IX	s. GABAIN/WINTER 1958
U	(mit folgender Ziffer) Signaturengruppe von Handschriften der Berliner Turfansammlung
U III	s. MÜLLER 1922
UAJb	Ural-Altäische Jahrbücher
UW	s. RÖHRBORN 1977-
VdSUA	Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Bibliographie

- BULUT, CHRISTIANE (2006): Syntactic Traces of Turkic-Iranian Contiguity. An Areal Survey of Contact-Induced Shift in Patterns of Relativization. In: LARS JOHANSON / CHRISTIANE BULUT (Hrsg.), *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects*. Wiesbaden (Turcologica 62), S. 165-208.
- CSATÓ, ÉVA Á. / MUZAPPAR ABDURUSUL UCHTURPANI (2010): On Uyghur Relative Clauses. In: *Turkic Languages* 14, S. 69-93.
- DOERFER, GERHARD (1991): Chinese Turkestan. VIII. Turkish-Iranian Language Contacts. In: EHSAN YARSHATER (Hrsg.), *Encyclopædia Iranica* V/5, S. 481b-484b.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004): *Dictionary of Manichaean Texts*. Vol. III: *Texts from Central Asia and China*. Part 1: *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum; Subsidia).
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2006): *The Hymns to the Living Soul. Middle Persian and Parthian Texts in the Turfan Collection*. Turnhout (BT XXIV).
- DÜRSCHIED, CHRISTA (⁴2007): *Syntax: Grundlagen und Theorien*. Göttingen (Studienbücher zur Linguistik 3).
- ERDAL, MARCEL (1999): Das Nachfeld im Türkischen und im Deutschen. In: LARS JOHANSON / JOCHEN REHBEIN (Hrsg.), *Türkisch und Deutsch im Vergleich*. Wiesbaden (Turcologica 39), S. 53-94.
- ERDAL, MARCEL (2004): *A Grammar of Old Turkic*. Leiden/Boston (Handbook of Oriental Studies = Handbuch der Orientalistik; Section Eight: Central Asia, Volume Three).
- GABAIN, ANNEMARIE VON / WERNER WINTER (1958): *Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf „Tocharisch B“ mit alttürkischer Übersetzung*. Berlin (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Kl. für Sprachen, Literatur und Kunst 1956, 2).
- GENG SHIMIN / HANS-JOACHIM KLIMKEIT / JENS PETER LAUT (1987): Manis Wettkampf mit dem Prinzen. Ein neues manichäisch-türkisches Fragment aus Turfan. In: *ZDMG* 137, S. 44-58 [4 Tafeln].
- GHARIB, BADR AZ-ZAMĀN (1995): *Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English*. Tehran.
- HAMILTON, JAMES RUSSELL / NICHOLAS SIMS-WILLIAMS (1990): *Documents turco-sogdiens du IX^e-X^e siècle de Touen-Houang*. London (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I, Vol. III/3).
- JOHANSON, LARS (1991): Some Remarks on Turkic "Hypotaxis". In: DERS.: *Linguistische Beiträge zur Gesamtturkologie*. Budapest (Bibliotheca Orientalis Hungarica XXXVII), S. 210-224 [Originalpublikation in: *UJb* 47 (1975), S. 104-118].
- JOHANSON, LARS (1995): On Turkic Converb Clauses. In: MARTIN HASPELMATH / EKKEHARD KÖNIG (Hrsg.), *Converbs in Cross-Linguistic Perspective: Structure and Meaning of Adverbial Verb Forms – Adverbial Participles, Gerunds –*. Berlin/New York (Empirical Approaches to Language Typology 13), S. 313-347.
- JOHANSON, LARS (2006): Turkic Language Contacts in a Typology of Code Interaction. In: HENDRIK BOESCHOTEN / LARS JOHANSON (Hrsg.), *Turkic Languages in Contact*. Wiesbaden (Turcologica 61), S. 4-26.

- KIRCHNER, MARK (2006): Relative Clauses in an Old Ottoman Turkish Interlinear Version of the Koran. In: HENDRIK BOESCHOTEN / LARS JOHANSON (Hrsg.), *Turkic Languages in Contact*. Wiesbaden (Turcologica 61), S. 166–175.
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM / HELWIG SCHMIDT-GLINTZER (1984): Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat. In: *Zentralasiatische Studien* 17, S. 82–117.
- LE COQ, ALBERT VON (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho. III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayiq*. Berlin (APAW. Phil.-hist. Klasse 1922, 2).
- LEHMANN, CHRISTIAN (1984): *Der Relativsatz: Typologie seiner Strukturen – Theorie seiner Funktionen – Kompendium seiner Grammatik*. Tübingen (Language Universals Series 3).
- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL (1922): *Uigurica III. Uigurische Avadāna-Bruchstücke (I-VIII)*. Berlin (APAW. Phil.-hist. Kl. 1920, 2).
- ÖLMEZ, MEHMET (2007): *Tuwinischer Wortschatz mit alttürkischen und mongolischen Parallelen / Tuvacanın Sözcüvarlığı Eski Türkçe ve Moğolca Denkleriyle*. Wiesbaden (VdSUA 72).
- ÖZERTURAL, ZEKINE (2008): *Der uigurische Manichäismus: Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und II von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden (VdSUA 74).
- RECK, CHRISTIANE (2006): *Mitteliranische Handschriften Teil 1. Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*. Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XVIII, 1).
- RÖHRBORN, KLAUS (1977-): *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Wiesbaden.
- RÖHRBORN, KLAUS (1998): Zur Etymologie der uigurischen Partikel *ärki*. In: *Materialia Turcica* 19, S. 1–4.
- SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG (1987): *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*. Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 14).
- SHŌGAITO, MASAHIRO / LILIA TUGUŠEVA / SETSU FUJISHIRO (1998): *Uigurubun Daśakarmapathāvadānamālā no kenkyū. Sankuto Peteruburūgu shozō „Jūgōdō monogatari“* [Engl. Nebentitel: *The Daśakarmapathāvadānamālā in Uighur from the Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences*]. Shokado.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1991): The Sogdian Fragments of Leningrad III: Fragments of the Xwāstwānīft. In: ALOÏS VAN TONGERLOO / SØREN GIVERSEN (Hrsg.), *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Lovanii (Manichaeae Studies I), S. 323–328.
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Mit einem Appendix von N. SIMS-WILLIAMS*. Berlin (BT XI).
- SUNDERMANN, WERNER (1992): *Der Sermon vom Licht-Nous: Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*. Berlin (BT XVII).
- SUNDERMANN, WERNER (1997): *Der Sermon von der Seele: Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version. Mit einem Anhang von PETER ZIEME: Die türkischen Fragmente des „Sermons von der Seele“*. Turnhout (BT XIX).
- WILKENS, JENS (2000): Fragment eines alttürkischen Textes in uigurischer Schrift. Ein kleiner Beitrag zur Parabelliteratur der zentralasiatischen Manichäer. In: *Materialia Turcica* 21, S. 93–104.

- WILKENS, JENS (2001–2002): Der manichäische Traktat in seiner alttürkischen Fassung – neues Material, neue Perspektiven. In: *UAJb*. Neue Folge 17, S. 78–105.
- YOSHIDA, YUTAKA (1994): Rezension zu BT XVII. In: *SIAL* IX, S. 105–111.
- YOSHIDA, YUTAKA (1997): On the Recently Discovered Manichaean Chinese Fragments. In: *SIAL* XII, S. 35–39.
- YOSHIDA, YUTAKA (2009): Turco-Sogdian Features. In: WERNER SUNDERMANN / ALMUT HINTZE / FRANÇOIS DE BLOIS (Hrsg.), *Exegisti monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*. Wiesbaden (*Iranica* 17), S. 571–585.
- ZIEME, PETER (1975): *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin (BT V).
- ZIEME, PETER (1995): Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Licht-Nous. In: CHRISTIANE RECK / PETER ZIEME (Hrsg.), *Iran und Turfan: Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*. Wiesbaden (*Iranica* 2), S. 251–276.
- ZIEME, PETER (1997): Ein türkisches Fragment des „Sermons von der Seele“ („Windgott“). In: *BT* XIX, S. 186–189.

Teil II

Kulturelle und sprachliche Vielfalt des orientalischen Manichäismus

Nichtbuddhistische mittelpersische Pustakablätter

CHRISTIANE RECK (Berlin)

Im Zuge meiner Arbeit am Katalog der buddhistischen soghdischen Fragmente fiel mir ein Blatt auf, das in einer Sammelplatte mit buddhistischen Pustakablättern lag, aber eher manichäisch anmutete. Die Frage ergab sich, ob es manichäische Pustakablätter gibt. Bekannt ist das zweisprachige, alttürkische und tocharische Pustakabuch mit dem Großen Hymnus auf den Vater Mani. Es ist jedoch nicht das einzige manichäische Zeugnis in dieser Form, wie WERNER SUNDERMANN in seiner ausführlichen Darstellung der manichäischen Literatur in dem kürzlich publizierten Sammelband zur vorislamischen iranischen Literatur ausführt. Neben M 5010 als Beispiel verweist er noch auf andere kleine Bruchstücke.¹ Diese werden hier vorgestellt. Darüber hinaus wurden auch christliche Fragmente einbezogen, die sich als Pustakablätter zu erkennen gaben.

Fragmente, die vermutlich zu langzeiligen Pustakablättern gehören, sind an der Tatsache zu erkennen, dass bei horizontaler Lesung und Wendung die Schrift der einen Seite im Verhältnis zur Schrift auf der anderen Seite auf dem Kopf steht. Nur wenn der Schnürlochkreis erhalten ist, können auch die sogenannten kurzzeiligen Pustakablätter erkannt werden. W. SUNDERMANN äußerte in seinem Artikel über das Fragment einer soghdischen Version der buddhistischen *Kāñcanasāra*-Legende seine Gedanken zum kurzzeiligen Pustaka-Format. Er führt an, dass angenommen werde, dass die vertikale Schriftrichtung chinesisches Vorbild nachahme. Es scheine so, als ob Kodexbücher um 90° gedreht worden seien, um diese Buchform zu erreichen. In der Tat sind die Bruchstücke ohne Schnürlochraum von kurzzeiligen Pustakablättern nicht von den Fragmenten von Kodexbüchern zu unterscheiden. SUNDERMANN spricht in diesem Zusammenhang von einem “syncretistic Central Asian book type, combining elements of the Indian pustaka type with the Chinese way of writing and reading vertically and the arrangement of text in western style codex books as those used by Christians and Manichaeans (rather than the book scrolls written on one side only).”² Die Übertragung von Buchformaten scheint auch bei der Drehung der langzeiligen Pustakabücher ins Hochformat eine Rolle gespielt zu haben.³

Bei dem von SUNDERMANN erwähnten manichäischen Pustakablatt M 5010 (T II D 60) (Tafel 1) handelt es sich um ein langzeiliges Blatt. M. BOYCE ver-

1 SUNDERMANN 2009, S. 203–204.

2 SUNDERMANN 2006, S. 716.

3 RECK 2007.

merkt in ihrem Katalog ein “almost complete poṭhi-leaf, very badly tattered and laced with holes, written in unusual angular script”.⁴ Maße: 20 x 10,5 cm, Satzspiegelbreite: 16 cm, Satzspiegelhöhe: 9,5 cm, Abstand der Zeilenlinien: 0,8 und 1,6 cm, Buchstabenhöhe: 0,3–0,4cm, Zeilenabstand: 1,3–1,4 cm). Es weist einen roten Schnürlochkreis auf, dessen Durchmesser 2,6 cm beträgt. Die Rand- und Zeilenliniierung ist ebenfalls rot. Bemerkenswert sind die Reste roter Zeilen, die möglicherweise eine Art Überschrift darstellten, die leider nicht mehr lesbar ist. Die Sprache von M 5010 ist Mittelpersisch in manichäischer Schrift. Der Duktus der manichäischen Schrift dieses Fragmentes ist sehr eigentümlich, kantig mit unüblichen Winkeln, z.B. einwärts gekehrt beim ‘. Möglicherweise ist diese Schreibweise bewusst historisierend.

- r/1/ [(..) [1](..) [5]
 /2/ (...d[4](wr)[4](..)[](.) [3]
 /3/ frystg'n rws'n ===== (..) [2](.) p'ynd '(..)[5](..) [4](...)
 /4/ w'xs'n b'nw ===== wcy(dg)['n] u t[3 9(.) [7](.....) [1](.)
 /5/ pš 'mdyšnyy w(cyd) hy xwd'w'(n) [d]wšyst 'w (...s(t) (.n...) pd
 /6/ (...) 'y [2]dšn frzynd'n kyš [4](.) (.) [4]sd 'w p'dy(h)[2]
 /7/ [1](.) gyrd (hy) pd (...) (dy..) [4](w)[3] hr(w)[7](k.'n)[3](.)
 v/1/ kyrdg'r hyd 'wd 'y[3](.) [3](t 'm)[6]šg'r(n)[2](.)
 /2/ (p.'g) [1](w) zyr'n 'wd d'n'g'(n)[3](h.) [4](..) dyn 'rd'wn rn(g?) []
 /3/ pryd 'w(d) [1](t/g.t/g.) (hm)[b](yx)š(yd) pd wy(s)[p'n](.) z(...) u w(..)p'n 'y fry'
 /4/ yd(..) ywjd(hr'n) ===== 'w (..) [2] '(.) [8]bw(..) [1](.)
 /5/ š'dyh' (.) [5](..) === (.) [3](tyd) (..w)[6](..) [4](.)
 /6/ (frzyn)[d'](n) (.) [1](.qd/r)[3](..) [](h..) [3]
 /7/ (n'n) (n.) []
 r/1/ {Reste von vermutlich einer roten Überschrift über zwei Zeilen}
 /2/
 /3/ Lichtgesandte ... hüten ...
 /4/ Glorien, Götter, (Erwählte) und ...
 /5/ nach (Pa.) dem Kommen erwählt bist Du, der Herren liebster zu in
 /6/ ... der Kinder/Söhne der Rechten, die ihn ... zu ...
 /7/ ... gewunden bist Du, in ... alle ...
 v/1/ mächtig seid Ihr und ...
 /2/ ... weise und kluge ... die Religion der Edlen ...
 /3/ Lob und ..., verteilt unter (allen) ... der Liebe
 /4/ ... Heiligen ...
 /5/ Freude ...
 /6/ Kinder/Söhne ...
 /7/ (Brot?) ...

4 BOYCE 1960, S. 104.

Eine ergänzende Parallele ließ sich bisher leider nicht finden. Die Stichworte weisen hin auf Hymnen auf die Lichtgesandten, bzw. Engel, oder auf die sogenannten Hymnen der Frohen, Lobpreis von neu installierten Kirchenfürsten.

Der eigentümliche Duktus von M 5010 findet sich auch auf den Fragmenten M 1211 und M 1394, deren Schrifanordnung aber nicht auf ein langzeiliges Pustakablatt schließen läßt. Bemerkenswert ist allerdings, dass M 1394 eine rote Zeilenliniierung senkrecht zur Schriftrichtung aufweist.⁵ Eine rote Zeilenliniierung mit sehr verschiedenen großen Abständen findet sich auch auf M 5010, hier allerdings parallel zur Schriftrichtung. Hat der Schreiber von M 1394 eine vorgesehene Beschriftung nicht eingehalten? Gab es einen Schreiber oder eine Schreibschule für diese markante Handschrift? Die drei Fragmente stammen alle aus Qoço (Fundsigel T I α und T II D 60).

Die von SUNDERMANN erwähnten kleineren Fragmente sind vermutlich M 291a, M 871m, M 4523, M 6946 und M 6948.⁶ Ihre Schrift steht beim Wenden ebenfalls auf dem Kopf. Ein Schnürloch bzw. ein Schnürlochraum ist nicht erhalten. So kann nur die Schriftrichtung für ein Pustakablatt sprechen. Der Text von M 291a bezieht sich nach HENNING auf das Gigantenbuch. Zur Form bemerkt HENNING nur: "Order of pages unknown."⁷ Auf den ersten Blick scheinen die anderen beiden Fragmente in der Sammelplatte M 291a–c von derselben Handschrift zu stammen. Sie sind aber wie normale Kodexblätter gestaltet und beinhalten Hymnen.⁸ M 6946 ordnet HENNING zusammen mit M 6948 als missionsgeschichtlich ein.⁹ SUNDERMANN nimmt das noch kleiner beschriebene M 6946 aus dieser Handschrift heraus und bringt M 4523 und M 6948 zusammen zu M 291a. Er schreibt zu M 291a und M 6948: „Daß auch der Gegenstand von M 6948 in diesen Zusammenhang (des Gigantenbuches, d.V.) gehört, ist ebensowohl möglich, wie daß beide Bruchstücke Teil einer Schrift sind, die auch biographische Angaben über Mani enthielt“.¹⁰ Zur selben Handschrift gehört auch Otani 11079.¹¹ M 871m, das HENNING wegen des cw'(g)wn als Teil

5 BOYCE 1960, S. 68 und 71. Ich danke IRIS COLDITZ für ihre hilfreichen Hinweise zum Auffinden von Fragmenten mit diesem Duktus.

6 Ich danke IRIS COLDITZ für ihre hilfreichen Hinweise zum Auffinden von Fragmenten mit dieser formalen Eigenart.

7 Publiziert als Text T bei HENNING 1943, S. 73, repr. 1977, S. 136, Faksimile: WEBER 2000, Taf. 53.

8 M 291b ist ediert bei DURKIN-MEISTERERENST 2006, S. 98–99. M 291c ist noch nicht ediert.

9 BOYCE 1960, S. 129.

10 SUNDERMANN 1981, S. 140, Hs. 27, wo M 4523 ediert ist, Faks. Taf. 79.

11 Ich danke YUTAKA YOSHIDA für diesen Hinweis, s. auch KUDARA/SUNDERMANN/YOSHIDA e.a (1997), Textband, S. 231–232, Faksimileband, S. 124.

des Kommentars zum *Ārdahang* (*Ārdahang wifrās*) bezeichnet,¹² kann derselben Handschrift wie M 6946 zugeordnet werden. Beide sind winzige Bruchstücke.

Es gibt also ein paar Fragmente von manichäischen Pustakablättern. Betrachten wir das eingangs erwähnte Fragment in soghdischer Schrift So 10339. Die Sammelplatte So 10337 – So 10343 beinhaltet acht Bruchstücke von langzeiligen und somit vermutlich hochformatigen Pustakablättern. Eines davon gehört zu den türkischen (So 10340) und eines zu den soghdischen (So 10343) Fragmenten des *Vimalakīrtinirdeśa*. Die anderen Fragmente sind sehr verschiedenen Inhalts, eines gehört zu einer soghdischen Version eines *Vājracchedikāprajñāsāstra* (So 10338), eines vermutlich zu einer soghdischen Version einer Art *Buddhanāmasūtra* (So 10341+So 18138)¹³, eines zu einer umfangreicheren Handschrift einer Erzählung (So 10342) und letztendlich ist eines inhaltlich nicht näher bestimmbar (So 10337).

Übrig bleibt das Fragment So 10339 (Fundsigel: T I α) (Tafel 2). Es ist 7,9 x 5,9 cm groß und hat sechs Zeilen auf jeder Seite. Bewahrt sind nur die Zeilenenden und der untere Rand. Der Duktus fällt auf. Die Schrift ist nicht formal, aber auch nicht so wie die anderen kursiven buddhistischen Texte, die eher rund sind, wie z. B. So 10341. Sie erinnert an die von LE COQ beschriebene Form des Soghdisch III, auch als Jüngerer Soghdisch bzw. Uighurisch bezeichnet. Diese Schrift ist typisch besonders für Transskriptionen von manichäischen westmitteliranischen Texten in die soghdische Schrift. Auffällig ist auch die dazugehörige Interpunktion: zwei kleine Punkte, keine längeren parallelen Striche, sogenannte Doppeldandas. Befänden sich rote Kreise um die Punkte, wäre dies ein weiteres Indiz für manichäisches Schrifttum.

Wie sieht der Text von So 10339 aus?

/1.S./1/](. βwt)
 /2/](. ')]β](z)-y βnt z-yrn
 /3/]prs' n(y...)y
 /4/](...)ky knp xcy ○○ ○○
 /5/](k/p.) kz-'r t(xmy wyspn')c
 /6/ ']δw δr wyspw βr'k γ/xw(n)y

2.S./1/ kδ']cšmy (')]βz-y βy ○○ p(s...)
 /2/ m]wrt (βr'y) βwt kδ'
 /3/] kδ' pr γrδ' 'β(z)-y
 /4/ 'β](z)-y βy βrz-w'ny βwt
 /5/](k)βn (y/β.w.)
 /6/](δ)[4](s/š βnt)

12 BOYCE 1960, S. 59 und S. 4 (M 35), HENNING 1943, S. 71, Fn. 4, SUNDERMANN 2005, S. 374.

13 YUTAKA YOSHIDA danke ich für den Hinweis, dass dieser Text möglicherweise in T.T. 1982, Bd. 47, S. 464b eine Entsprechung haben könnte.

- 1.S./1/] ist
 /2/](übel) sind, golden
 /3/] frage ...
 /4/]... (Heil)mittel ist.
 /5/]... wundertätiger (?)¹⁴ Same alles
 /6/](zwei) δr jeden Morgen das Haar/dieses
- 2.S./1/ wenn]das Auge übel sei. (Dann) ...
 /2/](Myrten)-frucht ist, wenn
 /3/] wenn im Nacken übel
 /4/](übel) sei, (dann) ist er langlebig.
 /5/]klein ...
 /6/]... sind

Offensichtlich ist kein Wort des typischen buddhistischen Vokabulars: pwt'/y „Buddha“, pwydystβ „Bodhisattva“, δrmh „Dharma“, myδ'γty „Tathāgata“ usw. vertreten. Aber auch kein typisch manichäisches wie m'ny „Mani“, nγwš'k „Hörer“, δyn'βr „Erwählter“ etc. Der Text scheint einen medizinischen Bezug zu haben, denn offenbar werden Heilmittel bei Problemen mit den Augen und dem Nacken empfohlen.

Probleme bereiten die Wörter knp, δr und βrz-w'ny

1. knp

Es ist ein endungsloses, schwerstämmiges Wort. Bekannt sind knpy „wenig“ und knph „Ausweg, List, Vorbedacht“. Ersteres ist sowohl in manichäischem als auch in buddhistischem Kontext belegt. Letzteres in manichäischem und christlichem Kontext. Dort ist es auch als qmp belegt.¹⁵ Könnte es hier als „(Heil)mittel“ verstanden werden?¹⁶

2. δr

In P2, 280 ist δryh belegt. BENVENISTE übersetzte mit „trappe, piège“.¹⁷ HENNING korrigierte diese Übersetzung in seinem Artikel zu den Pariser Texten zu „Schlucht, Tal“ aufgrund von parthisch dr.¹⁸ Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass das hier vorkommende δr wie ein leichtstämmiges Wort aussieht, das der

14 Die Übersetzung von kz-'r als „wundertätig“ basiert auf einem Vorschlag von ENRICO MORANO, eine Ableitung von kj- (GHARIB, S. 189) mit einer bisher nicht belegten Endung -'r in Erwägung zu ziehen. Ich danke ENRICO MORANO auch für weitere wichtige Korrekturen der Lesung und Übersetzung.

15 SIMS-WILLIAMS 1985, S. 60.

16 Zu dieser Interpretation ermunterte mich ENRICO MORANO.

17 BENVENISTE 1940, S. 252.

18 HENNING 1946, S. 718.

Regel nach immer eine Endung haben müsste. Vermutlich ist *ḍr* dann ein Lehnwort, das nicht in der üblichen Weise dem Rhythmusgesetz folgt.

YOSHIDA YUTAKA wies darauf hin, dass *ḍr* auch in den vermutlich medizinischen Texten M 568 (v/3/) und M 746c (/v/2/ und /7/) belegt sei. In M 568/v/3/ steht es nach einem isolierten *p*, das vermutlich als Zahlzeichen 20 fungiert.¹⁹ Auch hier folgt es somit offenbar einer Zahl. Damit ist anzunehmen, dass es sich um eine Maßeinheit – in welcher Form auch immer (Volumenmaß, Stück, Scheibe, Stängel) – handelt. BAILEY führt das khotansakische *dara-* „valley“, das dem o.g. parth. „Tal“ entspricht auf die Wurzel *dar-* „to split, tear“ zurück.²⁰

3. *βrz-w'ny* „langlebig“ ist bisher nur in buddhistischem Kontext belegt z.B. SCE 107 : *rtyms xwnx ZKZY z'ry m'n'k βwt rty βrzw'n'y 'z'yt rtyms xwnx ZKY ZKw w'tδ'r ptxw'yt rty mwrzk zw'n'k 'z'yt* „he who is compassionate is born long-lived, he who kills living beings is born short-lived;“²¹ und SCE 503: *rtyms xwnx 'kyZY xwrt δβ'r'k βwt rty prw kt'm wy'k 'z'yt 'XRZY šy 'xw βγ'n'yk xwrt pδ'štkyn βwt prw γwny'kh 't prw z'wr 'spt'y 't 'sprγk' 't wyc'γty 'PZY wyδβ'γcy 'PZY βrzw'n'y βwt* „He too who gives food, in whatever place he is born divine food will appear spontaneously to him; he will be complete in beauty and strength, brilliant, intelligent, eloquent and long-lived.“²² Weitere Belege finden sich in einem von DAVID UTZ vorgestellten Fragment einer soghdischen Version des *Baiṣajyaguruvaidūryaprabhapūrvapraṇidhānaviśeṣa-vistara-sūtra*, So 10402/1.S./3/ *βrzzw'ny*²³, und in So 10100w/1.S./4/ *βry zw'n*, das vermutlich Teil einer Erzählung ist.

Auffällig ist auch für einen soghdischen Text das häufige Auftreten von flektierten Formen des Verbes *β-* „sein“, wobei *βy* sowohl als 2. Sg. Präs. als auch als 3. Sg. Opt. verstanden werden kann.

Ein weiteres Fragment, dessen Schrift bei horizontaler Wendung auf dem Kopf steht, ist So 10650(11) (Fundsigel: T I D) (Tafel 3). Es ist 13,1 x 9,7 cm groß und umfasst jeweils sechs Zeilen auf beiden Seiten. Ein Schnürlochkreis ist leider nicht erhalten. Wenn es ihn gab, dann befand er sich auf dem verlorenen Teil, der vermutlich die Hälfte des Blattes ausmachte. Üblicherweise befindet er sich im ersten Drittel eines Pustakablattes

1.S./1/](y)γ/x kδry tw's'r ZK 'nyw 'sp('s) ZY
/2/]ny βy pt...y 'yw nw'k s(..) (zwβ'k)
/3/](.β) L' ms z't k'm L' ZY zwβty.

19 MÜLLER 1925, S. 8.

20 BAILEY 1979, S. 152, s. auch BARTHOLOMAE 1904, Sp. 689, *dar-* „spalten“.

21 MACKENZIE 1970, S. 6–9.

22 MACKENZIE 1970, S. 38–39.

23 UTZ 1977.

- /4/](m')δ pt'yškwy z'ry βr' ptβyw 'sp(')s
 /5/]rty γrβ' cw wn'y k'n Θ rty wyδp't
 /6/](n)zγšt (wytwr m'/nt ') 'p s(r/)'t (pr'yw)[
- 2.S./1/] prw 'yw zmnwh [2–3](yn) (βγδ'n'yk)
 /2/ 's](k)w'z rty 'wyn βγδ'n'k pyrnm's'r p'r(γ'z)
 /3/] sy'k δ'r'nt ZY xwyr ty'yz nγ'm
 /4/]y 'kw βγγ w'nw pt'yškwy 'zw ZY βγ
 /5/](rty..) βγγ m'δ w'β m'yδ β't Θ
 /6/](.) myδ xwyr snt'y Θ rty xwn'x Z-Y
- 1.S./1/]... jetzt zu dir den anderen Dienst und
 /2/]... dich ... eine neue ... (Hölle)
 /3/]... nicht mehr geboren wird, und nicht wiederkehrt.
 /4/]so sprach: "Zeige Erbarmen, Ehrfurcht, Dienst
 /5/]und wisse, was du machen wirst. Und sogleich
 /6/]sprang auf bis zu (Mutter) (Wasser) (kalt) (heil-)
- 2.S./1/] in einer Stunde [] Altar
 /2/]... Und vor diesem Altar (herrlich)
 /3/] Schatten/Baldachin haben sie, und zur Zeit des Sonnenunterganges
 /4/] zum Herrn sprach so: "Ich, o Herr
 /5/] und der Herr sprach so: "So sei es."
 /6/] Tag die Sonne geht auf(?). Und dieser

Die Schrift ist zu einem großen Teil zerstört und die Lesbarkeit daher sehr beeinträchtigt.²⁴ Es ist nicht erhalten, wer als „Herr“ angesprochen wird. Es gibt keinen Hinweis auf einen manichäischen Charakter des Textes. Die Schrift ist kursiv und eigentümlich und erinnert trotz deutlicher Unterschiede an die christlichen Kodexblätter So 12950(2) und So 12955 = MIK III 56, die NICHOLAS SIMS-WILLIAMS veröffentlicht hat.²⁵ Sie beinhalten Psalmentexte in soghdischer Sprache und sind bemerkenswert durch die griechische Zeile auf dem oberen Rand, die den Beginn des jeweiligen Psalms angibt. So könnte auch dieses Blatt christlich sein? Aus dem christlichen Bereich ist schon ein zu großen Teilen erhaltenes Pustakablatt in syrischer Schrift und alttürkischer Sprache bekannt (M 152),²⁶ nach P. ZIEME medizinischen Inhalts. Pustakablätter medizinischen Inhalts gibt es auch in soghdischer Schrift, so z. B. So 14822 und So 10006. Beide Fragmente sind wegen der Pustakaform und So 10006 auch wegen der mantrischen Sprüche auf der Rückseite den buddhistischen Texten zugeordnet worden. Bemerkenswert ist ihre altertümliche Form der Schrift. NICHOLAS SIMS-WILLIAMS wies mich auf drei Fragmente einer Sammelplatte (n 428, n 456-

24 Hilfreich waren hier die vorläufigen Lesungen von W. SUNDERMANN.

25 SIMS-WILLIAMS 2004 und 2011.

26 MÜLLER 1904, S. 107.

457 = E 19a-c)²⁷ hin, deren Schrift beim Wenden ebenfalls Kopf steht und die sich somit als Bruchstücke von Pustakablättern erweisen.²⁸ Nach SIMS-WILLIAMS handelt es sich um Gebete in syrischer Schrift und soghdischer Sprache mit Ausnahme eines syrischen Satzes.²⁹ So erweist sich, dass die Pustaka-Buchform nicht auf buddhistische Texte beschränkt ist. Offenbar ist sie aber in den manichäischen und christlichen Bibliotheken die Ausnahme. Bemerkenswert ist, dass anscheinend medizinisch-pharmakologische Texte bevorzugt in diesem Format verfasst sind.

Eine Datierung der hier besprochenen Fragmente ist nicht möglich. Die feine Gestaltung der Handschriften wie bei M 291a, M 4523 und M 6948 wurde bisher als ein Merkmal der frühen manichäischen Kultur des 8./9. Jh. betrachtet. Die merkwürdige Schriftform von M 5010 möchte ich einer späteren Zeit zuschreiben, die sich um Historisierung bemüht. Wie so oft, lassen uns diese Textzeugnisse als Einzelstücke mit vielen offenen Fragen stehen.

Bibliographie

- BAILEY, HAROLD W. (1979): *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge, repr. 2010.
- BARTHOLOMAE, CHRISTIAN (1904): *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
- BENVENISTE, ÉMILE (1940): *Textes Sogdiens*, Paris (Mission Pelliot en Asie Centrale III).
- BOYCE, MARY (1960): *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*. Berlin (Veröffentlichung des Instituts für Orientforschung 45).
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2006): *The Hymns to the Living Soul: Middle Persian and Parthian Texts in the Turfan Collection*, Turnhout (BT XXIV).
- GHARIB, BADRI (1995): *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English*, Tehran.
- HANSEN, OLAF (1968): Die buddhistische und christliche Literatur der Sogdier. In: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten, 4. Bd.: Iranistik, 2. Abschn.: *Literatur*. Leiden/Köln, S. 83–99.
- HENNING, WALTER B. (1943): The Book of the Giants. In: *BSOAS* 10 (1943) 1, S. 52–74, repr. in: HENNING, W. B.: *Selected Papers II*, Leiden 1977, S. 115–137.
- HENNING, WALTER B. (1946): The Sogdian Texts of Paris. In: *BSOAS* 11 (1946) 4, S. 713–740, repr. in: HENNING W. B.: *Selected Papers II*, Leiden 1977, S. 231–258.
- KUDARA, KŌGI / SUNDERMANN, WERNER / YOSHIDA, YUTAKA (1997): *Iranian Fragments from the Ōtani Collection: Iranian Fragments Unearthed in Central Asia by Ōtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University*. Kyoto (Facsimile Series of Rare Texts in the Library of Ryūkoku University; 17) [Textband und Faksimileband].

27 SIMS-WILLIAMS 2012, S. 62–63.

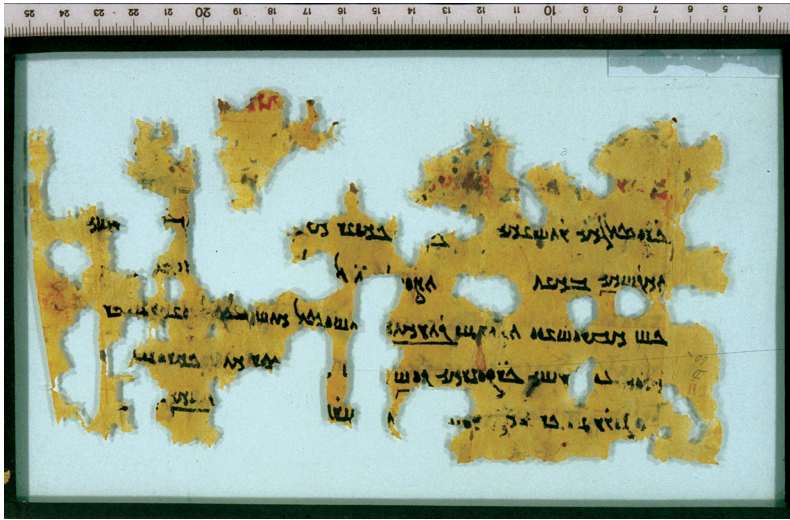
28 HANSEN 1968, S. 94, Fn. 2.

29 SIMS-WILLIAMS 2009, S. 272, Fn. 20.

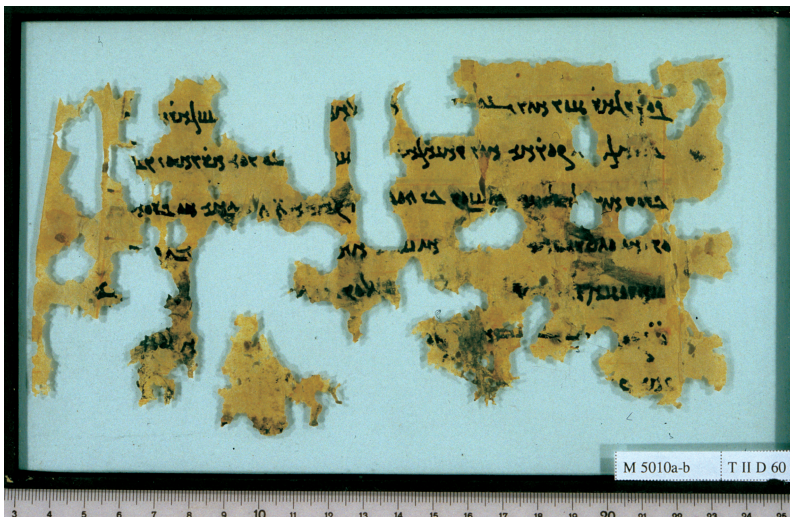
- MACKENZIE, DAVID NEIL (1970): *The 'Sūtra of the Causes and the Effects of Actions' in Sogdian*. London (London Oriental Series 22).
- MÜLLER, FRIEDRICH WILHELM KARL (1925): Reste einer soghdischen Übersetzung des Padmacintāmaṇi-dhāraṇī-sūtra. In: *SPAW, Phil.-hist. Kl.* 1926, Berlin.
- RECK, CHRISTIANE (2007): *Kurz oder lang, hoch oder quer. Über die Buchformate der Soghder*. [Vortrag auf dem 30. Deutschen Orientalistentag in Freiburg i.Br. 2007; publiziert im Internet: <http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/reck.pdf>.]
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1985): *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin (BT XII)
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (2004): A Greek-Sogdian Bilingual from Bulayīq. In: *La Persia e Bisanzio, Convegno internazionale, Roma 14–18 ottobre 2002*, Roma, (Atti dei convegni Lincei; 201), S. 623–631.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (2009): Christian Literature in Middle Iranian Languages. In: RONALD E. EMMERICK / MARIA MACUCH (Hrsg.), *The Literature of Pre-Islamic Iran*, New York, (A History of Persian Literature 17: Companion Volume I), S. 266–287.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (2011): A New Fragment of the Book of Psalms in Sogdian. In: DMITRIJ BUMAZHNOV (Hrsg.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 187), S. 461–465.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (2012): *Mitteliranische Handschriften Teil 4: Iranian Manuscripts in Syriac Script in the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 18,4).
- SUNDERMANN, WERNER (1981): *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Mit einem Appendix von Nicholas Sims-Williams*. Berlin (BT XI).
- SUNDERMANN, WERNER (2005): Was the Ārdhang Mani's Picture-Book? In: ALOIS VAN TONGERLOO (Hrsg.) in coll. with LUIGI CIRILLO: *Il Manicheismo: Nuove prospettive della Ricerca. Atti. Quinto congresso internazionale di studi sul manicheismo*, Napoli, 2–8 Settembre 2001, Lovanii & Napoli (Manichaean Studies V), S. 373–384.
- SUNDERMANN, WERNER (2006): A Fragment of the Buddhist Kāñcanasāra Legend in Sogdian and its Manuscript. In: ANTONIO PANAINO / ANDREA PIRAS (Hrsg.), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea, Ravenna, 6–11 October 2003, Vol. 1: Ancient & Middle Iranian Studies*, Milano, S. 715–724.
- SUNDERMANN, WERNER (2009): Manichaean Literature in Iranian Languages. In: RONALD E. EMMERICK / MARIA MACUCH (Hrsg.), *The Literature of Pre-Islamic Iran*, New York, (A History of Persian Literature 17: Companion Volume I), S. 197–265.
- UTZ, DAVID (1977): *Some More Unpublished Buddhist Sogdian Fragments in the German Turfan Collection* (maschinenschr. Manuskript, unveröffentl.).
- WEBER, DIETER (Hrsg.) (2000): *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications Since 1934: Photo Edition* (Corpus Inscriptionum Iranicarum: Suppl. Series: 4) London.

Abbildungen

Tafel 1:



M 5010/r/

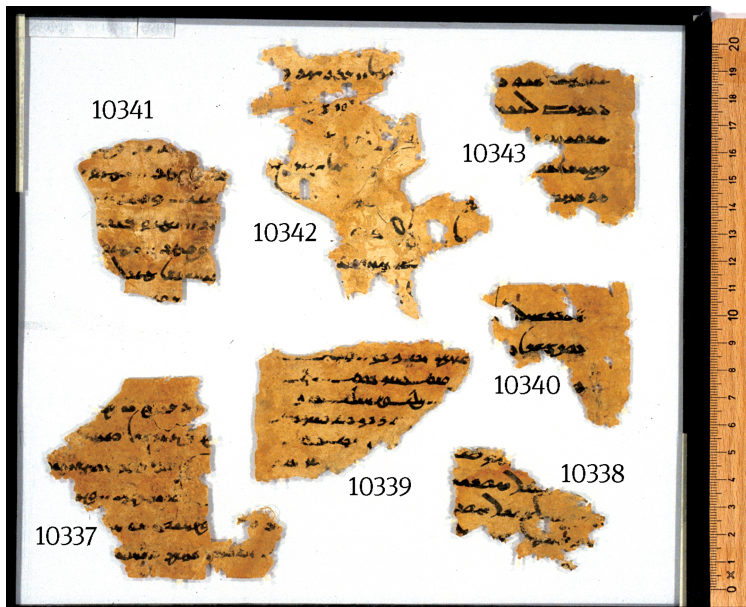


M 5010/v/

Tafel 2:



So 10337–So 10343/1.S./

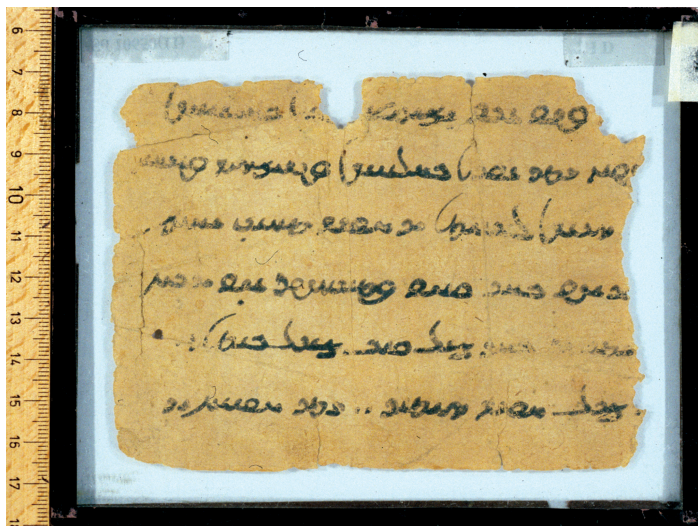


So 10337–So 10343/2.S./

Tafel 3:



So 10650(11)/1.S./



Der Bericht des Eutychios von Alexandrien über die Manichäer

ALOÏS VAN TONGERLOO (Geel/Belgien)

Geboren wurde Eutychios (eigentlich hieß er Sa'īd ibn al-Biṭrīq) am 27. Du'l-Ḥiġġa 263 A. H. (= 10. September 877 A. D.) in al-Fuṣṭāt, der historischen Stadt, die heute ein Teil von Alt-Kairo ist, und er starb am Montag, dem 30. Raġab 328 A. H. (= 11. Mai 940) in Alexandrien, Ägypten. In der wissenschaftlichen Forschung ist das genaue Geburtsdatum des Eutychios umstritten, aber der 27. Du'l-Ḥiġġa 263 A. H. – wie es der Autor selbst berichtet – ist das wahrscheinlichste Datum.

Vom 13. Ṣafar 323 A. H. (= 22. Januar 935 A. D. – wie es in zwei Mss. geschrieben ist) bis zu seinem Tode war er arabisch sprechender melkitischer Patriarch von Alexandrien. Eutychios war also etwas mehr als fünf Jahre Führer des Patriarchats, und nicht sieben Jahre, wie sein Familienmitglied und Nachfolger Yaḥyā Ibn Sa'īd al-Anṭākī (ca. 980 – 1066), der melkitisch-christliche Historiker, im *Kitāb ad-dāyī* „Buch der Fortsetzung“ geschrieben hat¹. Der Patriarch übte also sein Amt fast simultan aus mit dem des abbasidischen Kalifen al-Rādī (934 – 940), und seine Erhebung auf den alexandrinischen melkitischen Patriarchenthron ist exklusiv dem Einfluß der lokalen islamischen Gebieter zu verdanken.

Leider besitzen wir keine Auskünfte über seine Jugend und seine Studien, nur das wenige, was er selbst und sein Nachfolger Yaḥyā mitteilen. Als Sa'īd ibn al-Biṭrīq noch Laie war, war er im ärztlichen Metier tätig, und er bezeichnet sich deshalb in seinen „Annalen“ als *mutaṭabbib*, d. h. Praktiker und kein vollständiger Arzt, wobei im heutigen arabischen Sprachgebrauch das eher negativ verstanden wird, als „Quacksalber“. Auch sein Bruder 'Īsā ibn Biṭrīq war als Arzt tätig.

Seine Berufsaktivitäten sind als Laie auch im biographischen Lexikon von Ibn Abī Uṣaybi'a (nach 590 A.H. / 1194 A.D. – 668 A.H. / 1270 A.D.) nachgewiesen. Dieser Mediziner und Historiker aus Damaskus studierte nicht nur in seiner Heimatstadt, sondern zudem in Kairo, wo er auch zeitweilig ärztlich tätig war. Neben Gedichten schrieb er ein wichtiges Buch '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-'aṭibbā'* (recensio minor 1242; recensio maior 1268)², das die Vitae von 380 berühmten Ärzten wiedergibt und ein äußerst wichtiges Testimonium für die islamische Wissenschaftsgeschichte ist.

1 Ed. KRATCHKOWSKY/VASILIEV.

2 Ed. AUGUST MÜLLER, Kairo und Königsberg 1882-84 und Beirut (Dar al-Fikr, 1955-6). [Reprint: Farmborough 1972, Frankfurt a. M. 1995]

Ibn Abī Uṣaybi‘a erwähnt in der Eutychosvita, daß dieser der Autor von mindestens drei ganz verschiedenen Abhandlungen sei. Erstens gebe es von ihm ein Fachbuch über die Arzneikunde, das unter seinem Namen in einem Ms. in Aleppo erhalten ist. Weiter wird eine Schrift, die sich mit der Theologie beschäftigt, erwähnt, die leider bis heute nicht wiedergefunden wurde. Drittens verfaßte er eine historische Schrift.

Diese chronikartige Universalgeschichte nennt Uṣaybi‘a *Nazm al-Ġawhar* „Perlenschnur“. Seit Pococke (s. unten) ist das Geschichtswerk allgemeiner bekannt geworden unter dem Namen „Annalen“, und die Schrift ist vielleicht die einzige, die Eutychos wirklich geschrieben hat. Es handelt sich hier nicht um echte „Annalen“, sondern um eine herrscherchronologisch geordnete Weltgeschichte. Eutychos verfaßte also das erste christliche Geschichtsbuch auf Arabisch. Er beschreibt nicht nur geschichtliche Fakten, sondern auch religiöse Angelegenheiten, um die melkitische Identität in zweifacher Weise festzulegen, einerseits in der christlichen Umwelt und andererseits in der byzantinischen und arabo-islamischen Welt.

Diese Weltchronik fängt – wie üblich – bei der Erschaffung der Welt an und reicht bis 938 A. D. Sie bietet bedeutende Berichte über das nahöstliche Christentum in einer parallelen Darstellung zwischen dem oströmischen Byzanz und dem sassanidischen Iran. Die Sprachkenntnisse von Eutychos reichten nicht über das Arabische hinaus, und er benutzte also nur (ungenannte) Quellen in dieser Sprache oder griechische und syrische Arbeiten, die ins Arabische übersetzt waren.

Da der Autor nicht sehr kritisch arbeitet, gibt es leider auch eine bedeutende Anzahl Fehler. Im 11. Jahrhundert fand die historische Arbeit von Eutychos einen Fortsetzer in Yaḥyā ibn Sa‘īd al-Anṭākī, einem Melkit, der ebenfalls Arzt und Historiker war. Er brachte das Geschichtswerk von Eutychos nicht nur nach Antiochien, sondern machte es dazu noch berühmt, so daß auch Wilhelm von Tyrus (ca. 1130 – 1186), einer der bedeutendsten mittelalterlichen Historiographen, diesen Schriftsteller kannte. Der Erfolg des Buches wird auch bestätigt durch die beachtliche Zahl der Handschriften (ca. 30).

Im 17. Jh. waren die *Annalen* schon in Europa bekannt gemacht durch drei berühmte Arabisten in einer zweisprachigen Ausgabe mit Übersetzung (Arabisch – Lateinisch): von John Selden (teilweise 1642, verbessert durch Abraham Ecchelensis 1661) und Edward Pococke (vollständige Fassung 1658–1659). Seine lateinische Übersetzung wurde im 19. Jh. in der griechischen Reihe von Mignes *Patrologia* publiziert. Leider weist die Editio Princeps³ (begründet auf nur drei Hss.) zahlreiche Interpolationen und Fehler auf. Eine bessere Ausgabe wurde

3 POCOKE 1658 – 1659.

1906 – 1909 von den prominenten Gelehrten Louis Cheikho und Bernard Carra de Vaux vorbereitet. Obwohl dieser Ausgabe⁴ mehr Manuskripte zugrunde liegen, bleibt der Text noch immer unzureichend gesichert und wiederum fehlerhaft. Da der Text nicht nur Interpolationen, Irrtümer im historischen Bereiche und sogar jähe Anachronismen aufzeigt, muß man annehmen, daß diese Annalen von Eutychios schon in der ältesten Überlieferungen fast Be- und Umarbeitungen erhalten hatten.

Die Sachlage änderte sich, als Michael Breydy auf Anregung des Löwener Kanonikers und Patrologen René Draguet (1896 – 1980) eine arabische Handschrift aus dem griechisch-orthodoxen Heiligen Katharinenkloster (im Sinai, Ägypten) entzifferte. Bis dahin glaubte man, daß dieses am Anfang und Ende mutilierte Manuskript (der Sinaiticus Arabicus [582] 580) eine anonyme historische Arbeit sei. Breydy glaubte, daß es sich hier nicht nur um eine originelle Textwiedergabe von Eutychios handelt, sondern sogar, daß es ein Autograph ist. Die *Annalen* sind also in zwei Hauptrezensionen vorhanden. Einerseits ein testimonium unicum, die alexandrinische Rezension, d. h. der Sinaiticus Arabicus 582 (eine Papierhandschrift, was bemerkenswert ist, weil diese in das frühe 10 Jh. zu datieren ist). Zweitens die durch einige zehn Exemplare der erst ab dem 13. Jh. bezeugten antiochenischen Handschriftentradition bekannte defektive Überlieferung, entstanden im 11. Jh., vielleicht von Yaḥyā ibn Saʿīd al-Anṭākī selbst verursacht. Es gibt eine Selbstaussage von Yaḥyā, worin er schreibt, daß er den Text vervollständigen und korrigieren möchte. Obwohl Breydy den ersten gründlichen wissenschaftlichen Anstoß gegeben hat, fehlt aber noch eine genaue Untersuchung der gesamten Manuskripttradition, wodurch der Ursprung der Emendationen, Änderungen und Verschiedenheiten der beiden Textüberlieferungen endgültig festgelegt wird.

Obwohl Eutychios über die Manichäer nur in einem Exkurs schreibt⁵, gibt er beachtenswerte Auskünfte über die Manichäer:

„Die meisten ägyptischen Bischöfe waren Manichäer und sie aßen also Fleisch ebenso wie die Patriarchen und Mönche. Die Patriarchen von Rom, Konstantinopel, Antiochia und der Heiligen Stadt (= Jerusalem) mit ihren Bischöfen und Mönchen aßen kein Fleisch und ersetzten es durch Fisch und aßen ihn, weil der Fisch auch ein Tier sei.

Saʿīd ibn Biṭrīq, der Praktiker (*mutaṭabbib*), sagt:⁶ Timotheos, Patriarch von Alexandria, hat das Essen von Fleisch nicht erlaubt [und wollte], daß man es durch Fisch ersetzt. Das Essen des Fleisches, meinte er, sei ein Opfer, und der Fisch sei kein Opfer. Es gibt eine Klasse von Manichäern, die werden Fischesser

4 CHEIKHO/CARRA DE VAUX/ZAYYAT 1906 – 1909. Auch zu erwähnen ist: PIRONE 1987.

5 Ed. BREYDEY 1985, I, 83 – 84 und II, S. 68 – 69.

6 Eutychios leitet mit dieser Formel seine theologischen Bemerkungen ein.

(corrig.: *Auditores*) genannt, und essen Fisch, weil es kein Opfer ist. Sie verbieten aber das Essen von Fleisch, weil es ein Opfer ist. Diejenigen, die Fisch anstelle von Fleisch angesetzt haben, irren sich. Unser Herr, der Messias, hat Fleisch gegessen. Es folgt notwendigerweise, daß jeder, der sich zur christlichen Religion bekennt, auch Fleisch ißt (= essen muß), so wie der Messias, (und dies) mindestens einmal im Jahr, um den Verdacht (sc. des Irrglaubens) von sich zu weisen und sich vor allen Menschen vom Manichäismus loszusagen.

Die Manichäer hatten zwei Klassen, die der Fischesser (corrig.: *Auditores*) und die der Gerechten (= *Electi*). Die Gerechten fasteten zu allen Zeiten und aßen nur, was die Erde hervorbringt. Die *Auditores* fasteten an bestimmten Tagen des Monats. Als sie Christen wurden, fürchteten sie sich, wenn sie (weiter) kein Fleisch äßen, entdeckt und getötet zu werden. Sie setzten also für sich Fastentermine: zu Weihnachten, zum Fest der Apostel und zu Märt-Maryam (= *Mariae Himmelfahrt*). In diesen Fastenzeiten lehnten sie das Essen von Fleisch ab. Dadurch teilten sie das Jahr durch Fasten(termine), ohne zu riskieren, ob ihrer Ablehnung des Fleischessens erkannt zu werden. Nach geraumer Zeit folgten ihnen auf diesem Weg die Nestorianer, die Jakobiten und die Maroniten. So wurde daraus ein Gesetz. Die Melkiten fanden es (auch) gut und pflichteten ihnen bei, besonders diejenigen, die im Land des Islāms (wohnen). Die Rūm unterlassen das Fleischessen (nur) an dem Tag, wo sie vor Weihnachten und vor al-ḥamīm (= Fest der Taufe Christi) zu fasten beginnen. Sie fasten an diesen Tagen, weil diese zu den großen Fasten (= *Quaresima*) gerechnet werden. Wer also vor Weihnachten, für die Apostel und für Märt-Maryam fasten will, kann fasten und Fleisch essen. So auch, wer die ganze Zeit (= sein Leben lang) fasten möchte und (trotzdem) Fleisch essen (möchte). Daß man fastet und (überhaupt) kein Fleisch ißt, ist aber keine Pflicht. Niemandem ist es erlaubt, zu fasten und das Fleisch zu lassen, es sei denn nur während der großen Fastenzeit. Wer das Gegenteil behauptet, irrt sich; er verletzt das Gesetz und widerspricht den Verpflichtungen.“

Äußerst wichtig ist, daß der *Sinaiticus Arabicus* in einer kursiven Schrift geschrieben ist. Es handelt sich hier um eine Kūfischrift, die eine Übergangsform zur Nashīschrift bildet, wobei eine deutliche Abhängigkeit von der syrischen Schrift wahrnehmbar ist. Als im 11. Jh. die Nashīschrift allgemein verbreitet wurde, und die Schreiber die älteren Manuskripte in diese Schrift umschrieben, waren sie nicht immer in der Lage, eine korrekte Umschreibung zu gestalten. Man verwechselte oft die Buchstaben, und so kam es, daß in unserem Bericht über die Manichäer der Schreiber *sammākūn* (Radikale: s-m-k) „Fischesser“ statt *sammā‘ūn* (Radikale: s-m-‘) „*Auditores*“ gelesen hat.

Schon H. H. SCHAEDE⁷ hat auf diesen Lesefehler eines Schreibers, daß hinter diesen *sammākūn* die *sammā'ūn* stecken müssen, hingewiesen: „Denn wenn er die Manichäer in Electi (*šiddīqūn*) und „Fischesser“ (*sammākūn*) einteilt, um den letzteren längere, aus ihrem Namen abgeleitete Betrachtungen, zu widmen, so liegt auf der Hand, daß hinter den angeblichen Fischessern die Auditores (*sammā'ūn*) stecken. Das spricht nicht für die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung.“

Auch ein Student von SCHAEDE⁸, der später sehr berühmte Religionshistoriker CARSTEN COLPE, hat zusammenfassend wichtige Anmerkungen über diesen Text in seiner Dissertation⁸ geschrieben. Obwohl er die neue Sachlage seit Breydy natürlich nicht kennen konnte, resümiert er, daß der Text folgende prägnante Fragen nicht klärt: „1) Daß das Fischessen bei den Sidd. (= *šiddīqūn*) ein konstitutiver Brauch gewesen sei wie bei den Samm. (= *sammā'ūn*), wird nirgends gesagt; warum lag gerade den Sidd. (= *šiddīqūn*) daran, es beizubehalten, nachdem sie Christen geworden waren? 2. Warum fürchten die Sidd. (= *šiddīqūn*), durch Aufgabe des Fischessens als Man(ichäer) erkannt zu werden und nicht vielmehr durch dessen Beibehaltung? 3) Wurden die Sidd. (= *šiddīqūn*), von denen die Rede ist, nur scheinbar Christen? 4) Sind für die Sidd. (= *šiddīqūn*) die Fische genau so wie die Pflanzen eine Fastenspeise oder nicht? Wenn nicht, warum enthielten sie sich des Fisches nur an hohen christlichen Festen, wo sie doch das ganze Leben fasten mußten? Wenn ja, warum wird dann noch die Enthaltung von Fisch „Fasten“ genannt? 5) Enthielten sich die orthodoxen Christen beim Fasten auch des Fisches?“⁹

Unrichtig allerdings ist, daß die Manichäer kein Fleisch gegessen haben. Sie haben es gegessen, aber es war Ihnen nicht erlaubt zu schlachten, wie in den mitteliranischen Manichaica nachgewiesen werden kann. Obwohl es verschiedene Untersuchungen über die manichäischen Fastenzeiten gibt, gibt es noch keine umfassende vergleichende Untersuchung. Die Aussagen von Eutychios über Patriarchen, die eigentlich Manichäer waren und die COLPE in einer Liste zusammengestellt hat¹⁰, sollten durch die Kirchenhistoriker überprüft werden.

Wie die Verwechslung *sammākūn* und *sammā'ūn* zu erklären ist, könnte also dem Lesefehler eines Schreibers zugetraut werden. Der Bericht über das Fischessen kann in der Tat aus jenem mißverstandenen Namen hervorgegangen sein. Dennoch wäre es möglich, daß die Manichäer, vielleicht auch nur die Auditores, statt Fleisch gern Fisch nahmen.

7 SCHAEDE 1933, S. 342.

8 COLPE 1954, S. 222-227.

9 COLPE 1954, S. 225.

10 COLPE 1954, S. 226-227.

Besser sind wir über die anderen gnostischen Gemeinden informiert, insbesondere über die neognostischen Katharer, die nicht nur ältere Bräuche erhielten, sondern auch ältere gnostische Dogmen und Überlieferungen besaßen. Die männlichen und weiblichen Elekten der Katharer (bei ihnen *perfecti* und *perfectae* genannt) durften kein Fett („unctura“) essen, außer Öl und Fisch, also kein Fleisch, keine Milch, Milchprodukte und Käse. Dieses Verbot war absolut, und damals gab es in Südfrankreich eine Redensart, daß „das Essen von Fleisch“ eigentlich bedeutet „sich zum Katholizismus zu bekennen“. Fleisch war eine „fereza“, d. h. „feritas“, Grausamkeit, weil es die wilden Bestien fressen. Es gab auch katholische Mönche, die nie Fleisch aßen, aber dafür gab es natürlich andere Auslegungen. Eine sehr wichtige Quelle für den Katharismus ist Eckbert von Schönau (12. Jh.). Er schreibt folgendermaßen: „Der Grund, warum sie (i. e. die Katharer) kein Fleisch essen, ist, daß sie behaupten, daß jede Art des Fleisches entsteht und geboren wird aus dem Koitus und deshalb unrein ist, und jeden, der davon isst, beschmutzt.“ Und weiter heißt es: „In den Sachen, die sie essen, ist jede Art Milch verboten und auch was man daraus anfertigt und alles, was hervorgebracht wird durch den ‚concupitus‘, d. h. durch sexuelle Handlung.“ Weiter: „Das Fleisch ist vom Teufel geschaffen worden, und darum flüstern sie in ihrem Getuschel den gleichen Grund, um Fleisch zu meiden.“ Das sind wichtige Aussagen aus dem Katharismus, und diese reflektieren nicht nur dasjenige, was auch im Manichäismus vorhanden ist, sondern erklären auch manche Details. An erster Stelle berichtet Petrus von Verona, daß „wenige, die von uns das Consolamentum empfangen haben, es wissen. Wir sagen und glauben, daß der wichtigste Grund, kein Tierfleisch oder Vogelfleisch zu essen, ist, daß im Körper dieser Art [von Tieren] Geister wohnen können von diesen Leuten, die noch gerettet werden müssen. Wir sagen von ihnen, daß sie (durch Wiedergeburt) eintreten in Körper von verschiedenen Tieren, die Blut besitzen. Darum ist es, daß wir Fische essen, weil sie (= die Menschen die reinkarniert werden) in diese eintreten, weil diese kein Blut haben.“ Auch gibt es ein *testimonium unicum* im Katharismus, das auch weit bekannt im Gnostizismus und Manichäismus war: „Das Fleisch von Tieren [besteht] eigentlich aus himmlischen Embryos.“

Diese *testimonia*¹¹ sollen nicht beiseite gelegt werden, sondern doch eine neue Fragestellung hervorrufen: Welch merkwürdige Gedankengänge über den Manichäismus auch geäußert wurden (z. B. Eutybios), so müssen doch alle Möglichkeiten untersucht werden. Weiter wollen wir nicht behaupten, daß der Katharismus ein Neomanichäismus war, aber doch ein christlicher Neognostizismus, der durch seine Verbreitung auf dem Balkan den Spätmanichäismus gekannt hat.

11 Siehe ALOÏS VAN TONGERLOO, in Vorbereitung.

Der arabische Text des Berichts von Eutychios

وكان اكثر اساقفة مصر منانية فاكلوا اللحم هم والبطاركة والرهبان فاما بطاركة رومية وقسطنطينية وانطاكية وبيت المقدس واساقفتهم ورهبانهم فلم ياكلوا اللحم واكلوا بدله السمك واقاموه مقام اللحم اذ كان السمك حيوان.

قال سعيد بن بطريق المتطب لم يطلق طيموتوس بطريرك الاسكندرية اكل

اللحم على انهم يعتاضون مكانه السمك وانما قصد باكل اللحم الذبيحة. والسمك 5

فليس هو ذبيحة. وصنف من المنانية يقال لهم الساعون ياكلوا السمك اذ ليس

هو ذبيحة ويمتنعون من اللحم لأنه ذبيحة فقد اخطا الذين اقاموا للسمك مقام

اللحم وسيدنا المسيح فقد اكل اللحم ووجب ضرورة على كل من دان بالنصرانية

اكل اللحم اقتدا بالمسيح ولو يوما واحدا في السنة ليزيلوا عن انفسهم الشك

10 ويتبروا عند جميع الناس من مذهب المنانية.

والمنانية على وجهين صنف يقال لهم الساعون والصديقون فالصديقون

يصومون الدهر كله ولا ياكلوا الا ما انبتته الارض والساعون يصوموا في كل شهر

ايام معلومة. فلما تنصروا خافوا ان يتركوا اكل اللحم فيعلم تبهم فيقتلوا فصبروا

لانفسهم صيام فصاموا للميلاد والحوارين ومارتريم وتركوا في هذا الصوم اكل

15 اللحم وانما ارادوا بهذا ليقطعوا ايام السنة بالصوم ويتركوا في ذلك الصوم اكل

اللحم ليلا يعلم بهم فلما طال بهم الزمان تبعوهم على ذلك النسطورية واليعقوية

والمارونية فصارت سنة واستحسنوه الملكية فتابعوهم عليه وخاصة الذين في ارض

الاسلام. فاما الروم فانما يتركوا اللحم في اليوم الذي يصوموه قبل الميلاد واليوم

الذي يصوموه قبل الحميم فانهم يصوموها لأنهم يحسبونها من الصيام الكبير فن

20 احب ان يصوم للميلاد والحوارين ومارتريم فيصوم وياكل اللحم وكذلك من

احب ان يصوم الدهر كله فيصوم وياكل اللحم فاما حتى يصوم ولا ياكل اللحم

فليس هذا واجب. وليس لأحد ان يصوم ويترك اللحم الا في الصوم الكبير فقط

فن قال غير هذا فهو مخطي قد خالف الشريعة وناقض الفريضة.

Bibliographie

- ALTHEIM, FRANZ (1962): *Geschichte der Hunnen*. 5. Band: *Niedergang und Nachfolge*. 5. Kapitel: *Eutychios' Annalen*. Berlin. S. 126-147.
- BREYDY, MICHAEL (1983): *Études sur Sa'ïd ibn Batriq*. Louvain. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 450, Subsidia 69).
- BREYDY, MICHAEL (1985): *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*. I-II. Louvain. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 471-472, Scriptores Arabici 44 - 45).
- CHEIKHO, LOUIS / BERNARD CARRA DE VAUX / HABIB ZAYYAT (1906-1909): *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*. I-II. Louvain. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici III, 6 - 7).
- COLPE, CARSTEN (1954): *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung*. (Unpubl. Diss. Göttingen).
- GRIFFITH, SIDNEY H. (2004): *Apologetics and Historiography in the Annals of Eutychius of Alexandria: Christian Self-Definition in the World of Islam*. In: HERMAN G. B. Teule (ed.): *Studies on the Christian Arabic Heritage*. Louvain. S. 65-90.
- KRATCHKOWSKY, IGNACE / ALEXANDER ALEXANDROVITCH VASILIEV ET ALII (1924/1936/1997): *Histoire de Yahyā Ibn-Sa'ïd d'Antioche, continuateur de Sa'ïd-Ibn-Bitriq*. I-III. Paris/Turnhout (Patrologia Orientalis 90 [= 18.5], 114 [= 23.3], 212 [= 47.4]).
- MICHEAU, FRANÇOISE (1995) : *Sa'ïd ibn Bitriq*. In *EP* 8, S. 853b - 856a.
- NASRALLAH, JOSEPH (1988): *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V^e au XX^e siècle*. II/2, Louvain. S. 23-34.
- PIRONE, BARTOLOMEO (1987): *Eutichio. Gli Annali*. Cairo. (Studia Orientalia Christiana. Monographiae 1).
- POCOCKE, EDWARD (1658-1659): *Contextio Gemmarum, sive Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*. Vol. I-II. Oxford. [Lat. Übersetzung in: JAKES-PAUL MIGNE (ed.) (1863): *Nicolaus Constantinopolitanus, Nicephorus presbyter, Eutychius Alexandrinus*. Paris/Turnhout. (Patrologia Graeca 111)].
- SCHAEDER, HANS HEINRICH (1933): [Rezension von:] CARL SCHMIDT / HANS-JACOB POLOTSKY, "Ein Mani-Fund aus Ägypten". In: *Gnomon* 9, S. 337-362.
- VAN TONGERLOO, ALOÏS: *Der Katharismus* (in Vorbereitung).
- VERNET, JUAN (1979): *Ibn Abī Uṣaybi'a*. In *EP* 3, S. 693b - 694a.

Ein Hymnus auf die Lichtjungfrau

JESSICA KRISTIONAT / GREGOR WURST (Augsburg)

Im Kontext eines seit mehreren Jahren laufenden Forschungsprojektes¹ zur Gruppe der manichäischen *Sonntagspsalmen* (Nr. 119–130) sowie der beiden auf sie folgenden Psalmengruppen (Nr. 131–135 und 136–149) aus dem ersten Teil des manichäischen Psalmenbuches² ist auch das Verhältnis des Psalmes Nr. 134 aus Teil I zu dem von C.R.C. ALLBERRY als „*Psalmus ad animam victricem*“ publizierten Text zu behandeln.³ Wie schon aus den Abschriften in der unpublizierten *Work Concordance to the Coptic Manichaean Psalmbook* (2002) von W.P. FUNK hervorgeht, handelt es sich bei diesen beiden Psalmen um eine Dublette.⁴ Damit liegt nicht nur ein weiterer Beleg für eine doppelte Textüberlieferung einzelner Psalmen sowohl innerhalb als auch außerhalb des Psalmenbuches vor,⁵ sondern der Befund erlaubt auch wesentliche Korrekturen an den Lesungen ALLBERRYS und seiner Interpretation des Textes als eines an die *anima victrix* gerichteten Psalmes. Im Folgenden legen wir zunächst die Editionen der beiden Texte vor,⁶ woran ein kurzer exegetischer Kommentar anschließt.

-
- 1 Das Projekt wurde in den Jahren 2001–2004 durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (im Rahmen der Gewährung eines Heisenbergstipendiums an G. WURST) und in den Jahren 2008–2010 durch die Universität Augsburg durch eine wissenschaftliche Mitarbeiterstelle für J. KRISTIONAT gefördert. Beiden Institutionen sind die Verfasser zu großem Dank verpflichtet.
 - 2 Vgl. *FacEd III* Taf. 161–208; der Titel der *Sonntagspsalmen* ebd. Taf. 161, Z. 8 *ab imo*; die Titel der beiden folgenden Gruppen sind unbekannt, da sie vom Schreiber des Codex im Text nicht notiert worden sind (vgl. die Taf. 182 und 189) und der Index am Ende des zweiten Teils des Psalmenbuches nur unleserliche Spuren bietet (vgl. *Psb.* 231,10. 16). — Zur Gruppe der *Sonntagspsalmen* vgl. bislang WURST 1997/1998; WURST 1999.
 - 3 Vgl. *FacEd III* Taf. 187–188; *Psb.* 118,1–30.
 - 4 Dies hat FUNK in seiner *Work Concordance* zwar nicht explizit festgestellt, seine vom Text ALLBERRYS divergierende Abschrift von *Psb.* 118 zeigt jedoch, dass er sich dieses Befundes bewußt war.
 - 5 Vgl. dazu WURST 1995, S. 47–51 sowie GARDNER 1996, Ss. 43–49. 55. 67–72.
 - 6 Die Editionen wurden auf der Grundlage neuer digitaler Photographien des Blattes *FacEd III* Taf. 187–188 sowie anhand von *FacEd IV* Taf. 118 erarbeitet. Die Abschriften FUNKS (*Work Concordance*, S. 1071f.; 1132), die neben der Edition ALLBERRYS auf *FacEd III* und *IV* beruhen, wurden dabei dankbar verwendet, ohne jedoch jede Divergenz in der Lesung zu notieren.

1. Edition von *Psb.* 118,1–30 und Psalm Nr. 134

Die Seiten 117 und 118 des zweiten Teils des Psalmenbuches weisen sowohl in der Edition ALLBERRYS als auch in der Faksimile-Edition einen stark differierenden Erhaltungszustand auf, obwohl es sich um Vorder- und Rückseite ein und desselben Blattes handelt.⁷ Dieser Befund erklärt sich vor dem Hintergrund einer von S. GIVERSEN publizierten Notiz unklarer Herkunft, die folgendermaßen lautet: „*In foliis seperandis (A. D. MDCCCCXXXV) pars paginae periit. Superest quod vides.*“⁸ Das bedeutet also, daß ALLBERRY den Text der Vorderseite (p. 117) wohl auf der Grundlage eines Photos bzw. einer Autopsie vor Ablösung des Blattes vom Buchblock gelesen hat; bei seiner Ablösung wurde es dann aber offensichtlich stark beschädigt, so daß es zu massivem Textverlust kam und das Blatt heute nur noch in der in der Faksimile-Edition dokumentierten Form erhalten ist.

Darüber hinaus ist bekannt, daß sich der Erhaltungszustand des Codex seit den Tagen ALLBERRYS generell verschlechtert hat, so daß auch seine Lesungen der p. 118 heute nicht mehr vollständig nachzuvollziehen sind. Entsprechend den Vorgaben der Neu- bzw. Erstedition des Psalmenbuches im Rahmen des *Corpus Fontium Manichaeorum*⁹ werden von ALLBERRY eindeutig bezeugte Lesungen übernommen. Zwei offensichtliche Fehler, die ihm bei seiner Abschrift unterlaufen sind, sind im Apparat jedoch verzeichnet.

Wie der Vergleich der beiden Textzeugen zeigt, hat ALLBERRY den Textverlust am Anfang von p. 118 mit nur einer Zeile zu gering eingestuft. Seine erste Textzeile *Psb.* 118,3 – *Psb.* 118,2 enthält wohl nur die Notierung des Refrains – entspricht im Paralleltext *FacEd III* Taf. 187 der Zeile 23; die unleserliche Zeile *Psb.* 118,1 wird also *FacEd III* Taf. 187 Zeile 22 entsprechen, so daß davor noch zwei Zeilen für den Text von *FacEd III* Taf. 187 Zeilen 20–21 anzusetzen sind.¹⁰ Diese beiden anzunehmenden Zeilen werden in der folgenden Edition als p. 118,a-b gezählt. Darüber hinaus ergeben sich aus dem Vergleich der beiden Textzeugen mehrere Änderungen in der Lesung oder bei Textergänzungen von *Psb.* 118,2–15, die im Wesentlichen von FUNK schon gesehen wurden und aufgrund ihrer Evidenz nicht näher kommentiert werden müssen. P. 119, die

7 Vgl. *Psb.* 117 / *FacEd IV* Taf. 117 mit *Psb.* 118 / *FacEd IV* Taf. 118.

8 *FacEd IV* Taf. 117 Anm.

9 Vgl. WURST 1996, S. 13–14.

10 Der nummerierte und im Index erfasste Teil des Psalmenbuches endet mit *Psb.* 113,23, so dass hier auf der Seite *Psb.* 118 nicht noch eine weitere Zeile mit der Psalmzahl zu rekonstruieren ist.

das Ende des Psalmes (parallel *FacEd III* Taf. 188,6-8) enthielt, ist vollständig unleserlich.¹¹

Das Blatt *FacEd III* Taf. 187-188 mit dem Text des Psalmes 134 ist fast vollständig erhalten und gut lesbar, zeigt jedoch an mehreren Stellen den auch im zweiten Teil des Psalmenbuches nachgewiesenen Befund, daß sowohl auf seiner Vorder- als auch auf seiner Rückseite kleinere oder größere Fragmente des vorangehenden oder nachfolgenden Blattes kleben, die im Zuge der Konservierung nicht abgelöst wurden.¹² So werden auf Taf. 187,20-25 die Initialen der Zeilen/Verse durch ein längliches Fragment des vorangehenden Blattes grobenteils verdeckt, ebenso auf Taf. 187,20-21 die Zeilenenden – der in der Edition in eckige Klammern gesetzte koptische Text ist an diesen Stellen also nicht zerstört, sondern durch Papyrusfragmente abgedeckt. Dasselbe gilt für das Zeilenende von Taf. 187,30 sowie für die Zeilenanfänge von Taf. 188,1-8. Weder die auf Taf. 187,19 rechts neben der Psalmzahl in der Faksimile-Edition sichtbaren Buchstaben noch jene auf Taf. 188 links von der Psalmzahl (am Zeilenanfang) des folgenden Psalmes gehören zu diesem Blatt.

Psb. 118,1-30

118,a

b		<i>tres lineae perierunt</i>
1		
2		ⲛⲓⲱ
3	ⲛⲧⲐ [.] . . [ⲧ]ⲱⲁⲣⲓⲛ̅ ⲛ̅ⲧⲓⲟⲩⲱ [ⲛ̅ⲧⲛⲓⲟⲩ]	
4		[ⲛ]ⲉ ⲛⲓⲱ
5	[ⲛ̅ⲧ]ⲟⲩ ⲧⲁⲣⲭ[ⲛ ⲛ̅ⲛⲟ]ⲩⲁⲓⲛⲉ ⲛⲓⲱⲧ ⲩⲱⲱⲥ [ⲛⲉ ⲧⲉⲁⲣⲭⲛ]	
6		ⲛⲓⲱ
7	[ⲛ̅ⲧⲐ ⲧⲱⲁⲛⲓⲥⲉ ⲛ̅ⲛⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲧⲐ ⲧ]ⲱⲁⲣⲓⲛ̅ ⲛ̅ⲛⲁⲓⲱ[ⲛ]	
8		ⲛ[ⲓⲱ]
9	[ⲛ̅ⲧⲐ ⲧⲥⲱⲛⲉ ⲛ̅ⲛⲓⲥⲱⲧⲛⲓⲣ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲭⲛⲓ]ⲁⲥⲓ ⲉⲥⲓ[ⲁ]ⲧⲣⲉ [ⲁⲣⲟ]	
10		ⲛⲓⲱ
11	[ⲛ̅ⲧⲐ ⲧⲛⲓⲩⲛ ⲉⲛⲧⲁⲥⲟⲩⲉ]ⲛ ⲛ̅ⲣⲉⲥⲓⲉⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲉⲓ ⲛ̅ⲩⲛ[ⲧⲉ]	
12		ⲛⲓⲱ
13	[ⲛ̅ⲧⲐ ⲧⲛⲁⲓⲧ ⲛ̅]ⲛⲁⲛⲁⲱ ⲛ̅ⲓⲩⲟⲩⲣⲓⲧ ⲉⲧⲧⲟⲓⲉ ⲁⲣⲁ[ⲛ]	
14		ⲛⲓⲱ
15	ⲁⲣⲉⲣ̅ ⲧ̅ⲓⲕⲟⲥⲛⲟⲥ ⲛⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲁⲓⲛⲉ ⲉⲣⲉⲥⲱ ⲉⲣⲉⲥⲓ[ⲉⲛ ⲁⲣⲁⲥ]	
16		ⲛⲓⲱ
17		<i>perit</i>

11 Vgl. *Psb.* 118 Anm.

12 Vgl. WURST 1996, S. 11-12.

18		ΝΙΩ
19	ΕΩ Π̄CΑΖΡΙΚΩΝ ΠΕΤΑΩ CΖΕΪ ΠΙΖΟ Π̄ΑΤΤΑΒΤΒ	
20		ΝΙΩ
21	ΗΕΩ Π̄ΤΑϚ Π̄ΔΖΩΗ ΠΕΤΑΩ ΤΕΛΟ Π̄ΤΕΔΗΗΤΑΪΛΕ	
22		ΝΙΩ
23	[Π̄ΤΟ ΠΧΙCΕ] Π̄Α[Τ]Φ̄ΙΤϚ [Π̄ΤΟ] Π̄ΗΟΥΗ Π̄ΑΤΤΕΖΑϚ	
24		ΝΙΩ
25	ΩΑΡΕΒΩΔΕ Χ̄Π̄ ΠΖΗΤ̄ ΑΠΛΕC Χ̄Π̄ ΠΛΕC Δ	
26	ΠΙΡΕϚCΩΤΗΕ	ΝΙΩ
27	ΕΪΔΗ ΕΩ Π̄ΟΥΑΪΗΕ Π̄ΤΑΩΑΩϚ Μ̄Π̄ ΤΕΔΑΚΤΗ	
28		ΝΙΩ
29	ΕΩ Π̄CΤΑΪ Ζ̄Π̄ ΠΚΟCΜΟC ΠΕΤΠ̄ΤΑΝΤ̄ ΑΠΕCΤ̄ΗΟΥ	
30	ϚΕ	ΝΙΩ

118,2 *et passim* ΝΙΩ pro ΝΙΩ(ΠΙΡΕ) • **118,3** Π̄Τ̄ΟΥΩ legit *Funk* • **118,5** legit et restituit *Funk* • **118,7** initio restituit *Funk* • Π̄Π̄ΑΪΩΗ perperam *Allberry* • **118,15** ΕΡΕ- 1^o sec. *Allberry*, hodie difficile lectu • **118,21** ΤΕΛΟ sec. *Allberry*, hodie difficile lectu • **118,23** Π̄Α[Τ]Φ̄ΙΤϚ legit *Funk* • **118,26** ΠΙΡΕϚCΩΤΗΕ perperam *Allberry*

Psb. 118, 1-30

118,a	[- - -]	
b	[- - -]	
1	[- - -]	
2		<i>die W(under)</i>
3	Du bist [seine ἐνθύμησις, / die] erste Blüte [der Wur-]	
4	[ze].	<i>die W(under)</i>
5	[D]u bist der Anfan[g der] Lichter, / der Vater selbst [ist dein Anfang.]	
6		<i>die W(under)</i>
7	[Du bist die Erstgeborene des Vaters, / du bist die] Erste der Äonen.	
8		<i>die W(under)</i>
9	[Du bist die Schwester des Erlösers / der erschaffen wurde] und sich [mit dir]	vereinigt hat.
10		<i>die W(under)</i>
11	[Du bist das Tor, das sich geöffnet hat,] / durch [dich] sind die Kommenden	gekommen.
12		<i>die W(under)</i>
13	[Du bist der Weg] des Schwures, / der Wächter, der [uns] vorsteht.	
14		<i>die W(under)</i>
15	Du hast dir den Kosmos zu einer Harfe gemacht, / unaufhörlich spielst du [auf	ihm.]

- 16 *die W(under)*
 17 [- - -]
 18 *die W(under)*
 19 Welcher Ikonenmaler ist es, / der dies ungeschmückte Gesicht wird malen
 können?
 20 *die W(under)*
 21 Oder welcher Adler ist es, / der deinen Aufstieg wird ersteigen können ?
 22 *die W(under)*
 23 [Du bist die] unermessliche [Höhe, / du bist] die unerreichbare Tiefe.
 24 *die W(under)*
 25 Du springst vom Herzen auf die Zunge, / von der Zunge auf
 26 den Hörer. *die W(under)*
 27 Welches Licht werde ich finden, / auf dass ich es mit deinem Lichtstrahl
 vergleiche ?
 28 *die W(under)*
 29 Was für ein Duft ist in der Welt, / der deinem Wohlgeruch gleicht ?
 30 *die W(under)*

FacEd III Taf. 187,18-188,8

- 187,19 ϱλλ
 20 [Τ]ΠΑΡΘΕΝΟΣ ΠΝΟΥΤΕ ΤΠΑΡΘΕΝΟΣ ΠΟ[ΥΑΙΝΕ Π]
 21 ΠΙΚΑ [ΤΟΟΤ] ΑΒΑΛ ΕΙΣΜΟΥ ΑΝΕΩΠΗΡ[Ε]
 22 ΝΤΟ ΤΩΠΗΡΕ ΠΠΑΠΩΠΗΡΕ ΠΡΕΝ ΠΠΑΤΤΕΟΥΑΙ
 23 ΝΤΟ ΤΕΥ[Ε]ΝΘΥΝΗΣΙΣ ΤΩΑΡΠ ΝΤΟΥΩ ΠΤΗΟΥΝΕ
 24 ΝΤΟ ΤΑΡΧΗ ΠΠΣΑΜ ΠΩΤ ΖΩΩΙ ΠΕ ΤΕΑ[Ρ]ΧΗ
 25 ΝΤΟ ΤΩΑΝΙΣΕ ΝΠΩΤ· ΝΤΟ ΤΩΑΡΠ ΠΝΑ[Ι]ΩΝ
 26 ΝΤΟ ΤΣΩΠ[Ε] ΠΠΣΩΤΗΡ· ΠΤΑΧΠΑΙ ΕΥΑΤ[Ρ]Ε ΑΡ[Ο]
 27 ΝΤΟ ΠΠΥΛ[Η ΕΝ]ΤΑΣΟΥΕΝ· ΠΡΕΥΕΙ ΠΤΑΥΕΙ ΠΖΗΤΕ
 28 ΝΤΟ ΠΝΑΤ ΠΠΑΝΑΩ· ΠΖΟΥΡΙΤ ΕΤΤΟΙΕ ΑΡΑΝ
 29 ΑΡΕΡ ΠΚΟΣΜΟΣ ΝΕ ΠΟΥΒΑΙΝΕ ΑΡΕΩ ΕΡΕΒΗΝ ΑΡΑΙ
 30 ΑΡΕΕΥ ΝΕ ΑΝ ΠΟΥΣΩΝ ΑΡΕΩ ΕΡΕΧΩΛΕ ΠΝ[ΑΥ]
 31 ΕΩ ΠΣΑΖΙΚΩΝ ΠΕΤΑΩ ΣΑΖ ΠΕΖΟ ΠΑΤΤΑΒΤΒ
 32 ΝΕΩ ΠΤΑΙ ΠΑΖΩΜ ΠΕΤΑΩΤΕΖΟ ΠΤΕΔ[ΙΝΤΑΙΕ]
 188,1 [ΝΤΟ ΠΧΙΣΕ] ΠΑΤΩΠΤ[Ι] ΝΤΟ ΠΠΟΥΗ ΠΑΤΤΕΖΑΙ
 2 [ΩΑΡΕΒΩΣΕ] ΧΠΠ ΠΡΗΤ' ΑΠΛΕΣ ΧΠΠ ΠΛΕΣ ΑΠΡΕΥΕΥ
 3 [ΤΜΕ ΠΠΙΚ]Α ΤΟΟΥΤ ΑΒΑΛ
 4 [ΕΙΔΕΠ ΕΩ] ΠΟΥΑΙΝΕ ΤΑΩΑΩ[Τ] ΜΠ ΤΕΑΚΤΙΠ
 5 [ΕΩ ΠΣΤΑ]Ι ΖΠ ΠΚΟΣΜΟΣ ΠΕΤΠΠΤΑΝΤ ΑΠΕΣΤΗΟΥΕ
 6 [ΤΩΕΕΡΕ] ΤΗΕΡΙΤ' ΠΠΩΤ ΤΧΑΡΙΣ ΠΝΑΠΟΥΑΙΝΕ ΤΗ

- 7 [ΡΟΥ ΠΠ]ΙΚΑ ΤΟΟΤ³ ΔΒΑΛ ΕΪΧΟΟΥ ΔΗΞΕΪΠΗΡΕ
8 [ΟΥΣΡ]Ο ΠΤΥΓΧΗ ΠΤΗΑΚΑΡΙΑ ΠΗΑΡΙΑ

187,22-28 ΝΤΟ vestigiae supralineationum super litteris initialibus non supersunt • **187,24** ΠΠΔΗ : [. ΠΠΟ]ΥΔΙΗ Psb. 118,5 • **187,29** ΔΡΕ- 2° : ΕΡΕ- legit *Allberry* (Psb. 118,15), hodie difficile lectu • **187,31** ΣΑΖ ΠΕΖΟ : ΟΖΕΪ ΠΙΖΟ Psb. 118,19 • **187,32** ΤΕΖΟ : ΤΕΛΟ leg. *Allberry* (Psb. 118,21), hodie difficile lectu • **188,4** ΤΑ- : ΠΤΑ- Psb. 118,27

FacEd III Taf. 187,18-188,8

187,19

134

- 20 (Du) göttliche Jungfrau, / (du) [Licht]jungfrau!
21 *Ich habe nicht aufgehört, / deine Wunder zu preisen.*
22 Du bist das Wunder des Wunderbaren, / der Name des Unsagbaren.
23 Du bist seine ἐνθύμησις, / die erste Blüte der Wurzel.
24 Du bist der Anfang der Mächte, / der Vater selbst ist dein Anfang.
25 Du bist die Erstgeborene des Vaters, / du bist die Erste der Äonen.
26 Du bist die Schwester des Erlösers, / der erschaffen wurde und sich mit dir vereinigt hat.
27 Du bist das Tor, das sich geöffnet hat, / durch dich sind die Kommenden gekommen.
28 Du bist der Weg des Schwures, / der Wächter, der uns vorsteht.
29 Du hast dir den Kosmos zu einer Harfe gemacht, / unaufhörlich hast du auf ihm gespielt.
30 Du hast ihn dir auch zu einem Garten gemacht, / unaufhörlich hast du d[ort] geerntet.
31 Welcher Ikonenmaler ist es, / der dein ungeschaffenes Gesicht wird malen können?
32 Oder welcher Adler ist es, / der deinen [Aufstieg] wird erreichen können?
188,1 [Du bist die] unermessliche [Höhe], / [du bist] die unerreichbare Tiefe.
2 [Du springst] vom Herzen auf die Zunge, / (und) von der Zunge auf den
3 Hörer. [*Ich habe*] nicht aufgehört.
4 [Welches] Licht [werde ich finden], / auf dass ich es mit deinem Lichtstrahl vergleiche?
5 [Was für ein Duft] ist in der Welt, / der deinem Wohlgeruch gleicht?
6 [(Du) Tochter,] Geliebte des Vaters, / (du) Gnade a[ll] derer, die zum Licht
7 gehören. [*Ich habe*] nicht aufgehört deine Wunder zu preisen.
8 [Sie]g der Seele der seligen Maria.

2. Kommentar

Der Vergleich der beiden Textzeugen beweist, dass der Text dieses Hymnus sehr einheitlich überliefert ist. Nur wenige Textvarianten sind festzustellen:

<i>Psb.</i> 118	<i>FacEd III</i> Taf. 187-188
a) 118,5 ⲧⲁⲣⲭ[ⲏ ⲡ̄ⲏⲐ]ⲅⲁⲓⲛⲉ	187,24 ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲡ̄ⲏⲑⲁⲛ
b) 118,15 ⲉⲣⲉⲑⲱ ⲉⲣⲉⲑ̄ⲏ[ⲑ̄ⲏ ⲁⲣⲁϭ]	187,29 ⲁⲣⲉⲑⲱ ⲉⲣⲉⲑ̄ⲏⲑ̄ⲏ ⲁⲣⲁϭ
c) 118,19 ⲡⲉⲧⲁⲱ ⲉⲓⲣⲉⲓ ⲡⲓⲣⲟ	187,31 ⲡⲉⲧⲁⲱ ⲉⲁⲓⲣⲉⲓ
d) 118,21 ⲡⲉⲧⲁⲱ ⲧⲉⲗⲟ ⲡ̄ⲧⲉⲑ̄ⲏⲧⲁⲓⲗⲉ	187,32 ⲡⲉⲧⲁⲱ ⲧⲉⲓⲣⲉⲑ̄[ⲏⲧⲁⲓⲗⲉ]
e) 118,27 ⲡ̄ⲧⲁⲱⲁⲱⲓ	188,4 ⲧⲁⲱⲁⲱⲓ

Im Fall der Varianten b) und c) ist aus Gründen des Parallelismus Ursprünglichkeit für den Text von *FacEd III* anzunehmen: vgl. das vierfache ⲁⲣⲉ- in Taf. 187,29-30 sowie ⲡⲉⲓⲣⲟ und ⲧⲉⲑ̄ⲏ[ⲏⲧⲁⲓⲗⲉ] in Taf. 187,31-32. Die Varianten c) ⲉⲓⲣⲉⲓ- / ⲉⲁⲓⲣⲉⲓ- und e) ⲡ̄ⲧⲁ- / ⲧⲁ- als unterschiedliche Formen des *status nominalis* sowie der ersten Person sing. des Konjunktivs liegen innerhalb der Variationsbreite des Dialektes der koptischen Manichaica, sind also wenig aussagekräftig.¹³ Schwieriger ist es jedoch, die Varianten a) und d) zu beurteilen: Ist im ersten Fall eine Entscheidung über die Ursprünglichkeit unmöglich, da die beiden Lesarten gleichwertig sind, mag im zweiten Fall das Stilmittel der *figura etymologica* (ⲧⲉⲗⲟ – ⲑ̄ⲏⲧⲁⲓⲗⲉ / „ersteigen“ – „Aufstieg“) die Priorität der Lesart von *Psb.* 118 nahelegen. Sicher ist dies jedoch keineswegs, da ALLBERRYS eindeutige Lesung des Verbuns ⲧⲉⲗⲟ heute so nicht mehr nachzuvollziehen ist.

Was die Gattung betrifft, beginnt der Psalm mit einer direkten Anrede der Lichtjungfrau (*FacEd III* Taf. 187,20), deren „Wunder zu preisen“ nicht aufgehört zu haben, der Psalmist sich rühmt (Taf. 187,20-21). Diese zweite Aussage ist mit dem Refrain zu identifizieren, der nach jedem Distichon wiederholt wird.¹⁴ In *FacEd III* Taf. 187f ist der Refrain zwar nur dreimal notiert,¹⁵ in *Psb.* 118 hingegen nach jedem Vers, wenn auch in einer extrem verkürzten Form. Der Psalm erweist sich somit von vorn herein als ein Hymnus, und entsprechend besteht der Text durchgängig aus Prädikationen entweder im einfachen („Du

13 Für ⲉⲓⲣⲉⲓ- / ⲉⲁⲓⲣⲉⲓ- vgl. *Hom.* 81,24 und *Keph.* 7,31; für ⲡ̄ⲧⲁ- / ⲧⲁ- vgl. z. B. *Psb.* 108,27-28.

14 Die hier vorgelegten Editionen geben die beiden Textzeugen zwar diplomatisch wieder, die Verstruktur des Psalmes ist in den Übersetzungen jedoch durch den Schrägstrich angedeutet. Der Refrain ist kursiv gesetzt.

15 *FacEd III* Taf. 187,20-21; 188,3. 7.

hast ...“ etc.) oder im anaphorischen „Du“-Stil (wiederholtes „Du bist ...“ am Versanfang).¹⁶

Die Lichtjungfrau¹⁷ (ΠΑΡΘΕΝΟΣ ΠΟΥΔΑΙΝΕ) gehört zu den Emanationen der dritten Berufung: Nach *Keph.* 35,7-17 bringt der aus dem Vater der Größe emanierende Dritte Gesandte seinerseits die Säule der Herrlichkeit, Jesus den Glanz und die Lichtjungfrau hervor. Sie wird mit der (ursprünglich gnostischen) Weisheit (Σοφία) in Verbindung gebracht¹⁸ und als Gegnerin der Archonten angesprochen: „... die Lichtjungfrau, die herrliche Weisheit, die das Herz der Archonten und der Kräfte wegnimmt durch ihre Erscheinung, indem sie den Willen der Größe erfüllt.“¹⁹ In der Zeit der Vermischung²⁰ tritt die Lichtjungfrau somit im Kontext der Erlösung des Lichts auf, dessen Läuterung bereits mit der zweiten Berufung durch den Vater der Größe begonnen hat. Darüber hinaus gilt sie auch als eine Emanation Jesu des Glanzes (*Hom.* 86,10-11; *Psb.* 2,27-29).

Die Position der Lichtjungfrau im manichäischen System ist jedoch ambivalent, wie ihre Austauschbarkeit mit den „zwölf Jungfrauen“ zeigt.²¹ Ihre Hauptfunktion im manichäischen Mythos bildet die Szene der sogenannten „Verführung der Archonten“, in der sie aufgrund ihres wandelbaren Geschlechts den männlichen und weiblichen Archonten der Finsternis die Lichtsubstanz entlockt.²² Obwohl auf diese ihre wichtigste Funktion nicht angespielt wird, korrespondiert die Darstellung der Lichtjungfrau in diesem Psalm im Wesentlichen mit jener im siebten Kapitel der *Kephalaia*: Ist sie hier die „Schwester des Erlösers“ (*Psb.* 118,9-10 // *FacEd III* Taf. 187,26), so wird sie dort als zur selben Berufungsgeneration wie Jesus der Glanz gehörig bezeichnet, was ein geschwisterliches Verhältnis impliziert (*Keph.* 35,9-17). Dazu stehen die Prädikationen der Lichtjungfrau als „erste Blüte der Wurzel“, „Anfang der Äonen/[L]ichter“ oder „Erstgeborene des Vaters“ etc., mit denen sie im Psalm 134 in eine direkte Beziehung zum Vater der Größe gesetzt wird (niemand anders ist mit der „Wurzel“ gemeint, vgl. *Psb.* 134,15: „Die [*Wurzel*] ist der Gott der Wahrheit“; *Keph.* 35,3: „Dies ist der erste Vater, ... die *Wurzel* aller Lichter ...“) nicht im Widerspruch. Nach dem von J.P. ASMUSSEN formulierten „manichäischen Prinzip der Identität“ handelt in allen Berufungen/Emanationen des manichäischen Pan-

16 Vgl. WURST 1995, S. 91-92.

17 Vgl. zuletzt PANAINO 2011.

18 *Keph.* 24,18-19; 44,8-9; 172,20-24.

19 *Keph.* 35,14-17.

20 Zu den „drei Zeiten“ des manichäischen Mythos (Urzeit, Zeit der Vermischung/Mittlere Zeit und Endzeit), vgl. *Keph.* 55,17-57,32 sowie NAGEL 1974, S. 201-214 und WURST 1994, S. 167-179.

21 Vgl. *Keph.* 25,20-22.

22 Vgl. COLPE 1981, S. 60-62; POLOTSKY 1935, S. 257; SCHMIDT/POLOTSKY 1933, S. 68.

theons letztlich immer nur der „Vater“ selbst,²³ entsprechend können sie auch in unterschiedliche Beziehungen zu ihm gesetzt werden. So wird in *Psb.* 137,22-23 die „Jungfrau des Lichts“ auch mit einem der Söhne des Urmenschen, dem Element des „lebendigen Feuers“, und in *Keph.* 84,19-20 sogar mit der „Seele des Vaters“ identifiziert.

Die übrigen Prädikationen der Lichtjungfrau in diesem Psalm stehen überwiegend in einem soteriologischen Kontext:

ΤΕΥ[Ε]ΝΘΥΜΗΣΙC „seine ἐνθύμησις“ (*FacEd III* Taf. 187,23): Die ἐνθύμησις/ ‚Überlegung‘ ist die vierte der fünf Verstandeskräfte, mit denen das Wesen des Vaters der Größe charakterisiert wird; vgl. z. B. *Keph.* 64,20-24.

ΠΥΛΗ „Tor“ (*FacEd III* Taf. 187,27): Zum Motiv des geöffneten Tores vgl. *Psb.* 62,25-26; 156,1-8; 169,5-6.

ΠΜΑΪΤ ΠΠΑΝΗΔΩ „Weg des Schwures“ (*Psb.* 118,13 // *FacEd III* Taf. 187,28): Diese etwas sperrige Formulierung, zu der es in den koptischen Manichaica keine weitere Parallele gibt, ist wohl dahingehend zu verstehen, dass das Wort „Schwur“, also eine ‚heilige Verpflichtung‘, hier metaphorisch für das Bekenntnis eines Manichäers zu seinem Glauben steht. Der „Weg des Schwures“ ist also nichts anderes als der Weg des manichäischen Glaubens, über dessen Bekenner die Lichtjungfrau als „Wächter“ eingesetzt sei, wie es im zweiten Halbvers dieses Distichons heißt.

ΒΑΪΝΕ „Harfe“ (*Psb.* 118,15 // *FacEd III* Taf. 187,29): Die Musik hatte bei den Manichäern einen hohen Stellenwert,²⁴ nach dem Zeugnis Augustins wurde ihr ein göttlicher Ursprung zugeschrieben.²⁵ Der himmlische, dem Vater der Größe dargebrachte Gottesdienst wird im Psalmenbuch häufig erwähnt: vgl. z. B. *Psb.* 133,18-22; 199,16-19; 200,5-9. Das Distichon preist die Lichtjungfrau also als diejenige, die die liturgische Verehrung des Vaters der Größe in dieser Welt bewirkt.

ΚΩΜ „Garten“ (*FacEd III* Taf. 187,30): Das Motiv vom Garten, das häufig in manichäischen Texten verwendet wird²⁶, beschreibt entweder den endzeitlichen Zustand des Paradiesgartens, in den aufgenommen zu werden, Ziel der Gläubigen ist (*Psb.* 8,14-21; *Psb.* 224,17-22), oder in Variation mit den Motiven

23 Vgl. ASMUSSEN 1965, S. 12.

24 Vgl. z. B. *Psb.* 155,8; 164,9-10. 18-19; zu Musik und Hymnologie bei den Manichäern allgemein vgl. PUECH 1979, S. 179-233.

25 Aug., *mor.* 2,46: *Ita dulcedo musica, quam de divinis regnis venisse contenditis, nobis mortuorum carniū sordibus exhibetur ...* „Diese Süße in der Musik, die, wie ihr behauptet, aus den göttlichen Reichen stammt, wird uns vom Schmutz toten Fleisches dargebracht ...“ (RUTZENHÖFER 204-205); vgl. PUECH 1979, S. 188: „La liturgie terrestre est une réplique de la liturgie céleste.“

26 Zum Motiv des Gartens allgemein vgl. OERTER 1991, S. 263-272.

des Feldes bzw. Ackers „den Ort des Wirkens der Lichtboten und Apostel“.²⁷ Wie der Bauer vom Feld erntet die Lichtjungfrau täglich das Licht im Garten des Kosmos – bzw. „von ihm“, da *FacEd III* Taf. 187,30 am Zeilenende auch zu $\overline{\text{MM}}[\Delta\text{C}]$ ergänzt werden könnte.

$\alpha\zeta\omega\text{M}$ „Adler“ (*Psb.* 118,21 // *FacEd III* Taf. 187,32): Auch das Motiv des Adlers verweist in den soteriologischen Bereich und begegnet auch im Kontext des Seelenaufstiegs, vgl. *Psb.* 64,18-19; 100,29-31.²⁸

Abkürzungen

Aug., mor. = ELKE RUTZENHÖFER: *Augustinus. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum. Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer. Zweisprachige Ausgabe*, Paderborn et al. 2004 (Augustinus, Opera, Werke T. 1: Bd. 25).

FacEd III = SØREN GIVERSEN: *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library III. Psalm Book Part 1. Facsimile Edition*, Genève 1988 (Cahiers d’Orientalisme 16).

FacEd IV = Ders.: *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library IV. Psalm Book Part 2. Facsimile Edition*, Genève 1988 (Cahiers d’Orientalisme 17).

Hom. = HANS JAKOB POLOTSKY: *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1934 (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty 1).

Keph. = ALEXANDER BÖHLIG / HANS JAKOB POLOTSKY: *Kephalaia. Erste Hälfte. Lieferung 1-10*, Stuttgart 1940 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1).

Psb. = CHARLES R.C. ALLBERRY: *A Manichaean Psalmbook. Part 2*, Stuttgart 1938 (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2).

²⁷ NAGEL 1980, S. 107-109 mit zahlreichen Beispielen (Zitat: ebd. S. 108); vgl. ebd. 122-124 zu *Thom(as)-Psalm* Nr. 18.

²⁸ Für eine Interpretation von *Psb.* 100,10-33 vgl. RICHTER 1997, S. 144-149.

Bibliographie

- ASMUSSEN, JES PETER (1965): *Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen (Acta Theologica Danica 12).
- COLPE, CARSTEN (1981): Daēnā, Lichtjungfrau, Zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung. In: GILLES QUISPÉL / ROELOF VAN DEN BROEK / MAARTEN J. VERMASEREN (Hrsg.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispéel on the occasion of his 65th birthday*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 91), S. 58-77.
- GARDNER, IAIN (1996): *Kellis Literary Texts 1*. Oxford, (Dakhleh Oasis Project: Monograph 4).
- NAGEL, PETER (1974): Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis. In: Ders. (Hrsg.), *Studia Coptica*, Berlin (Berliner byzantinistische Arbeiten 45), S. 201-214.
- NAGEL, PETER (1980): *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches übersetzt und erläutert*, Berlin (Quellen, Neue Folge 1).
- OERTER, WOLF B. (1991): Das Motiv vom Garten. Betrachtungen zur manichäischen Eschatologie. In: ALOIS VAN TONGERLOO / SØREN GIVERSEN (Hrsg.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leiden (Manichaean Studies 1), S. 263-272.
- PANAINO, ANTONIO (2011): Sadwēs, Anāhīd and the Manichaean Maiden of Light. In: ZEKINE ÖZERTURAL / JENS WILKENS (Hrsg.), *Der östliche Manichäismus. Gattung- und Werksgeschichte. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*, Berlin (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 17. Schriften der Kommission „Manichäische Studien“ 1), S. 121-131.
- POLOTSKY, HANS J. (1935): Manichäismus. In: *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 6, S. 240-271.
- PUECH, HENRI-CHARLES (1979): Musique et hymnologie manichéennes. In: Ders., *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris, S. 179-233.
- RICHTER, SIEGFRIED (1997). *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern*. Wiesbaden (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 1).
- SCHMIDT, CARL / HANS JAKOB. POLOTSKY (1933): Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. Mit einem Beitrag von H. IBSCHER. In: *SPAW*, Berlin, S. 4-90 mit 2 Tafeln.
- WURST, GREGOR (1994): Zur Bedeutung der 'Drei-Zeiten'-Formel in den koptisch-manichäischen Texten von Medīnet Mādi. In: ANDREAS KESSLER / THOMAS RICKLIN / GREGOR WURST (Hrsg.), *Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme*, Freiburg (Schweiz) (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 27), S. 167-179.
- WURST, GREGOR (1995): *Das Bēmafest der ägyptischen Manichäer*, Altenberge (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 8).

- WURST, GREGOR (1996): *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book, Part II, Fasc. 1. Die Bema-Psalmen*, Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum. Series Coptica, I, Liber Psalmorum, Pars II, Fasc. 1).
- WURST, GREGOR (1997/1998): Conférence [Gnose et Manichéisme]. In: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section sciences religieuses* 106, S. 333-334
- WURST, GREGOR (1999): Die Bedeutung der manichäischen Sonntagsfeier (Manichäisches Psalmenbuch, I, 127). In: STEPHEN EMMEL / u.a. (Hrsg.): Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996. Bd. II. *Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt*, Wiesbaden (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6,2), S. 563-580.

Alttürkische Parallelen zu den Drei Cantos über die Preisung der Lichtgesandten

PETER ZIEME (Berlin)

Einleitende Bemerkungen

Die Erforschung des alttürkischen Manichäismus begann kurz nach dem Bekanntwerden der sensationellen Funde in der Turfan-Oase. KARL FOY, ALBERT VON LE COQ, WILLI BANG und ANNEMARIE VON GABAIN haben mit ihren bahnbrechenden Arbeiten zu den alttürkischen Materialien die Grundlagen zur Erforschung des zentralasiatischen Manichäismus erweitert. Ein neuer Wendepunkt war das Erscheinen des Katalogs von JENS WILKENS im Jahre 2000, durch den es möglich wurde, einen Gesamtüberblick über die manichäischen Texte der Berliner Sammlung zu gewinnen. Die demnächst erscheinende Neuedition aller manichäisch-türkischen Texte durch LARRY CLARK wird zweifellos einen weiteren Baustein für die umfassende Berücksichtigung der türkisch-manichäischen Texte in der Bewertung und Erforschung des Ost-Manichäismus bilden. Auch andernorts wie zum Beispiel hier und heute werden neue Betrachtungen durch die Verknüpfung von sprachwissenschaftlichen und religionswissenschaftlichen Methoden hinzugefügt, die auch für die Erforschung der zentralasiatischen Religionsgeschichte wichtig sein können. Nur auf einer von der Philologie geprägten sicheren Texterkennntnis aus wird es möglich sein, zu neuen Ergebnissen über den Manichäismus zu kommen. Doch auch neue Funde aus anderen Sammlungen wie zum Beispiel aus derjenigen des Museums in Turfan bringen neue Farbtupfer in unser Bild des alttürkischen Manichäismus. Schließlich darf man auch die Hoffnung hegen, daß die Ausgrabungen der Hauptstadt des Uigurischen Steppenreichs eines Tages Reste der dorthin gelangten Bücher ans Tageslicht fördern könnten, ganz zu schweigen davon, was möglicherweise eine archäologische Erforschung von Bešbalık, der Hauptstadt des Uigurischen Königreichs, erbringen könnte.

Zum Forschungsstand

Die Arbeiten von ERNST WALDSCHMIDT und WOLFGANG LENTZ waren für die Erforschung der manichäischen Hymnen bahnbrechend. Sie hatten bereits alt-

türkische Parallelen einbezogen, doch erst 1959 gelang es WALTER BRUNO HENNING, ein weiteres Fragment als zum *Huyadagmān* gehörig zu identifizieren¹. Als JENS WILKENS seinen Katalog der manichäisch-türkischen Fragmente publizierte, machte er an einigen Stellen Andeutungen über mögliche Parallelen zur chinesischen Hymnenrolle.² Seither sind zu den katalogisierten auch einige nicht katalogisierte Fragmente hinzugekommen, so daß nunmehr eine vollständige Erfassung und vergleichende Bearbeitung sich zu einer wichtigen Aufgabe gemauert hat.

Die aus den Funden von Dunhuang stammende chinesische Hymnenrolle war und ist eine seltene Projektionsfläche, wengleich aus den bisherigen Vergleichen schon deutlich geworden ist, daß sie natürlich auch ihre Besonderheiten hat, die nicht zuletzt aus der strengen metrischen Struktur abzuleiten sind.

Der kompletten chinesischen Hymnenrolle stehen Reste in Parthisch, Sogdisch und Alttürkisch gegenüber. Doch nur für H 176-183, die Uranfänglichkeitsanrufungen, gibt es Übereinstimmungen in allen vier Sprachen. ENRICO MORANO publizierte eine Liste der chinesischen Anrufungen mit ihren parthischen und sogdischen Parallelen.³ Nunmehr liegt auch eine komplette Liste in Alttürkisch vor, die JAMES HAMILTON ediert hat.⁴ Zur Untersuchung der Terminologie sind natürlich auch diese Listen aufschlußreich, und ELIO PROVASI hat über Nr. 17 eine wichtige Abhandlung verfaßt.⁵

Große Hymnenzyklen sind in der mitteliranischen Literatur belegt: (parthisch) *Huyadagmān*, *Angad Rōšnān* oder auch andere Hymnenzyklen wie *Wuzurgān Āfirūwan* und *Qšūdagān Āfirūwan*. Sie stehen den Übersetzungen ursprünglich syrischer Dichtungen Manis selbst, den Psalmen, gegenüber.

Von den Hymnen ist der erste Canto des *Huyadagmān*, aber auch nur dieser, vollständig in die chinesische Hymnenrolle übernommen worden.

In ihrem Buch über die Montagshymnen hat CHRISTIANE RECK gezeigt, daß es keine direkten Übereinstimmungen der Montagshymnen zur Montags-Gāthā oder zum Beichtgebet am Montag in der chinesischen Hymnenrolle gibt⁶. Doch etliche chinesische Verse erinnern an Textteile der Montagshymnen. CHRISTIANE RECK schreibt: „Es konnte aber kein Hymnus gefunden werden, der direkt als Vorlage einer Übersetzung gedient haben könnte.“⁷

1 HENNING 1959.

2 WILKENS 2000.

3 MORANO 1982.

4 HAMILTON 1986, Nr. 5.

5 PROVASI 2008.

6 RECK 2004.

7 RECK 2004, S. 25.

Die Ausführungen über die Parallelen der Sündenabwaschung und der Beichte bleiben aber weiterhin ein zu untersuchendes Thema. In meiner erneuten Beschäftigung mit dem altuigurischen Text über die Beichte am Kleinen Fastentag bin ich leider nicht auf CHRISTIANE RECKs Gedanken über die eventuellen Beziehungen zum Montag eingegangen.⁸ Aber sie weist zu Recht darauf hin, daß der Montag nicht als „kleiner Fastentag“, jedenfalls nicht in den mitteliranischen Texten, angesprochen wird.⁹

Das *Huyadagmān* gehört zu den oft behandelten Werken des manichäischen Schrifttums. Auch nach der Gesamtausgabe der parthischen Fragmente der Hymnenzyklen durch MARY BOYCE ging die Forschung weiter: so haben NICHOLAS SIMS-WILLIAMS, WERNER SUNDERMANN, DESMOND DURKIN-MEISTERERST, ENRICO MORANO und CHRISTIANE RECK weitere wichtige Beiträge beigesteuert. DAVID NEIL MACKENZIE hat sogdische Fragmente vom CANTO V, der nicht in der chinesischen Hymnenrolle vertreten ist, veröffentlicht.¹⁰ PETER BRYDER hatte das Projekt in Angriff genommen, das *Huyadagmān* in allen Überlieferungen vorzustellen.¹¹ Inzwischen hat GUNNER MIKKELSEN ein Wörterbuch der chinesisch-manichäischen Texte einschließlich der Hymnenrolle veröffentlicht.¹²

Als NICHOLAS SIMS-WILLIAMS ein bis dato unediertes parthisches Fragment des *Huyadagmān* publizierte, half ihm neben der chinesischen Parallele auch das schon früher von HENNING erörterte alttürkische Fragment. Es sind die Stanzen 66 bis 71 (H 327–332), wobei die türkische Parallele für die Stanzen 66 bis 70a (H 327–331a) vorliegt. Gegenüber der metrischen Struktur im Parthischen sei, so schreibt N. SIMS-WILLIAMS, der türkische Text nur eine “prose rendering”¹³, doch könnte die Struktur durchaus auch als metrisch organisiert angesehen werden, wenngleich sie keine Strophenalliteration aufweist.

Für einige *Huyadagmān*-Verse, die die Beschreibung des Lichtparadieses zum Thema haben, stehen Fragmente in Parthisch, Sogdisch und Altuigurisch der gut erhaltenen chinesischen Hymnenrolle (H 261–346) gegenüber.

Von den knapp 50 altuigurischen Hymnenfragmenten, die mit Passagen der chinesischen Hymnenrolle identifiziert werden können, möchte ich hier einen Abschnitt behandeln, für den uns keine mitteliranischen Parallelen überliefert sind. In der chinesischen Hymnenrolle umfaßt der Abschnitt H 184–221

8 ZIEME 2010.

9 RECK 2004, S. 26.

10 MACKENZIE 1985.

11 BRYDER 1997.

12 MIKKELSEN 2007.

13 SIMS-WILLIAMS 1989.

drei Gesänge (*sandie* 三疊), die das Motto “Preisung der das Gesetz behütenden Lichtgesandten” tragen. Als Autor wird Ziheiduomangni Dianda¹⁴ genannt.

Leider sind die Fragmente insgesamt sehr schlecht erhalten, doch Überlappungen führen nicht nur zu Textgewinnen, sondern sie ermöglichen unter Umständen auch die richtige Textreihenfolge. Für die hier anzustellenden Vergleiche können nur einige Strophen herangezogen werden, denn der Abschnitt H 201–218 ist bisher durch keine Parallelen repräsentiert.

Zunächst werden die in Frage kommenden Fragmente transliteriert, um dann in einem zweiten Schritt einen kompilierten Text mit den chinesischen Parallelen zu vergleichen. Alle hier vorgestellten Fragmente sind im Katalog von J. WILKENS ausführlich beschrieben, so daß sich eine weitere ausführliche Diskussion erübrigt.

14 H 184 (= T2140.54.1274b24) 子黑哆忙儻電達. “Electus (namens) Ziheiduomangni”. H. SCHMIDT-GLINTZER verweist auf W. B. HENNINGS Deutung des Namens bei TSUI 1943–1946, S. 216 Fußn. 3: “Sogd. **saydmane* would be ‘harmonious’”. G. MIKKELSEN betrachtet als Namen nur die ersten drei Charaktere, für die er auch die zweite Lesung Yuheiduo 于黑哆 erwägt, den Ursprung allerdings als “unknown” bezeichnet. Auch LIN WUSHU liest Yuheiduo, vgl. LIN WUSHU 1997, S. 299.

Transliteration der Fragmente

1. Fragmente in manichäischer Schrift

M829a + c¹⁵

recto	verso
01 []nkl(r)	01 lyg []
02 []l'r bw(l)zwn	02 ym' []
03 []wymlr	03 'yl'tlm'[]
04 mngygw yrwķ fryš	04 kndw twt'rl'r
05 []l[]r 'rd'mlyg	05 kndw kwtg'rwr
06 []ryl'r yrwķ swrw(g)	06 sbyngwlkyl[]
07 []rty'r kwynčylr	07 'wryn[]l[]
08 []	08 t'[]
09 []b[]rč	09 kwrk[]
10 []m'l'r	10 ym' kwrq[]
11 []k kwzyl'ryγ	11 sysyncy[]
12 []gr'l'r 'ygg	12 t[]
13 []ngry []	13 []z[] t[]g[]
14 []l'ry	14 ywryym' b[]l[]
15 []	15 k[]ygyd[]
16 []yy 'wz'	16 kn[]
17 'rklygl'r 'wl	17 ywr[]
18 []y'kl'r	18 'dgw s'bw[]
19 []nwmwg	19 'kr[]w[]
20 []'rk'r	20 y'k[]
21 []'kl'r kwndyn	21 'k[]
22 []wg[]	22 wrgwr[]
23 []yg	23 ryn 'ykyd []
24 []lr d'	24 t'rk'rwrl[]
25 []bl 'dggw	25 yb'n []
26 []k[] 'ygdy	26 dyn[]
27 []š'd (rlr)	27 tk' 'nwq twr[]
28 []kwynyγ	28 k'l'ty 'w[]
29 []mywr	29 k'r'[]
30 []wg'čwrl'r	30 ybl[]
31 []l[]ryγ	31 kwɸ mwnd' '[]
32 []l[]r	32 sysync b[]
33 []l[]	33 kmwγ nwmwγ []
34 []'wl'r	34 'ygd[]m[]
35 []synt'	35 bwšyn []
36 []ytyglw	36 bw kn[]d[]

15 WILKENS 2000, Nr. 497.

Die folgenden Fragmente gehören nach A. v. LE COQ zu einer Handschrift. Da es Textüberschneidungen zwischen U 50 (LE COQ 1922, Nr. 1,V) und *U 9155 (LE COQ 1922, Nr. 1,II) gibt, muß man aber annehmen, daß unterschiedliche Manuskripte vorliegen.

U 70a (TM 139)¹⁶

recto

01 []yg 'wtyn 'wčrwrl' r : []

02 []rl' r : 'wl' ryng []

03 [] t'rk'rwrl' []

04 (nur Buchstabenreste)

verso

01 'ygytgm' l'rk' : mn []

02 'lk' tmyš bwl []

03 [f]ryštyl' r []

04 (nur Buchstabenreste)

*U 9155 (TM 141) (LE COQ 1922, Nr. 1,II)¹⁷

Seite a, Vorderseite

01 uđuy s(a)q könčičä 'igidmä-lä/

02 amraq quzilariiy . müngä-lär/

03 'iy malar . tngirilär tğrüs ///

04 tiläyü birigmälär .. qmıy y//

05 ///gl/// ol . tüm[än] ////

Seite a, Rückseite

01 türlüg yvlaqda körtürürlär

02 [y]azuqsuz ariy nomuy songuşur lar

03 [a]niy qilinčlariy dındar-lar

04 ///ngında andaq trkärür-lär

05 ///yir//q ///p ///ly

U 70 b+c (TM 140/TM 147)¹⁸

recto

01 pswt []wš'g[]

02 kwyd'zyng ''[]'wzyw[]¹⁹

03 'wydrwlmysl'ryyg kwrtγ[]

04 twn'ryg swrwng y'kl'ryg

05 'lng'dtwrwng 'wygyrzwn dynd'rl[]

06 ydylzwn tngryy nwmyy rwzbynz

16 LE COQ 1922, Nr. 1,I; WILKENS (2000, Nr. 321), der recto und verso umgekehrt anordnete, schreibt: „Teil eines Hymnus, der auch in chin. Fassung vorliegt, doch ist bisher die genaue Parallelstelle noch nicht gefunden.“

17 WILKENS 2000, Nr. 382. Da das Fragment als verloren gilt, erfolgt die Textwiedergabe streng nach LE COQs Edition. Seite b entspricht einer anderen Passage der Hymnenrolle.

18 LE COQ 1922, Nr. 1,III; WILKENS 2000, Nr. 322.

19 WILKENS 2000, S. 292 bestimmt diese Zeile als „3. Zeile“.

U 50 (T I a/TM 175)²⁰

verso

01 []'m[]g[]
 02 qwyz'dygm' []
 03 bwłzwn : byznyy g[]
 04 mngygw yrwġ []yš[]
 05 []rd'mllyg tng[r] []l[]
 06 []r[] swyrgwg k[]
 07 l'[]dwȳ s'q̇ []
 08 l'r 'ygydygm' []
 09 qwzyl'ry m[]
 10 'yygm' tngryl[]
 11 tyl'yw byrygm[]
 12 qmȳ yyr []
 13 l'r 'wt[]
 14 y'kl[]
 15 qmȳ '[]
 16 l'r : qwngw[]

2. Fragmente in uigurischer Schrift

U 190 (T II D 93)²¹

recto

01 []m[]rtqwrwnk [] yrwġ[]
 02 [] pwy'n [] zydynk
 03 []kwš p[]
 04 'yky d []
 05 t'pl'm'my[]
 06 dynt[]
 07 ''y 'q'[]
 08 twswl'nk []
 09 'rd'm'nk[]
 10 fryštyl[]
 11 pw[]

verso

01 []yy[] qm[...] n[]kl'rq²² : t'k[]
 02 n' m[]wzqwrw[]
 03 []wr'nk
 04 []ryk
 05 []dynt'r
 06 []nwmy
 07 []''lqys²³
 (frei)
 08 []''vwryšn
 09 []yz

20 LE COQ 1922, Nr. 1,V; WILKENS 2000, Nr. 383.

21 WILKENS 2000, Nr. 77. Er charakterisiert den Text (S. 96) als "Ermahnung an die *auditors*".

22 Hier liest J. WILKENS "kälür", vgl. WILKENS 2000, S. 96.

23 In rot.

U 196 (T I D)²⁴

recto

01 t'rq'rwr l'r . yr'typ'n
 02 twm y'ryqyn . ''ryq
 03 dynt'rl'rq' . p'swtq'
 04 ''nwq twrwr l'r . q'ly
 05 []ryk qr'nkwč'
 06 []yvl'q'q p't'q
 07 []r l'r . qwp mwnkd'
 08 []mk'kd' syzynčz
 09 []wš ''lqyq qylwr l'r .
 10 []m'q nwmwq pwy'nčyl'r
 11 []

verso

01 twyk'l pwsyn yyklykk'
 02 'dkw ''lqyš . 'wykrynčwn
 03 'wykm'k pyzynk
 04 pw q'm'q yrwq 'wq[]w[]
 05 trkyn t'vr'nw t[]
 06 'wrn'nzwn q'm'[]
 07 kwyčlwk l'r . 'lp []
 08 fryšty l'r q' kyn
 09 pyzny 'wykrynčwn
 10 twtwqm' 'dkw qylyn[]
 11 []d[]

U 197 (T I D)²⁵

recto

01 l'r : s'vynkwłwk nw[]
 02 'wykrwnčwłwk 'dkw
 03 plkw kntw kwyrtrkwrwr
 04 l'r : qwrqwnčwq syz
 05 []nčyk kntw t'rq'rwr
 06 []yr 'wyz' tnkry
 07 [] 'wyzy t'k
 (fehlen 5 bis 7 Zeilen)²⁶

verso

01 []m[]tqwrwr l'r 'wl'r []
 02 'ykyd s'vyn kntw
 03 t'rq'rwr l'r y'r'ty
 04 p'n y'ryqyn ''ryq
 05 dynt'r l'rq' p'swt
 06 q' 'n[]q twrw[]
 07 q'ly []

24 WILKENS 2000, Nr. 286: "Liturgische Einladung religiöser Funktionsgestalten (Gesandte, Helden etc.) zur Kultfeier." (S. 263). In Fußn. 797 verweist J. WILKENS schon auf die Hymnenrolle: "Vgl. auch die ähnlichen Formulierungen in H 140-141", und weiter: "Verwandte Texte sind BBB 21-22 (M 801), H 184-221".

25 WILKENS 2000, Nr. 287: "Liturgischer Text". U 197 und U 198 stammen möglicherweise trotz der unterschiedlichen Fundortsignaturen aus einer Handschrift, während U 196 eine weitere Handschrift repräsentiert.

26 Dieser Abstand zwischen Vorder- und Rückseite läßt sich aus dem Vergleich mit der Hymnenrolle erschließen.

U 198 (T I H I)²⁷

recto

01 'ykydykm' qwp twyk'l
 02 pwsy n yyvyklyk k'
 03 'dkw 'lqyš 'wykrwnčwn
 04 []km'k pyzynk pw
 05 []q yrwq 'wqwšnwnk
 06 [] t'vr'nw []wtzwn
 07 []lwk
 (fehlen 5 bis 7 Zeilen)²⁸

verso

01 kwyčlwk tnkryl'r : syz
 02 yrwq'l'r 'rd'mlykl'r
 03 kym q'm'q nwmq'
 04 p'swt pwlwr l'r y'n []
 05 'mk'k 'wykwš pws []
 06 tnkry []mynt'n []
 07 t' []

Kompilierter Text und Vergleich mit dem Chinesischen

Im folgenden soll versucht werden, den Text so weit wie möglich zu rekonstruieren und einen Vergleich zur chinesischen Parallele herzustellen. Die Übersetzungen der chinesischen Verse folgen im großen und ganzen SCHMIDT-GLINTZER 1987, nur an einzelnen Stellen weiche ich ab.

H 185

a 烏列弗哇阿富覽 *wulie fuwa afulan*
*wulie fuwa afulan*²⁹

b 彼驍踴使護法者 *bi xiaoyong shi hufa zhe*

Jene starken und tapferen Gesandten, die das Gesetz beschützen,

c 常明使衆元堪譽 *chang mingshi zhong yuan kanyu*

Die Scharen der Gesandten des beständigen Lichts, die uranfänglichen, preiswürdigen!

d 願降大慈護我等 *yuan jiang daci hu wodeng*

Bitte, sendet uns großes Mitleid herab und beschützt uns!

Auf H 185 lassen sich nur die ersten und sehr zerstörten Zeilen von U 50 verso beziehen:

01 []'m []g []
 02 küzädigmä []
 03 bolzun : bizni g []

Das Wort von U 50 v2 *küzädigmä* "beschützender" könnte sich auf 185b *hu* 護 "beschützen" beziehen. Der mit *bizni* U 50 v3 beginnende Vers dürfte dagegen

27 WILKENS 2000, Nr. 288: "Liturgischer Text mit einer Ermahnung an die Gläubigen", doch S. 265, Fußn. 801 erkennt der Autor bereits den Bezug zur Hymnenrolle: "Es wäre möglich, daß unser Text recto H 198-199 und verso 195 entspricht, dies allerdings nicht ganz wörtlich."

28 Dieser Abstand zwischen Vorder- und Rückseite läßt sich aus dem Vergleich mit der Hymnenrolle erschließen. Vgl. U 197.

29 Wiedergabe des parthischen Ausdrucks *awarēd frāy āfurām*.

schon 185d entsprechen: "Beschützt *uns!*" Die anderen Wortreste sind nicht eindeutig zuzuordnen.

H 186

- a** 無上貴族輝耀者 *wu Shang guizu huiyao zhe*
Unübertreffliche edle Schar, Leuchtende,
- b** 蓋覆此處光明群 *gai fu cihu guangming qun*
Bedeckt und beschirmt hier die Herde des Lichts!
- c** 是守牧者警察者 *shi shoumu zhe jingcha zhe*
Die ihr die leitenden Hirten seid, die Aufpasser:
- d** 常能養育軟羔子 *chang neng yangyu ruan gaozi*
Ihr seid beständig in der Lage, zu ernähren und aufzuziehen die sanften Lämmer.
- a** U50v: 4 m(ä)ŋjü y(a)ruk [fre]š[tilar] 5 ärdämlig t(ä)ŋril[är]
M829a+c, r: 4 m(ä)ŋjü y(a)ruk freš 5 -[ti]-l[a]r ärdämlig 6 [täŋ]rilär
Ewige lichte Gesandte, verdienstvolle Götter,
- b** U50v: 6 [ya]r[uk] sür(ü)güg k[urtgarıŋ] 7 -lar
M829a+c, r: y(a)ruk sürü<g> 7 [ku]rtgar koynčıl(a)r
[befreit] die Herde des Lichts! Schäfer
- c** U50v: [o]dug sak [koynčı] 8 -lar 'igidigmä[lär]
M829a+c, r: 8 [odug sak] koynč 9 [ı-lar igidig]mä 10 [läŋ]
*U9155a, r: 1 odug s(a)k koynčıča igidmälä[r]
Die wachsam, aufmerksamen Schäfer, die Aufpasser
- d** U50v: [amra]k 9 kuzılar(ı)g m[ün]rälär 10 'igma
M829a+c, r: 11 [amra]k kuzılarıg 12 [mün]grälär 'igg 13 -[mä]
*U9155a, r: 2 amrak kuzılarıg müngälär ıgmalar
sind die, die die [liebe]n Lämmer, die *Blökenden (?) *aufziehen.

a Auch wenn eine Vertauschung der beiden Subjekte vorliegt, und auch wenn die einzelnen Wörter semantisch einander nicht voll entsprechen, so kann man dennoch den Vers als Entsprechung des chin. Verses ansehen, denn wenn man „verdienstvolle Götter“ dem Sinn nach als „verdienstvolle Herren (= *electi*)“ interpretiert und wenn man weiter als Entsprechung von chin. „unübertrefflich“ das atü. „verdienstvoll“ anerkennt, dann bleibt letztendlich nur die Umstellung als „Verstoß“ übrig, denn „Leuchtende“ sind eben auch „ewige lichte Gesandte“.

b Die türkische Entsprechung von „Herde des Lichts“ ist *yaruk sürügü*. Dies kann aber eigentlich nicht als „Herde des Lichts“, sondern nur als „lichte Herde“ verstanden werden, denn ersteres müßte *yaruk sürügin* lauten. Des weiteren ist festzustellen, daß in diesem Vers eine Wiedergabe von „hier“ (chin. *cihu* 此處) fehlt. Schließlich ist auch die Wiedergabe von „beschützen“ durch „befreien“ erklärungsbedürftig. Wegen *-lar* kann die Form von U 50v nur als Imperativ *kurtgarı-lar* „befreit!“ erklärt werden, während in M 827 der einfache Imperativ *kurtgar* „befreie!“ vorliegt.

c Ab Vers c kommt die verlorene Handschrift *U 9155 (TM 141a)³⁰ hinzu. Hier sehen wir relativ perfekte Übereinstimmungen: *shoumu zhe* 守牧者 „guarding shepherds“³¹ = *odug sak koyñčlar* „wachsame Schafhirten“ und *jingcha zhe* 警察者 „sentinel, guard“³² = *igidigmä* „aufziehend, aufpassend“, als *nomen actoris* auch „Aufpasser“. LE COQ las *könččä*, was von M. ERDAL zu *koyñčča* korrigiert wurde.³³ Bei dieser Korrektur ist nur anzunehmen, daß die zwei Punkte über dem k fehlten oder undeutlich waren, bestätigt wird sie jetzt durch die Parallele M829a+c. Die Endung *ča* weicht von U 50 ab, wo deutlich *lar* erhalten ist. Da nach dem chin. Wortlaut kein Vergleich vorliegt, ist die Formulierung in U 50 als genauer anzusehen.

d Besondere Schwierigkeiten bereiten die Wörter *müñrälär igmä*. Letzteres ist einmal mit *γ*, einmal mit *g* geschrieben. Man könnte daraus ein Verb **i-* oder **ɪ-* rekonstruieren, das „aufziehen“ o. dgl. bedeutet. Die Lesung des davor stehenden Wortes ergibt sich aus einer Kombination von M 50, wo der erste Buchstabe, ein *m*, sehr deutlich ist, und M 829, wo am Anfang des Wortes zwei oder drei Buchstaben fehlen: [mwng]r'ɪr. Hier könnte man an *möñrä-* (oder *müñrä-*) „brüllen“ anknüpfen, das in Bezug auf Lämmer dann „blöken“ bedeuten könnte. Die Frage bleibt, wie man sich ein Nomen vom Verb *möñrä-* vorzustellen hat.

H 187

- a** 眞斷事者神聖者 *zhen duanshi zhe shensheng zhe*
Die wahr Richtenden, die Heiligen,
- b** 遊諸世間最自在 *youzhu shijian zui zizai*
durchwandern die ganze Welt, höchst frei,
- c** 能降黑暗諸魔類 *neng jiang hei'an zhu mo lei*
Die die finsternen Māra-Gruppen zu unterwerfen vermögen,
- d** 能滅一切諸魔法 *neng mie yiqie zhu mofa*
Die sämtliche Gesetze der Māras untergehen lassen können.
- a** U50v: t(ä)ñril[är törüsin] 11 tiläyü berigm[älär]
M829a+c, r: [t(ä)ñri[lär] 14 [törüsin ti]läyü 15 [berigmälär]
*U9155a, r: t(ä)ñrilär törüs[in] 4 tiläyü berigmälär
Die das Gesetz der Götter Herbeiwünschenden
- b** U50v: 12 k(a)m(a)g yer [suvda yorıyur] 13 -lar
M829a+c, r: [k(a)m(a)g yer suvda yorıyurlar]
*U9155a, r: k(a)mıg y[er] 5 ///gl///// ol .
wandern in der ganzen Welt.
- c** U50v: ot[]
M829a+c, r: [] buza 17 ärklıglär ol
*U9155a, r: tüm[än]
[] sind die Mächtigen.

30 LE COQ 1922, Nr.1,II.

31 MIKKELSEN 2007, S. 63b.

32 MIKKELSEN 2007, S. 35a.

33 ERDAL 1991, S. 320.

- d** U50v: 14 yäkläär 15 k(a)m(a)g [nomug tarkar] 16 -urlar :
M829a+c, r: 18 [] yäkläär 19 [] nomug 20 [t]arkar[urlar :]
Alle Gesetze der Dämonen vernichten sie.

a Während im chin. Text zwei Subjekte vorliegen, scheint hier nur eins zu stehen. Man könnte natürlich „die Götter“ abtrennen und als ein Subjekt allein betrachten, doch ist dies wegen des Possessivsuffixes an *törü* nicht sehr wahrscheinlich.

b Angesichts des altuig. Ausdrucks „auf der ganzen Welt“ habe ich die Übersetzung von SCHMIDT-GLINTZER³⁴ geändert, aber absolut sicher ist das auch nicht.

c Dieser Vers läßt sich kaum rekonstruieren, denn alle drei Handschriften sind nur mit sehr unterschiedlichen Wortresten vertreten.

d Hier liegt die Wiedergabe von 諸魔法 *zhu mofa* „alle Dämonen-Gesetze“³⁵ vor. Unerklärlich ist allerdings die Form *nomug* in M829a+c, r 19, wenn ein Bezug auf die *yäkläär* „Dämonen“ bestehen sollte. Auch die Stellung von *k(a)mag* „alle“ in U 50 v 15 ist auffällig.

H 188

- a** 進途善衆常提策 *jin tu shanzhong chang ti ce*

Die immer fördern und anregen die fortschreitenden guten Scharen,

- b** 於諸善業恒祐助 *yu zhu shanye heng you zhu*

Die beständig alle, die Gutes tun, beschützen und ihnen helfen;

- c** 與聽信者加勤力 *yu tingxinzhe jiaqin li*

Die die Kraft aller Hörer und Gläubigen, sich zu bemühen, mehren,

- d** 於諸時日爲伴侶 *yu zhu shi ri wei ban*

Die alle Stunden und Tage begleiten.

- a** M829a+c, r: 21 [ngoš]aklar kündin 22 []ugs[] 23 []lüg
[die Hör]er []

- b** M829a+c, r: 24 []l(a)r-dda 25 [tü]käl ädgü-g 26 []k[] 'igdi 27 []šad
[voll]kommen Gutes [tuende]

- c-d** M829a+c, r: 28a []rl(a)r 29 [] könig 29a [] 30 []küädäkürlär 31 []
lärig

32 []k[]lar 33 []k[] 34 [] olar 35 []sinta 36 []itigli

Einige Wörter gehören wahrscheinlich zur folgenden Strophe **H 189**, doch ist die genaue Zuordnung ohne Textparallelen kaum möglich.

H 189

- a** 又復常鑿淨妙衆 *you fu chang jian jingmiao zhong*

Die ferner die reine wunderbare Gemeinde betrachten,

- b** 令離怨嗔濁穢法 *ling li yuanchen zhuo hui fa*

Sie von Haß, Gereiztheit und unreinen Gesetzen befreien,

34 SCHMIDT-GLINTZER 1987, S. 34: „alle Welten“.

35 MIKKELSEN 2007, S. 101a: „law of the demons/devils“.

c 勤加勇猛無閑暇 *qin jia yongmeng wu xianxia*

Die eifrig ihren Mut und ihre Tapferkeit ohne Müßigkeit mehren,

d 令離魔王犯網毒 *ling li mowang fan wang du*

Sie von den giftigen Netzen der Māra-Könige fernhalten.

H 190

a 寥簡³⁶一切諸明性 *liaojian yiqie zhu mingxing*

Die schweigsam auswählen alle Lichtnaturen

b 自引入於清淨法 *zi yinru yu qingjing fa*

Und selbst sie in das reine Gesetz geleiten;

c 訶罰惡業諸外道 *hefa eye zhu waidao*

Die anklagen und bestrafen alle Schlechtes tuenden Andersgläubigen

d 勿令損害柔和衆 *wu ling sunhai rouhe zhong*

Und ihnen untersagen, die Gemeinde der Mildten zu verletzen.

b *U9155a, v: 1 türüg $\gamma(a)$ vlakda körtürürlär 2 [y]azuksuz arıg nomug

[] die von [] artigen Bösarigkeiten. Sie lassen sehen die sündlose, reine Lehre,

c *U9155a, v: süjüsür-lär 3 [a]nıg kılınçlarıg

sie bekämpfen die Schlechthandelnden.

d *U9155a, v: dendarlar 4 []ngında andak t(a)rkarurlar 5 []gır []q []p []tlg

Von der [] der Auserwählten ebenda entfernen. (...)

b Mit dem Anfang *türüg $\gamma(a)$ vlakda* ist vorläufig nichts anzufangen, es gehört wahrscheinlich weder zu diesem noch zum vorangehenden Vers. Im folgenden sehen wir die Prädikate am Anfang des Satzes. Da im Chin. 引入 *yinru* „hineinführen“ steht, könnte man *körtür-* „sehen lassen, zeigen“ auch als eine Umdeutung von *kirtür-* „hineinführen“ erklären.

c Gegenüber dem chin. Text erscheint der Vers ein wenig verkürzt. Dem Biverb 訶罰 *hefa* steht nur ein Verb gegenüber: *süjüs-*.

d LE COQS Lesung *trkärür-lär* läßt sich leicht in *tarkarur-lar* „sie vernichten“ ändern, wenn man annimmt, daß die zwei Punkte über dem *k* fehlen. Durch unseren Text wird deutlich, daß unter der „Gemeinde der Mildten“ eben auch die Erwählten, die Electi, zu verstehen sind.

H 191

a 光明善衆加榮樂 *guangming shanzhong jia rongle*

Die der guten Scharen des Lichts Gedeihen und Glück mehren

b 黑暗毒類令羞恥 *hei'an du lei ling xiuchi*

Und die giftigen Sorten der Finsternis beschämen,

c 下降法堂清淨處 *xiajiang fatang qingjing chu*

Die herabsteigen an den reinen Ort der Gesetzeshalle,

d 自榮善衆離怨敵 *zi rong shanzhong li yuandi*

Die selbst die guten Scharen gedeihen lassen und von den lästigen Feinden befreien.

36 LIN WUSHU 1987: 察簡.

- c M829a+c, v: [] 1 lik[] 2 ymä [] 3 'irdä[]
 [] Und []³⁷
- d M829a+c, v: 4 k(ä)ndü tutarlar [] 5 k(ä)ndü kutgarur[lar]
 Selbst halten sie [], selbst befreien sie.

d Das Verb *tut-* „halten“ ist wohl die Entsprechung zu 榮 *rong* „flourishing (...) to glorify, honour (...)“³⁸, auch die Reihenfolge stimmt überein: *zi* = *k(ä)ndü* „selbst“ und dann das Verb. Das Objekt „die guten Scharen“ ist nicht erhalten. Vom zweiten Teil des Verses fehlt die Entsprechung für „von den lästigen Feinden“, und diesmal steht das Prädikatsverb, die Entsprechung für *li* „to leave, separate from (...)“³⁹, am Ende.

H 192

- a 顯現記驗爲寬泰 *xianxian ji yan wei kuan tai*
 Die ihre Merkmale offenbaren und Ruhe und Frieden schaffen,
- b 能除怕懼及戰慄 *neng chu paju ji zhanli*
 Die Ängste und Schaudern beseitigen können,
- c 持孝善衆存慰愈 *chi xiao shanzhong cunwei yu*
 Die Erquickung und Heilung den an der Pietät festhaltenden guten Scharen gewähren
- d 通傳善信作依止 *tongchuan shan xin zuo yi zhi*
 Und eine Stütze und Halt denen sind, die den guten Glauben verbreiten.
- a U197r: 1 -lar : sävingülük nom 2 ögrünčülüg ädgü 3 b(ä)lgü k(ä)ntü körtgürür 4 -lär :
 M829a+c, v: 6 säbingül(ü)k [nom] 7 örin[čülüg b(ä)]l[gü] 8 [] 9 ta[] 10
 korkinčig []
 [] die erfreuende Lehre und gute Merkmale der Freude, die sie selbst offenbaren;
- b U197r: korkunčug sez 5 -[i]nčig k(ä)ntü tarkarur-6 -[lar y]er üzä täjri 7 [] özi täg
 M829a+c, v: 11 ymä kork[] 12 sisinčig [küntü] 13 ta[rkarurlar] 14 üzä t[äjri]
 Furcht und Zweifel, die sie selbst entfernen. Wie Gott selbst auf der Erde (?)

a Die Schreibweise *b* für *v* in M 829a+c *säbingül(ü)k* bedeutet nicht, daß man ursprünglich mit einem inlautenden *b* zu rechnen hat. Da die Hs. weitere nachlässige Züge aufweist, ist es wahrscheinlicher, daß die *v* markierenden Punkte vergessen wurden. Die beiden letzten Buchstaben *yl* des ersten Wortes passen nicht zu dem erwarteten *nom*, sie bilden eher den Anfang eines Wortes wie *y(a)l[...]*. Da in Zeile 7 *ögrünčülüg* zu erwarten ist, kann man vielleicht *örin[čülüg]* als eine „moderne“ Aussprache vorschlagen.

b Bemerkenswert ist, daß den chin. Paarwörtern 怕懼 *paju* „Furcht“ 戰慄 *zhanli* „Schaudern“ jeweils nur ein Wort gegenübersteht: *korkunč* „Furcht“ und *sezinč* „Zweifel“. M. ERDAL resümiert nach einer Durchsicht der bisherigen Belege

37 Nur Wortreste erhalten.

38 MIKKELSEN 2007, S. 54a.

39 MIKKELSEN 2007, S. 39b.

über *sezinč*: „*sezinč* must therefore have belonged to a ‘Manichaean’ dialect“⁴⁰. Die manichäische Schreibung von M 829a+c 12 *sysynčyy* kann man nicht einfach als *sezinčig* interpretieren, es sei denn, daß man eine nachlässige Wiedergabe annimmt.

Der Vers findet seinen Widerhall auch in dem Hymnus M III Nr. 9: *amti korkmčig siz tarkaraŋ meni sezinčsiz kılıŋ* „Jetzt entfernt Ihr die Furcht und macht mich zweifelsfrei!“⁴¹

Im folgenden liegt nur noch die Handschrift M829a+c vor, wobei es zur Zeit nicht möglich ist, die Wortreste den Versen **H 192c+d** eindeutig zuzuordnen:

M829a+c, v: 15 *yorigma b[]l[]* 16 []*ig*d[] 17 *h[]* 18 *yor[]* 19 *ädgü säbü[]* 20 *äkri[]*.

H 193

a 滅除魔鬼雜毒焰 *miechu mogui za duyan*

Zerstört die wirren giftigen Flammen der Māras und der Geister,

b 其諸虛妄自然銷 *qi zhu xuwang ziran xiao*

Und all ihre Leerheit und Falschheit wird von selbst vergehen;

c 備辦全衣具甲仗 *beiban quan yi ju jiazhang*

Versorgt euch mit vollständiger Kleidung, mit vollkommener Rüstung

d 利益童男及童女 *liyi tongnan ji tongnü*

Und mit dem, was von Vorteil ist für die Jünglinge und Jungfrauen.

a M829a+c, v: 21 *yäk[lär otm]* 22 *öč[ürürlär amirtg]* 23 *urgur[lar]*

U197v: [] 1 *amirtgurur-lar*

U70a: [] *ig otm öčrürlär [amirtgu]r[u]rlar*

Der Dämonen [und Geister giftige Flammen] lö[schen und er]stick[en sie.]

b M829a+c, v: [ola] 24 *rın ikid s[avin]* 25 *tarkarur[ar]*

U197v: *olar 2 igid savın k(ä)ntü 3 tarkarur-lar*

U70a: *olarıŋ [igid savın] tarkarurla[r]*

U196r: [] *tarkarur-lar*

Deren trügerischen Worte sind es, die sie selbst vernichten⁴².

c M829a+c, v: [yarat] 26 *iban []*

U197v: *yaratı 4 -pan yarıkın*

U196r: *yaratıpan 2 tom yarıkın*

Ausgerüstet mit (vollkommenen) Rüstungen,

d M829a+c, v: [] 27 [den]tarlarka basu 28 *tka anuk tur[ur]lar*

U197v: *arig 5 dentar-larka basut 6 -ka anuk turur-lar*

U196r: *arig 3 dentar-larka basutka 4 anuk turur-lar*

den reinen Elekten zur Hilfe stehen sie bereit.

40 ERDAL 1991, S. 280. Da jedoch das altuigurische Corpus nach wie vor „offen“ ist und wohl auch noch lange so bleiben wird, kann sich die Sachlage ändern: *sezinč* und *sezinčsiz* können in einem buddhistischen Fragment (Mätṛceṭa-Text, vgl. ZIEME 2005, S. 535) nachgewiesen werden: U 5385 verso(?) 3; U 6143 verso (?) 4.

41 LE COQ 1922, Nr. 9,I, I

42 „selbst“ und transitive Form des Verbs passen nicht zusammen.

- a** Recht gute Entsprechung zum chin. Text.
- b** Für chin. *xu* „Leerheit“ fehlt das Pendant, während *wang* „Falschheit“ korrekt wiedergegeben ist, durch *igid savin* „ihre falschen Worte“. Das Demonstrativpronomen *olar* liegt in drei Varianten vor: *olar* (ohne Genitivsuffix), *olarin* (mit dem Genitivsuffix +*in*) sowie *olarin* (mit dem Genitivsuffix +*in*), doch nach der Grammatik⁴³ käme nur das Suffix +*in* in Frage. Dem chin. Intransitivum steht eine aktive Konstruktion gegenüber.
- c** Die Schreibung in manichäischer Schrift in M 829a+c zeigt die neuere Form *-iban* gegenüber zu erwartendem *-ipan*. Zwischen den sehr ähnlichen Handschriften U 196 und U 197 besteht ein inhaltlicher Unterschied insofern, als in letzterer das seltene Wort *tom* im Sinne von chin. 具 *ju* des Ausdrucks 具甲仗 *ju jiazhang* „vollkommene Rüstung“⁴⁴ verwendet wird.
- d** Im altuig. Text fehlen die 童男及童女 *liyi tongnan ji tongnü* „Jünglinge und Jungfrauen“, aber mehr noch, man kann sagen, daß der Vers vom chin. Text völlig verschieden ist.

H 194

- a** 一切魔事諸辛苦 *yiqie mo shi zhu xinku*
Sämtliche Machenschaften der Māras, alle Bitternis und alles Leiden
- b** 如日盛臨銷暗影 *ru ri sheng lin xiao anying*
Werden vergehen wie fahle Schatten vor der leuchtenden Sonne.
- c** 常作歡樂及寬泰 *chang zuo huanle ji kuantai*
Bereitet beständig Freude und Glück, Ruhe und Frieden
- d** 益及一切善法所 *yi ji yiqie shanfa suo*
Und nützt allen Orten, an denen das gute Gesetz herrscht.
- a** M829a+c, v: 29 kalati 'w[] 30 kara[ηguča] 31 y(a)bl[akag batag]
U196r: kalti 5 tünärig karanguča 6 [] y(a)vlakag batag 7 [ketärü]r-lär .
Wie Finsternis und Dunkelheit [entfernen] sie das Böse und Üble.
- b** M829a+c, v: 32 kop munda ä[mgäkdä] 33 sesinč b[oš alkig kilurlar]
U196r: kop muṇḍa 8 ämgäkdä sezinčsiz 9 boš alkig kilur-lar.
Von aller Not und (allem) Leid machen sie zweifellos frei und weit.
- c** M829a+c, v: 34 k(a)mug nomug []
U196r: 10 kamag nomug buyančilar []
Die ganze Lehre [werden] die Gutes Tuenden [beschützen (?)]

a Die Schreibung *kalati* steht wahrscheinlich für *kaltu* „wie“, wahrscheinlich liegt ein einfacher Schreibfehler vor. Das mit 'w[] beginnende Wort bleibt unklar, es paßt nicht zu *tünärig* von U 196. Die Schreibweise ybl[] für *yavlak* in M 829 bedeutet nicht, daß man ursprünglich mit einem inlautenden *b* zu rechnen hat. Da die Hs. weitere nachlässige Züge aufweist, ist es wahrscheinlicher, daß

43 ERDAL 2004, S. 199.

44 SCHMIDT-GLINTZER 1987, S. 113a: „Rüstung“, MIKKELSEN 2007, S. 31a: „armour and arms“.

die *v* markierenden Punkte vergessen wurden. Das Wort *bat* „schlecht“ kommt im Altuig. selten vor.

b Der üblichen Wortform *muŋ* (U 196) steht in M 829 die neuere oder falsche Form *mun* gegenüber. Es ist auffällig, daß in dieser Parallele M 829 bei *sysynčyz* = *sezinčisiz* nicht nur die Dentalkonfusion vorliegt, sondern auch das Privativsuffix +*sIz* fehlt.

c,d Das chin. Pendant zum Kompositum *kamaŋ nomuŋ* in c steht erst in d.

H 195

a 接引餽贈不辭⁴⁵勞 *jieyin chen zeng buci lao*

Empfangt und führt, gebt Almosen und Geschenke, ohne eine Mühe zu scheuen,

b 利益觸處諸明性 *liyi chuchu zhu mingxing*

so daß der Nutzen überall den Lichtnaturen zugute kommt.

c 歡樂寬泰加褒譽 *huanle kuan tai jia baoyu*

Laßt Glück und Freude, Ruhe und Frieden und Preis und Lob

d 普及同卿光明衆 *pu ji tongqing guangming zhong*

Sich ausbreiten über die Scharen der Lichten des gleichen Landes.

a M829a+c, v: 35 ‘igd[igmä kop tükäl] 36 bušin [yegligkä] 37 bo k(a)n[]d[]

U198r: 1 igidigmä kop tükäl 2 buši-n yevigligkä

U196v: [] 1 tükäl buši-n yegligkä

Wer zu dem mit ganz vollkommenen Almosen Ausgestatteten führt,

b U198r: 3 ädgü alkiš ögrünčün 4 ögmäk biziŋ bo 5 kamaŋ y(a)ruk ugušnuŋ

U196v: 2 ädgü alkiš ögrünčün 3 ögmäk biziŋ bo 4 kamaŋ y(a)ruk ugušnuŋ

Gute Segnungen, Loben in Freude (seien) diesem unseren ganzen lichten Stamm.

c U198r: 6 t(ä)rkin tavrano tutzun 7 []

U196v: 5 t(ä)rkin tavrano t[utzun] 6 oranzun kama[g] 7 küčlüglär : alp-[lar] 8 vrešti-larka ken 9 bizni ögrünčün 10 tutugma ädgü kılın[č] 11 []d[]

Schnell bewirkend mögen sich niederlassen auf allen Mächtigen, den Tapferen und den Gesandten, später uns in Freude Haltende, gute Taten []

a Da bei *yeglig/yeviglig* von der Bedeutung „ausgestattet“ ausgegangen werden muß, liegt der Schluß nahe, daß *yeglig* eine außergewöhnliche Krasis von *yeviglig* ist. Allerdings kann dies keine chronologisch bedingte Veränderung sein, denn in beiden Handschriften liegt eine alte Schreibweise vor, wenn bei *buši-n* nach dem *y* abgesetzt wird.

b Chin. 諸明性 *zhu mingxing* ist die direkte Entsprechung für *kamaŋ y(a)ruk ugušnuŋ* „der ganzen Licht-Natur“. ⁴⁶

45 LIN WUSHU 1987 辭.

46 MIKKELSEN 2007, S. 45a: „light-nature (i.e. light-soul)“.

H 196

- a** 唯願驍勇諸明使 *wei yuan xiaoyong zhu mingshi*
Wir wünschen nur, daß die starken und tapferen Gesandten des Lichts
- b** 加斯大衆堅固力 *jiasi dazhong jiangu li*
Bei dieser großen Versammlung die Beharrlichkeit und Kraft zunehmen lassen,
- c** 自引常安泰寬處 *ziyin chang antai kuan chu*
Und daß sie selbst sie führen zu den friedlichen und ruhigen* Orten ewiger Friedfertigkeit
- d** 養育我等增福業 *yangyu wodeng zeng fu ye*
Und uns ernähren und versorgen und unser glückliches Schicksal voranbringen.

H 197

- 歎諸護法明使文 第二疊 *tan zhu hufa mingshi wen di'er die*
Preisung aller das Gesetz beschützenden Gesandten des Lichts – Zweiter Gesang.

H 198

- a** 護正法者誠堪譽 *hu zhengfa zhe cheng kan yu*
Die das wahre Gesetz beschützenden, die aufrichtigen und preiswürdigen,
- b** 所謂大力諸明使 *suowei dali zhu ming shi*
Die sogenannten Lichtgesandten der großen Kraft,
- c** 無上光明之種族 *wushang guangming zhi zhongzu*
Die Angehörigen des unübertrefflichen Lichts,
- d** 普於正法常利益 *pu yu zhengfa chang liyi*
Die umfassend dem wahren Gesetz beständig nützen!
- a-c** U198v: 1 küčlüg t(ä)ŋrilär : siz 2 y(a)ruklar ärdämliglär
Mächtige Götter, ihr, Lichte, Verdienstvolle,
- d** U198v: 3 kim kamag nomka 4 basut bolur-lar
die ihr der ganzen Lehre Hilfe seid,

H 199

- a** 如有重惱諸辛苦 *ru you zhong nao zhu xinku*
Wenn es starke Qualen, Bitternis und Leiden gibt,
- b** 聖衆常蠲離淨法 *shengzhong chang juan li jingfa*
So werden die heiligen Scharen sie immer fernhalten von dem reinen Gesetz,
- c** 碎散魔男及魔女 *suisan monan ji monü*
Werden zerschlagen und zerstreuen die männlichen und weiblichen Māras⁴⁷
- d** 勿令對此眞聖教 *wu ling dui ci zhen sheng jiao*
Und ihnen untersagen, sich dieser wahrhaft heiligen Lehre entgegenzustellen.
- a** U198v: yana 5 ämgäk üküš busušun
Ferner [wenn es von] Leid und vielem Kummer [gibt],
- b** U198v: 6 t(ä)ŋri [no]mıntan [] 7 ta[rkarurlar]
(so) [halten sie sie] von der göttlichen [Le]hre fe[rn].

47 Vgl. MIKKELSEN 2007, S. 101a: *monan* „men of the demon/devil“ and *monü* „women of the demon/devil“.

Für H 200 bis 218 haben sich noch keine Parallelen finden lassen. Da die Rückseite von U 190 sich ganz gut H 221 einfügen läßt, sollte dessen Vorderseite von dem vorangehenden Teil H 220 oder davor zuzuordnen sein, doch kann man allenfalls in den Resten der Zeilen 1 bis 11 Assoziationen zu den Versen von H 220 und H 221 sehen.

H 219

a 令諸降魔伏外道 *ling zhu jiang mo fu waidao*

Laßt die vielen, die die Māras besiegen, die Andersgläubigen unterwerfen

b 以光明手持善衆 *yi guangming shou chi shanzhong*

Und mit den Händen des Lichts die guten Scharen halten;

c 勤加勇猛常征罰 *qin jia yongmeng chang zhengfa*

Und eifrig Mut und Tapferkeit mehren und ständig strafen und züchtigen

d 攻彼迷徒害法者 *gong bi mitu hai fa zhe*

Und angreifen jene Verblendeten, die das Gesetz verletzen.

a U190r: 1 [] amirtguruŋ

[] vernichtet!

b U190r: [] y(a)ruk[] 2 [] buyan[] jidiŋ

[] Licht [] Wohltaten []

c U190r: 3 [sün]güš b[]

[] kämpfen (?) []

d U190r: 4 igi-d [nom] 5 taplamamı[]

[an denjenigen, die] falscher [Lehre anhängen], nicht Gefallen gefunden [].

a Hier ist nur das Verb *amirtguruŋ* erhalten, vermutlich ist es das Pendant zu 伏 *fu* „to subdue, suppress“⁴⁸.

b Das Wort *buyan* „Wohltat, Verdienst“ sollte vielleicht zu *buyanlıg* o. dgl. als Entsprechung für chin. *shan* „gut“ ergänzt werden. Am Ende des Verses steht wohl wieder eine Imperativform eines nicht ergänzbaren Verbs.

c Falls das Verb *süŋüš-* hier überhaupt vorliegt, wäre es auch eine nur ungefähre Entsprechung zu chin. *zhengfa* „to attack and punish“⁴⁹.

d Die zwei Wörter, die diesem Vers zugeordnet werden können, bilden auch nur approximative Entsprechungen. Vielleicht ist anstelle von *taplamamı*[š] eher *taplaman* „finde(t) keinen Gefallen an!“ zu ergänzen.

H 220

a 清淨善眾持戒人 *qingjing shanzhong chijie ren*

Mögen von den lichten guten Scharen, die an den Vorschriften festhalten,

b 各願加歡及慈力 *ge yuan jia huan ji ci li*

Jeder die freudige und die mitleidige Kraft vermehren.

c 我今略述名伎藝 *wo jin lüeshu ming jiyi*

Ich habe knapp die gerühmten Fähigkeiten und Begabungen dargelegt

48 MIKKELSEN 2007, S. 21a.

49 MIKKELSEN 2007, S. 93a.

d 諸明使眾益法者 *zhu mingshi zhong yi fa zhe*

Der Scharen der Lichtgesandten und derer, die dem Gesetz nützen.

- a** U190r: 6 dent[ar]
Elec[ti]
- b** U190r: 7 ay-ag[] 8 tusular[]
Ehr[en] nutzt! []
- c** U190r: 9 ärdämän []
Deine (eure) Tugenden []
- d** U190r: 10 freštil[ar] 11 bu[]
Gesandt[e]

a Das ergänzbare Wort *dent[ar]* könnte als Entsprechung für chin. 持戒人 *chijie ren* „one who conforms to the prohibitions“⁵⁰ bzw. für die ganze Verszeile gelten.

b Es ist unklar wie das erste Wort *ayag[]* ergänzt werden kann, vielleicht als Verb *ayag[la-]* „ehren“? Die Imperativform von *tusula-* „nutzen“ entspricht nur sinngemäß dem chin. „vermehren“. Vom „Nützen“ (益) ist allerdings in **d** die Rede: 法者 *yi fa zhe*.

c Altuig. *ärdäm* steht chin. 伎藝 *jiyi* „skill, artistry“⁵¹ gegenüber.

d Die Gesandten, altuig. *freštilar*, haben ihr Pendant in chin. 明使 *mingshi* „envoy of light“⁵².

H 221

a 其有聽眾相助人 *qi you tingzhong xiangzhuren*

Wo es Hörer gibt und Helfer,

b 與法齊安無障礙 *yufa qi'an wu zhang'ai*

Werden sie mit dem Gesetz zusammen sicher sein, ohne Hindernisse.

c 救拔詮者破昏徒 *jiuba quan zhe po huntu*

Rettet und nehmt die Erwählten und verstoßt die Dummen,

d 摧伏魔尊悅淨眾 *cui fu mo zun yue jing zhong*

Zerstreut und unterwerft den Māra-Herrn und erfreut die reinen Scharen!

a U70b+c: 1 b(a)sut[nig]oša[klarig] 2 küdäzin a[]aU190v: 1 [...]yy[] k(a)m[ag] n[igoša]klar(i)g :
Schützt Helf[er] Hör[er]**b** U190v: täg [] 2 nä m[]
wie []**c** U70b+c: ozgu[run] 3 üdrülmišlärig kurtg[arun] 4 tünärig sürünU190v: ozguru[un] 3 [üdrülmišlärig kurtg]araun 4 [tünärig sürün]
Befreit [die Erwählten]! Erl[öst sie]! Vertreibt die Finsternis!**d** U70b+c: yäklärig 5 al[a]nadturun[un] ögirzün dendar[ar] 6 y(a)dılzun t(ä)nr[ri] nom[]U190v: [yäklä]rig 5 [ala]nadturun[un] ögirzün] dendar 6 [-lar yadılzun tänr[ri] nom[]
Die Dämonen schwächt! Mögen sich die Electi freuen! Verbreitet werde Gottes Gesetz!

50 MIKKELSEN 2007, S. 9a.

51 MIKKELSEN 2007, S. 30a.

52 MIKKELSEN 2007, S. 44b.

a „Hörer“ und „Helfer“, 聽眾 *tingzhong*⁵³ und 相助 *xiangzhuren*⁵⁴, sind, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge, im altuig. Text wiederzufinden, wobei der Imperativ „schützt!“ als ein zusätzliches Element angesehen werden muß.

b Für diese Zeile fehlen genaue Zuweisungen.

c Gute Entsprechung zum chin. Text, denn sogar der Terminus „die Erwählten“⁵⁵, chin. 詮者 *quanzhe*, erscheint in einer wörtlichen Parallele: *üdrülmislär* „die Erwählten“. Das chin. Pendant im zweiten Teil ist *huntu* 昏徒 „Dumme, Stupide“. Altuig. *tünäriḡ sürüḡ* „Vertreibt die Finsternis!“ sieht nach einer Mißinterpretation aus, was aber bedeuten würde, daß der chin. Text die Vorlage gewesen sein muß. Dies wäre eine weitreichende Schlußfolgerung für die Tradition des Textes.

d Gute Entsprechung zum chin. Text. Wahrscheinlich gehört der letzte Ausrufesatz „Verbreitet werde Gottes Gesetz“ nicht zur Verszeile.

Fazit

Immer wieder wird die Frage der gegenseitigen Abhängigkeiten der Hymnentele diskutierte. Abgesehen von einem etwaigen syrischen Original kommen, wie schon erwähnt, die mitteliranischen Sprachen Parthisch, Mittelpersisch und Sogdisch als Gebersprachen für die altuigurische und chinesische Version in Betracht. Doch eindeutige Ergebnisse, wann und wo die einzelnen Versionen angefertigt wurden, lassen sich kaum erbringen. Da jedoch alle Texte aus der Turfan-Oase⁵⁶ stammen, darf man letztere auch als die Region ansehen, wo die Texte geschrieben und benutzt wurden. Für die altuigurische Version könnte geltend gemacht werden, daß auch chinesische Exemplare zu den benutzten Vorläufern gehört haben könnten, doch wird eine sicherere Bewertung erst nach einer kompletten Edition aller altuigurischen Fragmente, die sich der Hymnenrolle zuordnen lassen, möglich sein.

Bibliographie

BRYDER, PETER (1992): Transmission Translation Transformation. Problems Concerning the Spread of Manichaeism from one Culture to Another. In: G. WIESSNER / H.-J. KLIMKEIT (Hrsg.), *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, 6.-10. August 1989 St. Augustin/Bonn, Wiesbaden, S. 334-341.

53 MIKKELSEN 2007, S. 68a.

54 MIKKELSEN 2007, S. 79a.

55 MIKKELSEN 2007, S. 52b.

56 Abgesehen von den chinesischen Dunhuang-Handschriften.

- BRYDER, PETER (1997): *The Chinese Manichaean Hymnscroll* (zwei unveröffentlichte Manuskripte).
- BRYDER, PETER (1999): Huyadagmān. In: *Geng Shimin xiansheng 70 shouchen jinian wenji* [Festschrift zum 70. Geburtstag von GENG SHIMIN], Beijing, S. 252–275.
- CHI, TSUI (1943): 摩尼教下部讚 *Mo ni chiaio sia pu tsan* „The Lower (Second?)“ Section of the Manichaean Hymns”. In: *BSOAS* 11, S. 174–219.
- CLAUSON, GERARD (1972): *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.
- DURKIN-MEISTERERNST, DESMOND (2004): *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout.
- ERDAL, MARCEL (1991): *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexikon*, I-II, Wiesbaden. (Turcologica 7).
- ERDAL, MARCEL (2004): *A Grammar of Old Turkic*. Leiden-Boston. (Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Section 8: Central Asia. Vol. 3.).
- HAMILTON, JAMES RUSSELL (1986): *Manuscripts ouïgours du IX^e-X^e siècle de Touen-Houang*, I-II, Paris.
- HENNING, WALTER BRUNO (1959): A Fragment of the Manichaean Hymn-Cycles in Old Turkish. In: *Asia Major* 7, S. 122–124.
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM / HELWIG SCHMIDT-GLINTZER (1984): Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat. In: *Zentralasiatische Studien* 17, S. 82–117.
- LE COQ, ALBERT VON (1912): *Türkische Manichaica aus Chotscho*. I. Berlin. (AKPAW, Phil.-hist. Kl. 1911).
- LE COQ, ALBERT VON (1919): *Türkische Manichaica aus Chotscho*. II. Berlin. (APAW, Phil.-hist. Kl. 1919, 3).
- LE COQ, ALBERT VON (1922): *Türkische Manichaica aus Chotscho*. III. Berlin. (APAW, Phil.-hist. Kl. 1920, 2).
- MACKENZIE, DAVID N. (1985): Two Sogdian Hwɣdgm'n Fragments. In: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce II* (Acta Iranica 25), Leiden, S. 421–428.
- MIKKELSEN, GUNNER (2007): *Dictionary of Manichaean Texts*. Part 4: *Dictionary of Manichaean Texts in Chinese*, Turnhout.
- MORANO, ENRICO (1982): The Sogdian Hymns of Stellung Jesu. In: *East and West* 32, S. 9–43.
- PROVASI, ELIO (2008): A Son of the Manichaean Living Spirit. In: MARIA MACUCH / MAURO MAGGI / WERNER SUNDERMANN *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan*. RONALD E. EMMERICK Memorial Volume, Wiesbaden, S. 297–316.
- RECK, CHRISTIANE (2004): *Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen – Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*, Turnhout (BT XXII).
- RECK, CHRISTIANE (2005): Reste einer soghdischen Version von *Huyadagmān* I in der Form eines Responsoriums zwischen Erwähltem und Hörer. In: D. WEBER (Hrsg.), *Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie*, Wiesbaden, S. 153–163.

- RÖHRBORN, KLAUS (1977–1998): *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, I–VI, Wiesbaden.
- SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG (1987): *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden.
- SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (1989): A New Fragment from the Parthian Hymn-Cycle *Huyadagmān*. In: *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard* (Cahiers de Studia Iranica 7), Paris, S. 321–331.
- SUNDERMANN, WERNER (1990): *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian*, London.
- SUNDERMANN, WERNER (2001): *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*, hrsg. von CHR. RECK / D. WEBER / C. LEURINI / A. PANAINO, 1–2, Rom.
- WILKENS, JENS (2000): *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XIII, 16).
- WUSHU, LIN (1987): *Moni jiao ji qi dong jian* [Manichaeism and Its Eastward Expansion], Beijing.
- ZIEME, PETER (1975): *Manichäisch-türkische Texte*, Berlin (BT V).
- ZIEME, PETER (2005): Notizen zur Geschichte des Namens *sart*. In: EWA SIEMIE-NIEC-GOŁAŚ / MARZANNA POMORSKA (Hrsg.), *Turks and Non-Turks. Studies on the History of linguistic and cultural contacts*. Kraków, S. 531–539. (Studia Turcologica Cracoviensia 10).
- ZIEME, PETER (2009): Die Preisung des Lichtreichs nach einem alttürkischen Fragment in London. In: W. SUNDERMANN / A. HINTZE / F. DE BLOIS (Hrsg.), *Exegisti monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden, S. 587–596.
- ZIEME, PETER (2010): The Manichaean Turkish Texts of the Stein Collection at the British Library. In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* (Third Series) 20, S. 255–266.

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen
Neue Folge

Wer kauft Liebesgötter? Metastasen eines Motivs

Dietrich Gerhardt, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020291-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 1

Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III

Hrsg. von Jochen Johrendt und Harald Müller, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020223-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 2

Gesetzgebung, Menschenbild und Sozialmodell im Familien- und Sozialrecht

Hrsg. von Okko Behrends und Eva Schumann, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020777-4

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 3

*Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit
I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u. Thomas Kaufmann,
Berlin/New York 2009

ISBN 978-3-11-021352-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 4

*Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit.
II. Kulturelle Konkretionen (Literatur, Mythographie, Wissenschaft und Kunst)*

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u. Thomas Kaufmann,
Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11-028519-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 4/2

Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia

Hrsg. von Klaus Herbers und Jochen Johrendt, Berlin/New York 2009

ISBN 978-3-11-021467-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 5

Die Grundlagen der slowenischen Kultur

Hrsg. von France Bernik und Reinhard Lauer, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-022076-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 6

Studien zur Philologie und zur Musikwissenschaft

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2009.
ISBN 978-3-11-021763-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 7

*Perspektiven der Modernisierung. Die Pariser Weltausstellung, die Arbeiterbewegung,
das koloniale China in europäischen und amerikanischen Kulturzeitschriften um 1900*

Hrsg. von Ulrich Mölk und Heinrich Detering, in Zusammenarb. mit Christoph Jürgensen, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-023425-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 8

*Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat. 15. Symposium der Kommission:
„Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“*

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-023477-0

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 9

Studien zur Wissenschafts- und zur Religionsgeschichte

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2011

ISBN 978-3-11-025175-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 10

Erinnerung – Niederschrift – Nutzung.

Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa

Hrsg. von Klaus Herbers und Ingo Fleisch, Berlin/New York 2011

ISBN 978-3-11-025370-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 11

Erinnerungskultur in Südosteuropa

Hrsg. von Reinhard Lauer, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-025304-7

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 12

Old Avestan Syntax and Stylistics

Martin West, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-025308-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 13

*Edmund Husserl 1859-2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages
des Philosophen*

Hrsg. von Konrad Cramer und Christian Beyer, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-026060-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 14

Kleinüberlieferungen mehrstimmiger Musik vor 1550 in deutschem Sprachgebiet.

Neue Quellen des Spätmittelalters aus Deutschland und der Schweiz

Martin Staehelin, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-026138-7

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 15

Carl Friedrich Gauß und Russland.

Sein Briefwechsel mit in Russland wirkenden Wissenschaftlern

Karin Reich und Elena Roussanova, unter Mitwirkung von Werner Lehfeldt, Berlin/
Boston 2011

ISBN 978-3-11-025306-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 16

Der östliche Manichäismus – Gattungs- und Werksgeschichte.

Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010

Hrsg. von Zekine Özertural und Jens Wilkens, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11- 026137-0

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 17

Studien zu Geschichte, Theologie und Wissenschaftsgeschichte

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11- 028513-0

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 18

Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche im Hochmittelalter

Hrsg. von Jochen Johrendt und Harald Müller, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11- 028514-7

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 19

Die orientalistische Gelehrtenrepublik am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Der Briefwechsel zwischen Willi Bang(-Kaup) und Friedrich Carl Andreas aus den Jahren 1889 bis 1914

Michael Knüppel und Aloïs van Tongerlo, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11- 028517-8

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 20

Homer, gedeutet durch ein großes Lexikon

Hrsg. von Michael Meier-Brügger, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11-028518-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 21

Die Göttinger Septuaginta. Ein editorisches Jahrhundertprojekt

Hrsg. von Reinhard G. Kratz und Bernhard Neuschäfer, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-028330-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 22

Geld, Handel, Wirtschaft. Höchste Gerichte im Alten Reich als Spruchkörper und Institution
Hrsg. von Wolfgang Sellert, Anja Amend-Traut und Albrecht Cordes, Berlin/Boston
2013

ISBN 978-3-11-026136-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 23

Osmanen und Islam in Südosteuropa

Hrsg. von Reinhard Lauer und Hans Georg Majer, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-025133-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 24

Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns.

Legaten – delegierte Richter – Grenzen.

Hrsg. von Klaus Herbers, Fernando López Alsina und Frank Engel, Berlin/Boston
2013

ISBN 978-3-11-030463-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 25

Von Outremer bis Flandern. Miscellanea zur Gallia Pontificia und zur Diplomatie.

Hrsg. von Klaus Herbers und Waldemar Könighaus, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-030466-4

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 26

Ist die sogenannte Mozartsche Bläserkonzertante KV 297b/Anh. I,9 echt?

Martin Staehelin, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-030464-0

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 27

Die Geschichte der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Teil 1.

Hrsg. von Christian Starck und Kurt Schönhammer, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-030467-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 28

